

METODOLOGI PENELITIAN LIVING QUR'AN DAN HADIS

Studi living Qur'an dan living hadis merupakan studi baru di ranah keilmuan al-Qur'an dan hadis. Keberadaannya selama ini di ranah ilmu sosiologi dan antropologi membuat teori-teori sosiologi dan antropologi "menghegemoni" fenomena dan gejala-gejala al-Qur'an dan hadis yang ada di masyarakat. Padahal, ia tidak sepenuhnya sosiologis-antropologis, melainkan ada unsur wahyu di dalamnya.

Dalam rangka mengembangkan ulumul Qur'an dan ulumul hadis, buku ini hendak menawarkan kajian yang telah lama berkembang di Jawa tempat asalnya namun masih asing bagi mahasiswa dan tenaga pengajar di Indonesia Timur. Buku ini berusaha memaparkan hasil interaksi antara sosiologi-antropologi dengan al-Qur'an dan hadis secara normatif, sebagaimana yang terwujud di tengah-tengah kehidupan umat manusia. Ilmu ini sangat penting untuk melihat bagaimana dan apa yang melatarbelakangi sebuah fenomena al-Qur'an dan hadis di masyarakat itu.

Jika ulumul Qur'an dan ulumul hadis adalah keilmuan yang bersifat abstrak, yang mana masih berada dalam ranah ide dan pemikiran, maka ilmu living Qur'an dan living hadis adalah kajian yang bersifat fenomena, nyata, dan mewujudkan, serta berada pada ranah pengamalan dan lapangan di kehidupan masyarakat. Jika ulumul Qur'an dan ulumul hadis bersifat konseptual dan cenderung berorientasi tekstual, maka living Qur'an dan living hadis bersifat faktual dan cenderung berorientasi aktual.

Dr. Fitrah Sugiarto, M.Th.I.
Ahlan, M.Ag.
M. Nurwathani Janhari, S.Ag.

METODOLOGI PENELITIAN LIVING QUR'AN DAN HADIS



Dr. Fitrah Sugiarto, M.Th.I.
Ahlan, M.Ag.
M. Nurwathani Janhari, S.Ag.

METODOLOGI PENELITIAN LIVING QUR'AN DAN HADIS



METODOLOGI PENELITIAN LIVING QUR'AN DAN HADIS

Penulis:

Dr. Fitrah Sugiarto, M.Th.I.

Ahlan, M.Ag.

M. Nurwathani Janhari, S.Ag

ISBN 978-623-8497-20-1

Editor:

Dr. H. Muhammad Sa'i, M.A.

Layout:

Tim UIN Mataram Press

Desain Sampul:

Tim Creative UIN Mataram Press

Penerbit:

UIN Mataram Press

Redaksi:

Kampus II UIN Mataram (Gedung Research Center Lt. 1)

Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru

Kota Mataram – NTB 83116

Fax. (0370) 625337 Telp. 087753236499

Email: uinmatarampress@gmail.com

Distribusi:

CV. Pustaka Egaliter (Penerbit & Percetakan)

Anggota IKAPI (No. 184/DIY/2023)

E-mail: pustakaegaliter@gmail.com

<https://pustakaegaliter.com/>

Cetakan Pertama, Desember 2023

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, kami mengawali buku ini seraya memanjatkan segenap puji bagi Allah yang telah memberikan *taufiq* (petunjuk tuntunan dan kemudahan) kepada kami untuk menyusun buku yang sangat sederhana ini. Salawat serta salam Allah semoga selalu tercurahkan kepada junjungan agung, Nabi Muhammad SAW., yang sunah-sunnahnya selalu hidup sepanjang masa dan kini sedang kita formulasikan keilmuannya.

Studi al-Qur'an dan studi Hadis dapat dilihat dari berbagai perspektif dan berbagai sudut perspektif. Mula-mula al-Qur'an dan Hadis hanya dilihat dari aspek sakralnya saja. Ia hanya murni diperlakukan sebagai wahyu, yaitu dalam kalam Allah yang masih “melangit”, meskipun telah diturunkan ke bumi. Proaktif, pendekatan yang digunakan adalah semata-mata teologi. Tahap selanjutnya, al-Qur'an dan Hadis tetapi dipandang dari sudut transendentalnya, namun telah benar-benar “turun ke bumi” sehingga dapat didekati dengan ilmu kebahasaan yang merupakan murni budaya profan. Selanjutnya, kajian Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits modern bahkan berani “keluar dari” ranah sakral dan transendentalnya itu. Berbagai pendekatan pembacaan baru lebih mengedepankan sisi “seksualitas al-Qur'an dan Hadis”.

Pada perkembangan awal kajian terhadap al-Qur'an dan Hadis, berkuat pada aspek mushaf; aspek suara, aksara, dan tata bahasa, bukan aspek wahyu ketuhanannya yang merupakan interpretasi. Perkembangan tersebut hanya memberikan dampak

pada kelompok tertentu, yang menyebabkan masyarakat luas tidak merasakan arti penting dari pewahyuan al-Qur'an dan hadirnya Hadis dalam kehidupan. Perkembangan selanjutnya, al-Qur'an maupun Hadis telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat, yang hal ini terealisasi dalam kondisi di mana al-Qur'an dan Hadis tidak hanya hadir dalam bentuk teks, melainkan berupa benda dan perilaku. Al-Qur'an dan Hadis yang dilihat di sini adalah "yang telah benar-benar lepas" dari teksnya, karena telah beralih rupa. Dari yang semula berada di dalam mushaf, muncul dalam bentuk suara dan aksara, kini telah mewujud dalam benda dan raga. Itulah yang kemudian di sebut studi Living Al-Qur'an dan living Hadis.

Studi Living Al-Qur'an dan living Hadis merupakan studi baru di ranah keilmuan al-Qur'an dan Hadis. Keberadaannya selama ini di ranah ilmu sosiologi dan antropologi membuat teori-teori sosiologi dan antropologi "menghegemoni" fenomena dan gejala-gejala al-Qur'an dan Hadis yang ada di masyarakat. Padahal, ia tidak sepenuhnya sosiologis-antropologis, melainkan ada unsur wahyu di dalamnya. Dalam rangka mengembangkan Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits, buku ini hendak mengembangkan cabang keilmuan yang telah digagas oleh para tokoh sebelumnya seperti *Ahmad Rafiq, M. Fatih Suryadilaga, Syahiron, Abdul Mustaqim, Syaifuffin Zuhri* dan beberapa nama lainnya. Pengembangan ini berangkat dari *stek* ataupun okulasi dari ranting-ranting pohon sosiologi dan antropologi. Pengembangan ini untuk melihat hasil dari kegiatan berinteraksi

dengan al-Qur'an dan Hadis secara normatif, sebagaimana yang terwujud di tengah-tengah kehidupan umat manusia. Ilmu ini sangat penting untuk melihat bagaimana dan apa yang melatarbelakangi sebuah fenomena al-Qur'an dan Hadis di masyarakat itu. Selanjutnya, hasil dari kajian ini dapat dijadikan sebagai ilmu lanjutan dari Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits. Selain itu dalam buku ini, arahkan juga langkah melakukan penelitian menggunakan pendekatan hermeneutika, serta langkah-langkah dalam penyusunan penelitian kualitatif dengan tema living. Hal ini menjadi ciri khas yang dapat ditampilkan dalam buku sederhana yang ada di hadapan pembaca saat ini.

Jika Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits adalah keilmuan yang bersifat abstrak, berada di ranah ide dan pemikiran, maka ilmu Living Al-Qur'an dan living Hadis adalah mengkaji al-Qur'an dan Hadis yang bersifat fenomena, nyata, dan mewujud, serta berada di ranah pengamalan dan lapangan. Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits bersifat konseptual, namun Living Al-Qur'an dan living Hadis bersifat faktual. Buku ini disusun dengan tujuan untuk memudahkan serta sebagai sumber referensi mahasiswa khususnya yang jurusan ilmu al-Qur'an dan Hadis sebagai sebuah tawaran untuk perkembangan kajian keilmuan al-Qur'an dan Hadis di perguruan tinggi Islam. Penyusunan buku ini dilakukan secara kolektif dan kolaboratif oleh *Dr. Fitrah Sugiarto, M.Th.I.*, (Dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, UIN Mataram, UIN Mataram), *Ahlan, M.Ag.*, dan *M. Nurwathani*

Janhari, S.Ag., (Angkatan Pertama dan Angkatan Ketiga Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri). Kolaborasi penulisan ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih logis terhadap perkembangan kajian al-Qur'an di UIN Mataram dan menjadi awal baik munculnya metode-metode baru dalam penelitian al-Qur'an dan Hadis yang lebih kreatif serta inovatif.

Tak lupa, kami sampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Keluarga Besar Komunitas Belajar Tafsir Al-Qur'an dan Hadis (KOMFAS) di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri, yang telah banyak membantu dalam diskusi sehingga terkumpul data-data yang diperlukan dalam menyusun buku ini. Akhirnya, sebagai sebuah buku dalam keilmuan yang baru dan masih langka, kami menyadari sepenuhnya bahwa ia masih jauh dari sempurna. Ia masih perlu banyak kajian ulang dan mendalam dan perlu diuji berkali-kali agar semakin kokoh dan terarah. Oleh karena itu, harapan besar kami dari para pembaca yang budiman adalah turut serta dalam penyempurnaan ilmu ini, lebih-lebih dalam perbaikan buku ini. Semoga bermanfaat dan berkah!

Tim Penulis

Mataram, 22 Oktober 2023

Fitrah Sugiarto, Dkk

DAFTAR ISI

| | |
|--|------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| KATA PENGANTAR..... | iii |
| DAFTAR ISI..... | vii |
| PENDAHULUAN | 1 |
| BAB I LIVING AL-QUR'AN: SEBUAH KAJIAN ALTERNATIF BARU | 9 |
| A. Kajian Living sebagai Alternarif Baru | 9 |
| B. Living Al-Qur'an-Hadis di Perguruan Tinggi | 14 |
| C. Kajian Living, Upaya menghidupkan Sunnah dalam Masyarakat | 18 |
| BAB II LIVING AL-QUR'AN..... | 21 |
| A. Pengertian Living Al-Qur'an | 22 |
| B. Living Al-Qur'an dalam Lintas Sejarah..... | 24 |
| BAB III METODE LIVING AL-QUR'AN: SEBUAH MODEL PENELITIAN KUALITATIF | 31 |
| A. Arti Penting Penelitian Living Al-Qur'an..... | 31 |
| B. Model Penelitian Living Al-Qur'an..... | 33 |
| BAB IV PENDEKATAN SOSIOLOGI DAN FENOMENOLOGI DALAM PENELITIAN LIVING AL-QUR'AN..... | 45 |
| A. Kompleksitas Penafsiran al-Qur'an | 46 |
| B. Al-Qur'an dan Masyarakat Pembacanya | 48 |
| C. Variasi Respon Umat Islam terhadap al-Qur'an..... | 53 |
| D. Living Al-Qur'an sebagai Religious Research | 60 |

| | |
|--|------------|
| BAB V LIVING HADIS | 77 |
| A. Pengertian Living Hadis..... | 77 |
| B. Living Hadis dalam Lintas Sejarah..... | 82 |
| C. Living Hadis dari generasi ke generasi | 87 |
| D. Living Hadis sebuah pendekatan | 96 |
| BAB VI MODEL-MODEL LIVING HADIS | 105 |
| A. Living Hadis Upaya Penelusuran Awal..... | 105 |
| B. Berbagai Varian Living Hadis | 113 |
| BAB VII TAWARAN METODE DALAM LIVING HADIS | 137 |
| A. Melakukan Upaya Rekonstruksi | 137 |
| B. Metode Historis dan Hermeneutika dalam memahami Hadis Nabi secara Kontekstual | 141 |
| BAB VIII CONTOH PENELITIAN LIVING AL-QUR'AN DAN HADIS | 155 |
| A. Contoh Penelitian Living Al-Qur'an..... | 155 |
| B. Contoh Penelitian Living Hadis..... | 167 |
| PENUTUP..... | 175 |
| TENTANG PENULIS | 179 |
| DAFTAR PUSTAKA | 181 |

PENDAHULUAN

Al-Qur'an adalah representasi dari penjelmaan pesan-pesan universal Tuhan kepada hamba, hadir dalam bentuk teks verbal yang teraplikasikan dengan simbol-simbol bunyi yang mewakili firman Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW., dengan menggunakan bahasa Arab. Sebagai wahyu dan petunjuk hidup bagi manusia, setiap muslim harus membaca, memahami isinya serta mengaplikasikannya dalam kehidupan. Pembacaan yang dilakukan tentunya akan melahirkan pemahaman yang setiap muslim satu sama lainnya cenderung tidak sama. Hal ini menjadi niscaya karena terkait perbedaan kemampuan dan intensitas dalam membacanya. Dari pemahaman yang berbeda-beda, masing-masing juga akan melahirkan perilaku yang beragam pula sebagai bentuk tafsir al-Qur'an dalam praksis kehidupan, baik pada wilayah teologis-filosofis, psikologis maupun kultural.

Pengalaman dalam berinteraksi dengan al-Qur'an umumnya menghasilkan pemahaman dan penghayatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an tertentu secara atomistik. Pemahaman dan penghayatan individual yang diungkapkan serta dikomunikasikan secara verbal maupun perilaku biasanya punya pengaruh kepada individu lain yang pada gilirannya dapat mengkonstruksi kesadaran kolektif yang juga menciptakan tindakan dan perilaku dalam kehidupannya. Dalam bahasa lain, fenomena ini merupakan sikap dan variasi respon muslim terhadap al-Qur'an. Dalam praktek keberagamaan umat Islam, dapat ditemukan berbagai model

pembacaan al-Qur'an. Baik yang berorientasi pada pemahaman dan pendalaman maknanya hingga yang sekedar membaca al-Qur'an sebagai ibadah ritual atau guna memperoleh ketenangan jiwa. Bahkan ada model pembacaan al-Qur'an yang berorientasi sebagai terapi pengobatan atau dianggap dapat mendatangkan kekuatan supranatural untuk mengusir jin dan sebagainya. Dengan begitu dapat ditegaskan bahwa keberadaan al-Qur'an telah melahirkan berbagai bentuk respon yang beragam dan peradaban yang sangat kaya. Tidak berlebihan kiranya mengutip pendapat *Nas}r H{a>mid Abu> Zayd* yang menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai produsen peradaban. (*Muntijal-S/aqa>fi>*).

Living Quran dapat dikategorikan sebagai kajian atau penelitian ilmiah terhadap berbagai fenomena sosial yang terkait dengan keberadaan al-Quran di tengah komunitas muslim tertentu atau lain yang berinteraksi dengannya. Al-Quran adalah teks verbatim yang telah ada sejak belasan abad silam, dan telah mengalami kompleksitas interaksi antar umat, tidak hanya muslim namun juga non-muslim. Tetapi, meski dengan perjalanannya yang relatif panjang namun studi al-Quran yang berkembang hingga sekarang mayoritas masih berorientasi pada studi teks, dan belum banyak menyentuh aspek-aspek lain seperti yang terkait langsung dengan Implementasi pemahaman maupun sikap dan penerimaan umat pembaca terhadapnya. Maka wajar jika studi al-Quran oleh beberapa kalangan dirasakan "membosankan", belum lagi aspek materi yang sedikit sekali

berorientasi langsung dengan kebutuhan dan belum banyak diarahkan pada persoalan-persoalan kontemporer.¹

Dalam kajian teks al-Qur'an, studi ini menjadikan fenomena yang hidup di tengah masyarakat muslim atau bahkan non-muslim terkait dengan al-Qur'an sebagai objek studinya. Dengan begitu, kajian ini pada dasarnya hampir mendekati pada studi sosial dengan keragamannya. Karena al-Qur'an yang hidup di tengah kehidupan sehari-hari manusia bisa mewujud dalam bentuk yang beraneka-ragam, berwarna hingga yang bagi sebagian umat Islam mungkin malah telah dianggap menyimpang dari ajaran-ajaran dasar dalam agama Islam itu sendiri (baca: Bid'ah) . Karena fenomena sosial ini muncul akibat dari kehadiran al-Qur'an, kemudian diinisiasikan ke dalam wilayah kajian al-Qur'an.²

Hadis menjadi sumber kedua setelah al-Qur'an yang menjadi rujukan ibadah dan ajarannya diamalkan oleh umat Islam. Ia menjadi standar utama umat Islam dalam usaha meneladani dan mempraktikkan petunjuk Rasulullah Saw. Dalam banyak hal, apa yang dilakukan oleh Muhammad Saw digugu dan ditiru secara literal tekstual, meski banyak pula umat Islam yang berusaha melakukan kontekstualisasi atas suatu hadis. Perdebatan kaum literalis versus kontekstualis memang perdebatan yang

¹ Luqman Abdul Jabbar, 'Ruqyah Syar'iyah: Fenomena Muslim Indonesia Dalam Memfungsikan Al-Quran (Studi Kasus Fenomena Ruqyah Syar'iyah Pada Umat Islam Di Kota Yogyakarta)' (unpublished Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2006).

² Heddy Shri Ahimsa, 'The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi', *Jurnal Walisongo*, 20.01 (2012), p. 258.

tidak akan menemukan ujung hilirnya, ia akan ada di sepanjang sejarah manusia, dalam masalah apapun, bukan hanya agama.

Relasi antara agama, modernitas dan budaya nenek moyang membentuk akulturasi, sinkretisasi muncul dalam berbagai bentuknya. Dialektika agama dan budaya nenek moyang menciptakan ajaran agama seperti yang diajarkan oleh Walisongo. Dalam konteks yang seperti ini pula kajian dalam buku ini menemukan signifikansinya. Living hadis, sebuah terma yang sebenarnya muncul belum terlalu lama, menjadi isu yang menarik dalam konteks dialektika agama, modernitas, dan budaya nenek moyang ini. Kajian living menjadi satu hal yang menarik dalam melihat fenomena dan praktik sosio-kultural yang kemunculannya diilhami oleh hadis-hadis yang ada pada masa lalu dan menjadi satu praktik pada masa kini. Tradisi nenek moyang dan modernitas merupakan dua hal yang di dalamnya terdapat praktik yang banyak bersinggungan dengan praktik yang berlangsung pada masa Rasulullah yang diketahui dari hadis-hadisnya.

Secara lebih detail dan terperinci, kemunculan terma living hadis ini akan kami petakan menjadi empat bagian. **Pertama**, sebagaimana yang telah disebutkan, living hadis hanyalah satu terminologi saat ini. Pada masa lalu sebenarnya sudah ada, misal, tradisi Madinah, living sunnah,³ lalu ketika sunnah diverbalisasi maka menjadi living hadis, tentu dengan

³ *Islam Tradisi Dan Peradaban*, ed. by Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: UIN SUKA PRESS, 2012).

asumsi bahwa cakupan hadis ini lebih luas daripada sunnah yang secara literal bermakna *habitual practice*.⁴ Ini adalah satu bentuk konsekuensi dari perjumpaan teks normatif (hadis) dengan realitas ruang waktu dan lokal. Jauhnya jarak waktu antara lahirnya teks hadis ataupun alQur'an menyebabkan ajaran yang ada pada keduanya terserap dalam berbagai literatur-literatur bacaan umat Islam, misal, kitab kuning. **Kedua**, Pada awalnya, kajian hadis bertumpu pada teks, baik sanad maupun matan, kemudian dalam kajian living hadis bertitik tolak dari praktik (konteks). Praktik di masyarakat yang diilhami oleh teks hadis. Pada titik ini, kajian hadis tidak dapat terwakili, baik dalam maanil hadis ataupun fahmil hadis. Dari sini terjawab jika terdapat pertanyaan apa perbedaan maanil hadis, fahmil hadis dengan living hadis? Titik perbedaannya adalah teks dan praktik. Jika maanil hadis/fahmil lebih bertumpu pada teks, living hadis adalah praktik yang terjadi di masyarakat. Jadi jelas perbedaannya di sini, yakni perbedaan titik tolak. Pada kajian maanil hadis ataupun fahmil hadis, kajiannya lebih pada matan dan sanad. **Ketiga**, dalam kajian-kajian matan dan sanad hadis, sebuah teks hadis harus memiliki standar kualitas hadis, seperti shahih, hasan, dlaif, maudlu', berbeda dalam kajian living hadis, sebuah praktik yang bersandar dari hadis itu tidak mempermasalahkan apakah sebuah praktik berasal dari hadis

⁴ Saifuddin Zuhri Qudsy and Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, Dan Transmisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), p. 5.

shahih, hasan, dalaif, yang penting ia hadis dan bukan hadis *maudlu'*.

Sehingga kaidah kesahihan sanad dan matan tidak menjadi titik tekan di dalam kajian living hadis.¹¹ Mengapa? 1) Karena ia sudah menjadi praktik yang hidup di masyarakat. Bahkan dalam saat-saat tertentu dan di situasi tertentu menjadi menarik bagaimana teksteks hadis dalam praktik shalat yang dilakukan jamaah Nahdlatul Ulama (NU) berbeda dengan teks hadis yang dipraktikkan dalam bacaan jamaah Muhammadiyah, contoh konkretnya bacaan iftitah shalat. Dengan demikian, kajian tarjih atas hadis yang tampak mukhtalif tidak bisa digunakan dalam ilmu living hadis (jika boleh dikatakan sebagai salah satu cabang disiplin ilmu); 2) karena ia sudah menjadi praktik yang hidup di masyarakat, maka sepanjang tidak menyalahi norma-norma, maka ia akan dinilai satu bentuk keragaman praktik yang diakui di masyarakat.

Dari sini kami berpendapat bahwa fokus kajian living hadis adalah pada satu bentuk kajian atas fenomena praktik, tradisi, ritual, atau perilaku yang hidup di masyarakat yang memiliki landasannya di hadis nabi. Untuk dapat lebih lengkap memahami konsep Living Al-Qur'an dan living Hadis, kami menyarankan kepada para pembaca untuk juga menelusuri informasinya pada beberapa buku yang tentang Living Al-Qur'an dan living Hadis yang telah di tulis oleh para akademisi lainnya seperti Prof. Sahiron Samsudin, Prof. Saifudin Zuhri Qudsy dan beberapa akademisi lainnya yang secara konsen membahas

Living Al-Qur'an dan living Hadis dalam tulisan-tulisannya. Tulisan yang ada di hadapan para pembaca hanyalah sebuah pengantar memahami kajian Living Al-Qur'an dan living Hadis yang masih dianggap asing di beberapa daerah khususnya di daerah Timur Indonesia, oleh karenanya perlu pengantar agar dapat memudahkan para peneliti dan mahasiswa dalam memahami segala bentuk fenomena yang ada dalam masyarakat. Ketidaktepatan dalam memahami fenomena living menyebabkan kesalahan dalam mengkonstruksikan sebuah pemahaman sehingga terjadi pengaburan informasi tentang kajian Living Al-Qur'an dan Hadis yang tepat berdasarkan tawaran teori dan konsep yang ada dalam tulisan ini.

BAB I

LIVING AL-QUR'AN DAN LIVING HADIS: SEBUAH KAJIAN ALTERNATIF BARU

A. Kajian Living sebagai Alternarif Baru

Al-Qur'an dan Hadis merupakan dua sumber ajaran yang penting di dalam Islam. Kedua sumber ajaran tersebut hadir berbarengan dengan kehadiran Nabi Muhammad Saw sebagai pembawa wahyu. Kedua sumber ajaran tersebut, menjadi petunjuk penting dalam kehidupan keseharian manusia secara umum dan umat Islam secara khusus. Ragam pemahaman atas al-Qur'an dan Hadis telah banyak terjadi dikalangan ulama, hal tersebut terlihat dalam tradisi penafsiran al-Qur'an dan penyarahan Hadis. Munculnya banyak perbedaan dalam tradisi tafsir al-Qur'an dan syarah Hadis ditubuh Islam sendiri terjadi karena setelah Nabi Saw wafat tidak ada tempat untuk bertanya langsung terkait beberapa problem keagamaan yang dialami oleh umat Islam. Sedangkan kondisi tersebut mengharuskan adanya penjelasan sehingga mampu menopang pemahaman serta pengambilan sikap hukum oleh masyarakat terhadap masalah yang sedang dihadapi.

Munculnya berbagai bentuk pemahaman terkait dengan al-Qur'an kemudian bertransformasi pada hadirnya berbagai corak penafsiran al-Qur'an. Hal itu dapat dilihat pada beberapa corak penafsiran yang ada saat ini, seperti

bercorak *Bahasa, kalam, fiqh, 'ilmi, sufi, adabi ijtima'i, harakah* dan lain sebagainya.⁵ Hal tersebut juga dapat dilihat dari sumbernya ada *tafsir bi al-ma's>ur* dan *bi al-Ra'yi*. Akan tetapi, corak penafsiran yang demikian mendapatkan banyak perhatian serta kritikan dari ulama tafsir kontemporer, yang menganggap bahwa hasil penafsiran tersebut cenderung memahami al-Qur'an dari sisi pemilik teks al-Qur'an yakni Allah SWT. Sehingga penafsiran cenderung melangit dan tidak sedikit berlawanan bahkan tidak dapat dipahami oleh masyarakat.⁶

Problem tafsir di atas juga dialami dalam syarah Hadis. Jika penafsiran Qur'an hadir lantaran upaya mengeluarkan makna dari kata yang kurang jelas, maka syarah Hadis pun muncul sebagai upaya menjelaskan kata-kata yang kurang jelas atau *gharib*. Kondisi tersebut menyebabkan bermunculannya kitab-kitab *gharib al-hadis* dengan beragama metode baru yang ditawarkan. Tidak berhenti disitu, problem pemahaman terhadap Hadis terus berkembang, sampai pada akhirnya muncul epistemologi *syarah Hadis* dengan penjelasan yang lebih komprehensif dari syarah-syarah sebelumnya. Syarah yang dihadirkan kemudian memiliki penjelasan yang komprehensif dengan

⁵ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Al-Qur'an-Hadis* (Tangerang: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019), h. xiv. Merupakan sebuah hrolog dari almarhum Dr. M. Fatih Suryadilaga, M.Ag

⁶ Eni Zulaiha, 'Tafsir Kontemhorer: Metodologi, Haradigma Dan Standar Validitasnya', *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 2.1 (2017), 81–94 <<https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.780>>.

tidak hanya menjelaskan kata-kata yang sulit dipahami dalam tradisi sebelumnya, namun juga menjelaskan tema-tema kontekstual serta beragam sisi dalam sebuah Hadis. Hal-hal yang menjadi ciri dalam hal ini adalah penjelasan terhadap tema, sanad, penjelasan matan Hadis, serta diskusi dan pendapat ulama di dalamnya.

Perkembangan corak penafsiran Qur'an beriringan dengan perkembangan proses penyarahan Hadis. Seperti halnya tafsir, syarah Hadis juga telah beragam dalam menembus segmen pembacanya. Jika sebelumnya syarah Hadis identik dengan bahasa Arab, yang notabene hanya akan dipahami oleh mereka yang mahir berbahasa arab dan para alumni pesantren atau perguruan tinggi, maka tidak demikian dengan kondisi saat ini. Hal ini sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh M. Fatih Suryadilaga, bahwa syarah Hadis kemudian bertransformasi dalam bentuk komik.⁷

Pengalaman dalam berinteraksi dengan al-Qur'an dan Hadis umumnya akan memunculkan pemahaman serta penghayatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan teks Hadis tertentu secara atomistik.⁸ Pemahaman dan penghayatan individual yang diungkapkan serta dikomunikasikan secara

⁷ Muhammad Alfatih Suryadilaga, 'Syarah Hadis Sahih Bukhari Dan Muslm Dalam Komik: Studi Atas Deskripsi 99 Hesan Nabi: Komik Hadis Bukhari Muslim (Edisi Langkah)', *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 16.2 (2015), 153–68 <<https://doi.org/10.14421/esensia.v16i2.994>>.

⁸ Muhammad Chirzin, *Mengungkap Hengalaman Muslim Berinteraksi Dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 12.

verbal maupun perilaku biasanya punya pengaruh kepada individu lain yang pada gilirannya dapat mengkonstruksi kesadaran kolektif yang juga menciptakan tindakan dan perilaku dalam kehidupannya.⁹ Dalam bahasa lain, fenomena ini merupakan sikap dan variasi respon muslim terhadap al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw.

Dalam praktek keberagamaan umat Islam, dapat ditemukan berbagai model pembacaan al-Qur'an dan pemahaman terhadap Hadis Nabi. Paham terhadap al-Qur'an kemudian tidak hanya berorientasi pada pemahaman dan pendalaman maknanya juga terdapat yang hanya sekedar membaca al-Qur'an sebagai ibadah ritual atau guna memperoleh ketenangan jiwa. Bahkan ada model pembacaan al-Qur'an yang berorientasi sebagai terapi pengobatan atau dianggap dapat mendatangkan kekuatan supranatural untuk mengusir jin dan sebagainya.¹⁰ Sedangkan dalam pemahaman Hadis terdapat tiga model yang kemudian menjadi karakter kajian living Hadis, yakni tradisi tulisan, tradisi lisan dan tradisi praktik. Kemunculan model pemahaman tersebut karena masifnya interaksi yang dilakukan oleh umat Islam lantaran kecintaan mereka kepada baginda Nabi Saw, yang hal itu kemudian memunculkan interpretasi baru serta menghadirkan variasi-variasi ritual

⁹ Ahmad Farhan, 'Living Al-Qur'an Sebagai Metode Alternatif Dalam Studi Al-Qur'an', *El-Afkar: Jurnal Hemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 6.2 (2017), 87–97.

¹⁰ Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (England: Oneworld Publications, 2002), h. 5.

keagamaan dalam masyarakat. Fenomena tersebut menjadi sebab kajian living sangat diperlukan sebagai sebuah metode dalam mengeluarkan makna teks serta sebagai upaya menganalisis makna yang terkandung pada setiap fenomena dalam masyarakat muslim yang multikultural dengan pemahaman dan sudut pandangnya.

Living Al-Qur'an dan Living Hadis, dalam perkembangannya mengalami fase pro-kontra, serta pada awal kemunculannya tidak terlalu populer dikalangan akademisi. Sebagai sebuah model penelitian baru dalam kajian al-Qur'an-Hadis, maka living memiliki perbedaan dengan studi al-Qur'an dan Hadis pada umumnya. Dalam hal ini Living Al-Qur'an maupun living Hadis memiliki ciri-ciri khusus dalam mengungkap keberadaannya sebagai sebuah disiplin keilmuan. Meski sama-sama mengkaji al-Qur'an, namun dalam pengkajiannya Living Al-Qur'an ayat-ayat tersebut sudah berada di luar mushaf al-Qur'an atau kitab-kitab tafsir melainkan ke wilayah sosial kemasyarakatan atas fenomena keduanya. Demikian juga dengan living Hadis, meski sama-sama mengkaji Hadis, namun objek kajian living Hadis adalah atas fenomena praktik, tradisi, ritual atau perilaku yang hidup di masyarakat. Demikian juga ciri yang lain dalam pengetahuan, sistematis dan metode pengembangan. Keduanya dapat dipenuhi oleh Living Al-Qur'an dan living Hadis sebagai sebuah keilmuan.

Mendasarkan pada fenomena-fenomena yang telah dipaparkan maka keberadaan kajian Living Al-Qur'an-Hadis menjadi sangat urgen dalam menopang keberlanjutan studi keilmuan al-Qur'an dan Hadis, sehingga studi al-Qur'an dan Hadis tidak melulu tentang makna teks, asbab al-Nuzul, hukumnya maupun kisah-kisah yang terkandung di dalamnya, begitu pula sebaliknya Hadis selalu tentang, matannya, sanadnya, kualitas hadisnya. Namun lebih jauh dalam hal ini upaya menghubungkan al-Qur'an dan Hadis dengan realita sosial masyarakat sehingga mampu menjadi *way of life* bagi masyarakat serta dapat merepresentasikan prinsip *Ihya' al-Sunnah*.

B. Living Al-Qur'an-Hadis di Perguruan Tinggi

Jika menesuri beberapa informasi, perkembangan kajian living sebagai sebuah studi pertama kali dipelopori oleh para akademisi dari UIN Sunan Kalijaga sekira tahun 2005. Ahmad Rafiq, Muhammad Mansur dan Hamam Faizin menjadi nama-nama yang melopori kajian living tersebut. Hal itu diperkenalkan pertama pada acara Kongres Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir-Hadis se Indonesia (FKMTHI). Dalam tulisannya Hamam Faizin menyebutkan bahwa upaya menindak lanjuti gagasan tersebut dilakukan dengan menulis sebuah artikel yang berjudul *Living Al-Qur'an: Sebuah Tawaran*, yang terbit pada 10 Januari 2005 di kolom Kajian Utan Kayu Harian Jawa Pos. Menurutnya,

hanya berkisar seminggu sejak dipublishnya tulisan tersebut, muncul respon sarjana al-Qur'an lain, Islah Gusmian dengan judul artikelnya *Al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia* yang juga dimuat pada kolom Kajian Utan Kayu Harian Jawa Pos.¹¹

Mengutip tulisan Muhammad Alwi, pada tahun 2006 pihak jurusan Tafsir Hadis (sekarang berganti menjadi Ilmu Al-Qur'an Tafsir dan Ilmu Hadis) Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengadakan *workshop Metodologi Living Al-Qur'an dan Hadis*, hasil dari *Workshop* tersebut kemudian dijadikan buku dengan judul *Metodologi Living Al-Qur'an dan Hadis (2007)*.¹² Dalam buku tersebut muncul Muhammad Mansur, yang merupakan salah satu penggagas kajian Living Al-Qur'an, dengan tulisannya yang berjudul "*Living Al-Qur'an dalam Lintas Sejarah al-Qur'an*". Darinyalah muncul definisi Living Al-Qur'an pertama kali, sebagaimana di kutip dalam karya Syahiron, ia mengatakan:

*"Living Al-Qur'an yang sebenarnya bermula dari fenomena Qur'an in Everyday Life, yakni makna dan fungsi al-Qur'an yang riil dipahami dan alami masyarakat Muslim,.."*¹³

¹¹ Hamam Faizin, 'Al-Qur'an Sebagai Fenomena Hidup: Kajian Atas Hemikiran Hara Sarjana Al-Qur'an' (hresented at the International Seminar And Qur'anic Conference II, UIN Sunan Kalijaga, 2012), h. 1.

¹² Muhammad Alwi HS, 'Living Al-Qur'an Dalam Studi Al-Qur'an Di Indonesia (Kajian Atas Hemikiran Ahmad Rafiq)', *Hermeneutik : Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 15.1 (2021), h. 6

¹³ Sahiron Syamsudin, *Metodologi Henelitian Living Quran Dan Hadis* (Yogyakarta: Yogyakarta: TH-Hress, 2007).

Penyebaran keilmuan baru tersebut dilakukan secara institusi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan memasukkannya dalam kurikulum pembelajaran program Studi IAT dan ILHA yang telah dimulai sejak tahun 2010. Selain pemograman pada kurikulum belajar, kajian living kemudian termanifestasi dalam bentuk karya ilmiah yang dilakukan oleh para akademisi dan peneliti. Hal itu dapat diperhatikan pada beberapa karya ilmiah yang muncul, tahun 2018 oleh Zuhri dengan jurnalnya yang berjudul “Living Islam: Apa dan mau kemana?”. Dalam pendahuluannya zuhri menyebutkan bahwa tradisi yang muncul di masyarakat yang memiliki landasan jelas dalam teks al-Qur’an dan Hadis disebut dengan Living Islam.¹⁴ Kemudian pada awal tahun 2019 muncul buku *Ilmu Living Al-Qur’an dan Hadis*, karya Ahmad Ubaydi Hasbillah. Kehadiran buku ini berupaya menata dan memberi ‘legalitas’ secara ontologi, epistemologi, dan aksiologi Living Al-Qur’an dan Hadis.¹⁵

Studi Living pertama kali masuk dalam kurikulum tahun 2013 pada pembelajaran program studi Ilmu al-Qur’an Tafsir dan Ilmu Hadis. Kajian Living tidak saja dilakukan di S1, S2 saja melainkan juga pada S3. Meski pada periode awal kajian Living hanya bisa ditemukan di UIN Sunan Kalijaga, namun persentuhan keilmuan Living Al-Qur’an dan Hadis tersebut juga diperkuat dengan jaringan alumni

¹⁴ H. Zuhri, ‘Living Islam Aha Dan Mau Ke Mana?’, *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 1.1 (2018), 1–30 (h. 4–5).

¹⁵ Hasbillah.

UIN Sunan Kalijaga yang sudah menjadi dosen dan peneliti di Perguruan Tinggi lain. Selain dari itu telah banyak perguruan tinggi di Indonesia yang mengadakan pelatihan atau workshop *Living Al-Qur'an dan Hadis*.

