

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Kerangka Teori

1. Al-Qur'an sebagai Obat

Secara harfiah al-Qur'an berarti bacaan sempurna. Menurut Quraish Shihab makna dari bacaan sempurna itu berarti tidak ada satu bacaan pun sejak manusia mengenal baca tulis yang dapat menandingi al-Qur'an.¹ Sejak al-Qur'an diturunkan banyak manusia telah melakukan interaksi dengannya, baik dibaca, dihafalkan, maupun diamalkan isinya sesuai petunjuk Nabi SAW. Sehingga al-Qur'an lah yang menjadi landasan hidup bagi umat muslim.

Sebagai landasan atau pedoman hidup, al-Qur'an mengandung banyak fungsi didalamnya salah satunya adalah *asy-Syifa'* (sebagai obat). Selain obat bagi penyakit ruhani maupun jasmani, Syekh Riyadh Muhammad Samahah memberikan tambahan satu jenis penyakit lagi, yakni penyakit ruhani dan fisik sekaligus. Beberapa penyakit ruhani diantaranya seperti gelisah, sering mimpi buruk, mengigau, berada dalam kondisi sedih dan merasa sempit, merasa lemah pada seluruh tubuh diiringi rasa malas yang luar biasa, dan sebagainya. Sebagian umat muslim meyakini bahwa tak

¹Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an : Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm 3.

hanya menyembuhkan penyakit hati (ruhani), al-Qur'an mampu mengobati penyakit fisik (jasmani).²

Al-Qur'an pun juga telah mengklaim dirinya sebagai *syifa'*. Hal tersebut dapat dilihat pada Qs. al-Isra' [17] : 82,

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝ ٨٢

Dan Kami Turunkan dari al-Quran (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang zalim (al-Quran itu) hanya akan menambah kerugian.

Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* mengartikan *syifa'* sebagai kesembuhan atau obat, keterbatasan dari kekurangan, ketiadaan aral dalam memperoleh manfaat. Quraish shihab menjelaskan bahwa penyakit yang dapat diobati dengan al-Qur'an adalah penyakit ruhani/jiwa yang berdampak pada jasmani. Dalam menafsirkan ayat ini Quraish Shihab mengutip pendapat Thabathabai, yakni :

“Memahami fungsi al-Qur'an sebagai obat dalam arti menghilangkan dengan bukti-bukti yang dipaparkannya aneka keraguan/syubhat serta dalih yang boleh jadi hinggap di hati sementara orang...penyakit-penyakit kejiwaan adalah keraguan dan kebimbangan batin yang hinggap di hati orang-orang beriman.....”³

Dilihat dari pendapat Thabathabai diatas, maka yang dimaksud *syifa'* adalah obat yang ditujukan untuk penyakit-penyakit kejiwaan. Penyakit kejiwaan yang dimaksudkan oleh Thabathabai adalah ragu dan bimbang yang menandakan rendahnya tingkat keimanan. Sementara menurut Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim* menjelaskan bahwa al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sama sekali tidak ada kebatilan didalamnya. Al-Qur'an dapat menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang

²Syekh Riyadh Muhammad Samahah, *Dalailul Mu'alijin bil Qur'anil Karim* Terj. Irawan Raihan, *Cara penyembuhan dengan al-Qur'an*, (Yogyakarta : Mitra Pustaka, 2007), h. 26-28.

³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* volume 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 530.

mukmin, maksudnya al-Qur'an dapat melenyapkan penyakit hati seperti keraguan, kemunafikan, kemusyrikan, dan menyimpang dari perkara yang hak serta cenderung pada kebatilan.⁴ Berdasarkan pendapat-pendapat diatas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud *syifā'* dalam al-Qur'an terkhusus yang terkandung dalam Qs. al-Isra' [17] : 82 adalah al-Qur'an menjadi penyembuh bagi penyakit ruhani maupun penyakit jasmani yang disebabkan oleh penyakit jiwa. Abd al-'Aziz al-Khalidi mengelompokkan *syifā'* menjadi dua macam, yakni *pertama*, *Syifā'* secara indrawi (hissy) atau penyembuhan fisik dan bagian-bagiannya. *Kedua*, *Syifā'* psikologis (maknawi), yakni penyembuhan ruh, hati, dan psikosomatik.⁵

Dalam lintasan sejarah Nabi Muhammad SAW telah mengamalkan fungsi al-Qur'an sebagai *syifā'*. Menurut laporan riwayat, Nabi pernah menyembuhkan penyakit dengan ruqyah lewat surat al-Fātihah atau menolak sihir dengan surat mu'awwizatain. Pengobatan yang dikenal dengan sebutan *thibbun nabawi* juga menggunakan surat mu'awwizatain sebagai bacaannya. Surat yang dikenal sebagai mu'awwizatain ini adalah Qs. al-Falaq Qs. an-Nās. Dalam suatu riwayat surat ini turun berkenaan dengan kejadian kaum musyrikin yang berusaha mencederai Nabi SAW dengan sihir, kemudian kedua surat ini turun sebagai pengajaran kepada Nabi SAW untuk menangkal sihir tersebut.⁶ Dalam riwayat lain, surat mu'awwizatain ini turun pada peristiwa Nabi SAW mengalami sakit keras

⁴Al-imam abul fida ismail ibnu katsir ad-dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-adzim* juz 9, (Kairo: Maktabah Aulad As-Syaikh Li Turots, 744 H), h. 70.

⁵Aswadi, *Konsep Syifa' dalam Al-Qur'an : Kajian Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Fakhruddin al-Razi*, (Jakarta : Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012), hlm 76.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* volume 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 619.

setelah memakan makanan yang dihidangkan oleh kaum Yahudi.⁷ Menurut Quraish Shihab, kedua surat ini adalah surat yang menuntun pembacanya kepada tempat perlindungan atau memasukkannya kedalam arena yang dilindungi. Quraish Shihab menyebutkan sebuah riwayat : Sayyidatina Aisyah ra. Istri Rasulullah SAW berkata “Rasul meniupkan untuk dirinya al-Mu’awwizatain saat menderita sakit menjelang ajalnya, dan ketika keadaan beliau sudah amat parah aku membaca untuknya dan mengusapkan dengan tangan beliau kiranya memperoleh berkat surah ini” (HR. Bukhari dan Muslim).⁸

Demikianlah penjelasan bahwa al-Qur’an merupakan *syifā’* bagi manusia. Salah satu cara pengobatan yang memfungsikan al-Qur’an sebagai obat adalah terapi ruqyah. Diantara ayat al-Qur’an yang dibaca ketika terapi ruqyah adalah Qs. al-Fātihah, mu’awwizatain, ayat kursy, Qs. al-Hijr [15] : 34-35, Qs. al-Anfal [8]: 50, Qs. Thāha [20] : 69-70, dan masih banyak lagi. Berikut akan penulis paparkan penafsiran dari beberapa ayat diatas :

a. Qs. al-Hijr [15] : 34-35

قَالَ فَاصْرُخْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ - ٣٤ - وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ - ٣٥ -

“Dia (Allah) Berfirman, “(Kalau begitu) keluarlah dari surga, karena sesungguhnya kamu terkutuk (34) dan sesungguhnya kutukan itu tetap menimpamu sampai hari Kiamat.”

