

EMBODIED KNOWLEDGE PENGHAFAL AL-QUR'AN DI PESANTREN AL-QUR'ANIY, SURAKARTA

Nur Rohman

Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta, Indonesia

✉ omannrrhmn@gmail.com

Jihan Billah Faizah

Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta, Indonesia

✉ billahfaizah06@gmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mendiskusikan potret penubuhan pengetahuan (*embodied knowledge*) para penghafal Al-Qur'an di pondok pesantren tahfiz di Indonesia. Penelitian ini mengambil lokus penelitian di Pondok Pesantren Al-Qur'aniy, sebagai representasi pondok pesantren tradisional yang berhadapan dengan kultur masyarakat urban perkotaan di Surakarta. Secara teoritis, artikel ini berusaha melihat praktik pendidikan dan menghafal Al-Qur'an sebagai satu bentuk disiplin tubuh dalam kerangka penubuhan pengetahuan, yaitu sebuah cara seseorang untuk mendapatkan pengetahuan dan mengartikulusikannya dalam praktik. Melalui observasi dan wawancara, artikel ini berpendapat bahwa dalam kasus pendidikan Al-Qur'an dan proses menghafalkannya, ada tradisi-tradisi yang terus dipertahankan sebagai satu disiplin dan pengetahuan tersendiri. Penubuhan pengetahuan tidak hanya dilakukan melalui penyerapan teks yang statis, namun juga melalui teks yang terus bergerak. Pengetahuan ini menubuh dalam diri seseorang dari hasil disiplin yang dibangun dan dipengaruhi oleh kultur dan juga agensi di sekitarnya seperti kiai, keluarga, guru, dan juga orang-orang di sekelilingnya.

Kata Kunci : Sekolah Al-Qur'an, *Embodied Knowledge*, *Living Qur'an*, Tradisi Keagamaan.

Embodied Knowledge of Qur'an Memorizers at Al-Qur'aniy Islamic Boarding School, Surakarta

Abstract

This article discusses the embodied knowledge of Qur'an memorizers at tahfiz Islamic boarding schools in Indonesia. This research takes the locus at Pondok Pesantren Al-Qur'aniy as a representation of traditional Islamic boarding schools that deal with urban society and culture in Surakarta. Theoretically, this article seeks to see the practice of Qur'anic education and memorization as a form of bodily discipline within the framework of embodied knowledge, which is a way for someone to gain knowledge and articulate it in his practice. Through observations and interviews, this article argues that in the Qur'anic education and memorization process, some traditions remain a discipline and knowledge in their own right. Embodying knowledge is not only done through the absorption of static texts but also through dynamic texts. This knowledge is embodied in a person due to the discipline influenced by the culture and the surrounding agencies such as Kiai, family, teachers, and the people around him.

Keywords: *Qur'anic School, Embodied Knowledge, Living Qur'an, Religious Traditions.*

المعرفة المجسّدة لحفّاظ القرآن الكريم في معهد «القرآني» الديني الداخلي، بسوراكارتا :

ملخص

يهدف هذا البحث إلى مناقشة صورة تجسيد المعرفة لدى حفظة القرآن الكريم في مدارس تحفيظ الإسلامية الداخلية بإندونيسيا. يأخذ هذا البحث تركيزه البحثي على مههد «القرآني» الديني الداخلي، باعتباره ممثلاً للمدارس الداخلية الإسلامية التقليدية التي تقابل ثقافة المجتمعات الحضرية في مدينة سوراكارتا. من الناحية النظرية، يحاول هذا البحث النظر إلى ممارسة التعليم وحفظ القرآن كشكل من أشكال الانضباط الجسدي في إطار تجسيد المعرفة، أي وسيلة لاكتساب الشخص المعرفة وتعبيرها في التنفيذ العملي. من خلال الملاحظات والمقابلات، يرى هذا البحث بوجود تقاليد لا يزال يحفاظ عليها كنظام ومعرفة مستقلين أثناء تعليم القرآن وعملية حفظه. إن تجسيد المعرفة لا يتم فقط من خلال استيعاب النصوص الساكنة، بل من خلال النصوص التي تتحرك باستمرار أيضاً. تتشكل هذه المعرفة داخل الشخص نتيجة الانضباط الذي يبنيه ويتأثر بالثقافة والوكالات المحيطة به مثل كياهي والأسرة والمعلمين وكذلك الأشخاص الآخرين من حوله

الكلمات المفتاحية: مدرسة القرآن، المعرفة المجسّدة، القرآن الحي، التقاليد الدينية

Pendahuluan

Salah satu kajian dalam studi Al-Qur'an yang dapat dilakukan adalah melihat bagaimana penerimaan (resepsi) masyarakat muslim terhadap Al-Qur'an (Mustaqim 2015: 103-109). Meski tidak spesifik mengkaji tentang teks Al-Qur'an, penelitian semacam ini menurut Sahiron dapat dimasukkan ke dalam cakupan studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (Sahiron 2019). Kajian inilah yang kemudian dalam dasa warsa terakhir disebut dengan *Living Qur'an*. Meski demikian, dalam penjelasannya mengenai pemetaan penelitian dalam studi Al-Qur'an dan tafsir, Sahiron tidak memberikan contoh kajian yang spesifik dengan nama *Living Qur'an* sebagaimana selama ini dilakukan oleh sarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia. Dalam hal ini Sahiron menyebut Neal Robinson dan F.M. Deny yang meneliti bagaimana Al-Qur'an dibaca, didengar, dihafal, dan dilombakan oleh masyarakat muslim. Juga Faris Keblawi tentang tradisi menghafal Al-Qur'an dan metodenya di masa digital ini, beserta tantangan yang dihadapi.

Selain kajian-kajian yang disebutkan Sahiron, kajian Al-Qur'an dan masyarakat muslim juga dilakukan dalam cara pandang lainnya. Misalnya, Anna M. Gade (2004) yang meneliti bagaimana cara pandang masyarakat muslim Indonesia terhadap Al-Qur'an melahirkan praktik-praktik turunannya di masyarakat. Anna Rasmussen dengan kajiannya tentang praktik pembacaan Al-Qur'an di ruang publik menunjukkan satu ciri khas tersendiri dan berbeda dengan negara-negara muslim yang lainnya (Rasmussen 2010). Di beberapa negara muslim lainnya, Al-Qur'an tampak hidup di lembaga-lembaga pengajaran Qur'an (*Qur'anic School*) dan menunjukkan satu ciri khas tersendiri bagaimana masyarakat muslim berinteraksi dengan Al-Qur'an di dalamnya. Kajian-kajian ini dapat kita baca misalnya Baudouin Dupret (2011) yang meneliti Kuttub di Mesir, Stanslaus Komba (2015) di sekolah-sekolah Qur'an dan persinggungannya dengan budaya lokal di Afrika Timur, Hannah Hoecher (2018) yang melihat semangat belajar Al-Qur'an berkelindan dengan kemiskinan di Nigeria Utara, dan lainnya.

