

DIALEKTIKA STRUKTUR DAN AGENSI

Kontestasi Makna Living Qur'an pada Santri dan Alumni PP. Ar-Riyadhoh Klaten

THE DIALECTIC OF STRUCTURE AND AGENCY

Contestations of the Living Qur'an's Meaning among Students and Alumni of Ar-Riyadhoh Islamic Boarding School, Klaten

جدلية البنية والفاعلية

صراع المعاني حول "القرآن الحي" لدى طلاب وخريجي معهد الرياضة الإسلامي
بكلاتين

Durrotunnavisah El Tsalitsah

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Akbar Surabaya
durrotunnavisaheltsalisah@gmail.com

Muhammad Ibadurrochman

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Akbar Surabaya
ibad.rochmanalkaff@gmail.com

Azibur Rahman

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Akbar Surabaya
aziburrahmangood@gmail.com

Abstrak

Di tengah perubahan sosial-budaya yang cepat, keberlanjutan hafalan Al-Qur'an di luar lingkungan pesantren tetap menjadi isu kritis namun kurang dieksplorasi dalam studi Al-Qur'an Hidup. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana sistem struktural membentuk praktik hafalan, bagaimana aktor-aktor membangun makna Al-Qur'an hidup, dan bagaimana kontestasi antara struktur dan agen muncul dalam konteks pasca-pesantren. Menggunakan desain fenomenologis kualitatif, data dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan siswa, alumni, dan guru, dan dianalisis menggunakan pengkodean tematik dan analisis matriks komparatif untuk mengidentifikasi pola-pola esensial. Temuan menunjukkan hubungan langsung antara struktur institusional (muroja'ah terjadwal, kemitraan sima'an, evaluasi berlapis) dan stabilitas praktik hafalan

di dalam pesantren. Namun, efek tidak langsung terjadi ketika ketergantungan struktural yang kuat melemahkan regulasi diri, mengakibatkan berkurangnya kontinuitas setelah lulus. Kesenjangan antara retorika dan praktik juga menunjukkan bahwa "menghidupi" Al-Qur'an sering kali dikurangi menjadi pelestarian ritual daripada transformasi etis. Implikasi menyoroti kebutuhan akan pedagogi yang berorientasi pada transisi, yang secara bertahap memindahkan kontrol eksternal menuju agen otonom tanpa mengabaikan asumsi yang ditolak tentang kekakuan struktural. Studi ini berkontribusi secara teoritis dengan mengembangkan kerangka kerja ekologi-struktural, mengintegrasikan habitus Bourdieu dan teori strukturalisasi Giddens untuk merekonseptualisasi Al-Qur'an yang hidup sebagai interaksi dinamis antara sistem dan aktor.

Kata Kunci: Living Qur'an, struktur-agensi, hafalan, pesantren, fenomenologi

Abstract

Amid rapid socio-cultural change, the sustainability of Qur'anic memorization beyond pesantren walls remains a critical yet underexplored issue in Living Qur'an studies. This research aims to examine how structural systems shape memorization practices, how actors construct the meaning of Living Qur'an, and how structure–agency contestation emerges in post-pesantren contexts. Employing a qualitative phenomenological design, data were collected through in-depth interviews with students, alumni, and teachers, and analyzed using thematic coding and comparative matrix analysis to identify essential patterns. Findings reveal a direct relationship between institutional structure (scheduled muroja'ah, sima'an partnership, layered evaluation) and the stability of memorization practices within the pesantren. However, an indirect effect occurs when a strong structural dependency weakens self-regulation, resulting in diminished continuity after graduation. The rhetoric–practice gap further shows that “living” the Qur'an is frequently reduced to ritual preservation rather than ethical transformation. Implications highlight the need for transition-oriented pedagogy that gradually shifts external control toward autonomous agency without overstating rejected assumptions about structural rigidity. The study contributes theoretically by advancing an ecological-structural framework, integrating Bourdieu's habitus and Giddens' structuration theory to reconceptualize Living Qur'an as a dynamic interaction between system and actor.

Keywords: Living Qur'an, structure-agency, memorization, Islamic boarding, phenomenology

تستكشف هذه الدراسة ظاهرة "القرآن الحي" من خلال ممارسة حفظ القرآن بين الطلاب في مدرسة دار الريادة الإسلامية الداخلية في بايات، كلاتين. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ممارسة المراجعة ونظام الحفاظ على الحفظ، ومعنى "إحياء القرآن"، وديناميات التحول بين نظام المدرسة الداخلية وواقع ما بعد التخرج، والعوامل التي تؤثر على استمرارية ممارسة القرآن الحي. استخدمت الدراسة نهجاً ظاهرياً نوعياً من خلال إجراء مقابلات معمقة مع أربعة مصادر: طلاب نشطون، وخريجون، ومدير المدرسة الداخلية، ومعلمة. تم تحليل البيانات باستخدام طريقة مايلز وهويرمان وسالدايا مع نهج التحليل الموضوعي. دمج الإطار النظري مفهوم بورديو عن الهابيتوس، ومجتمعات الممارسة لاف-وينجر، وتربية المقهورين لفريير، ونظرية النظم البيئية لبرونفينبرنر لفهم تعقيد ممارسة القرآن الحي. تكشف النتائج عن ثلاثة أنماط رئيسية: أولاً، طقوسية المعنى، التي تقلل من المفهوم الشامل لـ "إحياء القرآن" إلى ممارسة المراجعة؛ ثانياً، الاعتماد الهيكلي على الرقابة الخارجية، مما يؤدي إلى انهيار الدافع بعد التخرج؛ ثالثاً، أهمية البعد الاجتماعي، وشركاء السماع، ومجتمعات الممارسة، والمساءلة الاجتماعية - والتي غالباً ما يتم تجاهلها في الأدبيات. تحدد الدراسة فجوة بين الخطاب والممارسة بين المثل المؤسسية والممارسات الفعلية، فضلاً عن ظاهرة انخفاض الاستمرارية بين الخريجين. تشمل الآثار العملية الحاجة إلى دمج تعليم الاستقلالية، وتطوير منهج انتقالي، وإعادة توجيه التركيز من الحفاظ على الحفظ إلى التحول الروحي. تساهم هذه الدراسة في اقتراح إطار بيئي تكاملي للقرآن الحي، يتجاوز النهج الفردية النفسية أو النهج الطقسية الوصفية في الأدبيات السابقة.

الكلمات المفتاحية: القرآن الحي؛ حفظ القرآن؛ المدارس الإسلامية الداخلية؛ انهيار الدافع؛ مجتمع الممارسة

A. Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam tidak hanya dipahami sebagai teks yang dibaca dan dihafal, tetapi juga sebagai sumber nilai yang hidup dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Fenomena ini melahirkan apa yang dikenal sebagai *Living Qur'an*, yaitu praktik sosial masyarakat Muslim dalam mengaktualisasikan ajaran *Al-Qur'an* di berbagai dimensi kehidupan.¹ Di Indonesia, tradisi ini termanifestasi dalam beragam bentuk ritual keagamaan seperti yasinan, mujahadah, pembacaan Surat Al-Waqi'ah,² Wirid Yasin,³ hingga tadarus online di era digital.⁴ Praktik-praktik ini menunjukkan bahwa *Al-Qur'an* telah menjadi bagian integral dari konstruksi sosial dan budaya masyarakat Indonesia yang majemuk.

¹ Ulviyatun Ni'mah, "The Living Qur'an: Self-Healing dengan Ayat-ayat al-Qur'an," *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 8, no. 2 (2022): 65–88; Tiara Ningsih dkk., "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Al-Qur'an," *Journal Hub for Humanities and Social Science* 2, no. 1 (2025): 116–26, <https://doi.org/10.63847/3e2cyc59>; Nur Huda dkk., "Tradisi Muqaddaman di Desa Banjaragung Kecamatan Bangsri Kabupaten Jepara: Sebuah Kajian Living Qur'an," *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 1 (2022): 1, <https://doi.org/10.29240/alquds.v6i1.3307>; Nur Huda dan Athiyyatus Sa'adah Albadriyah, "Living Quran: Resepsi Al-Qur'an Di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang," *Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* 8, no. 3 (2020): 358–76, <https://doi.org/10.52802/amk.v8i3.266>.

