

EVERYDAY QUR'AN DI ERA POST-KONSUMERISME MUSLIM

M. Endy Saputro

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Surakarta
endysa@gmail.com

Abstract: This paper aims to give a preliminary draft to formulate an innovative concept in the Qur'anic studies world in the age of post-consumerism Muslim. Recent studies on tug of war between globalization and religion have been identifying salient social transformation in some parts of Muslim world, such as the rise of new (media) religious authority, religious commodification trends, varieties of Islamic consumption, the emergence of public Islam and so forth. Apart from these recent scholarships, which successfully grasp the globalization's influence toward religion (Islam), this paper offers the concept of everyday Qur'an as an alternative basic approach of understanding the cultures of Qur'an in this changing (Muslim) world and at the same time, seeking to briefly explain its emerging issues. Some exemplary issues then have analytically discussed to reflect how the proposed theory applied. Thus, everyday Qur'an can contribute the discourse of cultures based technology in the context of Qur'anic Studies.

Keywords: Qur'anic Studies, everyday religion, everyday Qur'an, post-consumerism.

Pendahuluan

Sejak beberapa tahun belakang ini, muncul fenomena kelompok kelas menengah Muslim perkotaan (Muslim urban) yang memiliki ekspresi keberislaman modern. Pada tataran global, kemunculan kategori sosial ini tidak dapat dilepaskan dari kelindan ekonomi dan agama. Argumennya, ekonomi sangat berperan dalam memengaruhi keberagaman seseorang.¹ Ekonomi dalam hal ini tidak hanya terkait dengan aspek mikro, seperti pendapatan seseorang, akan tetapi

¹Bryan S. Turner, "The Price of Piety", dalam *Contemporary Islam*, Vol. 2 (2008), 1-6.

menjangkau aspek makro, misalnya produksi, konsumsi, dan distribusi barang-barang yang menggunakan agama sebagai komoditasnya. Kedua aspek itu saling berpengaruh satu sama lain.

Di Indonesia, diskusi Muslim urban terkait erat dengan kelahiran masyarakat kelas menengah yang muncul di era-80an. Era ini ditengarai sebagai sebuah masa keberhasilan Orde Baru dalam melaksanakan pembangunan, baik secara ekonomi (dengan naiknya pendapatan per kapita), sosial (dengan terjaminnya keamanan masyarakat), dan politik (dengan stabilnya perpolitikan nasional). Dalam bidang agama, khususnya Islam, keberhasilan ini ditandai dengan produksi manusia Islam modern, berupa cendekiawan Muslim yang beriman kuat sekaligus melek teknologi. Untuk menampakkan keberadaan kelompok cendekia ini, pemerintah membentuk ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) dengan B.J. Habibie sebagai ikon idolnya.²

Selain cendekiawan Muslim, kelompok kelas menengah Muslim Indonesia juga diwarnai oleh geliat santri-santri urban.³ Pada mulanya mereka berasal dari pesantren-pesantren tradisional dengan corak pemikiran kitab kuningnya, kemudian mengenyam pendidikan tinggi di kota-kota besar, kebanyakan di perguruan tinggi Islam (seperti IAIN dan UIN), dan memunculkan pemikiran-pemikiran Islam yang progresif dan liberal. Pemikiran-pemikiran itu biasanya merupakan sintesis dari pandangan tokoh-tokoh Islam dunia, seperti Ḥassan Ḥanafi, Muḥammad Arkûn, Âbid al-Jâbirî, ‘Alî Ḥarb, Amina Wadud, Farid Esack, dan lain sebagainya.

Dari sisi gaya hidup, petanda Muslim urban Indonesia adalah konsumtif,⁴ dalam arti material maupun spiritual. Secara material, peningkatan konsumsi Muslim urban dapat dilihat dari pertumbuhan barang dagangan Islami yang semakin kompleks, seperti busana agamais,

²Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", dalam *Indonesia*, Vol. 56 (1993), 1-36.

³Moeflich Hasbullah, "Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia", dalam *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2000).

⁴Mohammad Hasan Ansori, "Consumerism and the Emergence of a New Middle Class in Globalizing Indonesia", dalam *Explorations a Graduate Student Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 9 (2009), 87-97.

pengobatan ala Nabi (*tibb al-nabawi*), bacaan-bacaan islami, warung halal, kolam renang islami, dan lain sebagainya. Secara spiritual, konsumerisme Muslim urban dapat dilihat dari maraknya sinetron-sinetron religius, ustaz-ustaz gaul, ESQ, dan majelis-majelis zikir ala habaib. Sikap ini, sekali lagi, terlepas dari negatif atau positifnya, didiskusikan dalam konteks ekspresi keberagamaan Muslim urban.

Secara radikal, ada asumsi menarik bahwa menjadi Muslim urban berarti menjadi salafi-wahabi.⁵ Asumsi ini didasarkan pada argumen bahwa konsumerisme pada akhirnya merupakan sebuah kultur; dan kultur ini tidak lain adalah kultur hedonis masyarakat Islam yang menyimpan ideologi tertentu. Pandangan semacam ini sah, akan tetapi dapat diperdebatkan. Kekurangtepatan analisis ini terletak pada generalisasi, yang menyamakan masyarakat Muslim di dunia dengan masyarakat Arab, terutama Timur Tengah, khususnya Mekah dan Madinah, yang memang dalam beberapa kasus salafi-wahabi menjadi ideologi kelompok kelas menengah Muslim di sana.

Ada implikasi menarik dari pernyataan di atas, bahwa menjadi salafi merupakan suatu identitas. Menjadi Muslim urban, dengan konsumtif sebagai petandanya, kemudian memproduksi identitas-identitas Islam urban. Di Jakarta dan Kairo, hal ini dapat dilihat dari agensi keberagamaan pengajian perempuan-perempuan Muslim yang berhasil memproduksi kewajiban berjilbab sebagai politik rasa malu,⁶ dan bukan sekadar kewajiban menutup aurat. Di Kuala Lumpur dan Amman, fenomena ini dapat diteroka melalui gaya hidup belanja produk-produk halal di mall sebagai sebuah ekspresi kesalehan sehari-hari.⁷

Berdasar uraian di atas, ada dua pola ekonomi dan agama pada pembentukan Muslim urban. *Pertama*, Muslim urban adalah “korban” globalisasi ekonomi. *Kedua*, Muslim urban merupakan identitas sebagai

⁵Patrick Haenni, “The Economic Politics of Muslim Consumption”, dalam Johanna Pink (ed.), *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 328.