Pada aspek yang lain, kajian yang meneliti proses upaya pelestarian Al-Qur'an di lembaga pembelajaran Qur'an dilakukan dengan melihatnya sebagai upaya penubuhan pengetahuan. Helen N. Boyle (2004) misalnya meneliti tradisi dan praktik pengajaran Al-Qur'an di Yaman, Maroko, dan Nigeria. Dalam penelitiannya, ia menegaskan adanya proses *embodiment* (penubuhan) pengetahuan atau menjadikan *embodied knowledge* sebagai basis teoritis untuk melihat fenomena yang terjadi di beberapa negara muslim tersebut. Kajian semacam ini kemudian juga dilanjutkan oleh Rudolph Ware yang mengkaji praktik *embodied knowledge* (penubuhan

pengetahuan) di Afrika Barat dalam beberapa lembaga pendidikan Al-Qur'an (Ware 2014).

Meski sama-sama mengkaji fenomena interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an, dua kajian terakhir yang disebutkan belum banyak diikuti oleh para sarjana di Indonesia. Oleh karena itu, artikel ini berusaha melihat praktik interaksi masyarakat muslim dengan Al-Qur'an di Indonesia dengan sudut pandang *embodiment* yang dilakukan di pondok tahfiz Al-Qur'an. Sebagai lokus, kajian ini dilakukan di Pondok Tahfiz Al-Qur'ani Surakarta. Hal ini sekaligus dilakukan untuk melihat bagaimana proses *embodying knowledge* yang dilakukan oleh lembaga pendidikan Al-Qur'an dan kemudian membentuk praktik pengetahuan para santri. Studi ini juga bertujuan untuk melihat bagaimana proses pendidikan, penjagaan, dan upaya menghidupkan Al-Qur'an di Indonesia, khususnya di pondok pesantren tahfiz. Di Indonesia pesantren tahfiz dikenal sebagai satu lembaga Al-Qur'an yang mempunyai otoritas yang sejauh ini praktik itu masih dilihat sebagai fenomena *living Qur'an* (Atabik 2014; Indriati 2017; Nafisah 2020).¹

Embodiment dan Embodied Knowledge

Konsep *embodiment* disebut-sebut sebagai hasil pengembangan dari konsep *perception* Merleau-Ponty (1908-1961) dan *habitus*-nya Bourdieu (1930-2002), yang kemudian Csordas mengembangkannya dalam satu paradigma untuk studi antropologi (Csordas 1990). Pernyataan Csordas ini kemudian diamini oleh Boyle ketika ia melihat praktik pembelajaran di beberapa lembaga pendidikan Al-Qur'an di Maroko, Yaman, dan Nigeria (Boyle 2004; 2006). Menurut mereka, baik Ponty maupun Boudieu telah meletakkan fondasi untuk melihat bahwa konsepsi tubuh sebagai pembentuk budaya, bukan sekedar objek yang diamati. Helen Boyle juga menjelaskan bahwa bagi para antropolog medis kontemporer, memosisikan tubuh bukan hanya sekedar objek dari bentuk-bentuk fenomena alam yang terjadi. Namun tubuh dapat dipahami sebagai pembentuk kebudayaan, proses pendidikan (Peters 2004; Gal 2006), pergerakan kekuasaan politik dan kontrol sosial (Whalen-Bridge 2011).

Lebih jauh, Csordas mengembangkan atau memperluas kajian *embodiment* dari antropologi medis tersebut dengan membawanya ke dalam antropologi tubuh (*anthropology of the body*) untuk melihat praktik keagamaan. Dalam tulisannya, Helen juga mengutip pandangan A.J. Strathern dalam karyanya *body thought* yang menjelaskan sebagai berikut.

¹ Jikapun ada kajian tentang Al-Qur'an yang berjalan, fokus kajiannya masih melihat tokoh dan mendeskripsikan kisah hidup. Lihat: (Irvan, 2023).

“Embodiment has to do with the body, but it implies that it is something else, other than or added to the physical body itself; that is, embodied, and such a “thing” often turns out to be an abstract social value, such as honor or bravery (Boyle 2006: 490; 2004: 87).”

(“Embodiment berkaitan dengan tubuh, tetapi ini menyiratkan bahwa ia adalah sesuatu yang lain, atau ditambahkan pada fisik tubuh itu sendiri, yang diwujudkan (embodied), dan “sesuatu” seperti itu sering kali menjadi nilai sosial yang abstrak, seperti kehormatan atau keberanian”).

Embodiment berkaitan dengan nilai-nilai yang pada saat yang sama terkadang bisa saja tidak mewujudkan atau terpisah dari tubuh. Dengan kata lain, *embodiment* adalah istilah yang digunakan untuk melihat penggabungan sesuatu yang abstrak dan konkret secara bersamaan ke dalam tubuh seseorang.

Bagi Helen, gagasan Csordas dan Strathern memberikan pandangan konseptual untuk menjembatani penggabungan antara aktivitas fisik dan mental yang dalam hal ini melekat dalam aktivitas menghafal Al-Qur'an. Oleh karena itu, Helen menegaskan bahwa pendidikan Al-Qur'an yang berisi proses pengukiran sesuatu yang abstrak (karena sebagian penghafal Al-Qur'an tidak memahami apa maksud yang dihafalkan) ke dalam fisik seseorang, dan inilah yang dimaksud dengan *embodiment in the Quranic Schools* (Boyle 2004).

Proses *embodiment* terlihat sebagaimana kajian Helen di Maroko tentang pembelajaran Al-Qur'an bagi anak-anak pra dasar, sejak usia 3,5 tahun ditanamkan untuk mempelajari dan menghafal Al-Qur'an. Kajian Helen ini juga sekaligus menunjukkan bahwa menghafal Al-Qur'an tidak berhenti pada hafalan dan aktivitas indoktrinasi, sebagaimana sarjana Barat mengkritik praktik ini. Menurut Helen, *embodiment* memberikan cara pandang bahwa proses pembelajaran yang sedang berlangsung dimulai dengan menghafal Al-Quran. Menghafal, dengan demikian, merupakan investasi dalam potensi pembelajaran seumur hidup yang akan memberikan bimbingan dan arahan kepada siswa di luar masa sekolah. Sehingga, Al-Qur'an hidup sebagai teks lisan melalui kemampuan mental dan fisiologis tubuh siswa, untuk menerjemahkan apa yang telah terukir dalam pikiran ke bibir mereka, di mana ia menjadi hidup, untuk dibagikan sebagai hafalan atau dalam doa dan untuk direfleksikan seumur hidup, sebagai sumber pemahaman, inspirasi, dan pembelajaran.

