

MUSHAF BLAWONG GOGODALEM

(Kodikologi, Resepsi dan Identitas Masyarakat)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

NOR LUTFI FAIS

1904028021

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG

2022

KATA PENGANTAR

Al-ḥamd lillāh, segala puji dengan berbagai elemennya hanya bagi Allah, Tuhan semesta alam, yang atas segala limpahan rahmat, taufik, hidayah, serta inayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini. Untaian shalawat dan salam senantiasa tercurahkan keharibaan Nabi Muhammad *ṣalla Allāh ‘alaih wa sallam* beserta keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya. Semoga kelak, kita mendapatkan pertolongannya. *Amīn*.

Selesaiannya tesis ini tentu tidak lepas dari pihak-pihak yang, secara langsung ataupun tidak, telah membantu proses penulisannya. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan penghargaan dan rasa terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag.
3. Pembimbing, Prof. Dr. H. Abdul Jamil, M.A dan Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag, yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk membimbing penulis dengan sepenuh hati dan senantiasa memberikan masukan dan arahan selama proses penulisan tesis ini.
4. Ketua dan Sekretaris program studi magister monodisiplin Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora serta para dosen di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
5. Seluruh Dosen dan Staff Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
6. Kiai Ahsin, Bapak Amin Musthofa serta seluruh zuriyah *awliyā’* Gogodalem dan keluarga besar masyarakat Gogodalem yang telah berkenan menerima kehadiran penulis.
7. *Ṣāhib al-faḍīlah wa al-karāmah wa al-wilāyah* KH. Ma’mun Ahmad, KH. Abdurrochim Ahmad, dan KH. Maimoen Zubair.
8. *Allāh yarḥam* KH. M. Adib Abdurrochim, KH. Majid Kamil Maimoen, dan KH. Dzi Taufiqillah Ma’mun.
9. *Panjenengan ipun* KH. M. Sa’id Abdurrochim, KH. M. Ahdal Abdurrochim, KH. Taufiqurrohman Ma’mun, serta segenap *masyāyikh* dan *asātīz* Pondok Sarang dan Madrasah Tasywiquth Thullab Salafiyah Kudus, *matta’anā Allāh bi ṭūli ḥayātihim*.
10. Ibunda tercinta, *Allāh yarḥam* Zumrotun Nor binti Lazim Misbah, *annasa Allāh wiḥdatahā waj’al al-jannah maṣwāhā*, dan ayahanda, Munawir bin Niti Ustukhri yang telah memberikan seluruh hidupnya demi kehidupan anak-anaknya. *Hāza mā qadartu li al-taqdīm lakumā*.
11. Ibunda dan ayahanda mertua tercinta, Muryati binti Mukhlas dan *Allāh yarḥam*, M. Zarkoni Roziqin bin Zarkoni. Terima kasih telah melahirkan dan mendidik putri yang cantik nan salihah.
12. *Zaujati al-maḥbūbah*, Aida Rokhmatika binti M. Zarkoni Roziqin. Terima kasih atas kesabarannya dalam memberikan semangat dan doa.

13. Saudara dan saudari penulis, *anak-anaknya bapak dan ibu*, terkhusus kepada adik penulis tersayang, Nor Ilmi Alfiyani.
14. Guru-guru penulis, terkhusus kepada beliau Dr. Fakhruddzin Aziz Lc. MA, H. Ulin Ni'am Masruri, MA, Dr. H. Moh. Sya'roni, M.Ag, Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag, Dr. Ahmad Tajuddin Arafat, MSI.
15. Mas Nur Ahmad, terima kasih telah berkenan membuang waktunya dan melempar ide-ide menarik seputar naskah kuno. Mas Mujab, Mas Yaqin, dan Mas Azhar, terima kasih atas diskusi menarik di kamar pojok asrama.
16. Teman-teman Pascasarjana IAT 2019 semester genap, terkhusus kepada Mas Ichwan, Bu Nyai Aeni, dan Mu'izzatus yang setia menemani *ngobrol* dan *ngopi* di waktu luang.
17. Mba Shofiyyah, mahasiswa Prodi IAT angkatan '17 yang telah menunjukkan keberadaan Mushaf Blawong Gogodalem dan Mas Kholid, mahasiswa Prodi TP yang berkenan menjadi narasumber penulis.
18. Serta seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu tanpa mengurangi rasa hormat sedikit pun.

Wonosobo, 29 Juni 2022

Nor Lutfi Fais
1904028021

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Nor Lutfi Fais**
NIM : 1904028021
Judul : **Mushaf Blawong Gogodalem**
(**Kodikologi, Resepsi, dan Identitas Masyarakat**)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

mengatakan bahwa tesis yang berjudul:

MUSHAF BLAWONG GOGODALEM (**Kodikologi, Resepsi, dan Identitas Masyarakat**)

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 21 Juni 2022

Pembuat Pernyataan,



Nor Lutfi Fais

NIM: 1904028021

HASIL CEK PLAGIARISME

Tesis full B5

ORIGINALITY REPORT

14%	13%	3%	5%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
2	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
3	docplayer.info Internet Source	1%
4	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
5	Submitted to UIN Walisongo Student Paper	1%
6	eprints.iain-surakarta.ac.id Internet Source	1%
7	id.123dok.com Internet Source	1%
8	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
9	tafsiralquran.id Internet Source	1%
10	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%

PERSETUJUAN PEMBIMBING

NOTA DINAS
2022

Semarang, 18 Juni

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap **Naskah Tesis** yang ditulis oleh:

Nama : **Nor Lutfi Fais**

NIM : 1904028021

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Judul : **Mushaf Blawong Gogodalem (Kodikologi, Resepsi, dan Identitas Masyarakat)**

Kami memandang bahwa **Naskah Tesis** tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diajukan dalam Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Prof. Dr. H. Abdul Jamil, M.A.

NIP. 195704141982031003

NOTA DINAS

Semarang, 20 Juni 2022

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

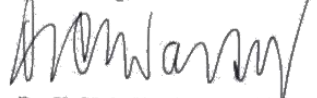
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap **Naskah Tesis** yang ditulis oleh:

Nama : **Nor Lutfi Fais**
NIM : 1904028021
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Judul : **Mushaf Blawong Gogodalem (Kodikologi, Resepsi, dan Identitas Masyarakat)**

Kami memandang bahwa **Naskah Tesis** tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diajukan dalam Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M. Ag

NIP. 197001211997031002

LEMBAR PENGESAHAN TESIS



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS USHULUDDIN dan HUMANIORA
Jl. Prof. Dr.Hamka Semarang 50189 Telp. (024)-760129
Website : www.fuhum.walisongo.ac.id, E-mail : fuhum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Nor Lutfi Fais**

NIM : 1904028021

Judul Tesis : **MUSHAF BLAWONG GOGODALEM**

(Kodikologi, Resepsi, dan Identitas Masyarakat)

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 29 Juni 2022 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	Tanggal	Tanda tangan
Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag Ketua Sidang/Penguji	1/7 2022	
Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag Sekretaris Sidang/Penguji	1/7 2022	
Prof. Dr. H. Abdul Jamil, MA Pembimbing/Penguji	1-7-22 2022	
Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag Pembimbing/Penguji	1/7	
Dr. H. Anasom, M.Hum Penguji I		
Dr. Zainul Adzfar, M.Ag Penguji II		

ABSTRAK

Kajian ini berpusat pada empat manuskrip Al-Qur'an milik masyarakat Gogodalem. Ada tiga pendekatan yang digunakan dalam kajian ini, yakni filologi, resepsi sastra, dan sosiologi agama. Penggunaan tiga pendekatan ini untuk mengetahui, bukan hanya aspek pernaknaskahannya, melainkan juga implikasi kehadiran naskah bagi masyarakat pemilikinya. Empat manuskrip yang disebut dengan Mushaf Blawong sendiri termasuk dalam naskah-naskah kuno Nusantara yang belum banyak dikaji secara ilmiah. Aplikasi pendekatan filologi menunjukkan bahwa keempat manuskrip yang ada bukan berasal dari masa Mbah Jamaluddin hidup, sebagaimana klaim kepercayaan yang ada, melainkan datang dari masa yang lebih muda. Hasil ini didasarkan pada penggunaan alas manuskrip dan gaya kepenulisan teks dalam naskah. Interpretasi sejarah naskah mengindikasikan adanya kecenderungan asal naskah dari lingkungan keraton Surakarta. Deskripsi naskah menunjukkan bahwa *rasm* yang digunakan adalah campuran dengan *qirāah* mengikuti Imam Hafṣ serta model tetumbuhan (floral) dalam iluminasinya. Pendekatan resepsi sastra mendapati adanya perubahan penerimaan dari pembaca yang berimplikasi pada modifikasi tradisi. Ragam resepsi yang dijumpai dalam tradisi pembacaan Mushaf Blawong tergolong dalam model fungsional atau sosio-kultural. Sementara pendekatan sosiologi agama menunjukkan adanya simbolisme Mushaf Blawong bagi masyarakat Gogodalem. Simbolisme ini terlihat dari kultus terhadap Mushaf Blawong yang merujuk pada keberadaan penulisnya serta berimplikasi pada aneka ragam ritual keagamaan yang dilakukan.

Kata Kunci: Mushaf Blawong; Filologi Mushaf Kuno; Living Qur'an; Resepsi Sastra; Sakral-Profan.

ABSTRACT

This study focuses on four Quranic manuscripts belong to Gogodalem society. There are three approaches used in this study, philology, literature reception, and sociology of religion. The use of these three approaches aims to find out, not only the scripture aspect, but also the implications of manuscript presence for the community as the owner. Four manuscripts called *Mushaf Blawong* are part of ancient manuscripts that have not been widely studied scientifically. The application of the philological approach suggests that four existing manuscripts do not come from Syaikh Jamaluddin era, as community belief, but the later one. The result is based on the use of manuscript paper and the style of the text writing. The historical interpretation indicates that the origin of the manuscript is from the Surakarta palace. The description of the manuscript shows that *rasm* used is a mixture between *'uṣmānī* and *imlā'ī*, while *qirā'ah* is following Imam Hafṣ and floral model in its illumination. The literary reception approach found a change in acceptance from the reader that had implications for the modification of tradition. The variety of receptions found in the reading tradition of *Mushaf Blawong* belongs to the functional or socio-cultural model. Meanwhile, the sociological approach of religion shows the symbolism of *Mushaf Blawong* for the people of Gogodalem. This symbolism can be seen from the cult of *Mushaf Blawong* which refers to the existence of its author and has implications for the various religious rituals performed.

Keywords: *Mushaf Blawong*; Ancient Qur'an; Philology; Living Qur'an; Literature Reception; The Sacred and The Profane.

خلاصة البحث

ركز هذا البحث عن أربع نسخ القرآن القديمة لمجتمع كاكادالم. استخدم هذا البحث بالنظريات الثلاثة، يعنى بما نظرية التحقيق عن المصاحف القديمة والقبول الأدبي وسوسيولوجي ديني. واستخدام هذه النظريات الثلاثة لمعرفة إمكانية وجدان العناصر الأخرى سوى العناصر النسخية. والنسخ الأربع، سميت بـ مصحف بلاوونج، من النسخ القديمة التي لم تبحث بعد. فبعد إجراء البحث بتطبيق تلك النظريات، وجد بأن هذه النسخ ليست مما كان الشيخ جمال الدين فيه من وقت الحياة، كما زعمه عامة المجتمع. وهذه النتيجة استندت على استعمال القراطيس الموجودة في النسخ وعلى نوع الكتابة فيها. والتعريف عن النسخة يدل بأن الرسم المستعمل فيها من الممتزج بين العثماني والإملائي مع أن القراءة فيها على مذهب الإمام حفص ويدل أيضا بأن صورة الطراز فيها على نوع النبات والأزهار. واستخدام نظرية القبول الأدبي وجد تغير الاستقبال عن المجتمع الدافع إلى تغير العادة في القراءة مع أن أنواع الاستقبال الموجودة في عادة المجتمع دخلت تحت النوع الوظيفي أو ما سماه بعض العلماء بالاجتماع الثقافي. وأخيرا، باستخدام نظرية سوسيولوجي وجد بأن هذه المصاحف الأربعة لها وظيفة التمثيل الرمزي للمجتمع كاكادالم نظرا إلى تحريمهم وتقديسهم عليها بسبب كيان كاتبها. وهذا التحريم والتقديس أيضا له دور في تنوع الشعائر والمراسم الدينية للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: مصحف بلاوونج؛ تحقيق المصاحف القديمة؛ القرآن الحي؛ نظرية القبول الأدبي؛ سوسيولوجي.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Dalam tesis ini, penyusunan penerjemahan literasi huruf-huruf Arab Latin menggunakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987 dengan ketentuan sebagai berikut:

Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	Ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di atas)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Ḍal	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ḍa	Ḍ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef

ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (‘).

Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>Fathah</i>	A	A
اِ	<i>Kasrah</i>	I	I
اُ	<i>Dammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اِي	<i>Fathah dan ya</i>	Ai	A dan I
اُو	<i>Fathah dan wau</i>	Iu	A dan U

Maddah

Maddah atau vocal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اِي اِي	<i>Fathah dan alif atau ya</i>	ā	a dan garis di atas

يَ	<i>Kasrah dan ya</i>	ī	i dan garis di atas
وُ	<i>Ḍammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
KATA PENGANTAR	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iv
HASIL CEK PLAGIARISME	v
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	vi
LEMBAR PENGESAHAN TESIS.....	viii
ABSTRAK.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xii
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	18
A. Latar Belakang.....	18
B. Rumusan Masalah	25
C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian.....	25
D. Penelitian Terdahulu Yang Relevan	26
E. Metode Penelitian	34
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian	34
2. Sumber Data	35
3. Fokus Penelitian.....	35
4. Metode Pengumpulan Data.....	35
5. Teknik Analisis Data	36
F. Sistematika Pembahasan	37
BAB II NASKAH KUNO: FILOLOGI, RESEPSI, DAN IDENTITAS MASYARAKAT	39
A. Filologi Mushaf Kuno	39
1. Pengertian Filologi.....	39
2. Tahapan Penelitian Filologi.....	41
3. Filologi Mushaf Kuno	47
4. Kodikologi.....	49
B. Kesakralan Masyarakat	53
1. Kilas Biografi Emile Durkheim	53
2. Masyarakat sebagai Induk Kepercayaan.....	54
C. Resepsi Sastra	58

1. Definisi dan Awal Kemunculan.....	58
2. Perkembangan Resepsi Sastra	60
3. Resepsi Sastra dalam Kajian Al-Qur'an	65
BAB III GOGODALEM: SEJARAH BERDIRI, PARA WALI, DAN MUSHAF BLAWONG	71
A. Sejarah Desa Gogodalem	71
B. Mengenal Para Wali Gogodalem	73
1. Mbah Jamaluddin	73
2. Mbah Marto Ngasono	74
3. Mbah Niti Negoro	75
C. Deskripsi Mushaf Blawong.....	76
1. BRI 82	78
2. BRI 83	80
3. BRI 84	82
4. BRI 85	83
D. Karakteristik Mushaf Blawong.....	84
1. <i>Rasm 'Usmānī</i>	84
2. Kaligrafi	86
3. <i>Qirā'ah</i>	88
4. Tanda Waqaf dan Tajwid.....	90
5. Iluminasi.....	93
E. Kesalahan Dan Teks Tambahan Mushaf Blawong	94
1. BRI 82	95
2. BRI 83	97
3. BRI 84	98
4. BRI 85	101
F. Telaah Kodikologis Nisbat Penulisan Mushaf Blawong	104
1. Alas Naskah	108
2. Model dan Gaya Kaligrafi (Paleografi)	110
3. Interpretasi Sejarah Naskah	112
BAB IV MUSHAF BLAWONG: RESEPSI DAN IDENTITAS MASYARAKAT	118
A. Al-Qur'an Dalam Kehidupan Masyarakat Gogodalem	118

1. Wirid Yasin	118
2. Mujahadah Ahad Pahing	121
3. Khataman Haul Gogodalem	124
4. Selapanan Malam Rabu Pon	125
B. Resepsi Mushaf Blawong	128
1. Perspektif Resepsi Sastra	129
2. Perspektif Living Qur'an	133
C. Mushaf Blawong Sebagai Identitas Masyarakat	137
1. Mushaf Blawong: Sebuah Totem	139
2. Mbah Jamaluddin: Dewa Gogodalem	143
3. Ritual: Penguatan Eksistensi dan Fungsi Masyarakat	144
BAB V PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Rekomendasi	149
GLOSARIUM	151
INDEKS	153
DAFTAR PUSTAKA	155
CURRICULUM VITAE	163

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Indonesia merupakan negara dengan koleksi manuskrip¹ yang sangat banyak dan beragam. Dalam catatan epilog berjudul *Menyclami Khazanah Naskah Islam Nusantara: Dinamika dan Dialektika*, yang diberikan Islah Gusmian terhadap buku Nur Ahmad berjudul *Filologi Naskah-Naskah Islam Nusantara*, disebutkan bahwa diantara keragaman naskah kuno yang menjadi warisan budaya Indonesia adalah keragaman tema-tema naskah. Untuk kategori naskah Islam, tema-tema yang dapat dijumpai seperti tafsir², hadis³, fikih⁴, ilmu kalam⁵ dan tasawuf⁶. Di luar itu masih ada tema-tema lain seperti sejarah, sosial, budaya, dan politik. Naskah-naskah ini tersebar di berbagai wilayah di dunia dengan jumlah yang tidak sedikit. Mengacu pada catatan

¹ Dalam kajian ini, diksi manuskrip dan naskah dimaksudkan untuk arti yang sama. Hal ini mengacu pada ulasan Oman Fathurahman yang menyebutkan bahwa diartikan sebagai dokumen yang berisi teks tulisan tangan dari bahan apa pun: kertas, daluwang, lontar, bambu, dan lain sebagainya. Lihat: Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 21-22.

² Diantaranya seperti *Tafsīr Sūrah al-Kahf* karya Syams al-Dīn al-Sumatranī, *Tarjamān al-Mustafīd* karya ‘Abd al-Rauf al-Sinkili, *Tafsīr al-Munīr* karya Nawawi al-Bantanī, *Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāh Kalām Mālik al-Dayyān* karya Mbah Soleh Darat. Karya Al-Sinkili bahkan telah banyak dijadikan rujukan melihat banyaknya salinan naskah yang ada. Di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia setidaknya dijumpai sepuluh naskah: W 277a, Rol 387.06; W 277b, Rol 387.07; W 277c, Rol 388.01; W 277d, Rol 388.02; W 277e, Rol 388.03; W 277f, Rol 388.04; W 277g, Rol 389.01; W 277 h, Rol 389.02; W 277i, Rol 389.03; W 277j, Rol 390.01. Lihat: Islah Gusmian, “Warisan Islam Nusantara: Tentang Manuskrip dan Aksara Pegon.” Dalam *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, Jibril FM, et.al. (ed.), Yogyakarta: JNM, 2015: bagian 6.

³ Diantaranya seperti *Hidāyah al-Ḥabīb fī Targīb wa al-Tarhīb fī al-Ḥadīs* karya Nūr al-Dīn al-Rānirī, *Al-Mawā’iz al-Badī’ah* karya ‘Abd al-Rauf al-Sinkili, Lihat: Islah Gusmian, “Warisan Islam Nusantara,” bagian 6.

⁴ Diantaranya seperti *Al-Sirāṭ al-Mustaqīm* karya Nūr al-Dīn al-Rānirī, *Mir’ah al-Ṭullāb fī Tasyīl Ma’rifah al-Aḥkām al-Syar’iyyah li al-Mālik al-Wahhāb* karya ‘Abd al-Rauf al-Sinkili, *Sullam al-Taufīq* karya Nawawi al-Bantanī. Lihat: Islah Gusmian, “Warisan Islam Nusantara,” bagian 6.

⁵ Diantaranya seperti *Nubẓah fī Da’wah al-Zill* karya Nūr al-Dīn al-Rānirī, *Faḥḥ al-Majīd* karya Nawawi al-Bantanī. Lihat: Islah Gusmian, “Warisan Islam Nusantara,” bagian 6.

⁶ Diantaranya seperti *Al-Muntahā* tulisan Hamzah Fansuri, *Mir’ah al-Mu’min* dan *Jauhar al-Ḥaqqā’iq* tulisan Syams al-Dīn al-Sumatranī, *Al-Tibyān fī Ma’rifah al-Adyān fī al-Tasawwuf* karya Nūr al-Dīn al-Rānirī, *Kifāyah al-Muḥtājīn ilā Masyrab al-Muwahhidīn al-Qā’ifīn bi Waḥdah al-Wujūd* karya ‘Abd al-Rauf al-Sinkili. Sedangkan Gabungan antara fikih, ilmu kalam, dan tasawuf seperti dalam naskah *Naschat Sch Bari* yang telah dikaji oleh G.W.J. Drewes dalam *The Admonitions of Sch Bari* (1969) dan B.J.O. Schricke dalam *Het Book van Bonang* (1916). Lihat: Islah Gusmian, “Warisan Islam Nusantara,” bagian 6.

Berg (1873) dan Ronkel (1913)⁷, di Perpustakaan Indonesia tidak kurang 1000 naskah berbahasa Arab telah tercatat. Catatan Abdullah dan M. Dahlan (1980) menunjukkan kurang lebih 400 naskah tersimpan Di Dayah Tanoh Abec, Seulimeum, Aceh.⁸ Sementara di luar negeri, masih menurut Gusmian, yang merujuk Voorhoeve (1957), ada 5000 naskah tersimpan di Universitas Bibliotheek, Leiden, Belanda. Sedangkan di Malaysia, merujuk pada Ibrahim Ismail dan Osman Bakar (1992), ada sekitar 700 naskah berbahasa Arab dan Melayu. Jumlah ini di luar keberadaan naskah yang tersimpan dalam lembaga, pesantren, masjid dan koleksi individu yang menjadi milik pribadi.⁹

Untuk kategori mushaf Al-Qur'an sendiri, catatan sementara kini telah menunjukkan angka 1075, dengan perincian: 663 mushaf tersimpan di dalam negeri oleh lembaga dan pribadi masyarakat, serta 412 sisanya berada di luar negeri.¹⁰ Jumlah ini tentu masih sangat sedikit jika dibandingkan dengan manuskrip lainnya yang belum tercatat dan masih tersebar di seluruh penjuru wilayah Indonesia.¹¹ Meski dari keseluruhan jumlah yang ada, baru sekitar 400-an mushaf, utamanya yang tersimpan di dalam negeri, yang telah dilakukan dikajian. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) misalnya, melakukan penelitian dan kajian singkat terhadap 400 mushaf dari Aceh sampai Maluku. Hasil kajian ini telah dihimpun dan dicetak dalam beberapa buku berjudul *Mushaf Kuno Nusantara* sesuai dengan koleksi mushaf di dalamnya. Buku 1 terbagi menjadi dua bagian memuat mushaf Al-Qur'an di sejumlah provinsi di Pulau Sumatera seperti Daerah Istimewa Aceh, Sumatera Barat, dan Riau. Buku 2 memuat mushaf Al-Qur'an yang berasal dari Sulawesi dan Maluku, dan buku 3 memuat mushaf Al-Qur'an yang berasal dari Pulau Jawa.¹²

⁷ Lihat: S.Van Ronkel, *Supplement to the catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*, (Batavia: Albrecht & Co, 1913).

⁸ Lihat: Wamad Abdullah, Tengku M. Dahlan Al-Fairusy, *Katalog manuskrip Perpustakaan Pesantren Tanoh Abec Aceh Besar / disusun oleh Wamad Abdullah, Tgk.M. Dahlan Al-Fairusy*, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh,1980).

⁹ Lihat: Islah Gusmian, "Menyelami Khazanah Naskah Islam Nusantara: Dinamika dan Dialektika." Dalam *Filologi Naskah-Naskah Islam Nusantara*, Nur Ahmad, Semarang: Lawwana, 2020, h. 169-170.

¹⁰ Ali Akbar, *Kaligrafi dan Iluminasi dalam Mushaf Al-Qur'an Nusantara* dalam Fadly, *Mushaf Kuno Nusantara*, h. X.

¹¹ Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf Kuno Nusantara*, (Jakarta: Perpusnas Press, 2019), h. 24.

¹² Lihat: Mustopa (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Pulau Sumatera*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017); Jonni Syatri dan Mustopa (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Sulawesi & Maluku*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2018); dan Harits Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019).

Banyaknya jumlah manuskrip mushaf ini setidaknya dapat menjadi bukti atas pentingnya posisi Al-Qur'an bagi masyarakat Islam sebagai milieu pembacanya. Klaim Al-Qur'an sebagai kitab yang berisi petunjuk¹³ menjadi dorongan tersendiri bagi setiap muslim untuk memilikinya. Kendati sumbangsih terbesar atas kepemilikan Al-Qur'an sejatinya lebih dikarenakan aspek pembacaannya sebagai ladang pencarian pahala.¹⁴

Hingga tak pelak lagi, aktivitas penyalinan tangan yang kala itu menjadi media satu-satunya, menjadi kelaziman langkah kepemilikan terhadap Al-Qur'an. Sebagai catatan, Tradisi penyalinan mushaf Al-Qur'an Nusantara masih dilakukan secara manual atau dengan tulisan tangan hingga saat ini. Dalam perjalanan sejarahnya, tulisan tangan telah digunakan sejak abad ke-13 hingga akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Namun dalam dua abad terakhir ini, terjadi perpindahan tradisi secara masif dari tulis tangan menuju teknologi percetakan.¹⁵ Sebuah catatan hipotesa bahkan menunjukkan bahwa aktivitas penyalinan Al-Qur'an telah dimulai dan

¹³ Bahkan tidak hanya bagi kehidupan masyarakat muslim saja sebagai pemeluknya, tetapi umat manusia secara keseluruhan. Hal ini sebagaimana disebutkan Al-Qur'an sendiri dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 2, "*petunjuk bagi mereka yang bertakwa*", yang menurut Abū Syuhbah disebut sebagai Al-Qur'an kitab hidayah terbesar (*kitāb al-hidāyah al-kubrā*). Karena ia memuat seluruh kebutuhan umat manusia di segala aspek kehidupannya, seperti ajaran tentang akidah atau kepercayaan, etika, panduan beribadah, nilai-nilai interaksi dan sosialisasi antar sesama makhluk, dan lain sebagainya. Lihat selengkapnya pada: Muḥammad Muḥammad Abū Syuhbah, *Al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyad: Dār al-Liwā' li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1987), h. 8. Lihat juga: Ali Akbar, "Menggali Khazanah Kaligrafi Nusantara: Telaah Ragam Gaya Tulisan dalam Mushaf Kuno," *Jurnal Lektur Keagamaan* 2, No. 1 (2004), h. 58.

¹⁴ Karena kandungan Al-Qur'an seperti yang dimaksudkan oleh Abū Syuhbah sebelumnya hanya dapat diakses oleh golongan eksklusif muslim tertentu. Dan ini kurang memberikan angka yang signifikan dalam pertumbuhan aktivitas penyalinan Al-Qur'an. Sementara membaca (*tilāwah*) dalam rangka mendapatkan pahala tidak disertai adanya tuntutan untuk memahami kandungan didalamnya. Dan yang disebutkan terakhir ini lebih menjangkau setiap individu umat Islam. Salah satu premis yang sering kali diikutsertakan dalam definisi Al-Qur'an, *muta'abbad bi tilāwahih* (yang membacanya dianggap sebagai amal ibadah). Lihat: Mannā' Khafil al-Qaṭṭān. *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān: Mannā' al-Qaṭṭān*, (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000), h. 14-16 dan 20-21. Semangat pembacaan ini semakin menguat seiring dengan adanya dalil motivasi dari Nabi Muhammad Saw.,

مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ الْم حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلامٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ

¹⁵ Lihat: Hamam Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012), h. 144-148. Bandingkan dengan: Abdul Hakim, "Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20," *Suhuf* 5, No. 2 (2012), h. 232; Ali Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia," *Suhuf* 4, No. 2 (2011), h. 271-275; Hamam Faizin, "Pencetakan Al-Qur'an dari Venesia hingga Indonesia," *Escensia* 12, No. 1 (2011), h. 152-153.

berjalan beriringan dengan proses masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia.¹⁶

Dua hal tersebut di atas –penyalinan dan pembacaan-, yang saling berjalan berkelindan, dalam sudut pandang interaksi umat beragama dengan kitab sucinya dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk penerimaan atau resepsi (*reception*)¹⁷ yang paling dasar. Dalam kajian penerimaan Al-Qur'an, interaksi ini dapat berkembang menjadi sangat beragam dari satu kawasan ke kawasan yang lain dan dari satu masa ke masa yang lain. Ahmad Rafiq misalnya, membagi ragam model penerimaan Al-Qur'an ke dalam tiga macam, *exegetical reception* atau resepsi eksegesis, *aesthetic reception* atau resepsi estetis, dan *functional reception* atau resepsi fungsional.¹⁸ Sedikit berbeda dari Rafiq, Abdul Mustaqim yang meminjam resepsi teori sastra milik Hans-Robert Jauss menyebut resepsi fungsional sebagai resepsi sosio-kultural.¹⁹ Implementasi turunan dari masing-masing resepsi ini dapat memunculkan ragam yang begitu banyak. Aktivitas pembacaan, penafsiran, puitisasi, penulisan indah (kaligrafi), dan performa adalah beberapa dari sekian banyak contoh implementasi resepsi yang dapat dijumpai.

¹⁶ Annabel Teh Gallop menduga bahwa upaya penyalinan Al-Qur'an ke dalam mushaf-mushaf di dunia Melayu, atau Indonesia, telah dilakukan pada akhir abad ke-13. Tepatnya pada era kemunculan kerajaan Islam pertama di ujung timur laut Sumatera oleh Pasai. Meski demikian, manuskrip mushaf paling tua yang dapat ditemukan hingga kini datang dari akhir abad ke-16, atau tepatnya tahun 1585 M., atau dalam tahun hijriah sekitar Jumadal Ula 993 H. dari koleksi William Marsden. Lihat: Annabel Teh Gallop, "The art of the Qur'an in Southeast Asia." Dalam *Word of God, Art of Man: The Qur'an and its Creative Expressions*, Fahmida Suleman (ed.), New York: Oxford University Press bekerjasama dengan The Institute of Ismaili Studies London, 2007, h. 192. Lihat juga: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 1 dan 23. Informasi mengenai mushaf tertua koleksi William Marsden ini sekaligus membantah klaim Zainal Abidin Sueb dalam *Mushaf Nusantara: Jejak, Ragam, dan Para Penjaganya* yang menyebutkan mushaf yang berasal dari Johor bertahun 1606 dan sekarang tersimpan di perpustakaan Rotterdam, Belanda dengan kode MS 96 D 16 sebagai mushaf tertua. Lihat: Zainal Abidin Sueb, *Mushaf Nusantara: Jejak, Ragam, dan Para Penjaganya*, (Tangerang, pustaka compass, 2021), h. 74-75.

¹⁷ Kata resepsi secara literal dapat diartikan sebagai *an act of receiving something* atau respon penerimaan terhadap sesuatu. Dalam kajian sastra, resepsi kemudian diartikan dengan *reception theory is a version of reader response literary theory that emphasizes the reader's reception of a literary text. It is mor generally called audience reception in the analysis of communications models* atau mudahnya, sebuah respon pembaca yang menekankan penerimaan terhadap sebuah teks sastra. Lihat: Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*, (Amerika Serikat: UMI dan ProQuest, 2014), h. 144. Lihat juga: Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta, Idea Press, 2014), h. 27-28.

¹⁸ Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 147-156. Lihat juga: Abdul Halim, *Wajah Al-Qur'an di Era Digital*, (Yogyakarta: Sulur Pustaka, 2018), h. 14-16.

¹⁹ Mustaqim, *Mctode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 27.

Kemungkinan terjadinya praktik resepsi Al-Qur'an ini menurut Heddy Shri Ahimsa-Putra ada karena disebabkan oleh adaptasi Al-Qur'an terhadap bahasa Arab sebagai media diturunkannya. Bahasa Arab sendiri sebagai bagian dari bahasa secara umum merupakan sekumpulan simbol-simbol bunyi yang diproduksi oleh umat manusia.²⁰ Ia menjadi perangkat sistem pemaknaan atas realitas yang dijumpai sehari-hari dalam interaksi sosial mereka. Hal ini berujung pada kemampuan manusia menangkap segala realitas yang ada di sekitar mereka sebagai jalinan simbol-simbol yang saling terkait dan memiliki arti, termasuk Al-Qur'an. Karenanya, di hadapan Al-Qur'an ini, masing-masing umat manusia (baca: umat Islam) menjadi penafsir atas apa yang mereka terima.²¹

Diantara mushaf kuno yang belum banyak dikaji dan diteliti dari perspektif akademik adalah mushaf Al-Qur'an koleksi masyarakat Gogodalem yang mendiami Dukuh Kauman, Desa Gogodalem, Kecamatan Bringin, Kabupaten Semarang. Mushaf berjumlah empat buah ini oleh masyarakat sekitar biasa disebut dengan *Mushaf Blawong* atau *Qur'an Blawong* (selanjutnya disebut Mushaf Blawong). Mushaf-mushaf yang kini tersimpan di Masjid At-Taqwa Dukuh Kauman, Gogodalem ini memiliki kode masing-masing yang tertulis: BRI 82, BRI 83, BRI 84, dan BRI 85. Tidak ada informasi tertulis yang memberi penjelasan atas keberadaan mushaf-mushaf ini, seperti catatan kepenulisan yang menunjuk kepada penulis, waktu kepenulisan, atau bahkan informasi lain yang boleh jadi menunjukkan adanya perpindahan kepemilikan mushaf. Namun berdasar cerita tutur yang berkembang, masyarakat percaya bahwa Mushaf Blawong ini merupakan tulisan tangan asli Mbah Jamaluddin²², satu dari tiga wali

²⁰ Dalam kajian kebahasaan, bahasa diartikan sebagai sekumpulan simbol bunyi yang berfungsi sebagai media penyampai ide dan pemikiran kebudayaan. Karena sifatnya yang bersifat berkebudayaan, bahasa memiliki cakupan lingkup tertentu yang dibatasi oleh kebudayaan tertentu juga yang membentuk eksistensi suatu bahasa. Sehingga setiap masyarakat kebudayaan memiliki bahasa tertentu dalam lingkup kawasan tertentu. Maḥmūd Fahmī Hījāzī, *Al-Lughah al-'Arabiyyah 'Abr al-Qurūn*, (Kairo: Dār al-Šaqāfah, 1978), h. 1-2.

²¹ Selengkapnya lihat: Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono* 20, No. 1 (2012), h. 239-241.

²² Data ini berdasarkan pada hasil wawancara kepada Kiai Ahsin dan Bapak Amin Musthofa, petugas juru kunci yang juga zuriyah dari Mbah Niti Negero, salah satu wali-wali yang menjadi cikal-bakal Desa Gogodalem. Dalam wawancara tersebut, Kiai Ahsin mengatakan, "*Nggih riwayat ingkang kawula tampi nggih Mushaf Blawong, nopo Qur'an Blawong, punika tulisan ipun Mbah Jamaluddin*" (Ya berdasar riwayat –tutur– yang saya terima, Mushaf Blawong, atau Qur'an Blawong, itu adalah tulisan –asli– Eyang Jamaluddin). Dalam beberapa kali pertemuan wawancara, Kiai Ahsin juga sering menyebutkan "*Qur'an Blawong kagungan ipun Mbah Jamaluddin*" (Qur'an Blawong milik Mbah Jamaluddin). Nisbat kepemilikan sebagaimana dimaksudkan Kiai Ahsin ini tak lain merupakan kepenulisan naskah. Hal ini dikarenakan, dalam kajian naskah kuno, aspek kepemilikan dan kepenulisan merupakan dua hal yang berbeda.

yang menjadi cikal-bakal Desa Gogodalem. Dua wali lainnya adalah Mbah Niti Negoro dan Mbah Marto Ngasono.

Menurut penuturan Kiai Ahsin, juru kunci mushaf sekaligus zuriah Simbah Niti Negoro ke-11²³, Mbah Jamaluddin memiliki masa hidup yang sama dengan Mbah Niti Negoro dan Mbah Marto Ngasono, tetapi paling sepuh diantara ketiganya.²⁴ Terkait dengan kisaran waktu, kapan Mbah Jamaluddin hidup, ditemukan berada pada akhir abad ke-16 hingga awal abad ke-17. Hal ini didasarkan pada penelusuran sejarah tokoh semasa yang menyebutkan bahwa Mbah Jamaluddin memiliki tiga saudara yang bernama Mbah Basyaruddin, Mbah Sirojuddin, dan Mbah Tholabuddin. Mbah Basyaruddin, salah seorang saudara beliau, konon juga memiliki mushaf tulisan tangan asli yang juga disebut Mushaf Blawong dan tersimpan di Desa Pringapus, Kecamatan Pringapus, Kabupaten Semarang. Pipit Mugi Handayani yang melakukan kajian terhadap cerita rakyat yang berkembang terkait dengan mushaf kuno ini menyebutkan bahwa Mbah Basyaruddin hidup kurang lebih 335 tahun yang lalu atau sekitar paruh kedua abad ke-17. Hal ini berarti bahwa Mbah Jamaluddin, yang menjadi saudara Mbah Basyaruddin, juga hidup pada masa yang kurang lebih sama, yakni abad ke-17.²⁵

Selain itu, ada kemungkinan lain dalam upaya penelusuran kisaran waktu hidup Mbah Jamaluddin dengan dengan menelusuri silsilah nasab Mbah Niti Negoro hingga Sunan Muria yang melewati satu tokoh, yakni Raden Pangeran Santri. Berdasar pada catatan buku Haul Sunan Ampel yang ke-555 yang ditulis oleh Mohammad Dahlan, Sunan Muria disebutkan wafat pada tahun 1551 M.²⁶ Itu artinya, Raden Pangeran Santri sebagai putranya

²³ Berdasarkan buku kompilasi silsilah leluhur Gogodalem, nasab Kiai Ahsin hingga sampai pada Mbah Niti Negoro adalah sebagaimana berikut: M. Ahsin (Kauman, Gogodalem) bin K. Hasyim (Kauman, Gogodalem) bin K. Mu'in (Kauman, Gogodalem) bin K. Murosyid (Kauman, Gogodalem) bin Ny. Janiyah (Kauman, Gogodalem) binti Ny. Kholifah (Kauman, Gogodalem) binti Raden K. Jabaruddin (Kauman, Gogodalem) bin Raden Wongso Taruno (Kauman, Gogodalem) bin Raden Bagustowongso (Kauman, Gogodalem) bin Raden Satreyan (Kauman, Gogodalem) bin Raden Ahmad atau Raden Niti Negoro (Kauman, Gogodalem) bin Raden Pangeran Santri bin Raden Umar Said atau Sunan Muria (Kudus) bin Raden Syahid atau Sunan Kalijaga (Demak). Silsilah ini disusun oleh Ahmad Damhari A. S. dengan disaksikan oleh K. Imam Wridi dan K. Hisyam dengan penanggungjawab KH. Zaenuri Dahlan, Wiryo Prayitno dan Suroso. Selengkapnya lihat: Ahmad Damhari, "*Pakem*" *Cikal Bakal/Silsilah Leluhur Kauman Gogodalem Kec. Bringin Kab. Semarang*, (Kab. Semarang: tanpa tahun).