² Ahmad Basith Salafudin, "Studi Living Qur'an: Tradisi Pembacaan Surat Al-Waqi'ah Di Pondok Pesantren Darul-Falah Tulungagung," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits* 15, no. 1 (2021): 111–38, <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v15i1.8378>.

³ Sayidatul Husna Panjaitan Husna dan Muhammad Aufal Minan, "Implementasi Tradisi Wirid Yasin (Yasinan) Di Desa Kota Bangun Sebagai Kajian Living Al-Qur'an," *Indonesia Islamic Education Journal* 2, no. 1 (2023): 47–56, <https://doi.org/10.37812/iej.v.2i1.782>.

⁴ Lu'luatul Fauziah dkk., "Living Quran Di Era Digital: Analisis Praktik Tadarus Online Selama Ramadhan Pada Platform Internet: Penelitian," *Jurnal Pengabdian Masyarakat Dan Riset Pendidikan* 4, no. 1 (2025): 656–61, <https://doi.org/10.31004/jerkin.v4i1.1644>.

Era digital membawa transformasi signifikan dalam praktik *Living Qur'an*, namun di sisi lain memunculkan tantangan kompleks. Pertama, generasi muda Muslim menghadapi dilema antara mempertahankan tradisi pembacaan *Al-Qur'an* dan tuntutan gaya hidup modern.⁵ Kedua, munculnya berbagai interpretasi praktik *Living Qur'an* memicu diskusi tentang ortodoksi dan heterodoksi dalam praktik keagamaan.⁶ Ketiga, pergeseran paradigma tafsir dari tekstual ke kontekstual membuka ruang interpretasi yang lebih luas, namun menimbulkan kekhawatiran akan relativisme.⁷ Dampak dari isu-isu ini terasa pada berbagai kelompok, mulai dari santri generasi Z yang mengalami alienasi spiritual, masyarakat pedesaan yang kehilangan kohesi sosial,⁸ hingga akademisi yang menghadapi tantangan metodologis dalam mengkaji fenomena dinamis ini.⁹

Kajian *Living Qur'an* telah berkembang signifikan dalam dua dekade terakhir. Fatah, Laili, dan Ismail meneliti pengamalan ayat-ayat menyantuni anak yatim, menunjukkan artikulasi nilai sosial *Al-Qur'an* dalam praktik filantropi.¹⁰ Salafudin mengkaji pembacaan Surat Al-Waqi'ah sebagai mekanisme pembentukan karakter santri,¹¹ sementara

⁵ Muhammad Rifqi Andreanto dkk., "Tradisi Mujahadah Usbu'iyah Di Pondok Pesantren Raudlatul Qur'an Metro Lampung (Studi Living Qur'an)," *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 1, no. 2 (2024): 101–18, <https://doi.org/10.51214/jisnas.v1i2.947>.

⁶ Muhammad Afif Assegaf, "Pembacaan Dzikir Ratib Al-Attas Dan Al-Haddad Di Pesantren Modern Al-Qur'an Pekalongan: Studi Living Qur'an," *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 1, no. 1 (2024): 76–87, <https://doi.org/10.51214/jisnas.v1i1.776>.

⁷ Eko Darmawan, "Perkembangan Tafsir Di Indonesia Kontemporer," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2024): 101–8, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i2.25310>.

⁸ Dwi Alma Rosanti, "Tradisi Yasinan sebagai Living Qur'an di Desa Tropodo Kecamatan Waru," *Jurnal PUBLIQUE* 4, no. 1 (2023): 39–48, <https://doi.org/10.15642/publique.2023.4.1.39-48>.

⁹ Jailani dan Ahmad Thobroni, "Living Quran sebagai Wadah Baru dalam Penelitian Tafsir," *MAHAD ALY JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 1, no. 1 (2025): 99–113, <https://doi.org/10.63398/jsimahadaly.v1i1.16>.

¹⁰ Nasrul Fatah dkk., "Living Qur'an; Implementasi Pengamalan Ayat-Ayat Menyantuni Anak Yatim Masjid Paripurna," *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 13, no. 2 (2023): 137–44, <https://doi.org/10.24014/jiik.v13i2.25059>.

¹¹ Salafudin, "Studi Living Qur'an."

Husna dan Minan mengeksplorasi *wirid* Yasin dalam memperkuat kohesi sosial.¹² Namun, penelitian-penelitian tersebut sebagian besar berfokus pada praktik spesifik di lokasi tertentu dengan pendekatan deskriptif-analitis.¹³ Kesenjangan utama terletak pada minimnya kajian yang menganalisis dinamika perubahan, adaptasi, dan transformasi praktik *Living Qur'an* dalam menghadapi tantangan modernitas dan digitalisasi.¹⁴

Dari sisi metodologis, sebagian besar penelitian menggunakan studi kasus *single-site*, belum melakukan analisis komparatif untuk mengidentifikasi pola umum dan variasi lokal.¹⁵ Jailani dan Thobroni menyebutkan bahwa integrasi pendekatan *Living Qur'an* dengan metodologi tafsir kontemporer masih perlu dikembangkan.¹⁶ Meskipun kajian tafsir kontemporer menunjukkan pergeseran dari pendekatan tekstual ke kontekstual,¹⁷ hubungan antara perkembangan tafsir dengan fenomena *Living Qur'an* belum banyak dieksplorasi. Kesenjangan lain meliputi minimnya kajian dimensi gender,¹⁸ konteks modernitas-

¹² Husna dan Minan, "Implementasi Tradisi Wirid Yasin (Yasinan) Di Desa Kota Bangun Sebagai Kajian Living Al-Qur'an."

¹³ Andreanto dkk., "Tradisi Mujahadah Usbu'iyah Di Pondok Pesantren Raudlatul Qur'an Metro Lampung (Studi Living Qur'an)."

¹⁴ Fauziah dkk., "Living Quran Di Era Digital."

¹⁵ Mahfud alizar Mahfud, "Metode Living Qur'an Sebagai Penanganan Masalah Dalam Lingkungan Masyarakat," *SALIH: Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2023): 336–54, <https://doi.org/10.54396/saliha.v6i2.650>.

¹⁶ Jailani dan Thobroni, "Living Quran sebagai Wadah Baru dalam Penelitian Tafsir."

¹⁷ Nuraini Nuraini dkk., "From Textual to Contextual: Contemporary Islamic Thinker Abdullah Saeed on Qur'anic Exegesis," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 21, no. 1 (2024): 32–49, <https://doi.org/10.22373/jim.v21i1.19639>; Landy Trisna Abdurrahman, "Moderatisme Sebagai Konsep Berkehidupan Bersama Dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," *SUHUF* 15, no. 1 (2022): 21–42, <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.692>.

¹⁸ Penelitian tentang praktik *Living Qur'an* di pondok pesantren putri masih sangat terbatas dalam perspektif gender.

globalisasi,¹⁹ integrasi dalam pendidikan Islam,²⁰ dan dimensi seni-budaya.²¹

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini bertujuan memberikan pemahaman komprehensif tentang fenomena *Living Qur'an* dalam konteks Indonesia kontemporer dengan fokus pada praktik menjaga hafalan *Al-Qur'an* di kalangan santri. Secara spesifik, penelitian ini menganalisis: (1) praktik *Muroja'ah* dan sistem penjagaan hafalan; (2) makna "menghidupkan *Al-Qur'an*" dalam perspektif santri dan ustadzah; (3) dinamika transformasi praktik antara sistem pondok dengan realitas pasca-kelulusan; dan (4) faktor-faktor yang mempengaruhi kontinuitas praktik *Living Qur'an*. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif fenomenologis melalui observasi partisipatif dan wawancara mendalam,²² penelitian ini mengungkap makna subjektif yang dilekatkan pelaku pada praktik *Living Qur'an* mereka serta mengidentifikasi faktor sosial, kultural, dan kontekstual yang membentuk praktik tersebut.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain penelitian fenomenologi yang bertujuan untuk memahami secara mendalam praktik *Living Qur'an* dalam konteks *tahfidz* dan *Muroja'ah*. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam terhadap empat informan yang dipilih secara purposif, terdiri atas santri aktif, alumni pesantren, serta

¹⁹ Iqna Auliyah dkk., "Kajian Living Qur'an Atas Pembentukan Keluarga Islami Dalam Tafsir Al-Misbah," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 7, no. 2 (2024): 279–302, <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5646>.