Sementara itu, Rudolph Ware menjelaskan upaya menjadi *‘the walking Qur'an’* sebagai fenomena *embodied knowledge* (pengetahuan yang menubuh). Argumentasi ini dibangun dari hasil kajiannya tentang proses pendidikan Al-Qur'an di Senegal, Afrika Barat. Ia menjelaskan bahwa praktik

pembelajaran Al-Qur'an yang dilakukan secara keras dengan tradisi-tradisi yang dilakukan seperti *yahwaan* (mengemis), *yar* (disiplin tubuh dan cambukan), *yor* (menubuhkan Al-Qur'an) adalah bagian yang tak bisa dipisahkan dari upaya mempelajari dan menghafal Al-Qur'an. Meski cara-cara ini menuai berbagai kritikan dari lembaga-lembaga di negara-negara lain – khususnya Barat – namun Ware menegaskan bahwa praktik-praktik tersebut merupakan cara muslim Afrika memperoleh pengetahuan. Tradisi itulah yang kemudian dimaknai sebagai upaya seseorang mendapatkan penguasaan pengetahuan seperti pada masa Nabi memperoleh wahyu Al-Qur'an. Cara ini yang terus dilakukan dan ditradisikan di dalam pendidikan Al-Qur'an di Afrika, dan bisa jadi juga di beberapa masyarakat Muslim lainnya. Sehingga praktik seperti ini harus dilihat dari sudut pandang berbeda salah satunya disiplin tubuh yang kemudian membentuk *embodied knowledge* (Ware 2014).

Mengembangkan kajian di atas, Katharina Wilkens melihat bahwa praktik menghafal Al-Qur'an adalah satu fenomena *embodying knowledge*. Praktik ini alih-alih menjadi sesuatu yang bukan hanya sekadar menghafal, namun itu menjadi dasar bagi seseorang untuk meningkatkan kemampuannya dalam disiplin ilmu lainnya. Dalam artikelnya, ia juga menuliskan praktik-praktik pengobatan dengan Al-Qur'an dalam masyarakat muslim adalah salah satu model *embodying knowledge*. Dalam hal ini ia menyebutkan misalnya penulisan ayat dengan kunyit dan air mawar di Asia Tengah, pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam air di Turki, pengasapan di India dan Sudan, dan juga menuliskan ayat-ayat lalu menaruhnya di piring dan meminumnya di Afrika Timur (Wilkens 2019). Praktik-praktik pengobatan dengan Al-Qur'an semacam ini sebenarnya juga dilakukan di Indonesia. Hanya fenomena ini sering kali dilihat dari segi penerimaan (resepsi) masyarakat muslim terhadap Al-Qur'an atau fenomena *living Qur'an* yang secara teoritis belum mampu menunjukkan transmisi dan transformasi yang terjadi dalam sebuah praktik yang ada (Hidayah 2020). Berangkat dari teori di atas, artikel ini berusaha melihat praktik menghafal Al-Qur'an dan aktivitas yang ada di dalamnya dalam satu kerangka proses penubuhan pengetahuan (*embodying knowledge*). Dengan mengambil kasus di salah satu pesantren Al-Qur'an tradisional di Surakarta, artikel ini berusaha menjawab pertanyaan mengenai bagaimana proses penubuhan pengetahuan (*embodying knowledge*) yang dilakukan oleh santri penghafal Al-Qur'an?

Pondok Pesantren Al-Qur'aniy sebagai Lokus Penelitian

Dalam konteks Indonesia, pesantren menjadi satu lembaga pendidikan yang tidak dipisahkan dalam proses pengajaran dan transformasi pendidikan Islam (Dhofier 1982; Steenbrink 1986), dan khususnya Al-Qur'an. Pada saat yang sama, pesantren mempunyai tradisinya sendiri yang membentuk sub-kultur (Wahid 2001) bahkan Martin van Bruinessen menyebutnya sebagai *the great tradition* (Bruinessen 1995). Meski kini dunia digital mempunyai pengaruh terhadap seseorang dapat belajar Al-Qur'an dengan mudah, dan melahirkan gerakan-gerakan baru (Kholila Mukaromah 2015; Muslim 2017; Nisa 2018), namun pesantren masih menjadi rujukan utama seseorang belajar Al-Qur'an. Oleh karena itu, melihat transformasi, perubahan seseorang belajar, dan menghafal Al-Qur'an menarik dalam konteks ini.

Pesantren dengan tradisinya sendiri hingga kini dianggap sebagai lembaga tradisional yang masih bertahan dengan dinamika sosial masyarakat yang terjadi. Di beberapa tempat, pesantren banyak berdiri dan besar di dalam masyarakat pedesaan yang agraris. Pesantren seperti itu cenderung mudah mengelola santri dan warga di dalamnya karena lingkungan dan suasana yang kondusif. Akan tetapi, ada juga pesantren yang berdiri dan mampu bertahan dalam jangka waktu yang lama di tengah masyarakat industri perkotaan. Hal ini karena pesantren memiliki sosok sentral yang menjadi panutan dan menjadi tujuan seseorang dalam belajar. Sehingga keberadaan pesantren, bukan semata dilihat dari aspek geografis dan bentuk fisik bangunan, namun lebih kepada siapa sosok sentral yang ada di dalamnya.

Salah satu pesantren yang cukup tua dan berada berdekatan dengan pusat kota adalah Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy yang terletak di Mangkuyudan, Surakarta. Jika dibandingkan dengan pondok-pondok pesantren sekitarnya, seperti Al-Muayyad, Takmirul Islam, dan lainnya, Pesantren Al-Qur'aniyy adalah lembaga yang fokus pada pengajaran pendidikan Al-Qur'an. Pesantren ini menjadi tujuan para santri yang hendak melakukan *takhassus* Al-Qur'an. Sehingga jika santri hendak mencari ijazah pendidikan formal, mereka harus menempuh jalur pendidikan di sekolah lainnya di luar pesantren.

Secara geografis, Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy terletak di Jalan KH. Samanhudi No. 58 B Todipan RT 02 RW 06, Purwosari, Laweyan, Surakarta. Letak Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy ini dekat dengan berbagai pusat perbelanjaan seperti Solo Grand Mall, Solo Square Mall, berbagai rumah sakit, restoran, dan pusat hiburan sebagai simbol metropolitan kota. Selain itu, ia juga berdekatan dengan beberapa universitas swasta seperti

Universitas Nahdlatul Ulama (UNU) Solo, Politeknik Indonusa Surakarta, Fakultas Ilmu Kesehatan Universitas Duta Bangsa Surakarta, dan Fakultas Kedokteran Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Dalam konteks Surakarta, kota yang disebut-sebut sebagai salah satu barometer politik dan kebudayaan nasional,² melihat keberadaan Pesantren Al-Qur’aniyy menarik dilakukan. Hal ini karena di tengah situasi dan perkembangan kota yang dinamis, pesantren ini masih terus mempertahankan tradisinya menjadi pesantren Al-Qur’an dengan caranya sendiri. Pesantren ini semakin menjadi perhatian masyarakat sekitar, khususnya ketika Presiden Joko Widodo pada 2019 mengajak salah satu putra pendiri Pesantren Al-Qur’aniyy berangkat umrah. Belakangan diketahui bahwa kiai pesantren ini sejak lama telah menjadi salah satu guru ‘*ngaji*’ keluarga Presiden, mulai dari ibu hingga putra-putra Joko Widodo. Sehingga secara kultural, tokoh di pesantren ini cukup mempunyai pengaruh, khususnya di wilayah Surakarta.