⁶Rachel Rinaldo, “Muslim Women, Middle Class Habitus, dan Modernity in Indonesia”, dalam *Contemporary Islam*, Vol. 2 (2008), 23-39; Saba Mahmood, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

⁷Johan Fischer, *Proper Islamic Consumption: Shopping among the Malays in Modern Malaysia* (Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2008); Sarah A. Tobin, *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan* (Boston: Boston University, 2011).

respons dari globalisasi ekonomi. Tulisan ini mengambil pola kedua sebagai pijakan analisis, bahwa identitas Muslim urban merupakan bentuk dari kesalahan urban. Kesalahan di sini tidak berkonotasi teologis, akan tetapi berdenotasi sosial, yaitu disebut saleh apabila dapat mengkonsumsi komoditas-komoditas Islam(i) dalam kehidupan sehari-hari. Muslim urban karenanya bukanlah korban modernitas, tetapi agen subjektif dari apa yang mereka inginkan dari modernitas. Secara implisit, post-konsumerisme berkenaan dengan hal itu; bahwa konsumerisme Muslim merupakan bagian dari kesalahan urban dan tidak serta-merta sebagai kegagalan kaum Muslim memaknai modernitas.

Pertanyaannya kemudian, apakah studi Qur'an telah siap menganalisis fenomena tersebut, mengingat era post-konsumerisme juga banyak melibatkan Qur'an sebagai bagian dari komoditas? Sebelum melangkah lebih jauh, kiranya mendesak untuk menilik studi Qur'an yang selama ini berkembang di Indonesia.

Studi Qur'an dan Kejumudan Riset

Studi Qur'an, di beberapa Perguruan Tinggi Islam di Indonesia, sepanjang pengalaman penulis, misalnya di institusi almamater penulis (IAIN Surakarta), belum dapat sepenuhnya bersifat akademis, dalam arti menempatkan studi Qur'an dalam ruang ilmiah. Dikatakan ilmiah apabila segala sesuatu diposisikan sebagai sebuah realitas yang dapat diteliti sesuai dengan paradigma, epistemologi, dan metode tertentu yang memproduksi temuan yang bersifat logis, argumentatif, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Tak jarang studi Qur'an di Indonesia memprasyaratkan subjektivitas keimanan yang menjustifikasi temuan penelitian dalam terang hitam-putih moralitas. Tentu, subjektivitas keimanan adalah sikap yang sah dan bukan sesuatu yang negatif. Pertanyaannya sekarang, apakah subjektivitas keimanan tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara akademis?

Salah satu contoh adalah prasyarat "kepribadian" dalam ilmu tafsir. Menurut Nashruddin Baidan, ada salah satu komponen eksternal ketika seseorang hendak menafsirkan ayat al-Qur'an, yaitu kepribadian mufasir, berupa antara lain ikhlas, jujur, berakhlak mulia, dan akidah yang benar.⁸

⁸Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 6.

Pertanyaannya, apakah sikap-sikap tersebut juga diperlukan dalam meneliti realitas Qur'an? Apakah tidak sah apabila peneliti datang dari seorang non-Islam? Jika prasyarat akhlak atau akidah wajib bagi seorang peneliti tafsir, maka sikap yang muncul adalah sikap eksklusivisme intelektual yang menganggap alat-alat analisis di luar pemikir Islam adalah kurang tepat. Sebagai misal adalah klaim Adnin Armas yang berargumen bahwa tawaran hermeneutika Qur'an hanyalah aplikasi metodologi Bibel dalam Qur'an, dan karenanya dilarang.⁹ Keilmiahannya tampak dilawan dengan doktrin eksklusivisme teologis.

Pertanyaan selanjutnya, bagaimanakah semangat akademis studi Qur'an di perguruan tinggi, pemahaman atau penelitian? Memang definisi kedua istilah ini beda tipis, karena pada dasarnya aktivitas penelitian adalah upaya untuk memahami suatu realitas. Perbedaan utama keduanya boleh jadi terletak pada ada tidaknya masalah (*research questions*). Masalah inilah yang akan menentukan kerangka teoretis dan metode penelidikan jawaban. Namun, implikasi lebih jauh, semangat pemahaman dan penelitian akan menentukan apakah studi Qur'an di perguruan tinggi selevel dengan pengajian teologi atau pendidikan ilmiah?

Studi Qur'an di perguruan tinggi masih sangat terfokus pada tekstualitas Qur'an. Sumber primer kajian terbatas pada ayat-ayat Qur'an, kitab-kitab tafsir, buku-buku *Ulûm al-Qur'ân*, atau konsepsi pemikir-pemikir Islam tentang Qur'an. Studi Qur'an belum mampu menganalisis realitas Qur'an dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Padahal, apabila digali lebih dalam, realitas Qur'an akan memunculkan tren alternatif studi Qur'an yang sangat kaya.¹⁰ Hal ini tentu dipengaruhi oleh metodologi penelitian yang diajarkan sebatas untuk memahami tafsir dalam teks, bukan konteks.

Living Qur'an dan *tafsir* agaknya dapat dijadikan alternatif metodologi penelitian realitas Qur'an. Sahiron Syamsuddin mendefinisikan *living Qur'an* sebagai "teks Qur'an yang hidup di masyarakat", sedangkan *living tafsir* sebagai "pelembagaan hasil penafsiran

⁹Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

¹⁰Untuk tawaran ini silahkan baca M. Endy Saputro, "Alternatif Tren Studi Qur'an di Indonesia", dalam *Al Tabrir*, Vol. 11, No. 1 (Mei 2011), 1-27.

tertentu dalam masyarakat”.¹¹ Meskipun definisi tersebut belum diimbangi dengan rancangan metodologi yang mumpuni, namun konsepsi *living Qur'an* telah menginspirasi beberapa mahasiswa untuk melakukan penelitian dalam perspektif konsepsi tersebut, misalnya “Simaan al-Qur'an dalam Tradisi Rasulan: Studi *Living Qur'an* di Desa Jatimulyo, Dingo, Bantul”¹² dan “Ritual Mujahadah Padang Jagad: Studi *Living Qur'an* pada Jam'iyah Ta'lim wa al Mujahadah Jumat Pon di Pondok al Munawwir Krapyak”.¹³

Melalui konsepsi *living Qur'an* dan *tafsir* paling tidak studi Qur'an di Indonesia telah menetapkan posisinya di tengah-tengah studi Qur'an, bahkan *Islamic Studies* secara umum, dalam konstelasi global. Arah metodologis ini berada pada gelombang kedua *Islamic Studies* dunia, karena konsepsi ini memiliki kerangka berpikir yang mirip dengan *episteme* arah kedua *Islamic Studies* di beberapa negara, yaitu kombinasi kajian antara tektualitas Qur'an dan ilmu-ilmu sosial, seperti filologi, sosiologi atau antropologi.¹⁴ Arah kedua *Islamic Studies* ini dimulai pasca perang dingin, ditandai dengan kemunculan paradigma ilmiah ala Kuhnian yang melahirkan ilmu-ilmu sosial dan budaya. Titik mula arah gelombang kedua *Islamic Studies* ini sama-sama dialami oleh Jerman,¹⁵ Perancis,¹⁶ dan

¹¹Sahiron Syamsuddin, “Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis”, dalam M. Mansur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), xiv.