Quraish Shihab menjelaskan tafsiran Qs. al-Hijr [15]: 34-35 dengan

menghubungkannya pada dua ayat sebelumnya yakni ayat 31-32.

Keempat ayat ini dalam *Tafsir al-Misbah* berisi tentang keegganan iblis

⁷Asrifin an-Nakhrawie, *Ringkasan Asbabun Nuzul : Sebab-Sebab Turunnya Ayat-Ayat al-Qur’an*, (Surabaya : Ikhtiar, 2011), h. 224.

⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an* volume 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 620.

menerima perintah Allah untuk sujud kepada Adam. Keengganannya bersumber dari keangkuan yang menduga dirinya lebih baik dari Adam. Redaksi yang digunakannya : *Tidak akan terjadi dariku sujud*, bukan misalnya : *Aku tidak akan sujud* menunjukkan bahwa keengganan bersujud itu bukan lahir dari faktor luar dirinya, seperti karena ada halangan yang merintangai atau ada yang melarang, atau sedang sibuk dengan sesuatu yang lain, tetapi keengganan itu disebabkan karena faktor yang melekat dalam dirinya yang menjadikan enggan untuk bersujud. Faktor tersebut adalah keangkuan dan kedengkian.

Sebab hal tersebut, iblis diperintahkan keluar dari surga oleh Allah. Dari tafsiran Qurais shihab, iblis tidak patut mendapat rahmat apalagi surga dan Allah telah melaknatnya, artinya dijauhkan dari rahmat Allah sampai hari kiamat hingga berlajut setelah kiamat disertai siksa yang pedih.⁹

b. Qs. al-Anfal [8] : 50

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

٥٠

“Dan sekiranya kamu melihat ketika para malaikat mencabut nyawa orang-orang yang kafir sambil memukul wajah dan punggung mereka (dan berkata), “Rasakanlah olehmu siksa neraka yang membakar.”

Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, ayat ini menguraikan keadaan orang-orang kafir atau secara khusus pasukan musyrik yang tewas dalam perang badar. Dalam ayat ini ketika menunjukkan peristiwa perang badar yang telah berlalu menggunakan

⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* volume 7, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 124-125.

kata kerja masa kini (تَرَى), hal tersebut menurut Quraish shihab bertujuan menggambarkan kejadian tersebut sebagai sesuatu yang masih segar dan seakan terlihat ketika ayat ini disampaikan. Pada ayat tersebut melukiskan tentang apa yang dilakukan malaikat, yakni *memukul muka dan belakang mereka*, maknanya bisa sesuai lahir teksnya dapat juga bermakna orang-orang kafir dikuasai sepenuhnya oleh malaikat dan mereka memperoleh perlakuan sangat buruk dan penghinaan besar.¹⁰

c. Qs. Thaha [20] : 69-70

وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى -٦٩-
فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى -٧٠-

“Dan lemparkan apa yang ada di tangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka buat. Apa yang mereka buat itu hanyalah tipu daya pesihir (belaka). Dan tidak akan menang pesihir itu, dari mana pun ia datang (69) Lalu para pesihir itu merunduk bersujud, seraya berkata, Kami telah percaya kepada Tuhan-nya Harun dan Musa.”

Ayat ini memerintahkan untuk melempar apa yang berada di tangan kanan Nabi Musa, yakni tongkatnya. Kata “tongkat” tidak disebutkan dalam ayat ini untuk mengisyaratkan betapa remeh menghadapi apa yang telah dilakukan oleh para penyihir. Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa yang dimaksud kata يَمِينٍ berarti keberkahan, sehingga mengisyaratkan pula keberkahan yang melekat dan dibawa oleh Nabi Musa dalam tongkatnya. Sedangkan kata صَنَعُوا (*sana'u*) terambil dari kata صنع (*sana'a*) yang biasa digunakan dalam arti melakukan sesuatu

¹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* volume 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 467-469.

dengan tekun dan teliti atas dasar keahlian, sehingga dalam ayat ini mengisyaratkan bahwa para penyihir melakukan upaya mereka secara tekun dan sungguh-sungguh berdasarkan keahlian mereka.

Penggunaan kata pasif أُلْقِيَ (*ditiarapkan*), mengisyaratkan bahwa sebenarnya tidak ada yang meniarapkan mereka kecuali kesadaran diri mereka sendiri. penyebutan kata السَّاحِرُ (*para penyihir*), menegaskan bahwa yang sujud bukan semua hadirin yang menyaksikan peristiwa tersebut, tetapi hanya para penyihir. Sedang kata سُجِدًا (*sujjadan*) adalah bentuk jamak dari kata ساجد (*saajid*), yakni pelaku yang bersujud. Ulama memahami sujud tersebut sebagai tanda patuh para penyihir kepada Allah SWT, ada juga yang memaknai pengakuan kekalahan mereka kepada Nabi Musa AS, ada pula yang memaknai sujud tersebut ditujukan kepada Fir'aun tetapi pendapat ini paling lemah.¹¹

2. Living Qur'an

a. Definisi *Living Qur'an*

Studi al-Qur'an selalu mengalami perkembangan dari masa ke masa. Mulanya pengkaji al-Qur'an hanya berkonsentrasi pada kajian tekstual Qur'an saja, seperti halnya cabang ilmu internal teks yakni ilmu qiraat, rasm al-Qur'an, dan sebagainya. Baru-baru ini para pengkaji al-Qur'an mulai memperhatikan hal-hal lain yang timbul karena al-Qur'an diluar

¹¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* volume 7, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 329-331.

tekstualnya. Kajian dengan objek penelitian semacam ini dikenal dengan istilah *living Qur'an*.