Secara historis, pondok pesantren ini yang didirikan pada tahun 1982 oleh KH. Ahmad Musthofa—biasa dipanggil dengan *Simbah* Daris yang sekaligus menjadi pengasuh pertama pesantren—merupakan salah satu pondok pesantren Al-Qur’an di Surakarta. *Simbah* Daris—begitu panggilan akrab masyarakat Surakarta—memiliki kecintaan terhadap Al-Qur’an sejak kecil. Hal ini terlihat dari kecintaannya pada aktivitas belajar-mengajar Al-Qur’an. *Simbah* Daris menghabiskan masa mudanya untuk belajar Al-Qur’an kepada K.H. Dimiyathi di Pondok Pesantren Tremas Pacitan bersama dengan K.H. Umar Abdul Manan pendiri Pondok Pesantren Al-Muayyad Mangkuyudan Surakarta.³

Sebelum mendirikan pesantren, K.H. Ahmad Musthofa mengajarkan Al-Qur’an kepada empat belas putra-putrinya sehingga menjadi seorang hafiz atau penghafal Al-Qur’an. Sebelum mendirikan pesantren sendiri, K.H. Ahmad Musthofa merupakan salah satu pengajar Al-Qur’an di Pondok Pesantren Al-Muayyad Mangkuyudan Surakarta. Kemasyhuran beliau mulai dikenal ketika aktif dalam mengimami jamaah salat di Masjid Pondok Pesantren Al-Muayyad Mangkuyudan, baik salat lima waktu, salat Jumat, maupun salat tarawih 30 juz di bulan Ramadhan. K.H. Ahmad Musthofa juga mendirikan berbagai kegiatan *simaan* Al-Qur’an yang dilakukan di beberapa masjid sekitar Mangkuyudan dan hingga kini praktik

² Hal ini karena Surakarta adalah kota yang disebut-sebut memiliki dinamika konflik dan persaingan kelompok baik secara sosial, budaya, politik dan ekonomi yang panjang. Lihat. (Anwar, Kafid 2021) Kelompok islamisme yang beragam, membuat banyak perebutan identitas dan tidak jarang terjadi upaya-upaya radikalisme ekstrimisme. (Ahyar 2017) Lihat juga. (Anwar, Sunesti 2021).

³ Wawancara dengan Pengurus Pondok Pesantren Al-Qur’aniyy Mangkuyudan Surakarta, 22 September 2022.

ini terus dilakukan oleh generasi setelahnya.⁴ Kegiatan pengajian dan *simaan* Al-Qur'an ini secara rutin juga disertai dengan penjelasan makna ayat atau tafsir seperti pada *simaan* tiap Jumat dan Sabtu, *simaan* tanggal 1 dan 15, *simaan* Sabtu Legi, *simaan* di Langgar Barokah, dan lain-lain.⁵

Karena kebutuhan masyarakat dan kemasyhuran beliau, muncul desakan dari masyarakat agar beliau mendirikan pondok pesantren. Akhirnya pesantren ini didirikan di atas tanah wakaf milik beliau sendiri dengan nama Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy.⁶ Pondok pesantren tersebut didirikan oleh K.H. Ahmad Musthofa sebagai pondok pesantren yang fokus terhadap pengajaran Al-Qur'an baik program tahfiz atau menghafalkan Al-Qur'an maupun *bin-nazar* atau hanya membaca Al-Qur'an saja bagi para santri putra maupun putri baik pelajar, mahasiswa, maupun santri yang datang untuk mondok saja (*takhassus*).

Setelah K.H. Ahmad Musthofa wafat, digantikan oleh putra kedua belas beliau yakni K.H. Abdul Karim Ahmad. Saat ini, Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta diasuh oleh putra menantu beliau yakni K.H. Muh. Choiri. Ia dulunya adalah salah satu santri *Simbah* Daris di pondok pesantren tersebut yang kemudian dinikahkan dengan putri kesebelasnya yakni Nyai Hj. Arifah Billah binti KH. Ahmad Musthofa. Ia juga merupakan salah satu santri tahfiz yang selesai mengkhatakamkan Al-Qur'an secara langsung dengan *Simbah* Daris pada tahun 1993.⁷

Pondok pesantren ini memiliki santri baik putra maupun putri dari berbagai tingkat pendidikan mulai dari pelajar SMP/MTs, SMA/MA, mahasiswa/mahasiswi perguruan tinggi, maupun santri yang tidak sekolah (*takhassus*). Santri-santri tersebut mayoritas berasal dari daerah pedesaan yang ada di pinggiran kota Surakarta, antara lain seperti Sukoharjo, Wonogiri, Purwodadi, Boyolali, Klaten, juga dari luar kota seperti Temanggung, Semarang, Salatiga, Ngawi, Pemalang, dan Tegal. Ada juga beberapa santri juga yang berasal dari luar Jawa seperti Lampung dan Kalimantan Tengah.⁸ Hal ini menunjukkan mayoritas santri di pondok pesantren tersebut adalah pendatang yang berasal dari daerah pedesaan untuk melanjutkan pendidikan formal di berbagai tingkatan yang ada di

4 Wawancara dengan Pengurus Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

5 Wawancara dengan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

6 Wawancara dengan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

7 Wawancara dengan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

8 Wawancara dengan pengurus Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

Kota Surakarta disertai dengan belajar maupun menghafalkan Al-Qur'an. Namun juga ada beberapa santri yang datang ke pondok pesantren tersebut hanya untuk belajar dan menghafalkan Al-Qur'an tanpa menempuh pendidikan di luar pesantren.

Mengajarkan Tradisi yang Melekat

Layaknya pesantren Al-Qur'an pada umumnya yang memiliki tradisinya sendiri (Muhtador 2014; Indriati 2017), Pesantren Al-Qur'aniyy juga melanjutkan pengetahuannya tentang pembelajaran Al-Qur'an. Dalam proses pengajaran Al-Qur'an, Pesantren Al-Qur'aniyy menerapkan metode *sorogan* dan *deresan* sebagaimana diwariskan oleh pendirinya, K.H. Ahmad Musthofa. Hal ini sebagaimana diungkapkan pengasuh pondok pesantren saat ini, K.H. Muh. Chori di bawah ini.

*"Metode mengaji yang digunakan di sini ada dua, yakni metode sorogan dan deresan. Jadi, para santri yang menghafal Al-Qur'an menyetorkan hafalannya kepada pengasuh setiap kali waktu mengaji dan diawali dengan deresan atau mengulang hafalan yang telah disetorkan sejak awal. Mengulang-ulang hafalan itu biar hafalan yang telah disetorkan tidak hilang dan tetap terjaga. Metode ini persis dengan metode yang digunakan K.H. Ahmad Musthofa dulu ketika masih mengajar para santri termasuk saya ketika mengaji kepada beliau."*⁹

Penjelasan ini menunjukkan bahwa meski zaman telah berubah, namun tradisi di pesantren tetap terus dilestarikan. Termasuk pesantren ini sejak lama merupakan pesantren salaf yang mempertahankan pengkhususan Al-Qur'an sebagai basis pengajaran di dalamnya. Pesantren Al-Qur'aniyy hanya menjadi pesantren *takhassus* Al-Qur'an dan tidak menyediakan lembaga pendidikan formal seperti jenjang SMP/MTs, SMA/MA, dan lainnya.