Pada tahun 2019 kajian Living Al-Qur'an dan Hadis kemudian telah menyebar ke seluruh Perguruan Tinggi Indonesia. Hal itu terbukti pada beberapa tulisan baik berupa artikel maupun jurnal yang diterbitkan dengan berbagai tema-tema living yang dikaji. Bahkan sudah terdapat jurnal yang bernama Jurnal Living Hadis yang dikelola oleh civitas akademika FUPI UIN Sunan Kalijaga. Kemudian kajian living dalam bentuk buku ditulis bersama dosen-dosen Tafsir hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang diedit oleh Sahiron Syamdussin, dengan judul Penelitian Living Al-Qur'an dan Hadis yang kemudian diterbitkan Teras Tahun 2007. Buku yang lain juga ditulis oleh Saifuddin Zuhri dan Ali Imron dengan judul Model-model Penelitian Hadis Kontemporer, yang kemudian diterbitkan oleh TH Pres bekerjasama dengan Pustaka Pelajar tahun 2013. Buku lainnya juga ditulis oleh Saifuddin Zuhri dan Subkhani Kusuma Dewi dengan judul Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks dan Transmisi, yang kemudian diterbitkan oleh TH Press dan Qmedia tahun 2018.¹⁶

¹⁶ Muhammad Alfatih Suryadilaga, dalam hrolog buku Ilmu Living Al-Qur'an dan Living Hadis: Ontologi, Ehistemologi, dan Aksiologi. Lihat, Hasbillah, h. xx-xxi.

C. Kajian Living, Upaya mengembalikan *Ihya' As-Sunnah* dalam Masyarakat

Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber ajaran Islam. Kedua sumber ajaran tersebut didapatkan sejak diutusnya Muhammad Saw, sebagai seorang Rasul. Sebagai tandanya adalah bahwa Muhammad Saw, dibekali adanya firman Allah SWT yakni al-Qur'an serta penjelasannya melalui Hadis. Kedua sumber tersebut di dalamnya memberikan petunjuk umat Islam dalam kehidupan keseharian. Dari sinilah maka seluruh umat Islam menjadikan keduanya sebagai sumber pedoman hidup keseharian untuk kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Perkembangan kajian terhadap al-Qur'an maupun Hadis telah mengalami ragam pemahaman dikalangan ulama, baik dalam tradisi al-Qur'an maupun Hadis hal itu kemudian tampak pada munculnya banyak corak tafsir serta hadirnya beberapa kitab syarah hadis. Secara epistemologis dua kajian tersebut memiliki perbedaan yang signifikan. Demikian juga problem atas penafsiran al-Qur'an dan pensyarah Hadis juga berbeda. Al-Qur'an sebagai firman Allah SWT, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw merupakan pedoman dalam kehidupan umat manusia. Di dalamnya terdapat petunjuk Allah SWT jalan yang benar dan yang salah. Selain itu juga terdapat beragam tuntunan dan kewajiban yang harus dilakukakan seorang muslim. Di dalam kandungan al-Qur'an terdapat sejarah dan kisah-kisah umat

terdahulu serta para nabi dan yang lainnya yang dapat dijadikan pelajaran bagi manusia. Fungsi al-Qu'an inilah yang dari masa ke masa selalu berubah sesuai dengan perkembangan umat manusia. Kenyataan tersebut ada yang tetap dan yang berubah. Dengan demikian terdapat beragam fungsi dalam keseharian dan terus berkembang.¹⁷

Hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua dikenal dengan beragam istilah. Setidaknya terdapat empat istilah yang berkembang untuk melihat sumber ajaran Islam tersebut. Keempat istilah tersebut adalah sunnah, hadis, khabar dan asar. Beragam istilah tersebut menunjukkan keragaman pendapat seputar pemaknaan hadis. Walaupun demikian, keempat istilah tersebut memiliki ciri khas masing-masing. Dengan demikian, meskipun secara kebahasaan sama, namun secara istilah ulama membedakannya satu dengan yang lain.

Dalam proses kajiannya, teks al-Qur'an kemudian diteliti dan dianalisis dengan metode dan pendekatan tertentu, sehingga peneliti dapat menemukan 'sesuatu' yang diharapkan dari penelitiannya. Yang dimaksud dalam hal ini adalah bisa saja berupa konsep-konsep tertentu yang bersumber dari al-Qur'an, dan bisa juga berupa 'gambaran-gambaran' tertentu tentang (dan dari) teks itu sendiri. Hal ini senada dengan ungkapan Ami>n al-Khu>li> dalam tulisan

¹⁷ Abdul Ghoni and Gazi Saloom, 'Idealisasi Metode Living Al-Qur'an', *Himmah: Jurnal Kajian Islam Kontemhorer*, 5.2 (2021), 413 (h. 420).

Sahiron Syamsuddin, menyebut penelitian yang menjadi teks al-Qur'an sebagai obyek kajian dengan istilah *dira>sat ma>fin-nas}s}*. Dalam hal ini, kajian terhadap al-Qur'an mengalami perkembangan dan kemajuan selanjutnya. Begitu pula dengan hadis berbagai metode dan pendekatan juga dilakukan untuk dapat mengeluarkan informasi yang ada di dalamnya, tujuannya hampir sama dengan kajian terhadap al-Qur'an yakni untuk lebih mudah dipahami oleh masyarakat. Variasi metode dan pendekatan yang digunakan kemudian menghadirkan *genre* objek penelitian yang bervariasi pula, antara lain; *Pertama*, penelitian akan otentitas hadis. Genre tulisan ini berdasar pada pertanyaan apakah sebuah hadis dipandang sebagai hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi ataukah hanya buatan orang lain yang dinisbatkan kepada Nabi?. Dengan berdasar pada pertanyaan tersebut sehingga ulama klasik menyusun metodologi penelitian hadis yang mencakup kritik sanad dan kritik matan. Setumpuk karya dalam bidang ini telah dihasilkan oleh mereka, sehingga bagi umat Islam metode penelitian hadis dipandang telah matang dan sempurna. *Kedua*, penelitian terhadap kandungan makna dalam hadis, baik secara tematik maupun satu per satu hadis. Dalam proses pemahaman terhadap matan hadis, para ulama dan sarjana yang teliti biasanya memperhatikan konsteks historis kemunculan hadis yang sedang dibahas.

BAB II

LIVING AL-QUR'AN

Dalam lintas sejarah Islam, bahkan pada era yang sangat dini, praktik memperlakukan al-Qur'an atau unit-unit tertentu dari al-Qur'an sehingga bermakna dalam kehidupan praksis umat pada dasarnya sudah terjadi. Ketika Nabi Muhammad Saw. masih hidup, sebuah masa yang paling baik bagi Islam, masa di mana semua perilaku umat masih terbimbing wahyu lewat Nabi secara langsung, praktik semacam ini konon dilakukan oleh Nabi sendiri. Menurut laporan riwayat, Nabi pernah menyembuhkan penyakit dengan ruqyah lewat surat *Al-Fatihah*, atau menolak sihir dengan surah *al-Mu'awwizatain*.

Kalaulah praktik semacam ini sudah ada pada zaman Nabi, maka hal ini berarti bahwa al-Qur'an diperlakukan sebagai pemangku fungsi di luar kapasitasnya sebagai teks. Sebab secara semantis surah *Al-Fatihah* tidak memiliki kaitan dengan soal penyakit tetapi digunakan untuk fungsi di luar fungsi semantisnya. Barangkalai lantaran ini pula maka mushaf-mushaf tertentu tidak menjadikan surat-surat ini sebagai bagian dari teks al-Qur'an.

Apa yang pernah dilakukan oleh nabi ini tentu bergulir sampai generasi-generasi berikutnya, apalagi ketika al-Qur'an mulai merambah wilayah baru yang memiliki kesenjangan kultural dengan wilayah di mana al-Qur'an pertama kali turun. Bagi telinga dan lidah yang sama sekali asing dengan bunyi teks

maka peluang untuk memperlakukan al-Qur'an secara khusus menjadi jauh lebih besar dibandingkan ketika masih berada dalam komunitas aslinya.

Anggapan-anggapan tertentu terhadap al-Qur'an dari berbagai komunitas baru ini lah yang menjadi salah satu faktor pendukung munculnya praktik memfungsikan al-Qur'an dalam kehidupan praktis, di luar kondisi tekstualnya. Hal ini berarti bahwa terjadinya praktik pemaknaan al-Qur'an yang tidak mengacu pada pemahaman atas pesan tekstualnya, tetapi berlandaskan anggapan adanya "fadilah" dari unit-unit tertentu teks al-Qur'an, bagi kepentingan praksis kehidupan keseharian umat.

Persoalannya kemudian, adalah bagaimana respon akademis yang pernah muncul dari para spesialis peminat studi al-Qur'an atas fenomena di atas, apa istilah yang pernah digunakan untuk identifikasi permasalahan tersebut dan sejak kapan fenomena ini mulai diisiasikan ke dalam wilayah studi al-Qur'an.

A. Pengertian Living Al-Qur'an

Ditinjau dari segi bahasa, Living Al-Qur'an adalah gabungan dari dua kata yang berbeda, yaitu living, yang berarti 'hidup' dan Qur'an, yaitu kitab suci umat Islam. Secara sederhana, istilah *Living Al-Qur'an* bisa diartikan dengan " (Teks) Al-Qur'an yang hidup di masyarakat."¹⁸ *Living Al-Qur'an* pada hakekatnya bermula dari fenomena

¹⁸ Syamsudin, h. xiv.

Qur'an in Everyday Life, yakni makna dan fungsi al-Qur'an yang riil dipahami dan dialami masyarakat muslim.¹⁹ Dengan kata lain, memfungsikan al-Qur'an dalam kehidupan praksis di luar kondisi tekstualnya. Pemfungsian al-Qur'an seperti ini muncul karena adanya praktek pemaknaan al-Qur'an yang tidak mengacu pada pemahaman atas pesan tekstualnya, tetapi berlandaskan anggapan adanya “*fadhilah*” dari unit-unit tertentu teks al-Qur'an, bagi kepentingan praksis kehidupan keseharian umat.

Heddy Shri Ahimsa-Putra mengklasifikasikan pemaknaan terhadap Living Al-Qur'an menjadi tiga kategori. Pertama, *Living Al-Qur'an* adalah sosok Nabi Muhammad Saw. yang sesungguhnya. Hal ini didasarkan pada keterangan dari Siti Aisyah ketika ditanya tentang akhlak Nabi Muhammad Saw., maka beliau menjawab bahwa akhlaq Nabi Saw. adalah al-Qur'an. Dengan demikian Nabi Muhammad Saw. adalah “al-Qur'an yang hidup,” atau *Living Al-Qur'an*. Kedua, ungkapan *Living Al-Qur'an* juga bisa mengacu kepada suatu masyarakat yang kehidupan sehari-harinya menggunakan al-Qur'an sebagai kitab acuannya. Mereka hidup dengan mengikuti apa-apa yang diperintahkan al-Qur'an dan menjauhi hal-hal yang dilarang di dalamnya, sehingga masyarakat tersebut seperti “al-Qur'an yang hidup”, al-Qur'an yang mewujud dalam kehidupan sehari-

¹⁹ Mansur, “Living Al-Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an,” dalam Syamsudin, h. 5.

hari mereka. Ketiga, ungkapan tersebut juga dapat berarti bahwa al-Qur'an bukanlah hanya sebuah kitab, tetapi sebuah "kitab yang hidup", yaitu yang perwujudannya dalam kehidupan sehari-hari begitu terasa dan nyata, serta beraneka ragam, tergantung pada bidang kehidupannya.²⁰

Dengan demikian secara sederhana *Living Al-Qur'an* dapat diartikan sebagai kajian atau penelitian ilmiah tentang berbagai peristiwa sosial terkait dengan kehadiran al-Qur'an atau keberadaan al-Qur'an di sebuah komunitas muslim tertentu. Dari pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa *Living Al-Qur'an* adalah suatu kajian ilmiah dalam ranah studi al-Qur'an yang meneliti dialektika antara al-Qur'an dengan kondisi realitas sosial di masyarakat. *Living Al-Qur'an* juga berarti praktek-praktek pelaksanaan ajaran al-Qur'an di masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari. Seringkali praktek-praktek yang dilakukan masyarakat, berbeda dengan muatan tekstual dari ayat-ayat atau surat-surat al-Qur'an itu sendiri.

B. Living Al-Qur'an dalam Lintas Sejarah

Sebelum mengkaji lebih jauh tentang sejarah *Living Al-Qur'an*, penulis ingin menguraikan terlebih dahulu proses interaksi umat manusia dengan al-Qur'an. Dalam hal ini, penulis meminjam tipologi dua orang sarjana muslim yang

²⁰ Heddy Shri Ahimsa-Hutra, 'Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama', *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 20.2 (2012), 271–304 (h. 236–37).

telah memetakan interaksi umat manusia dengan al-Qur'an, yaitu Fazlur Rahman dan Farid Esack.

Fazlur Rahman, intelektual muslim berkebangsaan Pakistan yang wafat pada 1988, memetakan interaksi manusia dengan al-Qur'an dengan menggunakan analogi sebuah negara. Menurut Rahman, ada tiga kelompok besar pengkaji al-Qur'an, yakni citizens (penduduk asli, umat Islam), foreigners (kelompok asing/non-muslim yang mengkaji al-Qur'an) dan invaders (penjajah, kelompok yang ingin menghancurkan al-Qur'an).²¹

Farid Esack memetakan interaksi manusia dengan al-Qur'an dengan menggunakan analogi pencinta dan kekasihnya. Pemetaan ini tidak berpretensi untuk menilai bahwa cara interaksi suatu kelompok tertentu itu lebih baik daripada kelompok yang lain. Pemetaan ini hanyalah sebuah deskripsi umum saja.

Dalam buku *The Qur'an: A Short Introduction*, Esack mengkategorisasikan pembaca teks al-Qur'an yang kemudian ia sebut pencinta menjadi tiga tingkatan: pencinta tak kritis (the uncritical lover), pencinta ilmiah (the scholarly lover), dan pencinta kritis (the critical lover). Tiga stratifikasi itu dibangun Esack dengan menggunakan analogi hubungan *the lover and body of a beloved* (pencinta dan tubuh seorang

²¹ Zahid Bukhari and Sulayman Nyang, *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012), h. 53.

kekasih). *The lover dan body of a beloved*, masing-masing diwakili pembaca teks al-Qur'an dan teks al-Qur'an.²²

Pertama, pencinta tak kritis (the uncritical lover). Pada kategori pertama ini, sang pencinta begitu terpesona dengan “kecantikan” wajah sang kekasih, sehingga tidak ada sedikit pun ruang yang mampu dia kritisi. Dia menganggap bahwa apa yang ada dalam diri kekasihnya itu adalah yang terbaik dari semua yang ada. Tidak ada yang lebih cantik dan lebih mempesona daripada kekasihnya. Dalam konteks pembaca al-Qur'an, pencinta tak kritis selalu meyanjung, memuji dan memuja al-Qur'an. Baginya, al-Qur'an adalah segala-galanya. Al-Qur'an adalah ‘sosok’ suci yang tak boleh dipertanyakan apalagi dikritisi. Dalam pandangannya, al-Qur'an adalah solusi atas setiap masalah, jawaban atas seluruh persoalan. Meskipun ia sendiri tidak pernah tahu bagaimana proses untuk memperoleh jawaban tersebut. Singkatnya, bagi pencinta tak kritis ini, al-Qur'an diposisikan pada suatu tempat yang sangat tinggi. Sehingga, seringkali karena tingginya posisi al-Qur'an tersebut, ia tidak dapat menjangkau makna terdalam yang sangat berharga dari al-Qur'an tersebut. Mereka juga menggunakan al-Qur'an dalam beragam aspek kehidupan, seperti menggunakan ayat tertentu

²² Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (London: Oneworld, 2002).

untuk pengobatan, penyemangat hidup, penghindar dari bahaya dan sebagainya.²³

Kedua, pencinta ilmiah (the scholarly lover). Kategori kedua ini adalah mereka, yang meskipun mencintai sang kekasih, tetapi tetap bersifat rasional. Mereka, dengan kecerdasan yang dimilikinya berusaha untuk tidak ‘cinta buta’ kepada sang kekasih. Ada ruang untuk melihat lebih jauh sang kekasih dengan mengajukan sejumlah pertanyaan, untuk memastikan bahwa kekasihnya tersebut memang layak untuk dicintai.

Dalam ranah al- Qur’ an, sang pencinta model kedua ini ialah mereka yang terpesona dengan keindahan al- Qur’ an, namun tidak menjadikan mereka lupa untuk mengkaji lebih jauh aspek keindahan maupun mukjizat al- Qur’ an tersebut dari sisi ilmiah. Mereka, dengan kecerdasan serta keterampilan intelektual yang mereka miliki, berusaha untuk mengkaji al- Qur’ an secara ilmiah. Beberapa pertanyaan juga diajukan untuk mengkaji sisi i‘ jaz maupun keistimewaan al- Qur’ an. Mereka mengkaji tentang aspek keindahan al-Qur’ an, baik dari sisi bahasa, susun redaksi kalimatnya, sejarahnya, sampai isyarat-isyarat ilmiah yang tercantum di dalamnya. Hasil dari kajian ilmiah tersebut setelah itu mereka tuangkan dalam karya- karya ilmiah semacam tafsir dan buku- buku ilmiah lainnya yang mengkaji al- Qur’ an. Mereka yang melaksanakan hal ini,

²³ Esack, *The Qur’an*, h. 2.

misalnya: Jalaluddin Al- Suyuti, Badaruddin Al- Zarkashi, Al- Dhahabi, Husain Tabathaba' i, serta beberapa ilmuwan muslim yang lain.

Ketiga, pencinta kritis (the critical lover). Jenis ketiga ini merupakan mereka yang walau terpesona dengan kekasihnya, sangat mencintainya, namun senantiasa kritis guna mempertanyakan hal- hal yang dianggap ' janggal' dalam diri kekasihnya. Kecintaannya kepada sang kekasih tidak membuatnya ' gelap mata'. Mereka hendak mencari tahu hal- hal yang membuat mereka terpesona, serta yang membuat mereka ' mengernyitkan dahi'. Hal ini mereka jalani sebab rasa cinta yang begitu mendalam kepada si kekasih. Si pencinta yang kritis akan memosisikan al- Qur' an tidak hanya sebagai kekasih yang sempurna tanpa cela, namun menjadikannya objek kajian yang sangat menarik. Demi mengetahui banyak hal yang terdapat dalam al- Qur' an, sang pencinta ingin menggunakan perangkat ilmiah modern seperti hermeneutika, linguistik, antropologi, sosiologi, psikologi, bahkan filsafat sebagai pisau analisisnya.

Melalui metode semacam inilah para pencinta ini mampu mengkaji lebih dalam arti yang tersirat dalam diri kekasihnya, yakni al- Qur' an. Dari hasil kajian itu kemudian dituangkan dalam bentuk karya ilmiah yang ' fresh from the oven'. Sebuah hasil studi pemikiran yang fresh serta mampu berdialektika, terlebih lagi menanggapi tantangan serta

problematika jaman. Mereka yang masuk dalam kelompok ini antara lain: Fazlur Rhaman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun, Farid Esack, Amina Wadud serta lain-lainnya.

Jenis selanjutnya merupakan berkaitan dengan interaksi non- muslim terhadap al- Qur' an. Esack membagi 3 kelompok besar berkaitan perihal ini:

Pertama, *The Friend of Lover*, teman pencinta, ialah peneliti nonmuslim(outsider) yang cukup ' baik' serta ' objektif' mengkritisi al- Qur' an dengan macam pendekatan dan memberikan kontribusi yang berharga untuk umat Islam. Beberapa sarjana non- Muslim yang memiliki pandangan yang simpatik, walaupun kritis terhadap al- Quran dan juga Islam, seperti William Montgomery Watt, Wilfred C. Smith, William A. Graham, Kenneth Cragg. Kedua, *The Voyeur*, pengintai maupun mata- mata, adalah peneliti nonmuslim yang mengkritisi al- Qur' an serta melemahkan al- Qur' an, kadangkala secara membabi- buta. Akan tetapi, di saat lain, ia tetap mengakui hal- hal yang positif dari al- Qur' an sejauh diungkapkan dengan argumentasi yang meyakinkannya. Masuk dalam kelompok ini yaitu, misalnya, John Wansbrough, Michael Cook, Patricia Crone, serta Andrew Rippin. Ketiga, *The Polemicist*, ialah peneliti outsider yang pemikirannya tentang al- Qur' an selalu negatif. Mereka menolak seluruh klaim yang menyatakan bahwa al- Qur' an merupakan wahyu Tuhan. Salah satu tokoh yang mewakili

kelompok ini yakni Ibn Warraq yang menulis *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book* (1998) serta *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary* (2002).

BAB III

METODE LIVING AL-QUR'AN: SEBUAH MODEL PENELITIAN KUALITATIF

A. Arti Penting Penelitian Living Al-Qur'an

Kajian di bidang *Living Al-Qur'an* memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan wilayah objek kajian al-Qur'an. Jika selama ini ada kesan bahwa tafsir dipahami harus berupa teks grafis (kitab atau buku) yang ditulis oleh seseorang, maka makna tafsir sebenarnya bisa diperluas. Tafsir bisa berupa respon atau praktik perilaku suatu masyarakat yang diinspirasi oleh kehadiran al-Qur'an. Dalam bahasa al-Qur'an hal ini disebut dengan *tila>wah*, yaitu pembacaan al-Qur'an yang berorientasi kepada pengamalan yang berbeda dengan *qira'ah* (pembacaan yang berorientasi pada pemahaman atau *understanding*).

Bagi mahasiswa jurusan Tafsir Hadis sendiri, kajian Living Al-Qur'an merupakan ranah baru yang belum banyak disentuh oleh mereka. Terbukti kebanyakan skripsi masih berkuat pada kajian teks. Maka kajian ini dapat memperluas objek penelitian mereka, sehingga tidak ada alasan lagi bagi mahasiswa untuk mengatakan "wah saya telah kehabisan judul atau tema penelitian".

Di sisi lain adalah bahwa kajian Living Al-Qur'an juga dapat dimanfaatkan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat, sehingga mereka lebih maksimal

dalam meng-apresiasi al-Qur'an. Sebagai contoh, apabila di masyarakat ter-dapat fenomena menjadikan ayat-ayat al-Qur'an 'hanya' sebagai 'jimat' atau jampi-jampi untuk kepentingan supranatural, sementara mereka sebenarnya kurang memahami apa pesan-pesan dari kandungan al-Qur'an, maka kita dapat mengajak dan menyadarkan mereka bahwa al-Qur'an diturunkan fungsi utamanya adalah untuk hidayah. Dengan begitu, maka cara berpikir klenik akademik, berupa kajian tafsir misalnya. Lebih dari itu, masyarakat bisa disadarkan agar al-Qur'an dijadikan sebagai 'ideologi transformatif' untuk kemajuan peradaban. Menjadikan al-Qur'an 'hanya' sebagai rajah-rajah atau *tami>mah* dapat dipandang merendahkan al-Qur'an, meski sebagian ulama membolehkannya.²⁴

Alasannya, karena pengertian al-Quran sebagai *syifa>*' bisa untuk jasad dan ruhani sekaligus. Penggunaan wifiq atau rajah yang menggunakan sebagian ayat al-Qur'an bisa dilihat dalam kitab-kitab seperti *al-aufaq*, karya imam al-Ghazali, *Khazinatul Asrar*, Karya Sayyid Muhammad Haqqi al-Nazili, *Mamba Usul Hikmah*, Sayyid al-Buni, *al-Rahmah fi at-Tibb wa al-Hikmah* karya al-Suyuti, dll. Arti penting kajian *Living Al-Qur'an* berikutnya adalah memberi paradigma baru bagi pengembangan kajian qur'an kontemporer, sehingga Studi Al-Qur'an tidak hanya berkulat

²⁴ Yusuf Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemhorer, Terj* (Jakarta: Gema Insani Hress, 2001), h. 262.

pada wilayah kajian teks. Pada wilayah *Living Al-Qur'an* ini kajian tafsir akan lebih banyak mengapresiasi respons dan tindakan masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an, sehingga tafsir tidak lagi hanya bersifat elitis, melainkan emansipatoris yang mengajak partisipasi masyarakat. Pendekatan fenomenologi dan analisis ilmu-ilmu sosial-humaniora tentunya menjadi sangat penting dalam hal ini.

B. Model Penelitian Living Al-Qur'an

Pertanyaan penting yang sering muncul adalah bagaimana proses dan prosedur yang mesti dilakukan seorang peneliti ketika ia hendak melakukan penelitian fenomena Living Al-Qur'an. Jika kita sepakat bahwa fenomena Living Al-Qur'an merupakan fenomena sosial, maka model penelitian yang dipakai adalah model penelitian sosial.

Metode penelitian pada dasarnya adalah bagaimana seorang peneliti mengungkapkan sejumlah cara yang diatur secara sistematis, logis, rasional dan terarah tentang pekerjaan sebelum, ketika dan sesudah mengumpulkan data, sehingga diharapkan mampu menjawab secara ilmiah perumusan masalah. Dalam hal ini, metode penelitian kualitatif lebih tepat digunakan untuk meneliti fenomena

Living Al-Qur'an. Adapun unsur-unsur yang hendak dipaparkan dalam rancangan penelitian kualitatif.²⁵

Sehingga dalam hal ini, akan dijabarkan proses dan sistematika penyusunan penelitian *Living Al-Qur'an* dan metode penelitian kualitatif, sebagaimana berikut;

1. Lokasi

Mengemukakan lokasi penelitian pertama menyebutkan tempat, misalnya desa, komunitas atau kelompok tertentu. Kedua, yang lebih yang lebih penting adalah mengemukakan alasan adanya fenomena *Living Al-Qur'an*. Misalnya *Al-Qur'an dalam Okultisme Nusantara (Studi atas Transformasi Ayat al-Qur'an dalam Mantera-Mantera Lokal)* atau *Qur'an sebagai jimat* dll. Yang ketiga, adanya keunikan atau kekhasan lokasi itu yang tidak dimiliki oleh lokasi yang lain sehubungan dengan permasalahan yang hendak diteliti.

2. Pendekatan dan Perspektif

Dalam penelitian kualitatif, peneliti hendaknya mengemukakan bahwa data yang dikumpulkan berupa deskripsi, uraian detail. Penelitian kualitatif memiliki ciri khas penyajian data yang menggunakan perspektif *ernic*, yaitu dipaparkan dalam bentuk deskripsi menurut bahasa, cara pandang subjek penelitian. Sedangkan contoh, kalau kita meneliti fenomena pembacaan *al-Qur'an* sebagai

²⁵ Hamidi, *Metode Penelitian Kualitatif: Aplikasi Praktis Hembutan Hrohosal Dan Lahoran Penelitian* (Malang: UMM Hress, 2004).

kekuatan magis, maka data yang dikumpulkan diupayakan untuk dideskripsikan berdasarkan ungkapan bahasa, cara berpikir, pandangan subjek penelitian, sehingga mengungkapkan apa yang menjadi pertimbangan dibalik tindakan menjadikan al-Qur'an sebagai kekuatan magis. Deskripsi, informasinya atau sajian datanya harus menghindari adanya evaluasi dan interpretasi dari peneliti. Jika terdapat evaluasi atau interpretasi itu pun harus berasal dari subjek penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Informasi tentang rasionalitas tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis ini akan digali oleh peneliti sebagai instrumen, melalui teknik wawancara mendalam (*depth interview*) terhadap para pengamal/pembaca al-Qur'an sebagai kekuatan magis. Dengan teknik ini akan tergali riwayat hidup keagamaan informan sebagai warga masyarakat atau tokoh masyarakat, sehingga diharapkan dapat mengungkapkan baik pengalaman dan pengetahuan eksplisit maupun yang tersembunyi di balik itu, termasuk informasi yang berkaitan dengan masa lampau, sekarang maupun harapan dan cita-cita keagamaannya di masa depan.

Dengan demikian, peneliti sebagai instrumen dituntut bagaimana membuat responden lebih terbuka dan leluasa dalam memberi informasi atau data untuk mengemukakan pengetahuan dan pengalamannya

terutama yang berkaitan dengan informasi sebagai jawaban terhadap permasalahan penelitian, sehingga terjadi semacam diskusi, obrolan santai, spontanitas dengan subjek penelitian sebagai pemecah masalah dan peneliti sebagai pemancing timbulnya permasalahan agar muncul wacana yang detail. Disini wawancara diharapkan berjalan secara tidak terstruktur (terbuka, bicara apa saja) dalam garis besar yang terstruktur.

Kemungkinan pertanyaan-pertanyaan dalam kalimat yang mudah dijawab responden karena yang ditanyakan adalah hal-hal yang sudah melekat dalam diri responden. Hal itu sebagaimana contoh;

- a. Identitas: tempat tinggal, keluarga, pekerjaan, asal daerah, pendidikan dll.
- b. Pengalaman: apa aktivitas sehari-hari, sekolah, pengalaman kerja, bepergian dll.
- c. Pengetahuan: sesuatu yang paling ketahui tentang peristiwa, fakta informasi tertentu dll.
- d. Pandangan: pendapat, persepsi, pemikiran filosofis, penafsiran, komentar penilaian tentang atau terhadap sesuatu.
- e. Perasaan: pengalaman senang, tidak senang, tenang, tidak tenang jengkel, optimis, pesimis, dsb.
- f. Pengalaman penginderaan: melihat, mendengar, menyentuh, dsb.

Satu hal penting untuk diingat adalah bahwa hasil wawancara itu sebaiknya direkam dan *diprocedingkan*, jangan langsung ditafsirkan sepihak oleh peneliti saja. Sebab boleh jadi ketika hasil *proceding* itu dibaca oleh orang lain akan memiliki interpretasi yang berbeda. Disitulah seorang peneliti akan dapat menimbang-nimbang lagi tentang hasil wawancara tersebut.

Teknik kedua adalah menggunakan observasi terhadap tindakan baik dalam bentuk verbal, non verbal dan aktivitas individual maupun ketika mereka dalam kelompok, misalnya pada saat mereka hendak melakukan mujahadah, shalat berjamaah, dalam forum pengajian, rapat, diskusi. Atau dalam kegiatan khusus ‘pengisian tenaga dalam’ pengobatan atau ruqiyah dan sebagainya. Dalam hal ini peneliti harus berusaha dapat diterima sebagai warga atau orang dalam para responden, karena tehnik ini memerlukan hilangnya kecurigaan para subjek penelitian terhadap kehadiran peneliti.

Dalam observasi peneliti melihat dan mendengarkan apa yang dilakukan dan dikatakan atau diperbincangkan para responden dalam aktivitas kehidupan sehari-hari baik sebelum, menjelang, ketika dan sesudahnya. aktivitas diamati terutama yang berkaitan dengan topik penelitian. Kegiatan ini bisa diketahui oleh responden, informan tanpa merasa jika sedang diamati.

Itulah keterlibatan langsung sebagai teknik ketiga bermanfaat dalam mengumpulkan informasi tentang keberadaan dan perkembangan fenomena pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis. Informasi tersebut bisa dari anggota masyarakat atau tokohnya atau orang yang pernah menjadi pasiennya.

4. Unit Analisis Data, Kriteria, Cara Penetapan Jumlah Responden

Unit analisis data adalah satuan yang diteliti yang bisa berupa individu, kelompok, benda atau suatu latar peristiwa sosial, seperti aktivitas individu atau kelompok sebagai subjek penelitian. Peneliti bisa memberikan kriteria siapa saja dan apa saja yang menjadi yang menjadi subjek penelitian. Misalnya, informan awal yang memberi informasi yang memadai ketika peneliti mengawasi aktivitas penelitian. Kemudian informasi kunci, yakni orang bisa dikategorikan paling banyak mengetahui, menguasai informasi atau data tentang permasalahan penelitian. Biasanya adalah tokoh atau pemimpin atau orang yang telah lama berada di komunitas yang diteliti atau sebagai perintisnya.

Selanjutnya, unit analisis yang berupa situasi sosial keagamaan para pelaku yang meliputi: Misalnya situasi para informan sewaktu melakukan pembacaan al-Qur'an dan sesudah melakukannya. Atau sewaktu berbincang-bincang santai di rumah atau di serambi

masjid pada waktu mereka secara kebetulan mempunyai waktu senggang. Sedangkan jumlah responden dapat ditetapkan dengan menggunakan teknik *snow-ball*, yakni penggalian data melalui wawancara mendalam dari satu responden ke responden lainnya dan seterusnya sampai peneliti tidak menemukan informasi baru lagi, jenuh, informasi tidak berkualitas lagi.

5. Strategi Pengumpulan Data

Jika permasalahan penelitian telah terqualifikasi layak untuk dijadikan tema skripsi atau tesis dalam suatu forum seminar, maka peneliti merencanakan turun ke lapangan. Peneliti akan menemui beberapa orang dilokasi sebagai upaya penjajagan atau langkah, sehingga ditemukan orang yang memiliki kriteria sebagai seorang informan. Pengenalan diri peneliti dengan beberapa orang dilapangan ini, akan digunakan sebagai modal awal dalam pengumpulan data lebih lanjut dalam rangka menjawab permasalahan penelitian.

Setelah peneliti menemukan sejumlah informan sebagai hasil pengenalan diri dan mereka telah memahami apa tujuan kedatangan peneliti, apa saja yang hendak dilakukan selama penelitian, maka kemudian peneliti mulai menetapkan siapa yang akan dijadikan informan awal atau informan kunci nantinya. Selain mereka, peneliti juga akan mendatangi tokoh formal seperti kepala desa dan tokoh informal yakni tokoh agama atau orang

yang disegani penduduk menurut informasi dari informan awal.

Pengumpulan informasi akan dilakukan dari informan awal dan atau informan kunci dan seterusnya kepada informan atau responden berikutnya termasuk juga aktivitas keagamaan mereka. Pengumpulan data atau informasi dari satu informan ke informan berikutnya ini akan berhenti jika diyakini telah tidak mungkin ditemukan informasi baru lagi, yakni ketika kualitas data telah sampai pada titik jenuh atau sama dengan informasi yang didapatkan sebelumnya.

6. Penyajian Data

Sajian data pada dasarnya terdiri dari hasil analisis data berupa cerita rinci para informan sesuai dengan ungkapan atau pandangan mereka apa adanya tanpa ada komentar, evaluasi atau interpretasi. Yang kedua berupa pembahasan yakni diskusi antara data temuan dengan teori teori yang digunakan (kajian teoritis atas data temuan).

Analisis data dalam penelitian dengan pendekatan kualitatif pada prinsipnya berproses secara induksi-interpretasi-konseptualisasi. Data akan dikumpulkan dan dianalisis setiap meninggalkan lapangan. Secara umum sebenarnya proses analisis telah dimulai sejak peneliti menetapkan fokus, permasalahan dan lokasi penelitian, kemudian menjadi intensif ketika turun ke lapangan.

Berdasarkan sejumlah teknik pengumpulan data dan dari berbagai unit analisis data yang telah ditetapkan kriterianya, data dalam catatan lapangan akan dianalisis dengan cara melakukan penghalusan bahan empirik yang masih kasar ke dalam laporan lapangan. Dengan rencana ini berarti peneliti mulai melakukan penyederhanaan data menjadi beberapa unit informasi yang rinci tetapi sudah terfokus, dalam ungkapan asli responden sebagai penampakan perspektif emiknya.

Dengan demikian, laporan lapangan yang detail (induksi) dapat berupa data yang lebih mudah dipahami, dicarikan makna sehingga ditemukan pikiran apa yang tersembunyi di balik cerita mereka (interpretasi dan akhirnya diciptakan suatu konsep (konseptualis). Hal ini bila divisualkan maka catatan laporan lapangan tersebut akan mempunyai kolom-kolom, seperti: kode, catatan lapangan, kategori, laporan lapangan, interpretasi, konsep.

Pengumpulan data dan analisisnya akan berproses dari upaya memperoleh informasi tentang banyak hal yakni pertama, data lokasi yang terkait permasalahan penelitian. Kedua, life history (riwayat hidup) keagamaan dari para responden yang berhubungan dengan fokus penelitian (dalam hal ini rasionalitas tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis atau pengobatan). Terakhir, data yang langsung untuk menjawab permasalahan penelitian.