Secara etimologi (kebahasaan) *living Qur'an* merupakan gabungan dari dua kata yakni *living* yang dalam bahasa inggris berarti “hidup”, dan kata *Qur'an* yang berarti kitab suci umat islam. Sedangkan secara istilah *living Qur'an* bisa diartikan dengan “teks al-Qur'an yang hidup di masyarakat”.¹² Dilihat dari pengertian tersebut maka akan memunculkan hal baru dalam mengkaji al-Qur'an yakni penggabungan antara cabang ilmu al-Qur'an dengan cabang ilmu sosial. Sehingga kajian al-Qur'an tidak lagi hanya bertumpu pada aspek tekstualnya saja, melainkan fenomena-fenomena sosial yang muncul karena kehadiran al-Qur'an diluar tekstualnya pun turut dikaji.

Terkait dengan definisi term *living Qur'an*, sejumlah peneliti telah memberikan definisi yang cukup beragam. Menurut M. Mansur, *living Qur'an* sebenarnya berawal dari fenomena *Qur'an in Everyday Life*, yakni makna dan fungsi Al-Qur'an yang riil dipahami masyarakat muslim.¹³ Maksudnya adalah praktik memfungsikan Al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat diluar kapasitasnya sebagai teks yang dibaca dan dipahami tafsirannya, sebab pada praktiknya al-Qur'an tidak hanya dipahami pesan tekstualnya, tetapi terdapat sejumlah masyarakat tertentu mengamalkan al-Qur'an berdasarkan anggapan bahwa adanya khasiat dari unit-unit tertentu dari al-Qur'an yang dapat bermanfaat untuk kehidupan sehari-harinya. Adapun tokoh lain yang menyatakan definisi dari *living Qur'an*, diantaranya

¹²M. Mansur dkk, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), h. xiv.

¹³*Ibid.*, h. 5.

Ahmad Zainal Abidin, berpendapat bahwa *living Qur'an* merupakan fenomena yang hidup dan berkembang ditengah masyarakat muslim terkait dengan interaksi mereka dengan al-Qur'an.¹⁴ Menurut Sahiron, *living Qur'an* adalah teks al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat, sementara pelembagaan hasil penafsiran tertentu dalam masyarakat disebut dengan *the living tafsir*.¹⁵ Sahiron menjelaskan yang dimaksud “teks al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat” dengan menyatakan :

“Respon masyarakat terhadap teks al-Qur'an dan hasil penafsiran seseorang. Termasuk dalam pengertian ‘respon masyarakat’ adalah resepsi mereka terhadap teks tertentu dan hasil penafsiran tertentu. Resepsi sosial terhadap al-Qur'an dapat kita temui dalam kehidupan sehari-hari, seperti pentradisian bacaan surat atau ayat tertentu pada acara dan seremonial sosial keagamaan tertentu. Sementara itu, resepsi social hasil penafsiran terjelma dalam dilembagakannya bentuk penafsiran tertentu dalam masyarakat, baik dalam skala besar maupun kecil.”

Dari definisi-definisi diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa *living Qur'an* merupakan respon masyarakat atau pemahaman masyarakat muslim terhadap kehadiran al-Qur'an yang difungsikan diluar kapasitasnya sebagai teks. Dilihat dari sini sebenarnya kajian *living Qur'an* sudah sama tuanya dengan kehadiran al-Qur'an itu sendiri ditengah masyarakat muslim.

Menurut Heddy Shri Ahimsa-Putra dalam salah satu penelitiannya, *living Qur'an* atau al-Qur'an yang hidup merupakan ungkapan yang tidak

¹⁴Ahmad Zainal Abidin dkk, *Pola Perilaku Masyarakat dan Fungsionalisasi Al-Qur'an melalui Rajah : Studi Living Qur'an di Desa Ngantru, Kec. Ngantru, Kab. Tulungagung* (Lamongan : Pustaka Wacana, 2018), h. 10.

¹⁵M. Mansur dkk, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), h. xiv.

asing bagi kebanyakan orang islam. Bagi umat islam ungkapan ini dapat dimaknai berbagai macam antara lain :¹⁶

Pertama, ungkapan tersebut bisa bermakna “Nabi Muhammad” dalam arti yang sebenarnya, yaitu sosok Nabi Muhammad SAW, karena menurut keyakinan umat Islam akhlak Nabi Muhammad SAW adalah al-Qur’an. Dalam al-Qur’an disebutkan bahwa pada diri Nabi Muhammad SAW terdapat contoh yang baik.¹⁷ Hal ini diperkuat oleh hadits dari Siti Aisyah r.a., yang mengatakan bahwa akhlak Nabi Muhammad SAW adalah al-Qur’an. Artinya, beliau selalu berperilaku dan bertindak berdasarkan pada apa yang terdapat dalam al-Qur’an. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW adalah “al- Qur’an yang hidup,” al-Qur’an yang mewujud dalam sosok manusia.

Kedua, ungkapan tersebut juga bisa mengacu pada suatu masyarakat yang kehidupan sehari-harinya menggunakan al-Qur’an sebagai kitab acuannya. Mereka hidup dengan mengikuti apa-apa yang diperintahkan dalam 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-hari mereka. Kita tidak mempunyai contoh konkret dari masyarakat semacam ini, dan mungkin juga masyarakat semacam ini belum pernah ada, karena dalam masyarakat Islam yang manapun selalu saja terdapat bentuk bentuk kehidupan, pola-pola perilaku, tindakan dan aktivitas yang tidak berdasarkan al-Qur’an.

¹⁶Heddy Shri Ahimsa-Putra, “The Living Al-Qur’an : Beberapa Perspektif Antropologi”, *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 1, 2012, h. 236-237.

¹⁷Qs. al-Ahzab [33] : 21.

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 beranekaragam, tergantung pada bidang kehidupannya. Perwujudan al-Qur'an dalam kegiatan ekonomi misalnya, tentu akan berbeda dengan perwujudan al-Qur'an dalam kegiatan politik atau dalam kehidupan keluarga. Selanjutnya, cara mewujudkan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari ini juga sangat beranekaragam tergantung pada pemaknaan yang diberikan terhadap al-Qur'an itu sendiri sebagai kumpulan Firman Allah SWT, Sabda Tuhan, yang juga tidak dapat lepas dari pemaknaan manusia tentang Tuhan itu sendiri, tentang Allah SWT. Dalam pengertian seperti ini, al-Qur'an dapat mewujudkan di tengah-tengah masyarakat yang tidak semua warganya beragama Islam, sementara perwujudannya dalam kehidupan orang Islam juga sangat bervariasi.¹⁸

Dalam kaitannya dengan tulisan ini, *living Qur'an* adalah 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 ini, dapat disimpulkan bahwa *living 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 Qur'an* juga berarti praktik-praktik pelaksanaan ajaran al-Qur'an di masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari dimana praktik-praktik yang dilakukan