Dalam konteks *embodiment*, praktik ini bisa dimaknai sebagai satu upaya mewujudkan pengetahuan yang telah diajarkan selama bertahun-tahun. Hal ini karena, sebagaimana diakui oleh K.H. Choiri, model pembelajaran ini adalah hasil belajarnya. Pengetahuan yang melekat itu kemudian terus dilestarikan sebagai satu model yang baik khususnya dalam mengajarkan Al-Qur'an. Pengetahuan ini pada saat yang sama menciptakan sistem yang terus-menerus berjalan dan membentuk kebiasaan: *habitus*. Sistem itu berupa rancangan kegiatan harian, mingguan bulanan yang secara organik dijalankan secara terus-menerus. Kegiatan tersebut berupa salat berjamaah lima waktu bersama pengasuh, kemudian kegiatan *tartilan* (membaca Al-Qur'an sejumlah dua halaman bersama-

9 Wawancara dengan pengasuh Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy Mangkuyudan Surakarta, September 2022.

sama dengan kiai mulai dari juz 1 hingga juz 30 secara berurutan tiap harinya) yang dilaksanakan setiap pagi selepas salat subuh. Dalam kegiatan tersebut, para santri menyimak dan memperhatikan kiai yang membacakan ayat Al-Qur'an mulai dari titik berhenti, *makharijul huruf*, penggunaan tajwid, hingga kefasihan dalam membaca Al-Qur'an yang kemudian ditirukan oleh masing-masing santri ketika membacakan ayat tersebut.

Kegiatan lain yang dilakukan yaitu mengaji harian yang dilaksanakan setiap hari kecuali hari Jum'at.¹⁰ Mengaji harian tersebut meliputi setoran hafalan dan juga *deresan* atau pengulangan hafalan. Dalam proses ini, santri tahfiz diwajibkan untuk membawa penyimak atau berpasangan dengan santri tahfiz lain sehingga bergantian menyimak ketika menghadap kiai saat mengaji. Hal tersebut dikarenakan kegiatan mengaji santri tahfiz digabung dengan santri *bin-nazar*. Sehingga apabila sang kiai sedang menyimak santri lain, tidak menghambat proses setoran dan *deresan*.

Metode *deresan* yang digunakan dalam proses mengaji santri tahfiz di atas rupanya sesuai dengan metode yang sering disebut dengan metode *takrīr*.¹¹ Sedangkan metode setoran bagi santri tahfiz juga selaras dengan metode yang sering disebut dengan metode *talaqqi*, yakni santri menyetorkan dan memperdengarkan hafalan barunya kepada sang guru (Kartika 2019). Metode *talaqqi* sendiri merupakan metode yang digunakan Malaikat Jibril ketika menyampaikan wahyu Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad.

Selain praktik tersebut, sebagai pengasuh K.H. Choiri juga menekankan pentingnya riadat *nderes* dan *ngaji* bagi seorang penghafal Al-Qur'an. Dalam hal ini K.H. Choiri menjelaskan sebagai berikut.

"Santri iku riyadhohe nggih ngaji, nderes. Luwih-luwih santri kang ngapalke. Masalah hasile lanyah nopo mboten, iku ora kuasane kito wong sing ngapalke. Dados tiyang ngapalke Qur'an nggih mben dintenipun kedah istiqomah nderes."

"Santri itu riadatnya ya ngaji, nderes. Lebih-lebih bagi santri yang menghafal (tahfiz). Masalah hasilnya lancar atau tidak, itu bukanlah kuasa kita sebagai penghafal. Jadi, orang yang menghafal Al-Qur'an, setiap harinya harus istikamah nderes."

Menurut pengakuan salah satu santri di Al-Qur'aniyy, doktrin ini yang kemudian mendorongnya untuk terus mempelajari Al-Qur'an. Bahkan ungkapan ini menjadikan salah satu motivasinya untuk terus berdekatan dengan Al-Qur'an. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Anisatul Fauziah, salah seorang santri yang kini juga menempuh pendidikan di perguruan

¹⁰ Kegiatan ini dilakukan khusus bagi santri tahfiz putra setelah salat Isya dan santri putri setelah salat Subuh dan Asar.

¹¹ Metode tersebut yakni mengulang atau menyimak hafalan yang pernah atau sudah dihafal kepada seorang guru disertai partner penyimaknya. Lihat: (Rohmatillah dan Shaleh, 2018).

tinggi di Surakarta:

"Nderes itu salah satu usaha saya dalam menghidupkan Al-Qur'an. Bahkan kalau tidak nderes sama sekali dalam sehari, saya merasa ada yang kurang dan aneh. Ada suatu waktu, saya lebih mementingkan tugas kuliah dibandingkan dengan nderes, tapi hasilnya saya malah merasa tidak maksimal. Pada akhirnya ketika saya UAS, saya lebih mementingkan nderes hasilnya malah diparingi lancar. Bapak Yai juga selalu dawuh kalau sregap nderes, semua urusan akan diparingi gampang (mudah)."¹²

Para santri meyakini bahwa Al-Qur'an datang sebagai rahmat yang akan menolong hidupnya. Perwujudan pengetahuan semacam ini menunjukkan bahwa sebenarnya pengetahuan tidak hanya didapatkan dari apa yang didengar, melainkan juga setelah mereka mempraktikkan pengetahuan itu sendiri. Disiplin tubuh inilah yang pada gilirannya membentuk dan merupakan perwujudan pengetahuan yang kemudian menubuh dalam diri seseorang dan terus melahirkan praktik-praktik.

Bersamaan dengan pengetahuan ini, Al-Qur'an sendiri memperkenalkan dirinya dengan nama-nama. *Asmā'* Al-Qur'an ini oleh Fadhlī Lukman disebut sebagai identitas diri (*self identity*) yang dalam proses pewahyuan, ia menjadi pembentuk kekuatan (*power*) dan upaya memperkenalkan dirinya kepada masyarakat saat itu (Lukman 2018; Lukman 2022). Meski demikian, Lukman belum memasukkan pengenalan Al-Qur'an sebagai rahmat dan *syifa'* (Al-Isrā' [17]: 82, Yūnus [10]: 57). Bagian ini yang kemudian bagi banyak masyarakat muslim terus dipraktikkan sebagai bentuk pengetahuan yang melahirkan interaksi mereka dengan Al-Qur'an.

Pengetahuan atas Al-Qur'an ini juga melahirkan praktik untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai obat (*syifa'*). Beberapa santri tahfiz menuturkan bahwa mereka selalu melepas kacamatanya ketika membaca Al-Qur'an. Umi Laila, misalnya, menuturkan bahwa ia tak mau ada yang menghalangi tubuhnya saat berinteraksi dengan Al-Qur'an, termasuk kaca mata. Meski ia mempunyai mata minus, ia percaya bahwa Al-Qur'anlah yang akan menjadi obat bagi kelemahan matanya itu.¹³ Praktik ini tentu saja mereka dapatkan dari pengetahuannya di pesantren yang pada saat yang sama membentuk satu disiplin tubuh yang terus berkelanjutan dalam hidupnya. Fenomena ini tentu menjadi satu data dukung bahwa disiplin tubuh menjadi salah satu cara untuk mendapatkan pengetahuan.

