

## Resepsi Masyarakat Terhadap Al-Quran (Pengantar Menuju Metode *Living Quran*)

Muhammad Amin  
IAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung  
[neima\\_hamada25@yahoo.com](mailto:neima_hamada25@yahoo.com)

Muhammad Arfah Nurhayat  
Fakultas Ushuluddin UIN Raden Fatah Palembang

### Abstract

Al-Quran has been a part of human life since it was first revealed and has been accepted by society. In Indonesia, the reception can be in the form of aesthetic receptions, cultural receptions, and academic receptions. Some forms of cultural receptions that are developed in the community still contain elements of local culture. As a means of forming cultural understanding, especially local culture that uses the Koran as a part of it, a special cultural methodology is needed. This method is known as the Living Quran method. This method is a study of culture with two steps, namely the historical-normative analysis and the socio-cultural analysis of the people who own the culture.

**Keywords:** *al-quran reception, living quran, society, culture*

### Abstrak

Al-Quran telah menjadi bagian dari kehidupan manusia sejak pertama kali diturunkan dan telah diresepsi oleh masyarakat. Di Indonesia, bentuk resepsi tersebut dapat berupa resepsi estetik, resepsi kultural, dan resepsi akademis. Beberapa bentuk resepsi kultural yang berkembang di masyarakat masih mengandung unsur-unsur budaya lokal. Sebagai sarana membentuk pemahaman kebudayaan, khususnya budaya lokal yang menggunakan al-Quran sebagai salah satu bagiannya maka diperlukan sebuah metodologi kebudayaan khusus. Metode tersebut dikenal dengan nama metode *Living Quran*. Metode ini merupakan kajian terhadap budaya dengan dua buah langkah yaitu analisis historis-normatif dan analisis analisis sosial-budaya masyarakat pemilik budaya tersebut.

**Kata Kunci:** *resepsi al-quran, living quran, masyarakat, budaya*

### Pendahuluan

Para ulama memasukkan unsur penulisan dan pembacaan dalam definisi al-Quran.<sup>1</sup> Dalam fenomena sosial budaya, al-Quran senantiasa ditulis,<sup>2</sup> dibaca,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Subhi Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Quran* (Mesir: Dar al-'Ilm, 2000), hlm. 21.

<sup>2</sup> Lihat Ingrid Mattson, *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah al-Quran* terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013), hlm. 213.

<sup>3</sup> Lihat Anne K. Rasmussen, 'The Quran in Indonesia Daily Life: the Public Project of Musical Oratory' dalam *Ethnomusicology* vol 45. No. 1 tahun 2001, hlm. 30 – 57.

dan ditafsirkan<sup>4</sup> sepanjang masa. Al-Quran juga telah menjadi bagian dari kehidupan dan tradisi masyarakat Indonesia. Dewasa ini, generasi muda Indonesia mulai melupakan budayanya sendiri karena kurangnya pemahaman budaya.<sup>5</sup> Artikel ini mengulas berbagai bentuk resepsi al-Quran dan memperkenalkan Metode Living Quran sebagai sarana mengkaji budaya resepsi al-Quran di masyarakat.

Secara terminologis, al-Quran didefinisikan sebagai *kalamullah* yang berupa mu'jizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan tertulis dalam mushaf-mushaf, diriwayatkan secara *mutawatir* serta membacanya merupakan ibadah.<sup>6</sup> Nilai *ubudiyah* ini pula yang memicu tradisi pembacaan al-Quran, baik secara individu seperti pembacaan al-Quran pada bulan Ramadhan atau secara kolektif seperti yasinan. Selain dibaca, al-Quran juga ditulis baik dalam bentuk mushaf atau kaligrafi dan ditafsirkan dengan beragam corak dan pendekatan. Artinya, al-Quran selalu ada dalam keseharian kaum muslim Indonesia.

Realita yang terjadi di Indonesia dalam kaitannya dengan kebudayaan cukup menyedihkan. Generasi muda mulai terbiasa dengan budaya-budaya luar sehingga mulai melupakan budaya sendiri. Derasnya arus globalisasi dan kurangnya pendidikan dari orang tua disinyalir oleh Endang Caturwati, Direktur Bidang Pembinaan Kesenian dan Perfilman KEMENDIKBUD, sebagai penyebab utamanya. Diskusi mengenai tipologi Islam Nusantara<sup>7</sup> dan golongan yang menolaknya juga sempat hangat diperbincangkan.

Untuk menghadapi arus globalisasi dan ancaman memudarnya tradisi dan kebudayaan khususnya dalam konteks resepsi al-Quran, maka perlu adanya sebuah pemahaman dan kesadaran budaya. Karena itu, tulisan ini akan membahas tiga hal dasar yaitu makna resepsi al-Quran, bentuk resepsi al-Quran, serta pengenalan metodologi Living Quran sebagai langkah menciptakan kesadaran budaya dalam ranah intelektual, khususnya dalam kajian Ilmu Al-Quran dan Tafsir.

Tulisan ini dibagi menjadi tiga bagian. Bagian pertama berisi pendahuluan dan latar belakang masalah. Bagian kedua adalah pembahasan yang berisi pemaparan tentang makna resepsi al-Quran serta epistemologinya, bentuk resepsi al-Quran, serta langkah-langkah untuk menciptakan kesadaran budaya. Bagian terakhir berisi kesimpulan dari tulisan ini.

## **Resepsi al-Quran : al-Quran dalam Keseharian Kaum Muslim**

### **1. Resepsi al-Quran**

Secara terminologis, resepsi al-Quran dapat diartikan penerimaan atau bagaimana individu dan masyarakat menerima dan bereaksi terhadap al-Quran dengan cara

---

<sup>4</sup> Lihat Muhammad Husein al-Dzhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Mesir: Dar al-Hadits, 2005).