²⁴ Baca juga: *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* oleh Retno Prastiwi dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 08 Agustus 2021 pukul 19.06 WIB.

²⁵ Lihat: Pipit Mugi Handayani, *Cerita Rakyat Kitab Blawong Bagi Masyarakat Desa Pringapus Kabupaten Semarang*-skripsi, (Semarang: Universitas Diponegoro, 2008), h. 39.

²⁶ Anasom, dkk., *Inventarisasi & Digitalisasi Manuskrip Peninggalan Walisongo*, (Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2014), h. 2-3.

paling tidak telah ada pada masa itu. Jika dihitung standar usia 70 tahun, yakni tahun 1620-an, maka akan didapati awal dari masa hidup Mbah Niti Negoro.²⁷ Padahal telah disebutkan sebelumnya, Mbah Jamaluddin telah hidup sebelum masa Mbah Niti Negoro. Sehingga dapat disimpulkan bahwa masa hidup Mbah Jamaluddin berkisar antara akhir abad ke-16 hingga paruh pertama abad ke-17.

Bagi masyarakat Gogodalem, Mushaf Blawong memiliki posisi yang sangat penting. Hal ini dikarenakan kepercayaan masyarakat yang menganggap bahwa Mushaf Blawong merupakan tulisan asli dari salah satu ulama atau bahkan wali yang menjadi cikal bakal berdirinya desa Gogodalem, yakni Mbah Jamaluddin. Di sisi lain, terdapat fakta yang menyebutkan bahwa hampir kebanyakan masyarakat Gogodalem merupakan zuriyah atau keturunan dari ulama lain yang juga menjadi cikal bakal desa, yakni Mbah Niti Negoro dan Mbah Marto Ngasono. Hal-hal ini lah yang lantas menciptakan semacam ikatan khusus yang menghubungkan antara masyarakat Gogodalem, Mbah Jamaluddin, dan Mushaf Blawong. Sebagai komunitas yang menjadi ‘pewaris yang sah’ atas keberadaan Mushaf Blawong, masyarakat Gogodalem seakan mempunyai beban tanggungjawab atas kehadiran Mushaf Blawong di tengah-tengah mereka, yang pada akhirnya memancing adanya perilaku khusus sebagai upaya *ngurip-urip* peninggalan leluhur yang dalam bahasa kajian antropologi agama kini disebut dengan *Living Al-Qur’an* dengan mengadopsi teori resepsi sastra.

Ada setidaknya empat model resepsi yang muncul dalam masyarakat Gogodalem, yakni khataman Mushaf Blawong jelang Haul Mbah Niti Negoro, khataman ‘serial’ bulanan Mushaf Blawong, Wirid Yasin setelah salat magrib, dan mujahadah Ahad Pahing. Jika ditelaah lebih lanjut, keempat resepsi ini sejatinya dapat dikelompokkan ke dalam dua macam, dengan mempertimbangkan objek resepsi yang ada. *Pertama*, resepsi spesifik terhadap Mushaf Blawong yang mencakup dua aktivitas yakni khataman Mushaf Blawong jelang haul dan khataman ‘serial’ bulanan. *Kedua*, resepsi umum terhadap Al-Qur’an sebagai kitab suci yang mencakup wirid Yasin setelah salat magrib dan mujahadah Ahad Pahing. Klasifikasi ini dilakukan mengingat objek resepsi yang ada pada ritual aktivitas yang ada nyatanya tidak semua dilakukan menggunakan Mushaf Blawong sebagai mediana, yakni pada wirid Yasin dan mujahadah. Namun demikian, ada kemungkinan bahwa dua resepsi yang ada merupakan buntut dari kehadiran Mushaf Blawong pada masyarakat Gogodalem.

Siklus yang terbentuk antara masyarakat, ulama leluhur Gogodalem, dan Mushaf Blawong ini lah yang menjadi daya tarik tersendiri bagi penulis untuk melakukan kajian terhadap Mushaf Blawong Gogodalem dengan menekankan aspek implikasi ragam resepsi yang muncul dalam interaksi

²⁷ Silsilah Mbah Niti Negoro hingga sampai Sunan Muria adalah Raden Ahmad atau Raden Niti Negoro (Kauman Gogodalem) bin Raden Pangeran Santri bin Raden Umar Said atau Sunan Muria (Kudus) bin Raden Syahid atau Sunan Kalijaga (Demak).

masyarakat Gogodalem sebagai pemilik naskah dengan keempat manuskrip mushaf yang ada. Di samping itu, sebagai sebuah kajian yang menyangkut mushaf kuno di Nusantara, kajian juga mengikutsertakan telaah naskah dan konten di dalamnya sebagai upaya penggalian terhadap khazanah naskah kuno di Nusantara.

B. Rumusan Masalah

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa Mushaf Blawong Gogodalem merupakan bagian dari naskah-naskah mushaf kuno yang belum banyak dikaji secara akademik, baik dari tinjauan filologis maupun antropologis yang mewujud dalam interaksi masyarakat pemiliknya. Untuk itu, beberapa pertanyaan yang dikaji berkaitan dengan masalah tersebut adalah,

1. Bagaimanakah karakteristik dan sejarah naskah Mushaf Blawong Gogodalem?
2. Bagaimanakah ragam bentuk resepsi masyarakat Gogodalem atas keberadaan Mushaf Blawong?
3. Bagaimanakah signifikansi peran Mushaf Blawong bagi masyarakat Gogodalem?

C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

Sesuai dengan pertanyaan-pertanyaan yang telah disebutkan sebelumnya, paling tidak ada dua tujuan utama yang dapat dicapai dari penelitian ini, yaitu:

1. Mengetahui karakteristik Mushaf Blawong.
2. Mengetahui ragam bentuk resepsi masyarakat Gogodalem atas keberadaan Mushaf Blawong.
3. Mengetahui signifikansi peran Mushaf Blawong bagi masyarakat Gogodalem.

Disamping itu, ada juga beberapa manfaat yang diharapkan muncul dari adanya penelitian ini. Paling tidak manfaat tersebut mencakup beberapa aspek seperti teoritis dan praktis. Adapun manfaat secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menambah pengetahuan dan wawasan bagi pembaca, terutama peminat kajian naskah kuno, tentang keberadaan Mushaf Blawong Gogodalem sebagai bagian dari khazanah naskah mushaf kuno di Nusantara. Dengan begitu, penelitian ini dapat turut meramaikan khazanah kepustakaan naskah-naskah kuno di Nusantara.

Sedangkan manfaat praktis dari penelitian ini adalah usaha eksplanasi antropologis-sosiologis terhadap interaksi yang muncul antara masyarakat Islam terhadap Al-Qur'an sebagai kitab suci yang diyakininya. Eksplanasi ini penting dalam rangka memberikan pondasi pemahaman atas justifikasi hukum terhadap hubungan interaksi yang muncul. Selain itu, kajian deskriptif terhadap manuskrip mushaf diharapkan dapat turut menumbuhkan semangat preservasi terhadap produk kebudayaan kuno yang tercermin dalam keberadaan naskah-naskah kuno dari masa lalu.

D. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Penelitian terhadap mushaf kuno pada dasarnya telah banyak dilakukan. Kedalaman kajian dan sudut pandang yang ditonjolkan juga sangat bervariasi. Beberapa diantaranya masih sebatas penelitian awal dengan deskripsi yang cukup sederhana. Sedangkan sisanya telah masuk pada kajian yang lebih mendalam. Sementara dari sudut pandang penelitian, ada yang menekankan aspek internal pada mushaf, seperti deskripsi dan pemetaan karakter mushaf, dan ada pula yang menekankan aspek eksternal mushaf, seperti analisis kesejarahan atau kajian ekspresi penerimaan masyarakat terhadap keberadaan mushaf.

Berdasar pada ragam penelitian dan kajian yang telah dilakukan ini, daftar penelitian terdahulu yang relevan akan disusun berdasar pada tema-tema tertentu sebagaimana telah disebutkan sebelumnya²⁸. *Pertama*, kajian sederhana terhadap mushaf kuno. *Kedua*, kajian mendalam terhadap aspek internal mushaf. *Ketiga*, kajian mendalam terhadap aspek eksternal mushaf. Dan *keempat*, kajian ekspresi penerimaan mushaf.

Kajian yang pertama merupakan kajian sederhana terhadap koleksi mushaf-mushaf kuno. Kajian ini seperti yang telah dilakukan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). Setidaknya 3 buku telah diterbitkan dengan judul umum *Mushaf Kuno Nusantara* dengan subjudul yang membedakan isi koleksi mushaf di dalamnya sesuai wilayah keberadaan mushaf, yakni Pulau Sumatera²⁹, Jawa³⁰, serta Sulawesi dan Maluku³¹. Mushaf-mushaf yang masuk dalam buku ini merupakan hasil penelitian LPMQ dari tahun 2011 hingga 2015 yang menghasilkan kurang lebih 400 dokumentasi mushaf. Namun sebagaimana umumnya katalog naskah kuno lain, ketiga buku ini hanya menyajikan deskripsi umum dan singkat serta beberapa gambar pendukung sebagai upaya visualisasi. Pun begitu, nyatanya tidak semua mushaf hasil penelitian terkompilasi dalam karya ini, termasuk Mushaf Blawong Gogodalem.

Kajian yang kedua, kajian mendalam terhadap aspek internal mushaf, merupakan kajian yang paling banyak dan paling umum dilakukan terhadap keberadaan mushaf kuno. Diantara pola kajian yang dilakukan adalah berdasar pada kawasan tertentu ditemukan atau disimpannya mushaf-mushaf

²⁸ Klasifikasi semacam ini sebagaimana dilakukan oleh Mustopa dalam kajian keputusaannya pada kajian terhadap keragaman *qirā'ah* dalam mushaf-mushaf kuno Sultan Ternate. Selengkapnya lihat: Mustopa, "Keragaman Qiraat," h. 182-183.

²⁹ Mustopa (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Pulau Sumatera*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017).

³⁰ Harits Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019).

³¹ Jonni Syatri dan Mustopa (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Sulawesi & Maluku*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2018)

kuno. Kajian semacam ini seperti telah dilakukan oleh Syaifuddin pada mushaf-mushaf kuno di Jambi berjudul *Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis*. Kajian yang disarikan dari laporan penelitian tahun 2013 ini sejatinya mendapati 12 mushaf, tetapi hanya 7 mushaf dari 2 tempat di Jambi yang mampu didigitalisasi. 5 diantaranya merupakan koleksi Museum Siginjau Provinsi Jambi dan 2 lainnya adalah mushaf koleksi Masjid Keramat di Kabupaten Kerinci. Sedangkan dalam kajiannya hanya khusus dilakukan pada 6 mushaf saja, mengecualikan 1 mushaf dari Masjid Keramat. Selain melakukan deskripsi, kajian Syaifuddin ini terbilang cukup sederhana sebagaimana kebanyakan penelitian mushaf kuno kawasan, yakni dengan menginventarisasi karakteristik mushaf dari aspek ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti *rasm*, tanda wakaf dan tajwid.³²

Kajian berikutnya dilakukan oleh Mustopa terhadap koleksi mushaf Kepulauan Lingga, Kepulauan Riau berjudul *Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga*. Dari 10 mushaf yang ada, 1 tersimpan di masyarakat dan sisanya berada di Museum Linggam Cahaya, hanya 6 mushaf yang dijadikan sebagai objek kajian ini. Hasil kajian menunjukkan bahwa *rasm* yang digunakan adalah campuran antara *'uṣmānī* dan *imlā'ī*. Sedangkan penggunaan tanda wakaf dan tajwid, tidak semua mushaf menggunakannya, tetapi hanya beberapa diantaranya saja.³³

Kajian berikutnya oleh Syaifuddin dan Muhammad Musadad berjudul *Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik*. Keduanya mengkaji mushaf koleksi Situs Girigajah Gresik. Kajian yang juga disarikan dari penelitian di Jawa Timur ini berhasil mengumpulkan 18 mushaf dari 3 kota/kabupaten Sidoarjo, Gresik dan Lamongan. Namun demikian, kajiannya hanya fokus pada 5 koleksi Situs Girigajah Gresik. Yang membedakan dengan kajian sebelumnya adalah adanya penambahan aspek iluminasi mushaf dan sedikit tentang aspek sosial mushaf.³⁴

Kajian Jonni Syatri pada koleksi mushaf kuno milik Museum Institut PTIQ Jakarta berjudul *Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah*. Dari 11 mushaf kuno dan 8 eksemplar fotokopi mushaf kuno yang didapat dari beberapa wilayah di seluruh Nusantara, kajian ini hanya fokus pada 4 mushaf saja. Mushaf-mushaf dari Madura, Yogyakarta, Tasikmalaya dan satu lagi tidak ditemukan catatan skriptorium-nya. Hampir sama dengan kajian yang dilakukan oleh Syaifuddin, kajian Jonni Syatri ini juga membicarakan aspek *rasm*, tanda wakaf dan tajwid. Bedanya ia menambahkan kajian tentang

³² Selengkapnya lihat: Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 199-220.

³³ Selengkapnya lihat: Mustopa, "Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga," *Suhuf* 8, No. 2 (2015): 283-302.

³⁴ Selengkapnya lihat: Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik," *Suhuf* 8, No. 1 (Juni 2015): 1-22.

qirā'ah dan penggunaan catatan pias untuk tanda *taqṣīm* Al-Qur'an seperti *niṣf*, *hiṣb*, *rubu'* dan lain sebagainya.³⁵

Kemudian kajian Anton Zaclani dan Enang Sudrajat pada mushaf-mushaf kuno di Bali berjudul *Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar*. Seperti yang keduanya jelaskan dalam pengantar, kajian ini berisi deskripsi terhadap 12 mushaf dan penjelasan keterhubungannya dengan Suku Bugis dan Makassar di Bali. Hubungan ini terlihat pada upaya perbandingan antar mushaf yang dilakukan. Satu hal yang cukup menarik dari hasil kajian ini adalah penggunaan kaidah *rasm 'uṣmānī* dalam 11 dari total 12 mushaf yang ada. Hal ini cukup berbeda dengan kelaziman penggunaan *rasm* dalam mushaf kuno adalah *rasm* campuran antara *uṣmānī* dan *imlā'ī*.³⁶

Kemudian 2 kajian milik Ali Akbar berjudul *Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi*, yang membahas 8 mushaf kuno Sulawesi Barat, dan *Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah, dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur*, yang membahas 18 mushaf kuno di Jawa Timur. Objek kajian yang kedua, 18 mushaf Jawa Timur, memang sama dengan kajian yang dilakukan oleh Syaifuddin dan Muhammad Musadad sebelumnya. Tetapi dalam kajiannya, Ali Akbar melakukan deskripsi terhadap seluruh mushaf yang ada, 18, sementara Syaifuddin hanya 5 mushaf saja. Bentuk kelengkapan kajian Ali Akbar ini terlihat dari aspek perbandingannya yang tidak hanya mencakup keilmuan Al-Qur'an semata, tetapi juga keilmuan lainnya termasuk seni kaligrafi dan iluminasi dalam catatan pias.³⁷ Model kajian yang telah dilakukan Ali Akbar ini akan digunakan juga dalam penelitian Mushaf Blawong.

Dan terakhir, kajian milik Jajang A. Rohmana terhadap 4 mushaf kuno Subang Jawa Barat koleksi Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ) tahun 2018 berjudul *Empat Manuskrip Al-Qur'an di Subang Jawa Barat (Studi Kodikologi Manuskrip Al-Qur'an)*. Kajian ini dilakukan dengan melakukan deskripsi naskah dan perbandingan beberapa aspek isi mushaf. Yang cukup berbeda dari kajian ini adalah kajian mengenai keberadaan teks-teks tambahan dan kesalahan yang terjadi dalam penyalinan mushaf.³⁸

³⁵ Selengkapnya lihat: Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 221-248.

³⁶ Selengkapnya lihat: Anton Zaclani dan Enang Sudrajat, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar," *Suhuf* 8, No. 2 (Juni 2015): 303-324.

³⁷ Selengkapnya lihat: Ali Akbar, "Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi," *Suhuf* 7, No. 1 (2014): 101-123; Ali Akbar, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah, dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur," *Jurnal Lektur Keagamaan* 4, No. 2 (2006): 242-261.

³⁸ Selengkapnya lihat: Jajang A. Rohmana, "Empat Manuskrip Al-Qur'an di Subang Jawa Barat (Studi Kodikologi Manuskrip Al-Qur'an)," *Wawasan* 3, No. 1 (2018): 1-16.

Dari seluruh kajian yang telah disebutkan sebelumnya, yang masuk dalam kategori aspek internal mushaf, kajian Mushaf Blawong ini memiliki distingsi utamanya dari objek mushaf kuno yang diangkat. Selain itu, permasalahan resepsi terhadap keberadaan Mushaf Blawong juga tidak ditemukan pada kajian-kajian sebelumnya.

Pola lain yang dilakukan dalam kategori kajian kedua ini seperti kajian dengan aksentuasi aspek tertentu dari mushaf Al-Qur'an. Kendati langkah kajian yang dilakukan sejatinya tidak jauh berbeda dengan kajian kawasan sebelumnya, yakni dengan beberapa objek mushaf dan konten pembahasan yang selalu menyertakan deskripsi mushaf. Perbedaan yang cukup signifikan terletak pada spesifikasi dan kedalaman kajiannya. Diantara kajian yang dapat disebutkan di sini adalah kajian yang dilakukan oleh Mustopa berjudul *Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate* terhadap Mushaf Sultan Ternate dengan fokus pada aspek *qirā'ah*-nya. Berbeda dengan kebanyakan mushaf kuno di Nusantara yang menganut bacaan 'Aṣim dari riwayat Ḥafs, Mushaf Sultan Ternate ini mengikuti bacaan Nāfi' dari riwayat Qālūn. Meski hal ini tidak terjadi pada keseluruhan aspek bacaan, seperti pembubuhan tanda ayat setelah basmalah. Karena dalam teori bacaannya, Nāfi' merupakan salah satu dari 3 imam yang tidak menghitung basmalah sebagai ayat. Namun demikian, dari kajian ini diketahui adanya keragaman *qirā'ah* dalam mushaf kuno di Nusantara.³⁹

Kemudian kajian Jonni Syatri dengan fokus yang sama pada masalah *qirā'ah* berjudul *Telaah Qiraat dan Rasm pada Mushaf Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh*. Kajian ini dilakukan terhadap mushaf-mushaf di Kabupaten Lima Puluh Kota dan Pasaman. Dari 11 mushaf yang ditemukan, hanya 5 mushaf yang menjadi objek kajian. Pengambilan 5 mushaf ini didasarkan pada adanya keragaman bacaan, entah itu dari penggunaan tanda di dalam ayat atau sebatas terindikasi adanya catatan pias. Selain aspek *qirā'ah*, kajian ini juga menekankan aspek penulisan atau *rasm*. Hasil kajian menunjukkan bahwa mushaf yang menggunakan tanda dalam ayat sangat dominan mengikuti bacaan Nāfi' dari riwayat Warsy. Selain itu juga ditemukan bacaan minor yang mengikuti imam lain seperti 'Aṣim dari riwayat Syu'bah (?) dan Nāfi' dari Qālūn. Yang menarik adalah, penggunaan simbol imam bacaan mengacu pada kitab *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā'āt al-Sab'* karya Al-Syātibī. Sementara aspek *rasm* sebagaimana kelaziman mushaf kuno Nusantara mengikuti model campuran.⁴⁰

Kajian Ali Akbar yang menekankan aspek kaligrafi mushaf berjudul *Kaligrafi Dalam Mushaf Kuno Nusantara*. Kajian yang menjadi tulisan tesisnya ini mengambil 11 mushaf koleksi Perpustakaan Nasional Republik

³⁹ Selengkapnya lihat: Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 179-198.

⁴⁰ Selengkapnya lihat: Jonni Syatri, "Telaah Qiraat dan Rasm pada Mushaf Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh," *Suhuf* 8, No. 2 (Juni 2015): 325-348.

Indonesia (PNRI) sebagai objek kajian. Dalam analisisnya, Ali Akbar membagi kaligrafi dalam mushaf kuno ke dalam 4 bagian, teks Al-Qur'an, kepala-kepala surah, catatan pias, serta doa dan kolofon. Hasilnya didapati bahwa kaligrafi mushaf-mushaf kuno di Nusantara memiliki keragaman bentuk dan gaya dalam setiap bagiannya. Selain itu, analisis perbandingannya dengan mushaf-mushaf Timur Tengah menunjukkan adanya kekhasan tersendiri yang tidak dimiliki mushaf Timur Tengah dikarenakan faktor budaya dan lokalitas, yakni gaya tetumbuhan (*floral*) dalam kaligrafi mushaf.⁴¹

Selain tulisan tesisnya tersebut, Ali Akbar juga melakukan kajian bersama Annabel Teh Gallop berjudul *The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination*, tentang kaligrafi dan iluminasi mushaf koleksi Banten. Ada 13 mushaf kuno dari abad ke-18 dalam kajian ini. 12 mushaf tersimpan di Indonesia, 7 mushaf tersimpan di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI) dan 5 mushaf lainnya tersebar di seluruh institusi di Banten, serta 1 mushaf tersimpan perpustakaan Universitas Leiden (Leiden Unversiteitsbibliotheek). Deskripsi naskah dalam kajian ini cukup berbeda dari keseluruhan kajian yang telah disebutkan sebelumnya, karena disajikan secara tematik, bukan berdasar satuan naskahnya. Tema-tema deskripsinya berkisar diantara aspek luar naskah seperti penjilidan dan aspek dalam naskah seperti kertas, ukuran kertas dan bidang tulis, hingga fokus utama pada kaligrafi dan iluminasi. Kajian juga dilakukan dengan memperbandingkan dengan mushaf dari wilayah dan tradisi lain untuk menentukan kekhasan objek. Hasilnya didapati bahwa kaligrafi yang digunakan dalam mushaf-mushaf ini memiliki kekhasan tersendiri yang mencerminkan tradisi Banten dalam kaligrafi.⁴²

Kemudian 2 kajian milik Annabel Teh Gallop pada aspek seni sejumlah mushaf kuno di Asia Tenggara berjudul *The art of the Qur'an in Southeast Asia*⁴³, dan kajian seni lainnya berjudul *The Art of the Malay Qur'an*⁴⁴. Dalam kajiannya yang pertama, Annabel tidak menyebutkan

⁴¹ Selengkapnya baca: Lihat: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf Kuno Nusantara*, (Jakarta: Perpusnas Press, 2019). Sejatinya ada satu kajian lain yang dilakukan oleh Ali Akbar, berjudul *Menggali Khazanah Kaligrafi Nusantara: Telaah Ragam Gaya Tulisan dalam Mushaf Kuno*. Namun karena konten pembahasannya telah tercakup dalam tulisan tesisnya, maka tidak disebutkan secara khusus dan mencukupkan dengan karya tesisnya tersebut. Lihat: Ali Akbar, "Menggali Khazanah Kaligrafi Nusantara: Telaah Ragam Gaya Tulisan dalam Mushaf Kuno," *Jurnal Lektur Keagamaan* 2, No. 1 (2004): 57-72.

⁴² Lihat selengkapnya pada: Annabel Teh Gallop dan Ali Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination," *Archipel* 72, (2006): 95-156.

⁴³ Selengkapnya lihat: Annabel Teh Gallop, "The art of the Qur'an in Southeast Asia." Dalam *Word of God, Art of Man: The Qur'an and its Creative Expressions*, Fahmida Suleman (ed.), New York: Oxford University Press bekerjasama dengan The Institute of Ismaili Studies London, 2007: 191-204.

⁴⁴ Selengkapnya lihat: Annabel Teh Gallop, "The Art of the Malay Qur'an," *Arts of Asia* 42, No. 1 (Januari-Februari 2012): 84-95.

dengan jelas berapa jumlah mushaf yang menjadi fokus kajian. Hanya saja sempat disinggung bahwa mushaf yang dikaji merupakan mushaf beriluminasi dari seluruh wilayah Asia Tenggara berjumlah 200 mushaf. Kesemuanya berasal dari wilayah-wilayah termasuk Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei, Thailand, Filipina, Kamboja dan Vietnam yang dianggap memiliki kesamaan kultur budaya sebagai Dunia Melayu. Aspek seni yang dibidik diantaranya seperti penanda ayat, kepala surah, hiasan tepi, bingkai teks, dan halaman iluminasi. Hasil kajian menunjukkan bahwa keragaman seni yang muncul dalam mushaf-mushaf kuno di Asia Tenggara setidaknya telah menunjukkan keterlibatan kebudayaan setempat. Sementara kajian yang kedua mengambil objek beberapa mushaf dari Trengganu, Kelantan dan Patani, kajian ini juga mengangkat tema seni mushaf kuno dengan penekanan pada halaman iluminasi dan penanda juz. Pemilihan mushaf-mushaf dari wilayah ini dikarenakan keindahan mushaf yang jarang ditemukan di wilayah lain seperti detail dan warna yang beragam serta penggunaan tinta emas.

Dalam pola yang kedua ini juga, seluruh kajian yang telah disebutkan berbeda dengan kajian yang akan dilakukan dalam penelitian ini. Letak perbedaan tersebut yang pertama terletak pada objek naskah yang dikaji dan yang kedua pada aspek kajian yang diangkat.

Kajian ketiga adalah kajian mendalam dengan aksentuasi pada aspek eksternal mushaf. Diantara model kajian semacam ini adalah kaitan mushaf kuno dengan sejarah sosial di masanya. Kajian ini seperti telah dilakukan oleh Abdul Hakim dengan perbandingan kolofon naskah terhadap mushaf-mushaf koleksi Masjid Agung Bangkalan Madura berjudul *Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura: Telaah atas Kolofon Naskah*. Kajian terhadap 6 naskah dari 56 total keseluruhan naskah yang ada ini menemukan bahwa mushaf-mushaf koleksi Masjid Agung Bangkalan memiliki hubungan dengan Keraton Bangkalan. Hasil ini juga sekaligus menguatkan kehadiran Keraton Bangkalan di Madura.⁴⁵

Selanjutnya kajian milik Islah Gusmian terhadap mushaf koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah berjudul *Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta: Kajian Sejarah Sosial atas Mushaf Al-Qur'an Koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah*. Aksentuasi dari kajian ini, selain tentunya deskripsi dan karakteristik naskah, adalah penelusuran terhadap relasi sejarah yang terbentuk dari Mushaf Popongan itu sendiri. Dimana hasil kajian menyebutkan adanya interaksi yang cukup kuat antara Islam dengan kekuasaan di tanah Jawa pada era Pakubuwono X.⁴⁶

Kemudian kajian Hanifatul Asna pada 1 buah mushaf Menoreh Magelang tahun 2019 berjudul *Characteristics of the Qur'anic Manuscript from Menoreh Magelang*. Mushaf kajian Hanifatul ini dianggap sebagai

⁴⁵ Lihat selengkapnya pada: Abdul Hakim, "Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura: Telaah atas Kolofon Naskah," *Suhuf* 8, No. 1 (Juni 2015): 23-44.

⁴⁶ Lihat selengkapnya pada: Islah Gusmian, "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta: Kajian Sejarah Sosial atas Mushaf Al-Qur'an Koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah," *Suhuf* 10, No. 2 (Desember 2017): 263-286.

peninggalan Pangeran Diponegoro. Oleh karenanya, selain berisi deskripsi mushaf dan aspek kajian lainnya, juga menampilkan sejarah mushaf yang dihubungkan dengan Pangeran Diponegoro. Hasil kajiannya sendiri menunjukkan bahwa mushaf Pangeran Diponegoro ini memiliki beberapa kesamaan dengan mushaf yang tersimpan dalam Museum Widyapustaka Pura Pakualaman Yogyakarta.⁴⁷

Kajian milik Ali Akbar berjudul *Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara? Menelaah Ulang Kolofon* yang merupakan tinjauan ulang atas tesis yang sempat menjadi bahan acuan terkait posisi Mushaf Sultan Ternate yang dianggap sebagai mushaf tertua di Nusantara. Keberadaan tesis ini diduga berasal dari Pusat Arkeologi Nasional pada tahun 1979 yang kurang teliti membaca isi mushaf yang ternyata menyimpan tiga catatan kolofon. Hasil kajian Ali Akbar ini menyebutkan bahwa Mushaf Sultan Ternate diwakafkan sekaligus disalin oleh Haji Abdul Alim bin Abdul Hamid pada 9 Zulhijjah 1185 H. atau 14 Maret 1772 M. Hasil ini terpaut 135 tahun dari tesis awal, 7 Zulkaidah 1050 H. atau 18 Februari 1641 M. oleh Faqih Shaleh Afifuddin Abdul Baqi bin Abdullah al-Adenari.⁴⁸

Serta kajian terakhir dari Zahra Kazani berjudul *Between the Foreign and the Familiar: A Qur'an Manuscript and Its Later English Annotation at the East India Company*, pada sebuah mushaf kuno dari India yang kini tersimpan di British Library dalam koleksi Charles Hamilton (1753-1792). Salah satu diantara naskah-naskah yang berkode MSS. 5548-5551 yang dikenal dengan *British Library Qur'an*. Kajian ini berpusat pada relasi kesejarahan naskah yang di dalamnya memiliki terjemahan antar baris (*interlinear translation*) dengan aksara Bihari dan bahasa Persia juga dengan terjemahan lainnya dengan bahasa Inggris. Analisis kesejarahan yang ditampilkan dalam kajian ini ditunjang dengan naskah lain dalam koleksi Hamilton seperti kamus bahasa Arab dan Persia, buku saku hukum Islam, dan beberapa literatur sejarah. Hasil kajian menunjukkan bahwa mushaf India ini merupakan bukti dari upaya pihak kolonialisme dalam mempelajari kebudayaan lokal, termasuk agama, dalam menunjang imperialismenya.⁴⁹

Sedangkan kajian keempat yang menekankan ekspresi penerimaan terhadap keberadaan mushaf kuno seperti yang telah dilakukan oleh Heriyanto pada mushaf kuno yang dipercaya milik Sunan Bonang dan kini tersimpan dalam Masjid Bismo di desa Bismo, kecamatan Blado, kabupaten Batang. Ekspresi penerimaan terhadap mushaf kuno ini terlihat dalam beberapa hal. Diantaranya pada kepercayaan masyarakat atas keberadaan

⁴⁷ Lihat selengkapnya: Hanifatul Asna, "Characteristics of the Qur'anic Manuscript from Menoreh Magelang," *Wawasan* 4, No. 2 (2019): 202-213.

⁴⁸ Selengkapnya lihat pada: Ali Akbar, "Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara? Menelaah Ulang Kolofon," *Jurnal Lektur Keagamaan* 8, No. 2 (2010): 283-296.

⁴⁹ Lihat: Zahra Kazani, "Between the Foreign and the Familiar: A Qur'an Manuscript and Its Later English Annotation at the East India Company," *Journal of Islamic Manuscript* 11 (2020): 373-409.

mushaf sebagai peninggalan wali, perlakuan masyarakat yang menggunakan mushaf sebagai media istikharah, dan ritual membuka mushaf bagi kiai penceramah pada acara haul tahunan makam Bismo. Yang disebutkan terakhir ini, bagi seorang kiai yang diundang untuk memberikan ceramah dalam acara haul makam Bismo, ia akan diminta membawakan materi ceramah sesuai dengan hasil pembukaannya terhadap mushaf kuno Bismo tersebut.⁵⁰

Mengangkat objek kajian yang sama, mushaf Bismo Batang, Arif Chasanul Muna dan Ahmad Fauzan juga melakukan kajian ekspresi penerimaan yang serupa. Bedanya, kajian keduanya lebih spesifik kepada ritual ziarah dan istikharah dengan menggunakan mushaf Bismo. Keduanya juga menelusuri lebih dalam motif di balik ekspresi dan perlakuan masyarakat terhadap mushaf Bismo. Dimana didapati bahwa tidak semua peziarah yang datang didorong akan hajat agama. Banyak diantara mereka yang bahkan terdorong kepentingan duniawi untuk melakukan ziarah dan istikharah.⁵¹

Kajian lain yang tidak memiliki kaitan langsung terhadap ekspresi penerimaan mushaf kuno, tetapi berhubungan dengan penerimaan naskah sastra keagamaan kuno secara umum adalah kajian yang dilakukan oleh Wiwin Indiarti pada praktik *mocoan Lontar Yusup* yang dilakukan masyarakat Osing Banyuwangi. Lontar Yusup sendiri merupakan karya sastra klasik berbentuk tembang macapat yang menceritakan kisah Nabi Yusuf. Kajian yang dilakukan Wiwin ini berisi tentang deskripsi manuskrip Lontar Yusup lengkap dengan ragam tembang dan ritual yang dijalankan. Selain itu, dalam kajian ini Wiwin juga berusaha menunjukkan geliat upaya perkembangan preservasi budaya *mocoan* Lontar Yusup dalam tubuh kaum muda Banyuwangi. Dibuktikan dengan terbentuknya komunitas pembaca Lontar Yusup dari golongan muda.⁵²

Dari peta kajian yang telah disebutkan sebelumnya dapat disimpulkan bahwa secara umum kajian mengenai mushaf kuno di Nusantara masih terbatas pada upaya deskripsi dan perbandingan naskah dalam beberapa aspek keilmuan seperti *rasm*, *qirā'ah*, penggunaan tanda waqaf dan tajwid dan lain sebagainya. Hal ini sangat wajar mengingat salah satu tahapan kajian pernaskahan kuno adalah dengan menggali informasi naskah melalui upaya deskripsi. Meski demikian, kajian yang lebih mendalam agaknya tetap harus dilakukan untuk mengetahui posisi naskah dan

⁵⁰ Selengkapnya lihat: Heriyanto, “*Mystical Living Qur’an: Resepsi Masyarakat Bismo Batang Terhadap Mushaf Al-Qur’an Kuno*,” *Nun* 6, No. 2 (2020): 1-26.

⁵¹ Selengkapnya baca: Arif Chasanul Muna dan Ahmad Fauzan, “Politisi Lokal dan Ziarah Menyingkap Hajat Melalui Al-Qur’an Kuno Bismo,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, No. 2 (2020).

⁵² Selengkapnya baca: Wiwin Indiarti, “Geliat Kaum Muda dalam Preservasi Tradisi Mocoan Lontar Yusup di Banyuwangi,” *Humaniora dan Era Disrupsi: E-Prosiding Seminar Nasional Pekan Chairil Anwar* 1, No. 1 (2020).

signifikansinya bagi masyarakat pemiliknnya. Dan yang disebutkan terakhir ini masih jarang dilakukan. Kajian Mushaf Blawong ini memiliki distingsi dan aspek kebaruan dari keberadaan naskahnya yang belum banyak dikaji serta ekspresi penerimaan naskah oleh masyarakat sebagai aksentuasi kajian yang dilakukan.

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Berdasar pada objek kajian yang menekankan pada sumber-sumber kepustakaan seperti jurnal, buku, dan literatur lainnya, serta latar penelitian yang dilakukan, penelitian ini merupakan gabungan antara penelitian kepustakaan (*library research*) dan penelitian lapangan (*field research*)⁵³ dengan pendekatan kualitatif. Pemilihan jenis dan pendekatan penelitian ini dikarenakan fungsinya yang sesuai sebagai langkah mengungkapkan konteks tertentu dari objek penelitian. Yang dalam penelitian ini adalah deskripsi, karakteristik, dan pemahaman mendalam lainnya terkait Mushaf Blawong Gogodalem.⁵⁴ Adapun kontribusi penelitian lapangan dalam kajian ini ada pada pembacaan interaksi masyarakat Gogodalem terhadap Mushaf Blawong.

Selanjutnya, terkait tipe penelitian yang dilakukan adalah penelitian naskah kuno dengan perspektif filologis-kodikologis, antropologis-sosiologis (resepsi dan sosiologi agama). Masing-masing dari ketiga perspektif ini dipilih karena memiliki relevansi fungsi yang berbeda terhadap spesifikasi objek penelitian. Perspektif filologis dan kodikologis digunakan mengingat objek penelitian ini adalah naskah mushaf kuno. Perspektif filologis pada naskah mushaf berbeda dengan naskah lain secara umum. Ia tidak dimaksudkan untuk menentukan suntingan teks sehingga menghasilkan teks seotentik mungkin.⁵⁵ Tetapi lebih diarahkan pada memahami seluk-beluk proses penyalinan mushaf pada masa lalu dan perkembangan isi didalamnya seperti *rasm*, *qirā'ah* dan lain sebagainya.⁵⁶ Adapun perspektif kodikologis lebih fokus kepada mengetahui kondisi fisik naskah berikut menguak data-data yang

⁵³ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif & Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), h. 18.

⁵⁴ A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 43 dan 328-329. Lihat juga: Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, h. 193-194.

⁵⁵ Penentuan teks seotentik mungkin ini ditempuh dalam suntingan teks, salah satu tahap dalam penelitian filologi. Hasil dari tahapan ini adalah edisi teks yang dapat dinikmati oleh khalayak luas. Ada beberapa edisi yang dapat dipilih sebagai luaran tahap ini, 1) edisi faksimile (*facsimile edition*), 2) edisi diplomatik (*diplomatic edition*), 3) edisi campuran (*eclectic edition*), dan 4) edisi kritis (*critical edition*). Selengkapnnya lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 88-95.