²⁰ Lira Erlina dkk., "Peningkatan Kualitas Bacaan Al Qur'an Melalui Kegiatan Tahsin di Pondok Pesantren Putri Al Ikhlas Jember," *Zad Al-Ummah: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3, no. 1 (2025): 74–84, <https://doi.org/10.55759/zau.v3i1.36>; Rifqatul Husna, "Program Majelis Dalam Meningkatkan Kualitas Hafalan (Studi Living Qur'an Di Pusat Pendidikan Ilmu Al-Qur'an Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo)," *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu Ilmu Alqur'an* 2, no. 2 (2021): 35–45, <https://doi.org/10.37985/hq.v2i2.19>.

²¹ Adelia Rahmawati dkk., "Living Qur'an Dalam Karya Seni Kontemporer Indonesia: Analisis Lagu 'Gala Bunga Matahari' Karya Sal Priadi," *Edu Pustaka: Journal of Education and Religious Studies* 1, no. 2 (2024).

²² John W. Creswell dan Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (SAGE Publications, 2016); AMMB Huberman, *Qualitative data analysis a methods sourcebook*, 2014.

ustadzah yang terlibat langsung dalam pembinaan hafalan *Al-Qur'an*. Pendekatan ini memungkinkan peneliti menggali makna, pengalaman, dan dinamika praktik secara kontekstual, sehingga realitas empiris yang muncul tidak direduksi menjadi data numerik, melainkan dipahami sebagai konstruksi sosial yang hidup dalam keseharian subjek penelitian.

Secara akademis memberikan kontribusi dengan memperkaya khazanah studi *Al-Qur'an* melalui pengembangan kerangka teoritis yang mengintegrasikan pendekatan *Living Qur'an* dengan perspektif sosiologis-antropologis. Secara praktis, penelitian ini memberikan wawasan bagi pendidik dan pengambil kebijakan dalam merancang program pembelajaran *Al-Qur'an* yang responsif terhadap tantangan kontemporer. Lebih luas lagi, penelitian ini berkontribusi pada penguatan moderatisme beragama dengan menunjukkan bagaimana masyarakat Muslim Indonesia mengintegrasikan nilai *Al-Qur'an* dengan konteks sosio-kultural mereka, menjadi counter-narrative terhadap narasi ekstremisme yang mengabaikan dimensi kontekstual dalam beragama.

B. Praktik *Muroja'ah* dan Sistem Penjagaan Hafalan

1. Strukturasi Praktik *Muroja'ah*: Antara Disiplin dan Habitiasi

Muroja'ah diteliti karena merupakan praktik *Living Qur'an* yang menunjukkan kontestasi struktur-agensi: di pesantren terikat sistem jadwal dan kontrol kolektif, namun pasca-pesantren bergantung sepenuhnya pada agensi individual alumni dalam mempertahankan hafalan tanpa struktur institusional.

Data wawancara mengungkap sistem *Muroja'ah* yang terstruktur dan berlapis di Pondok Pesantren Darurriyadhoh, yang mencerminkan apa yang disebut Bourdieu sebagai proses *habitiasi* melalui praktik berulang.²³ Santri Dede Khilya mendeskripsikan pembagian tiga waktu *Muroja'ah* berdasarkan tingkat penguasaan hafalan: juz terang (1-15), juz

²³ Pierre Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice," dalam *The New Social Theory Reader*, 2 ed. (Routledge, 2008).

remang-remang (16-25), dan juz gelap (26-30). Kategorisasi ini bukan sekadar pembagian administratif, melainkan representasi kesadaran metakognitif santri tentang kualitas hafalan mereka sendiri. Sistem ini menunjukkan internalisasi disiplin yang mengubah praktik hafalan dari aktivitas mekanis menjadi proses reflektif yang melibatkan kesadaran diri.²⁴

Temuan ini resonan dengan penelitian Husna tentang program Majelis di Pondok Pesantren Nurul Jadid, yang mengidentifikasi pentingnya sistem terjadwal dalam mempertahankan kualitas hafalan. Namun, data penelitian ini menunjukkan kompleksitas lebih lanjut: sistem bukan hanya tentang jadwal, tetapi juga tentang kategorisasi kognitif dan strategi metakognitif. Ketika Dede menyatakan juz 26-30 sebagai "*juz gelap karna seperti hafalan baru*," ia mengungkapkan kesadaran akan *forgetting curve* Ebbinghaus, fenomena psikologis di mana informasi yang baru dipelajari cepat dilupakan tanpa pengulangan.²⁵ Dengan mengalokasikan waktu intensif (*ba'da* isya hingga subuh) untuk juz yang paling rentan dilupakan, sistem ini menunjukkan adaptasi praktis dari prinsip-prinsip psikologi memori.

2. Peran Partner *Sima'an*: Dari Kontrol Sosial ke Komunitas Praktik

Sistem *sima'an* (mendengarkan secara timbal balik) yang dijelaskan informan merupakan mekanisme kontrol kualitas hafalan yang terstruktur dan multi-level, menggabungkan penilaian oleh rekan sejawat dengan supervisi ustadz untuk menjamin ketepatan bacaan dan hafalan. Dede menjelaskan: "*Partner sima'an ini berguna untuk membantu jika ada ayat ayat yang lupa... Karena jika apabila hafalan hanya dibaca sendiri tanpa disima' kemungkinan besar banyak lafazd atau harokat yang terlewat.*" Pernyataan ini mengungkap dimensi sosial dari praktik hafalan yang sering diabaikan dalam kajian *Living Qur'an* sebelumnya. *Sima'an* berfungsi sebagai

²⁴ Husna, "Program Majelis Dalam Meningkatkan Kualitas Hafalan (Studi Living Qur'an Di Pusat Pendidikan Ilmu Al-Qur'an Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo)."

²⁵ Ebbinghaus Hermann, *Memory: A contribution to Experimental Psychology* (Teachers College, 1913), 62–80.

mekanisme *koreksi antar teman* yang tidak hanya mendeteksi kesalahan, tetapi juga membangun apa yang Lave dan Wenger sebut sebagai *komunitas praktik*, komunitas yang berbagi praktik, nilai, dan tujuan bersama.²⁶

Ustadzah Nur Anida memperkuat temuan ini dengan menjelaskan bahwa *sima'an* dilakukan "*dengan berdiri bersama partner masing-masing, jadi konsepnya yang satu membaca satunya lagi menyimak.*" Detail posisi berdiri bukan sekadar prosedur fisik, tetapi simbol komitmen dan keseriusan. Dalam kerangka Goffman tentang penampilan diri (*presentation of self*), postur tubuh dalam *sima'an* merepresentasikan *front stage* di mana santri menampilkan identitas mereka sebagai hafidz/hafidzah yang serius.²⁷ Ini berbeda secara fundamental dari *Muroja'ah* soliter yang bersifat privat.

Penelitian Salafudin tentang tradisi pembacaan Surat Al-Waqi'ah mengidentifikasi fungsi sosial dari praktik pembacaan kolektif,²⁸ namun tidak mengeksplorasi mekanisme *peer learning* yang ditemukan dalam penelitian ini. Data menunjukkan bahwa sistem *sima'an* menciptakan interdependensi positif: santri tidak hanya bertanggung jawab atas hafalan sendiri, tetapi juga atas kualitas hafalan partner mereka. Ini mengubah hafalan dari aktivitas individual menjadi proyek komunal, yang secara teoretis memperkuat motivasi intrinsik melalui kontrol sosial. .

3. Hierarki Evaluasi dan Mekanisme Kontrol Institusional

Ketua pondok Indah Kamila mendeskripsikan sistem evaluasi berlapis: setoran hafalan harian, program *Muroja'ah* terjadwal, *tasmi'*, khataman rutin, dan ujian hafalan berkala. Sistem ini mencerminkan apa yang Foucault sebut sebagai *panopticism*, mekanisme pengawasan yang menciptakan kesadaran akan kemungkinan diawasi sehingga individu menginternalisasi disiplin.²⁹ Namun, berbeda dengan interpretasi foucauldian yang cenderung melihat pengawasan sebagai represi, data

²⁶ Jean Lave dan Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge University Press, 1991), 29–42.