<sup>5</sup> <http://www.konfrontasi.com/content/budaya/diterjang-globalisasi-generasi-muda-mulai-lupakan-budaya-lokal> diakses pada tanggal 05 september 2015, pukul 22:55.

<sup>6</sup> Definisi ini adalah definisi yang luas atau panjang. Ulama lain memberikan definisi yang lebih singkat. Lihat Muhammad 'Abdul 'Adzim al-Dzarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Quran* (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), hlm. 17.

<sup>7</sup> <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/08/02/nsfm31334-kiiai-said-islam-nusantara-untuk-indonesia> diakses tanggal 05 september 2015.

menerima, merespon, memanfaatkan, atau menggunakannya baik sebagai teks, mushaf, atau hanya kata-kata tertentu dari al-Quran.<sup>8</sup> Bentuk resepsi ini adalah resepsi kultural, resepsi estetis, serta resepsi akademis.

Al-Quran sejak diturunkan menghadirkan sebuah dimensi penerimaan atau resepsi. Pada saat-saat awal penurunan, rasul meminta beberapa sahabatnya untuk menulis ayat-ayat al-Quran tersebut.<sup>9</sup> Sahabat-sahabat ini dikenal dengan *katibul wahyi*. Pada masa berikutnya, al-Quran disusun menjadi sebuah mushaf khusus pada masa kekhalifahan Abu Bakar.<sup>10</sup> Kemudian *rasm* al-Quran dibakukan dengan istilah *rasm utsmani* pada masa khalifah Utsman bin 'Affan.<sup>11</sup> Artinya, penurunan al-Quran telah menghadirkan sebuah tradisi penulisan al-Quran sejak masa diturunkannya hingga masa kini. Selain dituliskan dalam bentuk mushaf, al-Quran juga dituliskan dalam bentuk kaligrafi atau hiasan dinding, baik di rumah, istana maupun di tempat ibadah, hal ini menandakan bahwa al-Quran diresepsi secara estetis.

Selain menghadirkan tradisi penulisan, al-Quran juga meniscayakan hadirnya tradisi pembacaan.<sup>12</sup> Al-Quran sejak masa awal telah dibaca, dihafal, bahkan menjadi bacaan pengobatan yang dilakukan oleh sahabat nabi.<sup>13</sup> Dalam fenomena sosial-budaya, penerimaan masyarakat terhadap al-Quran menghadirkan tradisi-tradisi baru seperti tradisi *khataman*, *sima'an* dan tradisi lainnya. Dari sudut pandang budaya, al-Quran diterima oleh masyarakat dan menghadirkan sebuah kultur, atau dapat dikatakan bahwa al-Quran diresepsi secara kultural.

Al-Quran juga merupakan petunjuk bagi manusia. Fungsi ini menuntut suatu bentuk pemahaman terhadap al-Quran sehingga dapat benar-benar menjadi petunjuk. Hal ini mendasari beberapa penulisan tafsir al-Quran. Al-Quran bahkan telah ditafsirkan sejak masa rasulullah, sahabat, tabi'in hingga masa sekarang (kontemporer), tentu dengan corak, pendekatan, dan metode yang berbeda.<sup>14</sup> Dengan demikian, al-Quran juga diterima dan digunakan dalam dimensi akademis atau diresepsi secara Akademis.

## 2. Epistemologi Resepsi al-Quran: Kini dan Masa Nabi

Pada bagian sebelumnya, penulis sampaikan beberapa bentuk resepsi al-Quran. Resepsi ini tidaklah selalu sama antara satu masa dengan masa selanjutnya. Persinggungan antara budaya Islam dengan budaya lokal, kreatifitas yang

---

<sup>8</sup> Ahmad Rafiq 'Sejarah al-Quran: dari pewahyuan ke resepsi' dalam Sahiron Syamsudin (ed.) *Islam Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), hlm. 73.

<sup>9</sup> Lihat A. Athaillah, *Sejarah al-Quran: Verifikasi tentang Orientalis al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 196-197.

<sup>10</sup> Lihat A. Athaillah, *Sejarah...* hlm. 213 – 220.

<sup>11</sup> Lihat A. Athaillah, *Sejarah...* hlm. 236 – 320.

<sup>12</sup> Djohan Effendi, dengan menggunakan analisis bahasa, sejak awal mengatakan bahwa al-Quran adalah kitab bacaan. Lihat Djohan Effendi, *Pesan-pesan al-Quran: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012), 28.

<sup>13</sup> Shahih Bukhari nomor 4623 bab *Khairukum Man Ta'allama al-Qurana wa 'Allamahu*. CD Rom Lidwa Pustaka I-Software.

<sup>14</sup> Lihat Ahmad Musthafa al-Maragi, *Tafsir al-Maraghi I* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1946), *muqaddimah*.

berkembang, serta sosiologi pengetahuan suatu masyarakat di era tertentu mempengaruhi berkembangnya penggunaan atau resepsi terhadap al-Quran. Untuk melihat bentuk penerimaan ini penulis tampilkan dua buah bentuk resepsi al-Quran.