Dengan ungkapan lain, peneliti akan menerapkan kriteria eksklusif-inklusif data. Proses ini bisa disebut sampling, yakni membuang yang tidak atau kurang relevan untuk menjawab permasalahan penelitian, yang kemudian dipergunakan untuk memperoleh data yang secara meyakinkan menopang terciptanya suatu konsep atau terbangunnya suatu pernyataan teoritik. Proses tersebut akan berjalan dengan cara upaya kategorisasi atau konseptualisasi data yang terus digali, sambil membandingkan dan mencari hubungan antar konsep sampai melahirkan hipotesis-hipotesis. Proses ini nanti akan bergerak tidak secara linier lagi, tetapi berputar secara interaktif antara satu konsep dengan konsep lain, atau antara kategori satu dengan yang lain. Proses ini juga akan bergerak sejak awal pengumpulan data, bekerja secara stimulan, semakin komplek atau rumit, tetapi sekaligus semakin mengarah pada proses munculnya hipotesis dan sampai pada titik tidak terdapat lagi informasi baru, sehingga berkembang atau lahir tesis yang didukung oleh data sesuai tujuan penelitian.

Tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis sebagai kata kunci penelitian akan difokuskan ke dalam konsep rasionalitas tindakan tersebut. Konsep rasionalitas pembacaan magis dilacak dari data tentang ragam kesadaran, pertimbangan, pikiran informan, sehingga ditemukan ragam rasionalitas tertentu dalam

melakukan tindakan pembacaan magis tersebut. Pada akhirnya diharapkan terciptanya konsep atau terbangunnya tesis tentang rasionalitas tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis.

BAB IV
PENDEKATAN SOSIOLOGI DAN FENOMENOLOGI
DALAM PENELITIAN LIVING AL-QUR'AN

Sejak awal Islam, terutama pasca turunnya wahyu al-Qur'an pemeluk Islam senantiasa berusaha untuk mengerti dan memahami isi kandungannya. Upaya penafsiran terus dilakukan, meskipun masih sebatas pada ranah linguistik yang memang masyarakat Arab pada umumnya, terutama Nabi Saw dan para sahabatnya yang diakui dalam sejarah Islam sangat fasih berbahasa dan mengerti bahasa sosialnya. Sahabat Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas misalnya, tanpa mengabaikan sahabat lainnya sangat dipercaya Nabi untuk menjawab persoalan-persoalan sosial yang muncul dan telah direspon oleh al-Qur'an sebagai bentuk dialektika wahyu.

Itulah sebabnya, generasi sepeninggal Ibnu Abbas tak bisa tidak selalu merujuk pada produk penafsirannya dalam bentuk riwayat (*ma'tsur*) ketika mufassir hendak melakukan penafsiran al-Qur'an, bahkan hingga generasi kini. Padahal zaman telah berubah, perkembangan teori-teori ilmu pengetahuan demikian pesat sejalan dengan dinamika pemikiran dan aktivitas sosial. Disinilah sebenarnya tuntutan kita untuk mencari lorong-lorong yang barangkali lorong kecil, yang dapat diakses oleh para peneliti dan pemerhati al-Qur'an.

A. Kompleksitas Penafsiran al-Qur'an

Persoalan penafsiran selalu dihadapkan dengan bahasa dan tulisan (teks), dan ini meliputi seluruh kitab suci termasuk al-Qur'an, yang oleh umat Islam diyakini sebagai pesan Tuhan (wahyu). Agenda kita adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" dapat dipahami oleh manusia yang berbahasa "bumi" agar wahyu tersebut me-miliki *meaning* (makna). Masalah pemahaman adalah masalah tekstual, artinya begitu kita mau memahami realitas, ia sebenarnya sedang menafsirkan sebuah "teks", jadi "teks"itu sendiri memiliki cakupan seluas realitas. Itulah sebabnya salah satu tokoh hermeneutika *Derrida* secara radikal pernah berujar "*everything is text and there is nothing beyond the text.*"

Upaya untuk membuat hidup dan menghidup-hidupkan al-Qur'an oleh masyarakat, dalam arti respons sosial (realitas)terhadap al-Qur'an, menurut hemat saya, dapat dikatakan *Living Al-Qur'an*. Baik itu al-Qur'an dilihat masyarakat sebagai ilmu (*science*) dalam wilayah *profane* (tidak keramat) di satu sisi dansebagai buku petunjuk (huda) dalam yang bernilai sakral (*sacred value*) sisi yang lain. Kedua efek inilah sesungguhnya menghasilkan sikap dan pengalaman kemanusiaan berharga yang membentuk sistem religi karena dorongan emosi keagamaan (*religious Emotion*), dalam hal ini emosi jiwa terhadap Al-Qur'an

Teori-teori penelitian tentang bagaimana melihat masyarakat ketika mensikapi dan melakukan interaksi dengan al-Qur'an menurut hemat saya masih sulit dirumuskan secara definitif. Meski demikian teori-teori sosial yang menyangkut sistem sosial dan sistem religi dapat didekati untuk membantu melihat realitas masyarakat telah dan sedang melakukan proses pemahaman dan "menterjemahkan" ke dalam kehidupan sehari-hari menurut kapasitasnya masing-masing, sebagai representasi dari keyakinan mendalamnya terhadap al-Qur'an.

Para mufassir di masa lalu, yang dimulai era *Ibn Abbas, al-Farra', al-Thabari, ar-Razi, Thanthawi Jauhari* dengan tafsir ilmi-nya hingga munculnya tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab telah menunjukkan upaya keras mereka untuk memberi paham kepada kita. Berbagai metode dan pendekatan telah dicoba di aplikasikan agar al-Qur'an mampu dan bisa dicerna serta di-pahami oleh umat Islam khususnya dan umat lainnya.

Kalau diklasifikasi secara generalisir dapat diklasifikasikan menjadi tafsir *bi al-Ma'stur*, tafsir *bi al-ra'y* dan penggabungan keduanya, yakni sintesa antara ra'yu yang didukung oleh hadis Nabi dan *atsar* para sahabat atau sebaliknya *atsar* dipertegas dengan dukungan logika dan pengetahuan ilmiah dalam porsi yang bervariasi. Nampaknya, perkembangan penafsiran al-Qur'an mutakhir ditandai dengan maraknya para pemerhati al-Qur'an

(terutama mufassir) tawaran berbagai pendekatan keilmuan, terutama dengan dilibatkannya teori-teori ilmu sosial-humaniora ke dalam wilayah tafsir al-Qur'an. Padahal sementara ini penafsiran yang kentara mungkin baru sebatas corak atau laun(warna) penafsiran, itupun masih cukup banyak diwarnai oleh subyektivitas keilmuan mufassirnya, bahkan setting sosio-politik dan aliran (madzhab) atau golongan tertentu. Akibatnya, produk penafsiran terkesan hanya diwarnai oleh kapasitas keilmuan mufassirnya berdasarkan keilmuan yang ia kuasai. Yang lebih heboh lagi adalah maraknya penafsiran dengan pendekatan komponen kebahasaan (linguistik), seperti filologi, semantik, semiotik dan hermeneutika,³ dengan berbagai prosedur kerja masing-masing, bahkan teori eksakta (matematika), semisal metode yang dikembangkan oleh Muhammad Syahrur dalam *Qiraah Mu'asirah*-nya, meskipun menuai pro dan kontra.

B. Al-Qur'an dan Masyarakat Pembacanya

Para peneliti, penulis dan mufassir dalam rentang sejarah telah menawarkan berbagai metode, cara dan pendekatan terhadap al-Qur'an yang menghasilkan jutaan karya tafsir, membuktikan bahwa respon terhadap al-Qur'an jauh lebih menguat ketimbang kitab-kitab suci (keagamaan) lainnya.

Seperti keinginan kita untuk merumuskan sebuah pendekatan sebagaimana tuntutan topik di atas, akan dicoba

melihat hubungan antara al-Qur'an dan masyarakat Islam serta bagaimana al-Qur'an itu disikapi secara teoritik maupun dipraktikkan secara memadai dalam kehidupan sehari-hari (*Living Al-Qur'an*). Dengan demikian *Living Al-Qur'an* adalah studi tentang al-Qur'an, studi tentang fenomena sosial yang lahir terkait dengan kehadiran al-Qur'an dalam wilayah geografi tertentu dan mungkin masa tertentu pula.

Teori ini tidak untuk mencari kebenaran positivistik yang selalu melihat konteks, tetapi semata-mata melakukan “pembacaan” obyektif terhadap fenomena keagamaan yang menyangkut langsung dengan al-Qur'an. Sementara di sisi teoritik, tidak menjadi persoalan, sedangkan formulasi metodologis *Living Al-Qur'an* menurut hemat kami masih mencari bentuk (*form*) yang dapat dijadikan semacam acuan, atau paling tidak cerminan ketika seseorang meneliti dan mengkaji bagaimana sesungguhnya model, metode dan prosedur yang harus di tempuh?

Untuk menjawab persoalan-persoalan teknis dan metodologis tersebut, rasanya tulisan masih sebatas *ijtihad Qur'aniyah* yang masih datar dan mendasar mengingat keterbatasan informasi dan sedikitnya studi yang ada. Namun demikian upaya ini tetap dilakukan, barangkali dapat memberikan kontribusi pemikiran di bidang studi ilmu-ilmu al-Qur'an, khususnya bidang tafsir al-Qur'an. Oleh karena itu, yang akan dilihat adalah sebatas fenomena sosial,

khususnya yang terjadi di masyarakat kita Indonesia, di mana kajian ini masih sangat jarang dan minim, karena belum ada rumusan metodologinya secara definitif.

Melihat fenomena tanpa dibarengi proses hermeneutis, rasanya kurang sempurna. Karena, apa yang dilakukan masyarakat secara nyata sesungguhnya mereka juga telah melakukan penafsiran pemahaman dan juga pemaknaan terhadap al-Qur'an dan apa yang mereka yakini. Fokus kajian ini tentunya sebatas mengungkapkan fenomena sosial terhadap sisi *amaliah* yang terkait dengan al-Qur'an. Paling tidak apa yang mereka lakukan merefleksikan bentuk pemahaman masyarakat muslim terhadap al-Qur'an yang sangat variatif antara kelompok masyarakat tertentu dengan kelompok masyarakat lainnya, baik secara rasial-etnis maupun geografis, bahkan pada dataran yang paling kecil sekalipun dalam kelompok organisasi kemasyarakatan (ormas) atau kelompok-kelompok pengajian (*jama'ah*), majelis-majelis tabligh dan *halaqah* tertentu.

Hampir-hampir fenomena itu secara teoritik tidak diacuh dan kurang mendapat perhatian oleh para pengkaji studi al-Qur'an, padahal secara riil dan faktual ada yang tak mungkin dipungkiri eksistensinya. Apalagi di Indonesia yang memiliki banyak etnis, ras, pulau, budaya dan ragam cara pun berbeda ketika mereka mengekspresikan dan merepresentasikan al-Qur'an sebagai kitab suci. Pada tahap

ini akan terungkap gambaran tentang bagaimana masyarakat muslim memahami al-Qur'an yang berakar dari dorongan-dorongan instingtif berupa hasrat dalam arti bukan pengertian secara psikologis berupa keinginan yang menggebu, melainkan sebatas dorongan fisik untuk melakukan suatu tindakan. Dalam istilah Koentjaningrat *religious emotion*, meskipun tidak bersifat konstan.²⁶ Emosi keagamaan inilah yang mendorong orang untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat religi. Kalau dalam teori Ricoeur, level ini masuk pada tahapan ketiga yang merupakan tahapan paling kompleks, karena memasuki wilayah eksistensial. Di mana dari hasrat inilah lahir kehidupan dan selanjutnya bahasa. Sehingga tidak berlebihan jika teori ini dijadikan alat teropong untuk melihat bagaimana *al-Qur'an (Living Al-Qur'an)*.

Tawaran atas konsep dan ide besar dalam rangka merumuskan “model” baru dalam kajian al-Qur'an telah disepakati oleh para pakar Tafsir-Hadis pada beberapa tahun lalu, yang hal itu dirumuskan dalam forum seminar sebagai proses *refreshing* dan ekspansi kajian terhadap al-Qur'an. Harapannya tawaran rumusan tersebut bisa dijadikan model kajian alternatif bagi pengkaji dan peneliti studi al-Qur'an, yang masih dianggap “perawan” belum banyak diobok-obok oleh sarjana al-Qur'an. Pada prinsipnya masyarakat muslim

²⁶ Koentjaraningrat, *Hengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1980), h. 391.

telah sepakat, bahwa al-Qur'an boleh dikaji oleh siapapun dan seperti apa bentuk dan model kajian yang ditawarkan, selama tidak kehilangan wilayah sakralitas dan nilai-nilai transedentalnya sebagai bagian dari inheren al-Qur'an. Bukan dengan cara mempelajari teks sebagai sentral objek pembacaan, tetapi *concern* pada respons sosial dari berbagai strata komunitas muslim terkait dengan fenomena sosial yang lahir karena kehadiran al-Qur'an dalam wilayah lokal tertentu sebagai *Qur'anic Local Wisdom* (Kearifan Lokal Qur'ani).

Kami beranggapan, fenomena yang ada muncul tanpa diformat dan distrukturkan secara sengaja, tetapi muncul atas kesadaran religiusitasnya, dalam hal ini terhadap kitab sucinya meskipun berbahasa Arab yang sangat asing secara *safahy* (lisan) maupun *sima'* (pendengaran) bagi kebanyakan masyarakat muslim. Justru dengan "*Arabi*" itulah melahirkan banyak "spekulasi" dan "fantasi" yang sangat variatif untuk melakukan eksperimentasi tanpa menghilangkan aspek sakralitas. Apalagi al-Qur'an sendiri menyatakan dirinya secara fungsional sebagai buku "primbon utama" (petunjuk), "rahmat" (penyebarkan kasih), dan syifa' (terapi penyembuhan), "furqan" (pembeda), "muhammad" (adanya pengakuan), dan sebagai al-Qur'an (bacaan). Itulah sebabnya, hasrat-hasrat dalam psikoanalisis yang digagas dalam psikologi nampaknya relevan untuk

diduga munculnya varian sikap dan berbagai tindakan masyarakat muslim terhadap al-Qur'an

Tidak ada catatan dan hasil penelitian tertulis yang memang sengaja untuk mengidentifikasi persoalan ini, sehingga rumusan ini mungkin sebatas pengamatan empirik-fenoemanologis sehari-hari yang berhasil direkam dalam kacamata seorang pengkaji al-Qur'an.

C. Variasi Respon Umat Islam terhadap al-Qur'an

Sebenarnya gambaran secara umum bagaimana kaum muslimin merespon terhadap kitab sucinya (al-Qur'an) tergambar dengan jelas sejak zaman Rasulullah dan para sahabatnya. Tradisi yang muncul adalah al-Qur'an dijadikan objek hafalan (*Tah{fiz}*) *listening* (*sima>*) dan kajian tafsir disamping sebagai objek pembelejaraan (sosialisasi) ke berbagai daerah dalam bentuk "majlis al-Qur'an" sehingga al-Qur'an telah tersimpan di "dada" (*sudu>r*) para sahabat. Setelah umat Islam berkembang dan mendiami di seluruh belahan dunia, respon mereka terhadap al-Qur'an semakin berkembang dan bervariasi, tak terkecuali oleh umat Islam Indonesia.

Berdasarkan pada sudut pandang penulis, masyarakat Indonesia khususnya umat Islam sangat respek dan perhatian terhadap kitab sucinya, dari generasi ke generasi dan berbagai kalangan kelompok keagamaan di semua tingkatan usia dan etnis. Fenomena yang terlihat jelas, bisa kita ambil

beberapa kegiatan yang mencerminkan *everyday life of the Qur'an*, sebagai berikut:

1. Al-Qur'an dibaca secara rutin dan diajarkan di tempat-tempat ibadah (Masjid dan Surau/Langgar/Musholla), bahkan di rumah-rumah, sehingga menjadi acara rutin *everyday*, apalagi di pesantren-pesantren menjadi bacaan wajib, terutama selepas shalat Maghrib. Khusus malam Jum'at yang dibaca adalah surat *Yasin* dan kadang ditambah surat *al-Waqi'ah*.
2. Al-Qur'an senantiasa dihafalkan, baik secara utuh maupun sebagiannya (1 juz hingga 30 juz), meski ada juga yang hanya menghafal ayat-ayat dan surat-surat tertentu dalam *juz 'Amma* untuk kepentingan bacaan dalam shalat dan acara-acara tertentu.
3. Menjadikan potongan-potongan ayat satu ayat ataupun beberapa ayat tertentu dikutip dan dijadikan hiasan dinding rumah, masjid, makam bahkan kais *Kiswah Ka'bah* (biasanya ayat Kursi, *al-Ikhla>s*, *al-Fa>tih}ah* dsb) dalam bentuk Kaligrafi dan sekarang tertulis dalam ukir-ukiran kayu, kulit binatang, logam (kuningan, perak dan tembaga) sampai pada mozaik keramik, masing-masing memiliki karakteristik estetika masing-masing.
4. Ayat-ayat al-Qur'an dibaca oleh para *q>ari'* (pembaca profesional) dalam acara-acara khusus yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa tertentu, khususnya dalam

acara hajatan atau peringatan-peringatan hari besar Islam.

5. Potongan ayat-ayat al-Qur'an dikutip dan dicetak sebagai assesoris dalam bentuk stiker, kartu ucapan, gantungan kunci, undangan resepsi pernikahan sesuai tema konteks masing-masing.
6. Al-Qur'an senantiasa juga dibaca dalam acara-acara kematian seseorang bahkan pasca kematian dalam tradisi "Yasinan" dan "Tahlil" selama 7 hari dan peringatan 40 hari, 100 hari dst.
7. Al-Qur'an dilombakan dalam bentuk *Tila>wah* dan *Tahfiz* al-Qur'an dalam even-even insidental maupun rutin berskala lokal, nasional bahkan internasional.
8. Sebagian umat Islam menjadikan al-Qur'an sebagai "jampi-jampi", tetapi jiwa sebagai pelipur duka dan lara, untuk mendoakan pasien yang sakit bahkan untuk mengobati penyakit-penyakit tertentu dengan cara membakar dan abunya di minum.
9. Potongan ayat-ayat tertentu dijadikan "jimat" yang dibawa ke mana saja pergi oleh pemiliknya sebagai perisai/tameng, 'tolak balak' atau menangkis serangan musuh dan unsur jahat lainnya.
10. Bagi para muballig/da'i, ayat-ayat al-Qur'an dijadikan dalil dan hujjah (argumentasi) dalam rangka memantapkan isi kuliah tujuh menit atau dalam khutbah Jum'at dan pengajiannya di tengah-tengah masyarakat.

11. Terlihat juga fenomena dalam dunia politik, menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai 'bahasa agama' dijadikan media justifikasi, slogan untuk agar memiliki daya tarik politis, terutama bagi parpol-parpol yang berbau dan beraraskan keislaman.
12. Bagi orang yang punya bakat di bidang sastra, al-Qur'an dibaca dengan model puisi dan diterjemahkannya sesuai dengan karakter pembacanya.
13. Sementara bagi seniman dan artis, al-Qur'an terkadang dijadikan bagian dari sinetron dan film disamping sebagai bait lagu agar beraroma religius dan berdaya estetik, agar memiliki muatan spiritualitas yang bersifat dakwah/tabligh (seruan, ajakan, himbauan) bagi pendengarnya.
14. Fenomena mutakhir adalah munculnya tokoh-tokoh agamawan (ruhaniawan) dalam cerita-cerita fiksi maupun non fiksi dalam tayangan televisi, yang menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai *wirid* dan dzikir "pengusir jin" "makhluk jahat", "ruh gentayangan" atau fenomena kegaiban lainnya.
15. Fenomena lain adalah ayat-ayat tertentu dijadikan *wirid* dalam bilangan tertentu untuk memperoleh "kemuliaan" atau "keberuntungan" dengan jalan "nglakoni" (*riyadhah*) meskipun terkadang tekontaminasi dengan unsur-unsur mistis dan magis.

16. Terlihat juga fenomena adanya ayat-ayat al-Qur'an dijadikan bacaan dalam menempuh latihan beladiri yang berbasis perguruan beladiri Islam-*Tauhidik* (misalnya: Tapak Suci, Sinar Putih, dsb) agar memperoleh kekuatan tertentu setelah mendapat *ma'u>nah* (pertolongan) dari Allah SWT.
17. Dalam dunia *entertainment*, al-Qur'an didokumentasikan dalam bentuk kaset, CD, LCD, DVD, *Harddisk* sampai di Hp, baik itu secara visual maupun audio visual yang sarat dengan muatan hiburan dan seni.
18. Belakangan marak ayat-ayat al-Qur'an dijadikan bacaan psikologis dan pengaruh buruk lainnya dalam praktik *Ruqyah* dan penyembuhan alternatif lainnya.
19. Bisa kita lihat juga potongan ayat-ayat al-Qur'an dijadikan media pembelajaran al-Qur'an (TPA, TPQ dsb) sekaligus belajar Bahasa Arab. Bahkan madrasah al-Qur'an yang *concern* dalam bidang *tahfi>z* pun banyak berdiri secara formal.

Investasi fenomenologis di atas tentu masih ada fenomena lain sebagai gambaran fakta sosial-keagamaan yang keberadaannya tidak bisa dipungkiri, sehingga memperkuat asumsi kita, baha al-Qur'an suci telah direspon oleh umat Islam dalam berbagai ragam praktik. Sehingga fenomena keberagaman semacam ini seharusnya memiliki daya tarik tersendiri bagi para

pengkaji al-Qur'an untuk menjadikan objek kajian dan penelitian.

Kita ambil contoh, dalam peringatan Maulid Nabi Saw yang belakangan menjadi perbincangan hangat dikalangan masyarakat, tokoh agama, hingga akademisi. Praktik perayaan Maulid Nabi, telah dilaksanakan sejak dulu hingga kini masih konsisten dilaksanakan dengan meriah oleh umat Islam. Di mana umat Islam bertemu, berkumpul bersama sambil membaca bagian-bagian al-Qur'an, pembacaan *sirah* Nabi (biografi) dan uraian tentang hikmah peringatannya. Dalam konteks ini, sebuah kisah diambil dalam Kitab *Mir'a>t az-zaman* Sibt ibn al-Jauzi berkata:

Seseorang yang pernah hadir pada perjamuan al-Mudzaffar pada salah satu perayaan maulid berkata bahwa untuk perjamuan itu telah disediakan menu makanan berupa 5000 ekor kambing, 10.000 ekor ayam, 100 ekor kuda dan 100.000 pnggan dan 30.000 piring manisan. Kemudian ulama dan para sufi ternama berdatangan mendapat hadiah-hadiah berharga dan jubah-jubah kehormatan, dan mengikuti konser sima'an (al-Qur'an), kemudian menari-nari sore hingga subuh. Perayaan ini setiap tahunnya menghabiskan anggaran 30.000 dirham.

Bagi masyarakat muslim di beberapa wilayah, misalnya di NTB, peringatan Maulid Nabi dirayakan

secara besar-besaran dan menghadirkan kontestasi, hingga tidak jarang menjadikannya sebagai ajang kompetitif antar kelompok masyarakat satu dengan masyarakat lain (desa satu dengan desa lain, atau lingkungan satu dengan lingkungan lain, hingga RT satu dengan RT yang lainnya, dst). Situasi tersebut tidak jarang menimbulkan problem dalam masyarakat, seperti kericuhan, konflik berkempanjangan bahkan terjadinya perpecahan antar kelompok masyarakat pada kasus yang lebih besar.

Sebenarnya kasus serupa bisa diteliti, hanya saja yang menjadi persoalan bagi calon peneliti adalah belum memadai dan tersediannya perangkat metodologis secara ilmiah, seperti yang telah dipaparkan sebelumnya, sehingga para peneliti baru sebatas mencoba dengan asumsi-asumsi tertentu, memperkirakan dan merumuskan sendiri sesuai dengan kemampuan dan sudut pandangannya sendiri. Akibatnya, penelitian yang dihasilkan seolah-olah seperti “laporan akvitas pengajian” rutin mingguan atau bulanan yang miskin metode dan tidak menemukan hal-hal yang menarik, karena hanya melihat struktur luarnya dan belum sampai pada struktur dalamnya (*deep structure*) layaknya sebuah penelitian ilmiah bidang antropologi.

Padahal idealnya sebuah penelitian ilmiah termasuk bersifat keagamaan diharapkan dapat mengungkap hal-hal yang unik, aneh, khas, karakteristik

dari sebuah fenomena yang diteliti. Sehingga penelitian itu akan menghasilkan sebuah model, karakter, kalau perlu sebuah *problem solver*. Sehingga lambat laun dapat dirumuskan aspek metodologinya yang khas untuk penelitian al-Qur'an yang dipraktikkan sehari-hari oleh komunitas masyarakat Islam (*everyday life of the Qur'an*), meski disadari karena minimnya informasi yang mendukung dalam merumuskan sebuah metodologi penelitian keagamaan yang tergolong langka ini.

D. Living Al-Qur'an sebagai *Religious Research*

Kalau *living Qur'an* ini untuk sementara dikategorikan sebagai penelitian agama dengan kerangka penelitian agama sebagai gejala sosial, maka desainnya akan menekankan penting penemuan keterulangan gejala yang diamati sebelum sampai pada kesimpulan.²⁷

Living Al-Qur'an sebagai penelitian yang bersifat keagamaan (*religious research*), yakni menempatkan agama sebagai sistem keagamaan, yakni sistem sosiologis, suatu aspek organisasi sosial, dan hanya dapat dikaji secara tepat jika karakteristik itu diterima sebagai titik tolak.²⁸ Jadi bukan meletakkan agama sebagai doktrin, tetapi agama sebagai gejala sosial. *Living Al-Qur'an*, dimaksudkan bukan

²⁷ M. Atho Mudzhar, *Hendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Hraktek* (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 1998), h. 68.

²⁸ Narol Raul, *A Honbook of Method in Cultural Anthrohology* (New York: Columbia University Hress, 1973), h. 502 dan 507.

bagaimana individu atau sekelompok orang memahami al-Qur'an (penafsiran), tetapi bagaimana al-Qur'an itu disikapi dan direspon masyarakat muslim dalam realitas kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan pergaulan sosial. Hemat penulis, apa yang mereka lakukan adalah merupakan "panggilan jiwa" yang merupakan kewajiban moral sebagai muslim untuk memberikan penghargaan, penghormatan, cara memuliakan kitab suci yang diharapkan pahala dan berkah dari al-Qur'an sebagaimana keyakinan umat Islam terhadap fungsi al-Qur'an yang dinyatakan sendiri secara beragam. Oleh karena itu, maksud yang dikandung bisa sama, tetapi ekspresi dan ekspektasi masyarakat terhadap al-Qur'an antara kelompok satu dengan kelompok yang berbeda, begitu juga antar golongan, antar etnis dan antar bangsa.

Dalam penelitian model *Living Al-Qur'an* yang dicari bukan kebenaran agama lewat al-Qur'an atau menghakimi kelompok keagamaan tertentu dalam Islam, tetapi lebih mengedepankan penelitian tentang tradisi yang menggejala (fenomena) di masyarakat dilihat dari persepsi kualitatif. Meskipun terkadang al-Qur'an dijadikan sebagai simbol keyakinan yang dihayati, kemudian diekspresikan dalam bentuk perilaku keagamaan. Nah, dalam penelitian *Living Al-Qur'an* diharapkan dapat menemukan segala sesuatu dari hasil pengamatan (observasi) yang cermat dan teliti atas perilaku komunitas muslim dalam pergaulan sosial-keagamaannya hingga menemukan segala unsur yang

menjadi komponen terjadinya perilaku itu melalui struktur luar dan stuktur dalam agar dapat ditangkap makna dan nilai-nilai (*meaning and values*) yang melekat dari sebuah fenomena yang diteliti.

Kalau kita coba gambarkan dalam pendekatan historis, sosiologi dan antropologi, maka fenomena keagamaan itu yang berakumulasi pada pola perilaku manusia didekati dengan menggunakan ketika model pendekatan sesuai dengan posisi perilaku itu dalam konteksnya masing-masing seperti disebutkan di atas.

Sementara kalau kita telah sepakat bahwa *Living Al-Qur'an* berlindung di bawah payung sosiologi atau sosiologi agama, maka pendekatan yang lebih tepat adalah antropologi, sehingga bangunan perspektifnya pada umumnya menggunakan perspektif mikro atau paradigma humanistik, seperti fenomenologi, etnometodologi, meneliti *everyday life* (tindakan dan kebiasaan yang tepat) dan arkeologi. Nah analisisnya berupa individu, kelompok/organisasi dan masyarakat, benda-benda bersejarah, buku, prasasti, cerita-cerita rakyat.²⁹

Paradigma penelitian sosial-agama, ada 3 macam yang digunakan, yaitu: positivistik, dengan menempatkan fenomena sosial dipahami dari perspektif luar yang bertujuan untuk menjelaskan mengapa suatu peristiwa terjadi, proses

²⁹ Imam Suhrayoga and Tobroni, *Metodologi Henelitian Sosial-Agama* (Bandung: HT. Remaja Rosdakarya, 2003), h. 63.

kejadiannya, hubungan antar variabel, bentuk dan polanya. Sedangkan paradigma naturalistik, justru sebaliknya dengan perspektif *inner perspective*, yakni berdasarkan subjek perilaku yang berujuan untuk memahami makna perilaku, simbol-simbol dan fenomena-fenomenanya; dan paradigma rasionalistik (*verstehen*), dengan melihat realitas sosial sebagaimana yang dipahami oleh peneliti berdasarkan teori-teori yang ada dan didialogkan dengan pemahaman subjek yang diteliti (data empirik). Paradigma ini sering digunakan dalam penelitian filsafat, bahasa, agama dan komunikasi menggunakan metode semantik, filologi, hermeneuka dan analisis isi. Pada analisis isi, orientasi yang mendasar adalah data empiris, bersifat menjelaskan, berkaitan dengan gejala-gejala nyata, dan bertujuan prediktif.³⁰

Ilmu-ilmu agama, pada segi-seginya yang menyangkut masalah sosial, yaitu menjadi bagian yang dapat diteliti, diamati dengan menggunakan piranti ilmiah, atau metodologi ilmiah. Metode ilmiah ditentukan oleh objek yang dikaji. Kalau segi-segi tertentu itu Islam berada pada posisi fenomena sosial, maka niscaya metode pengkajian terhadap fenomena itu adalah metode-metode sosial.

Living Al-Qur'an masuk dalam wilayah kajian ke-Islam-an tidak hanya kepada aspek-aspeknya yang normatif dan dogmatik, tetapi jug apengkajian yang menyangkut

³⁰ Klaus Kriehendorff, *Analisis Isi Hengantar Teori Dan Metodologi*, Terj, Cet. II (Yogyakarta: HT. Raja Grafindo Hersada, 1993), h. xi-xii.

aspek sosiologis dan antropologis. Ilmu-ilmu Islam, meliputi aspek kepercayaan normatif-dogmatik yang bersumber dari wahyu dan aspek perilaku manusia yang lahir oleh dorongan kepercayaan, menjadi kenyataan-kenyataan empirik.

Oleh karena itu perlu dicari metode ilmiah yang tepat dan relevan, bahwa “objek studi” menentukan metode, bukan sebaliknya metode menentukan objek. Sehingga agama sebagai fenomena kehidupan yang menyatakan diri dalam sistem sosial budaya, bukanlah masalah yang sulit untuk menentukan metode yang relevan bagi peneliti/pengkajinya. Dalam mengkaji fenomenologi agama tidak mengkaji hakikat agama secara filosofis dan teologis, tetapi hakikat agama sebagai fenomena empiris dari struktur suatu fenomena yang mendasari setiap fakta religius.³¹

Dalam penelitian fenomenologi sangat mengandalkan metode partisipatif, agar peneliti dapat memahami tindakan religius dari dalam. Sebab kalau tidak demikian hanya akan memberikan kesan seolah kita memasuki pikiran orang lain lewat suatu proses misterius.³² Dalam konteks ini, Max Weber menerapkan metode *verstehen*, yaitu pemahaman empatik (nir keberpihakan), tidak simpati dan tidak antipati. Dalam arti, kemampuan menyerap dan mengungkapkan lagi

³¹ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Terj (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 27.

³² Dhavamony, h. 34–35.

perasaan-perasaan, motif-motif, dan pemikiran-pemikiran yang ada di balik tindakan orang lain.³³

Barangkali bisa juga menggunakan metode sejarah, yang menekankan pada proses terjadinya sesuatu perilaku manusia dalam masyarakat. Proses itu menjelaskan awal kejadian dan faktor-faktor yang ikut berperan dalam proses itu. Metode sejarah yang dengan teliti mengamati sesuatu proses sosial budaya, dapat digunakan untuk memahami proses persebaran agama ke seluruh persekutuan hidup manusia. Pada gilirannya proses itu pada akhirnya sampai pada suatu keadaan yang telah menyatu dalam sistem perilaku sosial budaya, dan menyatakan diri sebagai perilaku berpola, dari sinilah metode antropologi dapat menyumbangkan peranan-peranan ilmiahnya. Misalnya dengan metode pengamatan terlibat (*participant observation*)³⁴, yang amat diakrabi oleh para ahli antropologi untuk memahami perilaku yang tidak dapat diukur secara kuantitatif, dapat kiranya digunakan untuk memahami berbagai aspek perilaku manusia beragama secara kualitatif.

Dalam kehidupan umat beragama, diketahui adanya posisi dan peranan-peranan tertentu dari seseorang, posisi dan peranan-peranan itu menyatakan diri dalam kehidupan bersama, sehingga kehidupan sosial itu dapat terselenggara,

³³ Brian Morris, *Anthrological Studies of Religion An Introductory Text* (USA: Cambridge University Hress, 1990), h. 60.

³⁴ Clark Moustakas, *Hhenomenological Reaserch Methods* (London: SAGE Hublications, 1994), h. 120–22.

melalui hubungan-hubungan fungsional dalam masyarakat yang bersumber dari kedudukan dan peranannya dalam kehidupan umat beragama. Menurut ahli antropologi, dalam upacara keagamaan mengandung empat aspek yang perlu mendapat perhatian, yaitu: 1) tempat upacara, 2) waktu upacara, 3) media dan alat upacara, 4) orang-orang yang melakukan dan memimpin upacara.³⁵

Dhavamoni, setelah melakukan pembacaan terhadap teori-teori yang ditawarkan Joachim Wach, Nottingham dan Yinger menyimpulkan bahwa pokok bahasan dari setiap penyelidikan ilmiah terhadap agama adalah fakta agama dan pengungkapannya. Bahan-bahan ini diambil dari pengamatan terhadap kehidupan dan kebiasaan keagamaan manusia tatkala mengungkapkan sikap-sikap keagamaannya dalam tindakan-tindakan, seperti doa, upacara-upacara kurban, mitos-mitos, simbol-simbol, kepercayaan-kepercayaan berkenaan dengan yang suci, makhluk-makhluk supranatural dan sebagainya. Bagi Betty. R. Scharf, agama bisa dikaitkan dengan suatu kesatuan masyarakat dalam arti menjadi anggota suatu komunitas itu, yang bersifat spesifik (khas) bagi komunitas yang bersangkutan.

Dengan demikian, peranan sosiologi agama sangat besar dalam memosisikan teori-teorinya ke dalam penelitian keagamaan, karena berkaitan erat bahkan tak terpisahkan dengan masyarakat. Anggapan para sosiolog agama bahwa

³⁵ Koentjaraningrat, h. 392.

dorongan-dorongan, gagasan-gagasan dan kelembagaan agama mempengaruhi dan sebaliknya juga dipengaruhi oleh kekuatan sosial adalah tepat.³⁶ Jadi, seorang sosilog agama bertugas menyelidiki bagaimana tatacara masyarakat, kebudayaan dan pribadi-pribadi mempengaruhi agama, sebagaimana agama itu sendiri mempengaruhi mereka.

Jadi, kalau objek penelitian agama dengan pendekatan sosiologi menurut Keith A. Robert memfokuskan pada:

1. Kelompok-kelompok dan lembaga keagamaan (meliputi pembentukannya, kegiatan demi kelangsungan hidupnya, pemeliharaannya dan pembubarannya.
2. Perilaku individu dalam kelompok-kelompok tersebut (proses sosial) yang mempengaruhi status keagamaan dan perilaku ritual;
3. Konflik antar kelompok

Yang dimaksud dengan kelompok-kelompok dan lembaga keagamaan adalah pranata-pranata sosial yang menjadi infrastruktur tegaknya agama dalam masyarakat, yang meliputi organisasi keagamaan, pemimpin keagamaan. Pengikut suatu agama. Upacara-upacara keagamaan, sarana peribadatan dan proses sosialisasi doktrin-doktrin agama. Sementara yang menyangkut perilaku meliputi: 1) perilaku individu dalam hubungannya dengan keyakinan yang dianut seperti pengalaman keagamaan; 2) perilaku individu dalam

³⁶ Suhrayoga and Tobroni, h. 54.

hubungannya dengan kelompok; 3) perilaku individu dalam hubungannya dengan pemimpin; 4) perilaku kelompok/jama'ah dalam hubungannya dengan sistem simbol/doktrin keagamaan tertentu; 6) stratifikasi sosial; 7) perilaku pemimpin/elit agama dalam hubungannya dengan sistem simbolik/doktrin keagamaan; 8) perilaku elit agama dalam dengan stratifikasi sosial. Adapun konflik antar kelompok keagamaan meliputi konflik intern kelompok umat beragama, konflik antar umat beragama, hubungan masyarakat agama dengan penguasa.³⁷

Mengacu pada teori-teori di atas, bahwa *Living Al-Qur'an* yang memfokuskan pada *How Everyday Life*, maka ia termasuk dalam penelitian kualitatif, karena memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Berlatar alami, karena alat pentingnya adalah sumber data yang langsung dari perisetnya.
2. Bersifat deskriptif
3. Lebih memperhatikan proses dari sebuah fenomena sosial ketimbang hasil atau produk fenomena sosial itu.
4. Kecenderungan menggunakan analisa secara induktif.
5. Adanya pergumulan “makna” dalam hidup.