¹²Zulfa Afifah, “Simaan al-Qur'an dalam Tradisi Rasulan: Studi *Living Qur'an* di Desa Jatimulyo, Dingo, Bantul” (Skripsi-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011).

¹³Ahmad Sulton, “Ritual Mujahadah Padang Jagad: Studi *Living Qur'an* pada Jam'iyah Ta'lim wa al Mujahadah Jum'at Pon di Pondok al Munawwir Krapyak” (Skripsi-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

¹⁴Syamsuddin, “Ranah-ranah Penelitian”, xii; Azim Nanji, “Introduction”, dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997), xi-xxi.

¹⁵Jacques Waardenburg, “The Study of Islam in German Scholarship”, dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997), 1-32.

¹⁶Mohammed Arkoun, “The Study of Islam in French Scholarship”, dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997), 33-44.

Belanda.¹⁷ Jika diperbandingkan, Indonesia terkesan baru mulai masuk ke dalam gelombang kedua ini; untuk tidak mengatakan terlambat.

Living Qur'an dan *tafsir* adalah harapan bagi studi Qur'an di Indonesia ke depan. Namun, nalar argumen dan metodologi penelitian konsepsi ini seharusnya terus disempurnakan, agar studi Qur'an tak sekedar menjangkau deskripsi dan narasi realitas Qur'an yang diteliti, akan tetapi sanggup meneroka realitas tersebut dalam hubungan-hubungannya dengan realitas lain yang lebih dalam, misalnya dengan kultur, gaya hidup, identitas, dan lain sebagainya. Di sini, perangkat multidisiplin, seperti pencangkakan antropologi dan/atau sosiologi dalam studi Qur'an, tidaklah cukup; diperlukan pemahaman tentang konsepsi-konsepsi berkenaan dengan varian paradigma dan epistemologi ilmu sosial budaya itu sendiri,¹⁸ selain konsep-konsep esensial dalam ilmu sosial-budaya, seperti masalah-masalah sosial, struktur sosial, sistem sosial, kultur, identitas, gaya hidup, dan konsepsi-konsepsi keseharian lainnya.

Konsumsi Kesalehan dan Gaya Hidup Qur'an(i)

Berbeda dari prinsip *living Qur'an* dan *tafsir* yang terbatas menganalisis “makna dan fungsi al-Qur'an yang riil dipahami dan dialami masyarakat Muslim”,¹⁹ tulisan ini ingin mengajukan tawaran konsepsi alternatif yang berupa *everyday Qur'an*. Konsepsi ini beranjak dari sebuah asumsi bahwa Qur'an diposisikan sebagai sumber rujukan kehidupan masyarakat Muslim, maka antara Qur'an dan umat Muslim mengandaikan sebuah interaksi interaktif dalam kehidupan sehari-hari. Interaksi ini tidak berbentuk hirarki, dengan maksud bahwa Qur'an selalu berada pada level lebih tinggi daripada (akal) manusia, akan tetapi baik Qur'an maupun manusia diposisikan dalam realitas yang sepadan.

¹⁷Waardenburg, “The Study of Islam in Dutch Scholarship”, dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, 68-94.

¹⁸Lihat misalnya Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan”, dalam *Makalah* disampaikan dalam *Shortcourse* Metodologi Penelitian kerjasama Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI dan Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, UGM, November 2011 – Januari 2012.

¹⁹M. Mansur, “*Living Qur'an* dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an”, dalam M. Mansur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), 5.

Meskipun begitu, karena Qur'an dianggap sebagai rujukan kehidupan kaum Muslim, maka *everyday Qur'an* berusaha untuk menganalisis proses praktik-praktik penubuhan (*embodied practices*) seorang atau kaum Muslim terhadap Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Alih-alih menekankan fungsi dan makna, *everyday Qur'an* justru fokus pada analisis proses habituasi praktik-praktik penubuhan tersebut.

Everyday Qur'an berada di tengah segitiga konsep utama: *everyday life*, *everyday religion*, dan *everyday pieties*. Penelitian tentang fenomena keagamaan cenderung menekankan analisis peristiwa yang memiliki makna atau fungsi tertentu, misalnya Maulid Nabi Muhammad; pandangan-pandangan keislaman tokoh atau kelompok tertentu, seperti konsep jihad menurut Abu Bakar Ba'asyir atau Front Pembela Islam; atau kegiatan-kegiatan di dalam institusi yang dianggap memiliki superioritas otoritas, contohnya aktivitas di dalam pesantren. Melalui analisis *everyday life*, fokus analisis ditekankan pada *habitus*, dalam bahasa Pierre Bourdieu,²⁰ yang telah menjadi praktik-praktik keseharian. Selain itu, subjek yang diteliti juga orang-orang yang seakan-akan tidak memiliki otoritas dalam bidang keislaman, akan tetapi mereka selalu menjalankan praktik-praktik keberagamaan secara rutin, sehari-hari. Mereka adalah orang-orang biasa, yang dalam konteks tulisan ini adalah kelas menengah biasa, yang bukan aktor atau pemangku otoritas keislaman.