²⁷ Erving Goffman, "The Presentation of Self in Everyday Life," dalam *Social Theory Re-Wired*, 3 ed. (Routledge, 2023), 15–30.

²⁸ Salafudin, "Studi Living Qur'an."

²⁹ Michel Foucault, "'Panopticism' from 'Discipline & Punish: The Birth of the Prison,'" *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 2, no. 1 (2008): 1–12.

menunjukkan bahwa santri mengalami sistem ini secara ambivalen: sebagai beban sekaligus sebagai dukungan struktural.

Ustadzah Nur Anida menjelaskan respons institusional terhadap santri yang kesulitan: "*Ketika santri setoran deresannya itu kurang lancar, maka dari masing-masing ustadzah biasanya memberikan tambahan waktu untuk mengulang setoran.*" Ini menunjukkan bahwa sistem evaluasi tidak bersifat sanksi, melainkan bimbingan berjenjang, yaitu bimbingan yang disesuaikan dengan kebutuhan individu, konsep sentral dalam teori pembelajaran Vygotsky tentang *Zone of Proximal Development*.³⁰ Sistem tidak hanya mengidentifikasi kegagalan, tetapi juga menyediakan mekanisme remedial, di mana evaluasi digeser dari bersifat menghakimi menjadi membimbing perkembangan. Temuan ini mengkritisi asumsi dalam beberapa studi *Living Qur'an* yang memandang sistem pondok pesantren kaku dan otoriter. Penelitian Andreanto dkk tentang mujahadah usbu'iyah, misalnya, menyoroti tantangan dalam menarik minat santri generasi digital,³¹ yang mengimplikasikan kekakuan sistem tradisional. Namun, data penelitian ini menunjukkan bahwa sistem pondok memiliki fleksibilitas internal dan responsivitas terhadap kebutuhan individual, meskipun tetap mempertahankan standar tinggi. Ini menunjukkan kompleksitas yang lebih besar daripada dikotomi sederhana antara tradisional-rigid versus modern-fleksibel.

C. Makna Menghidupkan *Al-Qur'an* dalam Perspektif Santri dan Ustadzah

1. Kontestasi Makna: Dari Hafalan ke Transformasi Spiritual

Analisis terhadap respons informan tentang makna menghidupkan *Al-Qur'an* mengungkap spektrum interpretasi yang mencerminkan posisi mereka dalam struktur pondok. Ketua pondok, Indah Kamila, memberikan definisi komprehensif: "Bukan hanya menghafal, tetapi juga

³⁰ L. S. Vygotsky dan Michael Cole, *Mind in Society: Development of Higher Psychological Processes* (Harvard University Press, 1978), 84–91.

³¹ Andreanto dkk., "Tradisi Mujahadah Usbu'iyah Di Pondok Pesantren Raudlatul Qur'an Metro Lampung (Studi Living Qur'an)."

membaca, memahami, mengamalkan, dan juga menjadikan Alquran *sebagai pedoman sikap dan perilaku santri dalam keseharian.*" Definisi ini mencakup empat dimensi, kognitif (memahami), praktis (mengamalkan), moral (pedoman sikap), dan sosial (interaksi), yang resonan dengan konseptualisasi *Living Qur'an* oleh Yanto dkk. sebagai pendekatan kontekstual yang melampaui teks.³²

Namun, respons dari santri aktif Dede Khilya jauh lebih sederhana: "*Menghidupkan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari ya dengan Muroja'ah itu.*" Reduksi makna menjadi praktik *Muroja'ah* saja mengungkap apa yang dapat disebut sebagai *ritualization of meaning*, proses di mana makna komprehensif tereduksi menjadi praktik ritual spesifik. Ini bukan sekadar simplifikasi, melainkan refleksi dari apa yang Berger dan Luckmann sebut sebagai *internalization* dalam konstruksi realitas sosial:³³ Santri menginternalisasi praktik dominan di lingkungan mereka (*Muroja'ah*) sebagai representasi utama dari konsep abstrak ("*menghidupkan Al-Qur'an*").

Ustadzah Nur Anida memberikan interpretasi yang berbeda namun tetap fokus pada praktik: "*menghafal dan muroja'ah dengan istiqamah, jadi tiap waktu bersama dengan Qur'an.*" Penekanan pada "*tiap waktu bersama dengan qur'an*" menunjukkan dimensi temporal dan relasional, *Al-Qur'an* bukan hanya objek yang dihafalkan tetapi pendamping dalam kehidupan sehari-hari. Ini mendekati konsep *Living Qur'an* sebagai *pengalaman langsung* yang ditekankan oleh Ni'mah,³⁴ namun tetap dalam frame praktik hafalan.

2. Diskrepansi Ideal-Praktik: Kesenjangan Diskursif dan Realitas Empiris

Kontras yang mencolok muncul ketika membandingkan artikulasi ideal oleh Indah Kamila dengan praktik aktual yang dideskripsikan oleh

³² Ningsih dkk., "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Al-Qur'an."

³³ Peter Berger dan Thomas Luckmann, "The Social Construction of Reality," dalam *Social Theory Re-Wired*, 2 ed. (Routledge, 2016), 129–37.

³⁴ Ni'mah, "The Living Qur'an: Self-Healing dengan Ayat-ayat al-Qur'an."

informan lain. Indah menyebutkan mengamalkan dan menjadikan pedoman sikap sebagai bagian dari menghidupkan *Al-Qur'an*. Ketika ditanya tentang pengamalan *Al-Qur'an*, Indah memberikan jawaban generik tentang penanaman akhlak Qur'ani seperti kejujuran, kedisiplinan, dan *tawadhu'*, tanpa contoh spesifik atau mekanisme implementasi.

Diskrepansi ini mengindikasikan apa yang dapat disebut sebagai kesenjangan antara retorika institusional dan praktik aktual (*retoric-practice gap*). Dalam kerangka Argyris dan Schön tentang *teori yang dianut versus teori yang diterapkan*,³⁵ definisi komprehensif yang diartikulasikan oleh kepemimpinan pondok merepresentasikan *espoused theory* (teori yang dianut), sementara fokus eksklusif pada *Muroja'ah* dalam praktik aktual merepresentasikan *theory-in-use* (teori yang benar-benar dipraktikkan/diterapkan). Kesenjangan ini bukan anomali melainkan karakteristik umum dalam institusi pendidikan, namun signifikansinya dalam konteks *Living Qur'an* adalah bahwa ia mengungkap dominasi praktik hafalan atas dimensi-dimensi lain dari "menghidupkan" *Al-Qur'an*.

Temuan ini mengkritisi asumsi dalam beberapa kajian *Living Qur'an* yang cenderung menerima definisi ideal tanpa investigasi empiris terhadap praktik aktual. Penelitian Auliyah dkk. tentang pembentukan keluarga Islami dalam Tafsir Al-Misbah, misalnya, menganalisis konsep ideal dalam teks tafsir tanpa mengeksplorasi bagaimana konsep tersebut dipraktikkan dalam realitas sosial.³⁶ Data penelitian ini menunjukkan urgensi untuk membedakan antara diskursus normatif dan praktik empiris dalam kajian *Living Qur'an*.

3. Pengamalan Pasca-Pondok: Dari Ritual ke Transmisi Pengetahuan

Respons alumni Siti Kulkasanah tentang pengamalan *Al-Qur'an* menunjukkan transformasi makna setelah keluar dari lingkungan pondok:

³⁵ Chris Argyris dan Donald A. Schon, *Theory in Practice: Increasing Professional Effectiveness* (John Wiley & Sons, 1992), 6–9.

³⁶ Auliyah dkk., "Kajian Living Qur'an Atas Pembentukan Keluarga Islami Dalam Tafsir Al-Misbah."

"Menjadi guru *Al-Qur'an* di sekolah terus ngajar TPQ, sama berbagi ilmu sekitar *Al-Qur'an*." Ini mengungkap *pergeseran* dari *internalization* (mengamalkan untuk diri sendiri) ke *externalization* (mentransmisikan kepada orang lain). Dalam kerangka Berger dan Luckmann tentang dialektika konstruksi sosial,³⁷ Siti telah memasuki tahap *objektivasi*, di mana pengetahuan yang diinternalisasikan selama di pondok diobjektifikasi dalam bentuk pengajaran kepada generasi berikutnya.