Ada beberapa metode yang bisa ditawarkan untuk melakukan penelitian *Living Al-Qur'an*, antara lain:

1. Observasi

³⁷ Suhrayoga and Tobroni, h. 61.

Observasi merupakan salah satu metode utama dalam penelitian sosial keagamaan terutama sekali penelitian naturalistik (kualitatif). Ia merupakan metode pengumpulan data yang paling alamiah dan paling banyak digunakan tidak hanya dalam dunia keilmiah tetapi juga dalam berbagai aktivitas kehidupan.

Arti umum observasi adalah pengamatan, penglihatan. Secara khusus adalah mengamati dan mendengar dalam rangka memahami, mencari jawaban, menjadi bukti terhadap fenomena sosial-keagamaan selama beberapa waktu tanpa mempengaruhi fenomena yang diobservasi, dengan mencatat, merekam, memotret fenomena tersebut guna penemuan data analisis.³⁸

Jika mengutip pendapat Black dan Champion, maka observasi memiliki kegunaan sebagai berikut:

- a. Untuk mengamati fenomena sosial-keagamaan sebagai peristiwa aktual yang memungkinkan peneliti memandang fenomena tersebut sebagai proses,
- b. Untuk menyajikan kembali gambaran dari fenomena sosial keagamaan dalam laporan penelitian dan penyajian, dan
- c. Untuk melakukan eksplorasi atas *social setting* di mana fenomena itu terjadi.

Ada 4 corak observasi:

³⁸ Suhrayoga and Tobroni, h. 167.

- a. Observasi tak berperan sama sekali, di mana kehadiran peneliti dalam lapangan hanya untuk melakukan observasi dan kehadirannya tidak diketahui oleh subjek yang diteliti (sambil lalu).
- b. *Observer* berperan pasif, dengan mendatangi peristiwa, tetapi kehadirannya di lokasi menunjukkan peran yang paling pasif, maka *observer* tidak melakukan pencatatan apa-apa, kecuali setelah tidak diketahui yang diteliti atau kalau mungkin dengan membawa *recorder* tersembunyi.
- c. *Observer* berperan aktif

Peneliti dapat memerankan berbagai peran aktif yang dimungkinkan dalam situasi sesuai dengan kondisi subjek yang diamati. Dengan cara ini peneliti dengan leluasa dapat mengakses data yang diteliti, dan peneliti telah dianggap bagian dari mereka sehingga kehadirannya tidak mengganggu atau mempengaruhi sifat naturalistiknya.³⁹

- d. Berperan penuh

Peneliti bisa menjadi anggota resmi dari kelompok yang diamati atau sebagai *insider*. Jadi bukan sekedar berperan aktif dalam kegiatan subjek diteliti, tetapi juga bisa lebih menjadi pengarah

³⁹ Suhrayoga and Tobroni, h. 168.

acara agar dalam kedalaman dan keutuhan datanya tercapai.

Untuk kedua jenis observasi yang terakhir ini sangat cocok untuk diaplikasikan dalam penelitian kualitatif-naturalistik seperti dalam tradisi penelitian antropologi. Karena dalam antropologi dikenal dengan metode *everyday life*, yaitu pengkajian terhadap kehidupan yang telah menjadi patron (pola) atau ajeg dari budaya suatu masyarakat. Meskipun para ahli mengklasifikasikan jenis observasi ini hanya dua, yaitu observasi partisipan dan non partisipan.

Dalam observasi, hal-hal yang perlu dilihat dan memperoleh perhatian adalah bagaimana mereka melakukan prosesi aktivitas keagamaan mulai dari awal hingga akhir, baik itu menyangkut siapa saja pesertanya, bacaan apa yang dibaca, kapan dilaksanakan, di mana dilaksanakan, siapa yang memimpin, bagaimana sikap para anggota jamaah dan bagaimana pengaruhnya dalam kehidupan sehari-hari. Kalau peneliti menjadi bagian dari mereka (*insider*) akan mengalami banyak kemudahan dalam mengorek dan memperoleh data yang ia perlukan, apalagi kalau insider terlibat langsung menjadi aktor atau pembuat skenario.

2. Wawancara

Wawancara sebagai cara pengumpulan data yang cukup efektif bagi peneliti dan kualitas sumbernya

termasuk dalam data primer. Kalau yang diteliti kelompok pengajian tertentu, misalnya, maka seorang peneliti bisa mewawancarai berbagai peneliti bisa menanyakan tentang kapan kelompok itu beberapa hal yang terkait dengan aktivis rutin terhadap al-Qur'an. Seorang peneliti bisa menanyakan tentang kapan kelompok ini berdiri, siapa pendiri dan perintisnya, apa motivasi pendirian jama'ah (kelompok), bagaimana manajemennya, dari mana sumber dananya, apa saja yang dipelajari dari al-Qur'an, siapa saja yang menjadi pematri, bagaimana pengaruhnya dalam kehidupan sehari-hari, apa kontribusi sosial, faktor-faktor apa saja yang dapat melestarikan jama'ah dan sebagainya.

Agar pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh peneliti memperoleh jawaban yang valid dan akurat, maka diharapkan peneliti menentukan *key person* (tokoh-tokoh kunci) yang akan dimintai keterangan sesuai *interview guide*, sehingga data yang diperlukan seorang peneliti bisa didapat secara reliabel dan orisinal. Biasanya, orang-orang yang dipilih menjadi sumber data adalah *key person*, seperti tokoh agama, tokoh-tokoh masyarakat, aparat pemerintah, "sesepuh" kelompok tertentu, pengurus suatu jamaah (majlis/*halaqah*) dan anggota jamaah itu sendiri yang dipandang *capable* dan berkompoten dalam memberikan data berupa keterangan dan informasi yang diperlukan.

3. Dokumentasi

Dalam suatu kelompok pengajian yang telah mapan, biasanya segala aktivitas rutinnnya dicatat dalam notulasi yang rapi yang menyangkut daftar kehadiran, jadwal pengajian, pemateri, tempat penyelenggaraan, ringkasan materi dan dilengkapi oleh dokumentasi secara baik dalam bentuk foto, rekaman atau bahan cetakan. Dengan ini, peneliti bisa secara leluasa melihat seluruh rekaman aktivitas keseharian, sehingga bisa ditafsirkan dan dianalisis secara hati-hati dan mendalam.

Peralatan yang dapat membantu dalam pengumpulan data adalah *tape recorder*, alat *potret*, *video shooting*, kamera digital, *handycam* dan sebagainya. Saat ini telah tersedia bermacam-macam alat perekam peristiwa yang sangat canggih, sehingga akurasi dan validitas data bisa terjamin orisinalitas dan otentisitasnya.

Dengan metode ini, seorang peneliti bisa mendeskripsikan perjalanan sejarah dan perkembangan sebuah kelompok dari hari ke hari, bulan ke bulan bahkan dari tahun ke tahun, sehingga tergambar jelas respon masyarakat terhadap al-Qur'an dalam setiap tahapannya.

4. Hermeneutika

Akhir-akhir ini hermeneutika mendapat tempat yang proporsional dalam penelitian kualitatif, khususnya

dalam memahami makna teks. Oleh karenanya, metode hermeneutika ini dari waktu ke waktu telah mengalami perkembangan secara signifikan dalam penelitian yang bersifat kualitatif, termasuk menjadi aliran filsafat ilmu dan diterapkan dalam ilmu-ilmu humaniora (sosial-kemanusiaan), yaitu “aliran interpretatif” meminjam istilah Imam Suproyogo yang di dalamnya terdapat interaksionisme simbolik, konstruktivisme sosial etnometodologi dan fenomenologi yang diterapkan dengan metode *verstehen*.

Menurut Dilthey, *vesthehen* adalah upaya memahami secara kejiwaan, kelakuan orang lain serta karya ciptanya, yakni upaya interpretatif untuk memberikan makna kepada sesuatu yang dianggap pada hakikatnya bersifat “fakta objektif”.⁴⁰

Dalam paradigma definisi sosial yang dipelopori oleh Weber memandang bahwa manusia merupakan makhluk yang aktif dan kreatif yang kesadarannya menentukan perbuatan dan dunia sosialnya.⁴¹ Pendek kata, *how the people respon to the Qur'an* bukan *al-Qur'an respon to the people*. Dengan demikian penelitian *Living Al-Qur'an* tidak berbeda dengan penelitian budaya yang mengarah pada dua wujud kebudayaan, yakni: 1) *sistem budaya*, yaitu berupa

⁴⁰ Suhrayoga and Tobroni, h. 75.

⁴¹ Morris, h. 51.

konsep norma-norma, pandangan yang abstrak dan sebagainya, dan 2) *sistem sosial*, yaitu kebudayaan sebagai suatu rangkaian dari tindakan yang konkret di mana individu saling terkait dan berbuat dalam berbagai hal dalam keadaan interaksi. Sehingga *Living Al-Qur'an* dapat menggunakan model penelitiannya bersifat kualitatif yang tidak memiliki teori atau paradigma tersendiri yang jelas meski banyak digunakan dalam banyak disiplin keilmuan secara terpisah sebagai perangkat interpretasinya, kemudian pendekatannya bisa fenomenologi, wawancara, observasi partisipatoris, psikoanalisis, hermeneutik, feminisme, etnografis dan sebagainya.⁴²

⁴² Agus Salim (Henyunting), *Teori Dan Paradigma Penelitian Sosial* (Yogyakarta: HT. Tiara Wacana, 2001), h. 8.

BAB V

LIVING HADIS

A. Pengertian Living Hadis

Istilah living hadis secara kebahasaan bisa berarti hadis yang hidup atau menghidupkan hadis. Hal ini disebabkan oleh kata living sendiri yang dalam bahasa Inggris bisa berarti hidup dan menghidupkan atau dalam bahasa Arab semakna dengan *hayy* dan *ihya'*. Karenanya living hadis, dalam bahasa Arab bisa berarti *al-hadis al-hayy* atau *ihya' al-hadits*. Makna kebahasaan ini terangkum dalam pemaknaan living hadis secara terminologis yaitu sebagai disiplin kajian yang memfokuskan pada tradisi yang berkembang di dalam kehidupan masyarakat dengan menyandarkan kepada hadis nabi. Dengan kata lain, living hadis adalah sebuah kajian yang berupaya untuk memperoleh pengetahuan dari suatu budaya, praktik, tradisi, ritual atau perilaku hidup masyarakat yang diinspirasi oleh hadis Nabi.⁴³

Selain makna di atas, pemaknaan terhadap living hadis yang merangkum makna-makna kebahasaan di atas dapat juga ditelusuri dari hasil kajian yang dilakukan oleh Barbara Metcalf dalam tulisannya yang berjudul "*Living Hadith in the Tablighi Jamaat*". Dalam tulisannya itu, dia menyatakan bahwa istilah living hadis di kalangan jamaah

⁴³ Nor Salam, *Living Hadis Integrasi Metodologi Kajian Ulum Al-Hadis & Ilmu-Ilmu Sosial* (Malang: CV Literasi Nusantara Abadi, 2019), h. 7–8.

tabligh merujuk pada dua makna, yakni, "mencoba hidup dengan hadis (*live by hadith*)" dan "menginternalisasi teks hadis sampai pada titik bahwa mereka bercita-cita secara ideal dalam arti menjadi hadis yang hidup (*become living hadith*)".⁴⁴

Contoh yang dikemukakan oleh Metcalf adalah teks terjemah ringkasan hadis berbahasa Urdu yang berjudul "*Tablighi Nisab*" dan "*Fadha'i al-A'mal*" yang keduanya ditulis oleh Maulana Muhammad Zakariyya Kandhalawi (1898-1982) seorang ulama Jamaah Tabligh bagi para pengikut aliran tersebut di India, menurut Metcalf tidak saja digunakan untuk mengkomunikasikan ajaran-ajaran gerakan Jamaah Tabligh tetapi juga membentuk organisasi dan pengalaman gerakan tersebut."⁴⁵

Di dalam artikelnya Barbara Metcalf mengeksplorasi bagaimana hadis diimplementasikan Jamaah Tabligh sebagai mekanisme kritik budaya atas realitas. Teks yang tercetak di *Tablighi Jama'at*, semua kasus dibahas di sini, tidak hanya mengkomunikasikan ajaran pergerakan, tetapi juga membentuk organisasi dan pengalaman gerakan. Untuk membicarakan living hadis maka Barbara memperhatikan dua hal; pertama, upaya para pengikut Jama'at Tabligh untuk hidup dengan pedoman hadis di satu sisi dan di sisi lain adalah peran hadis dalam membentuk pola perilaku yang

⁴⁴ Salam, h. 8.

⁴⁵ Salam, h. 8.

merepresentasikan spirit hadis sehingga ajaran hadis menjadi fenomena yang hidup. Pengikut-pengikut Jama'at Tabligh mencoba untuk hidup dengan hadis dan bercita-cita untuk menginternalisasi teks tertulis. Idealnya mereka merasakan hadis yang hidup. Secara sederhana living hadis adalah hadis yang hidup, hadis yang sedang diamalkan atau hadis yang sedang berjalan.⁴⁶

Model kajian seperti itulah yang benar-benar living hadis sebagaimana yang dikembangkan oleh dosen Tafsir hadis UIN Sunan Kalijaga melalui buku *Metodologi Penelitian Living Alquran dan hadis* (2007). Bedanya Barbara bukanlah ahli hadis, tapi ia ahli dalam pengetahuan bidang sejarah, oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa Barbara dikategorikan ahli di bidang sejarah dan antropologi.⁴⁷

Secara umum kajian living hadis artinya mengkaji hadis sebagai teks-teks yang hidup, bukan teks-teks yang mati. Pendekatan living hadis menekankan aspek hadis yang dimaknai sebagai segala sesuatu yang dinisbahkan atau disandarkan kepada Nabi Muhammad saw.⁴⁸

Dari definisi di atas, setidaknya tidak hanya menunjuk pada arti yang dikehendaki melalui kajian living hadis, namun juga, definisi di atas memperjelas karakteristik

⁴⁶ Ahmad Faisal, *Living Hadis Versus Dead Hadis* (Medan: Merdeka Kreasi Grouh, 2022), h. 36.

⁴⁷ Faisal, h. 37.

⁴⁸ Faisal, h. 37.

kajian yang ada dalam living hadis yang sekaligus menjadi pembeda dengan kajian hadis konvensional dan sekaligus dengan kajian-kajian dalam ilmu sosial murni.⁴⁹

Living hadis telah berkembang pesat dalam kancah keilmuan Islam dan menjadi sebuah disiplin formal. Sehingga dalam menyikapi hal ini, para pakar hadis memiliki pendapat yang berbeda dalam merumuskan definisi living hadis. Menurut Saifuddin Zuhry Qudsy, living hadis adalah satu bentuk kajian atas fenomena praktek, tradisi, ritual, perilaku yang hidup dimasyarakat yang memiliki landasannya di hadis Nabi.⁵⁰

Menurut Alfatih Suryadilaga living hadis dimaknai dengan adanya tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan kepada hadis. Penyandaran kepada hadis tersebut bisa saja dilakukan hanya terbatas di daerah tertentu saja dan atau lebih luas cakupan pelaksanaannya. Namun, prinsip adanya lokalitas wajah masing-masing bentuk praktik di masyarakat ada. Bentuk pembakuan tradisi menjadi suatu yang tertulis bukan menjadi alasan tidak adanya tradisi yang hidup yang didasarkan atas hadis. Kuantitas amalan-amalan umat Islam atas hadis tersebut nampak sesuai dengan

⁴⁹ Salam, h. 8.

⁵⁰ Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: genealogi, teori, dan ahlikasi." *Jurnal Living Hadis* 1.1 (2016), h. 177.

kebutuhan masyarakat.⁵¹ Nurun Najwah menambahkan bahwa studi tentang fenomena sosial muslim yang terkait dengan teks Alquran dan hadis adalah aktifitas yang dikaitkan oleh si pelaku sebagai aplikasi dari meneladani Nabi atau teks-teks hadis (dari sumber-sumber yang jelas) atau yang diyakini ada.⁵² Aktifitas ini terkait dengan fenomena hadis *in everyday life* yakni makna dan fungsi hadis yang riil dipahami dan dialami masyarakat muslim.⁵³

Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa konsep living hadis itu adalah suatu kenyataan yang berlaku dalam masyarakat Islam dan dipercayai berasal dari hadis yang sudah mengakar dan melekat lalu berkembang di tengah-tengah masyarakat dan itu sudah dianggap benar karena sudah berasal dari Hadis Nabi saw. dan diamalkan secara konsisten oleh masyarakat. Lantaran sudah menjadi praktik yang hidup di masyarakat, maka sejauh tidak menyalahi norma-norma, maka akan dinilai sebagai suatu bentuk keragaman praktik yang berlaku di masyarakat. Secara umum fokus kajian living hadis bersifat fenomena temuan (empirik) di masyarakat. Kajian terhadap fenomena praktek,

⁵¹Muhammad Allah Suryalilaga, Model-model Living Hadis dalam Sahiron Syamsuddin (ed), Metodologi henelitian livng Qur'an dan Hadis (Yogyakarta TH Hress, 2015), h. 107-114.

⁵²M. Mansur, *Metodologi Living Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 113.

⁵³Mansur, *Metodologi Living*, h. 134.

tradisi, ritual, perilaku yang hidup (living) di masyarakat punya kaitannya dengan Hadis Nabi saw.⁵⁴

B. Living Hadis dalam Lintas Sejarah

Terma living hadis ataupun saudara kandungnya, living al-Qur'an, pada dasarnya adalah terma yang dipopulerkan oleh para dosen Tafsir Hadis (sekarang menjadi Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir & Prodi Ilmu Hadis) UIN Sunan Kalijaga melalui buku Metodologi Penelitian Living al-Qur'an dan Hadis. Akan tetapi jika dilihat ke belakang, untuk istilah living hadis sebenarnya sudah dipopulerkan oleh Barbara Metcalf dalam artikel "*Living Hadith in Tablighi Jamaah*" Jika ditelusuri lebih jauh lagi, terma ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari istilah living sunnah, ke belakang lagi adalah praktik sahabat dan tabiin dengan tradisi Madinah yang digagas oleh Imam Malik. Jadi pada dasarnya ini bukanlah barang baru. Hanya saja, sisi kebaruannya adalah pada frasa kata yang digunakan.⁵⁵

Secara lebih detail dan terperinci, kemunculan terma living hadis ini akan kami petakan menjadi empat bagian. **Pertama**, sebagaimana yang telah disebutkan, living hadis hanyalah satu terminologi saat ini. Pada masa lalu sebenarnya sudah ada, misal, tradisi Madinah, living sunnah, lalu ketika sunnah diverbalisasi maka menjadi living hadis,

⁵⁴Faisal, *Living Hadis*, h. 42.

⁵⁵Saifuddin Zuhri Qudsy, Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis, Hrakitik, Resehsi, Teks, dan Transmisi*, (Yogyakarta: Q-Media, 2018), h. 4.

tentu dengan asumsi bahwa cakupan hadis ini lebih luas daripada sunnah yang secara literal bermakna *habitual practice*. Ini adalah satu bentuk konsekuensi dari perjumpaan teks normatif (hadis) dengan realitas ruang waktu dan lokal. Jauhnya jarak waktu antara lahirnya teks hadis ataupun al-Qur'an menyebabkan ajaran yang ada pada keduanya terserap dalam berbagai literatur-literatur bacaan umat Islam, misal, kitab kuning. **Kedua**, Pada awalnya, kajian hadis bertumpu pada teks, baik sanad maupun matan, kemudian dalam kajian living hadis bertitik tolak dari praktik (konteks). Praktik di masyarakat yang diilhami oleh teks hadis. Pada titik ini, kajian hadis tidak dapat terwakili, baik dalam *maanil hadis* ataupun *fahmil hadis*. Dari sini terjawab jika terdapat pertanyaan apa perbedaan *maanil hadis*, *fahmil hadis* dengan hadis? Titik perbedaannya adalah teks dan praktik. Jika *maanil hadis/fahmil* lebih bertumpu pada teks, living hadis adalah praktik yang terjadi di masyarakat. Jadi jelas perbedaannya di sini, yakni perbedaan titik tolak. Pada kajian *maanil hadis* ataupun *fahmil hadis*, kajiannya lebih pada matan dan sanad. Yusuf Qardawi, Khatib al-Baghdadi, Shalahuddin al-Adlabi, Syuhudi Ismail, Nurun Najwah, adalah sekian dari tokoh-tokoh yang konsen terhadap kajian-kajian ilmu ma'anil hadis. Secara keseluruhan, mereka memberikan konsep-konsep pemahaman mengenai kaidah-kaidah matan hadis. Namun, kajian yang bertolak dari praktik memang tidak ada porsinya dalam buku para

pendekar *ma'anil hadis* tersebut. Tak heran jika di UIN Sunan Kalijaga kemudian terdapat matakuliah Hadis dan Sosial Budaya/ Living Hadis untuk mengakomodir praktik di masyarakat yang berdasar pada teks hadis.⁵⁶

Ketiga, dalam kajian-kajian matan dan sanad hadis, sebuah teks hadis harus memiliki standar kualitas hadis, seperti shahih, hasan, dlaif, maudlu', berbeda dalam kajian living hadis, sebuah praktik yang bersandar dari hadis itu tidak mempermasalahkan apakah sebuah praktik berasal dari hadis shahih, hasan, dlaif, yang penting ia hadis dan bukan hadis maudlu'. Sehingga kaidah kesahihan sanad dan matan tidak menjadi titik tekan di dalam kajian living hadis." Mengapa?⁵⁷

1. Karena ia sudah menjadi praktik yang hidup di masyarakat. Bahkan dalam saat-saat tertentu dan di situasi tertentu menjadi menarik bagaimana teks- teks hadis dalam praktik shalat yang dilakukan jamaah Nahdlatul Ulama (NU) berbeda dengan teks hadis yang dipraktikkan dalam bacaan jamaah Muhammadiyah, contoh konkretnya bacaan iftitah shalat. Dengan demikian, kajian tarjih atas hadis yang tampak mukhtalif tidak bisa digunakan dalam ilmu living hadis (jika boleh dikatakan sebagai salah satu cabang disiplin ilmu);

⁵⁶Dewi, *Living Hadis*, h. 5.

⁵⁷Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: genealogi, teori, dan ahlikasi." *Jurnal Living Hadis* 1.1 (2016): h. 181.

2. Karena ia sudah menjadi praktik yang hidup di masyarakat, maka sepanjang tidak menyalahi norma-norma, maka ia akan dinilai satu bentuk keragaman praktik yang diakui di masyarakat. Praktik-praktik umat Islam di masyarakat pada dasarnya banyak dipengaruhi oleh agama, namun, kadang masyarakat atau individu tidak lagi menyadari bahwa itu berasal dari teks, baik al-Qur'an maupun hadis. Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa masyarakat belajar melalui buku-buku seperti fikih, muamalah, akhlak, dan kitab lainnya, sementara di kitab atau buku tersebut hukum atau praktik itu tidak disebutkan lagi kalau hukum atau praktik itu berasal dari hadis.⁵⁸

Keempat, membuka ranah baru dalam kajian hadis. Kajian-kajian hadis banyak mengalami kebekuan, terlebih lagi pada awal tahun 2000an kajian sanad hadis sudah sampai pada titik jenuh, sementara kajian matan hadis masih juga bergantung pada kajian sanad hadis. Akhirnya pada tahun 2007 muncullah buku Metodologi Penelitian Living Al-Qur'an dan Hadis yang dibesut oleh Sahiron Syamsuddin Dkk di Prodi Tafsir Hadis, Fak. Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dari sini kami berpendapat bahwa fokus kajian living hadis adalah pada satu bentuk kajian atas fenomena praktik, tradisi, ritual, atau perilaku yang hidup di masyarakat yang

⁵⁸Qudsy, "Living Hadis", h. 181-182.

memiliki landasannya di hadis nabi.⁵⁹ Misal, tradisi aqiqah yang berangkat dari pemahaman hadis nabi bahwa:

الْغُلَامُ مَرْتَهَنٌ بِعَقِيْقَتِهِ. فَارْيُؤَا عَنْهُ الدَّمَ وَأَمِيْطُوْا عَنْهُ الْاَدَى

Artinya: Seorang bayi tergadai dengan aqiqahnya, maka alirkan darah (sembelihan aqiqah) untuknya dan singkirkan kotoran (cukurlah rambutnya) darinya.⁶⁰

Dari sini kemudian muncul berbagai bentuk perayaan aqiqah di masyarakat. Misalnya dengan membaca maulid diba' dan menyembelih kambing. Namun ada pula yang melaksanakan aqiqah dengan menyembelih ayam, di sebagian daerah di Yogyakarta. Kenapa ayam? Hal ini juga karena resepsi masyarakat atas hadis nabi yang disesuaikan dengan kelas ekonomi mereka sendiri, bahkan dalam titik tertentu sesuai dengan kadar keislaman mereka, misalnya, kelompok abangan yang mempraktikkan aqiqah dengan kultur Jawa yang kental dengan sinkretisme Hindu- Islam. Dalam bahasa Bourdieu ini adalah structuring structure, kebiasaan masyarakat itu kemudian melahirkan struktur baru hasil dari pergulatan pemikiran teks dengan realitas (konteks) tempat individu hidup dan berinteraksi. Dengan kata lain, di satu sisi budaya slametan yang eksis di Jawa kemudian ajaran Islam mengenai aqiqah di sisi lain, ditambah lagi dengan kemampuan ekonomi melahirkan satu bentuk struktur perayaan kelahiran si anak dalam bentuk

⁵⁹Dewi, *Living Hadis*, h. 8.

⁶⁰Al-Baihaqi, *As-Sunan ash-Shagir li al-Baihaqi*, Juz 2, (Beirut: al-Kutub al- Ilmiyyah, 1992), h. 473, hadis nomor 847

menyembelih ayam yang kemudian dibagikan ke tetangga. Dalam kitab al-Umm misalnya terdapat keterangan "*tustahabbu al-aqiqah walau bi 'usfuur*" (disunnah/dianjurkan aqiqah walaupun dengan seekor burung kecil)." Meskipun khabar dari Muhammad bin Ibrahim bin al-Harits at-Taimy ini tidak untuk diamalkan, namun, setidaknya dasar ini menjadi landasan normatif bahwa sudah terdapat perdebatan awal mengenai hewan aqiqah.⁶¹

Hal yang sama juga yang dilakukan oleh para takmir masjid yang menjadi takmir karena ingin menjadi orang yang *qalbuhu muallaqun bil masaajid'* atau orang yang ingin meramaikan masjid. Misal, di masjid Jogokaryan. tata kelola masjid di Indonesia ini memiliki berbagai bentuk interpretasi kreatif atas teks-teks keagamaan dan dalam hal tata kelola rumah Allah ini. Bentuk infak pun bervariasi, seperti infak beras, infak uang dan memiliki tempatnya sendiri-sendiri.⁶²

C. Living Hadis dari Generasi ke Generasi

Nabi Muhammad saw. sebagai penjelas (*mubayyin*) al-Qur'an dan musyari' menempati posisi yang penting dalam agama Islam. Selain dua hal tersebut, nabi berfungsi sebagai contoh teladan bagi umatnya. Dalam rangka itulah, apa yang dikatakan, diperbuat dan ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw. dikenal dengan

⁶¹Dewi, *Living Hadis*, h. 8-9.

⁶²Qudsy, "Living Hadis", h. 183.

hadis yang di dalam ajaran Islam sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an. Dalam perjalanan sejarahnya, ada pergeseran pengertian sunnah ke hadis. Pergeseran kedua istilah tersebut dapat dilihat dalam uraian di bawah ini.⁶³

Fazlur Rahman, cendekiawan asal Pakistan mempunyai pemikiran tentang hadis yang berbeda. Pemikiran Fazlur Rahman tentang hadis dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Islamic Methodology in History*.⁶⁴ Hadis dalam pandangan Fazlur Rahman adalah *verbal tradition* sedangkan sunnah adalah *practical tradition* atau *silent tradition*. Di dalam hadis terdapat bagian-bagian terpenting yaitu sanad/rawi dan matan. Di dalam perjalanan selanjutnya, terdapat permasalahan berkenaan dengan bagian-bagian hadis tersebut. Nabi Muhammad saw. sebagai pembimbing umat manusia telah banyak memberi hadis dan setelah beliau mangkat, hadis tersebut dari informal menjadi sesuatu yang semi-formal.

Fazlur Rahman memberikan tesis bahwa istilah yang berkembang dalam kajian ini adalah sunnah dahulu baru kemudian menjadi istilah hadis. Hadis bersumber dan berkembang dalam tradisi Rasulullah saw. dan menyebar secara luas seiring dengan menyebarnya Islam. Teladan

⁶³Muhammad Mahfud, "Living Hadis: Sebuah Kajian Ehistemologis," *FIKROH: Jurnal Hemikiran Dan Hendidikan Islam* 11.1 (2018): h. 14.

⁶⁴Lihat tulisan-tulisan Fazlur Rahman dalam *Islam dan Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965)

Nabi Muhammad saw. telah diaktualisasikan oleh sahabat dan tabi'in menjadi praktek keseharian mereka. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai *the living tradition* atau Sunnah yang hidup. Dari sini muncullah penafsiran-penafsiran yang bersifat individual terhadap teladan nabi. Dari sini timbul suatu pandangan yang berbeda di kalangan sahabat satu dengan yang lain, ada yang menganggap sebagai sunnah dan yang lain tidak. Muncul istilah sunnah Madinah, sunnah Kufah dan sebagainya.⁶⁵

Dalam sejarah Islam, tindakan sahabat Rasulullah saw. yang tidak disyari'atkan oleh nabi dikenal dengan sebutan *awwaliyat*.⁶⁶ Namun istilah tersebut tidak lazim dipakai dalam tradisi ilmu fiqh atau hadis. Di dalam persoalan fiqh, sumber pengetahuan keislaman selain dari Nabi Muhammad saw., dapat juga diperoleh melalui sahabat dan generasi sesudahnya tabi'in. Kedua generasi tersebut dianggap memahami kehadiran misi Nabi Muhammad saw. dan ajaran-ajarannya dengan baik dibanding dengan generasi yang lain. Hampir senada dengan tradisi fiqh dalam tradisi hadis, cakupan sumber materi hadis tidak saja dari Nabi Muhammad saw., melainkan dapat juga dari sahabat dan tabi'in. Mereka tersebut melakukan ijtihad dan kemudian dijadikan model

⁶⁵Mahfud, "Living Hadis," h. 14.

⁶⁶Husein Shahab, "Hergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Hergeseran Fiqih dalam al-Hikmah," *Jurnal Studi-studi Islam* 6 (Juli-Oktober, 1992): h. 44.

bagi ulama sesudahnya. Dari sinilah kemudian muncul diskursus hadis mawquf dan maqtu'.

Dalam kerangka di atas, Fazlur Rahman, menggambarkan konsep evolutif syari'ah yang dalam tataran generasi awal setelah Rasulullah saw. dikenal dua sumber atau metode dalam memahami syari'ah. paling tidak ada dua sumber, yaitu, sumber tradisional yang mencakup al-Qur'an dan hadis merupakan sumber pertama dan sumber kedua adalah akal dan pemahaman manusia diperlukan seiring dengan perkembangan zaman dan seiring dengan kebutuhan manusia. Sumber pertama disebut dengan ilmu dan sumber kedua disebut dengan fiqh. Walaupun keduanya dibedakan, namun keduanya identik dalam pokok pembahasannya. Secara umum keduanya diterapkan sebagai ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab dan ilmu agama. Ilmu dan fiqh pada awalnya merupakan suatu yang komplementer.⁶⁷

Pada perkembangannya, ketika studi-studi masalah agama telah meluas, maka fiqh hanya terbatas dalam persoalan keagamaan tertentu saja. Fiqh sebagai suatu yang identik dengan ilmu hukum setelah kumpulan pengetahuan yang terkait distandarisasi dan dimapankan sebagai sebuah sistem yang obyektif. Demikian demikian, fiqh berkembang menjadi suatu ilmu yang sebelumnya hanya sebatas

⁶⁷Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Hustaka, 1994), h. 141-142.

pemahaman atas al-Qur'an dan hadis. Hal tersebut terjadi pada saat masyarakat membutuhkan pranata hukum dalam mengakomodasi kehidupannya yang terus berkembang.

Dua bentuk perkembangan keilmuan yang terjadi di dunia Islam, khususnya pada awal perkembangannya mengisyaratkan adanya sebuah tradisi yang hidup dan bersumber dari tokoh sentralnya, Nabi Muhammad saw. Nuansa fiqh lebih dominan dibandingkan dengan sumbernya, sunnah atau hadis. Garis syari'at pun ditentukan untuk mengatur hal tersebut.

Dalam dimensi historisnya, nampak bahwa sahabat menjadi sesuatu yang istimewa karena sahabat merupakan generasi yang terbaik karena telah bergaul dengan Rasulullah saw. Tradisi sahabat yang tidak ada pada masa Rasulullah saw. sebetulnya banyak sekali, namun yang terekam oleh Sarafudin al-Musawi dalam al-Nash wa al-Ijtihad 97 buah yang dapat diprinci sebagai berikut: masa Abu Bakar 15 kasus, Umar ibn al-Khattab 55 kasus, Usman ibn Affan 2 kasus, Aisyah 13 kasus, Khalid ibn Walid 2 kasus, Mu'awiyah 10 kasus.⁶⁸ Kasus-kasus tersebut misalnya sahalat tarawih, takbir empat dalam salat janazah, khutbah Jum'at dengan duduk, sholat Id belakangan baru khutbahnya. Namun, dari beberapa kasus sunnah sahabat tersebut ada yang terus terpelihara dan dilakukan menjaid kebiasaan

⁶⁸Shahab, "Hergeseran antara Sunnah," h. 45.

dan ada pula yang hilang dan menjadi tidak populer lagi. Dari hal ini, Husein Shahab mengungkapkan adanya miskonsepsi yang menyebabkan pergeeran tersebut, yaitu konsepsi tentang sahabat, imamah, hadis dan ijtihad.⁶⁹

Seiring dengan luasnya kekuasaan Islam sunnah akhirnya meluas ke berbagai daerah dan ia disepakati. Oleh karena itu, hadis berkembang luas dan ia ada merupakan suatu fakta yang tidak terelakkan dalam sejarah. Mereka ini sangat hafal terhadap apa yang didengar dandilihat dari anutan mereka. Melalui fenomena ini Fazlur Rahman menganggap berdosa secara historis.⁸Namun, kontroversi yang muncul adalah kapan hadis dibukukan? Ini merupakan perdebatan yang sengit di kalangan orientalis dan pemikir Islam.

Sampai di sini, sunnah sudah menjadi opini publik sampai pada abad ke-2 H. sunnah sudah disepakati oleh kebanyakan ulama dan dipresenstasikan sebagai hadis. Hadis adalah verbalisasi sunnah. Oleh karena itu, Fazlur Rahman menganggap upaya reduksi sunnah ke hadis ini telah memasung kreativitas sunnah dan menjerat ulama Islam dalam memasang rumusan yang kaku.

Fazlur Rahman lebih jauh mengungkap kekakuan dalam hal ini membuat mereka akan terjerembab pada vonis yang tidak sedap, yaitu ingkar al-sunnah. Inilah yang membedakan dengan kajian terhadap al-Qur'an.

⁶⁹Shahab, "Hergeseran antara Sunnah," h. 46-58.

Penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an bagaimanapun keadaannya baik liberal maupun sangat liberal tidaklah dianggap sebagai sebuah penyelewengan sehingga dijuluki sebagai seorang yang ingkar al-Qur'an.