Mengapa justru orang-orang biasa? Nancy T. Ammerman menjelaskan bahwa melalui analisis orang-orang biasa dalam praktik keagamaan sehari-hari, para peneliti akan menemukan narasi-narasi otentisitas beragama yang unik,²¹ yang tak hanya meneroka bahwa segala praktik ibadah selalu bernilai *li Allāh ta'ālā*, atau pengamalan untuk-Nya. *Everyday religion* hadir dalam kerangka pemikiran Ammerman ini. Apa yang dikemukakan Ammerman, secara tidak langsung diamini Sarah A. Tobin, yang berpendapat bahwa melalui penelitian atas narasi-narasi praktik keberagamaan sehari-hari, peneliti akan menemukan variasi dan varietas kesalehan dalam bentuk jamak. Tobin menyebutnya dengan

²⁰Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

²¹Nancy T. Ammerman, "Introduction", dalam Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2007), 3-20.

everyday pieties; dan meletakkan kejamakan kata *pieties* (kesalehan) dalam realitas dinamis yang selalu berada pada pola prosesusal, bukan bawaan.²²

Patut dicermati bahwa Ammerman dan Tobin berbicara dalam dua konteks berbeda, Barat dan Timur. Ammerman berbicara dalam kasus-kasus praktik keagamaan di Amerika, khususnya. Tobin mendiskusikan pola-pola kesalehan di Amman, Yordania. Kerangka berpikir Barat dan Timur jelas berbeda, yang satu memposisikan tubuh dalam dualitas Cartesian; yang satu memegang konsep manunggal. Hal ini perlu dijelaskan, sebab boleh jadi Ammerman menggunakan kerangka berpikir Timur untuk menganalisis praktik-praktik keberagamaan sehari-hari orang-orang Barat. Implikasinya, pembicaraan tentang praktik keberagamaan sehari-hari tidak dapat dipisahkan dari diskusi masalah tubuh (*body*).

Everyday Qur'an dalam hal ini tidak dapat dilepaskan dari diskusi tentang masalah tubuh orang-orang kelas menengah Muslim. Bagaimana tubuh mereka menegosiasikan atau merenegosiasi konsumsi-konsumsi keagamaan yang selama ini dianggap sebagai bagian dari produk komodifikasi agama. Dalam proses ini, apa yang perlu dilihat adalah agensi-agensi (*agency*) tubuh-tubuh umat Muslim tadi dalam melaksanakan konsumsi agama, dalam hal ini Qur'an. Sekali lagi, sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa titik pijak asumsi tulisan ini adalah Muslim urban memiliki kesalehan urban yang sanggup me(re)negosiasikan proses konsumsi yang mereka lakukan, sehingga mereka bukanlah korban globalisasi.

Oleh karena *everyday Qur'an* menyaratkan pra-anggapan *manunggaling* tubuh dan jiwa, maka narasi-narasi interaksi antara umat Muslim dan Qur'an dapat dilihat dari praktik-praktik keseharian mereka; dan sekaligus menandakan bahwa praktik-praktik itu adalah sesuatu yang "bermakna" bagi sang subjek. Analisis ini terkadang mengarah pada tilikan politik identitas, tak jarang juga menuju analisis gaya hidup. Sekali lagi identitas dan gaya hidup di sini dipahami sebagai proses penubuhan (*embodiement*). Meskipun begitu, selain *agency* praktik-praktik keseharian, proses subjektivitas juga perlu dianalisis secara seksama, karena praktik-praktik tersebut sekecil apapun tetap dipengaruhi oleh kultur dan atau

²²Sarah A. Tobin, *Everyday Piety*, 6-10.

struktur tertentu. Kultur di sini boleh jadi ruang keluarga, komunitas, kelompok, masyarakat, etnik, bangsa, Negara, dan lain sebagainya; sedangkan struktur membuka kemungkinan segala sesuatu yang dapat mengkonstruksi praktik-praktik *embodiement*, misalnya ideologi.

Di samping kultur dan struktur, ada satu faktor pengaruh yang tak dapat dihiraukan begitu saja, yaitu media dan kemunculan *New Media*. Media, seperti televisi dan radio; atau *New Media*, misalnya internet dengan segala derivasinya: e-mail, jejaring sosial, blog, atau situs, merupakan faktor berpengaruh yang mendistribusikan sekaligus mengkonstruksi praktik-praktik keberagamaan sehari-hari Muslim urban. Beda media dan *New Media* terletak pada interaktivitasnya.²³ Melalui *New Media*, para Muslim urban mengkonsumsi ajaran-ajaran Islam, termasuk Qur'an, dan tak jarang mengarah pada kenarsisan Islami. Melalui *New Media* pula, lahirlah generasi baru Muslim, yang disebut Kuntowijoyo sebagai generasi *muslim tanpa masjid*,²⁴ yaitu yang belajar dari media, tanpa guru tanpa kitab.

Eksplorasi Diskursus: dari Visualisasi ke Pesan Pendek

Beberapa diskursus yang patut digali dalam diskursus *everyday Qur'an* antara lain visualisasi mushaf, oralisasi Qur'an, simbolisasi Qur'an, dan pesan pendek Qur'an. Beberapa diskursus tersebut hanyalah contoh sederhana, sehingga masih terbuka isu-isu lain yang dapat digali secara luas dan mendalam. Isu-isu itu dinamai demikian untuk memudahkan penyebutan beberapa fenomena terkait dengan Qur'an. Satu hal yang pasti, fenomena itu dapat ditemui dalam praktik kehidupan sehari-hari kaum Muslim, terutama di wilayah urban.

Diskursus pertama, visualisasi mushaf mendiskusikan bagaimana mushaf Qur'an selama ini berkembang dalam berbagai bentuk, gaya, dan komposisi warna yang memikat; dan bagaimana interaksi yang terjadi antara umat Islam dengan berbagai varian bentuk mushaf 'Uthmânî tersebut. Mengapa, misalnya, seorang Muslim lebih memilih warna

²³Lihat keterangan detail di M. Endy Saputro, "Upin & Ipin: Melayu Islam, Politik Kultur dan Dekomodifikasi *New Media*", dalam *Jurnal Kontekstualita*, Vol. 26, No. 1 (2011).

²⁴Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001).

merah, bukan putih? Mengapa seorang Muslimah memilih *Qur'an Wanita*? Mengapa seorang *ikhwân* memilih Qur'an saku? Mengapa harus ada mushaf terbesar di Asia Tenggara? Mengapa dibangun Baitul Qur'an di Taman Mini Indonesia Indah?

Dari sisi bentuk, telah terjadi evolusi, bahkan revolusi, besar-besaran terhadap mushaf 'Uthmânî yang beredar di Indonesia khususnya. Di era 1990-an, pencetakan mushaf 'Uthmânî agaknya sangat monoton, biasanya berwarna agak kusam (hijau atau kuning gelap) dengan cetakan *kebat* bertinta agak *mbleber* dalam sebuah kertas buram. Pada waktu itu pula, mushaf-mushaf 'Uthmânî cetakan Indonesia kalah jual apabila dibandingkan dengan mushaf-mushaf yang dibawa jemaah-jemaah haji dari Mekah, dengan *hard-cover* rapi dan kertas tebal mengkilap. Perlu disebutkan pula, karakter utama mushaf 'Uthmânî cetakan Indonesia adalah di bagian dalam sampul depan dan belakang pasti tertulis *Asmâ' al-Husná*, 99 nama Allah.