Inggrid Mattson pernah melakukan sebuah penelitian di daerah Maroko. Ia menceritakan kisah seorang murid wanita yang mencari sanad hafalan al-Quran. Reem, nama murid tersebut diuji oleh seorang syaikh bernama syaikh al-Kurdi. Syaikh tersebut menguji hafalannya. Syaikh memberikan beberapa soal dan terakhir syaikh meminta Reem membaca surat al-Fath yang berisi tentang kemenangan. Secara tersirat Syaikh memberi isyarat bahwa Reem telah berhasil melewati test hafalan al-Quran tersebut. Ketika selesai menguji, Syaikh Kurdi berkata *hasbuki* atau cukup.<sup>15</sup>

Hal yang menarik adalah, kata-kata *hasbuki* yang dipakai oleh Syaikh al-Kurdi ternyata adalah kata-kata yang diucapkan Rasulullah kepada Abdullah Ibnu Mas'ud ketika rasul memintanya untuk membacakan ayat al-Quran.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقْرَأْ عَلَيَّ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَقْرَأْ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ أَنْزَلَ، قَالَ: «نَعَمْ» فَقَرَأْتُ سُورَةَ النَّسَاءِ حَتَّى أَتَيْتُ إِلَى هَذِهِ الْآيَةِ: {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ، وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا} [النساء: 41] ، قَالَ: «حَسْبُكَ الْآنَ» فَالْتَفَتْتُ إِلَيْهِ، فَإِذَا عَيْنَاهُ تَدْرِفَانِ<sup>16</sup>

Dari pemaparan di atas, sebuah poin yang dapat ditarik adalah bahwa ada semangat mengikuti respon Nabi atau sahabat terhadap al-Quran. Ibnu Katsir bahkan memasukkan hadis ini pada bab khusus tentang mengucapkan *hasbuka* bagi orang yang membaca al-Quran.<sup>17</sup> Bentuk resepsi seperti ini dapat dilihat juga dalam pembacaan beberapa surat pada waktu tertentu, seperti pembacaan surat al-Waqiah yang mengikuti kebiasaan sahabat Abdullah Ibnu Mas'ud.

Contoh penggunaan al-Quran dalam kehidupan sehari-hari yang lain adalah dalam hal pengobatan. Pada era Nabi Muhammad, dan masa *tadwin* hadis ditemukan catatan mengenai penggunaan al-Quran pada era tersebut sebagai media pengobatan.

Abu 'Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhori (194 – 256 H.) mencatat bahwa Rasulullah membenarkan tindakan sahabatnya yang menggunakan al-Fatihah sebagai *ruqiyah* atau media pengobatan bagi penyakit fisik.<sup>18</sup> Ia juga mencatat bahwa *mu'awwidzatain* dipakai sebagai tindakan preventif terhadap penyakit dan dipakai sebagai media pengobatan penyakit fisik dengan cara ditiupkan ke telapak tangan lalu diusapkan ke seluruh badan.<sup>19</sup> Dua catatan di atas menunjukkan bahwa al-Quran telah digunakan sejak masa awal Islam yaitu oleh Nabi Muhammad atau sahabatnya. Penggunaan al-Quran sebagai media

<sup>15</sup> Lihat Ingrid Mattson, 'Ulum... hlm. 125.

<sup>16</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih* III (Mesir: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), hlm. 351.

<sup>17</sup> Lihat Abu al-Fida Imaduddin Ismail bin Katsir, *Kitabu Fadha'ili al-Quran* (Mesir: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1416 H), hlm. 245.

<sup>18</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami'...* III hlm. 342.

<sup>19</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami'...* III hlm. 344.

pengobatan ini setidaknya tetap dilakukan hingga abad ke-3 H. (sekitar abad 9 M.) atau pada masa *tadwin al-Hadits*.<sup>20</sup>

Al-Hafidz Abi al-'Abbas Ja'far bin Muhammad al-Mustagfiri (350 – 432 H) juga mengutip hadis penggunaan al-Fatihah sebagai *ruqyah* ini.<sup>21</sup> Mengenai fadilah *muawwidzatain*, ia mengutip sebuah hadis yang menceritakan tentang rasulullah yang *mathbubun* (tersantet, atau teracun) dan kedua surat ini menjadi obatnya.<sup>22</sup> Informasi yang bisa disaring dari kitab ini adalah penggunaan al-Quran sebagai media pengobatan pada masa penulisnya hidup (abad 4 – 5 H / abad 10 – 11 M.) masih relatif sama dengan masa rasul. Para penulis kitab *Fadha'il al-Quran* kebanyakan menggunakan riwayat atau sistem sanad dalam menjelaskan keutamaan-keutamaan al-Quran. kesimpulannya, pada abad pertama hingga kelima hijriah, al-Fatihah difahami sebagai media *ruqyah* tanpa disebutkan secara khusus tentang penyakit-penyakit yang dapat diobati dengan surat ini. Sementara *muawwidzatain* difahami sebagai bacaan yang dibaca ketika sakit panas (atau dalam keadaan terkena penyakit seperti sihir), dan al-Baqarah memiliki keutamaan pengusiran makhluk astral.

Pada abad berikutnya (6 – 7 H / 12 – 13 M), terdapat karya mengenai al-Quran yang ada adalah *al-Tibyan fi Adabi Hamalati al-Quran* (Etiket terhadap al-Quran, *Etiquette with the Quran*) karya Imam Nawawi yang wafat pada tahun 676 H. Mengenai penggunaan al-Quran sebagai media pengobatan, ia melakukan pelebagaan terhadap fadilah al-Quran. Jika pada era nabi belum ada *preseden* resmi tentang khasiat penyembuhan sakit khusus dari surat al-Fatihah (hanya penjelasan bahwa al-Fatihah adalah *ruqyah*) maka Imam Nawawi memberikan batasan khusus. Menurutnya al-Fatihah adalah obat sakit *Summ* (pen: racun) dan al-Fatihah adalah obat segala macam penyakit.<sup>23</sup> Pelebagaan lain yang ia lakukan adalah dengan menjadikan al-Fatihah sebagai bacaan yang mestinya dibaca ketika menjenguk orang yang sakit, serta membaca surat *al-Ikhlash*, *al-Falaq*, dan *al-Nas* kemudian meniupkannya ke kedua tangan.<sup>24</sup> Kitab ini memberi gambaran bahwa banyak contoh-contoh praktik resepsi al-Quran yang terjadi pada zaman Nabi kemudian diadaptasikan sebagai praktik resepsi al-Quran pada zaman pengarang,<sup>25</sup> bentuk resepsi tersebut “dilembagakan” menjadi etika terhadap al-Quran.