⁵⁶ Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf," h. 201.

tersimpan di dalamnya.⁵⁷ Sedangkan perspektif antropologis-sosiologis difungsikan sebagai upaya penggalian dan eksplanasi terhadap asal-usul dan perjalanan perkembangan interaksi masyarakat Gogodalem terhadap Mushaf Blawong. Perspektif antropologi menyajikan landasan teoritis sebagai media pembacaan terhadap fenomena interaksi yang tengah berlangsung di antara keduanya. Ia menempatkan interaksi ini sebagai fenomena sosial-budaya yang menggejala dari adanya pola-pola perilaku individu berdasar apa yang mereka pahami dari keberadaan Mushaf Blawong ini.⁵⁸

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni data primer dan data sekunder.⁵⁹ Data primer dalam penelitian ini adalah empat Mushaf Blawong Gogodalem yang masing-masing berkode BRI 82, BRI 83, BRI 84, dan BRI 85. Disamping itu, hasil wawancara dengan berbagai sumber terkait keberadaan Mushaf Blawong dan interaksi masyarakat terhadapnya serta hasil penggalian observasi juga masuk dalam kategori data primer. Adapun data sekundernya adalah buku, artikel hasil penelitian berbentuk jurnal, makalah, atau bentuk literatur lain yang mempunyai relevansi terkait dengan filologi, kodikologi, antropologi, dan disiplin keilmuan lain yang mempunyai kontribusi terhadap penelitian ini, seperti ilmu *rasm* dan *qirā'ah*, serta ilmu kesenian Al-Qur'an seperti kaligrafi dan iluminasi.

3. Fokus Penelitian

Penelitian ini berupaya mengetahui karakteristik naskah sekaligus menemukan ragam perilaku penerimaan yang terbentuk antara masyarakat pemilik naskah sebagai objek yang berinteraksi dengan naskah. Untuk sampai pada hasil yang diinginkan ini dilakukan deskripsi terhadap keempat naskah mushaf serta membandingkan data-data yang dikandung di dalamnya. Disamping itu juga dilakukan telaah data yang didapat dari hasil wawancara dan observasi yang berkaitan dengan interaksi masyarakat terhadap Mushaf Blawong.

4. Metode Pengumpulan Data

Sesuai dengan jenis pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, yakni kualitatif, maka metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi, wawancara (*interview*), dan observasi. Metode pertama, dokumentasi, secara khusus

⁵⁷ Siti Baroroh Baried, dkk, *Pengantar Teori Filologi*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), h. 55; Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 113-114.

⁵⁸ Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an," h. 250.

⁵⁹ Jusuf Soewadji, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2012), h. 147. Bandingkan dengan: Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, h. 209-210.

digunakan untuk digitalisasi naskah⁶⁰ Mushaf Blawong sebagai data primer dalam penelitian ini, dan secara umum digunakan pada sumber-sumber data sekunder yang mendukung penelitian ini.⁶¹ Terkait sumber-sumber sekunder, data yang telah didapat, dicatat dan didokumentasikan melalui komputer atau alat bantu lainnya. Metode kedua, wawancara, lebih ditujukan kepada data-data historis terkait persebaran cerita dan riwayat yang berkembang mengenai Mushaf Blawong dan ragam resepsi yang menyertainya. Sementara metode terakhir, observasi, difungsikan sebagai upaya pengamatan terhadap munculnya pola-pola perilaku masyarakat atas resepsi mereka terhadap keberadaan Mushaf Blawong sebagai sebuah fenomena sosial-budaya.

5. Teknik Analisis Data

Prosedur dalam analisis ini terbagi menjadi 4 langkah: 1) organisasi data, 2) kategorisasi untuk menemukan tema dan pola-pola dari data yang ada, 3) eksplanasi alternatif terhadap data, dan 4) penulisan laporan.⁶²

Pada langkah organisasi data, mengingat objek penelitian ini adalah mushaf kuno, maka tahapan yang dilakukan juga berbeda dengan naskah kuno lain. Sehingga perspektif filologis hanya mencakup tahapan penentuan naskah, inventarisasi naskah, deskripsi naskah, perbandingan naskah dan analisis isi di dalamnya. Tahap deskripsi naskah sendiri juga menggunakan perspektif kodikologis untuk menguak aspek fisik dari naskah seperti bahan, marginalia, iluminasi, dan sejarah asal-usul.⁶³

Langkah kategorisasi dilakukan usai melakukan deskripsi secara menyeluruh terhadap keempat mushaf yang ada. Data hasil deskripsi meliputi beberapa aspek seperti *rasm*, *qirā'ah*, penggunaan tanda waqaf dan tajwid, kaligrafi, iluminasi, dan lain sebagainya dipetakan sesuai aspek yang ada. Penggunaan tabel sebagai media juga mungkin disertakan untuk mempermudah melakukan perbandingan.

⁶⁰ Pemeliharaan (preservasi) naskah kuno mencakup setidaknya tiga upaya, yaitu restorasi, konservasi dan pembuatan salinan (*back up*). Digitalisasi sendiri merupakan bagian dari upaya ketiga. Digitalisasi ini mulai digunakan pada abad ke-21 setelah sebelumnya upaya pembuatan salinan naskah dilakukan dengan pembuatan *microfilm*. Sebagaimana namanya, upaya digitalisasi dilakukan dengan berbagai piranti digital seperti kamera digital, *scanner* atau yang kini mudah dijumpai kamera *smartphone*. Meskipun secara kualitas daya tahan *microfilm* lebih unggul, tetapi digitalisasi lebih dianggap efisien. Lihat selengkapnya: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 148-151. Lihat juga: Annabel Teh Gallop, "Facebook Philology: The Contribution of Social Media to the Study of Manuscripts from Indonesia and the Malay World," dalam Mu'jizah, *Dinamika Pernaskahan Nusantara*, (Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2017), h. 59-62.

⁶¹ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 11. Lihat juga: Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, h. 224-226.

⁶² Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, h. 239-241.

⁶³ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 117.

Sedangkan eksplanasi alternatif dalam penelitian ini adalah apa yang dimaksudkan dengan interpretasi historis terhadap asal muasal Mushaf Blawong serta eksplanasi antropologis terhadap data sementara berhubungan dengan adanya ragam resepsi masyarakat Gogodalem atas Mushaf Blawong. Data sementara menyebutkan bahwa Mushaf Blawong merupakan tulisan tangan dari Mbah Jamaluddin. Dalam praktiknya, ia juga mengundang perlakuan-perlakuan khusus dari masyarakat pemiliknya sebagai bentuk ekspresi penerimaan mereka. Dalam eksplanasi antropologis secara khusus menggunakan teori *sakralitas masyarakat* sebagaimana digagas oleh Emile Durkheim dalam *The Elementary Forms of The Religious Life* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar*.⁶⁴ Dalam melakukan eksplanasi data ini tentunya digunakan perspektif emik⁶⁵ yang sedapat mungkin berusaha menghindari interpretasi subjektif dari peneliti. Sebaliknya, eksplanasi berfokus pada pandangan masyarakat Gogodalem terhadap kehadiran Mushaf Blawong sebagai subjek penelitian dalam kajian sosial-budaya.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian Mushaf Blawong ini terbagi ke dalam lima bab. Bab pertama yang menjadi landasan utama penelitian di ulas dalam beberapa subbab mencakup latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian terdahulu yang relevan, serta metode yang digunakan dalam penelitian. Latar belakang penelitian berisi utamanya fokus penelitian yang dikaji. Dalam kajian filologis-antropologis seperti yang dianut dalam penelitian, fokus utama berada pada temuan karakteristik dan sejarah naskah serta penggalan *meaning* fenomena sosial-budaya hasil interaksi masyarakat dengan naskah yang ada. Strukturisasi gap yang ada dalam sebuah pertanyaan penelitian disebutkan dalam rumusan masalah. Tujuan dan manfaat penelitian berisi gambaran yang ingin dicapai dari adanya penelitian ini. Kajian terdahulu yang memiliki relevansi terhadap penelitian ini berfungsi sebagai pemetaan terhadap apa yang sudah dan yang belum dilakukan oleh penelitian terdahulu sehingga dapat diketahui posisi, aspek pembeda dan kebaruan penelitian ini terhadap penelitian yang telah

⁶⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Inyiah Ridwan Muzir dan M. Syukri, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2011).

⁶⁵ Berbeda dengan perspektif etik yang menitikberatkan sudut pandang peneliti, perspektif emik lebih menitikberatkan pada cara pandang masyarakat yang sedang diteliti sebagai acuan. Dalam kajian resepsi Al-Qur'an (baca: *Living Qur'an*), perspektif emik digunakan untuk mengetahui *mode of thought* atau *mode of conduct* masyarakat: Apa yang melatarbelakangi munculnya perlakuan tertentu terhadap Al-Qur'an, apa makna hal tersebut bagi mereka, dan apa yang menghubungkan perilaku semacam itu terhadap teks-teks agama yang ada, dan lain sebagainya. Perspektif emik tidak berusaha melakukan penghakiman atas perilaku yang muncul, tetapi justru berusaha memunculkan eksplanasi kreatif atas perilaku yang ada. Lihat: Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 107-109.

dilakukan sebelumnya. Seluruh langkah yang ditempuh dalam melakukan deskripsi dan interpretasi data dijelaskan secara praktis-aplikatif dalam sub bab metode penelitian.

Bab kedua memuat ulasan teoritik seluruh teori yang digunakan dalam upaya deskripsi dan interpretasi data dalam penelitian ini. Beberapa teori yang digunakan adalah filologi, kodikologi, resepsi sastra dan sosiologi agama milik Emile Durkheim, *kesakralan masyarakat*. Masing-masing dari keempatnya dijelaskan secara detail pada beberapa sub bab yang mencakup ulasan definitif dan langkah praktis.

Data-data yang dianalisis dalam penelitian ini diulas secara tuntas pada bab ketiga. Data-data terkait sejarah terbentuknya Desa Gogodalem dan kisah para wali cikal-bakal desa, deskripsi menyeluruh empat Mushaf Blawong, hingga karakteristiknya dibagi menjadi beberapa sub bab. Sub bab pertama tentang sejarah terbentuknya Desa Gogodalem dan kisah para wali yang menjadi cikal bakal desa. Sub bab kedua berisi deskripsi menyeluruh Mushaf Blawong yang terbagi lagi menjadi beberapa bagian sesuai naskah yang ada: BRI 82, BRI 83, BRI 84 dan BRI 85. Sub bab ketiga menjelaskan karakteristik Mushaf Blawong. Selain itu, irisan analisis berkaitan dengan Mushaf Blawong juga diikutsertakan dalam bab ini sebagai satu kesatuan bab yang mengkaji naskah kuno.

Bab keempat berisi analisis terhadap interaksi yang terbentuk antara Mushaf Blawong dengan masyarakat Gogodalem sebagai pemilik sekaligus milieu pembacanya. Ada empat resepsi yang dibicarakan dalam bab ini, yakni khataman Mushaf Blawong jelang haul *awliya'* Gogodalem, khataman serial Mushaf Blawong, wirid Yasin, dan mujahadah Ahad Pahing. Faktor yang memungkinkan terjadinya resepsi, interaksi yang terbentuk, *meaning*, dan relevansinya terhadap kajian ke-IAT-an adalah beberapa masalah inti yang ditelusuri.

Bab kelima berisi penutup yang memuat kesimpulan serta saran-saran yang dapat ditindaklanjuti untuk penelitian selanjutnya. Di bagian penghujung disertakan pula catatan glosarium, daftar rujukan, indeks, dan lampiran-lampiran berisi gambar benda dan situs bersejarah Gogodalem, termasuk naskah Mushaf Blawong, berikut keterangannya yang menjadi rujukan pada bab-bab sebelumnya.

BAB II

NASKAH KUNO: FILOLOGI, RESEPSI, DAN IDENTITAS MASYARAKAT

Bab kedua ini memuat ulasan teoritik seluruh teori yang akan digunakan dalam upaya deskripsi dan interpretasi data dalam penelitian ini. Beberapa teori yang akan digunakan adalah filologi, kodikologi, resepsi, dan sosiologi agama milik Emile Durkheim, *kesakralan masyarakat*. Masing-masing dari ketiganya akan dijelaskan secara detail pada beberapa sub bab yang mencakup ulasan definitif dan langkah praktis. Teori filologi dan kodikologi secara khusus ditujukan pada naskah-naskah mushaf Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan adanya perbedaan dalam aplikasi teori filologi antara naskah kuno sastra dan mushaf Al-Qur'an. Hal ini penting dilakukan untuk memberikan limitasi pembahasan dan aplikasi teori terhadap objek analisa yang merupakan bagian dari naskah mushaf Al-Qur'an Nusantara. Sementara teori resepsi mencakup teori yang digunakan dalam kajian sastra (resepsi sastra) dan teori yang digunakan dalam kajian Living Qur'an. Keduanya sama-sama digunakan untuk membaca penerimaan subjek (masyarakat) terhadap kehadiran Mushaf Blawong sebagai sebuah entitas. Alasan yang sama juga berlaku bagi penerapan teori sosiologi agama milik Durkheim.

A. Filologi Mushaf Kuno

Penisbatan frasa *mushaf kuno* terhadap diksi filologi memang dilakukan secara sengaja, untuk memberikan informasi bahwa pendekatan filologi yang digunakan dalam kajian naskah mushaf kuno cukup berbeda jika dibandingkan dengan kajian naskah kuno lainnya. Perbedaan tersebut, sebagaimana akan diulas secara utuh, seperti halnya pada ketiadaan suntingan teks dan penerjemahan naskah. Peneguhan terhadap masalah perbedaan ini dianggap penting mengingat banyaknya akademisi yang masih mempertanyakan beberapa tahapan yang ada dalam penelitian filologi pada naskah mushaf kuno, seperti kemungkinan suntingan teks pada teks Al-Qur'an. Untuk itu, dalam sub bab ini utamanya akan menenkankan filologi dalam mushaf kuno. Namun demikian, berbagai masalah yang membersamai kajian naskah kuno dan filologi juga akan dicantumkan sebagai penunjang keutuhan pemahaman atas pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian, seperti kodikologi.

1. Pengertian Filologi

Secara etimologi, kata filologi berasal dari gabungan kata dalam bahasa Yunani *philos* yang berarti *cinta* atau *yang tercinta* (*loved, affection, beloved, dear, friend*) dan *logos* yang berarti *kata, artikulasi, atau alasan* (*word, articulation, reason*). Gabungan dua kata ini membentuk makna kasar etimologis *cinta kata* atau *senang bertutur* yang lantas berkembang menjadi *senang belajar* (*love of learning*), *senang ilmu*, dan *senang kesastraan* (*love of literature*). Kajian filologi dalam bahasa Arab disebut dengan *dirāsah al-tahqīq*. Namun demikian, menurut Fathurahman, penggunaan kata *tahqīq* untuk menyebut aktivitas

penelitian ilmiah tidak terjadi secara langsung, melainkan setelah perkembangan kajian kritik teks. Kata *tahqīq* sendiri secara etimologi berarti *taṣdīq*, *iḥkām*, dan *raṣn* yang bermakna *membenarkan* dan *mengguhkan*.¹ Makna ini dalam bahasa Arab modern kemudian didefinisikan dengan *precise pronunciation*, *critical edition*, *verification*, dan *Investigation*. Sementara bahasa Indonesia mendefinisikan kata filologi sebagai *ilmu tentang bahasa, kebudayaan, pranata, dan sejarah suatu bangsa sebagaimana dalam bahan-bahan tertulis*.²

Jika mencermati beberapa definisi etimologis yang telah disebutkan sebelumnya, dapat diketahui bahwa masing-masing definisi memiliki muatan aspek yang menjadikannya serupa satu sama lain. Keserupaan tersebut terletak pada kedekatan filologi terhadap kajian teks, bahasa, dan budaya.³ Hal ini merupakan bentuk kelaziman filologi sebagai sebuah term yang telah lama dikenalkan sejak abad ke-3 SM sebagai aktivitas kajian teks, bahasa, dan sastra. Dalam hal ini Baried menyebutkan setidaknya 3 (tiga) definisi terminologis berkaitan kata filologi sesuai dengan perkembangan dan fokus objek kajian yang ada. *Pertama*, filologi tradisional, yakni filologi yang dikembangkan oleh sekelompok ahli filologi asal Alexandria terhadap teks-teks Yunani dalam rangka menemukan bentuk asli teks dengan menghilangkan berbagai kesalahan yang terdapat di dalamnya. Filologi tradisional ini juga berkaitan dengan kajian kebahasaan dan kebudayaan mengingat keduanya sangat dibutuhkan sebagai piranti penelusuran keaslian teks. *Kedua*, filologi sebagai sastra secara ilmiah, dimana filologi ini dimaksudkan tatkala bersinggungan dengan objek sastra tinggi dan lebih memperhatikan pada aspek kesastraannya. *Ketiga*, filologi sebagai kajian

¹ Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad bin Ya‘qūb al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 2005), v. 1, h. 875.

² Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 1; Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 12-13; Tedi Permadi, “Naskah Nusantara dan Berbagai Aspek yang Menyertainya,” Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia), h. 5.

³ Dalam pidato pengukuhan guru besarnya dalam bidang sastra Arab pada Fakultas Adab Institut Agama Islam Negeri (kini Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri) Syarif Hidayatullah berjudul *The Importance of the Philological Approach in the Islamic Studies*, Nabilah Lubis menyebutkan:

“Philology is the knowledge on literature, in a broader sense including the fields of language, literature, and culture. Philology is the discipline of science that is useful to study the language of a piece of writing through linguistic studies, the meaning of words, and the evaluation towards the expression of a literary language.”

Lihat: Uka Tjandrasmita, *Manuscript and Islamic Historical Studies in Indonesia*, (Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage The Research & Development and Training Agency The Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia, 2016), h. 5. Lihat juga: Permadi, “Naskah Nusantara, h. 5.

kebahasaan. Definisi ini muncul seiring dengan pentingnya adaptasi penggunaan bahasa dalam kajian filologi. Kajian yang berkaitan dengan aspek kebahasaan ini mencakup bahasa kuno, perkembangan bahasa, hubungan kekerabatan antar bahasa, hingga representasi kebudayaan terhadap satu bahasa tertentu.⁴ Ragam definisi yang disebutkan oleh Baried ini juga dikonfirmasi oleh Mustaqim yang menyebutkan ada setidaknya 4 (empat) definisi terminologis berkaitan dengan filologi: 1) Filologi sebagai ilmu tentang pengetahuan yang telah ada; 2) Filologi sebagai ilmu bahasa; 3) Filologi sebagai ilmu sastra tinggi; dan 4) Filologi sebagai ilmu yang berhubungan dengan studi teks kuno.⁵

Namun begitu, dalam perkembangan terkini, sebagaimana disebutkan Fathurahman, filologi secara terminologis diartikan sebagai *investigasi ilmiah atas teks-teks tertulis (tangan), dengan menelusuri sumbernya, keabsahan teksnya, karakteristiknya, serta sejarah lahir dan penyebarannya*.⁶ Dari sini dapat dipahami secara umum dan sederhana bahwa filologi merupakan ilmu yang mengkaji tentang naskah-naskah kuno. Di samping itu, pengertian yang disebutkan terakhir ini merupakan pengertian yang jamak diketahui saat ini, dimana filologi memiliki fokus kajian pada sajian teks yang siap dibaca oleh khalayak umum dengan terlebih dahulu melakukan penelusuran, inventarisasi, suntingan, dan lain sebagainya.

Fokus kajian terhadap teks ini menyebabkan filologi pada satu kesempatan yang lain juga disebut dengan *tekstologi*, yakni disiplin ilmu yang memfokuskan kajiannya pada teks.⁷ Namun begitu, Tedi Permadi yang menukil dari Baried dalam catatannya tidak berpendapat demikian. Permadi dengan jelas menyebutkan bahwa tekstologi merupakan bagian dari ilmu filologi yang spesifik mengkaji seluk beluk teks. Ini cukup berbeda dengan Baried yang tidak secara eksplisit menyebut demikian. Meski sama-sama fokus pada kajian teks, tetapi tekstologi lebih kepada penjelmaan, penurunan, penafsiran dan pemahaman teks, yang menjadi seluk beluk permasalahan teks. Perbedaan ini dapat dilihat dari beberapa prinsip-prinsip tekstologi yang telah disebutkan Baried. Diantaranya adalah penyelidikan sejarah teks, mendahulukan penelitian teks ketimbang suntingannya, edisi teks harus menggambarkan sejarahnya, intertekstualitas teks.⁸

2. Tahapan Penelitian Filologi

Telah disebutkan sebelumnya bahwa filologi merupakan kajian yang berkaitan dengan naskah kuno. Secara spesifik objek yang akan

⁴ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 1-3.

⁵ Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 85.

⁶ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 13.

⁷ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 109.

⁸ Permadi, "Naskah Nusantara, h. 26; Tedi Permadi, "Teks, Tekstologi, dan Kritik Teks," *Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia), h. 1; Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 57.

dikaji di dalamnya berkisar pada teks di dalam sebuah naskah kuno. Karena menyoar pada teks, maka lingkup kajian filologi juga bersinggungan erat dengan kajian kebahasaan, kesastraan, dan kebudayaan yang membentuk dan atau dibentuk oleh teks berbahasa tersebut. Tujuan akhir yang ingin dicapai dari sebuah penelitian filologi adalah menyajikan sebuah teks yang siap dibaca dan dikonsumsi secara umum. Namun demikian, sebelum menuju pada tujuan yang hendak dicapai, terlebih dahulu ada beberapa tahapan yang harus dilalui oleh setiap peneliti.

Banyak pakar filologi telah menyebutkan alur dan tahapan apa saja yang harus ditempuh dalam penelitian filologi. Beberapa diantaranya masih terbatas pada penyebutan tahapan saja tanpa melakukan sistematisasi, seperti yang dilakukan oleh Siti Baroroh Baried dalam *Pengantar Teori Filologi*. Baried menyebutkan bahwa tahapan penelitian filologi terdiri dari kritik teks, perbandingan teks, transliterasi, pencatatan dan pengumpulan naskah, dan rekonstruksi teks.⁹ Sementara itu, peneliti yang lain selain menyebutkan tahapan yang ada juga telah melakukan sistematisasi dengan runtut dan detail. Diantaranya seperti Sri Ratna Saktimulya dalam naskah Pakualaman-nya. Menukil dari Saputra, Saktimulya menyebutkan bahwa secara runtut tahapan kerja filologi terdiri dari: 1) Inventarisasi naskah; 2) Deskripsi naskah; 3) Perbandingan teks (dan naskah); 4) Penentuan teks yang disunting; 5) Pertanggungjawaban alih aksara; 6) Pengalihaksaraan; dan 7) Kritik Teks.¹⁰ Kemudian ada Uka Tjandarasmita yang membagi fase (*phases*) penelitian filologi ke dalam 5 tahapan, yakni 1) Inventarisasi naskah; 2) Kritik teks; 3) Organisasi stema; 4) Penelusuran naskah dalam katalog; dan 5) Penentuan waktu pembuatan dan penulisan naskah.¹¹ Dan terakhir Oman Fathurahman dalam *Filologi Indonesia*. Menurut Fathurahman, ada 7 (tujuh) tahapan dalam penelitian filologi, yakni: 1) Penentuan teks; 2) Inventarisasi naskah; 3) Deskripsi naskah; 4) Perbandingan naskah dan teks; 5) Suntingan teks; 6) Terjemahan teks; dan 7) Analisis isi.¹² Namun dari beberapa tahapan para pakar yang telah disebutkan sebelumnya, dalam penelitian Mushaf Blawong ini akan digunakan tahapan yang disebutkan oleh Oman Fathurahman.¹³ Oleh karenanya, dalam ulasan

⁹ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 61-62, 65-67, dan 72.

¹⁰ Sri Ratna Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman Periode Paku Alam II (1830-1858)*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), h. 23.

¹¹ Uka Tjandrasmita, *Manuscript and Islamic Historical*, h. 25-32.

¹² Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 69.

¹³ Pemilihan tahapan milik Oman Fathurahman ini didasarkan pada alur berpikir logis yang dimiliki olehnya. Hal ini cukup berbeda jika dibandingkan dengan tahapan milik Saktimulya yang menempatkan tahapan pemilihan teks setelah tahapan inventarisasi naskah, atau jika dibandingkan dengan tahapan milik Tjandrasmita yang menempatkan tahapan penelusuran naskah dalam katalog justru setelah melakukan kritik teks dan organisasi stema.

berikut akan dielaborasi lebih lanjut seluruh tahapan yang harus dilakukan dalam penelitian filologi.

Awal mula yang harus dilakukan oleh peneliti adalah menentukan teks yang hendak dikaji. Yang harus ditekankan di sini adalah pemahaman tentang teks. Teks (*text*) berbeda dengan naskah¹⁴. Teks merupakan kandungan atau muatan dari naskah. Sementara naskah sendiri merupakan bahan tulisan yang digunakan untuk menulis. Mudah-mudahan, naskah adalah dimensi fisik atau benda konkret yang dapat dilihat atau dipegang. Sedangkan teks adalah isi tulisan dalam setiap bahan tulisan.¹⁵

Pentingnya mengetahui perbedaan teks dan naskah dalam penelitian filologi adalah adanya kemungkinan satu buah naskah (bahan tulisan) yang memiliki muatan atau kandungan lebih dari satu teks. Hal ini sangat dimungkinkan terjadi mengingat naskah kuno sering kali berisi lebih dari satu teks.¹⁶ Bahkan dalam tradisi pesantren modern saat ini juga masih banyak dijumpai lebih dari satu teks ditulis dalam satu naskah yang sama. Ambil contoh pada naskah kitab *Faṭḥ al-Qarīb* yang terdiri dari 2 (dua) teks, yakni teks kitab *Al-Taqrīb* atau *Gāyah al-Ikhtisār* karya Al-Qāḍī Abū Syujā‘ Aḥmad bin al-Ḥusain (433-593 H./1041-1197 M.) dan *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb* atau *Al-Qaul al-Mukhtār* karya Muḥammad bin Qāsim bin Muḥammad al-Gazzī (859-918 H./1455-1512 M.)¹⁷. Mengetahui perbedaan teks dan naskah ini akan berimplikasi pada tahapan berikutnya, inventarisasi naskah, dimana seorang peneliti akan mengacu pada teks yang hendak dikajinya, bukan pada naskahnya. Peneliti juga sedapat mungkin diharapkan melakukan penelusuran keberadaan naskah yang barangkali memuat salinan teks yang hendak ditelitinya.

Usai menentukan teks dan melakukan inventarisasi naskah, tahapan berikutnya adalah melakukan deskripsi naskah. Deskripsi naskah tidak hanya berkaitan dengan aspek fisiknya saja, mengingat naskah mengacu pada bahan tulisan. Namun juga berkaitan dengan aspek isi naskah atau teksnya. Hal ini sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa satu buah naskah kemungkinan berisi lebih dari satu teks. Maka jika hal ini terjadi, setiap teks yang ada di dalam naskah harus

¹⁴ Kata naskah dalam bahasa Inggris dan Perancis disebut dengan *manuscript* dengan singkatan *MS* untuk tunggal dan *MSS* untuk jamak. Dalam bahasa Belanda disebut dengan *handschrift* dan dalam bahasa Jerman disebut *handschriften* yang disingkat *HS* dalam bentuk tunggal dan *HSS* dalam bentuk jamak. Lihat: Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 54; Permadi, “Naskah Nusantara, h. 8; Uka Tjandrasasmita, *Manuscript and Islamic Historical*, h. 3-4.

¹⁵ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 56.

¹⁶ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 77.

¹⁷ Abū ‘Abdillāh Syams al-Dīn Muḥammad bin Qāsim bin Muḥammad al-Gazzī, *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ Alfāz al-Taqrīb aw Al-Qaul al-Mukhtār fī Syarḥ Gāyah al-Ikhtisār*, (Cyprus: Al-Jaffan & Al-Jabi, 2005).

dideskripsikan satu demi satu: teks tentang fikih, teks tentang tasawuf, teks tentang azimat, misalnya. Sementara aspek fisik naskah, deskripsi yang bisa dilakukan menyangkut pada publikasi naskah, kode dan nomor naskah, judul naskah, pengarang, penyalin, tahun penyalinan, tempat penyalinan, tempat penyimpanan, asal naskah, pemilik, jenis alas naskah, kondisi fisik naskah, penjilidan, cap kertas (*watermark*)¹⁸, cap tandingan (*countermark*)¹⁹, ada dan tidaknya garis tebal (*chain line*)²⁰ dan garis tipis (*laid lines*)²¹, jumlah kuras dan lembar, jumlah halaman, jumlah baris setiap halaman, panjang dan lebar naskah dan halaman teks dalam sentimeter, penomoran, kata alihan (*catchword*)²², iluminasi²³, huruf (aksara) dan

¹⁸ Diterjemahkan dengan *cap kertas* dan bukan *cap air* sebagaimana arti literal. *Watermark* merupakan gambar, tulisan (huruf), atau tanda tertentu yang berada pada salah satu muka kertas naskah yang dibuat sebagai identitas kertas. *Watermark* dapat diketahui dengan melakukan penerawangan di depan cahaya. *Watermark* berfungsi sebagai media yang membantu menentukan usia kertas yang digunakan naskah manakala tidak dijumpai catatan kolofon. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 139; Ali Akbar dalam *Kertas/alas tulis, Watermark, Asal, dan Usia Naskah*, dan *Cap Kertas dan Cap Tandingan*. Selengkapnya lihat [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com); [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com); [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com) diakses pada 16 Desember 2021, pukul 08.55 WIB.

¹⁹ Diterjemahkan dengan *cap tandingan* atau *cap kertas tandingan*. *Countermark* merupakan cap kertas yang terdapat pada salah muka kertas lain yang mengiringi cap kertas (*watermark*) dalam kertas. Sebagaimana *watermark*, *countermark* memiliki fungsi sebagai media penentu usia naskah. Menurut Russell Jones, *countermark* bahkan dianggap lebih penting daripada *watermark* dalam masalah ini. Hal ini dikarenakan seringkali kertas dengan watermark yang sama memiliki *countermark* yang berbeda. Sehingga *countermark* lebih memberikan informasi yang spesifik terkait tahun usia kertas. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 136; Ali Akbar dalam *Kertas/alas tulis dan Cap Kertas dan Cap Tandingan*. Selengkapnya lihat [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com); [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com) diakses pada 16 Desember 2021, pukul 09.02 WIB.

²⁰ Adalah garis tebal yang memanjang secara vertikal. Umumnya *chain line* ini berukuran 2,5 cm dan dijumpai pada kertas Eropa akibat pola cetakan kertas. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 139; Ali Akbar dalam *Kertas/alas tulis*, selengkapnya lihat: [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com) diakses pada 16 Desember 2021, pukul 09.12 WIB.

²¹ Atau *wire line* adalah garis tipis berjarak sekitar 1 mm yang memanjang secara horizontal diantara *chain line*. Sebagaimana *chain line*, *laid line* juga lazim ditemukan dalam kertas Eropa. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 139; Ali Akbar dalam *Kertas/alas tulis*, selengkapnya lihat: [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com) diakses pada 16 Desember 2021, pukul 09.12 WIB.

²² *Catchword* atau kata alihan adalah kata yang ditulis pada bagian bawah sisi halaman *verso* pada naskah. Kata ini menunjuk pada kata pertama pada halaman *recto* berikutnya. Jika dijumpai ketidaksamaan antara *catchword* dan kata pertama pada

bahasa yang digunakan, jenis khat, warna tinta, dan catatan lain yang dianggap perlu.²⁴

Usai melakukan deskripsi terhadap naskah yang ada, peneliti diharuskan melakukan perbandingan naskah dan teks. Tentunya perbandingan ini dilakukan jika naskah yang ditemukan lebih dari satu buah. Perbandingan naskah misalnya dilakukan dengan membandingkan jenis alas naskah yang digunakan, kertas Eropa, daluang, atau lontar. Jika sama-sama menggunakan kertas Eropa, manakah yang lebih tua, dan sebagainya. Sedangkan untuk teks, perbandingan dilakukan misalnya dengan menganalisis struktur teks, bahasa, ejaan, variasi bacaan, dan sebagainya. Hasil dari perbandingan ini akan berguna sebagai landasan dalam melakukan suntingan teks. Boleh jadi naskah dengan teks tertua akan dijadikan sebagai landasan pemilihan edisi teks.

Tahapan berikutnya merupakan tahapan paling penting dalam penelitian filologi, yakni suntingan teks. Dalam tahapan ini, peneliti diharapkan mampu menyajikan teks yang siap dinikmati oleh khalayak luas. Menurut Fathurahman, idealnya, luaran dari tahapan suntingan ini merupakan teks yang telah terverifikasi melalui tahapan filologis. Namun begitu, luaran yang dihasilkan tidak serta merta demikian bergantung pada metode yang digunakan oleh peneliti itu sendiri. Hal ini dikarenakan ada setidaknya 4 (empat) model edisi teks yang dapat dipilih oleh peneliti dalam melakukan suntingan teks, yakni edisi faksimile (*facsimile edition*), edisi diplomatik (*diplomatic edition*), edisi campuran (*eclectic edition*), dan edisi kritis (*critical edition*).

Edisi faksimile menampilkan teks tersebut apa adanya. Edisi ini dilakukan menciptakan kembali atau menduplikasi teks, baik melalui cara konvensional dengan cetak microfilm atau *photo copy*, maupun cara mutakhir seperti dengan *scanner* atau kamera digital. Edisi diplomatik dilakukan dengan mentranskrip sebuah teks sesuai dengan aslinya. Yakni sesuai dengan teks yang ada di hadapan peneliti, bukan teks asli sebagaimana ditulis pengarang awal. Edisi campuran atau gabungan dilakukan dengan menggabungkan hasil pembacaan atas varian naskah yang ada. Di sini, peneliti tidak berusaha menghasilkan bacaan yang sesuai dengan tulisan asal pengarang, melainkan murni berdasar pertimbangan subjektifitas peneliti itu sendiri. Sedangkan edisi kritis merupakan edisi yang berusaha menghasilkan kualitas bacaan terbaik

halaman *recto* maka dapat menjadi indikasi adanya halaman yang hilang. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 135.

²³ Annabel Teh Gallop mengartikan iluminasi (*illumination*) sebagai *a term that can be used very broadly to denote any decorative device*. Definisi ini agaknya merujuk sejarah iluminasi yang semula hanya diperuntukkan pada hiasan emas dalam naskah. Kemudian dalam perkembangannya digunakan untuk menyebut segala bentuk hiasan atau dekorasi yang ada. Selengkapannya lihat: Gallop dan Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten, h. 121. Bandingkan dengan: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 137.

²⁴ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 78.

(*best reading*). Bacaan terbaik ini boleh jadi dihasilkan dengan melakukan pengurangan, penambahan, penggantian kata dalam teks sejauh itu dapat dipertanggungjawabkan.²⁵

Berikutnya adalah terjemahan teks. Terjemahan ini dilakukan jika khalayak luas pembacanya memiliki bahasa yang berbeda dengan bahasa teks yang tengah dikaji. Dalam konteks filologi Indonesia, umumnya terjemahan ini dilakukan pada teks berbahasa asing atau teks yang berbahasa daerah, seperti Jawa, Sunda, Bali, dan sebagainya.

Pada tahapan akhir, penelitian filologi ditutup dengan melakukan analisis atas isi dari teks yang tengah dikaji. Tahapan ini sejatinya merupakan pengembangan dari penelitian filologi. Filologi yang semula ‘hanya’ identik dengan menyajikan teks sehingga dapat dinikmati khalayak luas, sekarang diharapkan mampu ‘membunyikan’ isi dari teks. Di sini filologi tidak hanya bertindak sebagai ilmu bantu semata, melainkan benar-benar sebagai pemeran utama yang memiliki andil atas kontekstualisasi teks. Bukti dari adanya pengembangan ini sebagaimana disebutkan Fathurahman adalah bahwa secara metodologis, menghasilkan suntingan teks dan mengungkapkan isinya sudah dianggap memadai dalam penelitian filologi.²⁶ Selain itu, merujuk pada catatan Baried, tinjauan metodologis filologi yang menghasilkan teks suntingan ini lah bukti bahwa filologi diposisikan pada ilmu bantu bagi ilmu-ilmu yang mengadopsi naskah-naskah kuno di dalamnya, seperti linguistik, ilmu

²⁵ Dalam perkembangannya yang mutakhir, segala bentuk temuan atas perbedaan teks dari setiap naskah dianggap sebagai bentuk dinamika teks dari masa ke masa, yang karenanya justru dinilai sebagai suatu alternatif positif. Hal ini merepresentasikan adanya kegiatan pro-aktif dari pembaca di masanya untuk melakukan pemahaman, penafsiran, dan bahkan pembetulan terhadap teks yang tengah dihadapinya. Dalam lingkup yang lebih luas, perbedaan yang mencerminkan perkembangan teks ini juga dikaitkan dengan kondisi bahasa, sastra, budaya, agama, politik, dan bidang kehidupan lainnya sebagai refleksi di zamannya. Mazhab semacam ini dinisbatkan kepada filologi modern yang berbeda dengan filologi tradisional. Karena dalam filologi tradisional teks akan diupayakan dikembalikan kepada bentuk semula. Perkembangan filologi modern ini dipelopori oleh Hans Robert Jauss dengan mengadopsi pendekatan hermeneutika ke dalam teori filologi. Lihat: Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 3. Lihat juga: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 19; Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 22.