¹⁸Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an : Beberapa Perspektif Antropologi," *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 1, 2012, h. 237.

masyarakat tersebut seringkali berbeda dengan muatan tekstual dari ayat-ayat atau surat-surat al-Qur'an itu sendiri.

b. Urgensi Penelitian *Living Qur'an*

Kajian dibidang *living Qur'an* memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan wilayah objek kajian al-Qur'an. Abdul Mustaqim mengungkapkan, khazanah tafsir yang selama ini hanya dipahami sebagai karya tulis berbentuk grafis (kitab atau buku), dapat berkembang menjadi tafsir yang berupa respon atau resepsi masyarakat yang membentuk suatu pola perilaku sosial yang diinspirasi oleh pembacaan mereka terhadap al-Qur'an. Dalam bahasa al-Qur'an pembacaan ini disebut dengan *tilawah*, yaitu pembacaan yang tidak berhenti pada pemahaman tapi berlanjut pada pengamalan. Berbeda dengan istilah *qira'ah* yang bermakna pembacaan yang hanya bertujuan untuk memperoleh pemahaman saja.¹⁹

Living Qur'an juga dapat dimanfaatkan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat, sehingga masyarakat lebih maksimal dalam mengapresiasi al-Qur'an. Sebagai contoh, apabila dalam masyarakat terdapat fenomena menjadikan ayat-ayat al-Qur'an hanya sebagai jimat atau jampi-jampi untuk kepentingan supranatural, sementara mereka kurang memahami pesan yang dikandung ayat tersebut, maka masyarakat dapat diajak untuk memberikan kesadaran bahwa fungsi utama al-Qur'an itu sendiri adalah sebagai hidayah. Dengan demikian, cara berfikir *klenik* dapat

¹⁹M. Mansur dkk, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), h. 68-69.

sedikit demi sedikit ditarik kepada cara berfikir *akademik* berupa kajian tafsirnya.²⁰

Berbagai respon sosial masyarakat yang diinspirasi atau dimotivasi oleh kehadiran al-Qur'an saat ini banyak macamnya. Pembacaan al-Qur'an dengan berbagai latar belakang kepentingan membuat kajian *living Qur'an* ini penting untuk dikembangkan oleh para pengkaji al-Qur'an kontemporer, sehingga studi Qur'an tidak lagi hanya berfokus pada wilayah teks akan tetapi akan lebih mengapresiasi respon dan tindakan masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an sebagaimana adanya bukan sebagaimana seharusnya menurut kaidah-kaidah tafsir.

c. Fenomena Ruqyah sebagai Manifestasi *Living Qur'an*

Berbagai respon umat muslim terhadap al-Qur'an terus berkembang dan variatif, khususnya umat muslim di Indonesia. Masyarakat muslim Indonesia sangat respek terhadap al-Qur'an melalui interaksi mereka baik dengan pembacaan, pemahaman, pengamalan, penghormatan, pendayagunaan, tafsir, dan interaksi-interaksi lainnya. Salah satu fenomena interaksi tersebut adalah fenomena penggunaan ayat al-Qur'an sebagai penyembuhan penyakit. Salah satu pengamalan ayat al-Qur'an sebagai penyembuhan penyakit adalah melalui praktik ruqyah.

Ruqyah berasal dari bahasa Arab (الرقية) bentuk jamaknya (الرقى) artinya jampi, mantera, suwuk, azimat. Ruqyah juga dimaknai sebagai

²⁰*Ibid.*,

(العوذة) yang artinya perlindungan.²¹ Dalam al-Qur'an terdapat satu kata yang seakar dengan kata ruqyah (mantra) yaitu terdapat dalam QS. al- Qiyamah [75] : 27,

وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ

"Dan katakanlah (kepadanya): "Siapakah yang dapat menyembuhkan?"".

M.Quraish Shihab, dalam Tafsir al-Mishbah mengatakan bahwa kata راق dapat dipahami sebagai kata yang berasal dari kata رقى - يرقي (raqā - yarqī) dan dari sini kata راق (راق) diartikan sebagai penyembuh.²²

Sedangkan menurut istilah, Ibnu Atsir dalam *Lisanul Arab* mengatakan bahwa ruqyah adalah permohonan perlindungan yang dibacakan kepada orang yang terkena penyakit seperti demam, ketakutan dan penyakit-penyakit yang lain.²³ Ruqyah juga diartikan sebagai doa dan perlindungan (penjagaan) dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an, nama-nama Allah dan sifat-sifatNya, disamping doa - doa syar'i yang menggunakan bahasa Arab atau selain bahasa Arab yang diketahui maknanya disertai hembusan nafas.²⁴ Doa yang dimaksudkan adalah doa yang ditujukan untuk "mengharapkan kesembuhan", sehingga tidak semua doa dapat dikatakan ruqyah.²⁵ Dari penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa ruqyah adalah doa dari al-Qur'an atau hadis, atau ulama'-ulama' yang bermaksud mengharapkan kesembuhan untuk orang yang sakit jasmani atau ruhani.

²¹Muhammad bin Mukrim Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, XIV (Bairut: Dar Shadir, tt), h. 332.

²²Ahmad Zuhdi, "Studi tentang Ruqyah: Tinjauan al-Qur'an, al-Hadith dan Sejarah", *Jurnal Qurthuba*, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 45.

²³Muhammad bin Mukrim Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, XIV (Bairut: Dar Shadir, tt), h. 332.

²⁴Wawancara Kang Muhassin pada tanggal 28 Februari 2019.

²⁵Allama 'Alaudin Shidiqi, *Panduan Ringkas Jam'iyah Ruqyah Aswaja (JRA)*, (Jombang: tp, 2018), h. 3.

Pada mulanya, ruqyah diartikan sebagai mantra, jampi-jampi yakni kalimat-kalimat yang dianggap berpotensi mendatangkan daya gaib. Mantra dibaca oleh orang yang mempercayainya guna meminta bantuan kekuatan yang melebihi kekuatan natural, untuk meraih manfaat atau menampik madarat. Dalam pengertian ini, ruqyah dianggap bisa menyembuhkan karena kekuatan ruqyah itu sendiri bantuan dari jin dan sebagainya. Ruqyah dalam pengertian seperti inilah yang pernah dilarang oleh Nabi SAW.²⁶

Dalam sejarah, hukum asal ruqyah adalah dilarang sebagaimana yang tampak dari sabda Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan Abi Dawud* :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْجَزَّارِ، عَنْ ابْنِ أَبِي زَيْنَبٍ امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ زَيْنَبِ، امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الرُّقْيَةَ، وَالتَّمَائِمَ، وَالتَّوَلَةَ شِرْكٌ

Terjemah matan hadis tersebut sebagai berikut : “*Sesungguhnya segala ruqyah, tamimah dan tiwalah adalah syirik*”. Larangan terhadap segala ruqyah itu, pada mulanya berlaku secara mutlak, karena di masa Jahiliyah mereka meruqyah dengan ruqyah-ruqyah yang mengandung unsur syirik dan tidak dipahami. Imam Al-Qurtubi mengatakan bahwa salah satu jenis ruqyah adalah ruqyah yang dilakukan oleh orang-orang Jahiliyah yang di dalamnya menggunakan kata-kata yang tidak dimengerti sehingga dimungkinkan mengandung unsur syirik atau bisa membawa kepada kesyirikan.