Ulama lain yang hidup pada abad ke-7 H adalah Imam al-Buni. Ia menjelaskan bahwa Surat al-Fatihah dapat digunakan sebagai pengobatan dengan cara membacakan surat yang tidak ada huruf fa' di dalamnya ke dalam sebuah bejana sebanyak 40 kali dan mencuci tangan orang yang sakit dengannya, kedua

---

<sup>20</sup> Ulama abad ke-3 H yang lain, bernama Abu 'Ubaid al-Qasim yang wafat pada tahun 204 H, juga mengutip penggunaan alfatihah sebagai penyembuhan penyakit fisik dan pengusiran syaitan. Lihat Abu Ubaid Al-Qasim bin Salam, *Fadhail al-Quran wa Ma'alimuhu Wa 'Adabuhu* II (Maroko: Maktabah Fadhilah, 1994), hlm. 28 dan 32.

<sup>21</sup> Abu al'Abbas Ja'far bin Muhammad al-Mustagfiri, *Fadhailul Quran I* (Lebanon: Dar Ibn Hazm, 2006) hlm. 484.

<sup>22</sup> Abu al'Abbas Ja'far bin Muhammad al-Mustagfiri, *Fadhailul...* II hlm. 732.

<sup>23</sup> Abi Zakariyya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Tibyan fi Adabi Hamalati al-Quran* (Lebanon: Dar Ibnu hazam, 1996), hlm. 236.

<sup>24</sup> Abi Zakariyya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Tibyan...* hlm. 183.

<sup>25</sup> Ahmad Rafiq 'Sejarah al-Quran'... hlm. 74.

kakinya, kepalanya, badannya, dan juga seluruh tubuhnya maka Allah akan menghilangkan setiap penyakitnya. Imam al-Buni juga menjelaskan, dengan mengutip pendapat sebagian ulama bahwa barang siapa yang menuliskan surat al-fatihah pada sebuah bejana yang bersih, kemudian menyiramnya dengan air lalu diminumkan pada orang yang sakit maka Allah akan menyembuhkannya.<sup>26</sup> Pada kitab ini ditemukan unsur kreatifitas dalam penggunaan ayat-ayat al-Quran, meskipun ayat yang dibaca adalah ayat yang sama dengan era sebelumnya, tetapi cara penggunaannya jelas berbeda.

Hampir serupa dengan karya al-Buni, kitab *Mujarrabat* karya al-Dairabi yang wafat pada abad ke-12 H / abad ke-18 M. juga memuat cara penggunaan al-Quran dalam pengobatan. Menurutnya, al-Fatihah dapat menjadi obat segala macam penyakit jika dibacakan ke air sebanyak 40 kali lalu air itu dipakai mencuci kedua tangan, kaki, rambut, muka, serta apa yang tampak dan tidak tampak dari badan orang sakit maka ia dapat menjadi obat bagi segala macam penyakit, apabila dituliskan hurufnya kemudian disiram dengan air bersih lalu diminum, maka sakitnya akan sembuh. Al-Fatihah juga dapat menjadi obat bagi orang yang sering lupa dengan cara dituliskan dalam bejana yang bersih kemudian disiram air dan diminum.<sup>27</sup> Ayat kursi juga apabila dibaca sebelum tidur, maka syaithan tidak bisa mendekat.<sup>28</sup> Sementara *uawwidzatain* berfungsi sebagai penangkal kejahatan Jin dan Manusia, dan apabila digantungkan (dikalungkan) kepada anak kecil maka ia akan selamat dari gangguan jin.<sup>29</sup>

Pada era kontemporer, banyak sekali kitab-kitab amaliyah praktis yang tersebar di masyarakat. Contohnya adalah kitab amaliyah praktis tentang pengobatan atau *ruqyah* karya Sa'id bin Ali Al-Qatthani, menurutnya surat al-Fatihah dapat menjadi media pengusiran makhluk astral yang merasuki tubuh manusia. Caranya adalah dengan membacakannya bersama dengan ayat kursi, dua ayat terakhir dari surat al-Baqarah, surat al-Ikhlâs, dan *muawwidzatain* lalu ditiupkan kepada orang yang kerasukan sebanyak tiga kali atau lebih.<sup>30</sup> Kitab-kitab amaliyah praktis semacam ini tersebar luas di masyarakat, berbeda dengan kitab-kitab yang penulis sebelumnya yang kebanyakan hanya dimiliki oleh ulama, civitas akademis khusus, atau santri di pesantren. Dengan begitu, dapat difahami bahwa pada beberapa kasus resepsi al-Quran, untuk tidak menyatakan seluruhnya, sumber landasannya adalah kitab-kitab amaliyah praktis.

### 3. Resepsi al-Quran di Indonesia

Indonesia sebagai negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam.<sup>31</sup> Sebagai negara dengan pemeluk agama Islam yang banyak, Indonesia memiliki beragam

---

<sup>26</sup> Ahmad bin 'Ali al-Buni, *Syamsul Ma'arif wa Latha'ifi al-Awarif I* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), hlm. 73.

<sup>27</sup> Ahmad Al-Dairaby, *Mujarrabat al-Dairabi al-Kabir* ((Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.), hlm. 9 – 11.

<sup>28</sup> Ahmad Al-Dairaby, *Mujarrabat...* hlm. 13

<sup>29</sup> Ahmad Al-Dairaby, *Mujarrabat...* hlm. 44

<sup>30</sup> Sa'id bin Ali Al-Qatthani, *Ruqyah*. Terj. Mohammad Syamsil hasan. (Surabaya: Amelia, 2007), hlm. 101.