²⁶ Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 97. Pengembangan terhadap analisis isi ini boleh jadi dipengaruhi dengan adanya sinergi keilmuan interdisiplin atau bahkan multidisiplin dalam tradisi kajian naskah Nusantara, utamanya dalam perguruan tinggi Islam di Indonesia. Dalam hal ini Fathurahman mengembangkan apa yang disebut dengan ‘filologi plus’, dimana seorang filologis tidak hanya cukup dengan menyediakan teks yang siap baca, tetapi juga berperan sebagai analis yang secara mendalam berupaya mengkontekstualisasikan teks dengan bidang keilmuan lain yang ia kuasai. Selengkapnya lihat: Oman Fathurahman, “Manassa: Penghubung Dua Tradisi Keilmuan,” dalam Mu’jizah, *Dinamika Pernaskahan Nusantara*, (Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2017), h. 104-106.

sastra, sejarah kebudayaan, sejarah, hukum adat, sejarah perkembangan agama, filsafat, dan lain sebagainya.²⁷

3. Filologi Mushaf Kuno

Apa yang telah disebutkan pada sub bab sebelumnya merupakan tahapan dari penelitian filologi naskah teks. Artinya, teks yang tersaji dalam naskah kuno butuh dan mungkin untuk dilakukan suntingan teks, meskipun berupa naskah tunggal (*codex unicus*). Hal ini mengacu pada fungsi asal dari filologi untuk menghasilkan teks yang dapat diakses oleh khalayak luas dengan menghilangkan berbagai kesalahan di dalamnya. Adapun teks yang tidak menerima suntingan, seperti mushaf Al-Qur'an, maka dibutuhkan satu pendekatan khusus yang penulis sebut sebagai filologi mushaf kuno. Mushaf Al-Qur'an sebagai sebuah korpus tertutup merupakan naskah yang berisi teks yang telah final dan tidak mungkin dilakukan perubahan di dalamnya. Maka atas dasar ini, pendekatan filologi dalam mushaf kuno tidak digunakan dalam rangka menghasilkan suntingan teks. Jika demikian, lantas apa dan bagaimana pendekatan filologi diterapkan?

Mengacu pada beberapa hasil penelitian terkait mushaf kuno, baik di dalam maupun di luar negeri, pendekatan filologi diterapkan untuk melakukan pembacaan terhadap data-data filologis dalam naskah. Upaya pembacaan ini seperti yang dapat dilihat pada upaya deskripsi menyeluruh atas setiap naskah yang ada, diikuti dengan pemetaan karakteristik naskah. Jika deskripsi naskah menjadi satu keniscayaan dalam setiap penelitian filologi, maka pemetaan karakteristik ini menjadi kekhasan filologi mushaf kuno. Pemetaan karakteristik ini merujuk pada fakta bahwa umumnya tempat penyimpanan naskah, dalam hal ini mushaf, menyimpan lebih dari satu buah naskah mushaf, baik itu dalam satu koleksi atau tidak. Maka kemudian dilakukan satu langkah sistematis untuk memetakan karakter yang dimiliki oleh sejumlah mushaf dalam satu tempat penyimpanan yang sama. Dalam bab sebelumnya, telah banyak disebutkan penelitian terdahulu yang dalam langkah metodologisnya tak luput dari upaya pemetaan karakter naskah, seperti penelitian Syaifuddin atas mushaf koleksi Jambi,²⁸ Mustopa atas mushaf koleksi Kepulauan Lingga,²⁹ Syaifuddin dan Muhammad Musadad atas mushaf koleksi Situs Girigajah Gresik,³⁰ Jonni Syatri atas mushaf koleksi

²⁷ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 20-25.

²⁸ Selengkapnya lihat: Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 199-220.

²⁹ Selengkapnya lihat: Mustopa, "Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga," *Suhuf* 8, No. 2 (2015): 283-302.

³⁰ Selengkapnya lihat: Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik," *Suhuf* 8, No. 1 (Juni 2015): 1-22.

Museum Institut PTIQ,³¹ Anton Zaclani dan Enang Sudrajat atas mushaf Bali,³² Ali Akbar atas mushaf kuno Sulawesi Barat³³ dan Jawa timur,³⁴ serta berbagai penelitian lainnya. Dalam penelitian yang telah disebutkan sebelumnya ini juga dapat diketahui karakter apa saja yang harus dipetakan berkaitan dengan mushaf kuno. Hasil pembacaan sejauh ini diketahui bahwa karakter yang dipetakan mencakup aspek *rasm*³⁵, *qirā'ah*³⁶, penggunaan tanda waqaf dan tajwid, kaligrafi³⁷, dan iluminasi.

³¹ Selengkapnya lihat: Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 221-248.

³² Selengkapnya lihat: Anton Zaclani dan Enang Sudrajat, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar," *Suhuf* 8, No. 2 (Juni 2015): 303-324.

³³ Selengkapnya lihat: Ali Akbar, "Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi," *Suhuf* 7, No. 1 (2014): 101-123.

³⁴ Ali Akbar, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah, dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur," *Jurnal Lektur Keagamaan* 4, No. 2 (2006): 242-261.

³⁵ Secara literal *rasm* memiliki padanan kata *asar*, *khaff*, *kitābah*, *zabr*, *saṭr*, *raqm*, *rasym* yang secara literal berarti garis, tulisan, bekas. Sementara *rasm* secara definitif keilmuan adalah model penulisan khusus pada setiap huruf dan kata dalam Al-Qur'an yang mencakup seluruh fase penulisan Al-Qur'an dari masa Nabi Saw. hingga khalifah 'Usmān. *Rasm* ini berbeda dengan kaligrafi, dimana yang pertama lebih memusatkan pada aspek kesesuaiannya dengan kaidah kebahasaan, sedangkan yang kedua lebih kepada aspek keindahan tulisan. Lihat: 'Ali Muḥammad al-Ḍabbā', *Samīr al-Ṭālibīn fī Rasm wa Ḍabṭ al-Kitāb al-Mubīn*, (Mesir: 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, tt), h. 27. Bandingkan dengan: 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, (Makkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah, 2004), h. 166-167, Zainal Arifin Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah*, (Depok: Penerbit Azza Media, 2018), h. 40. Lihat juga: Gānim Qaddūrī al-Hamd, "Muwāzanah bain Rasm al-Muṣḥaf wa al-Nuqūsy al-'Arabiyyah al-Qadīmah," *Al-Maurid* 15, No. 4 (1986), h. 1.

³⁶ Adalah salah satu dari berbagai cara bacaan yang diikuti oleh imam-imam bacaan yang membedakannya dengan yang lainnya. *Qirā'ah* ini berbeda dengan *ahruf al-sab'ah*. Yang disebutkan terakhir ini memiliki cakupan yang lebih umum ketimbang yang pertama. Sehingga *ahruf al-sab'ah* memiliki kemungkinan adanya variasi bacaan di dalamnya. Lihat: Al-Qaṭṭān, *Mannā' al-Qaṭṭān*, h. 160 dan Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: 'Isa al-Bābī al-Ḥalabī, tt), v. 1, h. 412. Lihat juga: Ḥusnī Syaikh 'Usmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, (Damaskus: Dār al-Manārah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1998), h. 41.

³⁷ Menukil dari Webster, Ali Akbar menyebutkan bahwa ada beberapa definisi dari kaligrafi (*calligraphy*). Diantaranya adalah *fair or elegant writing or penmanship* dan *the art of profession of producing fair or elegant writing*. Dalam definisi lain yang dinukil juga disebutkan bahwa kaligrafi merupakan *beautiful or expert handwriting*. Secara sederhana kaligrafi dapat diartikan sebagai tulisan yang indah. Hal ini mengingat komponen utama dalam definisi yang selalu menyebut *writing* (tulisan) dan *elegant* atau *beautiful* (keindahan). Selengkapnya lihat: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 11.

Namun demikian, beberapa penelitian yang ada terkadang hanya melakukan pemetaan pada beberapa aspek saja dan tidak menyeluruh.

Ketika seorang peneliti melakukan pemetaan terhadap karakteristik naskah mushaf kuno, umumnya catatan penting berkaitan dengan aspek yang tengah dipetakan akan ditambahkan. Misalnya dalam masalah *rasm*, selain menjelaskan jenis *rasm* yang digunakan juga akan disebutkan fenomena yang ditemukan berkaitan dengannya, begitu juga dalam masalah lain seperti *qirā'ah*. Untuk itu, penelitian naskah mushaf kuno membutuhkan ilmu bantu lain utamanya berkaitan dengan kajian ilmu-ilmu Al-Qur'an (*'ulūm al-qur'ān*). Selain itu juga penting mengetahui bidang ilmu lain seperti seni yang mengkhususkan pada tulisan yang indah atau kaligrafi dan iluminasi.

Permasalahan deskripsi dan karakteristik sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam tataran alur dan tahapan penerapan pendekatan filologi dalam mushaf kuno memberikan dampak perbedaan dibandingkan dengan filologi teks. Jika mengacu pada tahapan yang telah disebutkan Fathurahman, maka ada setidaknya 2 (dua) tahapan yang tidak dapat dan atau tidak perlu dilakukan. Dua tahapan yang dimaksud adalah suntingan teks dan terjemahan. Suntingan teks, seperti yang telah diulas sebelumnya, tidak dapat dilakukan mengingat teks yang tengah dihadapi adalah teks Al-Qur'an. Sementara terjemahan, dianggap tidak perlu dilakukan juga mengingat bahwa teks Al-Qur'an telah banyak diterjemahkan dan bahkan selalu mengalami perkembangan penyempurnaan dari masa ke masa. Sebaliknya, dua tahapan ini dapat digantikan dengan tahapan pemetaan karakteristik naskah sebagaimana telah diulas sebelumnya.

4. Kodikologi

Filologi merupakan disiplin ilmu yang mempelajari naskah kuno. Sementara naskah kuno memiliki banyak elemen di dalamnya maka filologi sebagai payung besar atas ilmu yang bertanggungjawab juga mempunyai disiplin ilmu turunan yang fokus pada masing-masing elemen yang ada. Ada sedikitnya 3 (tiga) disiplin ilmu turunan di bawah filologi, yakni kodikologi, tekstologi, dan paleografi. Dalam sub bab kali ini, ulasan akan difokuskan pada kodikologi. Hal ini dikarenakan penelitian mengenai Mushaf Blawong menggunakan kodikologi sebagai piranti analisis bahan naskah yang digunakan. Sehingga dianggap memiliki persinggungan secara langsung. Sementara dua sisanya, tekstologi dan paleografi, karena tidak memiliki kaitan secara langsung, tidak akan dibahas secara mendalam. Namun demikian, ulasan singkat keduanya akan dipaparkan sebagai tambahan informasi dan pemetaan cabang turunan dari filologi.

Telah disebutkan pada sub bab sebelumnya, pada perbandingan filologi dan tekstologi, bahwa tekstologi merupakan cabang ilmu filologi yang memiliki fokus kajian terhadap sejarah teks. Ini berarti bahwa tekstologi berfokus pada isi naskah atau bagian abstrak dari sebuah

naskah, bukan pada aspek fisiknya. Hal ini mengacu pada perbedaan naskah dan teks sebagaimana telah dijelaskan pula pada sub bab sebelumnya.

Sementara paleografi merupakan cabang ilmu filologi yang fokus pada kajian macam-macam tulisan kuno. Kata paleografi sendiri secara literal berasal dari *palaiós* yang berarti *tua* atau *kuno* dan *graphcin* yang berarti *tulisan (writing)*. Paleografi penting dilakukan sebelum melakukan kajian teks mengingat fokus yang dimilikinya ada pada hal-hal seputar aksara teks. dalam konteks naskah Indonesia, paleografi sangat dibutuhkan karena ditemukan beragam tulisan kuno. Diantaranya seperti Palawa, Pra-Nagari, Kawi (Jawa Kuno), Carakan atau Cacarakan (Jawa), Lontara (Bugis), Pegon (Arab), dan lain sebagainya. Tujuan diterapkannya paleografi adalah untuk melakukan penjabaran tulisan kuno dan menempatkannya pada perkembangan umum tulisan tersebut.³⁸

Dalam konteks mushaf Al-Qur'an kuno, pembicaraan mengenai paleografi menasar pada aspek kaligrafi atau seni kepenulisan indah. Hal ini dikarenakan keseragaman teks yang ditulis di dalamnya, sehingga analisis terhadap penggunaan aksara dapat diketahui melalui penggunaan gaya kaligrafi. Sebuah analisis konkrit terhadap aspek kaligrafi sebagai bagian dari paleografi sebagaimana telah dilakukan Ali Akbar dalam kajiannya terhadap salah satu mushaf kuno yang tersimpan di Thailand Selatan yang setelah dikaji memiliki kedekatan keluarga tulisan dengan mushaf Jawa.³⁹

Kodikologi berasal dari bahasa Latin *codex* dalam bentuk tunggal dan *codices* dalam bentuk jamak, yang berarti *buku, naskah* atau *kodeks*. Naskah atau kodeks sendiri merupakan bahan tulisan. Istilah *codex* pada sejarahnya merujuk pada bahan naskah model 'buku' yang umumnya terdiri dari beberapa halaman, jilidan, serta dilapisi sampul untuk membedakannya dengan model 'gulungan' (*scroll*) dari bahan papyrus. Oleh karenanya, secara terminologi kodikologi lantas diartikan sebagai cabang ilmu filologi yang mempelajari seluk beluk naskah, yang mencakup bahan, umur, tempat penulisan, perkiraan penulis naskah, sejarah naskah, sejarah koleksi naskah, penyusunan katalog, perdagangan naskah, fungsi sosial naskah, dan sebagainya.

Istilah kodikologi (*codicologie*) pertama kali diusulkan oleh seorang ahli bahasa Yunani, Alphonse Dain, saat memberikan kuliah di Ecole Normale Supérieure, Paris pada Februari 1944. Istilah ini baru masyhur dikenal setelah kuliah Dain dibukukan dalam *Les Manuscrits* pada 1949. Di dalamnya, Dain menyebutkan bahwa kodikologi

³⁸ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 62-64; Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 117-118.

³⁹ Selengkapnya lihat: Ali Akbar, "Manuskrip Al-Qur'an di Thailand Selatan: Koleksi dan Migrasi," *Suhuf* 12, No. 2 (Desember, 2019): 373-392.

merupakan ilmu yang memfokuskan diri pada naskah, bukan pada isi naskah.⁴⁰

Tedi Permadi dalam catatannya menyebutkan bahwa ada 3 (tiga) hal yang penting untuk diketahui berkaitan dengan kodikologi. Tiga hal tersebut adalah bahan naskah, alat tulis, dan tinta. Tiga hal ini nantinya memiliki implikasi pembahasan terhadap informasi umur naskah, asal naskah, dan seluk beluk lain berkaitan dengan naskah.

Terkait dengan bahan naskah, ada begitu banyak jenis bahan yang telah digunakan di berbagai penjuru wilayah di dunia, diantaranya seperti bambu di Cina, palma di India dan Asia Tenggara, lempengan tanah liat di Mesopotamia, papyrus di Mesir, logam, catton, linen, velum, sutera, perkamen, kertas, batu, kulit hewan, tulang, gading, kulit kayu dan lain sebagainya. Sementara di Indonesia, jenis bahan yang digunakan sebagai alas naskah secara umum dapat dikelompokkan ke dalam dua jenis, yakni tradisional dan modern. Bahan tradisional diantaranya seperti *dluwang* (Jawa) atau *daluang* (Sunda) terbuat dari kulit kayu pohon *sach*⁴¹, daun *lontar*⁴², daun *nipah*, bambu, rotan⁴³, dan kertas Eropa. Sedangkan bahan modern merupakan kertas yang diimpor dari pabrik kertas di Eropa yang secara teknis kemudian disebut dengan kertas Eropa. Jika mengacu teknik pembuatannya, alas naskah tradisional seperti *dluwang* sejatinya tidak dapat dikatakan sebagai kertas. Hal ini karena pembuatannya yang tidak melalui bubur kertas sebagaimana kertas Eropa.⁴⁴

Ali Akbar dalam blognya menyebutkan bahwa kertas Eropa sangat lazim digunakan dalam penulisan mushaf Al-Qur'an. Kertas Eropa terbuat dari bubur kertas yang dicetak dengan ukuran tertentu. Hal ini

⁴⁰ Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 55; Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 114; Permadi, "Naskah Nusantara", h. 9; Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 20.

⁴¹ Memiliki nama Latin *Broussonetia papyrifera*. Di Indonesia dikenal beberapa istilah untuk menyebut nama asal pohon penghasil *dluwang* ini: *gulugu* atau *glugu* untuk Jawa, *dhalubang* atau *dhulubang* untuk Madura, *kembali* untuk Sumba Timur, *rowa* atau *barbe* untuk Sumba Barat, *ambo* untuk wilayah Bangai, *lingowas* untuk wilayah Tembuku, dan *marak* untuk wilayah Seram. Bahan *dluwang* ini umumnya banyak digunakan pada naskah-naskah kuno di Jawa. Uka Tjandrasasmita, *Manuscript and Islamic Historical*, h. 12; Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 54.

⁴² Pengucapan yang benar adalah *ron tal* yang berarti *daun tal*. Namun kemudian dalam penggunaannya lebih dikenal metatesisnya, yakni *lontar*. Dalam bahasa Bugis lontar disebut dengan *lontara*. Bahan *lontar* ini banyak digunakan pada naskah-naskah kuno di Jawa, Bali, dan Lombok. Lihat: Uka Tjandrasasmita, *Manuscript and Islamic Historical*, h. 11-13. Lihat juga: Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 20; Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 54.

⁴³ Bahan naskah dari rotan dan bambu banyak digunakan pada naskah-naskah kuno Batak. Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 54.

⁴⁴ [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara:Kertas/alas_tulis_(quran-nusantara.blogspot.com)) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 10.06 WIB.

yang memunculkan ciri khusus dalam kertas Eropa berupa *chain line* sepanjang kurang lebih 2,5 cm yang memanjang secara vertikal dan *laid line* sepanjang 1 mm yang memanjang secara horizontal. Selain itu, karena diproduksi lewat industri pabrik, kertas Eropa hampir selalu memiliki tanda semacam cap yang menunjukkan asal pabrik produksi. Cap tersebut disebut dengan *watermark* dan *countermark*. Cap kertas inilah yang akan digunakan sebagai media penunjuk usia naskah kuno manakala tidak dijumpai catatan kolofon (*colophon*)⁴⁵ di dalam naskah atau bahkan menjadi antitesa atas klaim yang diberikan catatan kolofon yang ada.⁴⁶

Penggunaan kertas Eropa sendiri menurut informasi yang diberikan Pigeaud, dimulai pada abad ke-17 dan terus meningkat hingga abad ke-19. Hal ini disebabkan adanya kebutuhan yang tinggi terhadap kertas sebagai bahan administrasi oleh pemerintahan kolonial yang juga memberi pengaruh terhadap penggunaan kertas di lingkungan keraton di Nusantara. Di Jawa, penggunaan kertas Eropa bahkan mampu menggeser dominasi *dluwang* sebagai alas utama bahan naskah.⁴⁷

Penelitian mengenai kodikologi sejatinya dapat dilakukan secara terpisah dari penelitian filologi. Hal ini mengacu pada objek keduanya yang berbeda. Filologi menekankan aspek tekstual dari naskah. Sedangkan kodikologi lebih kepada aspek fisik dari naskah. Meskipun penggunaan keduanya dalam kajian pernaskahan akan memberikan

⁴⁵ Adalah catatan penulis atau penyalin yang umumnya berada di akhir naskah atau terbitan. Catatan ini lazim berisi informasi mengenai identitas penulis atau penyalin, waktu dan tempat penulisan, dan informasi lain yang berkaitan dengan kegiatan penulisan. Menurut Ali Akbar, kolofon mungkin saja berisi informasi lain yang lebih umum ketimbang apa yang telah disebutkan sebelumnya. Prinsipnya, segala catatan yang terdapat dalam naskah disebut dengan kolofon. Lihat: [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Qur'an Sultan Ternate \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://Quran-Nusantara.blogspot.com) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 10.30 WIB. Bandingkan dengan: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 137.

⁴⁶ Hal ini dilakukan dengan menelusuri tahun produksi kertas Eropa yang digunakan sebagai alas naskah dengan mengacu pada cap kertas dan cap tandingan yang ada untuk ditelusuri dalam katalog. Diantara katalog yang umum dirujuk dalam masalah ini adalah katalog milik Churchill berjudul *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc. in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection* dan katalog milik Heawood berjudul *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Namun demikian, peneliti juga harus menambahkan waktu tertentu yang menunjukkan jarak pembuatan kertas dan penggunaannya sebagai alas naskah. Russell Jones dalam masalah naskah Melayu memberikan ancam-ancam waktu sekitar 8 tahun setelah pembuatan kertas. Lihat: W. A. Churchill, *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc. in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection*, (Amsterdam: Menno Hertzberger & Co., 1965); Edward Heawood, *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*, (Hilversum, Holland: The Paper Publications Society, 1950); Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 21.

⁴⁷ Uka Tjandrasasmita, *Manuscript and Islamic Historical*, h. 13.

pemahaman yang lebih utuh. Diantara kajian yang spesifik dilakukan terkait dengan kodikologi naskah adalah kajian Jonni Syatri atas mushaf koleksi Museum Institut PTIQ Jakarta, kajian Ali Akbar atas mushaf Sulawesi Barat, dan kajian Jajang A. Rohmana atas 4 (empat) mushaf Subang, Jawa Barat.⁴⁸

B. Kesakralan Masyarakat

1. Kilas Biografi Emile Durkheim

David Emile Durkheim lahir pada 15 April 1858 di kota Epinal, dekat Strasbourg, wilayah timur laut Perancis, tepatnya di ibukota bagian Vosges, Lorraine. Ia dibesarkan dalam lingkungan kerabian Yahudi yang taat. Karena ayah dan kakek-kakek buyutnya adalah rabi-rabi agama Yahudi. Di samping itu, sekolah tempat ia dibesarkan juga tergolong dalam lingkungan Katolik Roma yang cukup ketat. Pengaruh semacam ini yang boleh jadi membentuk ketertarikan Durkheim terhadap masalah agama di masa-masa berikutnya. Meskipun secara personal, Durkheim sendiri tergolong dalam seorang yang agnostik.⁴⁹

Selain tergolong dalam pelajar yang cerdas, Durkheim memiliki kepekaan moral dan sosial yang cukup tinggi. Hal ini yang kemudian mendominasi pemikirannya kelak. Ketika usianya baru menginjak 12 tahun, isu dekadensi moral yang melanda Perancis akibat kekalahan melawan Prusia memberikan dampak patriotisme dalam dirinya. Usai menginjak usia 21 tahun ia melanjutkan studinya di Ecole Normale Superiure yang kala itu menjadi pusat pendidikan terbaik di Perancis. Bersama teman-teman terbaiknya, seperti Henri Bergson, Jean Jaures, dan Pierre Janet, Durkheim menekuni bidang studi sejarah dan filsafat. Meskipun dalam metode pengajaran yang digunakan, Durkheim tidak sepenuhnya puas. Hal ini dikarenakan sosok pribadinya yang kurang cocok dengan aturan dan norma-norma. Namun begitu, ia tetap menyelesaikan studinya di Ecole dengan menuliskan dua disertasi sebagaimana persyaratan yang ditentukan. Dan melanjutkan studinya dengan fokus kajian yang berbeda, psikologi, kepada Wilhem Wundt di Jerman pada tahun 1885-1886.⁵⁰

⁴⁸ Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah," *Suhuf* 7, No. 2 (November 2014): 221-248; Ali Akbar, "Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi," *Suhuf* 7, No. 1 (2014): 101-123; Jajang A. Rohmana, "Empat Manuskrip Al-Qur'an di Subang Jawa Barat (Studi Kodikologi Manuskrip Al-Qur'an)," *Wawasan* 3, No. 1 (2018): 1-16.

⁴⁹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), h. 131; Djuretna A. Imam Muhni, *Moral & Religi Menurut Emile Durkheim & Henri Bergson*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), h. 27.

⁵⁰ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 131-132; Muhni, *Moral & Religi*, h. 27; Rijal Mahmud, "SOCIAL AS SACRED DALAM PERSPEKTIF EMILE DURKHEIM," *Tasamuh* 16, No. 2 (Juni, 2018), h. 105-106.

Tahun-tahun berikutnya Durkheim habiskan dengan melakukan riset-riset dalam bidang sosial. Beberapa karya yang telah ia tuliskan seperti *De la Division du Travail Sosial (The Division of Labour)* diterbitkan tahun 1893, *Les Regles de la Methode Sociologique (The Rule of Sociological Method)* pada tahun 1895, dan satu buah karya penting yang terinspirasi dari kematian sahabatnya, *Le suicide (Suicide)* pada tahun 1897. Beberapa karya ini menunjukkan ketertarikan dari diri Durkheim terhadap bidang sosial. Bahkan pemikiran mengenai tindakan bunuh diri yang mengilhami karyanya *Suicide* juga ia landaskan dari perspektif sosial. Satu hal yang cukup berbeda dilakukan dari pandangan masyarakat kebanyakan yang lebih menandakan pada aspek keputusan. Di saat yang sama, Durkheim bersama beberapa akademisi sosial lain seperti Henri Berr, Marcel Granet, Franucois Simiand, Maurice Halbwachs, serta Marcel Mauss, tergabung dalam penerbitan jurnal sosial ilmiah bernama *L'Annee Sociologique*. Sebuah jurnal yang kemudian terkenal di seluruh Perancis, dan bahkan ke seluruh dunia, sebagai mazhab pemikiran sosial baru yang berkembang dari perspektif pemikiran Durkheim. Seluruh prestasi ini lantas menghantarkannya menjadi guru besar di bidang sosiologi dan pendidikan di Universitas Paris di usianya yang ke-44.⁵¹

Di tengah kesibukannya ini, Durkheim yang juga memiliki peminatan dalam bidang agama, tetap mencurahkan waktunya kepada riset agama yang telah dilakukannya. Hasilnya, sebuah karya yang sangat penting dalam masalah ini berjudul *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse (The Elementary of Religious Life)* berhasil terbit pada tahun 1912. Dalam karyanya ini, Durkheim menuangkan hasil risetnya mengenai agama yang berangkat dari kegelisahannya atas pemikiran keagamaan yang telah lebih dahulu dituangkan oleh teoritikus dan pemikir lain. Karya ini menjadi karya monumental terakhirnya sebelum akhirnya meninggal pada tahun 1918 akibat terserang penyakit stroke dalam usia 56 tahun.⁵²

2. Masyarakat sebagai Induk Kepercayaan

Ide dan gagasan dari Durkheim yang nantinya akan digunakan dalam penelitian Mushaf Blawong ini adalah mengenai masyarakat sebagai simbol kesakralan. Ide ini telah diulas secara mendalam dalam karyanya *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* yang kemudian dialihbahakan ke dalam bahasa Inggris berjudul *The Elementary of*

⁵¹ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 131-132; Rijal Mahmud, "SOCIAL AS SACRED DALAM PERSPEKTIF EMILE DURKHEIM," *Tasamuh* 16, No. 2 (Juni, 2018), h. 105-106; Sulthan Ahmad, "TOTEM, RITUAL, DAN KESADARAN KOLEKTIF: Kajian Teoritik Terhadap Pemikiran Keagamaan Emile Durkheim," *Al-Adyan* 2, No. 2 (Desember, 2021), h. 154.

⁵² Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 132.

*Religious Life*⁵³ dan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar*.⁵⁴ Karyanya ini sedianya berisi tentang hasil riset yang telah ia lakukan terhadap kepercayaan Totemik masyarakat Australia. Berawal dari ketidakpuasan yang ia dapatkan dari teori-teori agama teoritikus dan pemikir sebelumnya. Menurutnya, untuk mendapatkan bentuk yang paling mendasar dari agama tidak dapat ditempuh melalui penelusuran sejarah pemikiran manusia di masa silam, melainkan dengan melihat ‘ke masa sekarang’ dengan mengacu pada agama masyarakat yang memiliki sistem sosial yang paling sederhana.

Landasan pemikiran Durkheim yang cukup penting berkaitan dengan agama adalah konsep mengenai Yang Sakral dan Yang Profan. Dengan konsep ini, Durkheim hendak menentang konsep mengenai natural dan supernatural atau konsep mengenai dewa-dewa yang sering kali diidentikkan dengan pembagian dunia masyarakat primitif. Menurutnya, masyarakat primitif tidak membagi-bagi dunia berdasarkan pembagian semacam ini, melainkan pada elemen dasar yang ia sebut sebagai Yang Sakral dan Yang Profan. Hal-hal yang sakral sendiri diartikan sebagai sesuatu yang superior, berkuasa, dan dalam kondisi normal tidak tersentuh dan selalu dihormati. Sedangkan yang profan merupakan bagian dari keseharian dari hidup dan bersifat biasa-biasa saja. Dari konsep ini, Durkheim kemudian mendefinisikan agama sebagai satu sistem kepercayaan dengan perilaku-perilaku yang utuh dan selalu dikaitkan dengan Yang Sakral.⁵⁵

Lebih lanjut, konsep pemikiran Durkheim berkaitan dengan Yang Sakral menempatkannya dalam sesuatu yang menjadi konsentrasi dari sebuah masyarakat. Sementara Yang Profan sebagai perhatian pribadi seorang individu. Penempatan Yang Sakral dan Yang Profan semacam ini memiliki implikasi yang cukup yang penting dalam pemikiran Durkheim yang berkelanjutan. Dengan menempatkan Yang Sakral sebagai konsentrasi masyarakat Durkheim secara tidak langsung telah memberikan posisi masyarakat sama pentingnya dengan konsep mengenai agama itu sendiri. Dengan kata lain, ia hendak mengatakan bahwa masyarakat sebagai sesuatu yang sakral. Konsep inti ini lah yang nantinya menjadi muara dari keseluruhan alur pemikiran Durkheim, sebagaimana nanti akan dijelaskan lebih detail mengenai konsep cabang yang membentuk keseluruhan konsep miliknya.⁵⁶

⁵³ Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Joseph Ward Swat, (London: George Allen & Unwin LTD, 1976).

⁵⁴ Emile Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar*, terj. Inyik Ridwan Muzir dkk, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2011).

⁵⁵ Masing-masing dari Yang Sakral dan Yang Profan merupakan terjemah dari istilah digunakan oleh Durkheim, *Sacred dan Profane*. Lihat: Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, h. 37; Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama*, h. 66-67. Bandingkan dengan: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 144-145.

⁵⁶ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 151-152.

Apa yang sebelumnya dikatakan sebagai bentuk agama dari sebuah sistem sosial yang sederhana adalah sistem totemisme yang menjadi fokus kajian dari Durkheim dari masyarakat Aborigin di Australia. Berbeda dari pemikir dan teoritikus lain yang berusaha menggali bentuk dasar dari totemisme, Durkheim menganggap bahwa totemisme-lah sistem kepercayaan yang paling dasar.⁵⁷ Lebih lanjut, Durkheim menganggap totemisme sebagai poros dalam sistem kepercayaan masyarakat tribal di Australia tersebut. Ia memiliki relasi dengan ide tentang jiwa, ide tentang roh dan dewa-dewa, hingga ide tentang upara dan ritual keagamaan. Kata *totem* sendiri berasal dari kata *ototeman* dalam bahasa suku bangsa Ojibwa, salah satu suku asli benua Amerika yang menghuni daerah Lake Superior, Amerika Serikat. Merujuk pada J. Long, Durkheim menyebut bahwa istilah *totem* baru muncul menjelang akhir abad ke-18, tepatnya pada tahun 1791. Totem juga menjadi institusi yang eksklusif di tempat ia pertama ditemukan, Amerika, selama lebih dari setengah abad sebelum akhirnya ditemukan praktek serupa di dataran Australia oleh George Grey.⁵⁸ Secara literal totem berarti *persaudaraan*. Totem merupakan sebuah sistem penunjukan nama dan perlambangan suatu suku tertentu dalam masyarakat tribal. Umumnya, totem diambil dari hewan atau tumbuhan tertentu dan jarang sekali yang menggunakan benda mati seperti mega, hujan, bulan, matahari, dan lain sebagainya.⁵⁹ Dari sistem perlambangan ini, totem berkembang menjadi peletak dasar perspektif masyarakat terkait dengan hierarki kekuatan benda-benda serta pembagian kekuasaan yang ditempatkan berdasar struktur keluarga atau klan. Dengan fungsi yang sangat krusial ini, setiap tumbuhan atau pun hewan yang dipilih sebagai totem suatu suku ditempatkan dalam posisi yang sangat penting. Atau dengan kata lain dianggap sebagai Yang Sakral. Oleh karenanya, ia menjadi terlarang bagi setiap anggota suku dalam keadaan tertentu, seperti dalam upacara atau ritual keagamaan. Di saat tumbuhan atau hewan lain yang tidak masuk dalam kategori Yang Sakral boleh untuk diburu dan bahkan dimakan. Namun demikian, perlu diingat bahwa ketika dikatakan suatu tumbuhan atau hewan dianggap sebagai Yang Sakral, hal itu hanya berlaku bagi anggota suku yang menganggapnya sebagai sebuah totem. Sehingga tumbuhan atau hewan tersebut tetap memiliki nilai profan bagi suku yang lain. Dan perlu diingat bahwa ketika ia diposisikan sebagai Yang Sakral bukan berarti hakikat tumbuhan atau hewan tersebut lah sesuatu yang disembah dalam suku tersebut. Melainkan ia dipertinggi

⁵⁷ Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, h. 93-96; Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama*, h. 144-147. Lihat juga: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 147.

⁵⁸ Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, h. 88; Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama*, h. 136-137.

⁵⁹ Muhni, *Moral & Religi*, h. 50.

dengan adanya satu kekuatan anonim dan impersonal yang disematkan di dalamnya, tetapi bukan hakikat dari kekuatan itu sendiri.⁶⁰

Dengan dualisme fungsi yang dimiliki oleh sebuah totem, dimana totem yang berfungsi sebagai simbol dari sebuah klan atau suku juga menjadi manifestasi dari kekuatan anonim yang impersonal (baca: tuhan), secara ringkas dapat dikatakan bahwa suku dan tuhan adalah sesuatu yang sama. Maka menurut Pals, ketika masyarakat tribal dengan sistem kepercayaan semacam ini tengah melakukan pemujaan terhadap tuhan, mereka sejatinya telah melakukan satu ekspresi penguatan kepercayaan terhadap suku mereka sendiri. Kesamaan fungsi antara prinsip ketuhanan dan kesukuan ini yang bagi Durkheim memiliki relevansi dengan asas pemikirannya atas prinsip sosial. Agama atau tuhan, dengan demikian, akan dapat dijelaskan melalui terma-terma fungsi sosial. Setiap individu dalam suatu sistem sosial kemasyarakatan pada dasarnya hidup dan dibesarkan dalam bingkai kerangka sosial tertentu. Apa yang mereka terima dalam kehidupan mereka tidak lain merupakan produk sosial dimana lingkungan mereka dibesarkan, dan bukan hasil budi dari diri mereka sendiri. Dalam konteks pemikiran keagamaan yang dibangun oleh Durkheim, ketika seorang individu telah memasuki satu sistem kepercayaan, dengan mengikuti berbagai ritual dan upacara keagamaan, ia telah mentahbiskan dirinya sebagai bagian dari kelompok sosial tersebut. Segala hal yang berbau profan, yang berkaitan dengan masalah individual, telah melebur ke dalam kepentingan komunal suku sebagai bagian dari Yang Sakral.⁶¹

Lantas bagaimana dengan konsep mengenai roh suci dan dewa-dewa serta upacara keagamaan? Keterikatan individu dengan kepentingan suku menyebabkan bersatunya jiwa-jiwa dengan masyarakat. Dengan demikian, jiwa setiap individu menjadi abadi bersama dengan masyarakat. Meskipun seseorang telah meninggal dunia, suku akan membuatnya tetap abadi dalam jiwa-jiwa setiap individu yang telah dicangkok di dalamnya kepentingan suku. Sesuatu yang kemudian dikenal dengan roh-roh para leluhur. Dalam perkembangannya, roh-roh para leluhur ini dalam satu kesempatan dapat menyatu dengan anggota suku yang masih hidup, sebagai pengontrol dan pembantu jiwa individu dalam rangka memenuhi tanggung jawab terhadap klan. Beberapa roh para leluhur bahkan dinggap semakin kuat dan agung hingga memiliki pengaruh yang cukup luas bagi seluruh anggota suku. Roh-roh kuat dan agung ini lah yang kemudian dikenal dengan konsep dewa-dewa dalam masyarakat tribal, yang kemudian disembah dan dipuja. Persembahan dan pemujaan terhadap dewa-dewa yang bermula dari roh para leluhur ini pada akhirnya

⁶⁰ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 149-151.

⁶¹ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 151-152.

menciptakan apa yang disebut sebagai ritual-ritual dan upacara keagamaan.⁶²

C. Resepsi Sastra

1. Definisi dan Awal Kemunculan

Seperti disebutkan oleh Andries Hans Teeuw, *Resepsi sastra* merupakan terjemahan bebas dari *rezeptionaesthetik*, yang juga memiliki padanan muatan dengan *literary response* sebagaimana digunakan Norman Holland. Ia juga memiliki kesamaan muatan dengan penerimaan estetik yang merupakan terjemahan dari *aesthetic of reception*, sebagaimana disebutkan oleh Umar Junus.⁶³ Dalam bukunya, Pradopo bahkan cukup percaya diri untuk berbeda dengan pegiat sastra lain dengan menyebut teori serupa dengan istilah ‘estetika resepsi’ atau ‘estetika tanggapan’, mengikuti terjemahan lain yang disebutkan Junus sebelumnya.⁶⁴ Namun demikian, di sini akan difokuskan pada istilah resepsi sastra untuk menyebut penerimaan pembaca terhadap karya sastra seperti yang nanti akan diulas sebagaimana adaptasi Junus atas Franco Meregalli.⁶⁵ Dalam konteks sastra Indonesia, istilah ‘resepsi sastra’ agaknya mulai populer digunakan pasca Teeuw dan Junus dalam masing-masing bukunya, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* dan *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*. Hal ini seperti dapat diamati dalam karya-karya resepsi sastra oleh penulis dan pegiat sastra di era setelahnya.⁶⁶

Secara literal, kata resepsi berasal dari kata *recipere* dalam bahasa Latin dan *reception* dalam bahasa Inggris yang dimaknai dengan *penerimaan* atau *penyambutan pembaca*.⁶⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) agaknya belum mengadopsi kata ini dalam leksikon-leksikonnnya. Terlihat bahwa kata resepsi masih hanya diartikan sebagai “pertemuan (perjamuan) resmi yang diadakan untuk menerima tamu

⁶² Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 153-156.

⁶³ Umar Junus, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: PT Gramedia, 1985), h. 1.

⁶⁴ Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), h. 206.

⁶⁵ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 1.

⁶⁶ Beberapa di antaranya seperti Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018); Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); dan Emzir dan Saifur Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, (Depok: Rajawali Pers, 2017).

⁶⁷ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), h. 165; dan Emzir dan Saifur Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, (Depok: Rajawali Pers, 2017), h. 194. Ahmad Rafiq dalam disertasinya menyebutkan bahwa kata *reception* secara umum diartikan dengan *act of receiving something*. Lihat: Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 144.