12 Wawancara dengan Anisaul Fauziah, santri tahfiz Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy, Oktober 2022

13 Wawancara dengan Umi Lailatur Rodhiyah, santri tahfiz Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy, Oktober 2022.

Etika dan Disiplin Tubuh

Salah satu bentuk pengetahuan yang menubuh bagi para pembelajar Al-Qur'an adalah etika dan cara mereka memperlakukan mushaf. Praktik ini dilakukan di beberapa tempat, sebagaimana dicatat oleh Boyle (2006), Ware (2014), dan Wilkens (2019). Demikian juga dengan proses penubuhan pengetahuan yang terus-menerus diajarkan di Pesantren Al-Qur'aniyy adalah pembacaan syair yang dibaca setiap kegiatan yang dilakukan. Syair ini adalah karangan Nyai Maryam, istri dari K.H. Ahmad Mustofa yang berisi tentang etika membaca Al-Qur'an dan keutamaan seorang pembelajar Al-Qur'an.

"Nggepok Qur'an ora keno tanpo wudlu. Mulo siro ojo podho grusa grusu."
(Memegang Al-Qur'an tidak boleh tanpa wudu. Maka kalian jangan tergesa-gesa).

"Moco Qur'an ora keno nggo dolanan. Gojek guyon opo maneh nggo sembranan."
(Membaca Al-Qur'an tidak boleh dibuat mainan. Bercanda gurau apalagi gegabah atau kurang hati-hati).

"Wong kang ahli moco Qur'an ora susah. Besuk ing dino qiyamat mesti bungah. Omah kanggo moco Qur'an jembar rizqine. Wong sing manggon jo samar susah atine. Allah mesti paring ati seneng ayem, tentrem jenjem ati nrimo roso marem."
(Orang yang ahli membaca Al-Qur'an tidak susah. Besok di hari kiamat pasti senang. Rumah untuk membaca Al-Qur'an lapang rezekinya. Orang yang tinggal di dalamnya tidak perlu khawatir susah hatinya. Allah pasti memberikan hati senang, damai, tenteram, hati menerima rasa puas).

Melalui syair inilah para santri belajar dan menerapkan etika serta disiplin tubuh yang kemudian menjadi bagian dari pembiasaan diri dalam belajar dan menghafalkan Al-Qur'an. Syair ini juga menjadi bagian dari ciri khas Pesantren Al-Qur'aniyy dalam menempuh pendidikan Al-Qur'an. Meski tidak spesifik menyebutkan ayat-ayat Al-Qur'an,¹⁴ melalui syair ini penanaman tentang etika terhadap Al-Qur'an terus dilakukan. Syair dan ajaran yang terus diulang ini kemudian membentuk pengetahuan para santri, sekaligus menjadi motivasi mereka dalam mempelajari Al-Qur'an dan melahirkan praktik-praktik turunan yang terus dilakukan.

Selain itu, ada praktik-praktik lainnya yang harus dilakukan oleh santri penghafal Al-Qur'an di pesantren ini, yaitu sikap para santri terhadap guru atau para *ḥāmilul Qur'an*. Contohnya adalah seperti praktik berjalan menggunakan lutut ketika kegiatan pembelajaran berlangsung. Praktik ini juga dilakukan ketika hendak menghadap kiai untuk mengaji, bahkan sejak dari pintu aula hingga sampai di meja kiai begitu pun kembalinya.

¹⁴ Dalam hal ini, secara tersirat para kiai di pondok ini menganut mazhab yang menafsirkan *lā yamassuhu illā al-muṭahharīn* dengan praktik tidak menyentuh mushaf ketika dalam keadaan tidak bersuci (wudu). Hal ini terlepas dari perdebatannya soal tafsir atas ayat ini.

Tak hanya itu, praktik berjalan menggunakan lutut juga dilakukan ketika para santri hendak sowan ke *ndalem* kiai. Etika selanjutnya ialah menundukkan badan ketika bertemu atau melintas di hadapan kiai dan para zuriah pondok pesantren. Praktik tersebut juga diiringi dengan para santri yang berusaha agar tubuhnya tidak membelakangi kiai dan para zuriah baik ketika kegiatan berlangsung maupun ketika melintas atau bertemu.

Etika dan disiplin tubuh lainnya adalah berbagai sikap dan tingkah laku para santri terhadap Al-Qur'an yang dihafalkan. Praktik yang pertama ialah para santri yang memegang mushaf Al-Qur'an dalam keadaan suci dan bersih, sehingga para santri sebelum memegang dan membaca Al-Qur'an (*nderes*), didahului dengan membersihkan badan, berwudu, juga menggunakan pakaian yang bersih, suci, rapi, sopan, dan menutup aurat. Tak hanya itu, mushaf Al-Qur'an dibawa dengan tangan kanan, didekap, dan sejajar dengan dada. Jika dalam posisi duduk, maka santri meletakkan atau membawa mushaf tidak di posisi rendah, tidak sejajar dengan lutut ataupun pusar. Beberapa santri juga mencium mushaf ketika selesai membacanya, baik usai dari proses mengaji kepada kiai maupun mengaji pribadi. Etika lainnya ialah para santri tidak diperbolehkan melipat mushaf Al-Qur'an, membalik lembaran mushaf Al-Qur'an dengan air liur, meninggalkan mushaf Al-Qur'an dalam posisi terbuka, tidak meletakkan apa pun di atas mushaf Al-Qur'an. Santri juga diwajibkan membuka mushaf Al-Qur'an dengan tangan kanan.

Praktik disiplin diri lainnya ialah sikap para santri ketika membaca Al-Qur'an, baik ketika kegiatan mengaji maupun *nderes*. Mereka selalu memperbaiki bacaan, membaca Al-Qur'an dengan tartil sesuai tajwid dan makhraj huruf yang benar. Para santri juga tidak menjulurkan kaki ketika membaca Al-Qur'an. Mereka duduk dengan melipat kaki, duduk dengan posisi bersila bagi santri putra dan posisi bersimpuh (seperti duduk tahiat dalam salat) bagi santri putri. Dalam kesehariannya, para santri terbiasa membalikkan alas kaki kiai dan para zuriah, serta menggunakan bahasa yang sopan dan halus, salah satunya dengan menggunakan bahasa Jawa krama inggil, ketika berbicara kepada para guru, kiai, dan jajaran zuriah pondok pesantren. Tak hanya itu, para santri juga dibiasakan melaksanakan salat wajib lima waktu dengan berjamaah bersama kiai. Selain pelaksanaan salat berjamaah lima waktu, juga terdapat praktik memaksimalkan *nderes* atau membaca Al-Qur'an secara pribadi oleh masing-masing santri setiap bakda salat *maktubah*.

Proses penubuhan atau transmisi pengetahuan tidak hanya dipengaruhi dan dibentuk oleh berbagai tataran praktik pengetahuan yang

mengitari pendidikan Al-Qur'an, melainkan juga hubungan antara murid dengan guru. Hubungan yang terjalin dalam proses transmisi pengetahuan antara guru dengan murid menempati posisi sentral dan kuat sehingga memungkinkan adanya penyerapan berbagai perilaku dan karakteristik oleh murid (Ware 2014). Berbagai perilaku, sikap, maupun karakteristik sang kiai ternyata mengalami proses internalisasi sehingga para santri tahfiz di dalamnya dapat menangkap dan menyerapnya, bahkan menirukannya. Kedudukan sosok kiai di dalam sebuah pondok pesantren juga sebagai salah satu aktor perubahan sosial sehingga memungkinkan adanya berbagai gerakan, sikap, pola hidup, pandangan, maupun pemahaman masyarakat, terlebih para santri yang lahir dari sosok seorang kiai (Qomar 2000).