<sup>31</sup> Umat muslim Indonesia pernah mencapai angka statistik 90 %. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 4. Angka ini

bentuk tradisi yang melibatkan al-Quran. Dengan kata lain, penduduk Islam Indonesia meresepsi al-Quran dengan beragam cara. Muhammad Yusuf telah melakukan Inventarisasi bentuk resepsi al-Quran di Indonesia,<sup>32</sup> namun penulis melakukan bentuk inventarisasi yang lain dengan menggunakan klasifikasi tiga bentuk resepsi yaitu estetis, kultural, dan akademis.

Bentuk-bentuk resepsi estetis adalah pembacaan al-Quran dengan nada-nada tertentu atau dikenal dengan *tilawatil Quran*, berkembang pula seni penulisan indah ayat-ayat al-Quran atau *khattul Quran*, biasanya kaligrafi ini ditempelkan di dinding rumah atau masjid, dan sebagai respon dari kalangan sastrawan, beberapa ahli sastra seperti HB. Yassin mencoba menerjemahkan al-Quran dengan gaya sastra atau dikenal dengan terjemah al-Quran berwajah puisi

Adapun bentuk resepsi kultural adalah pengajian rutin al-Quran, *yasinan*, *khataman al-Quran*, al-Quran dilombakan dalam berbagai ajang seperti MTQ atau STQ, beberapa bacaan al-Quran tertentu dibaca dalam latihan beladiri, al-Quran dijadikan sebagai media pengobatan (*ruqyah*), potongan ayat al-Quran dijadikan sebagai rajah atau jimat, al-Quran dijadikan wirid, potongan ayat al-Quran ditempelkan di toko atau di mobil, mushaf al-Quran diperlakukan secara khusus dan ditempatkan pada urutan tertinggi dalam menata buku, mushaf al-Quran juga dicium setelah dibaca, beberapa ayat al-Quran dikutip di media sosial seperti dijadikan Display Picture (DP) BBM, ayat al-Quran dijadikan bahan aksesoris seperti gantungan kunci

Bentuk resepsi akademis adalah pembelajaran al-Quran yang biasa dilakukan di masjid dan surau,<sup>33</sup> selain dipelajari al-Quran juga senantiasa dihafalkan baik secara utuh 30 juz atau beberapa bagiannya saja, al-Quran selalu ditafsirkan oleh para *mufasssir* dengan beragam corak dan metode, potongan ayat al-Quran diambil dan dimasukkan dalam buku-buku cara cepat membaca al-Quran baik secara tertulis seperti *Iqra*, *Qira'ati* dan *Ummi*, maupun melalui media online.

Selain beberapa fenomena di atas, tentu ada fenomena-fenomena resepsi al-Quran lain yang luput dari pengamatan penulis. Catatan pentingnya adalah bahwa masyarakat Muslim Indonesia, secara sadar atau tidak, telah meresepsi al-Quran dengan berbagai macam cara. Terlepas dari pemahaman pelaku resepsi terhadap tindakan atau resepsinya tersebut, al-Quran telah hadir dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim Indonesia.

Resepsi al-Quran yang terjadi di Indonesia, ditinjau dari sejarah masuknya Islam dan proses Islamisasi di Indonesia, tentu tidak dapat terlepas dari hadirnya nuansa budaya lokal. Islam hadir di Indonesia yang telah memiliki kebudayaan tersendiri, atau juga telah berbaur dengan tradisi Indonesia. Karena itu, ada bentuk resepsi al-Quran yang masih menggunakan media-media kultural di dalamnya. Seperti tradisi *mappanre lebbe* di masyarakat Bugis. Tradisi ini adalah bentuk rasa

---

semakin berkurang. Data Badan Pusat Statistik menunjukkan bahwa pada tahun 2010 terjadi penurunan jumlah menjadi 87.17 %.

<sup>32</sup> Lihat Muhammad Yusuf, 'Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Quran' dalam Sahiron Syamsudin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*, hlm. 43 – 46.

<sup>33</sup> Lihat hasil penelitian R. Umi Baroroh, 'Pelembagaan Tradisi Membaca al-Qur'an Masyarakat Mlangi' dalam *Pendidikan Agama Islam* vol. II, no. 2, 2005, hlm. 213 – 231.

syukur setelah seorang anak berhasil mengkhhatamkan al-Quran *bil nadzar* untuk pertama kali. Anak tersebut akan membaca al-Quran dan dalam acara ini disediakan makanan khusus berupa ketan (*sokko*) yang dibentuk kerucut dan dibungkus daun pisang serta telur rebus. Uraian singkat berikut akan mencoba melihat konteks akulturasi budaya Islam dan budaya lokal nusantara sehingga fenomena resepsi al-Quran bernuansa budaya lokal ini dapat lebih difahami.

#### 4. Islamisasi dan Proses Pembentukan Budaya di Indonesia

Ada beberapa teori besar tentang masuknya Islam ke Indonesia. Teori pertama adalah teori Gujarat yang menyatakan Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-12 M. Teori kedua adalah teori Arab yang mengklaim bahwa penduduk Indonesia telah berinteraksi dengan Islam sejak abad ke-7/8 M. Teori ketiga adalah teori penyebaran Islam oleh kalangan sufi pengembara pada akhir abad ke-13 M.<sup>34</sup> Catatan sejarah menunjukkan bahwa Islam baru tersebar secara massif pada abad 13 M dengan corak *Tasawuf*.<sup>35</sup> Corak *tasawuf* ini meniscayakan terjadinya akulturasi budaya lokal dengan budaya Islam.

Badri Yatim mencatat dua buah metode pembentukan budaya di kerajaan-kerajaan Nusantara antara abad ke-13 hingga ke-17 M dengan dua buah model, Integratif dan Dialogis.<sup>36</sup> Pola Integratif terjadi di beberapa daerah kepulauan Sumatera, Sulawesi dan Kalimantan seperti kerajaan Pasai, Kerajaan Sulawesi Selatan dan Banjar. Sementara pola dialog terjadi pada kebudayaan Jawa. Pada bagian ini, penulis akan menunjukkan dua buah model akulturasi budaya yaitu pola integratif Sulawesi dan sinkretisme Jawa.