²⁶Ahmad Zuhdi, “Studi tentang Ruqyah: Tinjauan al-Qur’an, al-Hadith dan Sejarah”, *Jurnal Qurthuba*, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 45.

Larangan tentang ruqyah tersebut hanya tertuju pada jenis ruqyah yang mengandung kesyirikan di dalamnya. Seorang sahabat Nabi SAW bernama Awf bin Malik al-Ashja'i berkata "Kami dahulu pada masa Jahiliyah pernah melakukan ruqyah". Al-Ashja'i bertanya kepada Rasulullah SAW, "Bagaimana pendapatmu tentang ruqyah yang kami lakukan?", Nabi SAW kemudian minta ditunjukkan cara meruqyahnya, lalu Nabi SAW menyatakan "Tidak mengapa dengan ruqyah selama tidak mengandung unsur syirik di dalamnya" (HR Muslim). Sehingga menurut Ibnu Hajar al-Asqolani dalam kitab *Fathul Bari* ruqyah dengan menggunakan Kalam Allah atau dengan nama dan asma-Nya diperbolehkan. Ruqyah dengan bacaan yang dianjurkan oleh syariat dan tekniknya juga tidak melanggar syariat ini kemudian dinamakan ruqyah syar'iyah atau ruqyah ilahiyah.²⁷

Allah telah menerangkan bahwa al-Qur'an merupakan *syifa'* atau obat bagi segala macam penyakit. Perintah Allah untuk berobat dengan al-Qur'an adalah surat al-Isra ayat 82. Dalam ayat ini Allah menyatakan bahwa al-Qur'an itu (dengan izin Allah) bisa menjadi obat penyembuh (شفاء) dan rahmat (رحة) bagi manusia yang beriman. Allah berfirman :

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (٨٢)

"Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penyembuh dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian."

²⁷ Allama 'Alaudin Shidiqi, *Panduan Ringkas Jam'iyah Ruqyah Aswaja (JRA)*, (Jombang: tp, 2018), h. 3.

Menurut sebagian besar ahli tafsir kata min (مِنْ) pada ayat tersebut menjelaskan jenis yang dimiliki al-Qur`an. Kata min di sini tidak bermakna “sebagian” (ليست للتبعيض), yang mengesankan bahwa di antara ayat-ayat al-Qur`an ada yang tidak termasuk *syifa`* (penyembuh), tetapi kata min (مِنْ) dalam ayat tersebut adalah mencakup semua, maksudnya bahwa seluruh isi al Qur`an adalah *syifa`* atau obat penyembuh (فجميع القرآن شفاء).

Tradisi ruqyah yang diperbolehkan Nabi SAW kemudian dilanjutkan oleh orang-orang sesudahnya baik dari kalangan sahabat, tabi`in maupun ulama-ulama berikutnya termasuk guru-guru besar JRA Tulungagung yang praktik ruqyahnya diamalkan oleh anggota dan pasien JRA Tulungagung. Mereka mengharap keberkahan melalui ayat-ayat al-Qur`an yang dibacakan ketika ruqyah, Allah akan menyembuhkan penyakit-penyakit yang mengganggu diri pasien.²⁸

Beberapa kelebihan ruqyah yang dipraktikkan oleh JRA Tulungagung diantaranya seperti, (1) ruqyah dapat mengingatkan kembali pada dosa-dosa yang pernah dilakukan kepada siapapun, (2) ibadah menjadi lebih rajin setelah mengikuti ruqyah, (3) menambah keyakinan terhadap adanya makhluk Allah yang ghaib. Disamping ada kelebihan, kegiatan ruqyah JRA Tulungagung juga memiliki beberapa kekurangan seperti, (1) praktisi yang hadir dalam kegiatan ruqyah hanya sedikit, sehingga kurang maksimal ketika menghadapi pasien yang bereaksi secara bersama-sama, (2) pada saat ruqyah massal, konsentrasi pasien sedikit atau banyak akan terganggu ketika

²⁸Penjelasan Kang Muhassin pada kegiatan ruqyah Massal tanggal 28 April 2019

mengetahui pasien lain sedang mengalami reaksi, (3) karena diletakkan di tempat terbuka, suara pasien yang mengalami reaksi seperti muntah, teriak-teriak, menangis dengan suara keras, dll akan mengganggu ketenangan sekitar masjid.

Dari fenomena praktik ruqyah JRA Tulungagung, terlihat bahwa al-Qur'an tidak hanya diberlakukan sebagai kitab suci yang dibaca dan ditelaah isinya saja. Akan tetapi praktik ruqyah tersebut membuktikan bahwa ayat al-Qur'an juga difungsikan sebagai sarana pengobatan oleh masyarakat muslim. Fenomena interaksi masyarakat muslim terhadap al-Qur'an dengan bermacam pemaknaannya tersebut kemudian dikenal dengan *living Qur'an*.

3. Fenomenologi Agama

Kajian *living Qur'an* merupakan sebuah pendekatan baru dalam memahami al-Qur'an terutama mengenai interaksi masyarakat muslim dengan al-Qur'an. Dalam kajian studi al-Qur'an, *living Qur'an* tidak bertumpu pada eksistensi tekstual al-Qur'an, melainkan tertuju pada fenomena sosial yang muncul dari interaksi masyarakat muslim terhadap kehadiran al-Qur'an ditengah mereka. karena berangkat dari kajian fenomena sosial inilah, maka metode yang diusung oleh kajian *living Qur'an* cenderung mengarah pada pendekatan sosiologi dan fenomenologi.²⁹ Dalam penelitian ini, peneliti akan menguraikan kajian penelitian tentang penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pengobatan menggunakan pendekatan fenomenologi.

²⁹Ahmad Zainal Abidin dkk, *Pola Perilaku Masyarakat dan Fungsionalisasi Al-Qur'an melalui Rajah : Studi Living Qur'an di Desa Ngantru, Kec. Ngantru, Kab. Tulungagung* (Lamongan : Pustaka Wacana, 2018), hal. 45.