Memasuki tahun 2000-an, cetakan mushaf 'Uthmânî di Indonesia mulai beragam. Cetakan yang semula berukuran seragam, sekitar 30 cm x 25 cm, kini berubah menjadi bermacam jenis ukuran, misalnya 40 cm x 30 cm dengan cetakan *kebat* lumayan besar atau mushaf mini berukuran 7 cm x 5 cm yang dapat disimpan di saku baju atau celana. Muslim manula akan lebih memilih mushaf dengan huruf besar, sebaliknya para remaja Muslim akan memilih mushaf yang praktis di bawah ke mana-mana. Pilihan-pilihan ini tentu membawa implikasi pada *daily Qur'anic recitation* mereka masing-masing yang mengarah pada pembentukan kesalehan sehari-hari. Fenomena yang sangat kentara diamati adalah dengan membawa mushaf kecil, banyak remaja-remaja Muslim tadarus di sembarang tempat, tak peduli di angkutan umum, halte, atau tempat-tempat umum lain. Hal ini tentu menarik untuk diteliti, bagaimana misalnya praktik tadarus mereka di tempat umum, di satu sisi untuk pembangunan kesalehan, akan tetapi di sisi lain menjadi manusia-manusia Muslim yang antisosial.

Masih dari sisi ukuran, pada 30 Januari 2012, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono meresmikan ukiran Qur'an terbesar di Palembang. Mushaf ukiran ini diberi nama *Alquran Al-Akbar*, berjumlah 630 halaman dengan ukuran 2 x 1,2 meter setiap halamannya, dan menghabiskan dana 2 miliar rupiah. Menurut informasi, ukiran Qur'an itu dibuat untuk

meningkatkan minat baca Qur'an sekaligus melestarikan seni ukir-kayu Palembang.²⁵ Fenomena ini bukan yang pertama terjadi di Indonesia. Mushaf Qur'an dengan ukuran jumbo dapat ditemui di banyak tempat di daerah-daerah di Indonesia, misalnya mushaf yang tersimpan di Museum Istiqlal atau Museum Karaton Sumenep, Madura. Selain ukuran jumbo, di masyarakat juga banyak beredar mushaf Qur'an supermini, biasanya disebut dengan (i)stanbul, dengan ukuran beberapa *inchi* dan tidak dapat dibaca tanpa bantuan mikroskop.

Mushaf dengan begitu telah keluar dari kelazimannya sebagai bahan bacaan. Di sini penelitian tentang visualisasi mushaf mendapatkan signifikansinya; mengapa kemudian mushaf jumbo atau supermini tersebut harus dibuat? Mengapa misalnya tidak pernah terdengar, sepanjang pengetahuan penulis, Injil, Wedha, atau Tripittaka yang ditulis dalam ukuran jumbo atau supermini? Kultur jelas bermain di dalam penentuan ukuran mushaf di sini, entah menunjukkan superioritas dengan kejumboannya, atau ada maksud-maksud lain dengan keminiannya. Bagaimana menghubungkan fenomena tersebut dengan kesalahan pembuat, atau pemiliknya?

Masih terkait dengan mushaf adalah *iluminati*. Istilah ini merujuk pada ornamen yang berada di sisi kanan kiri setiap halaman mushaf Qur'an. Dengan meneliti ornamen-ornamen ini, dapat dipahami bagaimana unsur-unsur estetika sangat diperhatikan di dalam penulisan mushaf. Selain itu, melalui ornamen-ornamen itu pula, penelitian tentang resepsi pembacaan Qur'an dengan berbagai ornamen dapat dilaksanakan, bagaimana resepsi pembaca Qur'an ketika tadarus Qur'an dengan mushaf berornamen tebaran, empat sisi atau tiga sisi? Penelitian yang dilakukan oleh Mu'jizah tentang iluminasi dalam surat-surat Melayu abad ke-18 dan ke-19 dapat digunakan sebagai pijakan awal untuk menelusuri *iluminati* di dalam mushaf-mushaf Qur'an.²⁶

Isu lain yang dapat diangkat menjadi subjek riset adalah gender mushaf. Beberapa tahun terakhir, ada perkembangan pencetakan Qur'an

²⁵“Presiden Luncurkan Alquran Ukiran Kayu Terbesar di Dunia”, dalam <http://www.kemenag.go.id/> diakses 9 Februari 2014.

²⁶Mu'jizah, *Illuminati dalam Surat-Surat Melayu Abad ke-18 dan ke-19* (Jakarta: KPG, Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Pusat Bahasa – Departemen Pendidikan Nasional, KITLV, 2009).

berdasarkan gender. Salah satunya adalah *Al Qur'an Wanita*²⁷ yang berwarna merah muda, karena disesuaikan dengan selera dan pilihan wanita pada umumnya. *Al Qur'an Wanita* dikatakan demikian karena memiliki sebuah karakter penyajian, yaitu bagian-bagian ayat-ayat yang berbicara tentang wanita akan ditandai dengan warna merah muda. Sebagaimana *iluminati*, mengingat mushaf ini telah dicetak berkali-kali, *Al Qur'an Wanita* mengundang pertanyaan, bagaimana respons wanita ketika membaca dengan mushaf ini?

Dari bentuk kertas, kini saatnya beralih ke format digital. Sebagaimana gambar di bawah ini, ada salah satu ritel telepon seluler yang memberikan layanan kemudahan untuk mengakses fitur-fitur Islam, seperti pengingat waktu salat, arah kiblat, tafsir, panduan haji dan umrah, termasuk di dalamnya Qur'an digital lengkap 30 juz. Model-model seperti ini dapat pula dilihat di beberapa situs di internet yang mempersembahkan layanan Qur'an digital, seperti di *quran.com* yang menawarkan Qur'an digital, *quranexplorer/quran/* yang menawarkan produk pengaturan otomatis kuantitas ayat yang seharusnya dibaca setiap hari, atau *m.alquran-indonesia.com/mquran/index.php/quran* yang memberikan kemudahan bagi umat Muslim untuk mendengarkan ayat-ayat Qur'an. Satu hal yang perlu digarisbawahi adalah pada dasarnya penyedia layanan ini memiliki jargon sama, yaitu “menjadikan ibadah semakin mudah”.