(pada pesta perkawinan, pelantikan)”.⁶⁸ Sehingga tidak mengherankan jika kajian mengenai resepsi, terlebih dalam kajian Al-Qur’an di beberapa Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, sering kali dibuat lelucon dengan mengasosiasikannya dengan kegiatan perjamuan. Dalam kajian sastra sendiri, resepsi sastra kemudian didefinisikan dengan tanggapan dan penerimaan pembaca terhadap buah karya sastra. Dalam artian, bagaimana pembaca memberikan makna terhadap karya sastra yang dibacanya, sehingga dapat memberikan reaksi atau tanggapan.⁶⁹ Pada ranah teoritis, resepsi sastra merupakan pengolahan teks, dan cara-cara memberikan makna terhadap karya sastra.⁷⁰

Resepsi sastra merupakan teori sastra yang berupaya memberikan penekanan peran sastrawi kepada pembacanya. Teori yang tergolong dalam tradisi postrukturalisme ini muncul setelah sebelumnya terjadi pergeseran sudut pandang dalam penelitian sastra. Sebelumnya, penelitian sastra cenderung berorientasi kepada teks dengan ragam kajian yang dimilikinya.⁷¹ Terkait dengan ragam penelitian sastra, Klarer menyebutkan ada setidaknya empat jenis sudut pandang yang digunakan: 1) sudut pandang yang berorientasi pada teks. Sudut pandang ini seperti yang digunakan dalam kajian filologi, retorik stilistik, formalisme dan strukturalisme, semiotik dan dekonstruksi; 2) sudut pandang yang berorientasi pada pengarang. Contoh kajian yang dilakukan seperti kritik biografis dan psikoanalisis; 3) orientasi sudut pandang kepada pembaca. Penelitian sastra dengan sudut pandang ini sebagaimana menggunakan teori resepsi yang menekankan respon pembaca; dan, 4) sudut pandang yang berorientasi pada konteks seperti yang dilakukan dengan teori sastra Marxis, historisisme baru dan teori sastra feminisme.⁷²

Munculnya resepsi sastra sendiri diilhami dari pandangan bahwa teks-teks sastra hanya menjadi aktual setelah dibaca dan ditanggapi oleh pembacanya. Menurut Schmitz, teks sastra hanya akan bernilai eksistensinya sampai seorang pembaca membacanya. Karena dengan dibaca oleh pembaca, makna dari teks sastra tersebut akan tercipta.⁷³ Ratna bahkan menyebutkan bahwa resepsi sastra telah mendominasi penelitian sastra sejak tahun 1970-an dengan pertimbangan di antaranya sebagai pembanding terhadap strukturalisme yang hanya memberikan perhatian pada aspek unsur-unsur teks, timbulnya kesadaran humanistik, keabadian nilai karya sastra disebabkan oleh pembaca, kesadaran bahwa

⁶⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/resepsi> diakses pada tanggal 31 Januari 2022, pukul 14.23 WIB.

⁶⁹ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 1.

⁷⁰ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 165; dan Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 194.

⁷¹ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 1.

⁷² Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 192.

⁷³ Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 193.

nilai karya sastra hanya dapat dikembangkan melalui kompetensi pembaca, dan kesadaran akan keterkandungan makna dalam hubungan ambiguitas antara karya sastra dan pembaca.⁷⁴

Terjadinya pergeseran orientasi dari teks menuju pembaca ini telah berlangsung sekitar tahun 1930-an.⁷⁵ Namun peletakan dasar-dasar teori resepsi sastra yang memadai baru terjadi pada tahun 1970-an oleh Mukarovsky yang menganggap bahwa karya sastra harus dipahami dalam kerangka konteks sosial, sebagai dunia yang otonom tetapi selalu terikat dalam tanggapan pembaca yang berubah-ubah.⁷⁶ Sementara dalam khazanah sastra Indonesia, perkembangan resepsi sastra dipelopori oleh dua tokoh penting, Andries Hans Teeuw dan Junus dengan masing-masing bukunya, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* dan *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar* pada awal tahun 1980-an.⁷⁷

2. Perkembangan Resepsi Sastra

Jan Mukarovsky (1891-1975) disebut-sebut sebagai tokoh yang pertama kali menggunakan teori resepsi dalam penelitian sastranya. Meski demikian, sebagaimana teori-teori lain dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, teori resepsi yang digunakannya masih terbatas pada dasar-dasar peletakannya semata dan cukup berbeda dari perkembangan yang dihadirkan pasca tahun 1970-an. Saat dimana teori resepsi menemukan kemapanannya. Mukarovsky sendiri termasuk dalam aliran strukturalisme Praha. Sosok yang lahir di Bohemia pada tahun 1891 tersebut terkenal akan strukturalisme dinamik-nya, yang berusaha melakukan pergeseran pandangan dari analisis unsur menuju kepada analisis aspek di luarnya. Menurutnya, karya sastra harus dipahami dalam kerangka konteks sosialnya, karena aspek estetik terikat dengan entitas sosial tertentu yang mengitarinya. Kaitan terhadap konteks sosial ini lah yang disebut sebagai unsur dinamis dalam strukturalismenya.⁷⁸

Gagasan Mukarovsky ini kemudian dilanjutkan oleh muridnya, Felix Vodicka (1909-1974). Vodicka yang memulai dengan karya

⁷⁴ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 166.

⁷⁵ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 166. Dalam bukunya, Emzir dan Rohman menyebut tahun 1960-an sebagai awal munculnya pergeseran orientasi penelitian sastra. Namun agaknya, tahun yang disebutkan Ratna lebih tepat. Hal ini sesuai dengan penjelasan Junus yang mengaitkan pergeseran orientasi tersebut dengan Perang Dunia Kedua yang berlangsung pada tahun 1939-1945. Dan pergeseran orientasi tersebut telah terjadi sebelum perang tersebut berlangsung. lihat: Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 195. Bandingkan dengan: Junus, *Resepsi Sastra*, h. 28.

⁷⁶ Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 195-196.

⁷⁷ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 165-166.

⁷⁸ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 28; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 195-196; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 166.

tampak memberikan penekanan terhadap sejarah sastra. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan kemungkinan penemuan terhadap titik pandang dari perkembangan struktur sastra dan dari mana ia berasal. Sejarah sastra yang ia maksudkan sendiri berkaitan dengan proses konkretisasi⁷⁹ yang dilakukan secara terus menerus oleh pembaca dalam waktu yang berbeda-beda sesuai dengan situasinya untuk menghasilkan sebuah makna dari karya sastra. Sehingga menurutnya, analisa resepsi karya sastra harus memperhatikan beberapa hal, seperti rekonstruksi kaidah sastra dan kompleks anggapan tentang sastra pada suatu masa, rekonstruksi sastra suatu masa, studi tentang konkretisasi karya sastra, dan studi tentang keluasan pengaruh dari suatu karya ke dalam lapangan sastra atau bukan sastra.⁸⁰

Hal yang sama tentang konkretisasi tampaknya juga dibicarakan oleh Norman Ingarden (1893-1970). Seperti halnya Vodicka, Ingarden juga menganggap bahwa dunia sastra pada masa tertentu dapat diketahui melalui konkretisasi dalam diri pembaca. Junus memberikan contoh, penerimaan terhadap karya *Belenggu* melalui kritik-kritiknya pada tahun 1940-1941 di Indonesia dapat diketahui bagaimana *Belenggu* dikonkretkan pada waktu itu. Dan bagaimana pula dunia sastra Indonesia ketika itu menerimanya.⁸¹

Sebelum Vodicka dan Ingarden, sejatinya ada satu tokoh yang pada dasarnya juga menggunakan pendekatan resepsi dalam kajiannya, yakni Leo Lowenthal (1900-1993). Kajiannya bahkan telah dilakukan jauh sebelum meletusnya Perang Dunia Kedua. Dalam kajiannya, Lowenthal berusaha mempelajari resepsi terhadap karya-karya Dostoyevski (1821-1881) di Jerman tahun 1880-1920. Kajiannya ini diharapkan dapat memberikan gambaran mengenai pandangan umum di Jerman kala itu yang boleh jadi menjadi pandangan dunia. Akan tetapi karena kajian yang dilakukannya tersebut tidak dihubungkan dengan teori sastra melainkan sosiologi sastra, sehingga kajian ini tidak mempunyai pretensi sastra dan jarang dikaitkan dengan resepsi sastra.⁸²

Teori resepsi mengalami pembabakan baru dengan adanya dua tokoh yang dianggap meletakkan gagasan pokok dan dasar teoritis serta

⁷⁹ Konkretisasi diartikan sebagai pemberian makna karya sastra. Menurut Pradopo, karya sastra merupakan artefak, benda mati yang baru akan mempunyai makna dan menjadi objek estetik manakala diberi arti oleh manusia sebagai pembacanya sebagaimana artefak peninggalan manusia yang akan mempunyai arti bila diberi arti oleh arkeolog. Lihat: Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, h. 106.

⁸⁰ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 31-32; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 196; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 169.

⁸¹ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 29-30; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 169.

⁸² Junus, *Resepsi Sastra*, h. 28; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 197.

metodologis melalui karya-karyanya. Dua tokoh tersebut adalah Hans Robert Jauss (1921-1997) dan Wolfgang Iser (1926-2007).

Jauss merupakan seorang guru sastra pada Universitas Konstanz di Jerman (dulu Jerman Barat). Dalam pemikirannya, ada beberapa hal yang menjadi fokus penekanan, yakni penerimaan pembaca, aspek estetika, dan proses kesejarahan yang kemudian dikenal dengan sejarah sastra. Beberapa karyanya yang dianggap penting dalam bidang resepsi sastra adalah *Literaturgeschichte als Provokation* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Literary History as a Challenge to Literary Theory* pada tahun 1969, *Towards Aesthetic of Reception* pada tahun 1982 dan *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Karya-karya yang telah disebutkan ini berisi tentang kerangka teoritis dan metodologis mengenai resepsi sastra. Sedangkan karya yang berisi aplikasi dari pendekatannya adalah *Racines und Goethes Iphigenie* dan *La douceur du foyeur: Lyrik des Jahres 1857 als Muster der Vermittlung sozialer Normen*.⁸³

Konsep terpenting dari pemikiran Jauss adalah *Erwartungshorizont* yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *horizon of expectation* (selanjutnya disebut dengan horizon harapan). Horizon harapan didefinisikan sebagai sistem objektif dari ekspektasi yang muncul bagi tiap karya pada momen historis kemunculannya dari pra-pemahaman mengenai genre, dari bentuk dan tema karya yang sudah akrab dengan pembaca dan dari pertentangan antara bahasa puitis dan bahasa praktis. Mudah-mudahan, horizon harapan merupakan harapan-harapan seorang pembaca terhadap sebuah karya sastra yang muncul dari adanya norma dan nilai tertentu yang telah ia dapatkan dari pengalaman kesusastraan sebelumnya. Dalam praktiknya, ketika seseorang berhadapan dengan sebuah karya sastra, ia terlebih dahulu telah memiliki gambaran pemahamannya sendiri mengenai sebuah karya sastra. Hal ini dikarenakan adanya norma-norma dan nilai-nilai yang didapatkannya dari pengalaman interaksinya terhadap karya-karya sastra lain sebelumnya. Norma dan nilai ini lah yang akan membentuk asumsi terhadap sebuah karya sastra. Maka menurut Schmitz, hanya karya hebat lah yang mampu memodifikasi ekspektasi atau harapan pembaca.⁸⁴

Konsep horizon harapan milik Jauss ini terilhami dari konsep hermeneutika milik Hans Geoge Gadamer (1900-2002), *Horizontverschmelzung* atau *fusion of horizon* (peleburan horizon-horizon). Dalam konteks hermeneutika Gadamer menjelaskan bahwa ‘memahami’ adalah proses melibatkan tegangan berbagai horizon atau

⁸³ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 39; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 196 dan 199; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 166 dan 169-171; Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, h. 206.

⁸⁴ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 33-34; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 198-199.

“selalu merupakan peleburan horizon-horizon yang dianggap ada dari diri mereka sendiri”. Jika dikaitkan dengan sebuah teks, peleburan horizon-horizon yang dimaksud adalah perjumpaan horizon yang membentuk pembaca dengan tradisi atau horizon yang melingkupi teks.⁸⁵

Konsep horizon harapan milik Jauss ini mendapatkan pondasinya dari kajian yang ia lakukan terhadap sejarah sastra yang mengadopsi konsep Paradigma (*Paradigm*) Thomas Kuhn (1922-1996). Kuhn mengatakan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak semata-mata didasarkan pada proses akumulasi, tetapi dengan adanya perubahan secara radikal, sebagai revolusi. Dalam konteks sastra yang dikaitkan dengan pembaca, sejarah bukan dimaksudkan akumulasi dari periode, aliran, karya sastra, dan pengarang, melainkan rangkaian tanggapan pembaca. Sejarah sastra bukan mengenai catatan biografi singkat ataupun deskripsi karya individual dan penelitian sastra, sejarah sastra merupakan perubahan penilaian yang terus terjadi dari setiap momen kesejarahan.⁸⁶ Perubahan ini ada karena latar belakang sosialnya yang juga berubah hingga mempengaruhi nilai yang diberikan.⁸⁷

Wolfgang Iser (1926-2007) merupakan tokoh kedua yang gagasannya dianggap menjadi pokok serta landasan teoritis metodologis bagi resepsi sastra melalui beberapa karyanya seperti *Die Appellstruktur des Texte* yang setelah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Indeterminacy and The Reader's Respons in Prose Fiction* dan *The Act of Reading a Theory of Aesthetic Respons* pada tahun 1978. Seperti halnya Jauss, Iser juga tergabung dalam mazhab Konstanz, Jerman. Namun berbeda dengan Jauss yang berkonsentrasi pada penerimaan pembaca dalam proses kesejarahannya, Iser lebih menekankan pada interpretasi teks individual.⁸⁸

Konsep utama Iser bermula dari tulisannya berjudul *Die Leserrolle in Fieldings Joseph Andrews und Tom Jones* yang membicarakan dua novel terkenal karya Henry Fielding (1707-1754),

⁸⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015) h, 180-186.

⁸⁶ Sejarah sastra yang berusaha mempelajari setiap perubahan yang terjadi di setiap momennya ini ternyata juga memberikan dampak bagi kajian sastra yang lain, yakni filologi. Sebelum bertemu dengan konsep Jauss ini, filologi selalu berusaha melakukan reproduksi terhadap teks asli sebagaimana dituliskan oleh pengarang, dan berusaha menghilangkan setiap ‘kesalahan’ yang muncul dalam teks. Setelah bertemu dengan konsep Jauss, filologi kemudian melahirkan mazhab baru yang dikenal dengan filologi modern, sebuah mazhab yang mengapresiasi setiap perubahan dalam teks (turunan) sebagai kreativitas penyalin. Lihat: Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 21-23.

⁸⁷ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 169-170; Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 198-199.

⁸⁸ Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 201-203; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 170-171.

Joseph Andrews dan *Tom Jones*. Dua novel tersebut diharapkan pembacaannya bagi masyarakat Inggris yang sebelumnya mempunyai kebiasaan pembacaan epik, tragedi, dan komedi. Sementara dua novel tersebut agaknya memiliki hakikat yang cukup berbeda. Itu lah mengapa dalam tulisannya tersebut, Iser memulai dengan mengutip dari Richardson yang menyebutkan, “pembaca mesti meninggalkan dunia fabel”, yang memiliki muatan pesan serupa dengan apa yang dikatakan John Cleland bahwa pembaca mesti dapat melepaskan diri dari kebiasaan sastra sebelumnya. Dalam bingkai fenomena ini lah Iser kemudian mencoba memberikan perhatiannya kepada peranan pembaca dalam memahami sebuah karya. pembaca yang memiliki latar belakang dunia yang berbeda dengan dunia yang ada dalam novel. Ia berusaha memperkecil jarak antara pembaca dengan novel melalui kesan yang timbul dari pembacaannya, yang akan semakin bernilai manakala pembaca dapat menemukan ‘pandangan yang di-skematik-kan’ (*schematisiertet Anshichten*) di dalam novel tersebut. Kesan (*wirkung*) pembaca ini yang kemudian membawanya kepada sebuah pengalaman baru melalui penggunaan imajinasi yang pembaca miliki. Dengan demikian, Iser melalui proses interaksi pembaca dengan novel karya Fielding memahami adanya tuntutan penggunaan imajinasi oleh para pembaca dari sebuah karya sastra.⁸⁹

Dari pemahaman Iser ini lah muncul dua konsep utama yang menjadi gagasan pokoknya, *implied reader* atau ‘pembaca implisit’ dan *leerstellen* atau ‘tempat kosong’. Pembaca implisit merupakan sebuah instansi pembaca yang diciptakan oleh teks. Pembaca implisit bukanlah pembaca sesungguhnya, tetapi melalui pembaca implisit, pembaca yang sesungguhnya dapat menentukan sikapnya dalam menghadapi sebuah teks. Hal ini dikarenakan adanya potensi yang ditawarkan oleh teks yang tidak akan terealisasi jika tidak mengasumsikan peran pembaca implisit tersebut. Pembaca implisit lahir dari adanya proses imajinasi yang diharapkan keberadaannya dalam proses interaksi pembaca dengan karya sastra yang tengah ia baca, seperti pada novel *Joseph Andrews* dan *Tom Jones* di atas. Sementara tempat kosong merupakan ‘ruang-ruang’ yang berisi ‘pandangan (skematik)’ yang muncul dalam teks. Tempat kosong mengandaikan teks berada dalam posisi terbuka (*open plek*) yang karenanya pembaca diharapkan mampu mengisinya melalui proses aktif dan kreatif. Di sini teks karya sastra akan bertemu dengan ‘teks luar’ yang dimiliki pembaca dalam proses interpretasi, yang dalam pemahaman Iser dari novel Fielding sebelumnya diilhami dari pertemuan dua dunia yang berbeda, dunia pembaca dan dunia novel, yang kemudian memunculkan kesan (*wirkung*). Hal ini, menurut Pradopo, juga didukung dengan sifat karya sastra sebagai sesuatu yang

⁸⁹ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 37-39 dan 46-48.

mengandung kemungkinan banyak tafsir (*poly-interpretable*). Dan untuk kebutuhan interpretasi ini Iser mengambil dasar dari hermeneutika.⁹⁰

3. Resepsi Sastra dalam Kajian Al-Qur'an

Seperti halnya resepsi dalam penelitian sastra, resepsi dalam penelitian Al-Qur'an juga muncul dari adanya perubahan orientasi kajian dari yang semula menekankan pada aspek teks menuju pada penekanan aspek pembaca. Dalam penelitian Al-Qur'an, begitu juga dengan saudaranya yakni hadis, penelitian yang berorientasi pada pembaca ini disebut dengan *Living Qur'an*, dan *Living Hadis* untuk hadis. Bidang penelitian yang muncul dari adanya praktik sehari-hari oleh para pembaca Al-Qur'an yang disebut dengan *Al-Qur'an in everyday life*.⁹¹

Di Indonesia, munculnya penelitian Living Qur'an bermula dari sebuah seminar yang diselenggarakan oleh Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir Hadis se-Indonesia (FKMTHI) dalam acara kongresnya pada tahun 2005. Seminar bertajuk *Living Qur'an: Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari* tersebut dihadiri oleh beberapa dosen tafsir hadis untuk mendiskusikan peluang kajian baru dalam ranah Al-Qur'an dan hadis. Di antara dosen yang dianggap menjadi pionir dalam penelitian ini adalah Muhammad Mansur dan Ahmad Rafiq.⁹² Tahapan awal kemunculan kajian ini, sebagaimana diceritakan Hamam Faizin, cukup dinamis. Bermula dari seminar sebelumnya, beberapa akademisi kemudian saling melempar pemikiran dalam rangka pembentukan kerangka kajian Living Qur'an. Faizin sendiri turut memberikan sumbangsih melalui tulisannya berjudul *Living Qur'an: Sebuah Tawaran* yang terbit di kolom Kajian Utan Kayu Harian Jawa Pos pada 10 Januari 2005. Tulisan ini lantas direspon oleh Islah Gusmian, penulis buku *Khazanah Tafsir Nusantara*, dengan tulisannya berjudul *Al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim* pada kolom dan harian yang sama pada 16 Januari 2005. Baik Faizin maupun Gusmian, keduanya sama-sama memberikan penekanan kajian Al-Qur'an bukan

⁹⁰ Emzir dan Rohman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, h. 201-203; Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 170-171; Junus, *Resepsi Sastra*, h. 37-39 dan 46-48; Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, h. 208.

⁹¹ Islah Gusmian, *Living Qur'an*, (Surakarta: Efude Press, 2013), h. 4-8; Saifuddin Zuhri Qudsy, "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi," *Jurnal Living Hadis*1, No. 1 (Mei 2016), h. 180-181; Saifuddin Zuhri Qudsy dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*, (Yogyakarta: Q-Media, 2018), h. 5-6; Abdul Mustaqim, "Metode Penelitian *Living Qur'an*: Model Penelitian Kualitatif," dalam Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 65-68; Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 103-106.

⁹² Hamam Faizin, "Al-Qur'an sebagai Fenomena yang Hidup (Kajian atas Pemikiran Para Sarjana Al-Qur'an)," makalah dipresentasikan di International Seminar and Qur'anic Conference II 2012 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 224 Februari 2012.

dari aspek tekstualnya melainkan dari aspek pembaca dan interaksi kebudayaan yang terbentuk darinya. Pada perkembangan berikutnya, kajian Living Qur'an menjadi masyhur dinisbatkan kepada akademisi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta karena dianggap sebagai pemrakarsa sekaligus peletak dasar metodologi. Hal ini dibuktikan dengan *workshop* yang digelar setahun berikutnya oleh dosen-dosen di kalangan tafsir hadis UIN Sunan Kalijaga pada tanggal 8-9 Agustus 2006 dengan tajuk *Workshop Metodologi Living Qur'an dan Hadis*.⁹³ Hasil dari *workshop* tersebut kemudian dibukukan setahun berselang dengan judul *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*.⁹⁴

Living Qur'an sendiri secara literal diartikan sebagai Al-Qur'an yang hidup. Sementara secara definitif, beberapa akademisi mempunyai pandangan yang cukup berbeda satu dengan yang lainnya. Sahiron Syamsudin menganggap Living Qur'an sebagai 'teks Al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat' yang ditafsirkan Ahimsa dengan respon atau resepsi masyarakat terhadap teks Al-Qur'an, termasuk penafsiran seseorang.⁹⁵ Sementara Mansyur, salah satu penggagas kajian Living Qur'an mengartikannya dengan 'makna dan fungsi Al-Qur'an yang riil dipahami dan dialami masyarakat muslim', yang dalam tataran penelitian diterjemahkan sebagai penelitian ilmiah tentang berbagai peristiwa sosial terkait dengan kehadiran atau keberadaan Al-Qur'an di sebuah komunitas muslim tertentu.⁹⁶ Muhammad Yusuf mendefinisikan Living Qur'an dengan studi tentang Al-Qur'an yang tidak bertumpu pada eksistensi tekstualnya, melainkan studi tentang fenomena sosial yang lahir terkait dengan kehadiran Al-Qur'an dalam wilayah geografi tertentu dan masa yang tertentu pula.⁹⁷ Dari beberapa definisi yang ada dapat disimpulkan bahwa Living Qur'an merupakan bidang kajian Al-Qur'an yang tidak memberikan penekanan pada aspek tekstualnya, melainkan lebih kepada penerimaan kehadirannya di tengah-tengah komunitas tertentu.

⁹³ Dari ulasan yang diberikan Faizin terhadap tulisan Gusmian, diketahui bahwa artikel yang ditulis oleh Gusmian kemudian terbit dalam sebuah buku berjudul *Living Qur'an* (Surakarta: Efude Press, 2013). Baca selengkapnya: Hamam Faizin, "Al-Qur'an sebagai Fenomena yang Hidup".

⁹⁴ Sahiron Syamsuddin-ed, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007).

⁹⁵ Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an," h. 237-238.

⁹⁶ M. Mansyur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 5 dan 8.

⁹⁷ Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 39.

Dalam klasifikasi yang diberikan oleh Sahiron Syamsuddin, penelitian Living Qur'an merupakan penelitian yang menitikberatkan aspek pembaca ketimbang aspek yang lain. Syamsuddin membagi jenis penelitian Al-Qur'an menjadi empat macam, penelitian yang menekankan aspek teks Al-Qur'an, penelitian yang menekankan aspek pemahaman terhadap teks Al-Qur'an, penelitian yang menekankan aspek luar teks Al-Qur'an tetapi mempunyai kaitan dengan kemunculan teks, dan penelitian yang menekankan aspek pembaca. Karena terkait dengan interaksi antara teks Al-Qur'an dengan pembacanya, penelitian ini menggabungkan antara disiplin ilmu Al-Qur'an dan disiplin ilmu sosial seperti sosiologi dan antropologi.⁹⁸ Namun demikian, tidak menutup kemungkinan adanya akumulasi terhadap disiplin ilmu lain yang boleh jadi memiliki relevansi terhadap proses keberlangsungan interaksi teks Al-Qur'an oleh pembaca, seperti teori resepsi yang digunakan dalam ilmu sastra.

Kemungkinan penggunaan teori resepsi sastra dalam penelitian Living Qur'an telah sedikit disinggung oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dalam tulisannya. Qudsy menyebut latar belakang sosial kemasyarakatan sebagai faktor utama kemungkinan terjadinya resepsi terhadap Al-Qur'an. Perbedaan latar belakang sosial masyarakat Indonesia yang berbeda dengan masyarakat Arab sebagai produsen teks justru memberikan alternatif pemaknaan teks yang berbeda.⁹⁹ Hal ini jika dibandingkan dengan ulasan sebelumnya mengenai teori resepsi yang dikembangkan oleh Jauss dan Iser akan menemukan relevansinya. Masing-masing gagasan Jauss dan Iser juga bertolak dari perbedaan latar belakang sosial pembaca terhadap teks yang tengah dihadapi. Hanya saja keduanya memiliki perbedaan dari sisi penekanan kajian yang dihadapi. Jauss lebih menekankan pada aspek perubahan perkembangan penerimaan pembaca dalam kurun waktu tertentu yang kemudian membentuk sejarah sastra. Sedangkan Iser menekankan perbedaan dunia sosial pembaca (individual) dengan dunia yang diberikan dalam sebuah teks sastra, sebagaimana telah diulas sebelumnya.

Namun demikian, penggunaan resepsi pada kajian Living Qur'an agaknya menemukan beberapa masalah di dalamnya. *Pertama*, Al-Qur'an bukan kitab sastra hingga dapat diterapkan teori resepsi dalam analisis di dalamnya. *Kedua*, praktik yang menjadi fokus kajian Living Qur'an umumnya tidak berupa 'reaksi' pembaca 'aktual' secara langsung terhadap sebuah 'karya sastra', melainkan lewat perantara sebelumnya yang juga merupakan produk resepsi yang diwariskan secara turun-temurun, hingga lebih tepat jika disebut sebagai 'resepsi atas resepsi'.

⁹⁸ Sahiron Syamsuddin, "Ranah-ramah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis," dalam Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. xiv-xvi.

⁹⁹ Qudsy, "Living Hadis," h. 184-185; Qudsy dan Dewi, *Living Hadis*, h. 10-11.

Terkait masalah yang pertama, beberapa pemerhati Al-Qur'an di Indonesia agaknya memandang hal tersebut bukan sebagai masalah yang berarti. Rafiq, jika dianggap sebagai pemrakarsa kajian Living Qur'an, dalam disertasinya telah menggunakan teori resepsi dalam kajian penerimaan Al-Qur'an-nya. Kendati beberapa dosen di lingkungan tafsir hadis di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia banyak yang mempertanyakan sumber valid kerangka teori resepsi yang digunakan olehnya.¹⁰⁰ Abdul Mustaqim dalam bukunya juga telah memetakan kajian Al-Qur'an dengan meminjam teori resepsi (*reception theory*) milik Hans Robert Jauss, yang telah dibahas pada ulasan sebelumnya.¹⁰¹ Qudsy bahkan secara jelas menyebutkan dalam ulasannya kebolehan penggunaan teori resepsi sastra pada analisis teks-teks nonsastra.¹⁰² Jika hal ini dirasa kurang mencukupi, penggunaan teori resepsi dalam kajian Living Qur'an dapat dilakukan dengan mempertimbangkan keberadaan teks Al-Qur'an yang 'menyastra'. Memang benar bahwa Al-Qur'an bukan merupakan kitab sastra¹⁰³, namun beberapa muatan di dalamnya dinilai memiliki unsur sastra. Ia bahkan telah memberikan sumbangsih besar dalam perkembangan sastra Arab. Hal ini sebagaimana dimaksudkan Muḥammad Muḥammad Abū Syuhbah dengan *Al-Qur'ān kitāb al-'arabiyyah al-akbar*. Abū Syuhbah bahkan menganggap hutang budi bahasa Arab yang terlalu besar kepada Al-Qur'an dalam capaian perkembangannya hari ini.¹⁰⁴ Hal yang sama yang disebutkan oleh Mannā' Khafil. Penetapan aspek sastrawi dalam Al-Qur'an menurut Khafil dapat dilihat dengan membandingkan metode kalam (*sunan al-kalām*) Al-Qur'an dengan kemampuan bangsa Arab yang kala itu dianggap memiliki peradaban tinggi dalam bidang sastra, terutama syair-syair. Meski demikian, bangsa Arab tidak sedikit pun mampu menandingi Al-Qur'an dalam proses *taḥaddī*. Beberapa poin yang disebutkan Khafil adalah *al-faṣāḥah*¹⁰⁵, *al-tanāsub fī al-balāghah*¹⁰⁶, dan *nizām al-ṣaut al-badī'* (keselarasan dan keindahan bunyi).¹⁰⁷

¹⁰⁰ Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 144-156.

¹⁰¹ Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 27.

¹⁰² Qudsy, "Living Hadis," h. 185; Qudsy dan Dewi, *Living Hadis*, h. 11.

¹⁰³ Kata sastra di sini dimaksudkan sebagai kesusastraan atau perihal susastra yang dalam KBBI diartikan sebagai karya sastra yang isi dan bentuknya sangat serius, berupa ungkapan pengalaman jiwa manusia yang ditimba dari kehidupan kemudian direka dan disusun dengan bahasa yang indah sebagai sarananya sehingga mencapai syarat estetika yang tinggi. Lihat: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/centri/Susastra> diakses pada 15 Februari 2022, pukul 15.37 WIB.

¹⁰⁴ Muḥammad Muḥammad Abū Syuhbah, *Al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, (Saudi Arabia: Dār al-Liwā', 1987), h. 8.

¹⁰⁵ Secara literal, *faṣāḥah* berarti *tampak (al-zuhūr)*, *jelas dan terang (al-ibānah)*. Kata *faṣāḥah* merupakan predikat yang dapat disematkan pada masing-masing dari kata (*al-kalimah*), kalimat (*al-kalām*), dan susunan (*al-tarkīb*) lain secara umum. Kaitan dengan subjek ini yang akan menentukan arti yang ia miliki secara definitif. Namun secara umum, ia dapat diartikan sebagai terbebasnya sesuatu dari aib dan cacat. Dalam

Sementara untuk masalah yang kedua, ‘resepsi atas resepsi’ pada dasarnya merupakan masalah yang sangat umum terjadi dalam kajian Living, terutama dalam konteks Indonesia. Hal ini dikarenakan budaya transmisi keilmuan Indonesia yang sangat jarang melakukan penggalian dari sumber-sumber keislaman secara langsung, Al-Qur’an dan hadis. Pemahaman akan kandungan Al-Qur’an dan hadis umumnya didapatkan dari kitab-kitab fikih yang berisi ‘produk jadi’. Dari sini dapat dilihat bahwa Al-Qur’an dan hadis dalam praktik keseharian lebih didominasi resepsi terhadap kitab fikih yang notabene ‘resepsi atas resepsi’. Dari sini pula diketahui alasan mengapa banyak dari pelaku praktik keseharian Al-Qur’an dan hadis di masyarakat yang tidak mengetahui dalil induk amaliah yang telah dilakukan. Lebih jauh lagi, produk penggalian Al-Qur’an dan hadis yang termaktub dalam kitab-kitab fikih ini pada kenyataannya juga tidak diakses secara langsung oleh para pelaku praktik. Kebanyakan dari mereka diberi penjelasan dan pengertian oleh para ulama atau kiai yang disebut dengan agen atau dalam bahasa Clifford Geertz sebagai *cultural broker*. Qudsy sendiri menganggap tidak adanya masalah mengingat kelaziman praktik yang ada. Sepanjang dalam kajian Living yang dilakukan tetap mengedepankan prinsip-prinsip ilmu antropologi. Dimana kajian Living harus mengedepankan perspektif *emic*, dan bukan *etic*.¹⁰⁸

Kemudian terkait dengan ragam resepsi dalam Al-Qur’an, kajian Living di Indonesia sejauh ini sering kali merujuk pada tulisan disertasi Ahmad Rafiq yang membagi ragam resepsi dalam Al-Qur’an ke dalam

konteks Al-Qur’an, *faṣāḥah* dimaksudkan pada seluruh elemen Al-Qur’an yang mencakup kata, kalimat dan susunan lain yang ada di dalamnya. Lihat: Aḥmad al-Damanhūrī, *Ḥilyah al-Lubb al-Maṣūn bi Syarḥ al-Jauhar al-Maknūn*, (Singapura: Al-Ḥaramain, tt), h. 19-26; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī, *Syarḥ ‘Uqūd al-Jumān fī al-Ma‘ānī wa al-Bayān*, (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2011), h. 44-51.

¹⁰⁶ Sedangkan *balāḡah* memiliki *scope* yang lebih luas dari *faṣāḥah* dipandang dari aspek bahwa *balāḡah* mengharuskan subjek yang disifatinya telah menyandang predikat *faṣāḥah* terlebih dahulu. Namun *balāḡah* memiliki *scope* lain yang lebih sempit dilihat dari aspek subjek yang disifati hanya terdapat pada kalimat (*kalām*) saja. *Balāḡah* sendiri memiliki arti persesuaian kalimat dengan momen peristiwanya (*muqtaḍ al-ḥāl*). Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, menyandang predikat *balīḡ* (*balāḡah*) mengandung pengertian bahwa syarat *faṣāḥah* telah terpenuhi sebelumnya. Lihat: Al-Damanhūrī, *Ḥilyah al-Lubb al-Maṣūn*, h. 26-28; Al-Suyūṭī, *Syarḥ ‘Uqūd al-Jumān*, h. 51-53.

¹⁰⁷ Al-Qaṭṭān, *Mannā‘ al-Qaṭṭān*, h. 257-261.

¹⁰⁸ Perspektif *emic* adalah cara atau sudut pandang penulisan dimana data dipaparkan dalam bentuk deskripsi menurut bahasa, cara pandang subjek penelitian. Sedangkan perspektif *etic* lebih kepada interpretasi dari peneliti sendiri. Lihat: Qudsy, “Living Hadis,” h. 187-188; Qudsy dan Dewi, *Living Hadis*, h. 14; Mustaqim, “Metode Penelitian *Living Qur’an*,” h. 71-72; Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur’an dan Tafsir*, h. 107-108.

tiga macam, yakni resepsi eksegesis (*exegetical reception*), resepsi estetik (*aesthetic reception*), dan resepsi fungsional (*functional reception*). Hal ini seperti yang dilakukan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dalam karya *Living Hadis*-nya yang juga merujuk klasifikasi Rafiq. Kendati dalam disertasinya tersebut, Rafiq tidak secara spesifik menyebutkan sumber penetapan ragam resepsi yang diberikannya. Namun dari beberapa tokoh yang dirujuk agaknya merupakan tokoh sentral dalam kajian resepsi sastra seperti Wolfgang Iser, Harold Coward, dan Sam D. Gail.¹⁰⁹ Penelitian terhadap resepsi masyarakat Gogodalem atas kehadiran Mushaf Blawong ini nantinya akan menggunakan klasifikasi resepsi sebagaimana telah dijelaskan oleh Rafiq. Meskipun selain klasifikasi yang diberikan olehnya barangkali ada klasifikasi lain, misalnya yang diberikan oleh Abdul Mustaqim yang secara spesifik menyebut Hans Robert Jaus sebagai rujukannya dan juga membaginya menjadi tiga macam, yakni hermeneutis, estetik, dan sosio-kultural.¹¹⁰ Sekilas tampak dua klasifikasi yang diberikan agaknya serupa. Namun jika melihat uraian di dalamnya ditemukan sejumlah perbedaan yang cukup signifikan. Di antaranya adalah Rafiq yang cenderung membedakan eksegesis dengan hermeneutis dan fungsional dengan sosio-kultural.¹¹¹

¹⁰⁹ Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 144-156.

¹¹⁰ Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 27.

¹¹¹ Rafiq berkata, "*In this context I distinguish exegesis from hermeneutics as principles of understanding.*" Lihat: Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 147.

BAB III

GOGODALEM: SEJARAH BERDIRI, PARA WALI, DAN MUSHAF BLAWONG

Dalam bab ini, seluruh data-data berkaitan dengan keberadaan di Gogodalem diulas secara tuntas. Data-data dimaksud berisi seputar sejarah terbentuknya Desa Gogodalem dan kisah sejarah para wali yang menjadi cikal-bakal desa, deskripsi menyeluruh empat Mushaf Blawong, hingga karakteristiknya akan dibagi menjadi beberapa sub bab. Ulasan mengenai deskripsi dan karakteristik ini penting dilakukan untuk melakukan pembacaan dalam rangka menentukan sejarah naskah. Selain berisi data, pada bab ini juga telah sedikit dibicarakan mengenai analisis terhadap naskah Blawong. Secara spesifik apa yang dibicarakan dalam bab ini terdiri dari: sub bab pertama dan kedua membicarakan tentang sejarah terbentuknya Desa Gogodalem berikut dengan kisah para wali cikal bakalnya. Sub bab ketiga berisi deskripsi keempat Mushaf Blawong secara menyeluruh sesuai dengan urutan naskah: BRI 82, BRI 83, BRI 84 dan BRI 85. Sub bab keempat memetakan karakteristik Mushaf Blawong berdasar deskripsi yang ada. Sedangkan sub bab kelima dan keenam berisi kajian mendalam terkait Mushaf Blawong yang meliputi kritik dan interpretasi sejarah naskah.