Fenomenologi merupakan suatu teori yang diusung oleh seorang tokoh filsafat yakni Edmund Husserl. Fenomenologi yang dibangun Husserl ini dapat dikatakan sebagai ilmu pengetahuan tentang kesadaran. Berangkat dari istilah filsafat, fenomenologi kemudian dikembangkan dengan cara menghubungkan filsafat fenomenologi ke dalam sosiologi oleh murid Husserl, yakni Alfred Schutz. Pemikiran Husserl yang lebih banyak filosofisnya dikupas lebih lanjut oleh Schutz agar dapat diterapkan dalam ilmu sosial.

Menurut Husserl, kata fenomenologi dalam bahasa Inggris yakni *Phenomenon*. Kata ini berasal dari bahasa Yunani *phaenesthai* yang berarti menyala, menunjukkan dirinya, muncul. Dibangun dari kata *phaino*, "*phenomenon*" berarti menerangi, menempatkan sesuatu dalam terang, menunjukkan dirinya dalam dirinya, keseluruhan apa yang ada dihadapan kita dihari yang terang. Dari sini kemudian muncul pandangan pokok fenomenologi, yakni "menuju sesuatu itu sendiri". Dengan kata lain menuju apa yang muncul dan memberikan dorongan untuk adanya pengalaman dan membangkitkan pengetahuan baru.³⁰ Pengetahuan-pengetahuan baru manusia tersebut dibangun dari setiap fenomena dan gejala.

Fenomenologi memandang perilaku dan tindakan manusia merupakan sesuatu yang memiliki makna. Kesadaran dari perilaku dan tindakan atau disebut sebagai pengalaman manusia inilah yang dapat melahirkan suatu makna. Melalui kesadaran pula dapat diketahui bahwa apa dilakukan manusia bukan sebagai hal yang kosong. Bagi Husserl, kesadaran memiliki

³⁰Edmund Husserl dalam Heddy shri Ahimsa Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Mendekati Agama" *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2, 2012, h. 276.

dua aspek, yakni (1) proses sadar itu sendiri, seperti membaca, melihat, menilai, (2) yang menjadi objek dari kesadaran.³¹ Dari sini kemudian dapat dikatakan bahwa setiap pengalaman manusia merupakan ekspresi dari kesadaran. Pengalaman manusia selalu bersumber dari pengetahuan-pengetahuan yang diperolehnya dari interaksi dan komunikasi dengan manusia lain. Jadi, melalui fenomenologi dapat diketahui dengan jelas bagaimana kesadaran-kesadaran akan sesuatu tersebut dibangun.

Dari pemikiran Husserl dan Schutz tentang fenomenologi yang dibangun untuk membuat paradigma baru dalam ilmu-ilmu sosial budaya, tampaknya belum memiliki unsur-unsur pembangun yang jelas. Dari sini kemudian Heddy berusaha membuat pokok-pokok pikiran fenomenologi berdasarkan pemikiran kedua tokoh tersebut. Harapannya adalah bahwa “pendekatan fenomenologi” dengan sosok yang lebih jelas dapat dibangun dalam ilmu sosial budaya. Beberapa pemikiran yang menjadi pokok pikiran fenomenologi tersebut adalah (1) fenomenologi memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran, (2) pengetahuan manusia dibangun dari interaksi atau komunikasi diantara mereka, (3) kesadaran yang dibangun melalui proses komunikasi, interaksi sosial sifatnya intersubjektif (antar subjek), (4) perangkat pengetahuan atau kerangka kesadaran menjadi pembimbing individu dalam mewujudkan perilaku dan tindakan, (5) salah satu bagian dari perangkat kesadaran adalah *typication* atau klasifikasi (*classification*) yang berupa kategori-kategori atau tipe-tipe yang digunakan manusia untuk memandang, memahami lingkungan dan

³¹*Ibid.*,h. 274.

kehidupannya, (6) kehidupan manusia adalah kehidupan yang bermakna, yang diberi makna oleh mereka yang terlibat di dalamnya, (7) gejala sosial budaya berbeda dengan gejala alam, (8) metode yang digunakan untuk mempelajari suatu gejala harus sesuai dengan hakikat gejala yang dipelajari.³²

4. Religious Experience William James

William James merupakan salah satu tokoh di bidang psikologi sekaligus juga merupakan pendiri aliran filsafat pragmatisme yang tertarik mengkaji secara rinci persoalan pengalaman keagamaan (*Religious Experience*). Melalui psikologi James kemudian banyak mempelajari problematika agama dan metafisika. Salah satu karyanya yang menggunakan pendekatan psikologi terhadap agama adalah *The varieties of Religious Experience*.

James menemukan bahwa ada kehidupan religius yang didasarkan pada sebuah kepercayaan terhadap keteraturan yang tidak terlihat, perasaan akan kehadiran yang objektif, sebuah persepsi bahwa ada sesuatu dalam kehidupan. Keyakinan pada tatanan yang ghaib dan tidak bisa dilihat secara empiris ini muncul dari berbagai objek kesadaran manusia.³³ Karakteristik kehidupan religius seseorang terletak pada reaksi terhadap objek kesadaran, baik yang dapat dirasakan melalui sensibilitas inderawi maupun yang hanya

³²Heddy shri Ahimsa Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Mendekati Agama" *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2, 2012, h. 281-283.

³³William James, *The Varieties of Religious Experience* Terj. Gunawan Admiranto, *Perjumpaan Dengan Tuhan : Ragam Pengalaman Religius Manusia*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), h. 119.

ada dalam pikiran.³⁴ Seringkali objek kesadaran yang hanya ada dalam pikiran memiliki kehadiran yang lebih kuat daripada yang dapat dirasakan dengan indera. Kesadaran menjadi akar dan pusat pengalaman religius seseorang, James menyebutnya sebagai kesadaran mistis. Menurut James kesadaran mistis ini memiliki ciri-ciri : (1) tidak dapat di logika, merupakan pengetahuan yang dalam tentang kebenaran, (2) tidak dapat dipertimbangkan dengan diskursus intelektual, (3) bersifat sementara dan pasif, hanya dapat menerima pengalaman begitu saja.

Melalui pengalaman-pengalaman religius seseorang, kemudian James berpendapat bahwa agama : (1) untuk orang-orang yang merasakan sakit terhadap dunia, (2) agama adalah jalan mencari kesembuhan, (3) agama dapat memberikan kebahagiaan final bagi seseorang. Hal ini hanya dapat dijelaskan dengan pengalaman-pengalaman religius individu yang mengalaminya sendiri. Berdasarkan pengalaman-pengalaman beragama (*Religious Experience*) yang ia temukan, kemudian James mengelompokkan sikap dan perilaku keagamaan manusia menjadi dua tipe, yakni orang yang sehat jiwa (*Healty Mindednes*) dan orang yang sakit jiwa (*The Sick Soul*).