Agama Islam dijadikan sebagai agama resmi kerajaan Gowa-Tallo pada tanggal 9 November 1607.<sup>37</sup> Pada awalnya, penyebaran Islam terjadi di kalangan keluarga kerajaan kemudian kerajaan menjadikan agama Islam sebagai agama resmi. Sejak awal masuknya, Islam (*sara'*) tidaklah dipertentangkan dengan nirma-norma yang telah ada (*Panggaderreng*). Justru *sara'* di-interrasikan dan dilembagakan menjadi salah satu nilai utama.<sup>38</sup> Segala tingkah laku dan tata nilai pra-Islam masih berkelanjutan pada masa awal diterimanya Islam.<sup>39</sup>

Hukum Islam atau *sara* menjadi jiwa bagi keseluruhan *panggaderreng* (*ade'*, *bicara*, *rapang*, dan *wari*). Unsur-unsur dari kepercayaan lama seperti upacara bersaji kepada ruh nenek moyang, pemeliharaan tempat keramat, upacara turun ke sawah, dan lainnya masih dilestarikan dan dijiwai oleh konsep-konsep dari agama Islam. pada masa penjajahan Belanda, dikembangkan suatu pembagian lapangan antara *ade'* dan *sara'*. *Ade'* mengatur kehidupan keduniaan dan politik kenegaraan, yang bertugas mengurus masalah ini bernama *parewa ade'*, dan

---

<sup>34</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 18 – 34.

<sup>35</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 2005), hlm. 200 - 204

<sup>36</sup> Badri Yatim, *Sejarah...* hlm. 226 – 229.

<sup>37</sup> Mattulada, 'Islam di Sulawesi Selatan' dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 222.

<sup>38</sup> Mattulada, 'Islam'... hlm. 232 – 234.

<sup>39</sup> Mattulada, 'Islam'... hlm. 235.



*sara*’ mengatur mengatur kehidupan kerohanian dan yang bertugas mengurus hal ini adalah *parewa sara*’.<sup>40</sup>

Pada abad ke-20 M, terjadi gelombang pembaharuan Islam di Sulawesi Selatan. Dapat juga dikatakan bahwa gerakan ini merupakan gerakan pemurnian agama yang memiliki kecenderungan menganggap banyak bagian dari *panggadereng* sebagai tindakan *syirik*. Karena itu, beberapa tradisi seperti perjudian besar-besaran, minuman keras, serta candu dan tindakan lain yang tidak sesuai dengan Islam ditinggalkan.<sup>41</sup> Meskipun demikian, beberapa unsur tradisi lama masih dapat ditemukan seperti tradisi *selamatan parit*, *mappanre lebbe* dengan media kultural berupa ketan dan telur rebus, *mappanre lebbe / temme*’ dalam proses pernikahan masih tetap dilestarikan.

Mengenai faham sinkretisme Jawa, penulis mengutip hasil penelitian Prof. Heddy Ahimsa Putra tentang alam berfikir Jawa dalam kisah-kisah *Babad Tanah Jawa*. Menurutnya, orang Jawa telah berhasil menggabungkan berbagai elemen dari budaya pra-Islam, budaya Jawa, dan budaya Islam. Menurutnya, bentuk sinkretisme alam fikir jawa berada pada tataran simbolik dengan beberapa buah relasi yaitu relasi genealogis, relasi analogis, relasi historis, relasi profesis, dan relasi kooperatif.<sup>42</sup>

Dengan menggunakan pendekatan Antropologi Struktural, Heddy melakukan analisis terhadap kisah *Jimat Kalimusada*. Pada kisah ini diceritakan bahwa raja Amerta, Yudhistira, diberikan sebuah jimat oleh Batara Guru. Yudhistira tidak akan pernah mati sebelum bisa membaca isi jimat tersebut, dengan demikian ia hidup berabad-abad lamanya dari satu hutan ke hutan yang lain hingga bertemu dengan Sunan Kalijaga. Teryata, isi dari jimat itu adalah *kalimat syahadat* dan dengan begitu, raja Amerta tersebut akhirnya masuk Islam atau diislamkan oleh Sunan Kalijaga.<sup>43</sup> Mitos ini adalah suatu upaya orang jawa untuk menngabungkan mitos Hindu Jawa dan Sufi Jawa. Mitos ini juga dapat ditafsirkan sebagai upaya untuk melegitimasi peralihan agama dari agama Hindu ke agama Islam.<sup>44</sup> Demikianlah alam fikir orang jawa yang tampak dalam mitos-mitos *babad tanah jawa* atau pada kisah pewayangan. Menurut Prof. Heddy, proses sinkretis Jawa ini akan tetap berlanjut pada masa-masa yang akan datang.

Dalam fenomena sosial budaya masyarakat Jawa, nilai tradisi lokal dalam konteks resepsi al-Quran dapat dilihat pada tradisi “Yasinan”. Masyarakat Sembego, sebuah desa di Yogyakarta, melakukan tradisi “Yasinan” secara rutin setiap malam jumat dari rumah ke rumah. Akan tetapi pada malam jum’at kliwon, tradisi “Yasinan” ini dilakukan di Masjid. Pemilihan waktu-waktu khusus seperti ini menunjukkan bahwa dalam fenomena resepsi al-Quran, orang jawa masih terpengaruh oleh alam fikir jawanya.

---

<sup>40</sup> Badri Yatim, *Sejarah...* hlm. 226 – 228.

<sup>41</sup> Mattulada, ‘Kebudayaan Bugis-Makassar’ dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1993), hlm. 279.