A. Sejarah Desa Gogodalem

Desa Gogodalem terletak di Kecamatan Bringin, Kabupaten Semarang, Provinsi Jawa Tengah. Jaraknya yang cukup jauh dari pusat kabupaten, sekitar 36 km ke arah tenggara, serta letaknya yang agak tinggi membuat Gogodalem menjadi desa yang asri dengan potensi wisata yang cukup beragam, terutama dari sektor religi. Beberapa destinasi wisata yang dapat dikunjungi antara lain makam wali Raden TG. Niti Negoro dan Syaikh Jamaluddin, Selo Miring, dan Qur'an Blawong. Destinasi wisata yang ini ditunjang dengan adanya kemudahan akses jalan serta keindahan pemandangan alam di sepanjang perjalanan.¹ Batas administratifnya meliputi Desa Kalikurmo di sebelah utara, Desa Sendang di sebelah selatan, Desa Wiru di sebelah timur, dan Desa Rembes di sebelah Barat. Sementara wilayahnya terbagi menjadi enam dusun, yakni Dusun Gogodalem Timur, Dusun Gogodalem Barat, Dusun Plataran, Dusun Kauman, Dusun Kropoh, dan Dusun Kalipare.²

¹ Pramesti, P. U., Werdiningsih, H., & Susanti, R. (2020). DESAIN GAPURA KAWASAN WISATA RELIGI DESA GOGODALEM, BRINGIN, SEMARANG. *Nopember 2020*, 1, 1-4.

² <https://bringin.semarangkab.go.id/desa-gogodalem/> diakses pada 24 Januari 2022, pukul 14.24 WIB. Lihat juga: *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* oleh Retno Prastiwi dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 24 Januari 2022, pukul 14.24 WIB.

Desa Gogodalem dulunya bernama *Selo Miring*. Secara literal *Selo Miring* berarti *Batu Miring*, karena *Selo* dalam bahasa Jawa berarti *watu* (batu) dan *Miring* berarti *ora jêjêg, ndhoyong, durung têtêp*, sebagaimana dalam bahasa Indonesia, adalah miring, tidak tegak lurus³. Penamaan Selo Miring didasarkan pada keberadaan sebuah batu miring, yang kini dapat dijumpai di sekitar situs makam Sentono. Sementara nama Gogodalem secara literal berasal dari susunan kata *gogo* yang berarti *jenis tanaman padi*, dan *dalem* yang berarti *pengalem* atau sanjungan, yang kemudian diterjemahkan sebagai *gogo* atau jenis tanaman padi yang disanjung.⁴ Kisah pemindahan nama dari Selo Miring menuju Gogodalem terjadi pada masa Mbah Bagustowongso.

Mbah Bagustowongso sendiri merupakan putra dari Mbah Satreyan dan cucu dari Mbah Niti Negoro dan Mbah Marto Ngasono. Nasabnya sampai kepada Raden Syahid atau Sunan Kalijaga melalui jalur ayah, sebagaimana berikut: Raden Bagustowongso (Kauman, Gogodalem) bin Raden Satreyan (Kauman, Gogodalem) bin Raden Ahmad atau Raden Niti Negoro (Kauman, Gogodalem) bin Raden Pangeran Santri bin Raden Umar Said atau Sunan Muria (Kudus) bin Raden Syahid atau Sunan Kalijaga (Demak). Adapun nasabnya dari jalur ibu yakni Raden Bagustowongso bin Raden Ayu Dewi Suni (Kauman, Gogodalem) binti Mbah Marto Ngasono (Lamongan).⁵

Dikisahkan bahwa Mbah Bagustowongso sempat melakukan perjalanan mencari ilmu di Pakuningan, Cirebon. Di sana, ia bertemu dengan Raden Tubagus yang menjadi putra ratu dari Solo (Surakarta). Usai menuntut ilmu di Cirebon dan hendak kembali ke asal masing-masing, Raden Tubagus berpesan kepada Mbah Bagustowongso kala itu untuk tetap menjaga tali silaturahmi. Teringat akan pesan Raden Tubagus, Mbah Bagustowongso berkeinginan untuk berkunjung. Ia meminta kepada istrinya untuk dimasakkan nasi *gogo* sebagai oleh-oleh kepada kediaman Solo. Kedatangan Mbah Bagustowongso di Solo disambut oleh Raden Tubagus sekaligus Sang Ratu. Bingkisan oleh-oleh yang dibawa oleh Mbah Bagustowongso berupa nasi *gogo* ini kemudian dipuji oleh Sang Ratu karena ketika dibuka masih dalam keadaan panas. Oleh Sang Ratu Solo lantas berwasiat supaya merubah nama Selo Miring menjadi Gogodalem.⁶

³ Hasil wawancara dengan Kiai Ahsin. Lihat juga: Poerwadarminta, *Bausastra Jawa* (1939), dalam [Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 15: M\)](#) diakses pada 24 Januari 2022, pukul 14.22 WIB;

⁴ *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* oleh Retno Prastiwi dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 08 Agustus 2021 pukul 19.06 WIB.

⁵ Damhari, "*Pakem*" *Cikal Bakal/Silsilah Leluhur Kauman Gogodalem*, h. 3.

⁶ *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* oleh Retno Prastiwi dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 08 Agustus 2021 pukul 19.06 WIB.

B. Mengenal Para Wali Gogodalem

Dalam cerita dan kisah kewalian yang melingkupi Desa Gogodalem, sejatinya ditemukan banyak tokoh yang dipercaya sebagai wali⁷ yang menjadi, atau setidaknya mempunyai andil dalam terbentuknya Desa Gogodalem. Beberapa diantaranya seperti Sunan Kalijaga atau Raden Syahid, Mbah Jamaluddin, Mbah Marto Ngasono, Mbah Niti Negoro, Kiai Komplang, Raden Bagus Mertowongso, Raden Bagustowongso, dan Raden Santreyan. Namun demikian, dalam ulasan terhadap para wali Desa Gogodalem ini hanya akan disebutkan tiga di antaranya, Mbah Jamaluddin, Mbah Marto Ngasono, dan Mbah Niti Negoro, yang dianggap wali sepuh dan punya ketersinggungan langsung serta memiliki peninggalan bagi masyarakat Desa Gogodalem.⁸

1. Mbah Jamaluddin

Sebagai sosok wali yang dipercaya sebagai pemilik sekaligus penulis asli Mushaf Blawong, tidak banyak riwayat yang ditemukan berkaitan dengan biografi beliau, Mbah Jamaluddin. Beberapa informasi yang didapati mengenai Mbah Jamaluddin adalah bahwa beliau merupakan seorang pendatang dari daerah Lamongan, Jawa Timur.⁹ Beliau juga diceritakan memiliki tiga saudara, yakni Mbah Basyaruddin, Mbah Sirajuddin dan Mbah Tholabuddin. Konon, salah satu saudara beliau ini, yang bernama Mbah Basyaruddin, juga merupakan pemilik mushaf kuno yang juga disebut dengan Mushaf Blawong yang sempat tersimpan di daerah Pringapus, Kabupaten Semarang. Namun demikian,

⁷ Kata wali merupakan kata serapan dari kata yang sama dalam bahasa Arab, *waliyy*. Menurut Al-Qusyairī, definisi kata *waliyy* dapat ditinjau dari dua aspek pemaknaan literalnya. *Pertama*, kata *waliyy* dengan fungsi objeknya didefinisikan sebagai mereka yang segala urusan dan perkaranya berada dalam tanggungan Allah Swt. *Kedua*, kata *waliyy* dengan fungsi subjeknya berarti mereka yang mentaati perintah Allah Swt. dengan penghambaan yang sesungguhnya tanpa disertai dengan kemaksiatan sedikit pun. Dalil yang menjadi landasan penetapan kewalian (*wilāyah*) seseorang adalah Surah Yunus [10] ayat 62, “*Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati*”. Lihat: Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Dār al-Sya‘b, 1989), h. 436. Lihat juga: Anasom, dkk, *Karamah dan Kharisma: Sebuah Kajian Analisis Wacana Kritis atas Komik Walisongo*, (Semarang: Lawwana, 2021), h. 35-36; Muḥy al-Dīn Abū Zakariyya Yaḥya bin Syaraf al-Nawawī, *Bustān al-‘Arifīn*, (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2006), h. 291; Muḥammad Amīn al-Kurḍī al-Irbilī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu‘āmalah ‘Allām al-Guyūb*, (Aleppo, Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1991), h. 469.

⁸ Biografi mengenai ketiga wali Gogodalem ini disarikan dari tulisan Retno Prastiwi berjudul *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> dan hasil wawancara kepada Kiai Ahsin dan putranya, Amin Musthofa.

⁹ Kata Kiai Ahsin, “*Wah mboten saget matur kathah kulo. Tapi riwayat ingkang kulo tampi, Mbah Jamaluddin niku nggih pendatang saking Lamongan*” (Aduh, tidak bisa berkata banyak saya. Tapi riwayat yang saya terima, Mbah Jamaluddin itu ya pendatang dari Lamongan).

informasi mengenai keberadaan saudara Mbah Jamaluddin ini, terutama yang berkaitan dengan Mbah Basyaruddin, cukup berbeda dengan apa yang diberikan oleh Handayani dalam kajiannya di Pringapus atas cerita rakyat Kitab Blawong. Handayani menyebutkan bahwa pemilik Kitab Blawong atau Mushaf Blawong memang bernama Mbah Basyaruddin, tetapi nama-nama saudara beliau adalah Mbah Akmaluddin, Mbah Ahsanuddin, dan Mbah Tholabuddin. Tidak ada nama Jamaluddin di sana. Padahal menilik kesamaan nama mushaf keduanya dan kesamaan jumlah saudara, cukup meyakinkan jika keduanya memiliki hubungan yang cukup erat. Sehingga informasi mengenai keduanya agaknya perlu ditelusuri kembali.

Mbah Jamaluddin mewariskan beberapa artefak. Di antaranya adalah empat Mushaf Blawong yang dipercaya sebagai tulisan tangan beliau sendiri. Empat mushaf ini saat ini tersimpan di Masjid At-Taqwa Kauman, Gogodalem. Setiap momen peringatan haul, salah satu dari empat mushaf ini dibaca hingga khatam (khataman), yakni pada tanggal 19 Sya'ban, sehari sebelum dilaksanakannya haul para wali Gogodalem pada tanggal 20 Sya'ban. Selain mushaf juga ada *qalam* yang dipercaya digunakan beliau untuk menuliskan mushaf-mushaf tersebut.

2. Mbah Marto Ngasono

Berdasar pada historiografi oral yang berkembang di Gogodalem, Mbah Marto Ngasono merupakan wali yang menjadi pilar terbentuknya Desa Gogodalem, atau pada waktu itu masih bernama Selo Miring. Beliau adalah wali yang melakukan *babat alas*, merintis terbentuknya komunitas di Gogodalem. Oleh karenanya, cerita mengenai Mbah Marto Ngasono boleh jadi lebih banyak jika dibandingkan dengan wali yang lain. Kendati beberapa data spesifik mengenai biografi beliau tetap tidak banyak diketemukan.

Tidak ada riwayat lain yang memberikan informasi mengenai sosok dan kepribadian Mbah Marto Ngasono kecuali bahwa beliau berasal dari daerah Lamongan, Jawa Timur. Sebab dan kisah perjalanan beliau dari Lamongan menuju Gogodalem tidak ditemukan dalam riwayat. Yang jelas, begitu sampai di Gogodalem, beliau kemudian *babat alas* dan mendirikan perdukahan dan membentuk komunitas yang di kemudian hari menjadi masyarakat Gogodalem.

Dalam melakukan upaya ini beliau dibantu oleh dua orang putra dan putrinya, Raden Bagus Mertowongso dan Raden Ayu Dewi Suni. Upaya yang beliau lakukan ditempuh melalui beberapa cara dan langkah: 1) Mendirikan mushola; 2) Mendirikan pesantren; 3) Menjodohkan putrinya dengan Raden Satreyan; dan 4) Mendirikan masjid.

Menurut historiografi yang ada, pesantren yang didirikan oleh Mbah Marto Ngasono cukup besar dengan jumlah santri yang tidak sedikit. Santri-santri tersebut juga datang dari beberapa daerah, termasuk dari Kaliwungu, Kendal dan Grogoban. Hal ini diketahui dari salah seorang santri yang kelak menjadi menantunya, yang dinikahkan dengan

Raden Ayu Dewi Suni, merupakan santri asal Korowelang, Kaliwungu, Kendal, putra dari seorang tumenggung bernama Mbah Niti Negoro. Santri-santri dari Mbah Marto Ngasono juga diceritakan memiliki karamah, seperti Ki Komplang yang konon menjadi sebab mengalirnya Sendang Cangkring.

Perjodohan putri beliau dengan Raden Satreyan juga dilakukan dalam rangka pengembangan komunitas masyarakat Gogodalem dan pendirian masjid di sana. Dikisahkan bahwa setelah melihat kecerdasan dan kealiman Raden Satreyan yang lebih tinggi dibanding santri-santri yang lain, Mbah Marto Ngasono lantas menjodohkannya dengan sang putri, Raden Ayu Dewi Suni. Keinginan Mbah Marto Ngasono karena beliau hendak melanjutkan pengembaraannya dan santri-santri yang *mondok* di Gogodalem diserahkan kepada Raden Satreyan. Dalam rihlah pengembaraan ini lah Mbah Marto Ngasono mendapatkan ilham untuk mendirikan sebuah masjid, yang cikal-bakalnya telah dipindah ke Desa Gogodalem bernama Masjid At-Taqwa di dukuh Kauman.

Sebagaimana Mbah Jamaluddin yang dipercaya meninggalkan beberapa mushaf dan *qalam*, Mbah Marto Ngasono juga memiliki beberapa peninggalan. Di antaranya adalah Masjid At-Taqwa yang saat ini masih dapat dikunjungi di Dukuh Kauman, Gogodalem dan sebuah beduk yang konon berasal dari kayu yang sama dengan beduk yang menjadi artefak Masjid Agung Demak dan masjid di Kecamatan Pringapus, Kabupaten Semarang.

3. Mbah Niti Negoro

Raden Niti Negoro atau Raden Ahmad adalah putra dari seorang tumenggung atau bupati yang berkedudukan di Korowelang, Kaliwungu, Kendal. Silsilahnya sampai kepada Raden Syahid atau Sunan Kalijaga. Berdasarkan catatan silsilah diberikan Kiai Ahsin diketahui bahwa jalur nasab Mbah Niti Negoro melalui Raden Umar Said atau Sunan Muria. Berikut adalah jalur nasab Mbah Niti Negoro: Raden Ahmad atau Raden Niti Negoro (Kauman, Gogodalem) bin Raden Pangeran Santri bin Raden Umar Said atau Sunan Muria (Kudus) bin Raden Syahid atau Sunan Kalijaga (Demak).¹⁰ Beliau sekaligus menjadi ayah dari Raden Satreyan yang telah dijelaskan sebelumnya, diambil menantu oleh Mbah Marto Ngasono serta diminta untuk melanjutkan perjuangan beliau mengajar santri-santri di pesantren Gogodalem.

Dalam historiografi lokal Gogodalem, cerita mengenai Mbah Niti Negoro selalu dikaitkan dengan upaya pencariannya terhadap sang putra, Raden Satreyan, hingga akhirnya bertemu di Gogodalem. Diceritakan bahwa setelah lama tidak pulang ke Korowelang, Mbah Niti Negoro ingin bertemu dengan putranya. Beliau memutuskan pergi berkelana mencari keberadaan sang putra. Menurut riwayat, sebelum akhirnya bertemu dengan sang putra di Gogodalem, beliau sempat

¹⁰ Damhari, "Pakem" Cikal Bakal/Silsilah Leluhur Kauman Gogodalem, h. 3.

mendirikan jasa pande besi di sebuah daerah di lingkungan Kabupaten Grobogan. Di sana beliau bertemu dengan seseorang yang kebetulan memesan alat (*gaman*) kepada beliau dan menceritakan bahwa sang putra saat ini telah diambil menantu oleh gurunya di Gogodalem. Berbekal informasi ini lah beliau akhirnya pergi menuju Gogodalem untuk menemui putranya.

Menurut Kiai Ahsin, Mbah Niti Negoro tidak meninggalkan peninggalan khusus seperti halnya Mbah Jamaluddin dan Mbah Marto Ngasono. Mbah Niti Negoro dianggap sebagai ‘bapak’ dari komunitas Gogodalem, atau dengan kata lain Mbah Niti Negoro mewariskan keturunannya. Kendati realitanya, keturunan Mbah Niti Negoro juga dapat dikaitkan dengan Mbah Marto Ngasono yang menjadi besan dari Mbah Niti Negoro. Karena Raden Satreyan bin Mbah Niti Negoro menikah dengan Raden Ayu Dewi Suni binti Mbah Marto Ngasono. Di antara keturunan Mbah Niti Negoro yang menjadi ulama besar saat ini adalah KH. Ahmad Haris Shodaqoh dan KH. Ubaidullah Shodaqoh, pengasuh Pondok Pesantren Ma’had Tafsir dan Sunnah Al-Itqon dan Yayasan Al-Wathoniyyah di Desa Bugen, kelurahan Tlogosari Wetan, Kecamatan Pedurungan, Kota Semarang.

Peringatan haul ketiga wali ini secara serempak dilakukan setiap tanggal 20 Sya’ban di makam Pandan Arum Sentono, yang sehari sebelumnya, yakni pada tanggal 19 Sya’ban, didahului dengan rangkaian acara khataman Al-Qur’an dengan membaca Mushaf Blawong. Kendati haul ini memperingati wafatnya ketiga wali Gogodalem, namun tokoh diangkat sebagai tajuk utama haul adalah Mbah Niti Negoro. Menurut informasi Kiai Ahsin, hal ini dikarenakan zuriyah Mbah Niti Negoro (yang mestinya mengikutsertakan Mbah Marto Ngasono) yang hingga saat ini masih dapat dengan mudah dijumpai. Sehingga diharapkan mendapat sambutan dan antusias dari para jamaah haul yang tak lain adalah kalangan zuriyah sendiri. Hal ini akan berbeda jika yang menjadi tajuk utama adalah haul Mbah Jamaluddin yang masih sedikit riwayat mengenai biografinya termasuk keberadaan zuriyah. Meski begitu sinergi antara ketiga wali ini, melalui peninggalan yang ada, mewujudkan dalam seremoni haul Gogodalem dimana para zuriyah yang menjadi warisan Mbah Niti Negoro bersama-sama melakukan pembacaan terhadap Mushaf Blawong yang menjadi peninggalan Mbah Jamaluddin dan bertempat di Masjid At-Taqwa Kauman, peninggalan Mbah Marto Ngasono.

C. Deskripsi Mushaf Blawong

Merujuk pada *Bausastra Jawa* karya Poerwadarminta, kata *blawong* secara literal berarti *gêdhe* atau *besar* dalam bahasa Jawa. Dalam pemakaiannya, kata *blawong* lazim disandingkan dengan kata *dawa* yang berarti *panjang*, menjadi *dawa blawong*. Sementara dari hierarki kebahasaan,

kata *blawong* dipakai (*diênggonaké*) dalam bahasa *krama-ngoko*.¹¹ Sementara secara terminologi, ada beberapa informasi yang berbeda terkait pemaknaan kata *blawong* dalam penamaan Mushaf Blawong. Informasi pertama berasal dari Amin Musthofa. Ia menyebutkan bahwa setidaknya ada 3 (tiga) versi pemaknaan kata *blawong*. *Pertama*, *blawong* berasal dari kata *mblawur* dalam bahasa Jawa yang berarti *kabur* atau *tidak jelas*. Pemaknaan ini didasarkan pada keberadaan tulisan teks Al-Qur'an dalam Mushaf Blawong yang dirasa cukup menyulitkan untuk dibaca dikarenakan berasal dari tulisan tangan asli sehingga terkesan kabur dan tidak jelas. *Kedua*, *blawong* berarti sebuah mushaf yang dianggap menyimpan karomah tertentu mengingat kepercayaan yang ada menyebutkan bahwa ia merupakan tulisan tangan asli dari Mbah Jamaluddin, salah satu wali cikal-bakal desa Gogodalem. *Ketiga*, *blawong* berarti sesuatu yang berbau mistis. Pemaknaan ini agaknya lebih merujuk pada resepsi fungsional masyarakat terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki konten mistis yang kemudian juga diberlakukan pada pengkultusan Mushaf Blawong. Baik arti yang kedua dan ketiga lebih mengarah pada aspek mistis yang terkandung dalam mushaf.¹²

Informasi yang lain terkait pemaknaan kata *blawong* didapat dari Pipit Mugi Handayani dalam skripsinya mengenai cerita rakyat kitab Blawong bagi masyarakat Pringapus, Kabupaten Semarang. Dalam tulisannya, Handayani menyebutkan bahwa desa Pringapus juga memiliki sebuah mushaf kuno yang juga disebut dengan Mushaf Blawong. Menurut informasi Kiai Ahsin, penulis dari Mushaf Blawong Gogodalem, yakni Mbah Jamaluddin, dan Mushaf Blawong Pringapus, yakni Mbah Basyaruddin, masih memiliki hubungan darah, dimana Mbah Jamaluddin merupakan kakak dari Mbah Basyaruddin. Kembali pada informasi Handayani, ada setidaknya 2 (dua) pemaknaan terhadap kata *blawong*. *Pertama*, *blawong* berasal dari kata *mbelani wong* dalam bahasa Jawa yang berarti *membela seseorang*. *Kedua*, *blawong* berasal dari kata *mbelaheni wong* yang berarti *mencelakakan seseorang*. Dua pemaknaan ini menurut kepercayaan masyarakat Pringapus didasarkan pada fungsi Mushaf Blawong sebagai media bersumpah. Sehingga ia akan memberikan manfaat atau mudarat bagi mereka yang bersumpah mengatasnamakan Mushaf Blawong sesuai dengan realita perilaku yang ada.¹³

Amin Musthofa menceritakan bahwa dahulu Mushaf Blawong berjumlah 5 (lima) buah, yakni 4 (empat) buah mushaf yang tersisa saat ini dan satu lagi naskah yang hilang. Menurut penuturannya, naskah yang hilang merupakan naskah terindah dengan sepuhan tinta emas. Hilangnya naskah tersebut setelah sebelumnya sempat dibawa ke Istana untuk sebuah

¹¹ Lihat: Poerwadarminta, *Bausastra Jawa* (1939), dalam [Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 02: B\)](#) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 17.12 WIB.

¹² Hasil wawancara dengan Amin Musthofa.

¹³ Lihat: Handayani, *Cerita Rakyat Kitab Blawong*, h. 37.

penghargaan pada era Presiden Soeharto.¹⁴ Sementara naskah yang tersisa, kini telah terdaftar di Dinar Pariwisata dan Kabupaten Semarang dengan masing-masing berkode BRI 82, BRI 83, BRI 84, dan BRI 85.

1. BRI 82

Mushaf merupakan naskah yang paling lengkap diantara 4 naskah yang ada. Mushaf ini berukuran 33 cm x 20,2 cm dengan ukuran bidang teksnya 23,2 cm x 12,4 cm serta total halaman berjumlah 701. Setiap juz berisi rata-rata 23-24 halaman dengan masing-masing halamannya terdiri dari 15 baris kecuali pada halaman beriluminasi yang memiliki jumlah baris yang berbeda: pada halaman Surah Al-Fatihah [1] di awal mushaf dan awal Surah Al-Baqarah [2] terdiri dari 8 baris, pada awal Surah Al-Kahfi [18] 7 baris, pada Surah An-Nas [114] di akhir mushaf 7 baris, dan pada Surah Al-Fatihah di akhir mushaf [1] 8 baris. Seluruh teks Al-Qur'an di dalamnya ditulis dengan menggunakan tinta hitam kecuali pada bagian tertentu yang menggunakan rubrikasi¹⁵ tinta merah, seperti kepala surah, penanda ayat¹⁶, awal juz, dan iluminasi penanda juz. Mushaf ini dilengkapi dengan *catchword* pada setiap halaman *verso*.

¹⁴ Hasil wawancara dengan Amin Musthofa. Beliau menyebutkan, “*Kulo taseh emut Mas, wong kulo taseh menangi koq. Qur'an ingkang ical punika sing paling apik Mas, malah ngangge emas.*” (Saya masih ingat Mas, *wong* saya masih sempat mendapati *koq*. –Mushaf- Qur'an yang hilang itu adalah yang paling indah Mas, malah ada –sepuhan- emasnya juga).

¹⁵ Rubrikasi adalah tulisan dengan tinta merah pada kata, frasa, atau kalimat yang dianggap penting yang pada hakikatnya difungsikan oleh juru tulis sebagai pemertegas pesan. Lihat: Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 194.

¹⁶ Penanda ayat dalam Mushaf Blawong menggunakan lingkaran (*hollow circle*) ditulis dengan tinta hitam dengan satu atau tiga titik di dalamnya yang ditulis dengan tinta merah. Penanda ayat yang digunakan dalam manuskrip di Asia Tenggara, sebagaimana informasi yang diberikan oleh Annabel Teh Gallop, umumnya menggunakan lingkaran berlubang (*hollow circle*) atau lingkaran dengan lingkaran lain di bagian tengahnya (*roundel*). Hal ini berbeda dengan manuskrip di Turki, Persia, India dan Cina yang menggunakan model *rosette*, semacam rangkaian pita yang membentuk bunga. Penggunaan penanda ayat semacam ini sangat jamak dilakukan pada mushaf kuno sebelum akhir abad ke-19. yang kemudian beralih pada penggunaan angka (disebut angka Arab). Lihat: Gallop dan Akbar, “The Art of the Qur'an in Banten, h. 109. Lihat juga: Ali Akbar dalam [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Nomor ayat dalam Qur'an \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara.com) diakses pada 26 Desember 2021, pukul 08.56 WIB; Sueb, *Mushaf Nusantara*, h. 25-29.



Gambar 1. Mushaf Blawong berkode BRI 82. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Bahan naskah yang digunakan mushaf BRI 82 adalah kertas Eropa. *Watermark*-nya berupa gambar singa (*lion*) dengan pedang (*sword*) dalam lingkaran. Pada bagian luar lingkaran tertulis “CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT” mengikuti bentuk lingkaran. Sementara pada bagian atas lingkarannya terdapat sebuah mahkota. *Watermark* yang sama juga digunakan pada mushaf lainnya, kecuali BRI 84. Sedangkan pada bagian *countermark* tertulis “V D L” yang menunjukkan inisial “Van der Ley”. Tidak terdapat *shadow* (bayangan)¹⁷ disepanjang *chain line* vertikal kertas. Tidak ditemukan catatan kolofon. Secara umum kondisi fisik naskah masih terlihat bagus, hanya bagian tepi naskah yang telah mengalami keropos, termasuk pada sampul mushaf yang terbuat dari bahan kulit.

Iluminasinya, seperti telah disebutkan sebelumnya, berada pada bagian awal mushaf, yakni pada Surah Al-Fatihah [1] dan awal Surah Al-Baqarah [2]; pada bagian tengah mushaf, yakni awal Surah Al-Kahfi [18]; dan pada bagian akhir mushaf, yakni pada Surah An-Nas [114] dan Surah Al-Fatihah [1]. Penyelarasan iluminasi pada bagian akhir mushaf mengakibatkan Surah An-Nas diulang penulisannya sebanyak 2 (dua) kali, yakni pada halaman iluminasi dan pada halaman sebelumnya mengiringi Surah Al-Falaq [113]. Iluminasinya sendiri mengikuti motif tetumbuhan (*floral*)¹⁸ dengan gaya simetris antara halaman *recto* dan *verso*¹⁹ dengan

¹⁷ Ali Akbar menjelaskan bahwa *shadow* merupakan semacam bayangan yang muncul di sepanjang *chain line* pada kertas Eropa. Selengkapnya lihat: [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: 'Shadow' pada kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](https://www.khazanahmushafal-qur'an-nusantara.com/Shadow-pada-kertas-Eropa) diakses pada 18 Desember 2021, pukul 20.35 WIB.

¹⁸ Adalah suatu komposisi kaligrafi yang hurufnya distilisasi menyerupai bentuk *floral* atau bunga dan tetumbuhan sesuai dengan motif iluminasi yang mengitarinya. Lihat: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 74.

¹⁹ *Recto* merupakan sisi depan halaman naskah. Sedangkan *verso* merupakan sisi belakang halaman naskah. Lihat: Fathurahman, *Filologi Indonesia*, h. 138-139.

dominasi tinta kuning dan merah. Kemudian untuk menambahkan akses kontras dan variasi warna diselingi dengan sedikit warna hijau dan biru. Tidak ada yang istimewa dari iluminasi mushaf BRI 82 ini. Tidak dijumpai elemen kemewahan seperti sepuhan emas di dalamnya. Iluminasi serupa juga dapat dijumpai pada mushaf-mushaf lainnya di Jawa, seperti di beberapa mushaf kuno koleksi Surakarta.²⁰

2. BRI 83

Mushaf BRI 83 merupakan naskah dengan jumlah kehilangan terbanyak dibanding mushaf lainnya. Mushaf ini hanya menyisakan lembar Surah Al-Kahfi [18] ayat 110²¹ hingga Surah Al-Kauthar [108]²² serta satu halaman terpisah bertuliskan QS. Al-Fatihah [1]. Hampir separuh mushaf telah hilang. Mushaf ini berukuran 32,6 cm x 19,4 cm dengan bidang teks berukuran 22,8 cm x 13,7 cm dan tebal naskah 297 halaman. Setiap halamannya terdiri dari 15 baris. Ditulis menggunakan tinta hitam dan merah sebagai rubrikasi pada bagian tertentu, seperti kepala surah, penanda ayat, tanda *taqsim*²³, kaligrafi penanda juz, awal juz. Mushaf ini dilengkapi dengan *catchword* pada setiap halaman *verso*-nya. Namun sayang karena penulisannya yang terlalu mepet pada bagian tepi naskah hingga banyak yang sudah tidak terlihat karena kerusakan naskah. Secara umum kondisi fisik mushaf BRI 83 ini cukup memperhatikan karena banyak halaman yang menghilang, termasuk sampul yang telah diganti dengan kertas map folio, serta kerusakan dan keropos pada bagian tepi.

²⁰ Satu mushaf yang cukup mirip dengan mushaf BRI 82 ini adalah salah satu mushaf yang tersimpan di Masjid Agung Surakarta. Iluminasi yang ada juga mirip, baik dari segi pola bentuknya serta pewarnaan yang dilakukan. Lihat selengkapnya pada: Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 90.

²¹ Yakni pada ayat:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٍ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

²² Yakni pada ayat:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (2) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (3)

²³ Istilah lain yang juga memiliki makna serupa adalah *taḥzīb*. Kedua istilah ini dimaksudkan sebagai upaya membagi-bagi Al-Qur'an ke dalam beberapa kelompok atau bagian. Upaya pembagian semacam ini pada dasarnya merupakan masalah psikologis, dimana membagi Al-Qur'an ke dalam beberapa kelompok kecil lebih memberikan motivasi dan semangat kepada umat Islam untuk menghafal dan membacanya. Besaran pembagiannya sendiri sangat beragam. Yang paling masyhur adalah *juz*. Namun selain itu juga ada *rubu'*, *ḥizb*, *ṣumun*, *'usyur*. Lihat: Sya'ban Muḥammad Ismā'īl, *Rasm al-Mushaf wa Dabṭuh bain al-Tauqif wa al-Iṣṭilāḥāt al-Ḥadīṣah*, (Kairo: Dar al-Salām, 2001), h. 90-91. Lihat juga: Sueb, *Mushaf Nusantara*, h. 32-34. Penggunaan tinta merah dalam *taqsim* pada mushaf BRI 83 ini meliputi tanda *maqra'* dan *niṣf*.

Naskah ini menggunakan kertas alas kertas Eropa dengan tiga jenis yang berbeda. *Pertama*, seperti mushaf sebelumnya, menggunakan *watermark* “CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT”. *Kedua*, menggunakan *watermark* “PRO PATRIA EJUSQUE LIBERTATE” dengan pola gambar yang sama dengan “CONCORDIA”, yakni singa (*lion*) dengan pedang (*sword*) serta dicetak secara terbalik. *Ketiga*, “PRO PATRIA” dengan gambar taman (*garden of Holland*) dengan seorang gadis (*maid of dort*) dan singa (*lion*). Kesemuanya memiliki *countermark* “E D G & Z”. Tidak ditemukan *shadow* di sepanjang *chain line* vertikal kertas.



Gambar 2. Mushaf Blawong berkode BRI 83. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Pada bagian akhir dari mushaf ini terdapat catatan kolofon bertuliskan “*Ing kang ghadhahi mushaf // Haji Muhammad Suyiman*”. Menurut informasi yang diberikan Kiai Ahsin, catatan kolofon tersebut menunjukkan pemegang mushaf BRI 83 sebelum diserahkan kepada Kiai Ahsin, yakni Haji Muhammad Suyiman.²⁴ Ini berarti bahwa catatan kolofon tersebut hanya memberikan informasi perpindahan naskah dan tidak memberikan informasi mengenai waktu kepenulisan.

Terkait dengan iluminasi, belum diketahui dengan jelas dan pasti perihal keberadaannya dalam mushaf BRI 83 ini. Hal ini dikarenakan mushaf ini dimulai dari Surah Al-Kahfi [18] ayat 110 dan berakhir pada Surah Al-Kautsar. Jika mengacu pada kelaziman mushaf kuno yang menempatkan iluminasinya pada bagian awal, yakni halaman Surah Al-Fatihah dan Surah Al-Baqarah; pada bagian tengah, yakni pada halaman awal Surah Al-Isra’ atau Surah Al-Kahfi; serta pada bagian akhir yakni

²⁴ Hasil wawancara dengan Kiai Ahsin. Beliau mengatakan, “*Waunc ingkang Qur’an e niku (BRI 83) mboten ten mriki Mas. Lha kalch Mbah Suyiman niku lajeng dipun paringaken mriki*” (Dulunya –mushaf- itu (BRI 83) tidak di sini Mas. Oleh Mbah Suyiman kemudian diminta untuk dikembalikan ke sini).

pada halaman Surah An-Nas dan Surah Al-Fatihah²⁵ maka boleh jadi ditemukan iluminasi pada mushaf ini. Meskipun tidak adanya iluminasi pada mushaf ini juga memiliki kemungkinan yang sama.

3. BRI 84

Mushaf ini memiliki ukuran naskah 32,8 cm x 20,4 cm dengan bidang teks 22,4 cm x 12,6 cm dan terdiri dari 540 halaman. Setiap halaman terdiri dari 15 baris, kecuali pada halaman iluminasi yang hanya 5 baris. Sebagaimana BRI 83 dan BRI 85, mushaf ini tidak utuh 30 juz dari awal QS. Al-Fatihah [1] hingga QS. An-Nas [114], tetapi jika dibandingkan dengan BRI 83 dan BRI 85, ia terbilang lebih komplit. Mushaf ini dimulai dari Surah Al-Baqarah [2] ayat 128²⁶ hingga Surah An-Nazi‘at [79] ayat 26²⁷. Tidak ditemukan catatan kolofon pada mushaf ini. Keseluruhan mushaf ditulis dengan menggunakan tinta hitam, kecuali pada bagian rubrikasi yang menggunakan tinta merah seperti pada kepala surah, penanda ayat, tanda tajwid, penanda *taqsim*, penanda juz²⁸, dan koreksi ayat²⁹. Mushaf ini tidak dilengkapi dengan *catchword*. Secara umum kondisi fisik mushaf BRI 84 cukup baik, bahkan bisa dikatakan terbaik diantara keempat mushaf yang ada.

²⁵ Gusmian, “Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta, h. 270-271.

²⁶ Yakni pada ayat:

وَتَبُّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

²⁷ Yakni pada ayat:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى

²⁸ Penanda juz dalam mushaf ini cukup menarik karena ditempatkan pada kedua halaman *recto* dan *verso* dengan membaginya ke dalam dua bagian. Sebagai contoh pada juz keempat, *juz’ rub’*, dibagi menjadi dua bagian, kata *rub’* ditempatkan pada halaman *verso*, sementara kata *juz’* ditempatkan pada halaman *recto*.

²⁹ Koreksi ayat yang dilakukan pada mushaf BRI 84 pada satu kesempatan dilakukan dengan tinta merah, seperti pada Surah Al-Baqarah ayat 277,

الصَّلَاةَ وَأَتُوا

Dan dalam kesempatan yang lain dilakukan dengan tinta hitam, seperti pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 166-167, yakni pada ayat:

وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ. وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا



Gambar 3. Mushaf Blawong berkode BRI 84. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Mushaf ini ditulis di atas kertas Eropa dengan *watermark* bertuliskan “PRO PATRIA” dan *countermark* “DV LENHUYSEN ZOON” (?). Tidak dijumpai *shadow* di sepanjang *chain line* vertikal kertas. Terdapat iluminasi di bagian tengah mushaf, tepatnya pada awal Surah Al-Kahfi [18]. Boleh jadi, iluminasi juga ditemukan pada awal dan akhir mushaf. Iluminasi menggunakan tinta dominan merah dengan beberapa aksan hitam di beberapa titik. Adapun gaya yang diikuti adalah tetumbuhan (*floral*). Mushaf ini terbilang cukup lengkap dibanding lainnya dari sisi penggunaan tanda waqaf (*dabt*).

4. BRI 85

Mushaf ini berukuran 32,8 cm x 20,3 cm dengan bidang teksnya 21,7 cm x 13,6 cm. Terdiri dari 418 halaman, dengan 2 (dua) halaman kosong pada pertengahan Surah Az-Zukhruf [43] ayat 45³⁰. Setiap halamannya terdiri dari 15 baris, kecuali pada halaman iluminasi yang hanya 7 baris dan dua halaman sebelum awal Surah Al-Kahfi yang hanya terdiri dari 13 baris. Ditulis menggunakan tinta hitam dengan rubrikasi tinta merah pada beberapa unsur seperti kepala surah, penanda ayat, tanda *taqsīm*, koreksi ayat, awal juz, catatan pias³¹, dan *catchword*³². Mushaf

³⁰ Yakni pada ayat:

وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلَنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ

³¹ Dalam mushaf BRI 85 catatan pias berisi bacaan catatan tambahan seperti bacaan *ta'awwuz* pada awal Surah At-Taubah [9], beberapa koreksi ayat yang kurang, tanda *taqsīm* (*maqra'*), dan kaligrafi penanda juz.