Bagi seseorang yang jiwanya sehat (*Healty Mindednes*), maka mereka akan menghayati agama dengan sikap optimis dan agama dapat mendatangkan kebahagiaan baginya. Sumber pikiran atau jiwa yang sehat ini dibedakan menjadi dua, tidak disengaja dan disengaja/sistematis. Pada cara-cara yang tidak disengaja, pikiran yang sehat adalah cara merasakan kebahagiaan dari segala sesuatu secara langsung. Pada sisi sistematis,

³⁴Komarudin, "Pengalaman Bersua Tuhan", *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2, 2012, h. 474.

pikiran yang sehat merupakan cara abstrak untuk memahami segala sesuatu sebagai kebaikan. Mereka selalu memandang segala sesuatu sebagai kebaikan serta mengesampingkan kejahatan.³⁵ Orang yang pikiran atau jiwanya sehat tidak lagi menjadikan agama sebagai penyelesaian penderitaan. Sehingga, semakin sehat jiwa atau pikirannya, maka seseorang semakin berfikiran rasional dalam menghadapi persoalan.

Sedangkan seseorang yang sakit jiwa (*The Sick Soul*) akan ditemui pada mereka yang mengalami latar belakang keagamaan yang terganggu, misalnya seseorang meyakini agama dikarenakan adanya penderitaan baik berupa musibah, konflik batin, ataupun sebab lain.³⁶ Latar belakang kehidupan beragama yang terganggu pada orang jenis ini dapat merubah perilaku atau sikap yang mendadak dalam meyakini suatu agama. Dari situ kemudian agama dianggap sebagai tumpuan bagi mereka yang mengalami penderitaan. Melalui agama, orang-orang yang mengalami penderitaan mengharapkan suatu keselamatan.

Berdasarkan penjelasan tentang *Religious Experience* yang diusung oleh William James diatas, selain menganalisis praktik ruqyah JRA Tulungagung menggunakan fenomenologi agama Edmund Husserl, peneliti juga akan menganalisisnya lebih lanjut dengan pendapat-pendapat William James mengenai *Religious Experience*.

B. Penelitian Terdahulu

³⁵William James, *The Varieties of Religious Experience* Terj. Gunawan Admiranto, *Perjumpaan Dengan Tuhan : Ragam Pengalaman Religius Manusia*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), h. 162.

³⁶Jalaluddin, *Psikologi Agama : Memahami Perilaku dengan Mengaplikasikan Prinsip-Prinsip Psikologi*, (Jakarta : Rajawali Press, 2001), h. 120.

Dalam menelusuri penelitian-penelitian yang sudah ditulis dengan dengan tema yang sama, peneliti Melalui pencarian dengan kata kunci “*Living Qur’an*” peneliti berhasil menemukan literatur sebagai berikut :

Skripsi yang berjudul “Pembacaan Surat Pilihan dari al-Qur’an dalam Tradisi Mujahadah : Studi *Living Qur’an* di Pondok Pesantren Putri Nurul Ummahat Kotagede, Yogyakarta” yang ditulis oleh Isnani Sholeha. Skripsi ini berbicara tentang praktik tradisi pembacaan surat-surat pilihan pada salah satu pondok pesantren di Yogyakarta dan juga pemaknaannya oleh para pelaku tradisi pembacaan surat-surat pilihan tersebut berdasarkan salah satu teori sosiologi pengetahuan milik Karl Mannheim. Berdasarkan teori tersebut pemaknaan tradisi pembacaan surat-surat pilihan dapat dilihat dari tiga makna, yakni makna objektif, makna ekspresif, dan makna dokumenter.

Penelitian Isnani ini dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif pendekatan etnografi. Sumber datanya adalah informan, tempat, dan fenomena. Sementara teknik dalam pengumpulan data melalui observasi baik partisipan maupun non partisipan, wawancara, dan dokumentasi. Data temuan kemudian di analisis menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim.³⁷

Literatur kedua adalah artikel dalam jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis yang berjudul “Pembacaan al-Qur’an Surat-Surat Pilihan di Pondok Pesantren Putri Daar al-Furqon Janggalan Kudus : Studi *Living Qur’an*” yang ditulis oleh Siti Fauziah. Dalam penelitian ini ditemukan bahwa fungsi dan makna dari pembacaan surat-surat pilihan di Pondok Pesantren Putri Daar al-Furqon adalah sebagai pembelajaran santri dan juga bermakna sebagai

³⁷Isnani Sholeha, “Pembacaan Surat Pilihan dari al-Qur’an dalam Tradisi Mujahadah : Studi *Living Qur’an* di Pondok Pesantren Putri Nurul Ummahat Kotagede Yogyakarta”, *Skripsi*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015.

pembiasaan yang dapat membentuk ciri dan karakter santri di Pondok Pesantren Daar al-Furqon.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian lapangan. Sumber data diperoleh dari informan dan buku-buku panduan santri. Data-data dikumpulkan dengan teknik wawancara dan dokumentasi. Analisis datanya menggunakan teori sosial Emile Durkheim dan Karl Mannheim.³⁸

Literatur ketiga adalah artikel dalam jurnal Penelitian dengan judul “Pemaknaan Ayat al-Qur’an dalam Mujahadah : Studi *Living Qur’an* di PP al-Munawwir Krapyak Komplek al-Kandiyas” yang ditulis oleh Moh. Muhtador. Dalam penelitian ini, Muhtador memaparkan prosesi ritual mujahadah di PP al-Munawwir Krapyak dan juga membuktikan bahwa mujahadah tersebut merupakan salah satu manifestasi dari *living Qur’an*. Muhtador menggunakan teknik pengumpulan data berupa wawancara dan dokumentasi. Sedangkan analisisnya menggunakan teori *living Qur’an*.³⁹

Literatur keempat adalah artikel dalam jurnal Studia Insania berjudul “Studi *Living Qur’an* terhadap Amalan Ibu Hamil di Kecamatan Beruntung Baru Kabupaten Banjar” yang ditulis oleh Isnawati. Penelitian ini menghasilkan tujuan dalam pembacaan al-Qur’an menjadi amalan Ibu Hamil adalah agar ibu hamil memperoleh berkah dari al-Qur’an yang kemudian bermanfaat bagi anak yang dilahirkan kelak.