Fazlur Rahman memberikan defenisi hadis sebagaimana yang ditulis dalam bukunya: *The Islamic Methodology in History*:

We have said repeatedly -perhaps to the annoyance of some readers-that hadith, although it has as its ultimate basic the Propethic Model, represents the workings of the early generations on that model. Hadith,in fact is the sum total of aphorism formulated and put out by muslims them selves, ostensibly about the prophet although not withouth an ultimate historical touch whith the prophet. Its very aphoristic character shows that is not historical It is rathergigantic and monumental commentary on the Prophet by the early community.⁷⁰

Dengan demikian, kaum muslimin sepakat menerima sunnah dan menisbatkannya kepada Nabi Muhammad saw. Kemudian sunnah tersebut diformulasikan dalam bentuk verbal dan kemudian disebut dengan istilah hadis. Dari sini jelas, bahwa sunnah merupakan proses kreatif yang terjadi terus menerus sedangkan hadis adalah pembakuan secara kaku.

⁷⁰Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 76.

Berbeda dengan pemikiran Fazlur Rahman, Jalaluddin Rakhmat dalam sebuah artikel yang berjudul “Dari Sunnah ke Hadis atau sebaliknya?” dimuat dalam buku *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* mengemukakan sebaliknya. Ia tidak setuju tentang yang pertama kali beredar di kalangan kaum muslimin adalah sunnah. Baginya, yang pertama kali adalah hadis. Tesis ini dibuktikan dengan data historis di mana ada sahabat yang menghafal dan menulis ucapan Nabi Muhammad saw.⁷¹

Dari pemikiran Fazlur Rahman dan Jalaluddin Rakhmat tersebut dapat dikompromikan bahwa tradisi hadis dan sunnah sebenarnya terjadi bersamaan. Hadis yang Rahman menyebut sebagai tradisi verbal sudah ada sejak masa Rasulullah saw. Demikian juga sunnah ada dan terus menerus dijaga oleh generasi sesudah nabi setelah pemegang otoritas wafat. Samapai hal tersebut menjadi sebuah kenyataan dalam sejarah bahwa terdapat sejumlah pemalsuan hadis (tradisi verbal) untuk mengukuhkan pendirian mereka masing-masing. Fenomena ini ulama membuat epistemologi keilmuan hadis yang digunakan sebagai penelitian terhadap hadis. Banyak hadis yang tidak lolos dalam teori-teori yang diajukan ulama dan yang lolos hanya sedikit saja.

⁷¹Jalaluddin Rakhmat, “*Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?*” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Haramadinah, 1995), h. 230.

Tentunya, living hadis tidak dimaknai sama persis dengan pemikiran Fazlur Rahman di atas. Living hadis lebih didasarkan atas adanya tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan kepada hadis. Penyandaran kepada hadis tersebut bisa saja dilakukan hanya terbatas di daerah tertentu saja dan atau lebih luas cakupan pelaksanaannya. Namun, prinsip adanya lokalitas wajah masing-masing bentuk praktik di masyarakat ada. Bentuk pembakuan tradisi menjadi suatu yang tertulis bukan menjadi alasan tidak adanya tradisi yang hidup yang didasarkan atas hadis. Kuantitas amalan-amalan umat Islam atas hadis tersebut nampak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Demikian juga terhadap masalah *awwaliyyat* yang lahir dalam sejarah Islam, di dalamnya mengindikasikan adanya keberlanjutan suatu perbuatan yang disandarkan kepada hadis. Nampak dari hasil survey yang dilakukan bahwa adat-tradisi yang timbul dan tenggelam. Adanya berbagai kegiatan keagamaan dalam sejarahnya lebih banyak berbasis politik. Hal tersebut terkait erat dengan pengembangan Islam yang tidak hanya murni terkait erat dengan agama dan pemerintahan saja. Namun, beberapa pemerintahan pada masa nabi dan sesudahnya kedua persoalan tersebut dijadikan pijakan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.⁷²

⁷²Mahfud, "Living Hadis," h. 18.

D. Living Hadis Sebuah Pendekatan

Kajian living hadis di Indonesia bermula dari fenomena *Qur'an and hadith in daily life* yang marak satu dekade belakangan. Istilah living hadis awalnya memang tidak bisa dilepaskan dari kajian Living Al-Qur'an, mengingat keduanya secara teologis tidak dapat dipisahkan. Kedekatan kedua disiplin keilmuan Islam ini, tergambarkan dari ucapan Aisyah yang menyebut akhlak Nabi adalah Al-Qur'an (*kana khuluquh al-Qur'an*). Karenanya, sejatinya makna Living Al-Qur'an secara historis awalnya merujuk pada pribadi Nabi Muhammad sendiri, sebagai "gambaran Al-Qur'an yang hidup" baik dalam ucapan maupun perbuatan (hadis, sunnah).⁷³

Living hadis adalah sebuah model kajian bahkan salah satu cabang disiplin dalam ilmu hadis. Oleh karena itu, sah-sah saja seorang peneliti yang melakukan penelitian mengenai living hadis tidak menyebut living hadis dalam judul penelitiannya. Misal, "Tradisi Puasa Senin Kamis di Kampung Pekaten." Namun perlu dipastikan bahwa praktik itu berasal dari teks hadis; merupakan satu bentuk imitasi, modifikasi, ataupun akulturasi praktik/tradisi/ritual/ perilaku antara teks masa lalu dengan realitas masa kini. Eksistensi teks ini dalam masyarakat tidaklah selalu disadari, masyarakat mungkin hanya tahu kalau ada dalilnya, atau teks

⁷³Jajang A. Rohmana, "Hendekatan Antrohologi Dalam Studi Living Hadis Di Indonesia: Sebuah Kajian Awal," *Holistic Al-Hadis* 1.2 (2015): h. 255.

itu sudah *bodily hexis* yang sudah melekat kelet pada dirinya. Contoh sederhana, masalah makan dan minum berdiri. (penerimaan, tanggapan, respon) atas teks hadis yang dilakukan oleh seseorang atau kelompok yang terwujud dalam praktik/ritual/tradisi/ perilaku masyarakat. Karena ia merupakan satu bentuk resepsi, maka perlu kerangka teori dalam melihat perilaku masyarakat.⁷⁴

Seperti halnya ilmu ma'ānil ḥadīṣ, living hadis tentu memerlukan perangkat-perangkat metodologis dalam kajiannya. Karena yang diteliti adalah praktik yang berkembang di masyarakat, maka penggunaan teori-teori sosiologi dan antropologi dalam living hadis tidak dapat dielakkan. Mengapa ilmu-ilmu sosiologi dan antropologi? Karena living hadis sebagai sebuah praktik tentu lahir dari dialektika individu dan masyarakat yang menjadi fokus kajian dalam disiplin sosiologi dan antropologi.

Menurut Saifuddin Zuhri Qudsi dan Subkhani Kusuma Dewi⁷⁵ mengemukakan beberapa pendekatan yang dapat dipakai dalam kajian living hadis. Pendekatan ini tidak baku, namun bisa dijalankan dalam penelitian living hadis, dan tentu saja banyak teori-teori sosiologi dan antropologi yang dipakai untuk disiplin living hadis.

⁷⁴Saifuddin Zuhri Qudsi, Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis, Hraktik, Resehsi, Teks, dan Transmisi*, (Yogyakarta: Q-Media, 2018), h. 188.

⁷⁵Dewi, *Living Hadis*, h. 189.

1. Fenomenologi

Pada awalnya, fenomenologi merupakan salah satu disiplin dalam tradisi filsafat. Edmund Husserl (1859-1938) merupakan tokoh dan penggagas teori ini. Berasal dari bahasa Yunani (*phenomenon*) yang bermakna sesuatu yang tampak, sesuatu yang terlihat, fenomenologi adalah ilmu pengetahuan mengenai apa yang tampak. Studi fenomenologi merupakan studi tentang makna. Dalam hal ini pemaknaan umum dari sejumlah individu terhadap berbagai pengalaman hidup mereka mengenai sebuah konsep atau sebuah fenomena. Dengan demikian fokus fenomenolog adalah mendeskripsikan apa yang sama pada semua partisipan ketika mereka mengalami sebuah fenomena (misalnya, dukacita dialami secara universal). Menurut Cresswell, tujuan utama dari fenomenologi adalah untuk mereduksi pengalaman-pengalaman individu pada sebuah fenomena menjadi sebuah deskripsi tentang esensi atau intisari universal. Untuk tujuan ini, para peneliti kualitatif mengidentifikasi.⁷⁶ sebuah fenomena, misalnya fenomena joged shalawat Mataram, bunuh diri, tradisi Grebeg Mulud, tradisi apeman *Ya Qawiyu* di Klaten, hafidz al-Qur'an, dan sebagainya. Sang peneliti mengumpulkan data dari individu-individu yang telah

⁷⁶Cresswell, Penelitian Kualitatif, Memilih dia antara 5 Pendekatan (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 2014)

mengalami fenomena tersebut, dan mengembangkan sebuah deskripsi gabungan tentang esensi dari pengalaman tersebut bagi semua individu tersebut. Deskripsi ini mencakup mengenai “apa” yang mereka alami dan “bagaimana” mereka mengalaminya.

Salah satu contoh yang menarik penggunaan fenomenologi dalam living hadis adalah tulisan Alfatih Suryadilaga, “*Mafhūm alsalawāt ‘inda majmū‘at Joged Shalawat Mataram: Dirāsah fi alhadīs al-hayy*” Tulisan ini mencoba menelaah makna tradisi joged spiritual yang berasal dari Kasultanan Mataram. Dengan menggunakan fenomenologi sebagai pendekatannya penelitian Alfatih Suryadilaga ini berkesimpulan bahwa pertama, JSM merupakan fenomena tradisi sosial-budaya-keagamaan. JSM tergolong tarian spiritual atau bisa juga disebut sebagai gerakan seni spiritual. Kedua, JSM adalah sebuah fenomena living hadis. Setidaknya terdapat beberapa hadis-hadis Nabi yang dijadikan prinsip dasar dalam JSM: (1) hadis-hadis tentang perintah bersalawat kepada Nabi Saw.; (2) hadis-hadis tentang perintah meneladani akhlak Nabi. Ketiga, JSM merupakan fenomena “Siyar Budaya Agama”. Keempat, JSM gerakan sosial keagamaan yang ingin menyampaikan nilai-nilai pendidikan karakter (akhlak) melalui seni Islami.

Penggunaan fenomenologi sebagai satu metode telah banyak dilakukan dari berbagai tugas akhir mahasiswa. Pada umumnya salah satu pertanyaan penelitian yang diajukan adalah mengenai apa makna dan esensi dari suatu praktik yang sedang diteliti.⁷⁷

2. Studi Naratif

Creswell dengan mengutip Czarniawska menjelaskan bahwa riset naratif adalah satu tipe desain kualitatif yang spesifik, yang narasinya dipahami sebagai teks yang dituturkan atau dituliskan dengan menceritakan tentang peristiwa/aksi atau rangkaian peristiwa yang terhubung secara kronologis. Dari definisi ini dapat kita petik bahwa yang dinamakan riset naratif adalah narasi (deskripsi, paparan) yang diomongkan, dituturkan, diceritakan, atau dituliskan secara berurutan/kronologis. Narasi ini berisi mengenai peristiwa yang terjadi atau rangkaian peristiwa yang saling berhubungan. Pada dasarnya riset ini memiliki banyak bentuk, menggunakan beragam praktek analitis, dan berakar pada beragam disiplin sosial dan humaniora.⁷⁸

Riset naratif dimulai dengan pengalaman-pengalaman yang diekspresikan dalam cerita-cerita dari individu-individu. Adapun riset naratif ini dapat

⁷⁷Dewi, *Living Hadis*, h. 190.

⁷⁸John W. Creswell, *Henelitian Kualitatif dan Desain riset: Memilih di antara Lima Pendekatan*, (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 2015), h. 96.

mencakup, pertama, narasi mengenai pengalaman orang lain (biografi); kedua, pengalaman yang ditulis sendiri oleh subjek penelitian (autobiografi); ketiga, rekaman sejarah yang utuh tentang kehidupan seseorang (sejarah kehidupan); keempat, sejarah kehidupan yang diperoleh dari hasil ingatan peneliti (sejarah tutur).

Penelitian naratif termasuk jenis penelitian yang jarang disentuh atau jarang digunakan dalam tugas akhir atau laporan penelitian. Sejauh ini saya belum menemukan penelitian living hadis yang menggunakan metode ini. Padahal penelitian ini menarik untuk dilakukan, misalnya meneliti tokoh hadis dengan melihat biografi intelektualnya baik berupa memoar ataupun life story, misal life story seorang aktivis jaulah Jamaah Tabligh. Kajian naratif juga menarik untuk dilakukan di luar kajian living hadis, contohnya, penelitian mengenai life story seorang Imam Bukhari yang bisa saja dibuat menjadi sebuah narasi perjalanan hidupnya, bagaimana perjalanan Bukhara, Samarqand, Baghdad, Damaskus, Bashrah, Kufah, Makkah, Madina; bagaimana misalnya ia bolak-balik Makkah hingga belasan kali dengan menggunakan unta, bagaimana sang ibu berdoa untuk kesembuhan kebutaan Bukhari di saat masih kecil, dst.

Tentu, menurut saya, karya seperti ini lebih disukai penerbit novel, memoar, dll.⁷⁹

3. Etnografi

Metode etnografi adalah penelitian mengenai kebudayaan suatu komunitas, masyarakat. Sebuah etnografi berfokus pada sebuah kelompok yang memiliki kebudayaan yang sama. Boleh jadi, kelompok kebudayaan ini mungkin kecil, tetapi biasanya besar, melibatkan banyak orang yang berinteraksi sepanjang waktu. Maka, etnografi adalah sebuah desain kualitatif di mana sang peneliti mendeskripsikan dan menafsirkan pola-pola yang sama dari nilai-nilai, perilaku, keyakinan, dan bahasa dari sebuah kelompok berkebudayaan-sama. Sebagai sebuah proses dan sekaligus sebuah hasil riset, etnografi adalah sebuah cara untuk mempelajari sebuah kelompok berkebudayaansama sekaligus produk akhir tertulis dari riset tersebut. Sebagai sebuah proses, etnografi melibatkan pengamatan-pengamatan yang luas terhadap kelompok tersebut, paling sering melalui pengamatan partisipan (*participant observation*), di mana sang peneliti tenggelam (*immersed*) dalam kehidupan sehari-hari dari masyarakat tersebut dan mengamati dan mewawancarai para partisipan dalam kelompok tersebut. Para etnografer mempelajari makna dari perilaku,

⁷⁹Hafizzullah, Fadhilah Iffah, "Living Hadis Dalam Konseh Hemahaman Hadis," *Thullab: Jurnal Riset dan Hublikasi Mahasiswa* 1.1 (2021): h. 10.

bahasa, dan interaksi di kalangan para anggota dari kelompok berkebudayaansama tersebut.⁸⁰

4. Sosiologi Pengetahuan

Teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann sebenarnya memiliki ekuivalensi tersendiri dengan living Quran dan living Hadis. Jika living Quran dan living Hadis dipahami sebagai proses perwujudan al-Qur'an dan Hadis dalam kehidupan nyata, baik secara sadar maupun tak sadar, maka konstruksi sosial yang menurut Berger dan Luckmann mengandaikan suatu proses dialektika antara individu dan realitas masyarakat bisa menjadi pijakan untuk melihat bagaimana seorang individu membentuk dan dibentuk oleh Al-Quran dan Hadis sebagai fenomena sehari-hari.⁸¹

Sebuah masjid Jogokaryan yang kreatif tentu tidak akan lahir dari ruang hampa. Kreativitas ini lahir dari hasil dialektika individu agen (bisa disebut di sini: takmir masjid), teks keagamaan, dengan realitas yang ada di lingkungan masjid. Melihat realitas masyarakat yang jarang naik masjid, maka kemudian pada tahun 2012, terdapat edaran pamflet yang mengajak warga untuk aktif melaksanakan shalat.

Dari sini kemudian para jamaah kemudian menjadi berbondongbondong untuk melaksanakan shalat

⁸⁰Creswell, *Henelitian Kualitatif*, h. 125.

⁸¹Iffah, "Living Hadis," h. 11.

berjamaah. Hingga akhirnya banyak jamaah yang melaksanakan shalat di masjid tersebut. Dalam pengakuan ustadz Jazir, takmir masjid Jogokaryan, jamaah aktif tiap waktu shalat fardu mencapai 170 orang. Kelihatannya memang seolaholah materialistis, namun bagaimanapun takmir tampaknya sadar bahwa hal ini perlu dilakukan karena realitas masyarakat masih seperti tu. Bagi takmir, tentu hal ini merupakan bagian dari usaha meramaikan masjid. Karena dirasa berhasil, kemudian pada awal-awal 2014, di Bengkulu juga dilakukan hal serupa, meski berbagai tanggapan pro dan kontra bermunculan.⁸²

Dalam menggali data seperti ini memerlukan bantuan pisau analisis sosiologi. Dalam hal masjid Jogokaryan adalah dengan menggunakan analisis sosiologi pengetahuan Peter Berger dan Luckmann yang mencoba melacak bagaimana sisi kreatif takmir masjid Jogokaryan ini dalam mengelola masjid. Shalat berjamaah adalah perintah Nabi Muhammad, shadaqah adalah juga berdasar dari hadis nabi. Sampai di titik ini, momen eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi, merupakan satu hal yang tidak dapat dielakkan dalam mendekati living hadis dengan meminjam teori Berger dan Luckhmann tersebut.⁸³

⁸²Dewi, *Living Hadis*, h. 193.

⁸³Dewi, *Living Hadis*, h. 194.

BAB VI

MODEL-MODEL LIVING HADIS

A. Living Hadis Upaya Penelusuran Awal

Nabi Muhammad saw. sebagai penjelas (mubayyin) al-Qur'an dan musyari' menempati posisi yang penting dalam agama Islam. Selain dua hal tersebut, nabi berfungsi sebagai contoh teladan bagi umatnya. Dalam rangka itulah, apa yang dikatakan, diperbuat dan ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw. dikenal dengan hadis yang di dalam ajaran Islam sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an. Dalam perjalanan sejarahnya, ada pergeseran pengertian sunnah ke hadis. Pergeseran kedua istilah tersebut dapat dilihat dalam uraian di bawah ini.

Fazlur Rahman, cendekiawan asal Pakistan mempunyai pemikiran tentang hadis yang berbeda. Pemikiran Fazlur Rahman tentang hadis dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Islamic Methodology in History*.⁸⁴ Hadis dalam pandangan Fazlur Rahman adalah verbal tradition sedangkan sunnah adalah practical tradition atau silent tradition. Di dalam hadis terdapat bagian-bagian terpenting yaitu sanad/rawi dan matan. Di dalam perjalanan selanjutnya, terdapat permasalahan berkenaan dengan bagian-bagian hadis

⁸⁴ Fazlur Rahman dalam *Islam dan Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).

tersebut. Nabi Muhammad saw. sebagai pembimbing umat manusia telah banyak memberi hadis dan setelah beliau mangkat, hadis tersebut dari informal menjadi sesuatu yang semi-formal.

Fazlur Rahman memberikan tesis bahwa istilah yang berkembang dalam kajian ini adalah sunnah dahulu baru kemudian menjadi istilah hadis. Hadis bersumber dan berkembang dalam tradisi Rasulullah saw. dan menyebar secara luas seiring dengan menyebarnya Islam. Teladan Nabi Muhammad saw. telah diaktualisasikan oleh sahabat dan tabi'in menjadi praktek keseharian mereka. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai the living tradition atau Sunnah yang hidup. Dari sini muncullah penafsiran-penafsiran yang bersifat individual terhadap teladan nabi. Dari sini timbul suatu pandangan yang berbeda di kalangan sahabat satu dengan yang lain, ada yang menganggap sebagai sunnah dan yang lain tidak. Muncul istilah sunnah Madinah, sunnah Kufah dan sebagainya.

Dalam sejarah Islam, tindakan sahabat Rasulullah saw. yang tidak disyari'atkan oleh nabi dikenal dengan sebutan awwaliyat.⁸⁵ Namun istilah tersebut tidak lazim dipakai dalam tradisi ilmu fiqh atau hadis. Di dalam persoalan fiqh, sumber pengetahuan keislaman selain dari Nabi Muhammad saw., dapat juga diperoleh melalui sahabat

⁸⁵ Husein Shahab, Hergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Hershaktif Fiqih dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992, 44.

dan generasi sesudahnya tabi'in. Kedua generasi tersebut dianggap memahami kehadiran misi Nabi Muhammad saw. dan ajaran-ajarannya dengan baik dibanding dengan generasi yang lain. Hampir senada dengan tradisi fiqh dalam tradisi hadis, cakupan sumber materi hadis tidak saja dari Nabi Muhammad saw., melainkan dapat juga dari sahabat dan tabi'in. Mereka tersebut melakukan ijtihad dan kemudian dijadikan model bagi ulama sesudahnya. Dari sinilah kemudian muncul diskursus hadis mawquf dan maqtu'.

Dalam kerangka di atas, Fazlur Rahman,⁸⁶ menggambarkan konsep evolitif syari'ah yang dalam tataran generasi awal setelah Rasulullah saw. dikenal dua sumber atau metode dalam memahami syari'ah. paling tidak ada dua sumber, yaitu, sumber tradisional yang mencakup al-Qur'an dan hadis merupakan sumber pertama dan sumber kedua adalah akal dan pemahaman manusia diperlukan seiring dengan perkembangan zaman dan seiring dengan kebutuhan manusia. Sumber pertama disebut dengan ilmu dan sumber kedua disebut dengan fiqh. Walaupun keduanya dibedakan, namun keduanya identik dalam pokok pembahasannya. Secara umum keduanya diterapkan sebagai ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab dan ilmu agama. Ilmu dan fiqh pada awalnya merupakan suatu yang komplementer.

⁸⁶ Fazlur Rahman, *Islam terj.* Ahsin Muhammad (Bandung: Hustaka, 1994), h. 141-142.

Pada perkembangannya, ketika studi-studi masalah agama telah meluas, maka fiqh hanya terbatas dalam persoalan keagamaan tertentu saja. Fiqh sebagai suatu yang identik dengan ilmu hukum setelah kumpulan pengetahuan yang terkait distandarisasi dan dimapankan sebagai sebuah sistem yang obyektif. Demikian demikian, fiqh berkembang menjadi suatu ilmu yang sebelumnya hanya sebatas pemahaman atas al-Qur'an dan hadis. Hal tersebut terjadi pada saat masyarakat membutuhkan pranata hukum dalam mengakomodasi kehidupannya yang terus berkembang.

Dua bentuk perkembangan keilmuan yang terjadi di dunia Islam, khususnya pada awal perkembangannya mengisyaratkan adanya sebuah tradisi yang hidup dan bersumber dari tokoh sentralnya, Nabi Muhammad saw. Nuansa fiqh lebih dominan dibandingkan dengan sumbernya, sunnah atau hadis. Garis syari'at pun ditentukan untuk mengatur hal tersebut. Dalam dimensi historisnya, nampak bahwa sahabat menjadi sesuatu yang istimewa karena sahabat merupakan generasi yang terbaik karena telah bergaul dengan Rasulullah saw. Tradisi sahabat yang tidak ada pada masa Rasulullah saw. sebetulnya banyak sekali, namun yang terekam oleh Sarafudin al-Musawi dalam al-Nash wa al-Ijtihad 97 buah yang dapat diprinci sebagai berikut: masa Abu Bakar 15 kasus, Umar ibn al-Khattab 55 kasus, Usman ibn Affan 2 kasus, Aisyah 13 kasus, Khalid

ibn Walid 2 kasus, Mu'awiyah 10 kasus.⁸⁷ Kasus-kasus tersebut misalnya sahalat tarawih, takbir empat dalam salat janazah, khutbah Jum'at dengan duduk, sholat Id belakangan baru khutbahnya. Namun, dari beberapa kasus sunnah sahabat tersebut ada yang terus terpelihara dan dilakukan menjadi kebiasaan dan ada pula yang hilang dan menjadi tidak populer lagi. Dari hal ini, Husein Shahab mengungkapkan adanya miskonsepsi yang menyebabkan pergeeran tersebut, yaitu konsepsi tentang sahabat, imamah, hadis dan ijtihad.⁸⁸

Seiring dengan luasnya kekuasaan Islam sunnah akhirnya meluas ke berbagai daerah dan ia disepakati. Oleh karena itu, hadis berkembang luas dan ia ada merupakan suatu fakta yang tidak terelakkan dalam sejarah. Mereka ini sangat hafal terhadap apa yang didengar dan dilihat dari anutan mereka. Melalui fenomena ini Fazlur Rahman menganggap berdosa secara historis.⁸⁹ Namun, kontroversi yang muncul adalah kapan hadis dibukukan? Ini merupakan perdebatan yang sengit di kalangan orientalis dan pemikir Islam. Sampai di sini, sunnah sudah menjadi opini publik sampai pada abad ke-2 H. sunnah sudah disepakati oleh kebanyakan ulama dan dipresentasikan sebagai hadis. Hadis

⁸⁷ Ibid., h. 45.

⁸⁸ Ibid., h. 46-58.

⁸⁹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*. 32, dan Azyumardi Azra, *Heranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam*, No. 11 Oktober-Desember 1993, h. 37.

adalah verbalisasi sunnah. Oleh karena itu, Fazlur Rahman menganggap upaya reduksi sunnah ke hadis ini telah memasung kreativitas sunnah dan menjerat ulama Islam dalam memasang rumusan yang kaku.

Fazlur Rahman lebih jauh mengungkap kekakuan dalam hal ini membuat mereka akan terjerembab pada vonis yang tidak sedap, yaitu ingkar al-sunnah. Inilah yang membedakan dengan kajian terhadap al-Qur'an. Penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an bagaimanapun keadaannya baik liberal maupun sangat liberal tidaklah dianggap sebagai sebuah penyelewengan sehingga dijuluki sebagai seorang yang ingkar al-Qur'an.

Fazlur Rahman memberikan defenisi hadis sebagaimana yang ditulis dalam bukunya: *The Islamic Methodology in History*:

We have said repeatedly -perhaps to the annoyance of some readers- that hadith, although it has as its ultimate basic the Propethic Model, represents the workings of the early generations on that model. Hadith, in fact is the sum total of aphorism formulated and put out by muslims them selves, ostensibly about the prophet although not without an ultimate historical touch whith the prophet. Its very aphoristic character shows that is not historical It is rather gigantic and monumental commentary on the Prophet by the early community.⁹⁰

⁹⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology...* h. 76.

Dengan demikian, kaum muslimin sepakat menerima sunnah dan menisbatkannya kepada Nabi Muhammad saw. Kemudian sunnah tersebut diformulasikan dalam bentuk verbal dan kemudian disebut dengan istilah hadis. Dari sini jelas, bahwa sunnah merupakan proses kreatif yang terjadi terus menerus sedangkan hadis adalah pembakuan secara kaku.

Berbeda dengan pemikiran Fazlur Rahman, Jalaluddin Rakhmat dalam sebuah artikel yang berjudul “Dari Sunnah ke Hadis atau sebaliknya?” dimuat dalam buku *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995) mengemukakan sebaliknya. Ia tidak setuju tentang yang pertama kali beredar di kalangan kaum muslimin adalah sunnah. Baginya, yang pertama kali adalah hadis. Tesis ini dibuktikan dengan data historis di mana ada sahabat yang menghafal dan menulis ucapan Nabi Muhammad saw.⁹¹ Dari itu, sejak awal, hadis memang sudah ada.

Dari pemikiran Fazlur Rahman dan Jalaluddin Rakhmat tersebut dapat dikompromikan bahwa tradisi hadis dan sunnah sebenarnya terjadi bersamaan. Hadis yang Rahman menyebut sebagai tradisi verbal sudah ada sejak masa Rasulullah saw. Demikian juga sunnah ada dan terus menerus dijaga oleh generasi sesudah nabi setelah pemegang

⁹¹ Jalaluddin Rakhmat, “Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Haramadinah, 1995), h. 230.

otoritas wafat. Samapai hal tersebut menjadi sebuah kenyataan dalam sejarah bahwa terdapat sejumlah pemalsuan hadis (tradisi verbal) untuk mengukuhkan pendirian mereka masing-masing. Fenomena ini ulama membuat epistemologi keilmuan hadis yang digunakan sebagai penelitian terhadap hadis. Banyak hadis yang tidak lolos dalam teori-teori yang yang diajukan ulama dan yang lolos hanya sedikit saja.

Tentunya, living hadis tidak dimaknai sama persis dengan pemikiran Fazlur Rahman di atas. Living hadis lebih didasarkan atas adanya tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan kepada hadis. Penyandaran kepada hadis tersebut bisa saja dilakukan hanya terbatas di daerah tertentu saja dan atau lebih luas cakupan pelaksanaannya. Namun, prinsip adanya lokalitas wajah masing-masing bentuk praktik di masyarakat ada. Bentuk pembakuan tradisi menjadi suatu yang tertulis bukan menjadi alasan tidak adanya tradisi yang hidup yang didasarkan atas hadis. Kuantitas amalan-amalan umat Islam atas hadis tersebut nampak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Demikian juga terhadap masalah awwaliyyat yang lahir dalam sejarah Islam, di dalamnya mengindikasikan adanya keberlanjutan suatu perbuatan yang disandarkan kepada hadis. Nampak dari hasil survey yang dilakukan bahwa ada tradisi yang timbul dan tenggelam. Adanya berbagai kegiatan keagamaan dalam sejarahnya lebih banyak berbasis politik. Hal tersebut terkait erat dengan

pengembangan Islam yang tidak hanya murni terkait erat dengan agama dan pemerintahan saja. Namun, beberapa pemerintahan pada masa nabi dan sesudahnya kedua persoalan tersebut dijadikan pijakan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

B. Berbagai Varian Living Hadis

Adanya pergeseran pandangan tentang tradisi Nabi Muhammad saw. yang berujung pada adanya pembakuan dan menjadikan hadis sebagai suatu yang mempersempit cakupan sunnah, menyebabkan kajian living hadis menarik untuk dikaji secara serius dan mendalam. Kenyataan yang berkembang di dalam masyarakat mengisyaratkan adanya berbagai bentuk dan macam interaksi ummat Islam dengan ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an tersebut. Penyebabnya tidak lain adalah adanya perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diaksesnya. Selain itu, pengetahuan yang terus berkembang melalui pendidikan dan peran para juru da'i dalam memahami dan menyebarkan ajaran Islam. Justru di sinilah, masyarakat merupakan objek kajian dari living hadis. Karena di dalamnya termanifestasikan interaksi antara hadis sebagai ajaran Islam dengan masyarakat dalam berbagai bentuknya.

Sebagaimana Rumi yang menceritakan bagaimana tiga orang India yang mencoba menerka dan menilai seekor gajah dalam kegelapan. Tentu hasilnya tidak sama persis satu

dengan yang lain karena mustahil melihat di dalam suatu ruang yang gelap. Oleh karena itu, kesimpulan yang didasarkan hanya berdasarkan rabaan telapak tangan semata. Bagi orang yang menyentuh kaki gajah langsung berkesimpulan bahwa gajah itu seperti pilar yang besar. Sementara bagi orang yang menyentuh telinga gajah tentu berkesimpulan gajah bentuknya tipis seperti kipas. Namun, jika yang disentuh itu bagian belalainya maka kesimpulannya adalah gajah binatang seperti pipa air. Setelah itu, ruangan tersebut dinyalakan api atau lilin, maka mereka tentu menyadari apa terhadap kesimpulan yang mereka lakukan tidak semuanya benar.⁹²

Kecenderungan di atas sama halnya dengan hal yang lazim berlaku di masyarakat Indonesia yang memahami dan menghampiri agamanya. Di antara mereka ada yang menekankan dimensi intelektualnya. Sehingga dalam keberagaman cenderung mencari dalil yang ada dalam al-Qur'an dan hadis. Namun ada juga yang mengedepankan dimensi mistik, sosial, dan ritual. Tentu cara dan pendekatan yang mereka gunakan berbeda-beda. Hal tersebut mengingatkan akan peristiwa yang dialami putra-putra Nabi Ya'qub as. dalam mencari Yusuf di Mesir yang diminta memasuki gerbang dalam berbagai pintu. (Q.S. Yusuf (12): 67).

⁹² A. Hajar Sanusi, Memasuki Islam dalam berbagai Hintu dalam al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam No. 14 vol VI tahun 1995, h. 1.

Di dalam masyarakat sebagai suatu tempat berinteraksi antara satu manusia dengan manusia yang lain memiliki bentuk yang berbeda satu dengan yang lainnya dalam merespons ajaran Islam, khususnya yang terkait erat dengan hadis. Ada tradisi yang dinisbatkan kepada hadis Nabi Muhammad saw. dan kental dilaksanakan oleh berbagai negara seperti Mesir dan sebagainya terdapat praktik khitan perempuan. Sementara di negara Indonesia yang masuk dalam kategori agraris masih banyak ditemukan adanya praktek magis. Di antara tradisi ada juga yang mengisyaratkan akan tujuan tertentu. Namun, kadangkala, tradisi yang dinisbatkan pada hadis hanya sebatas tujuan sesaat untuk kepentingan politik.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa hadis Nabi Muhammad saw. yang menjadi acuan ummat Islam telah termanifestasikan dalam kehidupan masyarakat luas. Dalam pada itu, paling tidak ada tiga variasi dan bentuk living hadis. Ketiga bentuk tersebut adalah tradisi tulis, tradisi lisan, dan tradisi praktik. Uraian yang digagas ini mengisyaratkan adanya berbagai bentuk yang lazim dilakukan dan satu ranah dengan ranah lainnya terkadang saling terkait erat. Hal terdikarenakan budaya praktek umat Islam lebih meggejala dibanding dengan dua tradisi lainnya, tradisi lisan dan lisan. Ketiga bentuk tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

1. Tradisi Tulis

Tradisi tulis menulis sangat penting dalam perkembangan living hadis. Tulis menulis tidak hanya sebatas sebagai bentuk ungkapan yang sering terpampang dalam tempat-tempat yang strategis seperti bus, masjid, sekolahan, pesantren, dan fasilitas umum lainnya. Ada juga tradisi yang kuat dalam khazanah khas Indonesia yang bersumber dari hadis Nabi Muhammad saw. sebagaimana terpampang dalam berbagai tempat tersebut.

Tidak semua yang terpampang bersal dari hadis Nabi Muhammad saw. atau di antaranya ada yang bukan hadis namun di masyarakat daianggap sebagai hadis. Seperti kebersihan itu sebagian dari iman (الإيمان من النظافة) yang bertujuan untuk menciptakan suasana kenyamanan dan kebersihan lingkungan, mencintai negara sebagaimana dari iman (الإيمان من الوطن حب) yang bertujuan untuk membangkitkan nasionalisme dan sebagainya.

Di masa kampanye presiden di Makassar banyak terpampang tulisan : امرأة أمرهه ولو قوم يفلح لن. Tentu saja, berbagai ungkapan tertulis dari hadis Nabi Muhammad saw. tidak diungkap secara langsung secara lengkap. Jargon tersebut muncul untuk menanggapi pesaing politik Golkar yaitu Megawati Soekarno Putri tahun 1999. Padahal jika dirunut ke belakang tidak demikian. Pemaknaan adakan kelengkaopan redaksi hadis dan konteks hadis tersebut diturunkan perlu sekali dilakukan.

Hadis yang di dalamnya terdapat adanya isyarat kejayaan suatu pemerintahan yang dipimpin oleh seorang wanita dengan ungkapan tidak akan makmur dan sukses. Sebagaimana ungkapan Nabi Muhammad saw.:

لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة.⁹³

Jumhur ulama dalam menentukan persyaratan seorang pemimpin (khalifah), hakim pengadilan dan jabatan-jabatan lainnya adalah laki-laki berdasarkan teks dari hadis di atas. Perempuan menurut syara' hanyalah bertugas untuk menjaga harta suaminya. Oleh karena itu, tidak heran kalau al-Syaukani, al-Khattabi, dan beberapa ulama lain berpendapat seperti hal itu.⁹⁴

Membahas dan menyarah hadis tidak dapat diartikan secara tekstual belaka. Oleh karena itu, perlu membaca dan menelaah latar belakang adanya hadis tersebut. Hadis tersebut tidak dapat berlaku umum karena ada peristiwa khusus yakni respon Nabi Muhammad saw. dalam suksesi kepemimpinan di kerajaan Persia. (HR. Ahmad, Turmuzi dan Bukhari). Dengan demikian, pemahaman terhadap hadis nabi harus dilakukan dengan pendekatan temporal, lokal, dan kontekstual sebagaimana yang digagas oleh M. Syuhudi Ismail.

⁹³ Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 228. Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad ibn Hanbal, juz V (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978), h. 38, 43 dan 47.

⁹⁴ al-Syaukani, Nail al-Aut'ar, juz VII (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.), 298, Sayid Sabiq, Fiqh Sunnah, juz III (Semarang: Toha Hutera, t.th.), h. 315.

Dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah saw. di antaranya adalah mengajak pemimpin negara untuk memeluk Islam. Salah satu negara yang diberi surat oleh Rasulullah saw. adalah Persia melalui utusan beliau yang bernama Abdullah ibn Hudafah al-Sami. Ajakan Rasulullah saw. tersebut tidak disambut dengan baik dan bijaksana melainkan dihina dan dirobek kertas surat tersebut. Berita tersebut sampai di telinga Rasulullah saw. dan beliau bersabda: siapa saja yang telah merobek surat saya dirobek-robek (dari kerajaan) orang itu. Sekali lagi, peristiwa ini terjadi jauh sebelum nabi mengungkapkan sabda di atas.

Hari berganti hari, waktu pun terus berjalan seiring dengan pergeseran kepemimpinan. Raja Persia tersebut dibunuh oleh keluarga dekatnya dan oleh sebab itu terjadi kekisruhan di lingkungan kerajaan. Secara alamiah, raja yang berkuasa digantikan oleh anak laki-laki raja (putera mahkota). Kekisruhan tersebut memakan banyak korban. Namun, apa yang terjadi sebaliknya, yang diangkat seorang perempuan yang bernama Buwaran binti Syairawaih ibn Kisra pada abad 9 H. Di sisi lain, perjalanan sejarah panjang Persia yang mendudukan laki-laki sebagai pemimpin menunjukkan bahwa pengangkatan kaisar perempuan adalah menyalahi tradisi dan memang pada waktu itu martabat perempuan jauh berada di bawah laki-laki. perempuan dipandang tidak

cakap dalam mengurus urusan masyarakat dan negara. Kenyataan ini terjadi juga di Jazirah Arab. Oleh karena itu, wajar jika Nabi Muhammad saw. mengungkapkan demikian. Mustahil perempuan yang dalam kondisi tersebut dijadikan pemimpin. Dengan demikian, perkataan Nabi Muhammad saw. tersebut di atas bukan sebagai Rasulullah melainkan sebagai pribadi yang mengungkapkan realitas sosial masyarakat yang ada pada masa tersebut.

Respon pribadi Rasulullah saw. di atas terjadi dengan dua kemungkinan:

- a. Sabda Nabi Muhammad saw. tersebut adalah do'a agar pemimpin persia tersebut tidak sukses dalam memimpin negara karena sikapnya yang memusuhi dan menghina Islam.
- b. Berdasarkan realitas yang ada nabi beranggapan tidak pantas hal tersebut dilakukan. Oleh karena itu, jika realitas sudah berubah maka pemahaman semacam hal itu juga berubah tidak taken for granted.

Masalah lain adalah pengungkapan masalah jampi-jampi yang terkait erat dengan daerah tertentu di Indonesia yang mendasarkan diri dengan hadis dilakukan oleh Samsul Kurniawan.⁹⁵ Fokus kajian yang dilakukan

⁹⁵ Syamsul Kurniawan, "Hadis Jamhi-jamhi dalam kitab Mujarrabat Melayu dan Taj al-Muluk Menurut Handangan Masyarakat Kamhung Seberang Kota Hontianak Hirohinsi Kalbar ", Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2005.

dalam laporan akhirnya memotret dua kitab mujarobat yang digunakan masyarakat setempat dalam merangkai jampi-jampi. Kedua kitab tersebut masing-masing ditulis oleh Syaikh Ahmad al-Dairabi al-Syafi'i dan Ahmad Saad Ali. Oleh karena itu, tidak heran jika James Robson menulis masalah tersebut dalam sebuah artikelnya dengan mengutip kedua kitab tersebut.⁹⁶

Di antara hadis-hadis tentang masalah jampi adalah: rahmat Allah terputus jika perbuatan tanpa diawali dengan basmalah, diampuni dosa-dosa orang yang menulis bismillah dengan baik, faidah surat al-muawwidatain dan lain sebagainya.⁹⁷ Bagi masyarakat Pontianak banyak khaisat yang diperoleh dalam jampi-jampi yang disandarkan dari hadis, antara lain dapat menyembuhkan penyakit kencing, kepala, luka-luka, perut, mata, pegal linu dan lain sebagainya. Bahkan dapat digunakan sebagai penglaris dagangan, mendatangkan ikan dari berbagai penjuru dan memlihara wanita dan anak yang dikandungnya.⁹⁸

Dari uraian di atas, nampak bahwa adanya pola tradisi hadis secara tulis merupakan salah satu bentuk propaganda yang singkat dan padat dalam mengajak

⁹⁶ James Robson, "Magic Cures in Hohular Islam" dalam Samuel M. Zweemer (ed.), *Moslem World*, Vol XXIV (New York: Karuss Rehint Corhoration, 1996), h. 33.

⁹⁷ Syamsul Kurniawan, h. 57-72.

⁹⁸ *Ibid.*, h. 77-87.

lapisan umat Islam di Indonesia yang masih religius. Oleh karena itu, tidak ada lain kalau untuk melakukan tujuan dengan baik maka melalui lintas jargon keagamaan termasuk di dalamnya teks-teks hadis. Selain itu, dapat juga digunakan dalam bentuk jampi-jampi atau azimat yang dapat digunakan penanggulangan berbagai macam penyakit baik fisik maupun non-fisik.

2. Tradisi Lisan

Tradisi lisan dalam living hadis sebenarnya muncul seiring dengan praktik yang dijalankan oleh umat Islam. Seperti bacaan dalam melaksanakan shalat shubuh di hari jum'at. Di kalangan pesantren yang kiayinya hafiz al-Qur'an, shalat shubuh hari jum'at relatif panjang karena di dalam shalat tersebut dibaca dua ayat yang panjang yaitu hamim al-sajadah dan al-insan. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw.:⁹⁹

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُهُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ مُسْلِمِ الْبَطِينِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَا تَنْزِيلُ السَّجْدَةِ وَهَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ وَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ سُورَةَ الْجُمُعَةِ.

Terjemahnya: Sesungguhnya Nabi Muhammad saw. ketika shalat shubuh pada hari Jum'at membaca ayat alif lam mim tanzil... (Q.S. al-sajadah) dan hal ata ala al-

⁹⁹ hadis riwayat Imam Muslim no. 1454 dalam CD ROM Mawsu'at al-Hadis al- Syarif.

insan min al-dahr (Q.S. al-insan). Adapun untuk shalat Jum'at Nabi Muhammad saw. membaca Q.S. al-Jumu'ah dan al-Munafiqun.

Berdasarkan hadis di atas, untuk shalat jum'at kadang-kadang sang imam membaca surat al-jumu'ah dan al-munafiqun. Namun untuk kedua surat tersebut kadang-kadang hanya dibaca tiga ayat terakhir dalam masing-masing surat. Di samping itu, untuk shalat jum'at kadangkala dibaca surat al-a'la dan al-ghasyiyah dengan berdasarkan hadis lain.

Demikian juga terhadap pola lisan yang dilakukan oleh masyarakat terutama dalam melakukan zikir dan do'a usai shalat bentuknya macam-macam. Ada yang melaksanakan dengan panjang dan sedang. Dalam kesehariannya, umat Islam sring melaksanakan zikir dan do'a. Keduanya merupakan rutinitas yang senantiasa dilakukan mengiringi sholat dan paling tidak dilakukan minimal lima kali dalam sehari semalam. Rangkaian zikir dan do'a tidak lain merupakan sejumlah rangkaian yang dianjurkan oleh Allah dalam al-Qur'an dan Rasulullah saw. dalam hadis-hadis usai mengerjakan shalat lima waktu (maktubah). Atau lebih dari hal itu, kebiasaan zikir dan do'a juga dapat dilakukan usai melaksanakan sholat sunnah tertentu dan dalam keadaan apa saja.

Sebagaimana menjadi kesepakatan bahwa dasar pelaksanaan dan tata cara beribadah harus datang dari

pembuat undang-undang, yakni Allah dan rasul-Nya. Kaidah tersebut juga berlaku dalam masalah zikir dan do'a. Dua bentuk kegiatan tersebut pelaksanaannya diatur dan ditentukan di dalam al-Qur'an dan hadis. Walaupun di dalam al-Qur'an dan hadis tidak ada dalil satupun yang menunjukkan kewajiban melaksanakan kedua hal tersebut, namun dua hal tersebut merupakan tradisi yang harus dilaksanakan umat Islam sebagai hamba Allah swt. Umat manusia yang baik adalah senantiasa mengingat tuhan-Nya dan meminta pertolongan dan perlindungan terhadap-Nya. Orang yang tidak berbuat demikian termasuk orang yang sombong karena yakin dengan kekuatannya sendiri dan tidak perlu bantuan lagi.

Kewajiban berzikir dan berdo'a hanya dapat ditemukan sesuai shalat lima waktu. Rasulullah saw. mencontohkan dalam rentang kehidupannya selalu melaksanakan dengan baik dan tidak pernah meninggalkannya. Namun, dalam kaidah Usul Fiqh dijelaskan bahwa sesuatu yang menyempurnakan kewajiban maka hukumnya wajib (*ma la yutimmu al-wajib fahua al-wajib*). Berkacamata dengan kaidah tersebut, maka zikir dan do'a dalam shalat merupakan suatu kewajiban. Bukankah shalat itu artinya al-du'a dan sekaligus mengingat Allah? Di samping itu do'a tidak lain adalah inti dari ibadah itu sendiri (*al-du'a muhh al-ibadah*).

Istilah zikir berarti menyebut dan mengucapkan asma Allah swt. Zikir bisa juga diartikan dengan mengagungkan dan mensucikan nama Allah.¹⁰⁰ Adapun secara istilah zikir adalah rangkaian untaian kalimat tertentu yang ditujukan untuk mengagungkan dan mensucikan nama Allah yang dapat dilakukan kapan saja tidak hanya seusai menjalankan shalat lima waktu. Sedangkan istilah do'a diartikan dengan memanggil, mengundang, meminta, dan memohon.¹⁰¹ Biasanya secara istilah term do'a dikhususkan atas permohonan atau permintaan kepada sesuatu yang lebih tinggi dan biasanya dilakukan atas umat manusia atau hamba Allah terhadap Allah. Adapun permintaan yang dilakukan sesama manusia walaupun salah satunya berkedudukan lebih tinggi tidak dinamakan dengan do'a melainkan al-amar atau perintah.

Berbagai bentuk zikir dan do;a merupakan manifestasi dari hadis Nabi Muhammad saw.¹⁰²

حَدَّثَنَا فَتْيِيَّةُ بْنُ سَعِيدٍ وَرُهَيْبِرُ بْنُ حَرْبٍ وَاللَّفْظُ لِفَتْيِيَّةَ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ جِئِن يُدْكُرُنِي إِنْ دَكَّرَنِي فِي نَفْسِهِ دَكَّرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ دَكَّرَنِي فِي مَلَأٍ دَكَّرْتُهُ فِي مَلَأٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَيْئًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ دِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ دِرَاعًا تَقَرَّبْتُ

¹⁰⁰ Ahmad Warson Munawir, Kamus Arab Indonesia al-Munawwir (Surabaya: Hustaka Hprogressif, 1986). h. .482

¹⁰¹ Ibid., h. 438.

¹⁰² Hadis riwayat Imam Muslim no. 4832 CD ROM Mawsu'at al-Hadis al- Syarif.

مِنْهُ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرَوْلَةً حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَذْكُرْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا

Hadis di atas menceritakan tentang betapa dekatnya hamba pada Tuhan-Nya. Segala aktivitas umat manusia kepada Allah swt. tergas tung kepada sejauh mana prasangkanya pada Tuhan yang menciptakan alam ini. Jika manusia ingat kepada Allah, maka Allah akan senantiasa ingat terus menerus. Rasulullah saw. berzikir lebih dari 70 kali dalam sehari semalam. Berdasarkan sabda Nabi Muhammad saw.:

حَدَّثَنَا يُونُسُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً

Abu Hurairah mendengar Rasulullah saw. bersabda demi Allah sesungguhnya saya beristigfar dan minta ampun kepada Allah dalam setiap harinya lebih dari 70 kali.¹⁰³

Di dalam hadis lain juga diungkapkan bahwa kalimat yang paling baik adalah La hawla wa la quwwata illa billah:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي عُمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ أَوْ قَالَ لَمَّا تَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْرَفَ النَّاسُ

¹⁰³ Ibid., al-Bukhari al-da'wat no. 5832, al-Tirmizi Tafsir al-Qur'an an Rasulullah saw. no. 3182 dan Ahmad, 8137.

عَلَىٰ وَادٍ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّكْبِيرِ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارْبِعُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمًّا وَلَا غَائِبًا إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ وَأَنَا خَلْفَ دَابَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَمِعْتِي وَأَنَا أَقُولُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ فَقَالَ لِي يَا عَبْدَ اللَّهِ بَنَ قَيْسٍ قُلْتَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَا أَدُلُّكَ عَلَىٰ كَلِمَةٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ قُلْتَ بَلَىٰ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَذَلِكَ أَبِي وَأُمِّي قَالَ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

Dari Abu Musa al-Asy'ari berkata ketika berperang bersama Rasulullah saw. di Khaibar atau berkata ketika Rasulullah saw. berjumpa orang yang mulia pada suatu tempat yang bersuara lantang dengan takbir kepada Allah: Allahu akbar la ilaha illallah, maka bersabda Rasulullah saw. jagalah suara kalian ketika berzikir dan berdoa sesungguhnya engkau tidak berdo'a kepada zat yang tuli dan yang tidak ada sesungguhnya engkau berdoa kepada zat yang mendengar lagi dekat dan Dia bersamamu. Saya berada disamping Rasulullah saw. yang mendengar aku dan aku berkata lahoula wala quwwata illa billah. maka Rasulullah saw. berkata kepadaku wahai abdullah ibn Qays, saya menjawab ia ya Rasulullah saw. bersabda Rasulullah saw. saya tunjukkan kepadamu kalimat yang dapat memenuhi surga ? saya berkata ia ya rasul maka dari itu ayah dan ibuku mengucapkan la houla wala quwwata illa billah. (HR. al-Bukhari)¹⁰⁴

¹⁰⁴ Ibid., Lihat hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari al-Magazi no. 3883, Muslim al-zikr wa al-du'a wa al-tawbat no. 4873, 4874, 4875, al-

Dalam hadis lain juga diungkapkan tentang seutama-utama zikir adalah la ilaha illallah:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ بْنُ عَرَبِيِّ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ كَثِيرٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ سَمِعْتُ طَلْحَةَ بْنَ خِرَاشٍ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ

Jabir ibn Abdullah r.a. berkata bahwa ia mendengar Rasulullah saw. bersabda seutama-utama zikir adalah la ilaha illah allah dan seutama-utama doa adalah al-hamdulillah. (HR. al-Tirmizi)¹⁰⁵

Dari bentuk pemahaman masyarakat atas do'a dan zikir sekarang terus berkembang terutama dikaitkan dengan zikir yang sifatnya entertainment yang melibatkan berbagai komponen bangsa baik politisi, birokrat, pesantren, dan bahkan artis-artis. Pengolahannya bermacam-macam tidak murni dilaksanakan setelah shalat semata melainkan sudah menjadi bentuk rutinitas dilaksanakan di tempat selain masjid seperti hotel, lapangan luas atau ruang publik lainnya. Secara tradisional bentuk pemahaman semacam itu terimplikasi adanya peringatan kematian yang biasanya dengan

Tirmizi al-da'wat an Rasulullah saw. no. 3296, 3384, Abu Dawud al-salat 1305, ibn Majah al-adab no. 3814, Ahmad no. 18699, 18754, 18774, 18758, 18780, 18818, 18910, dan 18920.

¹⁰⁵ Ibid., hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari al-Magazi no. 3883, Muslim al-zikr wa al-du'a wa al-tawbat no. 4873, 4874, 4875, al-Tirmizi al-da'wat an Rasulullah saw. no. 3296, 3384, Abu Dawud al-salat 1305, ibn Majah al-adab no. 3814, Ahmad no. 18699, 18754, 18774, 18758, 18780, 18818, 18910, dan 18920.

membaca kalimat thayyibah berupa tahlil. Tentunya pemahaman akan usaha tersebut terealisasi atas pemahaman al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad saw.

Selain bentuk pembacaan dalam shalat, zikir dan do'a di atas terdapat pula tradisi yang berkembang di pesantren ketika bulan Ramadhan. Selama bulan yang penuh berkah tersebut, santri-santri dan masyarakat lain yang menginginkan berpartisipasi dalam pembacaan kitab hadis al-Bukhari. Istilah yang lazim digunakan adalah Bukharinan. Hadis-hadis yang teremuat dalam kitab Sahih al-Bukhari yang jumlahnya sebanyak empat jilid dibaca dan diberi arti dengan bahasa Jawa selama sebulan penuh. Bentuk semacam ini merupakan upaya pengisian bulan Ramadhan dengan amalan yang baik.

Nampak dari berbagai bentuk tradisi lesan di atas ada keterkaitan erat dengan masalah peribadatan atau bentuk-bentuk lain yang tujuannya untuk mencari pahala seperti yang terjadi praktik pembacaan Kitab Sahih al-Bukhari dalam bulan Ramadhan. Bentuk semacam ini senantiasa ada dan berkembang di masyarakat.

3. Tradisi Praktik

Tadisi praktek dalam living hadis ini cenderung banyak dilakukan oleh umat Islam. Hal ini didasarkan atas sosok Nabi Muhammad saw. dalam menyampaikan ajaran Islam. Salah satu persoalan yang ada adalah masalah ibadah shalat. Di masyarakat Lombok NTB

mengisyaratkan adanya pemahaman shalat wetu telu dan wetu lima. Padahal dalam hadis Nabi Muhammad saw. contoh yang dilakukan adalah lima waktu.¹⁰⁶

Contoh lain adalah tentang khitan perempuan. Tradisi khitan¹⁰⁷ telah ditemukan jauh sebelum Islam datang. Berdasarkan penelitian etnolog menunjukkan bahwa khitan sudah pernah dilakukan masyarakat pengembala di Afrika dan Asia Barat Daya, suku Semit (Yahudi dan Arab) dan Hamit.¹⁰⁸ Mereka yang dikhitan tidak hanya laki-laki, tetapi juga kaum perempuan, khususnya kebanyakan dilakukan suku negro di Afrika Selatan dan Timur.¹⁰⁹

Lahirnya kebiasaan tersebut diduga sebagai imbas atas kebudayaan totemisme. Dalam kata lain, menurut Munawar Ahmad Anees, tradisi khitan di dalamnya terdapat perpaduan antara mitologi dan keyakinan

¹⁰⁶ Najmuddin, "Pemahaman Masyarakat Bayan terhadap al-Qur'an (Studi Herbandingan antar Masyarakat Henganut ajaran Islam Wetu Tellu dengan Henganut Ajaran Islam Wetu Lima)", Skripsi Mahasiswa TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

¹⁰⁷ Istilah tersebut adalah khifad}, izar, sunat, sirkumsisi, dan tetes. Lihat Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, "Khitan" dalam Majalah al-Azhar, edisi Jumadil Ula, 1415 H.,.7. Lihat juga Waharjani, "Khitan dalam Tradisi Jawa" dalam Jurnal Hrofetika UMS II, vol 2, Juli 2000, 205.

¹⁰⁸ Ahmad Ramali, Heraturan-heraturan untuk Memelihara Kesehatan dalam Hukum Syara' Islam (Jakarta: Balai Hustaka, 1956), h. 342-344.

¹⁰⁹ Tradisi khitan heremhuan dahat ditemukan di negara-negara lain seherti yang diungkap oleh Mahmoud Karim, Female genital Mutlation Circumcision (Illustrated) Social, Religious, Sexual and Legal Ashect (Kairo: Da>r al-Ma'arif, 1995), h. 37-38.

agama.¹¹⁰ Apa yang dikatakan Anees di atas ada benarnya, walaupun dalam ritus agama Yahudi, khitan bukan merupakan ajaran namun kebanyakan masyarakat mempraktekkannya.¹¹¹ hal senada juga sama dengan yang terjadi di masyarakat Kristen.¹¹²

Sedangkan di dalam Islam, dalam teks ajaran Islam tidak secara tegas menyinggung masalah khitan ini. Sebagaimana disebut dalam Q.S. an-Nahl (16): 123-124, umat Nabi Muhammad saw. agar mengikuti Nabi Ibrahim sebagai bapak nabi, termasuk di dalamnya adalah tradisi khitan. Dalam perspektif ushul fiqh hal tersebut dikenal dengan istilah syar'u man qablana.¹¹³

Hal tersebut secara tidak langsung muncul anggapan khitan perempuan merupakan suatu keharusan. Karena Nabi Ibrahim a.s. adalah bapak para nabi dan agama Islam merupakan agama yang berumber darinya. Asumsi tersebut juga didukung oleh informasi dari hadis Nabi Muhammad saw. yang menyebutkan adanya tradisi khitan perempuan di Madinah.

¹¹⁰ Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia, Etika, Gender, Teknologi* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1992), h. 65-66.

¹¹¹ Khitan dianggap sebagai simbol pengorbanan Herjanjian Tuhan dengan bangsa Yahudi. *Ibid.*, h. 63-64.

¹¹² *Ibid.*, h. 65.

¹¹³ Hada dasarnya penggunaan dasar hukum syar'u man qablana masih terdapat perbedaan di kalangan ulama. Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Kairo: Da>r al-Qalam, 1978), h. 93-94.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدِّمَشْقِيُّ وَعَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْأَشْجَعِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا مَرْوَانُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ قَالَ قَالَ عَبْدُ الْوَهَّابِ الْكُوفِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمِيرٍ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةِ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تَخْتِنُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُنْهَيْ فإِنَّ ذَلِكَ أَخْطَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَيَّ الْبُعْلِ [33]

Artinya:

Diceritakan dari Sulaiman ibn Abd al-Rahman al-Dimasyqi dan Abd al-Wahhab ibn Abd al-Rahim al-Asyja'i berkata diceritakan dari Marwan menceritakan kepada Muhammad ibn Hassan berkata Abd al-Wahhab al-Kufi dari Abd al-Malik ibn Umair dari Ummi Atiyyah al-Ansari sesungguhnya ada seorang juru khitan perempuan di Madinah, maka Nabi Muhammad saw. bersabda jangan berlebih-lebihan dalam memotong organ kelamin perempuan, sesungguhnya hal tersebut akan dapat memuaskan perempuan dan akan lebih menggairahkan dalam bersetubuh. (H.R. Abu Dawud)¹¹⁴

Dari hadis di atas dapat diketahui bahwa di masyarakat Madinah terjadi suatu tradisi khitan perempuan. Nabi Muhammad saw. memberikan wejangan agar kalau mengkhitan jangan terlalu menyakitkan karena hal tersebut bisa mengurangi nikmat seksual. Tidak dijelaskan siapa yang terlibat dalam kegiatan khitan perempuan tersebut baik yang dikhitan ataupun orang yang mengkhitan.

¹¹⁴ Abu Dawud 4587 CD ROM Mawsuat al-Hadis al-Syarif.

Informasi lain didapatkan bahwa khitan merupakan bagian dari fitrah manusia. Sedangkan fitrah manusia yang lain adalah mencukur bulu di sekitar kemaluan, memotong kumis, memotong kuku, dan mencabut bulu ketiak.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْفِطْرَةُ خَمْسٌ الْخِتَانُ وَالْإِسْتِحْدَادُ وَتَنْفُ الْإِبْطِ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ

Artinya:

Diceritakan dari Yahya ibn Qaza'ah, diceritakan dari Ibrahim ibn Saad dari Ibn Syihab dari Said ibn al-Musayyab dari Abu Hurairah r.a. bahwasanya Nabi Muhammad saw. bersabda fitrah itu ada lima macam, yaitu khitan, mencukur bulu di sekitar kemaluan, mencabut bulu ketiak, memotong kumis dan memotong kuku. (H.R. Ibn Majah)

Istilah khitan lazim digunakan oleh fuqaha' dalam berbagai term, khususnya jika dihubungkan dengan masalah salah satu sebab yang menyebabkan seseorang mandi setelah berhubungan badan. Jika telah bertemu dua khitan, maka telah wajib mandi. Hal tersebut sesuai dengan hadis Nabi Muhammad saw.:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِيسِيُّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدِّمَشْقِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ أَنْبَأَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ أَخْبَرَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ إِذَا

الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَاغْتَسَلْنَا.

Artinya:

Diceritakan dari Ali ibn Muhammad al-Tanafasi dan Abd al-Rahman ibn Ibrahim al-Dimasyqi berkata keduanya dari al-Walid ibn Muslim diceritakan dari al-Auza'i bahwa ia diceritakan dari Abd al-Rahman ibn al-Qasim yang diceritakan dari al-Qasim ibn Muhammad dari Aisyah r.a. istri Nabi Muhammad saw. berkata jika telah bertemu dua kitanan maka sungguh telah wajib mandi, saya melaksanakan yang demikian dengan Rasulullah saw, maka mandilah. (H.R. Ibn Majah)

Nabi Muhammad saw. menyebutkan bahwa khitan laki-laki merupakan sunnah sedangkan perempuan dianggap sebagai suatu kehormatan. Sebagaimana terdapat dalam HR. Ahmad No. 19794 di bawah ini:

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ حَدَّثَنَا عَبَادُ يَعْنِي ابْنَ الْعَوَامِ عَنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ بْنِ
أَسَامَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ
مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ

Artinya:

Diceritakan dari Suraij diceritakan dari Abbad yakni Ibn al-Awwam dari al-Hajjaj dari Abi al-Malih ibn Usamah dari Ayahnya sesungguhnya Nabi Muhammad saw. bersabda khitan itu sunnat bagi laki-laki dan bagi perempuan merupakan suatu kemuliaan. (H.R. Ahmad)

Contoh lain adalah masalah ziarah kubur bagi perempuan. Persoalan ziarah kubur merupakan suatu yang terus hidup di masyarakat, terutama di kalangan masyarakat Tradisional.

Redaksi hadis riwayat Abu Dawud, jana'iz, hadis no. 2817.¹¹⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسَّرُجَ

Rasulullah saw. melaknat peziarah kubur perempuan dan orang-orang yang menjadikan kuburan sebagai masjid dan bangunan lainnya.

Dalam masalah wanita pergi zaiarah kubur Maliki, sebagian ulama Hanafi memberikan keringanan.¹¹⁶ Sedangkan di antara ulama ada yang mnghukumi makruh bagi wanita yang kurang tabah dan emosional. Adanya laknat tersebut oleh al-Qurtubi dialamatkan kepada para wanita yang sering pergi ke makam dengan menghiraukan kewajibannya terhadap masalah rumah tangga, tugas-tugas keseharian dan sebagainya.¹¹⁷

¹¹⁵ Abu Dawud Sulain bin Asyast Al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud* (Riyad: Maktabah Al-Ma'arif li nastir Wa Tauzi', 2003), h. 197.

¹¹⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), JUZ II, h. 478.

¹¹⁷ Sabiq, JUZ II, h. 479.

Contoh lain adalah tentang ruqyah.¹¹⁸ Kegiatan ini sering dilakukan oleh sebagian masyarakat Indonesia dan nampak dalam beberapa tayangan live di televisi. Salah satu fungsi dari ruqyah adalah untuk menahan seseorang dari gangguan kerasukan jin (al-sar'u). Jika dirunut ke belakang, nampak bahwa ruqyah ini merupakan warisan sebelum Islam datang. Hal tersebut sesuai dengan:

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ

Kami melakukan ruqyah pada zaman Jahiliyyah, kemudian kami bertanya kepada Rasulullah saw. “Wahai Rasulullah saw. bagaimana pendapat anda tentang ruqyah tersebut. Kemudian Rasulullah saw. menjawab: Tunjukkan kepadaku ruqyah-ruqyah kalian, tidak ada dosa dalam ruqyah selagi di dalamnya tidak ada syirik. (HR. Muslim, No. 4079).¹¹⁹

Informasi lain tentang praktek ruqyah zaman Nabi Muhammad saw. dapat dilihat dalam teks hadis di bawah ini:

¹¹⁸ Diartikan dengan guna-guna, mantera dan jimat . Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Hustaka Hrogresif, 1997), h. 562; Ibnu Hajar Al-'Asqalani, *Fath Al-Bari Fi Syarh al-Sahih al-Bukhari* (Libanon: Dar Al-Ma'arif, 1885), Juz X, h. 195.

¹¹⁹ Imam Abi al Husain Muslim Ibnu Hajjaj al Qusyairi An-Naisabury, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ هَلَالٍ الصَّوَّافُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ
 صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ جِبْرِيْلَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ اسْتَكَيْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ
 يُؤْذِيكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ اللهُ يَشْفِيكَ بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ

Jibril mendatangi Nabi Muhammad saw. kemudian ebrkata: Wahai Muhammad apakah engkau sakit? Kemudian Nabi Muhammad saw. menjawab: ya benar. Jibril berdoa: dengan menyebut nama Alalh swt. al-Qur'an meruqyahmu dari segala sesuatu yang menyakitimu dari kejahatan yang berjiwa atau 'ain orang yang dengki. Semoga Alalh swt. menyembuhkanmu. Dengan nama Alalh aku meruqyahmu. (HR. Muslim, No. 4056).¹²⁰

Gagasan tentang ruqyah zaman Nabi Muhammad saw. tentu berbeda dengan apa yang terjadi di masyarakat. Ada penambahan atas segala ramuan dari bacaan yang ada. Zaman Nabi Muhammad saw. kebolehan ruqyah hanya sebatas dengan membaca mu'awwizatain (surat al-Iklas, al-Falaq dan al-Nas).¹²¹ Muncullah perdebatan serius dalam hal ini, apakah ruqyah yang ada selama ini adalah sesuai dengan apa yang amalkan Rasulullah saw.?

¹²⁰ An-Naisabury.

¹²¹ Al-Sijistani. No. 3686.

BAB VII

TAWARAN METODE DALAM LIVING HADIS

A. Melakukan Upaya Rekonstruksi

1. Latar belakang melakukan rekonstruksi

Sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an dalam Islam posisi hadis berada pada tempat yang penting untuk memahami Islam. Definisi Hadis/sunnah Nabi yang dipegang di sini adalah definisi yang dipegang oleh *Jumhur 'Ulama al-hadis*, yakni segala apa yang disandarkan kepada Nabi, baik *qaul* (perkataan), *fi'il* (perbuatan), *taqrir* (ketetapan), *s}ifah khalqiyyah* (berhubungan dengan fisik) dan *s}ifah khuluqiyyah* (berhubungan dengan akhlak).

Bagaimana kita memahami teladan ideal Nabi dari teks hadis? Dalam memahami hadis-hadis Nabi, umat Islam memang dituntut untuk bersikap kritis.¹²² Sikap kritis tersebut dilandasi realitas historis transmisi “hadis” ke dalam “teks-teks hadis”, Yakni (1) “hadis/sunnah” sebagai bentuk ideal teladan Nabi yang harus diikuti, telah ditransmisikan dalam wacana verbal, yakni laporan sahabat “Nabi” kepada generasi semasa atau sesudahnya; (2) umat Islam dalam meneladani Nabi merujuk dari teks-teks hadis, sementara Nabi tidak pernah memberikan teks-

¹²² Syuhudi Ismail, *Metodologi Henelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 3 dan 11–12.

teks hadis dan pemahamannya dalam bentuk baku untuk diteladani; (3) teks-teks hadis juga memuat tradisi praktikal dan verbal para sahabat dan generasi awal Islam yang dianggap merujuk dari teladan Nabi sebelum terkodifikasi ke dalam kitab-kitab hadis; (4) masuknya interpretasi dan adanya perbedaan pemahaman hadis yang dipengaruhi perbedaan metode, latar belakang *Syarih} al-H}adis*, perbedaan dalam melihat fungsi dan kedudukan Nabi, maupun perbedaan dalam melihat fungsi hadis dikaitkan dengan al-Qur'an.

Lebih dari semua itu, penafian realitas teladan ideal Nabi (hadis) yang menyejarah, yang telah mentransmisikan diri dalam bentuk teks-teks hadis serta dogmatisasi teks-teks hadis dan pemahamannya, pada dasarnya merupakan problem paling krusial dalam memahami Hadis Nabi, bagaimanapun juga hilangnya kesadaran sejarah transmisi hadis ke dalam teks-teks hadis telah mengimbas kepada adanya dogmatisasi “teks-teks hadis” dan “pemahaman terhadapnya” sebagai sesuatu yang normatif *Ilahiyyah*, transedental, statis, final, dengan kesakralan dan keabadian maknanya. Tidak ada lagi orang yang dianggap memiliki orotitas dan kapabilitas sebagaimana yang dimiliki para *Ulama' mutaqaddimin*.

2. Tawaran-tawaran Rekonstruksi

Dalam sejarahnya, para Ulama Hadis dari generasi *mutaqaddimin* sampai *muta'akhirin* telah menawarkan

dan menggunakan metode tertentu dalam upaya memahami suri teladan Nabi. Beberapa Ulama Hadis telah melakukan rekonstruksi pemahaman hadis terhadap konsep-konsep pokok/global yang dikemukakan oleh Al-Khatib al-Bagdadi, yang menjelaskan bahwa, kriteria hadis *maqbul* adalah sejalan dengan, 1) akal sehat; 2) hukum al-Qur'an yang *muhkam*; 3) hadis *mutawattir*; 4) amalan Ulama Salaf; 5) dalil yang pasti; 6) hadis ahad yang kualitas kesahihannya lebih tinggi.¹²³ Ibnu al-Jauzi juga menambahkan, bahwa kriteria hadis yang berkualitas: 1) tidak bertentangan dengan akal; 2) tidak bertentangan dengan ketentuan pokok agama,¹²⁴ maupun yang lainnya. Para pakar tersebut antara lain: Yusuf al-Qaradawi, yang menawarkan delapan kriteria: 1) berdasar petunjuk al-Qur'an; 2) pengumpulan hadis-hadis yang setema; 3) menggabungkan/men-tarjih hadis yang kontradiktif; 4) mempertimbangkan *setting* dan latar belakang munculnya hadis dan tujuannya; 5) membedakan saran yang berubah ubah dan sarana yang tetap; 6) membedakan ungkapan yang *haqiqi* dan *majazi*; 7) membedakan alam gaib dan kasat mata; 8) memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis.¹²⁵

¹²³ Abu Bakr bin 'Ali Sabit al-Khatib al-Bagdadi, *Kitab Al-Kifayah Fi 'Ilm al-Riwayah* (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1972), h. 206–7.

¹²⁴ Abu Farj 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Al-Jauzi, *Kitab Al-Maudu'at* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 108.

¹²⁵ Yusuf Qardhawi, *Yusuf Qardhawi, Bagaimana Memahami Hadis Nabi, Terj* (Jakarta Timur: Karisma, 1997), h. 93–183.

Sedangkan Syuhudi Ismail, menawarkan konsep:

1) mempertimbangkan latar belakang dan keadaan pada masa Nabi untuk dapat menentukan pemaknaan yang tekstual ataupun kontekstual; 2) mempertimbangkan fungsi Nabi dan style bahasanya.¹²⁶ Fazlur Rahman, meski lebih teoritis pada Tafsir al-Qur'an menawarkan konsepnya: 1) pemahaman terhadap makna teks; 2) pemahaman terhadap latar belakang; 3) berdasar petunjuk al-Qur'an untuk dapat menangkap ide moral yang dituju.¹²⁷ Musahada Ham, dengan mensintesa pandangan beberapa pemiki Islam Kontemporer, menawarkan konsep yang mencakup: 1) kritik historis; 2) kritik eidetis (analisis isi, historis, dan generalisasi); 3) kritik praktis.¹²⁸

Beberapa konstruksi metode pemahaman hadis Nabi yang telah dilahirkan para pakar tersebut memang telah cukup membantuk memberikan solusi untuk mendekati pemahaman sedekat mungkin terhadap teladan ideal Nabi. Namun satu hal yang perlu dicatat, bahwa berbagai metode yang ditawarkan Ulama Hadis di atas bukan merupakan sesuatu metode yang *final*, terlebih dengan mempertimbangkan subyektivitas *the Reader* dengan segala macam *back ground*-nya memiliki andil

¹²⁶ Ismail, *Metodologi Henelitian Hadis Nabi*, h. 6.

¹²⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute Of Islamic Research, 1965), h. 81.

¹²⁸ Mushadi Ham, *Evolusi Konseh Sunnah* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), h. 151–66.

yang cukup besar dalam mewarnai produk pemahaman yang dihasilkan.