RAZTEL
PONSEL QUR'AN MUDA
"Ibadah Jadi Mudah"

RAZTEL
PONSEL QUR'AN MUDA

Fitur Aplikasi Keislaman:

- Al-Qur'an digital lengkap 114 surah
- Teks Arab menggunakan huruf Cilincing
- Memori surat dan Surah Al-Furqan
- Al-Kur'an dan Surah Saif Auli-Shuram
- Teks terjemahan bahasa Indonesia
- Pilihan surat dan ayat yang ditampilkan
- Pengaturan font (bahasa Indonesia dan Arab)
- Perencanaan surat dan ayat (bookmark)

Fitur Keislaman Lainnya:

- Waktu shalat dengan alarm suara akan
- Arah kiblat dan kiblat berputar di dalam
- Tafah dan Hadikat bahasa Indonesia
- Pembacaan Hiz dan Terjemah

Fitur Lainnya (Fitur):

- Dual Band GSM 900/1800
- Dua kartu SIM dual simg
- Layar 2" QWERTY LED Jajik warna
- Kecepatan GPRS dan HSDPA
- Kamera 3.2 MP dan Pembaca Video
- Lembar sentuh
- Menu bahasa Indonesia
- SMS, MMS, GPRS dan internet
- MPI, MP3, Radio FM dan Bluetooth
- Memori internal 2.5 MB 2 GB
- Jawab, Opera Mini, Facebook, Twitter dan Video Messenger

100 Days, Register Free, Ponsel QUR'AN MUDA
100 Days, Register Free, Ponsel QUR'AN MUDA
100 Days, Register Free, Ponsel QUR'AN MUDA

Untuk info lebih lanjut, hubungi

²⁷*Al Qur'an Wanita* (Jakarta: Pena Qur'an, 2008).

Handphone, iPad, atau gadget lainnya adalah piranti keras yang telah menjadi bagian tubuh Muslim urban. Terlepas dari pembicaraan pasar, produk-produk seperti ini memang mempermudah kaum Muslim untuk “dekat” dengan Qur’an. Ambil contoh seorang kantor akan dengan mudah mendengarkan Qur’an lewat handphone-nya *realtime* seharian penuh tanpa harus membeli perangkat keras tambahan. Proses-proses internalisasi hafalan secara tidak langsung dapat terjadi di sini. Selain itu, sewaktu-waktu seorang Muslim ingin membaca Qur’an, mushaf akan siap selalu, karena senantiasa berada di genggamannya. Habitus-habitus baru pembacaan Qur’an perlu diteliti untuk memahami bagaimana “rasa” membaca Qur’an melalui handphone *vis-a-vis* melalui mushaf kertas.

Satu isu terakhir terkait visualisasi mushaf yang ingin diangkat di sini adalah Baitul Qur’an. “Rumah” ini menarik untuk diteliti, mengapa harus dibangun Baitul Qur’an? Jika tujuannya sebagai ruang penelitian, mengapa justru mushaf-mushaf di Baitul Qur’an di Taman Mini Indonesia Indah justru ditutup dan disegel rapat-rapat? Sebuah penelitian yang membandingkan Baitul Qur’an di Indonesia dan Malaysia berargumen bahwa museum tersebut dibangun untuk mencitrakan seni-seni estetika Islam yang dimiliki oleh kedua negara tersebut. Seni estetika Qur’an berkorelasi positif dengan semangat revivalisme Islam. Hal ini tentu mengundang pertanyaan yang patut diteliti di masa mendatang tentang respons pengunjung ketika melihat keragaman mushaf yang telah dikumpulkan di Baitul Qur’an tersebut.

Diskursus kedua, oralisasi Qur’an, mencoba melakukan eksplorasi tentang pembacaan Qur’an. Isu pertama terkait hal ini adalah internalisasi pembelajaran Qur’an. Selain metode *Juz’amma* (belajar Qur’an dimulai dari juz paling akhir), kini telah muncul berbagai cara pembelajaran Qur’an, seperti *Iqra’*, *Albarqi*, *Tsaqifa*, *Smart*, dan *Qira’ati*. Kelahiran metode-metode alternatif itu menyuguhkan model belajar yang lebih cepat daripada model belajar *Juz’amma*. Di samping itu, beberapa metode tersebut juga menawarkan pembelajaran Qur’an melalui video, sehingga tidak harus pergi ke masjid atau memanggil guru privat. Perbandingan antar metode penting untuk dilakukan, agar diketahui bagaimana proses internalisasi memengaruhi efisiensi pembelajaran, atau gaya hidup memengaruhi pemilihan metode yang ingin dipakai.

Selain metode membaca, hal yang sama juga terjadi pada metode menghafal ayat-ayat Qur'an. Jika dahulu tempat *tahfīẓ al-Qur'an* hanya berada di pesantren-pesantren tertentu, kini muncul fenomena baru, yaitu rumah *tahfīẓ*, yang hanya berupa rumah kontrakan berisi satu ustaz dan 5 – 7 siswa SMU yang ingin menghafal Qur'an. Tentang hal ini, penelitian Anna M. Gade dapat dijadikan referensi penelitian. Gade melakukan penelitian tentang internalisasi Qur'an di sebuah pesantren di Sulawesi. Menurut temuannya, internalisasi Qur'an tidak hanya mengandalkan kecerdasan intelektual, akan tetapi juga melibatkan emosi dan disiplin-disiplin praktik ibadah tertentu. Ada, disiplin-disiplin tubuh (*technology of the self*) dan aturan-aturan pesantren (*adab of community*) yang harus dijalankan oleh sang santri.²⁸

Penelitian Anna M. Gade tersebut penting digunakan sebagai refleksi atas fenomena internalisasi Qur'an melalui media elektronik. Kini, stasiun-stasiun radio telah menawarkan metode interaktif, baik dalam pembelajaran maupun penghafalan Qur'an. Biasanya dalam acara tersebut, ditampilkan seorang qari, yang hafal dan pandai dalam hal ilmu-ilmu Qur'an. Jika ingin mengasah kefasihan atau tingkat hafalan, para pamiisa dapat menelpon acara tersebut, kemudian meresitasikan bacaannya, dan sang qari akan mengevaluasinya. Model interaksi baru ini tentu melahirkan proses *embodiement* Qur'an baru yang melibatkan peranan radio di dalamnya.