Penelitian Isnawati ini termasuk jenis penelitian lapangan dengan metode kualitatif. Data-data dikumpulkan melalui beberapa cara, yakni observasi,

³⁸Siti Fauziah, “Pembacaan al-Qur’an Surat-Surat Pilihan di Pondok Pesantren Putri Daar al-Furqon Janggalan Kudus : Studi *Living Qur’an*”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 15, No.1, 2014.

³⁹Moh. Muhtador, “Pemaknaan Ayat al-Qur’an dalam Mujahadah : Studi *Living Qur’an* di PP al-Munawwir Krapyak Komplek al-Kandiyas”, *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 1, 2014.

wawancara, dokumentasi. Dalam memilih informan, Isnawati menggunakan random sampling dengan melakukan interview kepada 15 ibu hamil di Kecamatan Beruntung Baru.⁴⁰

Sedangkan pencarian dengan kata kunci “Ruqyah”, peneliti berhasil menemukan beberapa penelitian sebagai berikut :

Skripsi yang berjudul “Penggunaan Ayat al-Qur’an dalam Pengobatan Alternatif : Studi *Living Qur’an* pada Praktik Pengobatan Alternatif Patah Tulang Ustadz Sanwani di Ds. Mekar Kondang-Tangerang” yang ditulis oleh Ferdiansyah Irawan. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*Field Research*) yang termasuk kedalam penelitian kualitatif. Ferdiansyah melakukan pengumpulan data melalui wawancara terhadap pihak-pihak terkait permasalahan yang diteliti.

Penelitian ini menghasilkan pemaparan data tentang tahapan praktik pengobatan dengan ayat-ayat al-Qur’an, yakni *pertama*, terapis membacakan ayat al-Qur’an, *kedua* terapis melakukan pemijatan pada bagian tubuh pasien yang sakit, *ketiga* melakukan pukulan ringan terhadap pasien sambil membaca doa. Dari penelitian ini juga dapat diketahui bahwa pengobatan dengan ayat al-Qur’an oleh Ustadz Sanwani membawa perubahan pada pasien yang signifikan.⁴¹

Literatur kedua adalah artikel dari jurnal Psikologi Islam berjudul “Terapi Ruqyah sebagai Sarana Mengobati Orang yang Tidak Sehat Mental” yang ditulis oleh Perdana Ahmad. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan

⁴⁰Isnawati, “Studi *Living Qur’an* terhadap Amalan Ibu Hamil di Kecamatan Beruntung Baru Kabupaten Banjar”, *Jurnal Studia Insania*, Vol. 3, No. 2, 2015.

⁴¹Ferdiansyah Irawan, “Penggunaan Ayat al-Qur’an dalam Pengobatan Alternatif : Studi *Living Qur’an* pada Praktik Pengobatan Alternatif Patah Tulang Ustadz Sanwani di Ds. Mekar Kondang-Tangerang”, *Skripsi*, UIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten, 2017.

pengaruh dan tahapan terapi ruqyah yang di praktikkan oleh Tim Ruqyah Majalah Ghaib Cabang Yogyakarta untuk menyembuhkan gangguan mental. Pada penelitian ini Perdana menggunakan teknik pengumpulan data berupa observasi. Data-data temuan dipaparkan dengan banyak menyinggung istilah psikologi.⁴²

Literatur ketiga adalah artikel jurnal Qurthuba berjudul “Studi tentang Ruqyah : Tinjauan al-Qur’an, al-Hadits, dan sejarah” ditulis oleh Achmad Zuhdi Dh. Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan sumber data berupa referensi-referensi yang memadai. Metode penelitiannya menggunakan pendekatan literature dengan analisis menggunakan al-Qur’an dan al-Hadist. Pada penelitian ini Zuhdi memaparkan teori ruqyah secara umum berdasarkan perspektif al-Qur’an dan hadis dan juga mendeskripsikan sejarah ruqyah sejak awal kemunculannya hingga sekarang.⁴³

Literatur keempat adalah penelitian yang berjudul “Gangguan Kesurupan dan Terapi Ruqyah : Penelitian Multi Kasus di Pengobatan Alternatif Terapi Ruqyah al-Munawwaroh dan Terapi Ruqyah Darul Muallijin di Kota Malang” ditulis oleh Zainul Arifin dan Zulkhair. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan kondisi gangguan kesurupan yang terjadi pada subyek penelitian, menganalisis faktor yang mempengaruhinya, dan menemukan bentuk perubahan perilaku subyek pasca terapi ruqyah.

Penelitian yang dilakukan oleh Zainul dan Zulkhair ini termasuk jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan multi kasus. Sumber data penelitiannya

⁴²Perdana Ahmad, “Terapi Ruqyah sebagai Sarana Mengobati Orang yang Tidak Sehat Mental”, *Jurnal Psikologi Islam*, Vol. , No. 1, 2005.

⁴³Ahmad Zuhdi Dh., “Studi tentang Ruqyah : Tinjauan al-Qur’an, al-Hadits, dan sejarah”, *Jurnal Qurthuba*, Vol. 1, No. 1, 2017.

berupa informan. Subyek penelitian ditentukan melalui metode snowball dan purposive sampling. Sedangkan data-datanya dikumpulkan dengan teknik wawancara, observasi dan dokumentasi.⁴⁴

Literatur kelima adalah artikel dalam jurnal *Suhuf* berjudul “Terapi Ruqyah terhadap Penyakit Fisik, Jiwa dan Gangguan Jin”, ditulis oleh M. Darajat Ariyanto. Penelitian ini bertujuan untuk meluruskan pemahaman orang-orang pada umumnya yang beranggapan bahwa ruqyah hanya untuk mengobati gangguan jin saja, dalam penelitian ini Darajat menuliskan bahwa ruqyah juga dapat digunakan untuk mengobati penyakit medis baik itu fisik maupun psikis yang keefektifannya sudah teruji. Pada penelitian ini, Darajat menggunakan metode kepustakaan dengan menggunakan referensi-referensi dari buku, kitab islam atau artikel penelitian sebagai sumber data.⁴⁵

⁴⁴Zainul Arifin dan Zulkhair, “Gangguan Kesurupan dan Terapi Ruqyah : Penelitian Multi Kasus di Pengobatan Alternatif Terapi Ruqyah al-Munawwaroh dan Terapi Ruqyah Darul Muallijin di Kota Malang”, *Jurnal el-Harakah*, 2011.

⁴⁵M. Darajat Ariyanto, Terapi Ruqyah terhadap Penyakit Fisik, Jiwa dan Gangguan Jin, *Jurnal Suhuf*, Vol. 19, No. 1, 2007.