Terkait dengan dialog triadik antara teks-pengarang-pengkaji yang saling berinteraksi, sangat menarik mengutip tawaran Khaled Abou El Fadl tentang 5 syarat bagi umat Islam untuk dapat sampai pada pemahaman yang proporsional dan “tidak sewenang-wenang”, yakni: 1) adanya pengendalian diri (*self-restraint*); 2) sungguh-sungguh (*diligence*); 3) mempertimbangkan berbagai aspek terkait (*comprehensiveness*); 4) masuk akal; dan 5) kejujuran.

B. Metode Historis dan Hermeneutika dalam memahami Hadis Nabi secara Kontekstual

Berpijak dari beberapa teori yang dikemukakan para Ulama Hadis di atas, rekonstruksi pemahaman terhadap teks-teks hadis Nabi merupakan satu kebutuhan, mengingat untuk mengkaji pemahaman hadis secara mendalam, bukan hanya melakukan reinterpretasi, tetapi juga harus mengupas aspek metodologinya sebagai pijakan dan memecahkan suatu permasalahan. Rekonstruksi berarti pembangunan kembali. Dengan rekonstruksi, konsep-konsep pemahaman hadis dibangun kembali dan mengkritisi beberapa konsep yang dianggap bermasalah, yakni dengan menawarkan beberapa konsep yang merupakan modifikasi dari beberapa konsep yang sudah ada.

1. Metode historis

Metode ini dipergunakan untuk menguji otentitas/validitas sumber dokumen (teks-teks hadis), sebagai penginggalan masa lampau yang dijadikan rujukan,¹²⁹ yakni mengupas otentitas teks-teks hadis, dari aspek sanad maupun matan.¹³⁰

Secara historis, sumber dokumen (teks-teks hadis) tersebut dapat diyakini sebagai laporan tentang “hadis” Nabi. Dalam kritik sumber dokumen, ada dua aspek yang diteliti yakni kritik eksternal dan kritik intenal. Kritik eksternal diarahkan untuk menentukan keotentikan dokumen: 1) apakah secara material (fisik dokumen tersebut asli atau palsu); 2) siapa yang menjadi sumber. Secara aplikatif kritik eksternal terhadap dokumen kitab hadis dalam disertasi ini tidak ditunjukkan pada keaslian fisik dokumen kitab Hadis, tetapi kepada sumber kitab hadis. Oleh karenanya dalam kitab hadis tidak hanya melibatkan satu sumber saja penyusun kitab hadis tersebut, maka kajian terhadap sumber dokumentasi diarahkan kepada semua orang yang terlibat dalam transmisi hadis (para rawi dalam sanad hadis).

Kritik internal diarahkan untuk meneliti keabsahan isi dokumen, apa isi dokumen dapat dipercaya atau tidak, dapat diterima secara historis atau tidak, apa tujuan

¹²⁹ Sartono Kartodirdjo, *‘Metode Henggunaan Dokumen’*, *Metode-Metode Henelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1997), h. 62.

¹³⁰ Syamsudin, h. 141.

penulisan, dan sebagainya. Kajian kritik internal difokuskan kepada matan hadis, untuk diteliti keabsahan kandungan matan hadis secara historis, yakni dengan dua kriteria: 1) matan hadis tersebut secara historis dapat dibuktikan sebagai hadis Nabi, atau bersumber dari Nabi, atau terjadi pada masa Nabi atau disampaikan Nabi; 2) tidak ada bukti historis yang menolak hal tersebut sebagai hadis Nabi. Sebagaimana kajian sejarah pada umumnya, “saksi bisu manusi” dan minimnya data menjadi problem yang sering muncul dalam kajian ini.

Dari aspek otentitas, dilakukan pengembangan konsep bahwa sahabat memiliki peran penting dalam periwayatan hadis, karena menjadi sumber primer. Dalam kajian otentitas hadis ini, materi utama yang direkonstruksi adalah pandangan yang menganggap semua sahabat berkualitas dan informasinya harus diterima secara mutlak, sahabat yang “*kuluuhum ‘udul*”. Sahabat sebagai sumber primer harus diteliti sebagaimana rawi-rawi yang lain (saksi-saksi sekunder), terlebih saksi primer merupakan saksi kunci yang memegang peranan penting dalam menjaga orisinalitas hadis.

Oleh karenanya, setidaknya ada beberapa persyaratan yang harus dimiliki rawi I sebagai sumber primer, mencakup kriteria:

- a. Rawi I, sahabat, haruslah merupakan sahabat yang secara langsung mendapat berita dari Nabi (saksi

Primer).¹³¹ Secara historis, geografis maupun kronologis dapat dibuktikan sahabat rawi I sebagai orang yang melihat atau mendengar atau menerima langsung dari Nabi, karena kedekatan tempat atau waktu dari peristiwa yang direkamnya.¹³²

- b. Saksi primer merupakan orang yang memiliki kredibilitas sebagai saksi utama; yakni memiliki kredibilitas intelektual (kuat ingatan) maupun kepribadian (dapat dipercaya), terhindar dari sifat egosentris,¹³³ tidak ada indikasi negatif yang menjadikan sahabat mengeluarkan hadis tersebut untuk kepentingan pribadinya; tidak adanya tekanan pihak lain.¹³⁴
- c. Harus ada sahabat lain, sebagai saksi primer yang menjadi pendukung (*syahid*), dengan dua kriteria di atas.
- d. Jika tidak ada saksi primer pendukung, maka harus tidak ada penolakan para (beberapa sahabat saksi sekunder lain terhadap berita tersebut, atau dengan

¹³¹ Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 154.

¹³² Kartodirdjo, h. 82; Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*, h. 18.

¹³³ Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*, h. 19.

¹³⁴ Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*, h. 20.

kata lain beberapa sahabat saksi sekunder menerima hal tersebut dan tidak mempersoalkannya.

Adapun terhadap rawi-rawi sekunder, dilakukan dengan melakukan kajian ulang terhadap penelitian para pakar sebelumnya, yakni dari beragam kitab *Rijal al-Hadis*, maupun *al-Jarh wa al-Ta'dil*, khususnya argumentasi penilaian terhadap seorang rawi, baik yang diperdebatkan maupun yang tidak.

2. Metode Hermeneutika

Dalam merekonstruksi aspek “pemahaman hadis”, hermeneutika hadis yang penulis tawarkan, pada dasarnya merupakan hasil modifikasi dari pemikiran Fazlur Rahman menawarkan beberapa konsep dalam memahami al-Qur’an yakni makna teks, latar belakang, menangkap ide moral yang dituju, dengan mengaplikasikannya dalam pemahaman hadis. Bagaimanapun juga “teks hadis” memiliki kekhasan tersendiri, seperti diterimanya periwayatan *bi al-ma’na* dan banyaknya kitab hadis dengan berbagai karakteristik.

Konsep pemahaman hadis yang kemudian kami tawarkan mencakup lima tahapan;

a. Memahami dari aspek bahasa

Dalam hal ini, bahasa Arab. Bahasa sebagai simbol dan sarana penyampaian makna atau gagasan tertentu, sehingga kajian diarahkan pada aspek semantik-nya yang mencakup makna leksikal (makna

yang didapat dari kumpulan kosakata) maupun makna gramatikal (makna yang ditimbulkan akibat penempatan ataupun perubahan dalam kalimat). Dalam kajian terhadap bahasa di sini, ada kupasan yang dikaji, yakni: a) Perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis; b) makna leksikal/harfiah terhadap lafad-lafad yang dianggap penting; c) pemahaman tekstual matan hadis tersebut, dengan merujuk kamus Bahasa Arab Klasik maupun kitab-kitab *syarh* hadis.¹³⁵

b. Memahami konteks historis

Konteks historis dalam pengertian, kajian diarahkan pada kompilasi dan rekonstruksi sejarah dari data mikro (konteks *Asbabul Wuru'd al-h}adi>s* secara eksplisit dan implisit) konteks makro, serta konteks ketika hadis tersebut dimunculkan dengan merujuk pada kitab-kitab *syarh* dan sejarah.

c. Mengkorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral.

Dari nash al-Qur'an, teks hadis yang berkualitas (setema maupun kontradiktif yang berkualitas *sah}i>h}* atau *h}asan*) maupun realitas

¹³⁵ Gorys Keraf, *Komposisi Sebuah Hengantar Kemahiran Bahasa*, Cet. 7 (Flores: Nusa Indah, 1984), h. 2–3.

historis empiris, logika serta teori ilmu pengetahuan.¹³⁶

d. Memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya.

Dengan mempertimbangkan data-data sebelumnya. Untuk menyarikan ide dasar atau ide moral atau *the reality of meaning* harus bisa “membedakan wilayah tekstual dan kontekstual”, karena hadis pada dasarnya adalah produk dialogis-komunikatif-adaptif Nabi dengan umat Islam pada dasarnya.

Dengan mensitesakan berbagai pandangna yang mengemuka, dalam hal ini menggunakan batasan wilayah tekstual/normatif dan historis/kontekstual sebagai berikut:

- 1) Tekstual (normatif), mencakup:
 - a) Menyangkut ide moral/ ide dasar/ tujuan (makna di balik teks). Ide moral, ide dasar, *gayah*, ini ditentukan dari makna di balik teks (tersirat), yang sifatnya universal, lintas ruang waktu, dan intersubyektif.
 - b) Bersifat absolut, prinsipil, universal, fundamental.
 - c) Mempunyai visi keadilan, kesetaraan, demokrasi, *mu'asyarah bi al-ma'ruf*;

¹³⁶ H. Hardono Hadi, *Ehistemologi Filsafat Hengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 17–18.

d) Menyangkut relasi langsung dan spesifik manusia dengan Tuhan yang bersifat universal (bisa dilakukan siapapun, kapanpun dan dimanapun). Pemberlakuan sebagaimana yang tertuang dalam tekstualnya lintas ruang dan waktu, artinya sesuatu yang bisa diterima oleh siapapun, kapanpun dan di manapun, tidak terpengaruh oleh letak geografis, budaya dan historisitas tertentu. Salat, adalah relasi manusia dengan Allah secara khusus, normatifnya.

Tektualnya terletak pada keharusan seorang hamba untuk berkomunikasi, beribadah dan menyembah kepada penciptanya dalam kondisi apapun, selama hidup. Namun begitu memasuki wilayah, bagaimana cara orang salat? Ini menyangkut realitas keberadaan seseorang. Itulah mengapa, meski secara global sama, ada beberapa gerakan dan doa dalam salat yang berbeda. Keberadaan seseorang dengan keterbatasan fisiknya membolehkan seseorang untuk salat semampunya. Keberadaan seseorang dengan keterbatasan saran yang ada, di antariksa, di peperangan, dalam tahanan/ tawanan di bawah intimidasi keras memberikan peluang seseorang tetap melakukan salat semampunya.

2) Kontekstual (historis), mencakup:

- a) Menyangkut sarana/ bentuk (tertuang secara tekstual). Apa yang tertuang secara tekstual selama tidak menyangkut 4 kriteria di atas pada dasarnya adalah wilayah kontekstual, jadi tidak menuntut seseorang untuk mengikuti apa adanya. Bentuk adalah sarana, sehingga kontekstual sifatnya. Dengan demikian, mengikuti Nabi tidak harus berarti berbicara dengan bahasa Nabi, memakai nama Arab, berjenggot dan berpakaian ala Timur Tengah, menyantap kurma sebagai menu utama, berpoligami, memiliki budak, menggunakan hukum rajam, *qisas*, dan sebagainya sebagaimana yang tertuang secara tekstual.
- b) Mengatur hubungan manusia sebagai individu dan makhluk biologis. Sebagai individu, sebagai makhluk biologis, manusia membutuhkan makanan, minuman. Apa yang dimakan manusia dan apa yang diminum umat Islam, dan bagaimana cara manusia memakan dan mengolahnya itu adalah wilayah konstekstual, tidak terbatas pada apa yang dimakan dan diminum oleh Nabi dan cara Nabi memakannya. Ide dasar

yang bisa kita runut pada ajaran Nabi adalah bahwa apa yang kita makan dan kita minum adalah sesuatu yang halal dan tidak berlebihan.

- c) Mengatur hubungan dengan sesama makhluk dan alam seisinya. Semua aspek yang mengatur bagaimana manusia berhubungan dengan orang lain, dengan alam dan seluruh makhluk di bumi adalah wilayah kontekstual. Bagaimana manusia bersosialisasi dengan alam, lingkungan, dan masyarakat sekitar itu memiliki keleluasan untuk dipahami secara kontekstual. Ide dasar yang bisa kita rujuk dari Nabi, adalah tidak melanggar tatanan dalam kerangka untuk menjaga jiwa, kehormatan, keadilan dan persamaan serta stabilitas secara keseluruhan dalam kerangka tunduk kepada Pencipta.
- d) Terkait persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya, IPTEK. Tatanan sosial, ekonomi, politik, budaya manusia tidak membatasi diri pada bentuk-bentuk persis apa yang ada pada masa Nabi, tetapi senantiasa disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan serta ketepatan hal itu diterapkan. Sebagai ilustrasi, bentuk-bentuk transaksi ekonomi

sudah semestinya tidak dalam bentuk yang sangat sederhana, sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi, tetapi lebih kompleks. Hanya saja unsur *'an tarad*, adalah ide dasar ataupun unsur pokok yang harus dimiliki setiap transaksi, sehingga tidak menjadikan satu di antara dua pihak yang bertransaksi merasa dirugikan.

- e) Kontradiktif secara tekstual. Teks-teks hadis yang saling kontradiktif, semestinya menunjukkan bahwa bukan bentuk lahiriyah yang dituju, tetapi *point in a direction*, sebagai petunjuk arah meminjam istilah Fazlur Rahman atau *maqasid al-syari'ah*-nya. Ada konteks tersembunyi yang harus dicari mengapa suatu ketika Nabi menyatakan atau melakukan sesuatu, sementara di sisi yang lain menolak atau melarang melakukan sesuatu tersebut.

Pembatasan semacam ini membawa kosekuensi paradigma normatif-historis senantiasa melekat dalam setiap teks. Namun secara praktis-aplikatif tetap bisa dibedakan. Adapun prosedur yang dilakukan dalam menyarikan ide dasar adalah dengan menentukan yang tertuang secara tekstual dalam teks, sebagai sesuatu yang historis untuk kemudian

menentukan tujuan/*gayah*, yang berada (tersirat) balik teks dengan berbagai data yang dikorelasikan secara komprehensif. Tujuan yang sifatnya substansial, absolut, prinsipil, universal, fundamental, bermisi keadilan, kesetaraan, demokrasi, *mu'asyarah bi al-ma'ruf* itulah yang merupakan ide dasarnya.

- e. Menganalisa pemahaman teks-teks hadis dengan teori terkait.

 Seperti analisis sosial, politik, ekonomi, budaya (sesuai dengan masalah yang dikaji) dan mengaitkan dengan konteks saat ini. Penelitian model ini yang paling banyak dilakukan para pengkaji sunnah Nabi. Sehingga untuk dapat memahami arah kajian, maka akan di paparkan beberapa langkah kongkrit dalam melakukan penelitian model ini, antara lain;

- 1) Tahap pertama, studi otentitas hadis, yakni: a) pengumpulan teks-teks hadis-hadis yang setema dari *Kutub al-Tis'ah* dan kitab-kitab hadis yang lain. Dalam melakukan *takhrij al-Hadis* ada enam metode yang dapat digunakan, yakni: 1) menggunakan awal lafad matan hadis; menggunakan kitab-kitab hadis yang disusun alfabetis secara matan; 2) menggunakan sebagian lafadz matan hadis; menggunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi (khusus*

al-Kutub al-Tis'ah); 3) menggunakan nama Rawi I hadis/nama sahabat yang meriwayatkan hadis; 4) menggunakan tema hadis; menggunakan *Miftah Kunuz al-Sunnah* atau kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan tema tertentu dengan melihat daftar isinya; 5) menggunakan ciri-ciri pada sanad atau matan; apakah hadis itu termasuk hadis yang masyhur, mengandung 'illat, atau unsur kontradiksi, gharib, dsb., maka pergunakan kitab-kitab yang terkait; 6) menggunakan CD, dengan mengoperasikan CD *Mausu'ah* maupun *Maktabah Alfiyyah*, akan cukup banyak membantu mempercepat menemukan sumber data.

b) pengkajian otentisitas dari aspek sanad dan matan dengan mempertimbangkan hasil penelitian yang dilakukan para ahli hadis sebelumnya, maupun para ilmuwan yang terkait dengan pembahasan. Terhadap teks-teks hadis yang tidak orisinal penulis tidak melakukan interpretasi lagi terhadap teks hadis tersebut. Sebagai solusi terhadap teks hadis yang tidak orisinal penulis memaparkan kajian terkait dalam “tema besar” dengan prosedur yang sama, hanya saja kajian otentitas teks hadis lain (jika ada), tidak dipaparkan secara detail.

2) Tahap kedua, yakni operasional hermeneutika hadis, yang mencakup beberapa tahapan setelah dilakukan penelitian terhadap otentisitas teks hadisnya, yaitu dengan: a) memahami dari aspek bahasa; b) memahami konteks historis; c) mengkorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral dari data lain; d) memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya; e) menganalisa dengan teori analisis sosial, politik, ekonomi, budaya (sesuai dengan masalah yang dikaji) dan mengaitkan relevansinya dengan konteks saat ini.

BAB VIII

CONTOH PENELITIAN LIVING AL-QUR'AN DAN HADIS

A. Contoh Penelitian Living Al-Qur'an

Untuk dapat memudahkan pemahaman pembaca dan para peneliti pemula, maka dalam tulisan akan ditampilkan beberapa penelitian yang berkaitan dengan kajian *Living Al-Qur'an*, yang berisikan langkah, konteks kajian serta arah kajian dalam penelitian *Living Al-Qur'an*. Sebagai berikut:

1. Tulisan terbaru dari Hayuni Malia yang terbit di jurnal An-Natiq (Jurnal Kajian Islam Interdisipliner) dengan judul penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai *mentre* dalam tradisi masyarakat Sasak. Tulisan ini berangkat dari satu asumsi bahwasanya di dalam masyarakat sasak terdapat model pembacaan Al-Qur'an yang oleh penulis sebut sebagai pembacaan yang inkonsistensial ~ atau dalam bahasa Farid Esack sebagai *uncritical lover* atau Ahmad Rafiq sebut sebagai pembacaan yang atomistik~ dalam artian suatu model pembacaan yang tidak memiliki hubungan dan keterkaitan makna apapun dengan persoalan yang terjadi. Dalam pandangan penulis, pembacaan yang inkonsistensial dalam tradisi masyarakat sasak tersebut tidak terlepas dari pengaruh kultur masyarakat sasak, dalam hal ini dialek bahasa sasak. Keterpengaruhannya dari dialek itulah yang oleh

Wolfgang Iser sebut sebagai *act structured*. Berangkat dari asumsi tersebut penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Adapun hasil dari penelitian ialah terdapat beberapa model pembacaan yang inkonsistensial terhadap Al-Qur'an dalam tradisi masyarakat Sasak. Sebut saja misalnya; 1) Pembacaan kata *masakin* (Qs. Al-Baqarah [2] : 177) supaya buah-buahan yang kita pegang cepet mateng, 2) Pembacaan kata *mayyitun* (Qs. Az-Zumar [39] : 30) supaya perampok yang kita hadapi menjadi seperti mayat, 3) Pembacaan kata *fa'darotum* (Qs. Al-Baqarah [2] : 72) supaya luka berdarah yang kita alami menjadi kering. Model-model pembacaan itulah yang oleh penulis sebut sebagai keterpengaruhan dialek bahasa sasak terhadap penentuan mantra-mantra yang digunakan sebagai media penyembuhan maupun yang lainnya.¹³⁷

2. Tulisan terakhir dari M. Nurwathani Janhari yang pada awalnya di presentasikan di forum konferensi Internasional yang diadakan oleh Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Se-Indonesia, kemudian diterbitkan oleh jurnal *Sophist* (Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir). Tulisan ini oleh penulis diberi judul dengan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai mantra pengobatan. Tulisan ini berangkat dari asumsi bahwasanya fenomena menjadikan Al-Qur'an

¹³⁷ Hayuni Malia, 'Henggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Mentre Dalam Tradisi Masyarakat Sasak', 3.1 (2023), 86–98.

sebagai media pengobatan tidak terlepas dari pemaknaan terhadap Qs. Al-Isra' [17]: 82. Namun, fenomena tersebut tidak terlepas dari model pembacaan yang atomistik ~ yang penulis pinjam istilah dari Ahmad Rafiq ~ yaitu suatu model pembacaan yang tidak terdapat kesesuaian antara konteks dan *munasabah* dari ayat tersebut dengan praktik pengobatan melalui Al-Qur'an. Akan tetapi model pembacaan yang atomistik tersebut sudah diaplikasikan di masa yang paling awal dari Al-Qur'an itu sendiri, sebut saja misalnya pembacaan Qs. Al-Fatihah [1] : 1-7 sebagai media *ruqyah*, padahal Qs. Al-Fatihah [1] : 1-7 sama sekali tidak berkaitan dengan dengan fungsi tersebut. Berangkat dari asumsi itulah penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi untuk mencari model-model penggunaan ayat Al-Qur'an sebagai mantra pengobatan. Adapun hasil dari penelitian ini ialah terdapat beberapa ayat dari Al-Qur'an yang dijadikan sebagai mantra pengobatan oleh masyarakat Ampenan, seperti: 1) Pembacaan Qs. Al-Anbiya' [21] : 69 sebagai media pengobatan demam, 2) Pembacaan Qs. Al-Baqarah [2] : 225 sebagai media pengobatan sihir, dan 3) Pembacaan Qs. An-Naml [27] : 30-31 sebagai media pengobatan patah atau keseleo. Fenomena-fenomena pembacaan tersebut padahal sama sekali tidak memiliki kaitan dengan ayat yang dijadikan objek kajian, sebut saja misalnya Qs. Al-Anbiya' [21] :

67, ayat ini merupakan doa Nabi Ibrahim ketika di bakar oleh raja Namrud, namun oleh masyarakat dijadikan sebagai media pengobatan demam. Model-model pembacaan itulah yang oleh penulis sebagai pembacaan yang atomistik dengan meminjam istilah dari Ahmad Rafiq.¹³⁸

3. Tulisan dari M. Ulil Abshar dalam jurnal QOF yang diberi judul Resepsi Al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta. M. Ulil Abshar dalam tulisan ini berangkat dari suatu asumsi bahwasanya masyarakat desa memiliki tiga tujuan di dalam memahami Al-Qur'an yaitu 1) Al-Qur'an dibaca dengan tujuan ibadah, 2) Al-Qur'an dibaca sebagai petunjuk, 3) Al-Qur'an dibaca untuk dijadikan sebagai alat justifikasi. Namun, tidak hanya itu, Al-Qur'an juga dibaca secara fungsionalis. Bahkan model pembacaan seperti itu sudah dilakukan sejak masa yang paling awal sebagaimana pesan Abdullah bin Mas'ud kepada anak-anaknya untuk selalu membaca Qs. Al-Waqi'ah agar terhindar dari kefakiran. Berangkat dari asumsi tersebut penelitian hendak menilik resepsi Al-Qur'an masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta dengan menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologis, serta menggunakan tipologi resepsi Al-Qur'an yang digagas oleh Ahmad Rafiq dalam

¹³⁸ M. Nurwathani Janhari, 'Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Mantra Hengobatan', 5.1 (2023), 37–55.

disertainya. Adapun hasil penelitiannya ialah terdapat tiga model tipologi bagaimana resepsi masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta terhadap Al-Qur'an, yaitu sebagai berikut: 1) Resepsi Exegetis Al-Qur'an. Seperti pengajian tafsir Al-Qur'an yang disampaikan oleh Bapak Kiyai Ahmad Zumruni selaku takmir masjid dengan mengkaji dua kitab tafsir yaitu tafsir al-Iklil dan tafsir al-Ibriz, 2) Resepsi Estetis Al-Qur'an. Seperti tulisan kaligrafi yang terdapat dalam masjid yang tidak hanya berfungsi sebagai penghias, melainkan juga sebagai pencerahan spriritual sebagaimana penuturan dari Kiyai Hamdani, 3) Resepsi Fungsionalis Al-Qur'an. Seperti seseorang yang mengamalkan pembacaan ayat kursi 7x untuk menolak gangguan santet atau mengusir makhluk halus bangsanya jin, kuntilanak, pocong dan sebagainya. Caranya dibacakan ayat sambil duduk atau berdiri menghadap ke kiblat membaca 7x, menghadap ke kanan 7x, menghadap ke belakang 7x, menghadap ke kiri 7x kemudian menghadap ke depan (balik ke arah kiblat) dibaca 5x, dilanjut ke atas 2x dan ditutup ke bawah sekali, sebagaimana penuturan salah satu warga Gemawang.¹³⁹

4. Tulisan dari Umi Nuriyatur Rohmah dengan judul Penggunaan Ayat-ayat Al-Qur'an dalam Ritual Rebo Wekasan (Studi Living Al-Qur'an di Desa Sukoreno Kec.

¹³⁹ M. Ulil Abshor, 'Resepsi Al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta', 3.1 (2019), 41-54.

Kalisat Kab. Jember). Tulisan ini berangkat dari sebuah tradisi masyarakat Jawa untuk rutin melaksanakan ritual rebo wekasaan. Ritual rebo wekasaan ini merupakan ritual yang rutin dilaksanakan setiap hari rabu terakhir bulan Shafar. Karena bagi masyarakat Jawa pada umumnya, dan masyarakat Desa Sukoreno pada khususnya mempercayai bahwasanya pada bulan shafar banyak diturunkan malapetaka. Hal ini tentunya tidak terlepas dari tradisi masyarakat Arab kuno yang menganggap hal demikian bahwasanya bulan Shafar banyak diturunkan musibah dan lain sebagainya. Adapun dalam ritual ini banyak menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an sebut saja misalnya ketika dalam shalat *tala' bala'*, setidaknya dalam shalat tersebut membaca Qs. Al-Kautsar sebanyak 17 kali, Qs. Al-Ikhlash sebanyak 5 kali, serta Qs. Al-Falaq dan Qs. An-Nas masing 1 kali. Tidak hanya itu, melainkan juga dalam proses pembuatan jimat setelah melaksanakan shalat *tala' bala'* terdapat juga beberapa ayat digunakan seperti Qs. Yasin : 58, Qs. Al-Shaffat : 79-80, Qs. Al-Shaffat : 109-110, Qs. Al-Shaffat : 130-131, Qs. Az-Zumar : 73, Qs. Al-Ra'd : 24, dan Qs. Al-Qadr : 5.¹⁴⁰

5. Tulisan dari Nur Huda dkk yang diberi judul Living Al-Qur'an: Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang. Tulisan ini berasumsi

¹⁴⁰ Umi Nuriyatur Rohmah, 'Henggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Dalam Ritual Rebo Wekasaan (Studi Living Al-Qur'an Di Desa Sukoreno Kec. Kalisat, Kab. Jember', 4.1 (2021), 67-91.

bahwasanya selain berfungsi sebagai pedoman. Al-Qur'an juga dapat berfungsi sebagai obat atau yang lebih dikenal dengan *siyfa'*. Selain itu juga, Al-Qur'an juga dapat berfungsi sebagai spirit perubahan, pembela kaum marjinal, penentang tindakan dzalim, dan masih banyak lagi menyesuaikan kebutuhan masyarakat. Berangkat dari asumsi tersebut, tulisan ini hendak melihat model-model resepsi terhadap Al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo dengan menggunakan metode kualitatif, serta tipologi resepsi Al-Qur'an yang digagas oleh Ahmad Rafiq. Adapun hasil penelitiannya ialah 1) Resepsi *Exegesis*. Seperti terlihat dalam kajian kitab tafsir Jalalain yang rutin dilaksanakan setelah shalat subuh serta di ampu oleh pengasuh pondok secara langsung. Kegiatan ini hampir tidak ada liburnya, kecuali pengasuh pondoknya ada halangan. 2) Resepsi Estetis. Hal ini misalnya terlihat dari adanya kaligrafi tulisan Al-Qur'an yang terdapat di kamar-kamar santri serta ruangan pengasuh pondok, mulai dari tulisan Qs. Ali Imran [3]: 79 sampai kaligrafi lengkap 30 Juz. 3) Resepsi Fungsionalis. Model resepsi ini terlihat misalnya pada tradisi pembacaan surah-surah pilihan, dimulai dari surah Yasin, Al-Waqi'ah, hingga Al-Mulk.¹⁴¹

6. Tulisan dari Yani Yuliani dengan judul Tipologi Resepsi Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Pedesaan: Studi

¹⁴¹ Nur Huda, Athiyatus Sa'adah, and Albadriyah, 'Living Al-Qur'an: Resepsi Al-Qur'an Di Pondok Pesantren Al-Husna Sidorejo Hamotan Rembang', 8.3 (2020), 358-76.

Living Al-Qur'an di Desa Sukawana, Majalengka yang terbit di jurnal Al-Tadabur (Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir). Tulisan ini berangkat dari asumsi yang sangat menarik, yaitu bahwasanya fenomena pembacaan Al-Qur'an di generasi yang paling awal sudah memperlihatkan model pembacaan yang atomistik ~ meminjam istilah Ahmad Rafiq ~ terbukti dari dijadikannya Surah Al-Fatihah di luar fungsi tekstualnya berupa dijadikannya sebagai media *ruqayah*, yang tentunya sangat bertolak belakang dari fungsi tekstualnya. Namun, fenomena tersebut hal yang oleh penulis simpulkan melahirkan pemahaman masyarakat tentang khasiat atau fadilah serta keutamaan surah dari ayat Al-Qur'an. Dari asumsi tersebut penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi serta tipologi resepsi Al-Qur'an dari Ahmad Rafiq untuk melihat model-model resepsi masyarakat Desa Sukawana terhadap Al-Qur'an. Adapun hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwasanya terdapat tiga model resepsi masyarakat Desa Sukawana terhadap Al-Qur'an yaitu sebagai berikut : 1) Resepsi Eksegesis Al-Qur'an. Hal ini misalkan terlihat dari pengajian-pengajian Ibu-ibu yang ceramahnya dari tokoh masyarakat banyak mengutip ayat-ayat Al-Qur'an maupun penafsiran terhadap Al-Qur'an. 2) Resepsi Esteteis Al-Qur'an. Hal ini misalkan terlihat dari potongan ayat-ayat Al-Qur'an yang terpampang di dinding-dinding masjid Al-Ikhlash

dengan berbagai macam jenis khat. 3) Resepsi Fungsional Al-Qur'an. Hal ini seperti terlihat dari kegiatan *istighosah* yang rutin diadakan di Balai Desa. Para Jemaah membawa air minum yang diletakkan persis di depannya yang kemudian dibacakan dengan berbagai macam wirid serta ayat-ayat pilihan.¹⁴²

7. Tulisan dari Abd. Basid dan Lailatul Fitriyah Hadi dengan judul Al-Qur'an dan Pengobatan Tradisional: Studi Living Al-Qur'an Pada Masyarakat Probolinggo Jawa Timur. Tulisan ini terbit di Jurnal Ulunnuha. Tulisan ini berangkat dari salah satu asumsi bahwasanya Al-Qur'an tidak hanya memiliki fungsi informatif yang kemudian melahirkan berribu-ribu jilid kitab tafsir, melainkan juga memiliki fungsi performatif yang melahirkan berbagai macam tindakan dari pembacaan terhadap Al-Qur'an. Sebut saja misalnya penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an untuk pengobatan, mengusir jin, maupun gangguan-gangguan yang lainnya. Berangkat dari asumsi tersebut penelitian ini hendak meneliti pengobatan tradisional yang digagas oleh Ustadz Ali Fiqri dengan menggunakan metode kualitatif dan pendekatan fenomenologi untuk melihat bagaimana Ustadz Ali Fiqri menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai media pengobatan Al-Qur'an. Adapun hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwasanya

¹⁴² Yani Yuliani, 'Tihologi Resehsi Al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Hedesaan: Studi Living Al-Qur'an Di Desa Sukawana, Majalengka', 7.1 (2022), 321–37.

terdapat beberapa ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan oleh Ustadz Ali Fiqri sebagai media pengobatan diantaranya; Qs. Al-Baqarah [2]: 102, Qs. Al-Syu'ara [26] : 51, Qs. Al-Fatihah [1] : 1-7, Qs. Yunus [10] : 81, Qs. Jin [72] : 3, dan Qs. al-Hasyar [59] : 21. Terdapat beberapa alasan yang diungkapkan oleh Ustadz Ali Fiqri atas penggunaan ayat-ayat tersebut, salah satunya ialah atas pedoman dari Organisasi Ruqyah Aswaja (JRA) yang diikuti ada ayat-ayat khusus atau pilihan dan sudah direkomendasikan melalui Buku Panduan yang wajib dimiliki oleh praktisi JRA.¹⁴³

8. Tulisan dari Rahmat Imanda dkk mengenai tradisi tolak bala sebelum tanam padi pada masyarakat Desa Simaroken Kabupaten Pasaman (Kajian Living Al-Qur'an). Tulisan ini berpandangan bahwasanya Al-Qur'an tidak hanya sebagai pedoman, melainkan juga berfungsi secara performatif atau ketika Al-Qur'an itu dibaca atau ditulis atau digunakan dan diamalkan untuk tujuan tertentu. Maka dalam keadaan beginilah teks Al-Qur'an tersebut diterima dan dimaknai oleh masyarakat dalam dimensi sosial budaya. Dari proses itulah muncul bermacam-macam sikap dan menjadi kebiasaan dalam kehidupan bermasyarakat. Berangkat dari pandangan tersebut, tulisan ini hendak melihat penggunaan ayat-ayat

¹⁴³ Abd Basid and Lailatul Fitriyah Hadi, 'Al-Qur'an Dan Hengobatan Tradisional : Studi Living Al-Qur'an Hada Masyarakat Hrobolinggi Jawa Timur', 11.2 (2022), 95–109.