Para santri tahfiz mengungkapkan bahwa terdapat berbagai nilai-nilai Al-Qur'an yang mereka lihat secara nyata ada dalam sosok kiai. Terkait nilai sabar dan tidak banyak bicara yang diajarkan dan dicontohkan kepada mereka dengan ungkapan sebagai berikut.

“Bapak Yai itu adalah sosok paling penyabar yang pernah saya temui. Pembawaan beliau yang selalu teduh, *sekedik ngendiko*, dan tidak pernah *duko* kepada kami para santri, mau kita berbuat salah sebesar apa pun itu. Dalam praktik mengaji selama *kulo* di sini tidak pernah *kulo* dengar sekalipun beliau *ndukani* santri yang susah ketika *dibenerke*.”¹⁵

Para santri juga mengungkapkan bahwa sosok kiai mereka adalah orang yang dalam kesehariannya tidak pernah terlihat memikirkan keduniawian dan tidak pernah lepas dari Al-Qur'an. Aktivitas membaca, mengajar, dan beribadah adalah wujud keseharian yang selalu mereka lihat pada sosok kiai. Melalui pengindraan ini, para santri melihat bahwa kehidupan kiai penuh ketenteraman, kedamaian, dan kebahagiaan dan menjadi kehidupan yang diidamkan oleh para santri. Mereka berusaha untuk mengimplementasikan pengetahuan mereka itu ke dalam kehidupan keseharian mereka.¹⁶

Fenomena sebagaimana dijelaskan di atas juga bisa dilihat dengan perspektif *living Qur'an*. Misalnya jika dilihat *living Qur'an* dalam perspektif antropologi sebagaimana pernah ditulis oleh Heddy Shri Ahimsa yang menegaskan bahwa Al-Qur'an diresepsi oleh masyarakat dengan memosisikannya sebagai kitab, obat, sarana perlindungan, sarana mencari rezeki, dan sumber pengetahuan (Ahimsa-Putra 2012). Demikian juga

¹⁵ Wawancara dengan Ratri Nur Pratiwi, santri tahfiz Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy, November 2022.

¹⁶ Wawancara dan observasi penulis terhadap santri tahfiz Pondok Pesantren Al-Qur'aniyy September-November 2022.

dengan konsep *living Qur'an* Muhammad Ali yang berangkat dari '*lived religion*', '*practical religion*', '*popular religion*', dan '*lived Islam*', yang kemudian memunculkan pembagian atas penggunaan kitab suci dalam tradisi Islam; kognitif, nonkognitif, informatif-performatif. Pada aspek kognitif, kitab suci difungsikan sebagai pedoman hidup, dipahami maknanya kemudian dijadikan doktrin dan pandangan hidup. Pengertian ini hampir sama dengan konsep informatif. Sementara aspek nonkognitif, cara pandangnya sama halnya dengan fungsi performatif yaitu memosisikan kitab suci sebagai sesuatu yang memiliki kekuatan. Sehingga ia dipakai untuk tujuan-tujuan tertentu, seperti penglaris, jimat, mantra, rajah, dan obat, sebagainya (Ali 2015).

Pendapat Heddy maupun Ali tersebut dapat dipahami sebagai satu upaya pengkajian Al-Qur'an yang tidak memfokuskan teks sebagai basis kajian utamanya. Namun pandangan ini kemudian menuai diskusi lanjutan tentang posisi kajian *living Qur'an* ini dalam disiplin studi Al-Qur'an tentang perlunya pemantapan pada aspek epistemologis studi *living Qur'an* (Taufik 2022). Dalam posisi ini, Ahmad Rafiq memberikan satu titik tekan dalam kajian ini tentang adanya transmisi dan transformasi dalam proses pengkajian fenomena *living Qur'an* (Rafiq 2020; Rafiq 2021). Akan tetapi, sering kali peneliti di lapangan tidak berhasil mengungkap proses itu, selain karena masyarakat memang tidak memahami asal usul praktik yang mereka lakukan, juga waktu yang dibutuhkan oleh seorang peneliti kurang memadai. Sehingga dalam upaya menjembatani itu, artikel ini mengusulkan bahwa cara pandang *embodiment*, bisa dipakai untuk melihat proses seseorang mendapatkan pengetahuannya dan kemudian menubuhkannya ke dalam tindakan sehari-hari. Pengetahuan yang didapat oleh seseorang, tidak hanya melalui teks yang statis, namun juga dibentuk dan oleh hal-hal lain yang merupakan interpretasi dari teks yang terus-menerus mengalami perubahan. Pada tahapan ini, sering kali seseorang akan mengalami keterputusan transmisi dari sebuah teks yang terus mengalami interpretasi. Akan tetapi, pada kenyataannya sebuah pengetahuan keagamaan dipahami dan diyakini seseorang mendatangkan manfaat bagi mereka, kemudian dipraktikkan dan menubuh dalam dirinya.

Kesimpulan

Kajian tentang interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an terus mengalami perkembangan, baik dari segi objek material maupun formalnya. Kajian ini berusaha melihat aktivitas penghafal Al-Qur'an sebagai fenomena interaksi muslim dengan Al-Qur'an. Di dalamnya ada praktik upaya penubuhan pengetahuan dan mewujudkannya dalam tindakan. Disiplin tubuh, dalam hal ini dapat dilihat sebagai satu proses unik untuk mendapatkan pengetahuan. Pada saat yang sama melalui tubuh, pengetahuan dipraktikkan dalam aktivitas sehari-hari secara natural. Berbeda dengan studi yang dilakukan Boyle dan Ware di Afrika, artikel ini menunjukkan bahwa meski terjadi upaya *embodying knowledge* di pondok pesantren tahfiz di Indonesia, namun proses pengetahuan awalnya bukan lahir dari keinginan untuk menjadi *the walking Qur'an* sebagaimana Ware. Bukan juga seperti Boyle yang menunjukkan bahwa pendidikan di Maroko lebih karena sistem dan tradisi penanaman hafalan sejak anak-anak. Namun di Indonesia, keinginan untuk menjadi penghafal Al-Qur'an lebih dipicu oleh faktor-faktor agensi, seperti kiai, keluarga, guru, dan orang-orang sekelilingnya. Ini pula yang menjadikan proses *embodiment* yang dilakukan berbeda dengan model yang ada di Afrika.