Satu isu terakhir dalam diskursus oralitas Qur'an adalah gaya membaca Qur'an. Indonesia, menurut beberapa peneliti, seperti Anna M. Gade dan Anne K. Rasmussen, sebenarnya memiliki cara pembacaan Qur'an yang khas, yaitu unsur musikalitas dalam bacaan. Dalam catatan mereka, internalisasi pembacaan Qur'an di Indonesia juga tak kalah uniknya, sebab menyaratkan rasa seni yang tinggi.²⁹ Urgen untuk diteliti, mengapa kemudian beberapa tahun terakhir di Indonesia, kegandrungan

²⁸Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2004).

²⁹Anne K. Rasmussen, "The Qur'an in Indonesian Daily Life: The Public Project of Musical Oratory", dalam *Ethnomusicology*, Vol. 45, No. 1 (2001), 30-57; Anna M. Gade, "Taste, Talent, and the Problem of Internalization: A Qur'anic Study in Religious Musicality from Southeast Asia", dalam *History of Religions*, Vol. 41, No. 4 (2002), 328-368.

terhadap gaya baca tersebut berangsur bertransformasi dengan kesukaan terhadap gaya baca tartil ala imam-imam masjid dunia, seperti al-Maṭrûd, al-Ghâmîdî, dan imam-imam lainnya. Apakah hal ini berkorelasi dengan gelombang gerakan salafi yang merasuk ke Indonesia?

Diskursus ketiga, simbolisasi Qur'an, mendiskusikan tentang interaksi antara Muslim dan ayat-ayat Qur'an dalam relasi material. Dua isu yang ingin digali di sini adalah penggunaan potongan ayat dan seni kaligrafi. Isu pertama mengkaji tentang simbol-simbol potongan ayat yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Agenda penelitian untuk fenomena ini adalah bagaimana memahami representasi potongan-potongan ayat-ayat tersebut? Apakah penggunaan potongan ayat ini merepresentasikan ideologi tertentu? Dan, apakah pemakaian potongan-potongan tersebut merupakan petanda kesalehan?

Isu kedua adalah kaligrafi. Kaligrafi, selain penting diteliti dari sisi estetika, juga urgen untuk dipahami dari konteks sosialnya. Di dalam masyarakat Cina, kaligrafi Cina memiliki sebuah kekuatan sosial dan menandakan sebuah representasi kultur dan zaman.³⁰ Apakah hal ini juga terjadi dalam kaligrafi Islam? Apakah hal ini juga terjadi di dalam kaligrafi-kaligrafi Arab?



Gambar di atas merupakan sebuah contoh bagaimana kaligrafi Arab mengalami kulturisasi Jawa. Ayat kursi diolah sedemikian rupa sehingga menyerupai pola tubuh Semar, seorang tokoh pewayangan

³⁰Yuehping Yen, *Calligraphy and Power in Contemporary Chinese Society* (New York and London: Routledge, 2005).

dalam versi Jawa. Apa relasi Semar dengan ayat kursi? Mengapa Semar, dan bukan tokoh pewayangan lain, misalnya Bima atau Sengkuni? Bagaimana resepsi pencetus ide, atau pemilik kaligrafi tersebut?³¹

Simbolisasi kultur juga dapat diteliti melalui kaligrafi-kaligrafi yang diukir di dalam masjid. Satu masjid dengan masjid lain akan berbeda ukiran kaligrafinya. Apalagi jika area penelitian diperluas ke dalam studi area, masjid-masjid di Jawa dengan Kalimantan, misalnya. Tidak menutup kemungkinan pula, pilihan ayat-ayat yang digunakan dalam kaligrafi sebuah masjid akan memiliki signifikansi ideologi berbeda, misalnya masjid yang dibangun oleh jemaah Ahmadiyah akan memilih kaligrafi berbeda dengan masjid Muhammadiyah atau Nahdlatul Ulama. Hal ini juga akan tampak berbeda dengan masjid-masjid yang dibangun pemerintah, atau masjid-masjid jami di daerah-daerah.³²

Diskursus terakhir, pesan pendek Qur'an, merupakan sebuah ranah penelitian yang sangat kentara melibatkan *New Media*, seperti handphone atau internet. Diskursus ini berupaya untuk mengkaji bagaimana layanan pesan pendek yang berisi petikan ayat-ayat Qur'an atau tafsir-tafsir singkat ayat-ayat tertentu direspons oleh para pelanggannya. Di Indonesia, pesan pendek Qur'an sukses di pasaran setelah dikelola oleh Craig Abdurrohm Owensby, seorang muallaf dari Amerika.³³ Dengan kesuksesan ini, pertanyaan selanjutnya, bagaimana layanan ini membentuk *everyday pieties* di kalangan Muslim urban di Indonesia? Sebagaimana isu digital Qur'an sebelumnya, pesan pendek Qur'an dapat dijadikan sebagai sarana pengingat kesalehan.

New Media lain yang dapat dijadikan ranah penelitian adalah internet, khususnya e-mail dan jejaring sosial. Sama halnya dengan layanan seluler, beberapa situs Islam juga menyuguhkan layanan pesan pendek Qur'an, bahkan, secara gratis. Layanan ini berupa aplikasi yang dapat langsung masuk ke e-mail. Aplikasi ini juga tersedia di jejaring

³¹Gambar diambil dari google.

³²Untuk memberikan gambaran tentang hal ini lihat misalnya Nader Ardalan, "The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture", dalam Jonathan G. Katz (ed.), *Architecture as Symbol and Self-Identity* (Philadelphia: Aga Khan Award for Architecture, 1980), 18-35.

³³Robert W. Hefner, "Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety", dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 69, No. 4 (November 2010), 1038.

sosial, misalnya facebook atau twitter. Dengan masuk ke aplikasi tersebut, status *applicant* akan kebanjiran petikan-petikan ayat setiap harinya. Di sini proses *agency* Islam atau kapitalisme jelas terlihat, bagaimana dakwah Islam tetap dilakukan di media-media yang banyak umat Islam berperan aktif sehari-hari di dalamnya.

Sekali lagi, eksplorasi diskursus di atas hanyalah sebatas tauladan, bagaimana Qur'an berkait-erat dan dipahami realitas post-konsumerisme Islam. Apabila akan diteruskan, analisis pembahasan masih membuka perdebatan yang kompleks. Misalnya, bagaimana kemudian kesalehan urban membentuk arena publik Islam di Indonesia? Apakah hal ini tidak berdampak pada ruang-ruang publik keagamaan yang selama ini sudah terbangun dengan sendirinya dalam konteks toleran? Bagaimana kemudian kesalehan-kesalehan urban ternyata ikut memengaruhi kesalehan-kesalehan rural, dan tercipta realitas Qur'an yang lebih unik, dan lain sebagainya.