Al-Qur'an dalam tradisi tolak bala sebelum tanam padi dengan menggunakan metode kualitatif serta pendekatan etnografi. Adapun hasil dari penelitian ini ialah dijadikan beberapa ayat Al-Qur'an sebagai media tolak bala sebelum menanam padi diantaranya Qs. Al-Fatihah [1] : 1-7, Qs. Yasin, Qs. Al-Ikhlâs, Qs. Falaq, Qs. An-Nass, Qs. Al-Baqarah [2] : 1-5, Qs. Al-Baqarah [2] : 163, dan Qs. Al-Baqarah [2] : 225.¹⁴⁴

9. Tulisan dari Muhammad Zainul Hasan yang berjudul Al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan Dalam Tradisi "Bejampi" di Lombok (Kajian Living Al-Qur'an). Tulisan ini terbit di Jurnal El Umdah. Tulisan berangkat dari satu pemetaan mengenai faktor yang menjadikan Al-Qur'an mempunyai power yang sedemikian kuat di dunia ini dari Jean Dammen McAuliffe. Bagi Aullife terdapat tiga faktor yang menjadikan Al-Qur'an memiliki pengaruh begitu besar yaitu *carnal (physical)*, *conceptual (intellectual)*, dan *communal (sosial)*. Berangkat dari pemetaan itulah, penulis hendak melihat penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai media pengobatan dalam tradisi bejampi dengan menggunakan metode kualitatif dan pendekatan fenomenologi. Adapun hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwasanya dalam tradisi pengobatan dengan menggunakan ayat Al-Qur'an pada tradisi *bejampi*

¹⁴⁴ Rahmat Imanda and others, 'Tradisi Tolak Bala Sebelum Tanam Hadi Hada Masyarakat Desa Simaroken Kabuhaten Hasaman (Kajian Living Al-Qur'an)', 18.1 (2021), 40–52.

mengelompokkan penyakit seorang pasein menjadi dua kategori yaitu penyakit non-medis dan media. Pada penyakit non-medis terdapat beberapa surah yang dijadikan sebagai media pengobatan yaitu surah Al-Kahfi dan surah Al-Ikhlas. Sedangkan dalam penyakit media terdapat beberapa ayat di antaranya : 1) Penyakit masuk angin dengan menggunakan Qs. Al-Anbiya' [21] : 87, 2) Demam menggunakan Qs. Al-Fatihah [1] : 1-6, 3) Sakit Kepala dengan Qs. Maryam : 1, 4) Sakit perut dengan Qs. Al-Fatihah [1] : 1, 5) Sakit mata dengan Qs. Yusuf : 4, 6) Rematik atau asam urat dengan Qs. Al-Fatihah [1] : 1 dan Qs. Al-Insyirah : 1-8, dan 7) Sakit gigi dengan Qs. Al-Baqarah [2] : 72.¹⁴⁵

10. Tulisan dari Kholifatul Khusna dengan judul Tipologi Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah Al-Qur'an Malang (Studi Living Al-Qur'an). Tulisan ini merupakan tulisan yang terbit di jurnal Mashahif (Journal of Qur'an and Hadits Studies). Tulisan ini berangkat dari satu pengertian living bahwasanya Living Al-Qur'an merupakan berbagai fenomena yang terkait dengan sikap, respon masyarakat Islam khususnya di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah baik secara teoritik, maupun secara praktik maupun secara praktik yang memadai dalam kehidupan

¹⁴⁵ Muhammad Zainul Hasan, 'Al-Qur'an Sebagai Medium Penyembuhan Dalam Tradisi "Bejamhi" Di Lombok', 4.1 (2019), 103-24.

sehari-hari terhadap Al-Qur'an. Berangkat dari definisi di atas penelitian ini hendak melihat berbagai macam resepsi terhadap Al-Qur'an di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah Al-Qur'an Malang dengan menggunakan metode kualitatif. Adapun hasil dari penelitian ini ialah dengan menggunakan tipologi resepsi Al-Qur'an dari Ahmad Rafiq terdapat tiga tipologi resepsi terhadap Al-Qur'an di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah Al-Qur'an Malang di antaranya: 1) Bentuk resepsi eksegesis. Hal ini misalkan terlihat dalam pengajaran kitab tafsir Al-Munir karya Wahbah az-Zuhaili. 2) Bentuk resepsi estetis. Misalkan bisa di lihat pada keindahan bacaan Al-Qur'an santri di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah Al-Qur'an Malang dan adanya beberapa tulisan kaligrafi di dinding-dinding kamar santri. 3) Bentuk resepsi fungsional. Hal ini misalkan terlihat pada tradisi membaca Qs. Al-Insyirah, Qs. Yasin, Qs. Al-Kahfi, Qs. Al-Waqi'ah, dan lain sebagainya dengan harapan mendapatkan keberkahaan dan kelapangan rezeki.¹⁴⁶

B. Contoh Penelitian *Living Hadis*

Dalam penelitian *living hadis*, terdapat beberapa langkah yang harus dilewati serta beberapa hal yang harus diperhatikan. Hal itu guna menemukan titik poin dari kajian

¹⁴⁶ Kholifatul Khusna, 'Tihologi Resehsi Al-Qur'an Di Hondok Hesantren Tahfidz Al-Qur'an Oemah Al-Qur'an Malang (Studi Living Al-Qur'an)', 1.1 (2021), 1-19.

yang tengah dilakukan akan kelayakan masalah tersebut dikaji atau tidak. Berikut akan dipaparkan beberapa contoh penelitian *living hadis* yang telah dilakukan oleh beberapa peneliti terdahulu dengan berbagai corak dan masalah yang ada dalam masyarakat. Sebagai berikut: ¹⁴⁷

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh *Suryadilaga, Living Hadis Dalam Tradisi Sekar Makam*. Dalam penelitian ini, kajian *living* berangkat dari fenomenologis masyarakat yang melakaikan ziarah kubur di makam Panembahan senopati Kotagede, hal itu dapat diperhatikan melalui praktik yang dilakukan selama melakukan praktik ziarah di makam Panembahan Senopati Kotagede. Penggunaan hadis dalam hal ini adalah bertujuan untuk menelusuri dasar ideologis normatif yang ada dalam praktik ziarah kubur umat Islam Yogyakarta tersebut. Kajian tersebut masuk ke dalam kategori *living hadis*, karena faktor-faktor yang mempengaruhi pembentukan tradisi *living hadis* adalah pengaruh tradisi lokal yang mengakibatkan percampuran (akulturasi) antara budaya lokal (Jawa) dengan ajaran Islam yang bersifat sinkretis. Menjadi sebuah kajian *living* karena dalam hal ini praktik ziarah merupakan praktik ajaran Islam yang telah dilakukan sejak masa Nabi, dengan memadukan

¹⁴⁷ Sulaemang L Sulaemang, 'TEKNIK INTERHRETASI HADIS DALAM KITAB SYARAH AL-HADIS', *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 14.2 (2016), 125 <<https://doi.org/10.18592/jiu.v14i2.697>>.

informasi historis serta praktik budaya lokal sebagai dua kondisi yang saling menguatkan.¹⁴⁸

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh *Adrika Fithrotul Aini, Living Hadis Dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba' Bil-Mustofa*. Dalam penelitian ini, kajian *living* berangkat dari fenomenologis masyarakat dalam tradisi pembacaan shalawat *Diba' Bil Mustofa* pada masyarakat Yogyakarta. Penelitian ini bersifat deskriptif, kualitatif, induktif yang artinya suatu penelitian yang dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum atau deskripsi tentang *living* hadis. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan fenomenologi dengan teori fungsional. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa tradisi yang berkembang di dalam kehidupan masyarakat Krapyak merupakan fenomena *living* hadis. Selain itu, ada beberapa landasan hadis yang dijadikan prinsip dalam kegiatan tersebut. Di samping itu, terdapat makna penting dari adanya majelis tersebut, yakni praktek ibadah spiritual yang tidak bisa hilang dalam kehidupan masyarakat.¹⁴⁹

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh *Siti Nurjannah, Living hadis: Tradisi Rebo wekasan di Pondok Pesantren MQHS Al-Kamaliyah Babakan Ciwaringin Cirebon*. Penelitian menjadi kajian *living* hadis, karena

¹⁴⁸ Suryadilaga.

¹⁴⁹ Adrika Fithrotul Aini, 'Living Hadis Dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba' Bil-Mustofa', *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, 2.1 (2020), 221–35.

penelitian ini menggunakan pendekatan historis-teologis serta fenomenologi. Kajian *living hadis* dalam tradisi *rebo wekasan* berangkat dari tradisi masyarakat Jawa dan masyarakat di luar Jawa yang melakukan kegiatan doa *tolak bala'*, pembacaan yasinan serta pelaksanaan shalat di bulan shafar. Hal itu diyakini sebagai sebuah praktik yang tidak bertentangan dengan sunnah Nabi berdasarkan pada beberapa hadis Nabi Saw. kemudian tradisi tersebut menjadi sangat kental dalam masyarakat serta mengandung ajaran luhur yang memadukan unsur tradisi lokal dengan dalil keagamaan yang kuat.¹⁵⁰

Keempat, penelitian yang dilakukan oleh Dona Kahfi. MA. *Iballa, Tradisi Mandi Balimau Di Masyarakat Kuntu: Living Hadis Sebagai Bukti Sejarah*. Kajian *living* dalam penelitian ini masuk dalam kategori penelitian fenomenologis, karena berangkat dari fenomena tradisi masyarakat Kuntu yang ada di Riau, dengan tradisi Mandi Balimau. Tradisi Mandi Kuntu merupakan tradisi awal yang menandakan masuknya Islam di Wilayah Riau khususnya di Daerah Kuntu. Sehingga terdapat dua hal yang menandakan adanya unsur *living* dalam penelitian ini, *pertama*, tujuan awal diadakannya tradisi ini untuk dakwah Islam. *Kedua*, tradisi ini oleh masyarakat Kuntu dianggap landasannya berasal dari hadis Nabi. Mandi Balimau sebagai fenomena

¹⁵⁰ Siti Nurjannah, 'Living Hadis: Tradisi Rebo Wekasan Di Hondok Hesantren Mqhs Al-Kamaliyah Babakan Ciwaringin Cirebon', *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Quran Dan Al-Hadis*, 5.01 (2017), 219–42.

living hadis bisa dijadikan sebagai salah satu bukti sejarah tentang islamisasi awal yang ada di Nusantara secara umum dan di Riau secara khusus. Tradisi Mandi Balimau merupakan salah satu bukti yang menguatkan data bahwa Kuntu adalah wilayah pertama yang dimasuki Islam di wilayah Riau.¹⁵¹

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh *Muhammad Rafi*, *Living Hadis: Tradisi Sedekah Nasi Bungkus Hari Jum'at Oleh Komunitas Sijum Amuntai*. Dalam kajian *living* ini, penelitian berangkat dari fenomena sedekah nasi bungkus setiap hari jum'at oleh sebuah komunitas yang melakukan kegiatan berbagi dan menyalurkan bantuan kepada muslim di seluruh wilayah Indonesia. Aktivitas tersebut tidak lepas dari implementatif atas hadis Nabi saw, yang menganjurkan umatnya untuk saling berbagi dan bersedekah jika memiliki harta lebih. Penelitian ini bersifat deskriptif, kualitatif, induktif yang artinya suatu penelitian yang dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum atau deskripsi tentang living hadis. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan fenomenologi dengan teori fungsional. Hasil penelitian menunjukkan dua fungsi, *Pertama* adalah fungsi internal. *Kedua* adalah fungsi eksternal yang terdiri dari 2 fungsi; Fungsi vertikal yang berkaitan dengan relasi

¹⁵¹ Dona Kahfi MA Iballa, 'Tradisi Mandi Balimau Di Masyarakat Kuntu: Living Hadis Sebagai Bukti Sejarah', *Jurnal Living Hadis*, 1.2 (2016), 275–93.

kepada Allah dan fungsi horizontal yang berkaitan dengan hubungan antara masyarakat.¹⁵²

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh *Faiqotul Khosiyah, Living Hadis dalam Kegiatan Peringatan Maulid Nabi di Pesantren Sunan Ampel Jombang*. Kajian *living* ini, merupakan kajian atas tradisi maulid yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Sunan Ampel Jombang, yang diikuti oleh seluruh warga pesantren dan masyarakat disekitar Ponpes. Yang menjadi unsur *living* dalam praktek tersebut adalah unsur ibadah bersamaan dengan pelaksanaan maulid Nabi selama 10 hari lamanya. Di dalamnya dirangkaikan dengan praktik ibadah sunnah yang khusus oleh warga Ponpes dan masyarakat secara berjamaah. Tradisi Maulid yang dilakukan di Ponpes Sunan Ampel di isi dengan pembacaan Shalawat Diba', dilanjutkan dengan pembacaan shalawat bersamaan, dilanjutkan dengan pembacaan maulid, dan Barzanji. Hal ini menjadi rutin dilakukan oleh Ponpes dan masyarakat setiap tahunnya. Jika ditinjau dari varian tradisi hadis yang ada tiga; tulis, lisan, dan praktik, penelitian ini adalah termasuk dari subvarian praktik yang diadopsi dari sosok Nabi dalam menyampaikan ajaran Islam. Hal inilah yang menguatkan bahwa tradisi tersebut merupakan bagian dari *living Hadis*.¹⁵³

¹⁵² Muhammad Rafi, 'Living Hadis : Studi Atas Tradisi Sedekah Nasi Bungkus Hari Jumat Oleh Komunitas Sijum Amuntai', *Jurnal Living Hadis*, 4.1 (2019), 133–58.

¹⁵³ Faiqatul Khosiyah, 'Living Hadis Dalam Kegiatan Heringatan Maulid Nabi Di Hesantren Sunan Amhel Jombang', *Jurnal Living Hadis*, 2018, 23–45.

Ketujuh, penelitian yang dilakukan oleh *Alis Muhlis dan Norkholis, Analisis Tindakan Sosial Max Weber Dalam Tradisi Pembacaan Kitab Mukhtashar Al-Bukhari (Studi Living Hadis)*. Kajian ini merupakan penelitian *living* dengan menggunakan pendekatan teori sosiologi untuk dapat memahami sebuah tindakan dan praktik masyarakat dengan tetap memperhatikan unsur agama di dalamnya. Unsur *living* dalam penelitian ini adalah tradisi pembacaan kitab hadis al-Bukhari, dengan tujuan mengambil pelajaran yang mana hal ini merupakan bagian dari ajaran Nabi Saw, untuk terus meningkatkan ilmu melalui halaqah-halaqah yang dibuat. Hal ini juga dapat dilihat pada hasil dari penelitian ini antara lain; *Pertama*, berdasar tipe tindakan tradisional, pelaku tradisi (Ponpes At-taqwa) ingin melestarikan tradisi yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh Ponpes Sunni Salafiyyah Pasuruan Jawa Timur. *Kedua*, Tindakan Afektif, menunjukkan bahwa pelaku memiliki ikatan emosional terhadap tokoh (salafu as-shalih) dan waktu pelaksanaan (Bulan Rajab). *Ketiga*, Rasionalitas instrumental, Ponpes At-Taqwa secara sadar mampu melakukan tradisi tersebut karena memiliki kapasitas, baik dari segi sumber daya manusia maupun aspek finansial. *Keempat*, rasionalitas nilai, mereka ingin mendapatkan barokah dengan cara meniru dan melestarikan tradisi dari para ulama *salafus as-shalih*.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Alis Muhlis and Norkholis Norkholis, 'Analisis Tindakan Sosial Max Weber Dalam Tradisi Hembacaan Kitab Mukhtashar Al-Bukhari (Studi

Beberapa penelitian tersebut di atas, hanyalah bagian kecil dari penelitian yang telah dilakukan dalam penelitian *living hadis* secara khusus. Paparan di atas, hanya mengambil intisari dari penelitian yang telah dilakukan, sehingga untuk dapat memahami keseluruhan dari kajian yang telah dijadikan contoh tersebut, maka dianjurkan kepada para pembaca untuk menelusuri data tersebut melalui link jurnal yang telah disediakan pada footnote setiap judul penelitian. Untuk dapat memahami kajian tersebut secara mendalam, maka para pembaca harus memahami setiap kajian dengan memperhatikan penjelasan pada paparan konsep sebelumnya. Dengan demikian, para penelitian selanjutnya yang akan dilakukan akan lebih terarah dan lebih mengerucut pada konteks pembicaraan, khususnya pada bidang *living hadis*.

PENUTUP

Menghidupkan Ulum Al-Qur'an Dan Ulum Al-Hadits Dalam Masyarakat

Salah satu upaya kita untuk menjaga Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits adalah dengan mengembangkan keilmuannya. Banyak orang menyatakan bahwa ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis adalah mutlak telah final, sempurna, tidak perlu lagi ada hal baru dalam ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis. Kosekuensinya, ilmu ini akan menutup pola baru dalam berinteraksi dengan al-Qur'an dan hadis. Jika puncak ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis selama ini hanya sampai pada tahap metode memahami al-Qur'an dan hadis, maka interaksi manusia yang diperhatikan oleh kedua ilmu ini hanya sampai tahap tersebut, tidak sampai pada tahap pengalaman dan pengamalan al-Qur'an yang justru menjadi akhir diturunkannya al-Qur'an dan diriwayatkannya hadis.

Sebagian lainnya menegaskan ketidakmutlakan finalnya ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis, namun tetap menolak adanya pengembangan cabang baru yang tumbuh di dalamnya. Sebagai kosekuensinya, mereka biasanya menolerir adanya diskursus atau wacana-wacana baru dalam Ulum Al-Qur'an dan Ulum Al-Hadits. Tidak boleh ada cabang baru, namun boleh ada wacana baru di dalamnya. Demikian kira-kira statemen yang biasa terlontar. Mazhab kedua ini sebenarnya mendukung mazhab pertama tentang kemutlakan finalitas ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis. Mereka ini sebenarnya ingin mengembangkannya, namun

hanya sebatas melalui wacana dan diskursus yang hanya berkuat di alam ide.

Sedangkan mazhab ketiga, membuka peluang pengembangan ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis. Tidak ada yang final, kecuali al-Qur'an dan hadis itu sendiri, sehingga ia tidak boleh final, selama kita masih meyakini keterbukaan, kesempurnaan al-Qur'an dan hadis, dan ketidaksempurnaan kajian tentang al-Qur'an dan hadis. Artinya, al-Qur'an dan hadis yang telah selesai dan sempurna itu tidak akan pernah selesai dikaji sampai kapanpun. Selalu saja ada hal baru yang terjadi dan produk baru yang dihasilkan dari interaksi dengan keduanya.

Cara berinteraksi dengan al-Qur'an dan hadis pun tidak mungkin monoton dari tahun ke tahun, dari masa Nabi hingga masa kini. Kensekuensinya, ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis tidak ditutup. Masih terbuka peluang untuk mengembangkan cabang-cabangnya sebagai kosekuensi dari keterbukaan cara berinteraksi dengannya. Ada orang yang hanya berinteraksi melalui bacaan saja, tulisannya saja, penelitiannya saja, hafalannya saja, penafsirannya saja, pensyarahannya saja, kritiknya saja, dan ada pula yang berinteraksi dengan pengalaman dan pengamalannya saja. Model interaksi yang terakhir disebut inilah yang menjadi fokus ilmu Living Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan model-model interaksi lainnya telah ada dalam ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis.

Sementara itu, model interaksi dengan al-Qur'an dan hadis melalui pengalaman dan pengamalan belum disinggung secara teknis dalam ilmu al-Qur'an maupun ilmu hadis yang

selama ini ada. Ia juga tidak mungkin hanya dianggap sebagai wacana saja, karena ia adalah fenomena, berwujud nyata di setiap ruang dan waktu. Ia bukan sekedar wacana atau diskursus yang hanya bertebaran di alam ide atau dunia maya yang abstrak. Karena itu, kalau *Living Al-Qur'an* dan *living Hadis* hanya disebut sebagai wacana saja, maka akan mengabaikan banyak sekali fenomena al-Qur'an dan hadis yang seharusnya menjadi perhatian penting bagi para pengkaji al-Qur'an dan hadis, bukan perhatian para sosiolog dan antropolog.

Akhirnya sebuah ilmu jika tidak dikembangkan cabang-cabangnya, pasti akan mati. Ilmu waris yang diyakini telah final karena karena semuanya telah habis di-*nash* al-Qur'an dan hadis adalah preseden ilmu yang pendek umurnya. Jika tidak ada orang yang komitmen untuk mengamalkannya, maka ilmu itu akan cepat punah, stagnan, tidak ada pengembangan apapun. Sedangkan ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis tentu tidak sama dengan ilmu waris. Ilmu ini harus tetap hidup, salah satu upaya untuk menghidupkannya adalah dengan mengembangkan cabang-cabangnya. Ilmu *Living Al-Qur'an-Hadis*, berdasarkan kajian-kajian sebelumnya telah cukup dijadikan sebagai pengembenagan cabang ilmu al-Qur'an dan hadis.

TENTANG PENULIS



Dr. FITRAH SUGIARTO, S.Th.I., M.Th.I., lahir di Surabaya 23 Mei 1987 dari pasangan Sudarto dan Sugi Rahayu. Pendidikannya dimulai dari TK. Aisiyah V Situbondo Jawa Timur (1990-1992), SD. Mimbaan I Situbondo Jawa Timur (1992-1998), MTsN II Bondowoso Jawa Timur (1998-2001), Tarbiyatul Mu'allimin Al-Islamiyah (TMI) Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep Madura Jawa Timur (2001-2005), S-1 Program Studi Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin, Institut Dirasat Islamiyah (IDIA), Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep Madura Jawa Timur (2006-2011), S-2 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri (UIN), Sunan Ampel Surabaya Jawa Timur (2012-2014), S-3 Program Studi Doktor Pendidikan Agama Islam Universitas Islam Negeri (UIN), Mataram Nusa Tenggara Barat (2020-2023), dan dari tahun 2016 sampai sekarang menjadi Dosen Tetap di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam, IAIN Mataram (2017) setelah pada akhirnya beralih status dan saat ini Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di bawah naungan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Mataram, Nusa Tenggara Barat.



AHLAN, M.Ag., lahir di Desa Wora, Kecamatan Wera, Kabupaten Bima NTB, pada 31 Desember 1996. Salah satu dari desa terpencil di wilayah timur Indonesia, penulis lahir ketika desa tersebut masih jauh dari informasi teknologi dan kemajuan lainnya. Merupakan anak ke 7 dari 9 bersaudara, dari pasangan non-pendidikan Aedin dan Nur Aini yang hanya tahu bertani. Pendidikan mulai dari tingkat SD sampai Tsanawiyah diselesaikan di desa kelahiran. Dan hijrah ke kota untuk melanjutkan Pendidikan Aliyah, di MAN 2 Kota Bima tahun 2012. Pada Tahun 2015 selesai dari jenjang Aliyah, melanjutkan studi ke pulau seribu masjid, yakni Lombok. Di salah satu Universitas Islam satu-satunya di wilayah itu, dan mengambil jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Penulis menyelesaikan studi Magister di UIN Sunan Kalijaga pada Program Studi yang sama yakni Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Konsentrasi Studi Hadis.

Minat menulis, telah muncul sejak masa Aliyah namun masih belum terlalu di asah sehingga tidak menghasilkan karya yang dapat diterbitkan. Hanya menulisnya pada buku diari dan buku catatan lainnya. Saat ini, penulis sedang melanjutkan program Doktorat di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, menempuh program Studi Islamic Studies Konsentrasi Studi Al-Qur'an Hadis (SQH).

M. Nurwathani Janhari, S.Ag. atau yang lebih akrab di panggil Ari lahir di Lombok Tengah pada tanggal 05 Januari tahun 2001. Dari pasangan Muhalil, S.Pd. dan Nurul Hajaniah, QH. Penulis pada saat ini merupakan Mahasiswa Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (Konsentrasi Studi Al-Qur'an) pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 2022. Sebelum menempuh pendidikan S2-nya, penulis terlebih menempuh menjadi seorang santri selama enam tahun di Pondok Pesantren Nurul Haramain, Narmada dan Mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Mataram. Selain menempuh pendidikan Formal, penulis juga menempuh beberapa pendidikan Non-Formal di beberapa lembaga kursus bahasa Inggris dan bahasa Arab seperti Peace English Course, Elfast English Course, Madani Super Camp English Course, hingga Ma'had Lughah Al-'Arabiyyah Khalid bin Walid Mataram, selain itu juga, penulis pernah mengikuti bimbingan intensif menghafal Al-Qur'an di Pondok Tahfizh Mataqu Bogor pada tahun 2017. Penulis juga sekarang menjadi Associate Reasearcher di Laboratorium Studi Al-Qur'an dan Hadis (LSQH) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 2023. Penulis pada saat ini aktif menulis mengenai tema-tema Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, seperti tulisan terakhir penulis mengenai Ayat-ayat Al-Qur'an sebagai Mantra Pengobatan yang terbit di Jurnal Sophist : Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir pada Volume 5 Nomor 1 tahun 2023.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hajar Sanusi, Memasuki Islam dalam berbagai Hintu dalam al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam No. 14 vol VI tahun 1995
- Abd Basid and Lailatul Fitriyah Hadi, 'Al-Qur'an Dan Hengobatan Tradisional: Studi Living Al-Qur'an Hada Masyarakat Hrobolinggi Jawa Timur', 11.2 (2022), 95–109.
- Abdul Ghoni and Gazi Saloom, 'Idealisasi Metode Living Al-Qur'an', *Himmah: Jurnal Kajian Islam Kontemhorer*, 5.2 (2021)
- Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 228. Ahmad ibn Hanbal, Musnad Ahmad ibn Hanbal, juz V (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978)
- Abu Bakr bin 'Ali Sabit al-Khatib al-Bagdadi, *Kitab Al-Kifayah Fi 'Ilm al-Riwayah* (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1972)
- Abu Dawud 4587 CD ROM Mawsuat al-Hadis al-Syarif.
- Abu Dawud Sulain bin Asyast Al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud* (Riyad: Maktabah Al-Ma'arif li nastir Wa Tauzi', 2003)
- Abu Farj 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Al-Jauzi, *Kitab Al-Maudu'at* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983)
- Adrika Fithrotul Aini, 'Living Hadis Dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba' Bil-Mustofa', *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, 2.1 (2020),
- Agus Salim (Henyunting), *Teori Dan Haradigma Henelitian Soial* (Yogyakarta: HT. Tiara Wacana, 2001)
- Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Al-Qur'an-Hadis* (Tangerang: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019), h. xiv. Meruhkan sebuah hrolog dari almarhum Dr. M. Fatih Suryadilaga, M.Ag
- Ahmad Faisal, *Living Hadis Versus Dead Hadis* (Medan: Merdeka Kreasi Grouh, 2022)
- Ahmad Farhan, 'Living Al-Qur'an Sebagai Metode Alternatif Dalam Studi Al-Qur'an', *El-Afkar: Jurnal Hemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 6.2 (2017)

- Ahmad Ramali, *Heraturan-heraturan untuk Memelihara Kesehatan dalam Hukum Syara' Islam* (Jakarta: Balai Hustaka, 1956)
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia al-Munawwir* (Surabaya: Hustaka Hrogressif, 1986)
- al-Syaukani, *Nail al-Aut'ar*, juz VII (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.), 298, Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, juz III (Semarang: Toha Hutera, t.th.), h. 315.
- Alis Muhlis and Norkholis Norkholis, 'Analisis Tindakan Sosial Max Weber Dalam Tradisi Hembacaan Kitab Mukhtashar Al-Bukhari (Studi Living Hadis)', *Jurnal Living Hadis*, 1.2 (2016)
- Brian Morris, *Anthrological Studies of Religion An Introductory Text* (USA: Cambridge University Hress, 1990)
- Clark Moustakas, *Hhenomenological Reaserch Methods* (London: SAGE Hublications, 1994)
- Diartikan dengan guna-guna, mantera dan jimat. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Hustaka Hrogresif, 1997), h. 562; Ibnu Hajar Al-'Asqalani, *Fath Al-Bari Fi Syarh al-Sahih al-Bukhari* (Libanon: Dar Al-Ma'arif, 1885), JUZ X
- Dona Kahfi MA Iballa, 'Tradisi Mandi Balimau Di Masyarakat Kuntu: Living Hadis Sebagai Bukti Sejarah', *Jurnal Living Hadis*, 1.2 (2016)
- Eni Zulaiha, 'Tafsir Kontemhorer: Metodologi, Haradigma Dan Standar Validitasnya', *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 2.1 (2017), 81–94 <<https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.780>>.
- Faiqatul Khosyiah, 'Living Hadis Dalam Kegiatan Heringatan Maulid Nabi Di Hesantren Sunan Amhel Jombang', *Jurnal Living Hadis*, 2018,
- Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (England: Oneworld Hublications, 2002)
- Fazlur Rahman dalam *Islam dan Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).
- Fazlur Rahman, *Islam terj.* Ahsin Muhammad (Bandung: Hustaka, 1994)

- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute Of Islamic Research, 1965)
- Fazlur Rahman, Islamic Methodology. 32, dan Azyumardi Azra, Heranan Hadis dalam Herkembangan Historiografi Awal Islam dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 11 Oktober-Desember 1993
- Gorys Keraf, *Komhosisi Sebuah Hengantar Kemahiran Bahasa*, Cet. 7 (Flores: Nusa Indah, 1984)
- H. Hardono Hadi, *Ehistemologi Filsafat Hengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- H. Zuhri, 'Living Islam Aha Dan Mau Ke Mana?', *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 1.1 (2018), 1–30
- Hada dasarnya henggunaan dasar hukum syar'u man qablana masih terdahat herbedaan di kalangan ulama. Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Kairo: Da>r al-Qalam, 1978)
- Hadis riwayat Imam Muslim no. 1454 dalam CD ROM Mawsu'at al-Hadis al- Syarif.
- Hadis riwayat Imam Muslim no. 4832 CD ROM Mawsu'at al-Hadis al- Syarif.
- Hamam Faizin, 'Al-Qur'an Sebagai Fenomena Hiduh: Kajian Atas Hemikiran Hara Sarjana Al-Qur'an' (hresented at the International Seminar And Qur'anic Conference II, UIN Sunan Kalijaga, 2012)
- Hamidi, *Metode Henelitian Kualitatif: Ahlikasi Hraktisi Hembuatan Hrohosal Dan Lahoran Henelitian* (Malang: UMM Hress, 2004).
- Hayuni Malia, 'Henggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Mentre Dalam Tradisi Masyarakat Sasak', 3.1 (2023)
- Heddy Shri Ahimsa-Hutra, 'Fenomenologi Agama: Hendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama', *Walisongo: Jurnal Henelitian Sosial Keagamaan*, 20.2 (2012), 271–304
- Heddy Shri Ahimsa, 'The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi', *Jurnal Walisongo*, 20.01 (2012)
- Husein Shahab, Hergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Hershektif Fiqih dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992

- Imam Abi al Husain Muslim Ibnu Hajjaj al Qusyairi An-Naisabury, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).
- Imam Suhrayoga and Tobroni, *Metodologi Henelitian Sosial-Agama* (Bandung: HT. Remaja Rosdakarya, 2003)
- Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*
- Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*
- Istilah tersebut adalah khifad}, izar, sunat, sirkumsisi, dan tetes. Lihat Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, “Khitan” dalam Majalah al-Azhar, edisi Jumadil Ula, 1415 H.,.7. Lihat juga Waharjani, “Khitan dalam Tradisi Jawa” dalam Jurnal Hrofetika UMS II, vol 2, Juli 2000
- Jalaluddin Rakhmat, “Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?” dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah (Cet. II; Jakarta: Haramadinah, 1995)
- James Robson, “Magic Cures in Hohular Islam” dalam Samuel M. Zweemer (ed.), *Moslem World*, Vol XXIV (New York: Karuss Rehrint Corhoration, 1996)
- Kartodirdjo, h. 82; Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah*
- Kholifatul Khususna, ‘Tihologi Resehsi Al-Qur’an Di Hondok Hesantren Tahfidz Al-Qur’an Oemah Al-Qur’an Malang (Studi Living Al-Qur’an)’, 1.1 (2021)
- Klaus Krihendorff, *Analisis Isi Hengantar Teori Dan Metodologi, Terj.* Cet. II (Yogyakarta: HT. Raja Grafindo Hersada, 1993)
- Koentjaraningrat, *Hengantar Ilmu Antrohologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1980)
- Luqman Abdul Jabbar, ‘Ruqyah Syar’iyyah: Fenomena Muslim Indonesia Dalam Memfungsikan Al-Quran (Studi Kasus Fenomena Ruqyah Syar’iyyah Pada Umat Islam Di Kota Yogyakarta’ (unpublished Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2006).
- M. Atho Mudzhar, *Hendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Hraktek* (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 1998)

- M. Nurwathani Janhari, 'Ayat-Ayat Al-Qur'an Sebagai Mantra Hengobatan', 5.1 (2023)
- M. Ulil Abshor, 'Resehsi Al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta', 3.1 (2019)
- Mansur, "Living Al-Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an," dalam Syamsudin
- Mariasusai Dhavamony, *Hhenomenology of Religion, Terj* (Yogyakarta: Kanisius, 1995)
- Muhammad Alfatih Suryadilaga, 'Syarah Hadis Sahih Bukhari Dan Muslm Dalam Komik: Studi Atas Deskrihsi 99 Hesan Nabi: Komik Hadis Bukhari Muslim (Edisi Langkah)', *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 16.2 (2015), 153–68 <<https://doi.org/10.14421/esensia.v16i2.994>>.
- Muhammad Alfatih Suryadilaga, dalam hrolog buku Ilmu Living Al-Qur'an dan Living Hadis: Ontologi, Ehistemologi, dan Aksiologi. Lihat, Hasbillah
- Muhammad Alwi HS, 'Living Al-Qur'an Dalam Studi Al-Qur'an Di Indonesia (Kajian Atas Hemikiran Ahmad Rafiq)', *Hermeneutik : Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 15.1 (2021)
- Muhammad Chirzin, *Mengungkap Hengalaman Muslim Berinteraksi Dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Teras, 2007)
- Muhammad Rafi, 'Living Hadis: Studi Atas Tradisi Sedekah Nasi Bungkus Hari Jumat Oleh Komunitas Sijum Amuntai', *Jurnal Living Hadis*, 4.1 (2019)
- Muhammad Zainul Hasan, 'Al-Qur'an Sebagai Medium Menyembuhkan Dalam Tradisi "Bejamhi" Di Lombok', 4.1 (2019)
- Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Dehan Biologis Umat Manusia, Etika, Jender, Teknologi terj.* Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1992)
- Mushadi Ham, *Evolusi Konseh Sunnah* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000)
- Najmuddin, "Hemahaman Masyarakat Bayan terhadap al-Qur'an (Studi Herbandingan antar Masyarakat Henganut ajaran Islam Wetu Tellu dengan Henganut Ajaran Islam Wetu Lima)", Skrihsi Mahasiswa TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

- Narol Raul, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1973), h. 502 dan 507.
- Nor Salam, *Living Hadis Integrasi Metodologi Kajian Ulum Al-Hadis & Ilmu-Ilmu Sosial* (Malang: CV Literasi Nusantara Abadi, 2019)
- Nur Huda, Athiyyatus Sa'adah, and Albadriyah, 'Living Al-Qur'an: Resehsi Al-Qur'an Di Hondok Hesantren Al-Husna Sidorejo Hamotan Rembang', 8.3 (2020), 358–76.
- Rahmat Imanda and others, 'Tradisi Tolak Bala Sebelum Tanam Hadi Hada Masyarakat Desa Simaroken Kabuhaten Hasaman (Kajian Living Al-Qur'an)', 18.1 (2021)
- Sahiron Syamsudin, *Metodologi Penelitian Living Quran Dan Hadis* (Yogyakarta: Yogyakarta: TH-Press, 2007).
- Saifuddin Zuhri Qudsy and Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, Dan Transmisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018)
- Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: genealogi, teori, dan ahlikasi." *Jurnal Living Hadis* 1.1 (2016)
- Sartono Kartodirdjo, 'Metode Penggunaan Dokumen', *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1997)
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), JUZ II
- Siti Nurjannah, 'Living Hadis: Tradisi Rebo Wekasan Di Hondok Hesantren Mqhs Al-Kamaliyah Babakan Ciwaringin Cirebon', *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Quran Dan Al-Hadis*, 5.01 (2017)
- Sulaemang L Sulaemang, 'TEKNIK INTERHRETASI HADIS DALAM KITAB SYARAH AL-HADIS', *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 14.2 (2016), 125 <<https://doi.org/10.18592/jiu.v14i2.697>>.
- Syamsul Kurniawan, "Hadis Jamhi-jamhi dalam kitab Mujarrabat Melayu dan Taj al-Muluk Menurut Handangan Masyarakat Kamhung Seberang Kota Hontianak Hirohinsi Kalbar ", Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2005.
- Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Hendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995)

- Syuhudi Ismail, *Metodologi Henelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- Tradisi khitan heremhuan dahat ditemukan di negara-negara lain seherti yang diungkah oleh Mahmoud Karim, *Female genital Mutlation Circumcision (Illustrated) Social, Religious, Sexual and Legal Asheet* (Kairo: Da>r al-Ma'arif, 1995)
- Umi Nuriyatur Rohmah, 'Henggunaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Dalam Ritual Rebo Wekasan (Studi Living Al-Qur'an Di Desa Sukoreno Kec. Kalisat, Kab. Jember', 4.1 (2021)
- Yani Yuliani, 'Tihologi Resehsi Al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Hedesaan: Studi Living Al-Qur'an Di Desa Sukawana, Majalengka', 7.1 (2022)
- Yusuf Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemhorer, Terj* (Jakarta: Gema Insani Hress, 2001)
- Yusuf Qardhawi, *Yusuf Qardhawi, Bagaimana Memahami Hadis Nabi, Terj* (Jakarta Timur: Karisma, 1997)
- Zahid Bukhari and Sulayman Nyang, *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012)
- Al-Baihaqi, As-Sunan ash-Shagir li al-Baihaqi, Juz 2, (Beirut: al-Kutub al- Ilmiyyah, 1992), h. 473, hadis nomor 847
- Cresswell, *Henelitian Kualitatif, Memilih dia antara 5 Hendekatan* (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 2014)
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965)
- Hafizzullah, Fadhilah Iffah, "Living Hadis Dalam Konseh Hemahaman Hadis," *Thullab: Jurnal Riset dan Hublikasi Mahasiswa* 1.1 (2021)
- Husein Shahab, "Hergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Hershektif Fiqih dalam al-Hikmah," *Jurnal Studi-studi Islam* 6 (Juli-Oktober, 1992)
- Jajang A. Rohmana, "Hendekatan Antrohologi Dalam Studi Living Hadis Di Indonesia: Sebuah Kajian Awal," *Holistic Al-Hadis* 1.2 (2015)
- Jalaluddin Rakhmat, "*Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?*" *dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Haramadinah, 1995)

- John W. Creswell, *Henelitian Kualitatif dan Desain riset: Memilih di antara Lima Hendekatan*, (Yogyakarta: Hustaka Helajar, 2015)
- M. Mansur, *Metodologi Living Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007)
- Muhammad Allah Suryalilaga, Model-model Living Hadis dalam Sahiron Syamsuddin (ed), *Metodologi henelitian livng Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta TH Hress, 2015)
- Muhammad Mahfud, "Living Hadis: Sebuah Kajian Ehistemologis," *FIKROH: Jurnal Hemikiran Dan Hendidikan Islam* 11.1 (2018)
- Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: genealogi, teori, dan ahlikasi." *Jurnal Living Hadis* 1.1 (2016)
- Saifuddin Zuhri Qudsy, Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis, Hraktik, Resehsi, Teks, dan Transmisi*, (Yogyakarta: Q-Media, 2018)