<sup>42</sup> Heddy Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 337 – 372.

<sup>43</sup> Heddy Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme...* hlm. 354 – 358.

<sup>44</sup> Heddy Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme...* hlm. 356.

Hadirnya nilai lokal dalam resepsi al-Quran ini bisa saja menimbulkan sebuah masalah jika dihadapkan pada gerakan yang mencoba melakukan pemurnian agama. Di sisi lain, fenomena resepsi al-Quran juga dihadapkan dengan gelombang arus kebudayaan baru dari luar yang dapat mengikis bentuk resepsi ini. Kekhawatiran lain yang dapat timbul adalah terbatasnya bentuk resepsi al-Quran pada kaum elit, khususnya di kalangan pesantren saja. Dengan demikian, perlu adanya sebuah kesadaran budaya di masyarakat. Masyarakat perlu memahami budayanya sendiri, lebih khusus pada budaya resepsi al-Quran serta melihat bagaimana epistemologinya sampai pada masa rasul dan sahabat. Untuk menciptakan kesadaran budaya tersebut, perlu adanya kerjasama antara pihak pemerintah dan kalangan akademis dalam melakukan penelitian budaya dan publikasi serta sosialisasi kebudayaan. Penelitian yang dapat dilakukan adalah model penelitian *Living Quran*.

### **5. Living Quran, Sebuah Tawaran Solusi**

Sebuah kebudayaan hanya akan menjadi tradisi hampa jika tidak difahami atau diteliti dengan penelitian ilmiah. Tradisi tersebut akan terus dilakukan dari generasi ke generasi namun makna dan pemahamannya bisa saja terlepas dari proses transmisi ini. Adanya perkembangan peradaban dengan terbukanya akses terhadap budaya asing juga akan membawa generasi muda sedikit demi sedikit melupakan tradisinya. Karena itu, sebuah penelitian ilmiah tentang kebudayaan al-Quran menjadi sebuah kepentingan mendesak. Pendekatan tersebut adalah *Living Quran*.

*Living Quran* merupakan salah satu cabang dari wilayah studi al-Quran yang objek pembahasannya tertuju pada respon masyarakat terhadap al-Quran<sup>45</sup> atau al-Quran yang hadir dalam keseharian masyarakat (*al-Quran in everyday life*).<sup>46</sup> Karena fenomena resepsi al-Quran ini mencakup dua bidang keilmuan yaitu kajian tekstualis al-Quran-hadis dan kajian sosial, maka dalam penelitian *Living Quran* diperlukan dua langkah penelitian yaitu analisis tekstual dan analisis sosial-budaya atau ilmu-ilmu humaniora.

Analisis tekstual digunakan untuk melihat basis dan konteks dari sejarah praktek resepsi al-Quran. Analisis ini dapat dilakukan dengan menelusuri pemahaman dan praktek resepsi al-Quran dari masa ke masa dengan melihat kitab-kitab hadis, kitab tafsir, kitab fadilah-fadilah al-Quran, kitab adab terhadap al-Quran, kitab tentang penggunaan al-Quran secara khusus, serta kitab amaliyah praktis. Contoh penggunaannya telah penulis paparkan dalam bagian epistemologi resepsi al-Quran.

Langkah kedua dari penelitian ini adalah dengan menggunakan analisis sosial budaya. Pendekatan etnografi, etno-histori, sosiologi, analisis simbol, dan juga antropologi dapat digunakan untuk langkah kedua ini. Sebagai contoh, untuk melihat makna dari sebuah tradisi khataman, peneliti dapat menggunakan tiga bentuk makna yang ditawarkan oleh Karl Mannheim atau pendekatan sosiologi

---

<sup>45</sup> M. Mansur, 'Living Quran dalam Lintasan Sejarah Studi al-Quran' dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 7.

<sup>46</sup> Abdul Mustaqim, 'Metode Penelitian Living Quran: Metode Penelitian Kualitatif' dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 68.

pengetahuan yang lainnya.<sup>47</sup> Dalam penelitian ini, data yang dikumpulkan mestinya menggunakan perspektif *emic* atau makna menurut subjek penelitian.<sup>48</sup> Dengan menggunakan kedua langkah ini, maka akan didapati sejarah sosial dari praktek resepsi, makna dari sebuah tradisi, serta dapat difahami pula hadirnya tradisi-tradisi lokal serta nilai atau maknanya dengan cara membandingkan praktek resepsi dari masa ke masa. Akan tetapi, hasil penelitian ini tidak akan berguna jika tidak disinergikan dengan otoritas dari pemerintah.

Pemerintah dituntut untuk berperan aktif dalam masalah ini. Setelah dilakukan penelitian, maka menjadi tugas pemerintah untuk membantu dan mengawal publikasi serta melakukan sosialisasi kepada masyarakat. Bentuk sosialisasinya dapat menggunakan metode dakwah yang terdapat dalam al-Quran surat al-Nahl ayat 125 yaitu dengan kebijaksanaan, contoh yang baik (*mau'idzatul hasanal*) serta debat-dialog dengan cara yang lebih baik. 'Ali al-Shabuni menjelaskan bahwa dakwah atau sebuah sosialisasi hendaklah dilaksanakan dengan menggunakan kata-kata yang baik, dengan kelembutan dan tidak dengan kekerasan, serta dialog yang sehat jika ada yang kurang setuju atau berbeda pendapat.<sup>49</sup>