³² *Catchword* dalam mushaf BRI 85 ditulis secara konsisten pada halaman *verso* setiap 12 lembar sekali atau setiap 24 halaman sekali. Model semacam ini cukup berbeda dengan kebanyakan mushaf yang umumnya ditulis secara konsisten setiap halaman *verso*.

BRI 85 berisi Surah An-Nisa' [4] ayat 36³³ sampai Surah Al-Hadid [57] ayat 20³⁴. Tidak ditemukan catatan kolofon dalam mushaf ini. Secara umum dapat dikatakan mushaf ini memiliki tingkat kerusakan tertinggi diantara mushaf-mushaf yang ada. Beberapa halamannya telah berlubang dimakan rayap. Bahkan banyak halaman yang terpotong separuhnya secara diagonal dan kertas potongannya hilang.



Gambar 4. Mushaf Blawong berkode BRI 85. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Alas yang digunakan adalah kertas Eropa dengan *watermark* “CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT” dan *countermark* “E D G & Z”. Tidak ditemukan *shadow* disepanjang *chain line* vertikal kertas. Terdapat semacam ruang kosong di bagian tengah mushaf, tepatnya pada awal Surah Al-Kahfi [18], yang diduga akan difungsikan sebagai tempat iluminasi dengan bentuk geometri.

D. Karakteristik Mushaf Blawong

1. *Rasm ‘Usmānī*

Rasm di sini dimaksudkan pada model penulisan yang digunakan secara khusus dalam penulisan ayat-ayat Al-Qur’an. Model penulisan ini mengacu pada kaidah-kaidah yang disepakati para sahabat di era Khalifah ‘Usmān.³⁵ Selain itu, penting juga untuk dibedakan antara rasm dengan kaligrafi. Sebagaimana informasi yang diberikan oleh Gānim Qaddūrī bahwa kajian penulisan aksara Arab terbagi menjadi dua: yang pertama

³³ Yakni pada ayat:

وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَأُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

³⁴ Yakni pada ayat:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ

³⁵ Al-Dabbā‘, *Samīr al-Ṭālibīn*, h. 27; Al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, h. 166-167; Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani*, h. 40.

menitikberatkan pada aspek kebahasaan yang dikenal dengan rasm dan yang kedua lebih kepada aspek kesenian dan keindahan tulisan yang disebut dengan kaligrafi.³⁶

Dari tiga jenis rasm yang ada, hanya dua diantaranya yang dapat digunakan dalam penulisan Al-Qur'an, yakni *rasm 'uṣmānī* dan *rasm imlā'ī*.³⁷ Apabila mengacu kaidah penulisan Al-Qur'an yang disepakati mayoritas ulama dan pakar Al-Qur'an, maka rasm yang seharusnya digunakan adalah *'uṣmānī*, dimana kaidahnya sebagaimana disepakati pada era Khalifah 'Uṣmān mencakup enam buah kaidah: pembuangan huruf (*ḥaẓf*), penambahan huruf (*ziyādah*), penulisan *ḥamzah*, penggantian huruf (*ibdāl*), memisah dan menyambung huruf (*faṣl* dan *waṣl*), dan penulisan kata yang memiliki dua *qirā'ah* (*mā fīh qirā'atān wa kutib 'ala ihdāhumā*).³⁸ Namun demikian, pada praktiknya banyak sekali ditemukan penulisan yang tidak mengacu *rasm 'uṣmānī* dan cenderung mengikuti *rasm imlā'ī*, seperti yang banyak terjadi pada mushaf-mushaf kuno di Indonesia³⁹, termasuk pada keempat mushaf Gogodalem ini.

³⁶ Al-Hamd, "Muwāzanah bain Rasm al-Mushaf," h. 1.

³⁷ Sementara *rasm* yang ketiga, yakni *'aruḍī* tidak dapat digunakan dalam penulisan Al-Qur'an mengingat ia adalah cara penyalinan kata berdasarkan *wazn* atau timbangan dalam syair Arab. Selengkapnya lihat: Al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, h. 165.

³⁸ 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Saudi Arabia: Wizārah al-Syuūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, tt), 4/147-158. Zainal Arifin menyebutkan bahwa kristalisasi kaidah *rasm* ke dalam 6 (enam) macam adalah ikhtiar yang dilakukan oleh Al-Suyūṭī (w. 911 H./1505 M.). Sejatinya, ada pendapat lain yang melakukan pembagian kaidah *rasm* di samping apa yang telah dilakukan oleh Al-Suyūṭī. Di antaranya adalah Al-Mahdawī (w. 440 H./1038 M.) ke dalam 8 (delapan) kaidah, Ibn Waṣīq al-Andalusī (w. 654 H./1256 M.) ke dalam 5 (lima) kaidah, dan Gauṣ al-Nāiṭī al-Arkātī (w. 1239 H./1823 M.) ke dalam 5 (lima) kaidah yang berbeda dengan Ibn Waṣīq. Selengkapnya lihat: Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani*, h. 41-47.

³⁹ Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Mustopa dalam kajiannya atas mushaf kuno Lingga. Ia menyebutkan bahwa terlepas alasan sesungguhnya dari penulis atau penyalin, alasan dominasi penulisan Al-Qur'an menggunakan *rasm imlā'ī* adalah posisi penganut Islam saat itu yang masih dalam proses pembelajaran, atau bahkan masih dalam tahap pengenalan terhadap Islam itu sendiri. Benar tidaknya alasan yang diberikan Mustopa ini, nyatanya banyak hasil penelitian dan kajian terhadap mushaf kuno di Nusantara yang menunjukkan fakta demikian, diantaranya seperti kajian milik Jajang A. Rohman atas mushaf kuno Subang, Jawa Barat; kajian milik Islah Gusmian atas mushaf Pesantren Al-Mansur Popongan; kajian Syaifuddin dan Musadad atas mushaf kuno Girigajah; Jonni Syatri atas mushaf kuno Bonjol dan Payakumbuh; dan Syaifuddin atas mushaf kuno Jambi. Lihat: Mustopa, "Beberapa Aspek Penggunaan Rasm," h. 296; Jajang A. Rohmana, "Empat Manuskrip Al-Qur'an di Subang Jawa Barat" *Wawasan* 3, No. 1 (2018): 1-16; Islah Gusmian, "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta," h. 274; Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an," h. 15; Jonni Syatri, "Telaah Qiraat dan Rasm," h. 342-345; Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi," h. 212-214.

Secara umum dapat dikatakan bahwa mushaf-mushaf Gogodalem ini lebih dominan ditulis mengikuti kaidah *rasm imlā'ī*. Hanya pada beberapa kata yang ditemukan pengecualian di dalamnya. Pengecualian ini pada dasarnya merupakan kata-kata yang telah familiar ditulis mengikuti *rasm 'uṣmānī*. Diantaranya seperti *al-ṣalāh*, *al-zakāh*, *al-ḥayāh*, serta penulisan lain seperti pembuangan *alif*⁴⁰. Meskipun dalam beberapa tempat, penggunaan *rasm 'uṣmānī* pada beberapa kata ini juga tidak terapkan secara konsisten.⁴¹ Dari keempat mushaf, manuskrip BRI 82 merupakan manuskrip yang paling banyak menerapkan kaidah *rasm 'uṣmānī*. Hal ini terlihat pada angka konsistensi yang cukup tinggi pada beberapa penulisan, seperti pada kata *al-kitāb* dan bentuk-bentuk jamak yang tidak disertai alif.

2. Kaligrafi

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, kaligrafi merupakan produk dari penekanan aspek kedua dalam penulisan aksara Arab yakni tentang kesenian dan keindahan tulisan.⁴² Kaligrafi sendiri secara literal berasal dari bahasa Yunani *kaligraphia* yang berasal dari *kaligraphos*. Susunan dua kata *kalos* yang berarti *beautiful* dan *graphein* yang berarti *to write*. Ali Akbar mengartikannya sebagai sebuah karya seni yang memadukan dua unsur, tulisan dan keindahan. Sehingga kaligrafi dipahami sebagai tulisan yang indah.⁴³

Ali Akbar dalam kajiannya memetakan letak penggunaan kaligrafi pada naskah mushaf Al-Qur'an kuno ke dalam 4 (empat) bagian: 1) Teks utama Al-Qur'an; 2) Kepala surah, terdiri dari nama surah dan keterangan terkait lainnya seperti jenis surah dan jumlah ayat; 3) Catatan pias⁴⁴; dan 4) Doa dan kolofon.⁴⁵ Dalam konteks Mushaf Blawong, hanya 3 (tiga)

⁴⁰ Seperti pada mushaf BRI 82 pada kata *khālidūn* dan *ṣādiqīn* dalam Surah Al-Baqarah [2] ayat 25 dan 31 dengan membuang *alif* karena mengikuti bentuk jamak *muḥakkar ṣālim*.

⁴¹ Inkonsistensi penerapan kaidah ini seperti pada kaidah pembuangan *alif* dalam kata yang mengikuti bentuk jamak *muḥakkar ṣālim*. Banyak diantaranya yang masih ditulis dengan menggunakan *alif* sebagai ganti dari fathah berdiri. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam mushaf BRI 82 pada Surah Al-Baqarah [2] awal. Beberapa kata yang tidak mengikuti kaidah seperti *al-kāfirīn* (ayat 19 dan 24), *ṣādiqīn* (ayat 23), *al-fāsiqīn* (ayat 26), dan *al-khāsirūn* (ayat 27).

⁴² Al-Hamd, "Muwāzanah bain Rasm al-Mushaf," h. 1.

⁴³ Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 11-12.

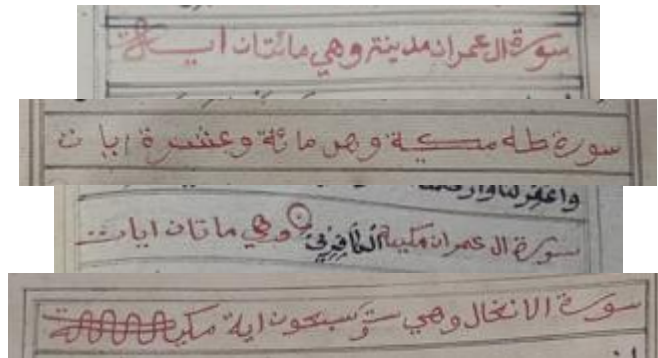
⁴⁴ Catatan pias adalah ruang kosong pada tiga bagian tepi suatu halaman naskah. Disebut juga dengan catatan pinggir atau *margin*. Catatan pias dapat berisi tulisan juz, *ḥizb*, *nisf*, *rubu'*, *ṣumun*, *maqra'*, catatan *qirā'ah sab'ah*, tajwid, *catchword*, tambahan atas teks ayat yang kurang, terjemahan, atau catatan lain yang ditempatkan di pinggir halaman. Lihat: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 57.

⁴⁵ Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 43-67.

peta letak kaligrafi yang telah disebutkan Ali Akbar yang dapat ditemukan, yakni selain doa dan catatan kolofon.⁴⁶

Secara umum bagian teks ayat Al-Qur'an dalam keempat manuskrip Gogodalem menggunakan gaya *naskhī*. Penggunaan ini sebagaimana lazim digunakan dalam naskah mushaf lainnya, mengingat kata *naskhī* yang secara literal berarti nisbat kepada naskah atau salinan memiliki fungsi sebagai tulisan salinan naskah.⁴⁷ Namun demikian, gaya *naskhī* yang digunakan agaknya banyak yang tidak sesuai dengan kaidah baku semestinya. Hal ini tampak misalnya pada sambungan huruf *hā'* dan *gāim*, kepala huruf *wāw*, *qāf*, dan *fā'* yang sering tidak berlubang, model *kāf zinādī* yang cenderung mirip gaya *ṣulusī* dan lain sebagainya. Dalam catatan Ali Akbar, penggunaan gaya *naskhī* yang lazim digunakan dalam manuskrip mushaf kuno sejatinya hanya sebatas istilah saja. Artinya, bukan *naskhī* yang mengikuti pakem kaidah yang ditetapkan *khattāṭ* atau pakar kaligrafi.⁴⁸

Hal yang sama juga berlaku pada penggunaan gaya *ṣulusī* pada setiap kepala surah. Gaya yang digunakan juga banyak yang tidak mengikuti pakem kaidah *ṣulusī* sebagaimana ditetapkan pakar kaligrafi. Namun demikian, gaya *ṣulusī* dapat terlihat pada beberapa bentuk huruf seperti kepala alif, sambungan huruf *rā'* dan *tā'*, model *hā'* akhir dan lain sebagainya.⁴⁹ Selain itu, gaya *ṣulusī* juga ditunjukkan dengan teknik kepenulisan yang diupayakan berbeda.



Gambar 5. Perbandingan gaya dan model kaligrafi kepala surah. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

⁴⁶ Hal yang sama juga berlaku pada kajian yang telah dilakukan Islah Gusmian pada mushaf kuno koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah. Selengkapnya lihat: Gusmian, "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta, h. 272-273.

⁴⁷ Secara literal, kata *nasakh* berarti *izālah*, *tagyīr*, *ibtāl*, dan *iqāmah*. Dalam konteks penulisan, kata *nasakh* beralih maknanya menjadi *kitābah* atau menyalin. Sementara hasil salinannya disebut dengan *nuskah*. Lihat: Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, v. 1, h. 261.

⁴⁸ Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 43.

⁴⁹ M. Noor Aufo Shiddiq, *Tuntunan Belajar Tahsinul Khoth*, (Kudus: Menara Kudus, 2006), h. 5

Sementara pada catatan pias penggunaan kaligrafi lebih didominasi gaya *naskhī*. Hal ini sebagaimana terlihat pada tanda maqra, kata alihan, tulisan di dalam iluminasi juz, dan tambahan teks ayat yang kurang. Hanya saja, dalam beberapa tanda seperti *maqra*, huruf ‘*ain* telah mengalami modifikasi sedemikian rupa sehingga menimbulkan kesan dekorasi tertentu. Modifikasi yang dilakukan berupa pilinan-pilinan pada ekor huruf, seperti pada mushaf BRI 82, atau pemanjangan ekor ke dalam bentuk spiral seperti pada mushaf BRI 83. Selain itu juga dilakukan modifikasi pada kepala ‘*ain* pada tanda ‘*usyr* yang dibuat melingkar sebelum disambung pada huruf *syīn* pada mushaf BRI 84.



Gambar 6. Perbandingan model dan gaya kaligrafi penanda *tahzīb*. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

3. *Qirā’ah*

Cukup sulit untuk mengenali *qirā’ah* yang diikuti oleh manuskrip-manuskrip Gogodalem. Hal ini dikarenakan *qirā’ah* merupakan satu wajah dari beberapa wajah bacaan yang diikuti oleh seorang imam yang membedakannya dari imam lain.⁵⁰ Dikarenakan orientasinya yang terletak pada aspek pembacaan, maka hal itu tidak dapat ditunjukkan dari penulisan yang ada kecuali ditemukan catatan konkrit.⁵¹ Dan dalam keempat manuskrip Gogodalem tidak ditemukan satu pun catatan mengenai *qirā’ah* ini.

Namun demikian, untuk mengetahui *qirā’ah* yang diikuti dapat menggunakan bantuan *rasm* dari kata-kata tertentu pada ayat yang memungkinkan munculnya perbedaan *qirā’ah* di dalamnya. Dan dari beberapa kata yang ditemukan menunjukkan bahwa *qirā’ah* yang diikuti merupakan pilihan Imam ‘*Asim bin Abū al-Najūd* (w. 128 H.)⁵² melalui

⁵⁰ Al-Qaṭṭān, *Mannā’ al-Qaṭṭān*, h. 160; Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, v. 1, h. 412; ‘Usmān, *Haqq al-Tilāwah*, h. 41.

⁵¹ Gusmian, “Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta, h. 274-275.

⁵² Beliau adalah ‘*Asim bin Bahdalah Abī al-Najūd al-Asadī*. Nama *kunyah*-nya adalah Abū Bakr, imam bacaan Kufah. Beliau wafat akhir tahun 127 H. di Kufah. Beliau memiliki 2 perawi, Syu’bah dan Ḥafṣ. Lihat: ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Ganiyy al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Syarḥ al-Syāṭibiyah fī al-Qirā’āt al-Sab’*, (Jeddah: Maktabah al-Sawādī, 1992),

salah satu perawinya, Ḥafṣ bin Sulaimān bin al-Mugīrah al-Bazzāz (w. 180 H.)⁵³. Pilihan ini sebagaimana ditunjukkan kata *al-kitāb* pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 2⁵⁴, *yukhādī‘ūna* pada ayat 9⁵⁵, dan *wā‘adnā* pada ayat 51⁵⁶ dengan menggunakan *alif* sebagai tanda *madd* (panjang) pada naskah BRI 82, kata *yuqātīlūkum* pada Surah Al-Mumtahanah [60] ayat 8⁵⁷ dengan menggunakan *alif* sebagai tanda *madd* pada naskah BRI 83 dan 84, kata *al-riyāḥ* pada Surah Ar-Rum [30] ayat 46⁵⁸ dan 48⁵⁹ dengan *alif* sebagai tanda *madd* pada seluruh naskah yang ada.

Sehingga secara umum, mushaf-mushaf Gogodalem mengikuti *qirā’ah* yang lazim digunakan oleh mushaf Al-Qur’an Nusantara. Hal ini menurut Islah Gusmian lebih disebabkan jalur riwayat ulama Al-Qur’an di Nusantara yang melewati Imam ‘Aṣim dari perawinya Imam Ḥafṣ untuk sampai kepada Rasulullah Saw., seperti Syaikh Muhammad Dimiyati bin ‘Abdullah Termas, Syaikh Muhammad Mahfudz Termas, Syaikh

h. 19; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1977), h. 249; ‘Uṣmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, h. 42; Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, v. 1, h. 458.

⁵³ Beliau adalah Ḥafṣ bin Sulaimān bin al-Mugīrah al-Asadī al-Kūfī. Beliau lahir pada tahun 90 H. dan wafat pada tahun 180 H. Lihat: Al-Qāḍī, *Al-Wāfī fī Syarḥ al-Syāṭibiyah*, h. 20. Lihat juga: ‘Uṣmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, h. 42; Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, v. 1, h. 459.

⁵⁴ Yakni pada ayat:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

⁵⁵ Yakni pada ayat:

يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

⁵⁶ Yakni pada ayat:

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ

⁵⁷ Yakni pada ayat:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

⁵⁸ Yakni pada ayat:

وَمِن آيَاتِهِ أَن يُرْسِلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَيَرَىٰ الرُّودُقَ يَخْرُجُ مِنْ حَلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ

⁵⁹ Yakni pada ayat:

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَيَرَىٰ الرُّودُقَ يَخْرُجُ مِنْ حَلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ

Muhammad Munawir bin ‘Abdullah Yogyakarta dan KH. Muhammad bin Sulaiman bin Zakaria Solo.⁶⁰

4. Tanda Waqaf dan Tajwid

Tanda waqaf, sebagaimana namanya, dimaksudkan untuk tanda-tanda yang digunakan dalam mushaf Al-Qur’an untuk memberikan petunjuk terhadap masalah *waqf* dan *wasl*.⁶¹ Sedangkan tanda tajwid dimaksudkan untuk tanda-tanda yang menunjukkan pada cara pembacaan Al-Qur’an sesuai dengan bacaan *tajwīd*⁶² yang benar. Tanda tajwid di sini juga mencakup pada permasalahan *madd*⁶³ atau bacaan panjang. Baik tanda waqaf atau pun tanda tajwid, dalam mushaf-mushaf Blawong dibubuhkan dengan tinta merah untuk membedakan dari teks utamanya.

Penggunaan tanda waqaf dan tajwid dalam mushaf-mushaf Blawong secara umum dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) macam. *Pertama*, mushaf yang tidak dilengkapi dengan keduanya. Mushaf yang tergolong dalam macam ini adalah mushaf berkode BRI 82 dan BRI 83. *Kedua*, mushaf yang dilengkapi salah satu di antara tanda waqaf dan tajwid, yakni mushaf berkode BRI 85 yang hanya dilengkapi tanda waqaf saja. Dan *ketiga*, mushaf yang dilengkapi dengan keduanya, yakni mushaf dengan kode BRI 84.

⁶⁰ Gusmian, “Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta, h. 274-275.

⁶¹ Kata *al-waqf* secara etimologi berarti *al-habs* atau menahan. Sedangkan secara terminologi yaitu memutus suara (bacaan) pada suatu kata yang umumnya digunakan sebagai masa untuk bernafas dengan niatan meneruskan bacaan dari kata berikutnya atau dengan mengulang sedikit kata sebelumnya, tetapi tidak bertujuan selesai dari bacaan (*i’rāḍ*). Selengkapnya lihat: Muḥammad Makky Naṣr al-Juraiṣī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd fi ‘Ilm al-Tajwīd*, (Mesir: Maktabah Al-Ṣafa, 1999), h. 201.

⁶² Kata *tajwīd* adalah bentuk *maṣḍar* dari kata kerja *jawwada* yang berarti *melakukan pembacaan dengan memperindah lafal-lafalnya, bebas dari penyelewengan*. Dalam penggunannya, istilah *tajwīd* biasa diperuntukkan dua hal. *Pertama*, penggunaan asal, untuk aktivitas memperindah bacaan Al-Qur’an, sebagaimana definisi yang telah disebutkan sebelumnya. Istilah sempurna untuk menyebutnya adalah *tajwīd al-qur’ān*. *Kedua*, ilmu tentang hukum-hukum bacaan Al-Qur’an. Penggunaan kedua ini yang lebih populer dipahami oleh kebanyakan masyarakat, kendati bukan makna sebenarnya yang dikehendaki. Relasi pergeseran penggunaan fungsi ini merupakan bagian dari penyempitan dan simplifikasi definisi, mengacu pada penjelasan Al-Juraiṣī terkait elemen-elemen *tajwīd al-qur’ān* (term *tajwīd* dengan arti penggunaan pertama) yang mencakup arti penggunaan kedua. Selengkapnya lihat: Al-Juraiṣī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 25.

⁶³ Kata *madd* secara literal berarti *mengalir, memanjangkan, menambahkan, dan menyebarkan*. Dalam terminologi ilmu tajwid, *madd* diartikan sebagai memanjangkan suara huruf *madd*. Huruf *madd* sendiri ada tiga, yaitu: *alif sukūn* didahului fatah, *yā’ sukūn* didahului *kasrah*, dan *wāw sukūn* didahului *ḍammah*. Lihat: Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, v. 1, h. 261; Al-Juraiṣī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 172; Tim penyusun, *Thoriqoh Baca Tulis dan Menghafal Al-Qur’an: Yanbu’a*, (Kudus: Pondok Tahfidh Yanbu’ul Qur’an, 2004), h. 31.

Tanda tajwid yang digunakan pada mushaf BRI 85 adalah tanda *madd* yang mencakup 2 (dua) jenis, yakni *madd ṭabīʿī*⁶⁴ dengan tanda fatah berdiri dan *madd wājib muttaṣil*⁶⁵ dengan tanda yang lazim digunakan dalam mushaf modern saat ini (˜) dan disertai dengan fatah berdiri.⁶⁶

Identifikasi terhadap pembubuhan tanda tajwid dalam mushaf BRI 84 cukup sulit dilakukan. Hal ini dikarenakan banyaknya anomali pembubuhan dan inkonsistensi penggunaan. Hasil pengamatan sementara ini oleh peneliti menunjukkan setidaknya adanya enam tanda tajwid yang digunakan dalam mushaf BRI 84. Enam tanda tersebut adalah: 1) *Nūn* kecil sebagai tanda bacaan *izhār*⁶⁷; 2) *Syiddah* atau *tasydīd*⁶⁸ sebagai tanda bacaan *idgām* yang mencakup tiga jenis bacaan *idgām*, yakni *idgām*

⁶⁴ *Madd ṭabīʿī* adalah huruf *madd* yang tidak bertemu *ḥamzah*, *sukūn*, atau *tasydīd*. *Madd ṭabīʿī* memiliki panjang 1 *alif* atau 2 harakat. Lihat: Tim penyusun, *Yanbuʿa*, h. 32.

⁶⁵ *Madd wājib muttaṣil* adalah huruf *madd* yang bertemu dengan *ḥamzah* dalam satu kata (*kalimah*). *Madd* ini memiliki panjang 2,5 *alif* atau 5 harakat. Lihat: Tim penyusun, *Yanbuʿa*, h. 33.

⁶⁶ Tanda *madd* yang lazim digunakan dalam mushaf modern saat ini merupakan hasil dari modifikasi dari tanda yang ditemukan oleh Khalīl al-Farāhīdī. Tanda yang dirumuskan oleh Khalīl sendiri sejatinya merupakan huruf *mīm-dāl* yang disambung (ﻤﺪ). Tanda ini kemudian dimodifikasi dengan menghilangkan kepala dari huruf *mīm*-nya. Selengkapnya lihat: ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Qiṣṣah al-Naqṭ wa al-Syakl fi al-Muṣḥaf al-Syarīf*, (Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyyah, 1978), h. 96-100; Al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, h. 319-323. Namun perlu dicatat bahwa dalam mushaf modern saat ini, tanda *madd* dibedakan ke dalam dua bentuk yang berbeda dan hampir mirip. Dua bentuk ini diperuntukkan untuk *madd wājib muttaṣil* dan *madd jāʿiz munfaṣil*. Lihat: Zainal Arifin Madzkur, “Mengenal Mushaf Al-Qur’an Standar Usmani Indonesia: Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002,” *Suhuf* 4, No. 1 (2011), h. 11. Bandingkan dengan penerapannya dalam Mushaf Madinah dan Mushaf Al-Qur’an Standar Usmani Indonesia. Lihat: *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawīyyah*, (Al-Mamlakah al-‘Arabīyyah al-Suʿūdiyyah: Wizārah al-Syuʿūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Daʿwah wa al-Irsyād Mujammaʿ al-Malik Fahd li Tibāʿah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1403 H.); *Qur’an Kemenag for android versi 2.0.0 beta 4*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementerian Agama; *Muṣḥaf al-Rayyān: Al-Qurʾān al-Karīm*, (Semarang: Raja Publishing, 2011).

⁶⁷ *Izhār* secara etimologi berarti *al-bayān* atau *jelas*. Sedangkan secara terminologi adalah melafalkan setiap huruf dari *makhraj*-nya tanpa disertai dengan adanya dengungan. *Izhār* ini dapat terjadi ketika ada *nūn sukūn* atau *tanwīn* yang bertemu salah satu huruf *ḥalq* yang berjumlah enam buah, yakni *ḥamzah*, *ḥāʾ*, *khāʾ*, *ʿain*, *gāin*, dan *hāʾ*. Oleh sebab itu ia terkadang disebut dengan *izhār ḥalqī*. Lihat: Al-Juraisī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 157; Tim penyusun, *Yanbuʿa*, h. 2-4.

⁶⁸ Tanda *syiddah* atau *tasydīd* merupakan kepala dari huruf *syīn* yang tidak disertai dengan titik (*naqṭ*). Pemilihan huruf *syīn* sebagai inspirasi tanda didasarkan pada kata *syadīd* yang dimulai dengan huruf *syīn*. Selengkapnya lihat: Al-Farmāwī, *Qiṣṣah al-Naqṭ wa al-Syakl*, h. 95; Al-Farmāwī, *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, h. 319-320.

*bigunnah*⁶⁹, *idgām bilā gunnah*⁷⁰, dan *idgām syafawī*⁷¹. Dalam pembubuhannya, tanda ini selalu disertai huruf *gain* secara utuh atau kepala hurufnya saja. Namun dalam beberapa tempat tidak demikian; 3) *Mīm* sebagai tanda bacaan *iqḷāb*⁷²; 4) Kepala *khā'* atau huruf *khā'* secara utuh sebagai tanda bacaan *ikhfā' ḥaqīqī*⁷³; 5) Tanda *madd* dengan tanda yang lazim dijumpai pada mushaf modern saat ini sebagai tanda bacaan panjang; dan 6) Fatah berdiri sebagai tanda bacaan *madd tabī'ī*.

Anomali dan inkonsistensi yang dimaksud sebelumnya pada mushaf BRI 84 seperti penggunaan tanda-tanda yang telah disebutkan sebelumnya pada tempat-tempat yang tidak semestinya. Seperti *nūn* yang digunakan sebagai tanda *idgām*, pembubuhan tanda *syiddah* tidak pada bacaan *idgām*, atau bacaan tajwid yang tidak disertai dengan tanda penunjuk apa pun.

Sedangkan tanda waqaf yang digunakan dalam mushaf BRI 84 ada setidaknya lima tanda yang dapat dijumpai: 1) Huruf *jīm*; 2) Huruf *ḫā'*; 3) Rangkaian huruf *lām* dan *alif*; 4) Rangkaian huruf *qāf* dan *fā'*; dan 5) Rangkaian huruf *ṣād*, *lām*, dan *alif maqṣūrah*. Selain kelima tanda waqaf ini, dalam setiap penanda ayat juga terkadang dijumpai tanda semacam huruf *hā'* yang terletak pada bagian atas lingkaran penanda. Tanda-tanda waqaf ini jika dibandingkan dengan yang ada dalam mushaf modern saat ini memiliki fungsi sebagaimana berikut: 1) *Jīm* untuk *waqf murakkhaṣ*, berarti waqaf yang ditoleransi; 2) *ḫā'* untuk *waqf muṭlaq*; 3) *Lām-alif* untuk '*adam al-waqf*' yang berarti tidak boleh berhenti; 4) *Qāf-fā'* untuk *al-waqf aula* atau lebih baik berhenti; 5) *Ṣād-lām-mīm* untuk *al-*

⁶⁹ *Idgām bigunnah* atau bacaan *idgām* yang disertai dengan dengungan, adalah *nūn sukūn* atau *tanwīn* bertemu dengan salah satu dari empat huruf, yakni *yā'*, *nūn*, *mīm*, dan *wawū*. Lihat: Al-Juraisī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 158-160; Tim penyusun, *Yanbu'a*, h. 5-6.

⁷⁰ *Idgām bilā gunnah* atau bacaan *idgām* yang tidak disertai dengan dengungan, adalah *nūn sukūn* atau *tanwīn* bertemu dengan salah satu dari huruf *lām* atau *rā'*. Lihat: Al-Juraisī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 161-162; Tim penyusun, *Yanbu'a*, h. 6-7.

⁷¹ *Idgām syafawī* adalah *mīm sukūn* bertemu dengan huruf *mīm*. Lihat: Tim penyusun, *Yanbu'a*, h. 13-14.

⁷² *Iqḷāb* secara etimologi berarti *al-taḥwīl* atau membalik. Sedangkan secara terminologi adalah menempatkan huruf pada posisi huruf lain, yang dalam konteks ini adalah *nūn sukūn* atau *tanwīn* ke dalam posisi *mīm*. Hal ini dapat terjadi manakala ada *nūn sukūn* atau *tanwīn* bertemu dengan huruf *bā'*. Lihat: Al-Juraisī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 162; Tim penyusun, *Yanbu'a*, h. 7-8.

⁷³ *Ikhfā'*, atau dengan ditambahkan kata *ḥaqīqī* setelahnya, secara etimologi berarti *al-satr* atau *bersembunyi*. Sedangkan secara terminologi adalah melafalkan huruf mati (*sukūn*) yang tidak disertai dengan *syiddah* dengan sifat di antara *izhār* dan *idgām* dan disertai dengung pada huruf yang pertama yakni *nūn sukūn* atau *tanwīn*. Secara sederhana, *ikhfā'* diartikan dengan manakala ada *nūn sukūn* atau *tanwīn* bertemu dengan salah satu dari 15 huruf, yakni *tā'*, *sā'*, *jīm*, *dāl*, *zāl*, *zāi*, *sīn*, *syīn*, *ṣād*, *ḍād*, *ṭā'*, *ẓā'*, *fā'*, *qāf*, dan *kāf*. Lihat: Al-Juraisī, *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd*, h. 164; Tim penyusun, *Yanbu'a*, h. 8-10.

wasl aula atau lebih baik diteruskan atau tidak berhenti.⁷⁴ Memperbandingkan fungsi tanda waqaf pada mushaf Blawong dengan tanda waqaf yang digunakan pada mushaf modern dimaksudkan adanya kemungkinan perbedaan fungsi tanda waqaf dalam mushaf kuno. Hal ini mengingat ketiadaan catatan kolofon yang memberikan informasi panduan penggunaan tanda waqaf yang dimaksud.

5. Iluminasi

Secara umum, iluminasi dalam mushaf-mushaf Gogodalem dapat dikelompokkan ke dalam tiga bagian: 1) Iluminasi utama yang muncul dalam awal, tengah dan akhir naskah; 2) Iluminasi kepala surat dan halaman reguler; dan 3) Iluminasi yang menjadi penanda juz, *maqra'*, *naṣf*, *rub'*, dan penanda lainnya.

Sebagai mushaf yang paling utuh, mushaf BRI 82 memiliki iluminasi terlengkap dibanding ketiga mushaf lainnya. Iluminasi utamanya terletak pada bagian awal mushaf, yakni pada Surah Al-Fatihah [1] dan awal Surah Al-Baqarah [2], pada bagian tengah mushaf yakni pada awal Surah Al-Kahfi [18], dan pada bagian akhir mushaf pada Surah An-Nas [114] dan Surah Al-Fatihah [1]. Untuk memunculkan iluminasi di akhir mushaf, naskah ini mengulang Surah Al-Fatihah [1] dan Surah An-Nas [114] sebanyak dua kali. Model iluminasi yang dianut, sebagaimana kebanyakan mushaf di Jawa, adalah tetumbuhan (*flora*)⁷⁵ dengan gaya simetris antara halaman *recto* dan *verso*-nya. Menggunakan perpaduan warna dominan merah, kuning dan hijau serta sedikit sentuhan warna biru. Meski sederhana, tetapi terlihat cukup rapi dan indah. Sekilas, iluminasi yang ada terlihat mirip dengan mushaf yang tersimpan di Masjid Agung Surakarta.⁷⁶

Berbeda dengan BRI 82, mushaf BRI 84 hanya memiliki iluminasi utama di bagian tengah mushaf saja, yakni pada awal Surah Al-Kahfi [18]. Namun demikian, mengingat halaman naskah yang hilang pada bagian awal dan akhir mushaf, dimungkinkan iluminasi yang ada juga mencakup keduanya. Mengikuti model tetumbuhan (*flora*) yang ditempatkan dalam bentuk geometris. Warna merah sangat mendominasi dengan sedikit sentuhan aksent hitam dibeberapa tempat. Iluminasinya simetris antara halaman *recto* dan *verso*, serta fokus pada bagian tengah halaman dan tidak menyeluruh sampai pada tepi seperti halnya BRI 82.

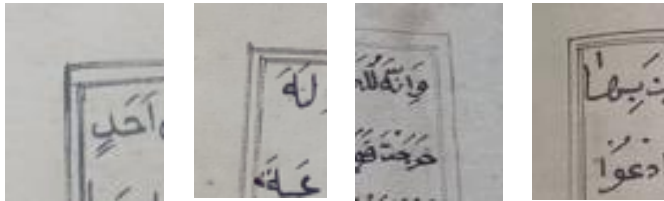
Sedangkan mushaf BRI 83 dan BRI 85 tidak dijumpai iluminasi utama di dalamnya. Hanya saja pada mushaf BRI 85 ditemukan ruang kosong yang diduga akan difungsikan sebagai tempat iluminasi. Mengikuti bentuk geometris yang ditempatkan secara simetris pada halaman *recto* dan *verso*.

⁷⁴ Madzkur, "Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia", h. 16.

⁷⁵ Gusmian, "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta, h. 269.

⁷⁶ Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 90.

Sementara untuk iluminasi kepala surat dan halaman reguler, yakni halaman selain iluminasi utama, keempat mushaf memiliki kesamaan. Dimana keduanya berupa kotak dengan dua garis yang saling bertumpuk satu sama lain memberikan kesan sederhana. Kekurangannya tampak pada kepala surat yang terkadang berisi akhir ayat yang ditulis dengan tinta yang berbeda tanpa ada garis yang memisahkan ruang antara ayat dengan isi kepala surat. Sehingga menimbulkan kesan tidak rapi dan acak-acakan.



Gambar 7. Perbandingan model dan gaya iluminasi pada margin halaman reguler. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Satu-satunya iluminasi yang dijumpai pada tanda dalam pias halaman adalah penanda juz dalam mushaf BRI 82. Lainnya, hanya berupa dekorasi garis yang ditarik dari huruf atau tulisan penandanya. Seperti terlihat pada tanda maqra pada mushaf BRI 83. Ekor huruf ‘ain ditarik sedemikian rupa membentuk spiral. Kemudian ditambahkan beberapa garis secara bertumpuk di bagian atas dan bawah huruf ‘ain dan ditutup dengan garis lancip. Sedangkan iluminasi juz yang ada pada mushaf BRI 82 berupa dua lingkaran yang salah satunya ditempatkan di dalamnya dengan sedikit ruang untuk memberikan jarak di antara keduanya yang diisi dengan titik-titik secara melingkar. Masing-masing lingkaran dilengkapi dua garis untuk memberikan efek kontur yang mempertegas iluminasi. Kemudian di bagian pusat lingkaran tertulis keterangan juz dengan bahasa Arab.



Gambar 8. Iluminasi penanda juz pada naskah BRI 82. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

E. Kesalahan Dan Teks Tambahan Mushaf Blawong

Salah satu ulasan yang penting dikemukakan berkaitan dengan Mushaf Blawong adalah kesalahan dan kekurangan teks Al-Qur’an di

dalamnya. Hal ini dikarenakan tashih (*tashīh*)⁷⁷ dalam mushaf Al-Qur'an menempati posisi yang sangat penting. Selain itu, melihat beberapa halaman dari Mushaf Blawong, agaknya telah dilakukan upaya tashih berdasar pada temuan beberapa catatan yang ada. Meski begitu, pengamatan dengan seksama perlu dilakukan untuk mengetahui apakah tashih yang dilakukan telah memadai atau tidak.