Namun, perlu dicatat bahwa pengamalan yang dideskripsikan Siti tetap dalam domain penyebaran pengetahuan (*transmission of knowledge*) dengan *Muroja'ah* dan mengajar TPQ bukan perubahan perilaku (*transformation of behavior*) berdasarkan nilai *Al-Qur'an*. Ini menunjukkan persistensi dari apa yang dapat disebut sebagai *cognitive-ritualistic orientation*, orientasi yang menekankan aspek kognitif (hafalan, pengetahuan) dan ritualistik (pembacaan, *Muroja'ah*) daripada aspek etis-transformatif. Temuan ini menantang asumsi dalam literatur *Living Qur'an* yang sering mengasumsikan bahwa hafalan *Al-Qur'an* secara otomatis mengarah pada transformasi moral.

Ustadzah Nur Anida menyebutkan perubahan sikap santri setelah hafal *Al-Qur'an*: "*sedikit demi sedikit mereka berubah apalagi dengan bekal Al qur'an mereka bertambah berakhlakul karimah*." Namun, pernyataan ini tetap generik tanpa elaborasi tentang mekanisme atau indikator konkret dari perubahan tersebut. Dalam terminologi Geertz tentang *thick description*,³⁸ pernyataan ini adalah *thin description*, deskripsi permukaan tanpa penetrasi ke dalam makna mendalam dan konteks. Ini mengindikasikan bahwa hubungan antara hafalan dan transformasi moral mungkin diasumsikan daripada diobservasi dan diartikulasikan secara eksplisit.

³⁷ Berger dan Luckmann, "The Social Construction of Reality," 173–81.

³⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation Of Cultures* (Basic Books, 1973), 6–10.

D. Dinamika Transformasi Praktik antara Sistem Pondok dengan Realitas Pasca-Kelulusan

1. Dari Kontrol Eksternal ke Otoritas Internal: Krisis Transisi

Wawancara dengan alumni Siti Kulkasanah mengungkap transformasi dramatis dalam praktik *Living Qur'an* pascakelulusan. Ia mendeskripsikan perbedaan struktural antara lingkungan pondok dan pasca-pondok dalam dikotomi yang tajam: "*Saat di pondok ada jadwal Muroja'ah yang terstruktur, lingkungan mendukung, teman-teman sama-sama menghafal, ada setoran rutin ke pengurus... Setelah jadi alumni, harus mengatur sendiri waktu, di luar, lingkungan tidak selalu kondusif, banyak tanggung jawab baru, tidak ada yang mengontrol.*"

Transisi ini dapat dianalisis melalui lensa teori *self-determination* Deci dan Ryan,³⁹ yang membedakan antara motivasi ekstrinsik (digerakkan oleh faktor eksternal seperti *reward*, *punishment*, atau pengawasan) dan motivasi intrinsik (digerakkan oleh kepuasan internal). Data menunjukkan bahwa sistem pondok sebagian besar bergantung pada *extrinsic motivators*, jadwal terstruktur, setoran wajib, pengawasan pengurus, dan tekanan peer. Ketika struktur eksternal ini dihilangkan, banyak alumni mengalami apa yang dapat disebut sebagai *motivational collapse*, keruntuhan motivasi karena sistem internal yang belum sepenuhnya berkembang.

Siti mengakui: "*Semuanya bergantung pada niat dan disiplin diri sendiri... Konsistensi waktu, ini yang paling berat.*" Pernyataan ini mengungkap bahwa sistem pondok, meskipun efektif dalam menghasilkan hafalan, tidak selalu berhasil dalam mengembangkan *kemampuan mengatur diri sendiri*, tanpa pengawasan eksternal. Dalam terminologi Vygotsky,⁴⁰ sistem pondok menyediakan *bimbingan berjenjang* ekstensif, namun bimbingan berjenjang ini tidak secara bertahap ditarik (*fading*) untuk memungkinkan pengembangan otonomi santri. Akibatnya, ketika alumni meninggalkan pondok, mereka kehilangan bimbingan berjenjang sebelum mengembangkan struktur internal yang memadai.

³⁹ Edward L. Deci dan Richard M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior* (Springer Science & Business Media, 2013), 54–67.

⁴⁰ Vygotsky dan Cole, *Mind in Society*, 102–10.

Temuan ini resonan dengan kritik Freire terhadap *banking education*, model pendidikan di mana pengetahuan didepositkan ke dalam siswa tanpa mengembangkan kesadaran kritis dan otonomi mereka.⁴¹ Meskipun sistem pondok tidak sepenuhnya *banking*, data menunjukkan elemen-elemen *top-down* yang kuat: jadwal ditentukan oleh institusi, setoran diwajibkan oleh pengurus, evaluasi dilakukan oleh ustadzah. Santri adalah *penerima dari sistem mitra pencipta (co-creators)*, yang menghambat pengembangan agensi.

2. Kontinuitas dan Diskontinuitas: Strategi Adaptif Alumni

Meskipun menghadapi tantangan struktural, Siti mendeskripsikan strategi adaptif untuk mempertahankan hafalan: "*Memanfaatkan waktu luang seperti saat perjalanan, menunggu, atau sebelum tidur untuk menderes. Terus bergabung dengan komunitas tahfidz untuk saling memotivasi. Membuat target minimal misalnya 1-2 juz per hari atau per minggu.*" Strategi-strategi ini menunjukkan apa yang Bourdieu sebut sebagai makna praktis (*practical sense*), yaitu kemampuan improvisasi dalam menghadapi situasi baru berdasarkan habitus yang telah diinternalisasi.⁴²

Namun, penting untuk dicatat nuansa dalam pernyataan Siti: "*Alhamdulillah masih dijaga, meskipun jujur tidak sesempurna saat di pondok. Ada beberapa juz yang masih kuat, tapi juga ada beberapa yang perlu sering diulang.*" Pengakuan tentang ketidaksempurnaan ini mengungkap *ketegangan regulasi*, ketegangan antara standar ideal (hafalan sempurna seperti di pondok) dan realitas praktis (hafalan yang terfragmentasi). Alumni tidak sepenuhnya meninggalkan praktik, tetapi juga tidak mempertahankannya pada level yang sama, menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai kontinuitas yang berkurang (*diminished continuity*).

Bergabung dengan komunitas *tahfidz* merupakan strategi signifikan yang menunjukkan upaya untuk merekonstruksi *penyangga sosial* yang hilang

⁴¹ Paulo Freire, "Pedagogy of the Oppressed*," dalam *Toward a Sociology of Education* (Routledge, 1978), 58–74.

⁴² Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice," 66–79.

setelah meninggalkan pondok. Dalam kerangka Lave dan Wenger tentang *communities of practice*,⁴³ komunitas *tahfidz* alumni berfungsi sebagai pengganti komunitas pondok, menyediakan kontrol sosial dan *dukungan timbal balik*. Namun, data tidak menunjukkan apakah komunitas ini memiliki struktur dan intensitas yang sebanding dengan sistem pondok, yang menimbulkan pertanyaan tentang efektivitas substitusi ini.

3. Kehilangan Struktur Sosial: Dari Komunitas ke Individualisme

Pernyataan Siti yang paling mengungkapkan adalah tentang hilangnya desakan sosial: "*sekarang ga ada desakan, dulu ada setoran ke pengurus, ada teman yang saling mengingatkan. Sekarang kalau malas ga ada yang menegur.*" Ini mengungkap pentingnya apa yang Durkheim sebut sebagai *solidaritas sosial*, ikatan sosial yang menghasilkan tekanan normatif untuk *conformity*. Di pondok, praktik *Muroja'ah* adalah *energi kolektif*, pengalaman kolektif yang menghasilkan energi dan komitmen. Setelah lulus, praktik menjadi *terindividualisasi* dan kehilangan dimensi kolektif yang penting.

Hilangnya 'desakan' atau *social pressure* bukan hanya tentang kehilangan motivasi eksternal, tetapi juga tentang kehilangan makna sosial dari praktik. Dalam kerangka Geertz tentang *thick description*,⁴⁴ *Muroja'ah* di pondok adalah *tindakan publik* yang memiliki makna sosial, membuktikan komitmen, mempertahankan reputasi, berkontribusi pada prestise komunitas. *Muroja'ah* pasca-pondok adalah *tindakan pribadi* yang kehilangan dimensi performatif dan sosial ini, sehingga menjadi lebih rentan untuk ditinggalkan.