Pada kasus yang lain, seperti upaya menghidupkan Al-Qur'an dalam kehidupan menunjukkan kesamaan. Misalnya menjadikan Al-Qur'an sebagai rahmat atau obat. Akan tetapi, lahirnya pengetahuan cenderung berbeda dalam konteks masyarakat di Indonesia. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh budaya, sosial, dan penafsiran atas teks. Cara pandang ini tentu tidak hanya terbatas untuk melihat pada aspek pendidikan Al-Qur'an. Realitas interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an yang beragam dapat juga dipandang sebagai gejala yang bisa didekati dengan cara ini. Artikel ini mengusulkan bahwa pendekatan *embodiment* bisa digunakan dalam fenomena interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an, atau yang sebagian sarjana di Indonesia menyebutnya dengan fenomena *living Qur'an*.[]

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2012. "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi." *Walisongo* 20(1): 235-60.
- Ahyar, Muzayyin. 2017. "Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 24(3): 435-468. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v24i3.4859>.
- Ali, Muhammad. 2015. "Kajian Naskah dan Kajian Living Qur'an dan Living Hadith." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4(2): 147-67. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/article/view/2391/1790>.
- Atabik, Ahmad. 2014. "The Living Qur'an: Potret Budaya Tahfiz Al-Qur'an di Nusantara." *Jurnal Penelitian* 8(1): 161-78.
- Boyle, Helen N. 2006. "Memorization and Learning in Islamic Schools." *Comparative Education Review* 50(3): 478-95. <https://doi.org/https://doi.org/10.1086/504819>.
- Boyle, Helen N. 2004. *Quranic Schools: Agents of Preservation and Change*. New York: Routledge Falmer.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos: Wiley on Behalf of the American Anthropological Association* 18(1): 5-47.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dupret, Baudouin. 2011. *Learning the Truth: Memorizing the Koran in an Egyptian Kuttâb*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Gade, Anna M. 2004. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and The Recited Qur'an in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gal, Charles T. Wolfe and Ofer. 2006. "The Body as Object and Instrument of Knowledge." In *The Body as Object and Instrument of Knowledge*, edited by Charles T. Wolfe and Ofer Gal. Sydney: Springer.
- Hidayah, Aida. 2020. "Al-Qur'an dan Obat Fisik di Kota Wali: Studi Kasus di Desa Bintoro, Kecamatan Demak, Kabupaten Demak." In *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Identitas Performasi Al-Qur'an*, edited by Ahmad Rafiq: 123-46. Yogya: AIAT & Ladang Kata.
- Hoechner, Hannah. 2018. *Quranic Schools in Northern Nigeria: Everyday Experiences of Youth, Faith, and Poverty*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Indriati, Anisah. 2017. "Ragam Tradisi Penjagaan Al-Qur'an di Pesantren (Studi Living Qur'an di Pesantren Al-Munawwir Krapyak, An-Nur Ngrukem, dan Al-Asy'ariyyah Kalibebek)." *Al-Itqan* 3(1): 1-24.
- Kholila Mukaromah, Ulfah Rahmawati. 2015. "The Influence of the One Day One Juz (ODOJ) Movement on the Tradition of Reciting Qur'an." *Qijis: Qudus International Journal of Islamic Studies* 3(2): 148-67.
- Komba, Stanslaus Clemence. 2015. "The Beginnings and Development of Islam and Quranic Schools in East Africa." *Journal of Philosophy, Culture and Religion* 6:

- 1–6.
- Lukman, Fadhli. 2018. *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asmā' Al-Qur'an*. Yogyakarta: Bening Pustaka.
- _____. 2022. "Qur'anic Identity Building : A Discourse Analysis of Asmā' Al-Qur'an." *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* 1(2): 139–55.
- M. Zainal Anwar, Nur Kafid, Khasan Ubaidillah. 2021. "Literasi Islam Santun dan Toleran: Pendampingan Terhadap Kelompok Muslim Milenial untuk Mencegah Arus Radikalisme-Ekstrim di Soloraya." *Engagement: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 5(1): 233–49. <https://doi.org/https://doi.org/10.52166/engagement.v5i1.319>.
- Anwar, M. Zainal, Yuyun Sunesti, Islah Gusmian. 2021. "Pro dan Kontra Pancasila: Pandangan Politik Anak Muda Muslim di Solo." *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 12(1): 107–27. <https://doi.org/10.14710/politika.12.1.2021.107-127>.
- Muhtador, Moh. 2014. "Pemaknaan Ayat Al-Quran dalam Mujahadah: Studi Living Qur'an di PP Al-Munawwir Krapyak Komplek Al- Kandiyas." *Jurnal Penelitian* 8(1): 93–112.
- Muslim, Acep. 2017. "Digital Religion and Religious Life in Southeast Asia: The One Day One Juz (ODOJ) Community in Indonesia." *Asiascape: Digital Asia* 4(1–2): 33–51.
- Mustaqim, Abdul. 2015. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press.
- Nafisah, Mamluatun. 2020. "Tipologi Resepsi Tahfiz Al-Qur'an di Kalangan Mahasiswi IIQ Jakarta." In *Living Qur'an: Teks, Praktik, Dan Identitas Performasi Al-Qur'an*, 65–90. Yogyakarta: AIAT & Ladang Kata.
- Nisa, Eva F. 2018. "Social Media and The Birth of an Islamic Social Movement: ODOJ (One Day One Juz) in Contemporary Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46(134): 24–43.
- Peters, Michael. 2004. "Education and the Philosophy of the Body: Bodies of Knowledge and Knowledges of the Body." In *Knowing Bodies, Moving Mind: Toward Embodied Teaching and Learning*, edited by Liora Bresler, 13–28. Spinger Science+Bussines Media B.V.
- Rafiq, Ahmad. 2020. "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar." In *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Identitas Performasi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia.
- _____. 2021. "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22(2): 69–484. <https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10>.
- Rasmussen, Anne K. 2010. *Women, The Recited Qur'an and Islamic Music in Indonesia*. California: University of California Press.
- Robingun Suyud El Syam, Salis Irvan Fuadi. 2023. "Sang Al-Qur'an Berjalan KH. Muntaha Al-Hafidz Wonosobo: Sebuah Kontinuitas, Penghayatan dan Esensi Yang Diwujudkan." *Student Scientific Creativity Journal* 1(3): 10–21. <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/sscj-amik.v1i3.1300>.
- Sahiron Syamsuddin. 2019. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir:

- Sebuah Overview.” *Suhuf: Jurnal Pengkajian Alqur’an dan Budaya* 12(1): 131–49.
- Steenbrink, Karl A. 1986. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Taufik, Egi Tanadi. 2022. “Living Qur’an: Bid’ah dan Kecelakaan Sejarah dalam Studi Al-Qur’an.” *Studitafsir.Com*. 2022. <https://studitafsir.com/2022/12/13/living-quran-bidah-dan-kecelakaan-sejarah-dalam-studi-al-quran/>.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKIS.
- Ware, Rudolph T. 2014. *The Walking Qur’an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Whalen-Bridge, D. S. Farrer and John. 2011. “Martial Arts as Embodied Knowledge: Asian Traditions in a Transnational World.” In *Martial Arts as Embodied Knowledge: Asian Traditions in a Transnational World*, edited by D. S. Farrer and John Whalen-Bridge. New York: State University of New York Press.
- Wilkens, Katharina. 2019. “Embodying the Qur’an.” *Postscripts: The Journal of Sacred Text, Cultural Histories, and Contemporary Context* 10(1–2): 26–37.