Dengan digalakkannya penelitian-penelitian kebudayaan dalam konteks resepsi al-Quran dengan metode *Living Quran* dan publikasi serta sosialisasi dari pemerintah kepada masyarakat umum, maka akan terbentuk sebuah pemahaman budaya yang benar. Pemahaman budaya ini pada akhirnya akan mengantarkan pada kesadaran masyarakat, khususnya generasi muda, untuk menjaga dan melestarikan budayanya. Pemahaman epistemologi budaya atau sejarah praktek tradisi yang melibatkan al-Quran dari masa ke masa juga dapat menjadi sebuah pertimbangan bagi pemurnian syari'at, bahwa tentu saja tidak seluruh kebudayaan yang tampaknya bertentangan dengan syari'at itu mesti dihapuskan. Jika pemahaman dan kesadaran budaya ini telah terjadi di Indonesia, maka tentu saja Islam Indonesia akan menjadi islam yang dinamis dan Islam akan lebih harmonis. *Wallahu a'lam*

## Simpulan

Resepsi al-Quran merupakan penerimaan dan respon masyarakat terhadap al-Quran yang dapat dibagi menjadi tiga yaitu: *resepsi estetik, resepsi kultural, dan resepsi akademis*. Di Indonesia, resepsi masyarakat dalam bentuk kultural kerap kali menghadirkan nilai budaya lokal di dalamnya. Salah satu penyebabnya adalah hadirnya corak *tasawud* dalam proses Islamisasi di Indonesia dan juga pola sinkretisme dalam alam pikir manusia Indonesia.

Sebagai sarana mencapai pemahaman terhadap kebudayaan tersebut maka Metode *Living Quran* dapat diterapkan. Metode ini memiliki dua langkah kerja, *pertama* analisis tekstual dengan memperhatikan catatan-catatan sejarah praktek resepsi al-Quran dari masa ke masa, *kedua* analisis sosial-budaya untuk melihat

---

<sup>47</sup> Ahmad Rafiq 'Sejarah al-Quran'... hlm. 77-78.

<sup>48</sup> Abdul Mustaqim, 'Metode Penelitian Living Quran: Metode Penelitian Kualitatif' dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 72.

<sup>49</sup> Ali al-Shabuni, *Shafwatul al-Tafasir* II (Mesir: Dar al-Shabuni, 1997), hlm. 137.

proses, makna, dan nilai-nilai yang difahami oleh masyarakat pemilik budaya dan merumuskan sebuah kesimpulan dengan berdasarkan atas makna *emic* tersebut.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Athaillah, A. *Sejarah al-Quran: Verifikasi tentang Otentisitas al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Terj. Iding Rosyidin Hasan. Bandung: Mizan. 2002.
- Baroroh, R. Umi. 'Pelebagaan Tradisi Membaca al-Qur'an Masyarakat Mlangi' dalam *Pendidikan Agama Islam* vol. II. No. 2. 2005.
- Al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il. *al-Jami' al-Shahih*. Mesir: al-Maktabah al-Salafiyyah. 1400 H.
- al-Buni, Ahmad bin 'Ali. *Syamsul Ma'arif al-Kubra wa Latha'if al-'Awarif*. Surabaya: al-Hidayah. t.t.
- al-Dairaby, Ahmad. *Mujarrabat al-Dairabi al-Kabir*. Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra. t.t
- Effendi, Djohan. *Pesan-pesan al-Quran: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Jakarta: Serambi. 2012.
- Ibn Katsir, Abu al-Fida 'Imaduddin Isma'il. *Kitab Fadhail al-Quran*. Mesir: Maktabah Ibnu Taimiyah. 1416 H.
- Ibn Salam, Abu 'Ubaid al-Qasim. *Fadhail al-Quran wa Ma'alimuhu wa 'Adabuhu*. Maroko: Maktabah Fadhalah. 1994.
- Al-Maragi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maragi*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi. 1946.
- Mattson, Ingrid. *Ulumul Quran Zaman Kita*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakrta: Zaman. 2008.
- Mattulada. 'Islam di Sulawesi Selatan' dalam Taufik Abdullah (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali. 1983.
- Mattulada, 'Kebudayaan Bugis-Makassar' dalam Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan. 1993.
- Mansur, M. 'Living Quran dalam Lintasan Sejarah Studi al-Quran' dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Living Quran dan Hadis*. Yogyakarta: Teras. 2007.
- Al-Mustagfiri, Abu al-'Abbas ja'far. *Fadhail al-Quran*. Lebanon: Dar Ibn Hazm. 2006.
- Mustaqim, Abdul. 'Metode Penelitian Living Quran: Metode Penelitian Kualitatif' dalam Sahiron Syamsuddin (ed.) *Living Quran dan Hadis*. Yogyakarta: Teras. 2007.
- Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya bin Syaraf. *Al-Tibyan fi Adabi Hamalati al-Quran*. Lebanon: Dar Ibn Hazm. 1996.
- Noer, Deliar. *Gerakan Islam di Indonesia 1900 – 1942*. Jakarta: LP3ES. 1996.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press. 2006.
- al-Qattani, Sa'id bin 'Ali. *Ruqyah*. Terj. Mohammad Syamil Hasan. Surabaya: Amelia 2007.
- Rafiq, Ahmad. 'Sejarah al-Quran: dari pewahyuan ke resepsi' dalam Sahiron Syamsudin (ed.) *Islam Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Bina Mulia Press. 2012.
- Rasmussen, Anne K. 'The Quran in Indoneisan Daily Life: the Project of Musical Oratory'. *Ethnomusicology* vol. 45. No. 1, 2001.

- al-Shabuni, 'Ali. *Shafwatu al-Tafasir*. Mesir: Dar al-Shabuni. 1997.  
al-Shalih, Subhi. *Mabahits fi 'Ulum al-Quran*. Mesir: Dar al-'Ilm. 2000.  
Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT Grafindo Persada, 2005.  
Yusuf, Muhammad. 'Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Quran' dalam  
Sahiron Syamsudin (ed.). *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*.  
Yogyakarta: Teras. 2007.

**Web**

<http://khazanah.republika.co.id>

<http://www.konfrontasi.com>

<http://www.republika.co.id>