Temuan ini mengkritisi romantisisme dalam beberapa literatur *Living Qur'an* yang merayakan otonomi dan agensi individu tanpa mengakui pentingnya struktur sosial dan komunal. Penelitian Mahfud tentang metode *Living Qur'an* dalam menangani masalah sosial,⁴⁵ misalnya,

⁴³ Lave dan Wenger, *Situated Learning*, 98–104.

⁴⁴ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 412–17.

⁴⁵ Mahfud, "Metode Living Qur'an Sebagai Penanganan Masalah Dalam Lingkungan Masyarakat."

menekankan peran individu dalam mengamalkan *Al-Qur'an* tanpa cukup memperhatikan konteks sosial yang memungkinkan atau menghambat praktik tersebut. Data penelitian ini menunjukkan bahwa praktik *Living Qur'an* adalah praktik sosial mendasar yang memerlukan dukungan komunitas untuk keberlanjutannya.

E. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Kontinuitas Praktik *Living Qur'an*

1. Faktor Struktural: Waktu, Ruang, dan Kesibukan

Data menunjukkan bahwa faktor struktural, khususnya keterbatasan waktu dan kesibukan, adalah hambatan utama kontinuitas praktik pasca-pondok. Siti menyatakan: "*Harus mengatur sendiri di tengah kesibukan ngajar/ kuliah, kelelahan, dan tanggung jawab lainnya.*" Indah Kamila juga mengidentifikasi kelelahan fisik dan mental serta manajemen waktu yang belum baik sebagai kesulitan santri dalam menjaga hafalan. Ini mengindikasikan bahwa praktik *Living Qur'an*, khususnya *Muroja'ah* intensif, memerlukan *kelimpahan waktu* yang hanya tersedia dalam lingkungan terstruktur seperti pondok pesantren.

Dalam kerangka teori *time poverty* dari sosiologi waktu,⁴⁶ alumni mengalami transisi dari *waktu yang melimpah* (di pondok, waktu sebagian besar dialokasikan untuk kegiatan keagamaan) ke *kurang waktu* (setelah lulus, waktu terfragmentasi oleh tanggung jawab multipel). *Muroja'ah* 30 juz yang di pondok didukung oleh jadwal terstruktur dan alokasi waktu institusional, menjadi beban individual yang harus bersaing dengan tanggung jawab profesional, domestik, dan sosial lainnya.

Namun, interpretasi yang lebih kritis menunjukkan bahwa kekurangan waktu bukan hanya fakta objektif, tetapi juga konstruksi sosial yang mencerminkan prioritas. Alumni yang benar-benar memprioritaskan hafalan akan menemukan waktu, seperti yang dilakukan Siti dengan memanfaatkan waktu luang seperti saat perjalanan, menunggu, atau

⁴⁶ Jonathan Gershuny, *Changing Times: Work and Leisure in Postindustrial Society* (Oxford University Press, 2003), 53–69.

sebelum tidur. Fakta bahwa banyak alumni tidak melakukan ini mengindikasikan bahwa hafalan telah turun dalam hierarki prioritas mereka, yang menunjukkan *pergeseran nilai*, seiring dengan perubahan konteks sosial.

2. Faktor Psikologis: Motivasi, Disiplin Diri, dan Makna

Siti berulang kali menekankan pentingnya niat dan disiplin diri sendiri dalam menjaga hafalan pasca-pondok. Ini mengungkap dimensi psikologis yang krusial: transisi dari *externally regulated behavior* ke *self-regulated behavior*. Dalam kerangka *self-determination theory*,⁴⁷ perilaku yang awalnya diregulasi oleh faktor eksternal (jadwal, pengawasan, tekanan sosial) perlu diinternalisasi menjadi *motivasi intrinsik* untuk keberlanjutan jangka panjang. Data menunjukkan bahwa banyak santri belum sepenuhnya menginternalisasi nilai hafalan, sehingga ketika faktor eksternal dihilangkan, perilaku tidak berkelanjutan.

Ustadzah Nur Anida mengatakan, “*peran ustadzah sebagai motivator agar santri tetap semangat menjaga hafalan, yang mengindikasikan bahwa motivasi eksternal tetap penting bahkan dalam lingkungan pondok yang terstruktur.*” Fakta bahwa santri memerlukan motivasi eksternal berkelanjutan menunjukkan bahwa *motivasi intrinsik* tidak berkembang secara otomatis melalui praktik hafalan saja. Ini menantang asumsi bahwa interaksi dengan *Al-Qur’an* secara otomatis menghasilkan komitmen internal yang kuat.

Faktor psikologis lain yang terungkap adalah *rasa penguasaan versus rasa keputusasaan*. Dede Khilya mendeskripsikan kesulitan dengan ayat-ayat serupa dan halaman 18-19 di setiap juz, menunjukkan bahwa bahkan santri aktif mengalami frustrasi. Ketika frustrasi ini tidak dikelola dengan baik melalui dukungan sosial dan *penguatan positif*, ia dapat berkembang menjadi *kecenderungan untuk merasa tidak berdaya*, keyakinan bahwa upaya seseorang

⁴⁷ Deci dan Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*.

tidak akan menghasilkan hasil yang diinginkan,⁴⁸ yang kemudian mengarah pada penurunan motivasi dan usaha.

3. Faktor Sosial: Komunitas, Akuntabilitas, dan Keteladanan

Data secara konsisten menunjukkan pentingnya faktor sosial dalam mempertahankan praktik *Living Qur'an*. Sistem *sima'an* berpasangan, setoran kepada ustadzah, *Muroja'ah* berkelompok, semua ini menciptakan *kontrol sosial*. Siti eksplisit menyatakan bahwa "*setelah lulus ga ada yang mengontrol dan kalau malas ga ada yang menegur*," mengindikasikan bahwa pengawasan eksternal memainkan peran krusial dalam mendorong konsistensi.

Dalam kerangka teori *social capital* Putnam,⁴⁹ komunitas pondok memiliki *modal sosial yang terjalin* yang tinggi, jaringan hubungan dense yang menciptakan norma kuat dan mutual support. Ketika alumni meninggalkan komunitas ini, mereka kehilangan *social capital* dan mengalami kesulitan menemukan substitusi yang memadai. Strategi Siti bergabung dengan komunitas *tahfidz* adalah upaya untuk membangun *jembatan modal sosial*, koneksi dengan komunitas baru yang berbagi nilai dan praktik serupa. Namun, efektivitas strategi ini bergantung pada intensitas dan struktur komunitas baru, yang mungkin tidak sekuat komunitas pondok.

Indah Kamila menekankan keteladanan dari kiai dan ustadz/ustadzah sebagai mekanisme untuk membiasakan pengamalan nilai *Al-Qur'an*. Ini menunjukkan pentingnya *panutan (role models)* dalam konstruksi sosial praktik keagamaan. Dalam kerangka Bandura tentang *social learning theory*,⁵⁰ individu belajar tidak hanya melalui instruksi langsung tetapi juga melalui observasi dan imitasi model. Kiai dan ustadzah

⁴⁸ Martin EP Seligman, *Learned helplessness: On depression, development, and death* (W. H. Freeman, 1975), 23–41.

⁴⁹ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Simon and Schuster, 2000), 18–24.

⁵⁰ A. Bandura dan Prentice Hall, *Albert bandura and social learning theory* (NJ: Prentice Hall, 1977), 22–28.

berfungsi sebagai *model* yang mewujudkan ideal *Living Qur'an*, membuat konsep abstrak menjadi konkret dan aspirasional. Kehilangan akses ke panutan ini setelah lulus dapat berkontribusi pada penurunan praktik.

4. Faktor Institusional: Sistem, Evaluasi, dan Remedial

Sistem institusional pondok, setoran harian, ujian berkala, *tasmi'*, menciptakan *ritme* dan *struktur pertanggungjawaban* yang mendukung kontinuitas praktik. Indah menjelaskan sistem evaluasi berlapis yang memastikan hafalan santri benar, kuat, dan mutqin. Ustadzah Nur Anida mendeskripsikan mekanisme remedial ketika santri mengalami kesulitan: memberikan tambahan waktu untuk mengulang setoran. Sistem ini berfungsi sebagai *jaring pengaman* yang mencegah santri *tertinggal*.