Kesimpulan

Post-konsumerisme hanyalah sebuah representasi isu, dan masih banyak isu lain yang belum tergalai metodologi analisisnya. Oleh karena itu, ada sebuah pertanyaan yang muncul, bagaimana seharusnya mengembangkan studi Qur'an agar sesuai dengan perkembangan zaman?

Ada beberapa tahapan untuk menjawab pertanyaan ini. Pertama, silabus studi Qur'an di perguruan tinggi Islam perlu ditilik ulang, apakah masih sanggup digunakan untuk menganalisis Qur'an dalam realitas kehidupan sehari-hari. Tentu jurusan studi Qur'an tidak hanya mencetak ahli tafsir yang sanggup mengkontekstualisasikan permasalahan kontemporer dengan reinterpetasi ayat tematik Qur'an, akan tetapi perlu juga dipikirkan, apakah jurusan ini tidak mau memproduksi para peneliti realitas Qur'an?

Jika mau, maka tahapan kedua adalah eksplorasi dan perenungan atas realitas-realitas kekinian yang berkaitan erat dengan Qur'an di masyarakat. Eksplorasi ini tidak sulit, akan tetapi juga tidak gampang, paling tidak dibutuhkan mata analisis agar dapat menangkap realitas terkait dengan Qur'an. Oleh karena itu, penguasaan paradigma dan epistemologi ilmu-ilmu sosial-budaya adalah sebuah kebutuhan. Dengan penguasaan ini, perenungan atas realitas Qur'an akan dapat diimbangi

dengan penelidikan metodologi analisis isu-isu kontemporer terkait Qur'an tersebut.

Terakhir, dibutuhkan *community discourse* yang khusus mengkaji dan mengembangkan studi Qur'an di Indonesia. *Community discourse* ini dapat berbentuk jurnal ilmiah yang khusus membahas studi Qur'an di Indonesia. Selama ini, jurnal-jurnal studi keislaman, secara umum, telah banyak beredar di Indonesia. Sebagian telah menjadi rujukan perkembangan studi Islam di Indonesia. Namun, bagaimana dengan jurnal khusus studi Qur'an di Indonesia? Di sinilah butuh kerja keras semua pihak untuk mengembangkan studi Qur'an secara akademis di era post-konsumerisme Muslim.

Daftar Rujukan

Al Qur'an Wanita. Jakarta: Pena Qur'an, 2008.

Afifah, Zulfa. "Simaan al-Qur'an dalam Tradisi Rasulan: Studi *Living Qur'an* di Desa Jatimulyo, Dingo, Bantul". Skripsi-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", dalam *Makalah* disampaikan dalam *Shortcourse* Metodologi Penelitian kerjasama Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI dan Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, UGM, November 2011 – Januari 2012.

Ammerman, Nancy T. "Introduction", dalam Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York dan Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ansori, Mohammad Hasan. "Consumerism and the Emergence of a New Middle Class in Globalizing Indonesia", dalam *Explorations a Graduate Student Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 9 (2009).

Ardalan, Nader. "The Visual Language of Symbolic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture", dalam Jonathan G. Katz (ed.), *Architecture as Symbol and Self-Identity*. Philadelphia: Aga Khan Award for Architecture, 1980.

- Arkoun, Mohammed. "The Study of Islam in French Scholarship", dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Fischer, Johan. *Proper Islamic Consumption: Shopping among the Malays in Modern Malaysia*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2008.
- Gade, Anna M. "Taste, Talent, and the Problem of Internalization: A Qur'anic Study in Religious Musicality from Southeast Asia", dalam *History of Religions*, Vol. 41, No. 4 (2002).
- _____. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2004.
- Haenni, Patrick. "The Economic Politics of Muslim Consumption", dalam Johanna Pink (ed.), *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Hasbullah, Moeflich. "Cultural Presentation of the Muslim Middle Class in Contemporary Indonesia", dalam *Studi Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2000).
- Hefner, Robert W. "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", dalam *Indonesia*, Vol. 56 (1993).
- _____. "Religious Resurgence in Contemporary Asia: Southeast Asian Perspectives on Capitalism, the State, and the New Piety", dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 69, No. 4 (November 2010).
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan, 2001.

- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mansur, M. “*Living Qur’an* dalam Lintasan Sejarah Studi Qur’an”, dalam M. Mansur dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007.
- Mu’jizah. *Illuminati dalam Surat-Surat Melayu Abad ke-18 dan ke-19*. Jakarta: KPG, Ecole française d’Extreme-Orient, Pusat Bahasa – Departemen Pendidikan Nasional, KITLV, 2009.
- Nanji, Azim. “Introduction”, dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Rasmussen, Anne K. “The Qur’an in Indonesian Daily Life: The Public Project of Musical Oratory”, dalam *Ethnomusicology*, Vol. 45, No. 1 (2001).
- Rinaldo, Rachel. “Muslim Women, Middle Class Habitus, dan Modernity in Indonesia”, dalam *Contemporary Islam*, Vol. 2 (2008).
- Saputro, M. Endy. “Alternatif Tren Studi Qur’an di Indonesia”, dalam *Al Tabrir*, Vol. 11, No. 1 (Mei 2011).
- _____. “Upin & Ipin: Melayu Islam, Politik Kultur dan Dekomodifikasi *New Media*”, dalam *Jurnal Kontekstualita*, Vol. 26, No. 1 (2011).
- Sulton, Ahmad. “Ritual Mujahadah Padang Jagad: Studi *Living Qur’an* pada Jam’iyah Ta’lim wa al Mujahadah Jumat Pon di Pondok al-Munawwir Krapyak”. Skripsi-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron. “Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur’an dan Hadis”, dalam M. Mansur dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007.
- Tobin, Sarah A. *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan*. Boston: Boston University, 2011.
- Turner, Bryan S. “The Price of Piety”, dalam *Contemporary Islam*, Vol. 2 (2008).

Waardenburg, Jacques. "The Study of Islam in Dutch Scholarship", dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997.

Yen, Yuehping. *Calligraphy and Power in Contemporary Chinese Society*. New York and London: Routledge, 2005.

"Presiden Luncurkan Alquran Ukiran Kayu Terbesar di Dunia", dalam <http://www.kemenag.go.id> /diakses 9 Februari 2014.