Namun, data juga mengungkap keterbatasan sistem institusional. Ketergantungan berlebihan pada struktur eksternal dapat menghambat pengembangan *pengaturan diri*. Dalam terminologi pedagogi, sistem pondok menyediakan *struktur tinggi, dukungan tinggi* yang efektif untuk *penguasaan keterampilan* (memperoleh kemampuan hafalan) namun kurang efektif untuk *transfer keterampilan* (menerapkan kemampuan di konteks berbeda). Tidak ada data yang menunjukkan bahwa pondok secara sistematis mempersiapkan santri untuk transisi ke lingkungan pasca-pondok yang *struktur rendah, dukungan rendah*.

Temuan ini menunjukkan perlunya apa yang dapat disebut sebagai *kurikulum transisi*, program yang secara bertahap mengurangi dukungan eksternal dan meningkatkan tanggung jawab santri untuk self-regulation, mempersiapkan mereka untuk realitas pasca-kelulusan. Beberapa pondok pesantren progresif telah mengembangkan program semacam ini,⁵¹ namun tidak ada indikasi bahwa Pondok Pesantren Darurriyadhoh memilikinya.

⁵¹ Lihat diskusi tentang inovasi pedagogis di beberapa pesantren modern dalam literatur pendidikan Islam kontemporer.

5. Faktor Kultural: Makna, Nilai, dan Identitas

Pada level yang lebih mendalam, kontinuitas praktik *Living Qur'an* bergantung pada faktor kultural, makna yang dilekatkan pada praktik, nilai yang diasosiasikan dengannya, dan identitas yang dikonstruksikan melaluinya. Data menunjukkan variasi dalam bagaimana informan memaknai menghidupkan *Al-Qur'an*, dari definisi komprehensif Indah yang mencakup transformasi moral dan sosial, hingga definisi terbatas Dede yang mereduksinya menjadi *Muroja'ah*.

Dalam kerangka Geertz tentang *thick description*,⁵² praktik *Muroja'ah* di pondok adalah jaringan makna (*web of significant*) yang kompleks yang mencakup dimensi spiritual (ibadah), sosial (solidaritas komunitas), identitas (menjadi *hafidz/hafidzah*), dan instrumental (prestise, peluang karir). Ketika alumni meninggalkan pondok, sebagian dari jaringan makna ini terputus, khususnya dimensi sosial dan identitas kolektif.

Ustadzah Nur Anida menyebutkan harapan kepada santri: "*mudah-mudahan nanti ketika sudah khatam dan lulus bisa tetap istiqomah menjaga hafalannya, bisa mengamalkan ilmunya, bermanfaat untuk orang disekitarnya.*" Harapan ini mengungkap nilai ideal yang diasosiasikan dengan hafalan, *istiqomah* (konsistensi), pengamalan, dan manfaat sosial. Namun, data dari alumni menunjukkan bahwa transmisi nilai ini tidak sepenuhnya berhasil: Siti mengakui kesulitan mempertahankan *istiqomah*, dan pengurangannya tentang "mengamalkan" menjadi "mengajar" menunjukkan interpretasi selektif dari nilai ideal.

Dalam kerangka Holland dkk. tentang *figured worlds*,⁵³ pondok pesantren adalah dunia sosial dan kultural yang terstruktur di mana identitas *hafidz/hafidzah* yang baik dikonstruksikan melalui partisipasi dalam praktik-praktik tertentu. Ketika santri meninggalkan dunia sosial-kultural ini dan memasuki *dunia sosial-kultural* baru (dunia profesional, akademik), mereka harus menegosiasikan identitas multipel dan mengintegrasikan atau memisahkan praktik dari berbagai dunia. Kesulitan

⁵² Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 89–95.

⁵³ Dorothy Holland, *Identity and Agency in Cultural Worlds* (Harvard University Press, 2001).

yang dialami alumni menunjukkan bahwa integrasi ini tidak mudah dan sering menghasilkan fragmentasi identitas yang membuat sulit mempertahankan *istiqomah*.

Analisis data mengungkap tiga pola utama yang melampaui temuan penelitian sebelumnya:

- (1) Ritualisasi dan reduksi makna. Data menunjukkan kecenderungan untuk mereduksi konsep komprehensif "menghidupkan *Al-Qur'an*" menjadi praktik ritual spesifik (*Muroja'ah*, hafalan). Ini berbeda dari temuan Fatah dkk. tentang pengamalan ayat menyantuni anak yatim,⁵⁴ yang menunjukkan artikulasi nilai sosial *Al-Qur'an* dalam praktik konkret. Perbedaan ini menunjukkan bahwa konteks institusional (pondok pesantren dengan fokus *tahfidz* versus masjid dengan fokus filantropi) membentuk mode *Living Qur'an* yang berbeda. Pondok *tahfidz* cenderung menghasilkan *berpusat pada teks Living Qur'an*, fokus pada preservasi dan reproduksi teks, sementara konteks lain mungkin menghasilkan *berpusat pada nilai Living Qur'an*, fokus pada implementasi nilai.
- (2) Ketergantungan struktural dan krisis transisi. Data mengungkap ketergantungan berlebihan pada struktur eksternal (jadwal, pengawasan, komunitas) yang menghasilkan krisis ketika struktur ini dihilangkan. Temuan ini resonan dengan kritik Andreanto dkk. tentang tantangan menarik santri generasi digital,⁵⁵ namun memberikan insight lebih dalam: masalahnya bukan hanya tentang generasi digital tetapi tentang desain pedagogis yang gagal mengembangkan *cpengaturan diri*. Bahkan santri yang berhasil hafal 30 juz di pondok mengalami kesulitan mempertahankan hafalan setelah lulus, menunjukkan bahwa *kesuksesan dalam konteks* tidak secara otomatis ditranslasikan menjadi *kesuksesan di berbagai konteks*.

⁵⁴ Fatah dkk., "Living Qur'an; Implementasi Pengamalan Ayat-Ayat Menyantuni Anak Yatim Masjid Paripurna."

⁵⁵ Husna dan Minan, "Implementasi Tradisi Wirid Yasin (Yasinan) Di Desa Kota Bangun Sebagai Kajian Living Al-Qur'an."

- (3) Ketiga, dimensi sosial yang terabaikan. Data secara konsisten menunjukkan pentingnya faktor sosial, partner *sima'an*, komunitas praktik, panutan, *kontrol sosial*, dalam mempertahankan praktik *Living Qur'an*. Ini merupakan kontribusi signifikan karena sebagian besar literatur *Living Qur'an* fokus pada dimensi individual (makna personal, praktik individual) dengan perhatian terbatas pada dimensi sosial. Penelitian Husna dan Minan tentang wirid Yasin mengidentifikasi fungsi kohesi sosial,⁵⁶ namun tidak menganalisis mekanisme sosial spesifik yang menghasilkan kohesi tersebut. Data penelitian ini memberikan analisis granular tentang mekanisme-mekanisme ini.

F. Simpulan

Penelitian ini mengungkap bahwa sistem penjagaan hafalan di Pondok Pesantren Darurriyadhoh sangat efektif melalui mekanisme *sima'an* dan evaluasi berlapis, namun terjebak dalam paradoks kontrol eksternal. Ketergantungan yang tinggi pada pengawasan ustadzah dan struktur pondok menciptakan fenomena *banking education*, di mana santri berhasil melakukan transmisi hafalan jangka pendek tetapi gagal membangun otonomi dan pengaturan diri (*self-regulation*). Kondisi ini memicu ritualisasi makna, di mana visi "*Living Qur'an*" sering kali tereduksi menjadi sekadar preservasi teks secara kuantitatif daripada transformasi nilai spiritual dan moral yang substantif.

Pasca-kelulusan, para alumni cenderung mengalami "keruntuhan motivasi" dan fragmentasi praktik saat berpindah ke lingkungan yang minim struktur pendukung. Fenomena ini menunjukkan bahwa keberlanjutan hafalan bukan sekadar masalah disiplin internal, melainkan hasil interaksi ekologis yang sangat bergantung pada dimensi sosial dan komunitas praktik. Temuan ini menegaskan perlunya reposisi pedagogis di pesantren melalui "kurikulum transisi" yang membekali santri dengan strategi adaptif dan penguatan ekosistem sosial, agar praktik *Living Qur'an*

⁵⁶ Ibid., 47–56.

tetap terjaga secara konsisten di tengah kompleksitas realitas kehidupan modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Landy Trisna. “Moderatisme Sebagai Konsep Berkehidupan Bersama Dalam Perspektif Tafsir Al-Qur’an Kontemporer.” *SUHUF* 15, no. 1 (2022): 21–42. <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.692>.
- Andreanto, Muhammad Rifqi, Eka Prasetiawati, dan Muhamad Agus Mushodiq. “Tradisi Mujahadah Usbu’iyah Di Pondok Pesantren Raudlatul Qur’an Metro Lampung (Studi Living Qur’an).” *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 1, no. 2 (2024): 101–18. <https://doi.org/10.51214/jisnas.v1i2.947>.
- Argyris, Chris, dan Donald A. Schon. *Theory in Practice: Increasing Professional Effectiveness*. John Wiley & Sons, 1992.
- Assegaf, Muhammad Afif. “Pembacaan Dzikir Ratib Al-Attas Dan Al-Haddad Di Pesantren Modern Al-Qur’an Pekalongan: Studi Living Qur’an.” *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 1, no. 1 (2024): 76–87. <https://doi.org/10.51214/jisnas.v1i1.776>.
- Auliyah, Iqna, Ris’an Rusli, dan Totok Agus Suryanto. “Kajian Living Qur’an Atas Pembentukan Keluarga Islami Dalam Tafsir Al-Misbah.” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 7, no. 2 (2024): 279–302. <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i2.5646>.
- Bandura, A., dan Prentice Hall. *Albert bandura and social learning theory*. NJ: Prentice Hall, 1977.
- Berger, Peter, dan Thomas Luckmann. “The Social Construction of Reality.” Dalam *Social Theory Re-Wired*, 2 ed. Routledge, 2016.
- Bourdieu, Pierre. “Outline of a Theory of Practice.” Dalam *The New Social Theory Reader*, 2 ed. Routledge, 2008.
- Creswell, John W., dan Cheryl N. Poth. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications, 2016.

- Darmawan, Eko. "Perkembangan Tafsir Di Indonesia Kontemporer." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (2024): 101–8. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i2.25310>.
- Deci, Edward L., dan Richard M. Ryan. *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. Springer Science & Business Media, 2013.
- Erlina, Lira, Sabrur Rahma, Rusyda Albahiy, dkk. "Peningkatan Kualitas Bacaan Al Qur'an Melalui Kegiatan Tahsin di Pondok Pesantren Putri Al Ikhlah Jember." *Zad Al-Ummah: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3, no. 1 (2025): 74–84. <https://doi.org/10.55759/zau.v3i1.36>.
- Fatah, Nasrul, Syarifah Laili, dan Hidayatullah Ismail. "Living Qur'an; Implementasi Pengamalan Ayat-Ayat Menyantuni Anak Yatim Masjid Paripurna." *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 13, no. 2 (2023): 137–44. <https://doi.org/10.24014/jiik.v13i2.25059>.
- Fauziah, Lu'luatul, Altaf Abdurrohman, dan Hikmatul Lutfi. "Living Quran Di Era Digital: Analisis Praktik Tadarus Online Selama Ramadhan Pada Platform Internet: Penelitian." *Jurnal Pengabdian Masyarakat Dan Riset Pendidikan* 4, no. 1 (2025): 656–61. <https://doi.org/10.31004/jerkin.v4i1.1644>.
- Foucault, Michel. "'Panopticism' from 'Discipline & Punish: The Birth of the Prison.'" *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 2, no. 1 (2008): 1–12.
- Freire, Paulo. "Pedagogy of the Oppressed*." Dalam *Toward a Sociology of Education*. Routledge, 1978.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books, 1973.
- Gershuny, Jonathan. *Changing Times: Work and Leisure in Postindustrial Society*. Oxford University Press, 2003.
- Goffman, Erving. "The Presentation of Self in Everyday Life." Dalam *Social Theory Re-Wired*, 3 ed. Routledge, 2023.
- Hermann, Ebbinghaus. *Memory: A contribution to Experimental Psychology*. Teachers College, 1913.
- Holland, Dorothy. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Harvard University Press, 2001.
- Huberman, AMMB. *Qualitative data analysis a methods sourcebook*. 2014.

- Huda, Nur, Ahmad Habiburrohman Aksa, Ahmad Musonnif Alfi, dan Faridlatas Sya'adah. "Tradisi Muqaddaman di Desa Banjaragung Kecamatan Bangsri Kabupaten Jepara: Sebuah Kajian Living Qur'an." *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 1 (2022): 1. <https://doi.org/10.29240/alquds.v6i1.3307>.
- Huda, Nur, dan Athiyyatus Sa'adah Albadriyah. "Living Quran: Resepsi Al-Qur'an Di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang." *Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* 8, no. 3 (2020): 358–76. <https://doi.org/10.52802/amk.v8i3.266>.
- Husna, Rifqatul. "Program Majelis Dalam Meningkatkan Kualitas Hafalan (Studi Living Qur'an Di Pusat Pendidikan Ilmu Al-Qur'an Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo)." *Hamalatul Qur'an : Jurnal Ilmu Ilmu Alqur'an* 2, no. 2 (2021): 35–45. <https://doi.org/10.37985/hq.v2i2.19>.
- Husna, Sayidatul Husna Panjaitan, dan Muhammad Aufal Minan. "Implementasi Tradisi Wirid Yasin (Yasinan) Di Desa Kota Bangun Sebagai Kajian Living Al-Qur'an." *Indonesia Islamic Education Journal* 2, no. 1 (2023): 47–56. <https://doi.org/10.37812/iej.v.2i1.782>.
- Jailani, dan Ahmad Thobroni. "Living Quran sebagai Wadah Baru dalam Penelitian Tafsir." *MAHAD ALY JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 1, no. 1 (2025): 99–113. <https://doi.org/10.63398/jsimahadaly.v1i1.16>.
- Lave, Jean, dan Etienne Wenger. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press, 1991.
- Mahfud, Mahfud alizar. "Metode Living Qur'an Sebagai Penanganan Masalah Dalam Lingkungan Masyarakat." *SALIHA: Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2023): 336–54. <https://doi.org/10.54396/saliha.v6i2.650>.
- Ni'mah, Ulviyatun. "The Living Qur'an: Self-Healing dengan Ayat-ayat al-Qur'an." *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 8, no. 2 (2022): 65–88.
- Ningsih, Tiara, Khalisa Nurul Fitri Arfan, dan Laila Sari Masyhur. "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Al-Qur'an." *Journal Hub for Humanities and Social Science* 2, no. 1 (2025): 116–26. <https://doi.org/10.63847/3e2cyc59>.

- Nuraini, Nuraini, Waharjani Waharjani, dan Mohammad Jailani. "From Textual to Contextual: Contemporary Islamic Thinker Abdullah Saeed on Qur'anic Exegesis." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah* 21, no. 1 (2024): 32–49. <https://doi.org/10.22373/jim.v21i1.19639>.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster, 2000.
- Rahmawati, Adelia, Ngulya Nadhifa, dan Indah Rahmadita. "Living Qur'an Dalam Karya Seni Kontemporer Indonesia: Analisis Lagu 'Gala Bunga Matahari' Karya Sal Priadi." *Edu Pustaka: Journal of Education and Religious Studies* 1, no. 2 (2024).
- Rosanti, Dwi Alma. "Tradisi Yasinan sebagai Living Qur'an di Desa Tropodo Kecamatan Waru." *Jurnal PUBLIQUE* 4, no. 1 (2023): 39–48. <https://doi.org/10.15642/publique.2023.4.1.39-48>.
- Salafudin, Ahmad Basith. "Studi Living Qur'an: Tradisi Pembacaan Surat Al-Waqi'ah Di Pondok Pesantren Darul-Falah Tulungagung." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits* 15, no. 1 (2021): 111–38. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v15i1.8378>.
- Seligman, Martin EP. *Learned helplessness: On depression, development, and death*. W. H. Freeman, 1975.
- Vygotsky, L. S., dan Michael Cole. *Mind in Society: Development of Higher Psychological Processes*. Harvard University Press, 1978.