Sebagai catatan pengantar, temuan yang disajikan dalam sub bab ini tidak dapat mencakup keseluruhan mushaf yang ada dari koleksi Mushaf Blawong. Hal ini disebabkan keterbatasan waktu yang dimiliki yang oleh peneliti. Peneliti hanya melakukan kompilasi terhadap catatan tashih yang sudah diberikan dalam mushaf jika ada dan melakukan pengamatan terhadap salah satu surah (*sampling*) dari keseluruhan Al-Qur'an untuk sedikit mengetahui gambaran dari kesalahan dan kekurangan dari mushaf. Di samping itu, temuan kesalahan dan kekurangan dari Mushaf Blawong yang dicantumkan di sini adalah kesalahan dan kekurangan yang dinilai fatal dalam implikasinya terhadap proses pembacaan. Bukan temuan yang bersifat *ikhtilāf* (masih diperselisihkan) dan bersifat *furū'iyah* (non-substansial), seperti perbedaan penulisan *rasm* dan *qirā'ah*. Meskipun nantinya akan ada pula beberapa catatan menarik terkait dengan *rasm* dan *qirā'ah*. Temuan-temuan lainnya yang berkaitan dengan teks tambahan dalam mushaf juga akan dicantumkan dalam sub bab kali ini.

1. BRI 82

Beberapa catatan yang ada menunjukkan bahwa mushaf BRI 82 telah dilakukan tashih terhadapnya. Catatan yang dimaksud dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

No	Tempat	Kesalahan	Tashih
	Al-Baqarah [2]: 109	تبيين	Disisipkan pada halaman teks (bukan pada pias), pada bidang kosong antar baris, dengan tinta hitam.
	Al-Baqarah [2]: 167	الله	Disisipkan pada halaman teks (bukan pada pias), pada bidang kosong antar baris,

⁷⁷ KBBI mengartikan tashih sebagai pengesahan setelah diperiksa kebenarannya. Sementara itu dalam konteks permushafan Indonesia sebagaimana disebutkan dalam PMA NO. 44 TAHUN 2016 TENTANG PENERBITAN, PENTASHIHAN, DAN PEREDARAN MUSHAF AL-QUR'AN, Pentashihan Mushaf Al-Qur'an adalah kegiatan meneliti, memeriksa, dan membetulkan master Mushaf Al-Qur'an yang akan diterbitkan dengan cara membacanya secara saksama, cermat, dan berulang-ulang oleh para pentashih sehingga tidak ditemukan kesalahan. Lihat: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tashih> diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.47 WIB. Lihat juga: Muchlis M. Hanafi-ed, *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2017), h. 167.

			dengan tinta hitam.
	Al-Baqarah [2]: 262	ولا هم	Disisipkan pada halaman teks (bukan pada pias), pada <i>frame</i> halaman teks, dengan tinta hitam.
	Al-Hujurat [49]: 9	فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.

Tabel 1. Catatan tashih dalam mushaf BRI 82.

Namun demikian, tashih yang telah dilakukan ini agaknya masih jauh dari kata memadai dan mencukupi. Hal ini mengacu pada pengamatan yang dilakukan pada Surah Al-Baqarah [2] ditemukan beberapa kesalahan dan kekurangan yang cukup fatal baik dari aspek huruf, kata, dan harakat. Selengkapnya dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

No	Tempat	Kesalahan/Kekurangan	Tashih
	Al-Baqarah [2]: 126	اضطره	أضطره
	Al-Baqarah [2]: 136	وما أنزلنا إينا وما أنزلنا إينا	وما أنزلنا إينا
	Al-Baqarah [2]: 137	فإن امنوا	فإن آمنوا
	Al-Baqarah [2]: 142	قل الله	قل لله
	Al-Baqarah [2]: 144	تعملون (مظنون القراءتين)	يعملون
	Al-Baqarah [2]: 167	وما هم هم	وما هم
	Al-Baqarah [2]: 210	والملائكة (بضم وفتح التاء)	والملائكة
	Al-Baqarah [2]: 235	عرضتم	عرضتم
	Al-Baqarah [2]: 242	الا اياته	اياته
	Al-Baqarah [2]: 266	إعصار إعصار	إعصار
	Al-Baqarah [2]: 269	يؤت	يؤت
	Al-Baqarah [2]: 270	يعلمه	يعلمه
	Al-Baqarah [2]: 271	ويكفر	ويكفر
	Al-Baqarah [2]: 282	وأن تفعلوا (بفتح وكسر همزة أن)	وإن تفعلوا
	Al-Baqarah [2]: 286	واعف واعف	واعف

Tabel 2. Temuan kesalahan dan kekurangan teks pada mushaf BRI 82.

Temuan kesalahan lainnya yang dijumpai dalam mushaf BRI 82 seperti kekeliruan peletakan penanda ayat pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 150, 192, dan 274.

Sementara itu, berkaitan dengan teks tambahan dalam mushaf adalah bacaan *ta'awwuz* pada awal Surah At-Taubah [9] yang ditulis pada bagian pias dengan tinta merah dengan redaksi أعوذ بالله من النار ومن شر الكفار. ومن غضب الجبار الغزة لله الواحد القهار.

2. BRI 83

Tidak ada catatan tashih yang dijumpai dalam mushaf BRI 83. Dugaan sementara terhadap mushaf ini adalah belum dilakukannya tashih pada mushaf ini. Pengamatan terhadap Surah Maryam yang dilakukan menunjukkan banyaknya kekeliruan, baik dari aspek huruf, kata, dan harakat. Temuan selengkapnya dapat dilihat pada tabel berikut ini:

No	Tempat	Kesalahan/Kekurangan	Tashih
	Maryam [19]: 14	وبرا	وبرا
	Maryam [19]: 23	و كنت منسيا	و كنت نسيا منسيا
	Maryam [19]: 25	إليك - عليك	إليك - عليك
	Maryam [19]: 26	ترين	ترين
	Maryam [19]: 27	لقد جئت فريا	لقد جئت شيئا فريا
	Maryam [19]: 30	الكتاب	الكتاب
	Maryam [19]: 32	بولدتي	بولدتي
	Maryam [19]: 35	قضي	قضي
	Maryam [19]: 37	الأحزاب	الأحزاب
	Maryam [19]: 39	قضي	قضي
	Maryam [19]: 40	إن نحن	إنا نحن
	Maryam [19]: 42	لم تعبد	لم تعبد
	Maryam [19]: 44	يا أبت تعبد	يا أبت لا تعبد
	Maryam [19]: 47	كان حفيا	كان بي حفيا
	Maryam [19]: 51	مخلصا	مخلصا
	Maryam [19]: 52	وقربناه	وقربناه
	Maryam [19]: 63	الجنة	الجنة

	Maryam [19]: 66	أُخْرِجَ	أُخْرِجَ
	Maryam [19]: 68	حَشِيَا	حَشِيَا
	Maryam [19]: 69	سَيِّعَةً - عَتِيَا	شَيْعَةً - عَتِيَا
	Maryam [19]: 70	أُولَى	أُولَى
	Maryam [19]: 72	نَذَرٌ - حَشِيَا	نَذَرٌ - حَشِيَا
	Maryam [19]: 78	اتَّخَذُ	اتَّخَذُ
	Maryam [19]: 79	مَدَا	مَدَا
	Maryam [19]: 83	أَلَمْ تَرَ أَنَا إِنَا	أَلَمْ تَرَ أَنَا
	Maryam [19]: 87	الشَّفَاعَةُ	الشَّفَاعَةَ
	Maryam [19]: 90	هَدَا	هَدَا
	Maryam [19]: 93	من السموات	من في السموات
	Maryam [19]: 94	أَحْصِيَهُمْ	أَحْصَاهُمْ
	Maryam [19]: 98	وَلَمْ أَهْلِكْنَا	وَكَمْ أَهْلِكْنَا

Tabel 3. Temuan kesalahan dan kekurangan teks pada mushaf BRI 83.

Selain pada bagian teks, kekeliruan juga ditemukan pada penanda ayat mencakup pada ketiadaan penanda ayat dan kesalahan penempatannya. Tidak adanya penanda ayat seperti pada ayat 77, 78, 85, 88, dan 89. Sementara kesalahan penempatannya ada pada ayat 58, pada kata *wajtabainā*, dan pada ayat 75, pada kata *maddā*.

3. BRI 84

Seperti halnya mushaf BRI 82, mushaf BRI 84 juga telah dilakukan tashih. Hanya saja tashih yang ada juga belum memadai. Karena pengamatan terhadap Surah Al-Baqarah [2] menunjukkan adanya kekeliruan yang cukup banyak. Selengkapnya dapat dilihat dua tabel berikut untuk mengetahui perbandingan temuan kesalahan di dalam mushaf BRI 84:

No	Tempat	Kesalahan	Tashih
1.	Al-Baqarah [2]: 109	ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
2.	Al-Baqarah [2]: 166-167	ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب. وقال الذين اتبعوا	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.

3.	Al-Baqarah [2]: 185	منكم	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam
4.	Al-Baqarah [2]: 187	ما كتب	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.
5.	Al-Baqarah [2]: 230	وتلك حدود الله	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.
6.	Al-Baqarah [2]: 277	الصلوة واتوا	Sebagian diberikan pada halaman teks dan sebagian diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.

Tabel 4. Catatan tashih dalam mushaf BRI 84.

No	Tempat	Kesalahan/Kekurangan	Tashih
	Al-Baqarah [2]: 132	فإن امنوا	فإن آمنوا
	Al-Baqarah [2]: 143	لكبيرة	لكبيرة
	Al-Baqarah [2]: 144	وجهك	وجهك
	Al-Baqarah [2]: 144	ليعلمون (بفتح وكسر اللام الأولى)	ليعلمون
	Al-Baqarah [2]: 144	تعملون (بنقط التاء أو الياء، مظلون القراءتين)	يعملون
	Al-Baqarah [2]: 150	واحيث	وحيث
	Al-Baqarah [2]: 154	تسعون	تسعون
	Al-Baqarah [2]: 158	ومن شعائر	من شعائر
	Al-Baqarah [2]: 161	وماتوا هم - واولئك	وماتوا وهم - اولئك
	Al-Baqarah [2]: 168	ولا تتبعوا - خطوات	ولا تتبعوا - خطوات
	Al-Baqarah [2]: 176	فإن الذين	وإن الذين
	Al-Baqarah [2]: 177	والكتات - دوى القربى - والرقاب	والكتاب - ذوى القربى - وفي الرقاب
	Al-Baqarah [2]: 178	بأحسان	بإحسان
	Al-Baqarah [2]: 187	تختنون - باشرهن - الأسود	تختنون - باشروهن - الأسود
	Al-Baqarah [2]: 194	ما اعتدى	ما اعتدى
	Al-Baqarah [2]: 196	اهله حاضر	أهله حاضري
	Al-Baqarah [2]: 203	ومن تأخر (بالمذ)	ومن تأخر (بعدم المذ)

Tabel 5. Temuan kesalahan dan kekurangan teks pada mushaf BRI 84.

Pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 144 di atas, ada hal menarik yang boleh jadi mengindikasikan adanya keragaman *qirā'ah*. Kata *ya'malūna* dalam naskah diberikan dua titik pada bagian atas (*tā'*), selain pada bagian bawahnya (*yā'*). Sehingga mengesankan adanya bacaan dengan dua wajah yang berbeda. Dan penelusuran terhadap literatur *qirā'ah* membenarkan dua wajah bacaan ini, yakni bacaan Al-Akhawān⁷⁸ dan Al-Syāmī⁷⁹ untuk bacaan dengan *tā'* (*ta'malūna*) dan bacaan dengan *yā'* untuk imam yang lainnya.⁸⁰

Selain kesalahan pada aspek teks, juga ditemukan kesalahan lain dalam aspek penulisan yang mencakup pemenggalan kata dan peletakan penanda ayat. Kesalahan pemenggalan kata ada pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 261 pada kata *wāsi'un* (و-اسع). Sedangkan kesalahan peletakan penanda ayat ada pada Surah Al-Baqarah [2] ayat 174, 177, dan 187.

Yang menarik dari mushaf BRI 84 adalah temuan teks tambahan yang menunjukkan pada catatan *rasm* Al-Qur'an-nya. Catatan yang menandai kata *dāwūd* ini memberikan informasi bahwa adanya perhatian tertentu dari penyalin mushaf terhadap aspek *rasm*. Meski dalam praktiknya tidak dijumpai hal serupa pada aspek penulisan *rasm* pada kata yang lain. Beberapa catatan yang ada sebagaimana dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Tempat	Teks Tambahan
----	--------	---------------

⁷⁸ Al-Akhawān adalah rumus yang ditetapkan dalam ilmu *qirā'ah* untuk menyebut imam Ḥamzah dan 'Alī al-Kisā'ī. Imam Ḥamzah bernama Ḥamzah bin Ḥubaid (atau Ḥabīb ?) al-Zayyāt. Beliau lahir pada tahun 80 H. dan wafat pada tahun 156 H. Bersama 'Aṣim dan 'Alī al-Kisā'ī, beliau disebut sebagai *al-kūfiyūn*. Beliau mengambil *qirā'ah* dari Sulaimān bin Mihrān al-A'masy dari Yahya bin Waṣṣāb dari Zirr bin Ḥubaisy dari 'Uṣmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, dan 'Abdullāh bin Mas'ūd dari Rasulullah Saw. Dua orang perawi yang beliau miliki adalah Khalaf (150-229 H.) dan Khalād (119-220 H.). Sedangkan 'Alī al-Kisā'ī bernama 'Alī bin Ḥamzah bin 'Abdullāh al-Asfī. Beliau memiliki nama *kunyah* Abū al-Ḥasan. Sebutan Al-Kisā'ī yang disandang beliau dikarenakan pemuliaan yang beliau terima dalam bentuk pakaian jubah. Beliau wafat pada tahun 189 H. dalam usia 70 tahun. Dua perawi yang beliau miliki adalah Al-Laiṣ (w. 240 H.) dan Al-Dūrī (150-246 H.). Lihat: Al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Syarḥ al-Syaṭibiyyah*, h. 18 dan 20-21; Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, v. 1, h. 460- 462; Al-Ṣāliḥ, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, h. 249; 'Uṣmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, h. 41.

⁷⁹ Al-Syāmī merupakan nisbat bagi imam Ibn 'Amir. Beliau adalah 'Abdullāh al-Yaḥṣubī, nisbat untuk Yaḥṣub. Ibn 'Amir memiliki nama *kunyah* Abū Nu'aim (atau Abū Na'im) dan Abū 'Imrān. Beliau mengambil bacaan dari Al-Mugīrah bin Abū Syihāb al-Makhzūmī dari 'Uṣmān bin 'Affān dari Rasulullah Saw. Beliau memiliki dua orang perawi, Hisyām (w. 245 H.) dan Ibn Ḍakwān (w. 242 H.). Beliau lahir pada tahun 21 H. dan wafat pada tahun 118 H. lihat: Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, v. 1, h. 456-457; Al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Syarḥ al-Syaṭibiyyah*, h. 20; Al-Ṣāliḥ, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, h. 249; 'Uṣmān, *Ḥaqq al-Tilāwah*, h. 42.

⁸⁰ Muḥammad Arwānī bin Muḥammad Amīn al-Qudṣī, *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt* dalam Al-Muṣḥaf al-Qudṣī bi al-Rasm al-'Uṣmānī (Kudus, CV. Mubarakatan Thoyyibah, tt), h. 21.

1.	Al-Maidah [5]: 78	بواو وحد في الرسم وقرئ بواوين *داوود*
2.	Al-Anbiya' [21]: 78	بواو وحد في الرسم وقرئ بواوين *داوود*
3.	An-Naml [27]: 15	بواو وحد في الرسم وقرئ بواوين *داوود*
4.	Saba' [34]: 10	بواو وحد في الرسم وقرئ بواوين *داوود*

Tabel 6. Catatan dalam mushaf BRI 84 tentang *rasm*.

Selain itu, satu hal lagi yang menarik adalah catatan yang mengindikasikan adanya keragaman *qirā'ah*. Catatan ini diberikan pada kata tertentu dari halaman teks dan kemudian diberikan simbol rujukan terhadap bagian pias naskah. Namun demikian, setelah melakukan penelusuran terhadap beberapa literatur *qirā'ah*, hanya satu dari 5 temuan di bawah ini yang menunjukkan keragaman bacaan, yakni pada Surah Ali Imran [3] ayat 44. Kata *ladaihim* memiliki wajah bacaan lain dengan membaca *ḍammah* pada huruf *hā'* (*ladaihum*) mengikuti bacaan imam Ḥamzah.⁸¹ Sedangkan temuan sisanya tidak ditemukan kecocokan terhadap bacaan imam mana pun.

No	Tempat	Kata	Teks Tambahan
1.	Ali Imran [3]: 44	لديهم	لديهم
2.	Al-Kahfi [18]: 110	مثلكم	منكم
3.	Al-Mu'minun [23]: 110	تضحكون	يضحكون
4.	Saba' [34]: 54	بأشباعهم	بأبداعهم
5.	Adz-Dzariyah [51]: 29	في صرة	في مرة

Tabel 7. Catatan dugaan adanya keragaman *qirā'ah*.

Catatan tambahan lain yang ditemukan dalam mushaf BRI 84 adalah penanda ayat *sajdah* pada bagian pias yang ditulis dengan tinta hitam pada satu kesempatan dan dengan tinta merah pada kesempatan yang lain. Juga bacaan *ta'awwuz* pada awal Surah At-Taubah [9] dengan redaksi, أعوذ بالله من النار ومن شر الكفار ومن غلبة الجبار العزة لله.

4. BRI 85

Seperti halnya mushaf-mushaf sebelumnya, Mushaf BRI 85 juga telah dilakukan tashih terhadap penulisan Al-Qur'an di dalamnya. Namun demikian, masih banyak temuan kesalahan atau kekurangan baik dari aspek huruf, kata, maupun harakat. Akan tetapi dalam penelitian ini hanya dilakukan *sampling* terhadap Surah An-Nisa' [4]. Dalam dua tabel berikut ini akan disajikan temuan-temuan kesalahan yang ada.

⁸¹ Muḥammad Arwānī, *Faid al-Barakāt*, h. 54 dan 1.

No	Tempat	Kekurangan Teks	Tashih
1.	Al-A'raf [7]: 41	لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين	Diberikan pada halaman teks dan pada bagian pias dengan tinta hitam.
2.	Al-A'raf [7]: 87	خير	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
3.	Al-A'raf [7]: 143	تحلى	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
4.	Ibrahim [14]: 21	الله	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.
5.	Maryam [19]: 61	وعده	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.
6.	Al-Anbiya' [21]: 19-21	ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون. أم اتخذوا	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
7.	Al-Mu'minun [23]: 68	الأولين	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
8.	Asy-Syu'ara' [26]: 148	هضميم	Diberikan pada bagian pias dengan tinta hitam.
9.	Ash-Shaffat [37]: 105	الرؤيا	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.
10.	Shad [38]: 21	المحراب	Diberikan pada bagian pias dengan tinta merah.

Tabel 8. Catatan tashih dalam mushaf BRI 85.

No	Tempat	Kesalahan/Kekurangan	Tashih
1.	An-Nisa' [4]: 46	وأقوم	وأقوم
2.	An-Nisa' [4]: 56	نضجت	نضجت
3.	An-Nisa' [4]: 62	يُحلفون	يُحلفون
4.	An-Nisa' [4]: 66	أشد	أشد
5.	An-Nisa' [4]: 67	لدنا	لَدَنَا
6.	An-Nisa' [4]: 75	القرية	الْقَرْيَةَ

7.	An-Nisa' [4]: 81	بَيْتٌ-تَقُولُوا	بَيْتَ-تَقُول
8.	An-Nisa' [4]: 92	يَصَدِّقُوا	يَصَدِّقُوا
9.	An-Nisa' [4]: 117	إِنَّ	إِنْ
10.	An-Nisa' [4]: 119	خَلَقَ	خَلَقَ
11.	An-Nisa' [4]: 120	يَعْدُهُمْ-يَعْدَهُم	يَعْدُهُمْ-يَعْدُهُم
12.	An-Nisa' [4]: 121	مُحِصًا	مَحِصًا
13.	An-Nisa' [4]: 123	وَلَا يَجِدُ	وَلَا يَجِدُ
14.	An-Nisa' [4]: 136	أَنْزَلَ	نَزَلَ
15.	An-Nisa' [4]: 149	عَفُوا	عَفُوا
16.	An-Nisa' [4]: 153	اللَّهُ	اللَّهُ
17.	An-Nisa' [4]: 159	يَكُونُوا	يَكُون
18.	An-Nisa' [4]: 171	إِلَّا الْحَقُّ	إِلَّا الْحَقُّ

Tabel 9. Temuan kesalahan dan kekurangan teks pada mushaf BRI 85.

Di antara kesalahan yang cukup sering dilakukan dalam mushaf BRI 85 adalah kesalahan pemenggalan kata. Pengamatan terhadap Surah An-Nisa' [4] yang telah dilakukan mendapati sembilan kesalahan pemenggalan kata sebagaimana dipaparkan pada tabel berikut ini.

No	Tempat	Kesalahan Pemenggalan
1.	An-Nisa' [4]: 46	أَصَا-بِتْهَم
2.	An-Nisa' [4]: 56	قَلْبُو-بِحْم
3.	An-Nisa' [4]: 62	ا-لَّذِينَ
4.	An-Nisa' [4]: 66	الْمَنَّا-فَقِينَ
5.	An-Nisa' [4]: 67	أَنْ يَصَدِّقُوا
6.	An-Nisa' [4]: 75	مُؤ-مَنَة
7.	An-Nisa' [4]: 81	مَتَّنَا-بِعِينَ
8.	An-Nisa' [4]: 92	مُؤ-مَنَا
9.	An-Nisa' [4]: 117	وَأ-لَوْلَدَان

Tabel 10. Kesalahan pemenggalan kata dalam mushaf BRI 85.

Selain bentuk-bentuk kesalahan yang telah disebutkan di atas beberapa kesalahan lain yang ditemukan dalam mushaf BRI 85, seperti halnya dalam mushaf lain, adalah kesalahan peletakan penanda ayat atau tidak adanya penanda ayat. Kesalahan peletakan penanda ayat seperti

pada Surah An-Nisa' [4] ayat 43, 77, 122, 140, 141, dan 173. Sedangkan ketiadaan penanda ayat seperti pada Surah An-Nisa' [4] ayat 36, 44, 51, 83, 105, 142, dan 157.

Adapun teks tambahan pada mushaf BRI 85 adalah bacaan *ta'awwuz* pada awal Surah At-Taubah [9] dengan redaksi أعوذ بالله من النار ومن شر الكفار ومن غضب الجبار العزة لله.

F. Telaah Kodikologis Nisbat Penulisan Mushaf Blawong

Dalam blog pribadinya berjudul *Khazanah Mushaf Al-Qur'an Nusantara*⁸², setidaknya ada dua belas tulisan yang telah Ali Akbar terbitkan pada rubrik *Jangan langsung percaya*.⁸³ Kesemuanya berisi anomali-anomali yang terjadi berkaitan dengan mushaf kuno, seperti naskah kuno-kuno-an,⁸⁴ informasi hoax yang tidak masuk akal seperti penisbatan mushaf kepada Syaikh Nūr al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī⁸⁵, *Qur'an tiban* berbahan daun lontar⁸⁶, Al-Qur'an kecil peninggalan Cheng Ho⁸⁷, mushaf Al-Qur'an dengan alas pelepah pisang tulisan putra Sunan Bonang⁸⁸, dan hal-hal menjanggalkan lainnya. Apa yang telah diulas Ali Akbar ini berisi peringatan bagi para pengkaji naskah kuno untuk selalu menjaga dan mengembangkan skeptisismenya terhadap segala informasi yang didapat berkaitan dengan naskah kuno. Meskipun didapat dari sumber paling otoritatif sekali pun, seperti juru kunci atau bahkan informasi yang muncul di dalam naskah.

Ada beberapa alasan yang mendasari pentingnya skesptisisme ini. *Pertama*, manuskrip merupakan barang peninggalan kuno. Dalam kajian filologi sendiri masih terdapat selisih pendapat terkait penentuan usia sebuah manuskrip dianggap kuno. Masa paling muda menunjuk pada angka 50

⁸² Deskripsi singkat di dalam blog menyebutkan bahwa blog yang ditulis Ali Akbar ini telah terbit sejak tahun 2012. Seluruh ulasan yang ditulis merupakan hasil kajian kesejarahan dan kesenian mushaf Al-Qur'an di Asia Tenggara. Selengkapnya lihat pada laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸³ Dapat diakses melalui laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/search/label/-Jangan%20langsung%20percaya>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸⁴ Dapat diakses melalui laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/search/label/-Qur%27an%20kuno-kunoan>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸⁵ Selengkapnya baca *Ditulis oleh ar-Raniri?* dalam <http://quran-nusantara.blogspot.com/2020/05/ar-raniri.htmlmore>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸⁶ Selengkapnya baca *Qur'an "tiban"* dalam rubrik *Jangan langsung percaya!* pada laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/03/lagi-quran-daun-lontar.htmlmore>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸⁷ Selengkapnya baca *Qur'an kecil peninggalan Cheng Ho?* pada laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/02/peninggalan-cheng-ho.html>. Diakses pada 27 Juli 2021.

⁸⁸ Selengkapnya baca pada laman <http://quran-nusantara.blogspot.com/2013/07/quran-kuno-kunoan-4.html>. Diakses pada 27 Juli 2021.

tahun.⁸⁹ Hal ini berarti ada setidaknya *gap* sepanjang 50 tahun antara kemunculan manuskrip dan masa dimana peneliti berada. *Kedua*, banyak dari manuskrip-manuskrip ini yang tidak disertai dengan informasi yang memadai seperti catatan kepenulisan dan kepemilikan. Kalau pun ada, informasi yang tersedia umumnya berupa informasi lisan (oral) yang ditransmisikan secara turun-temurun sampai kepada pemegang manuskrip terakhir. Dan informasi lisan ini sangat berpotensi mengalami perubahan seperti pemunculan versi-versi baru⁹⁰ atau reduksi terhadap muatan informasi yang dibawa. Hal ini dikarenakan kecenderungan yang dimiliki naskah lisan serta lemahnya semangat literasi di masa lalu. *Ketiga*, keberadaan manuskrip di tengah-tengah masyarakat sering kali diasosiasikan sebagai sesuatu yang mistis, sehingga kerap melahirkan mitos-mitos tersendiri yang lalu dialamatkan kepada manuskrip-manuskrip terkait.⁹¹ Dan *keempat*, mitos-mitos yang muncul nantinya akan mengaburkan informasi sejati yang

⁸⁹ Penentuan usia naskah ini setidaknya sebagaimana disebutkan dalam UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan, "*Naskah kuno adalah semua dokumen tertulis yang tidak dicetak atau tidak diperbanyak dengan cara lain, baik yang berada di dalam negeri maupun di luar negeri yang berumur sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, dan yang mempunyai nilai penting bagi kebudayaan nasional, sejarah, dan ilmu pengetahuan*". Terkait definisi naskah kuno oleh UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan ini terkadang beberapa peneliti, dalam karya filologinya, melakukan beberapa pengecualian tertentu, seperti yang terjadi pada karya *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa* terbitan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) tahun 2019 yang mengikutsertakan beberapa eksemplar fotokopi mushaf yang dianggap kuno dan penting dari koleksi Jakarta dan litografi dari wilayah Cirebon. Lihat: Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 7 dan 31.

⁹⁰ Objek kajian filologi mencakup dimensi konkrit yang disebut dengan naskah dan dimensi abstrak yang disebut dengan teks. Teks sendiri memiliki wahana yang beragam sesuai dengan penjelmaan dan mekanisme penurunannya. Informasi lisan sebagaimana dimaksud di atas merupakan teks dengan wahana lisan atau tidak tertulis yang karenanya disebut dengan teks lisan. Masing-masing teks, baik lisan maupun tulisan, memiliki peluang dan potensi yang sama dalam pemunculan versi-versi baru dan terjadinya reduksi dalam teks turunannya. Diantara penyebabnya adalah keterkenalan teks yang mengakibatkan tingginya frekuensi penyalinan dan reproduksi teks. Dalam konteks manuskrip kuno, teks lisan yang berisi informasi seputar manuskrip masuk dalam kategori teks yang cukup masyhur diproduksi oleh masyarakat sehingga sangat memungkinkan terjadinya perubahan muatan informasi. Lihat: Baried, *Pengantar Teori Filologi*, h. 4 dan 56.

⁹¹ Pengalamatan mitos-mitos ini sering kali berhubungan dengan latar belakang penulis atau penyalin mushaf yang notabene sebagai alim ulama atau bahkan seorang wali. Hal ini terkait dengan posisi penting Al-Qur'an yang mengharuskan kehati-hatian ekstra dan penjagaan terhadapnya dari segala jenis kesalahan dalam penyalinan. Selain itu kebutuhan terhadap beberapa disiplin ilmu penunjang seperti *rasm* dan *qirā'ah* sebagai bagian internal Al-Qur'an tidak memperkenankan sembarang orang melakukan penyalinan. Lihat: Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi," h. 200-201. Lihat juga: Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara," h. 180-181.

menjadi bagian dari data-data sejarah manuskrip. Dengan kata lain, telah terjadi percampuran antara data sejarah dan mitos. Oleh karenanya, kajian dan tinjauan lebih lanjut terhadap setiap informasi sudah seharusnya dilakukan dan digiatkan dalam rangka melakukan validasi atas kebenaran konten informasi yang ada. Terlebih mengingat minimnya penelusuran akademik berbasis keilmuan otoritatif terkait naskah-naskah kuno.

Berkaitan dengan Mushaf Blawong Gogodalem, deskripsi naskah pada sub bab sebelumnya telah memberikan penjelasan bahwa tidak ada satu pun catatan kolofon yang memberikan informasi tentang kepenulisan, penyalinan, atau pemindahan kepemilikan naskah, kecuali satu catatan pada mushaf berkode BRI 83 yang menyebutkan bahwa mushaf tersebut pernah dimiliki oleh Haji Muhammad Suyiman.⁹² Namun demikian, catatan tersebut, seperti yang telah dijelaskan Kiai Ahsin merupakan catatan yang baru ditambahkan pada era belakangan dan jauh dari kemungkinan mengetahui masa kepenulisan naskah. Satu-satunya informasi yang ada berkaitan dengan kepenulisan, penyalinan atau kepemilikan naskah adalah kepercayaan masyarakat sementara kini yang menyebutkan bahwa Mushaf Blawong Gogodalem merupakan tulisan tangan asli Mbah Jamaluddin, satu dari 3 (tiga) wali yang menjadi cikal-bakal Desa Gogodalem. Jika demikian, berapa usia dari Mushaf Blawong itu sendiri?

Apabila mengikuti kepercayaan yang ada, bahwa Mushaf Blawong merupakan tulisan tangan Mbah Jamaluddin, maka usia dari Mushaf Blawong mestinya juga sama tuanya dengan usia Mbah Jamaluddin selaku penulisnya, yang dalam hal ini Mushaf Blawong datang dari masa yang sama dengan masa hidup Mbah Jamaluddin. Namun begitu, belum ditemukan data yang secara eksplisit menyebutkan masa hidup Mbah Jamaluddin. Satu-satunya cara yang dapat dilakukan adalah dengan melakukan penelusuran terhadap tokoh yang semasa. Dan dalam penelitian ini ada 2 (dua) sumber yang dapat dijadikan sebagai data penelusuran dan perbandingan: data internal yang diperoleh dari komunitas Gogodalem, dan data eksternal yang diperoleh dari masyarakat Pringapus.

Data *pertama*, yakni data dari internal komunitas Gogodalem, adalah data penelusuran dan perbandingan dengan masa hidup Mbah Niti Negoro. Hal ini mengacu pada informasi yang diberikan Kiai Ahsin bahwa Mbah Jamaluddin hidup semasa dengan Mbah Niti Negoro dan Mbah Marto Ngasono.⁹³ Silsilah Mbah Niti Negoro menunjukkan bahwa beliau merupakan cucu dari Raden Umar Said atau Sunan Muria dari jalur Raden Pangeran Santri. Berdasar pada catatan buku Haul Sunan Ampel yang ke-555, ditulis oleh Mohammad Dahlan, Sunan Muria disebutkan wafat pada

⁹² Tertulis dalam mushaf BRI 83, “*Ing kang ghadhahi mushaf // Haji Muhammad Suyiman*”.

⁹³ Selengkapnya baca *Sejarah Dusun Kauman Gogodalem dan Kubah Emas Hitam* oleh Retno Prastiwi dalam <http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 08 Agustus 2021 pukul 19.06 WIB.

tahun 1551 M.⁹⁴ Ini berarti bahwa Raden Pangeran Santri sebagai putra paling tidak telah hidup di masa tersebut. Jika mengacu perhitungan 70 tahun standar usia seseorang, didapati tahun 1620-an sebagai kemungkinan awal atau pertengahan masa hidup Mbah Niti Negoro. Sehingga masa hidup Mbah Jamaluddin, yang hidup semasa dengan Mbah Niti Negoro juga kurang lebih hidup pada sekitar awal abad ke-17 atau bahkan akhir abad ke-16.

Data *kedua*, yakni data eksternal dari masyarakat Pringapus, adalah hasil kajian yang dilakukan oleh Pipit Mugi Handayani atas cerita rakyat Kitab Blawong. Dalam kajiannya, Handayani menyebutkan bahwa Mbah Jamaluddin merupakan saudara dari Mbah Basyaruddin, pemilik sekaligus penulis Mushaf Blawong Pringapus. Mbah Basyaruddin dikisahkan memiliki 3 (tiga) orang saudara, yakni Mbah Jamaluddin, Mbah Sirojuddin, dan Mbah Tholabuddin. Mbah Basyaruddin disebutkan hidup kurang lebih 335 tahun yang lalu atau sekitar paruh kedua abad ke-17.⁹⁵ Hal ini berarti bahwa Mbah Jamaluddin juga hidup pada masa yang kurang lebih sama, yakni abad ke-17.

Dengan penelusuran dan perbandingan data ini maka dapat diketahui bahwa Mushaf Blawong Gogodalem berasal dari akhir abad ke-16 atau awal abad ke-17. Namun demikian, telaah terhadap aspek kodikologis Mushaf Blawong agaknya menunjukkan hasil yang berbeda. Di bagian ini, akan disajikan data-data dan analisis lebih detail terkait kebenaran penisbatan mushaf Gogodalem kepada Mbah Jamaluddin dari tinjauan kodikologis naskah. Data dan analisis akan dibagi ke dalam dua kategori sesuai dengan aspek yang digunakan dalam tinjauan kodikologis.

Signifikansi telaah kodikologis terhadap Mushaf Blawong Gogodalem ini berkaitan dengan kemungkinan adanya klaim bahwa Mushaf Gogodalem merupakan mushaf tertua di Nusantara. Hal ini mengacu pada anggapan sementara masyarakat Gogodalem yang menganggap Mbah Jamaluddin sebagai penulis asli Mushaf Blawong, yang masa hidupnya kurang lebih berdekatan dengan Raden Pangeran Santri (putra Raden Umar Said atau Sunan Muria) dan Mbah Niti Negoro, atau pada akhir abad ke-16.

Menurut informasi yang diberikan Ali Akbar, mushaf kuno Nusantara tertua saat ini adalah mushaf dari koleksi William Marsden tertanggal Jumadil Awal 993 H. atau 1585 M. (akhir abad ke-16). Informasi ini didapat dari penelitian yang dilakukan oleh Annabel Teh Gallop terhadap naskah-naskah koleksi William Marsden yang kini tersimpan di perpustakaan School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London. Mushaf dengan nomor MS 12716 tersebut berasal dari Sumatera, Indonesia.⁹⁶

⁹⁴ Anasom, *Inventarisasi & Digitalisasi Manuskrip*, h. 2-3.

⁹⁵ Handayani, *Cerita Rakyat Kitab Blawong*, h. 39.

⁹⁶ William Marsden adalah sejarawan asal Inggris berdarah Irlandia. Ia dikenal dengan kepakarannya dalam bidang bahasa, jurnalistik, dan pelopor *ethnohistory* Hindia Belanda. Ia sempat melayani *East India Company* di Sumatera bagian barat sebelum bertolak ke Inggris pada 1779. Beberapa karya yang melambungkan namanya seperti *The History of Sumatra*, *A Grammar of The Malayan Language* dan *A Dictionary of the*

Sebelumnya, klaim mushaf kuno tertua Nusantara sering kali dinisbatkan kepada sebuah mushaf berasal dari Ternate, Maluku Utara, yang konon ditulis oleh Afifuddin ‘Abdul Baqi bin ‘Abdullah al-Adni, seorang ulama yang juga pakar dalam ilmu fikih (*al-faqīh*) tertanggal 7 Dzulqā’dah 1050 H. (kadang ditulis dengan 1005 H.) atau 1597 M. Namun berdasar kajian yang dilakukan oleh Ali Akbar, diketahui bahwa mushaf Ternate tersebut bukan ditulis oleh Afifuddin ‘Abdul Baqi, melainkan oleh Haji Abdul Alim dengan tanggal penulisan mushaf yang benar adalah 9 Dzulhijjah 1185 H. atau 14 Maret 1772 M.⁹⁷ Klaim mushaf kuno tertua Nusantara lainnya juga sempat dialamatkan kepada sebuah mushaf yang kini tersimpan di Rotterdam, Belanda. Mushaf berkode MS 96 D 16 yang didapat dari Johor, Malaysia bertahun 1606 M. Sebagaimana disebutkan oleh Zainal Abidin Sueb, klaim mushaf Rotterdam sebagai mushaf tertua agaknya mengacu pada kajian yang dilakukan oleh Peter G. Riddel berjudul *Rotterdam MS 96 D 16: The Oldest Known Surviving Qur’an from the Malay World*.⁹⁸

Jika anggapan ini benar adanya, ada kemungkinan Mushaf Blawong sama tuanya dengan mushaf koleksi William Marsden yang juga berasal dari akhir abad ke-16. Namun dari telaah aspek kodikologis yang akan dijelaskan berikut ini, didapati bahwa Mushaf Blawong tidak dapat dinisbatkan kepada Mbah Jamaluddin mengingat penggunaan alas kertas yang digunakan menunjuk pada awal abad ke-19 (1820-an) serta gaya penulisan yang meniscayakan ditulis oleh lebih dari satu orang. Berikut ulasan selengkapnya:

1. Alas Naskah

Meski tidak ditemukan satu pun catatan dalam mushaf-mushaf Gogodalem yang memberikan informasi tentang kepenulisan naskah, penelusuran terhadap kepenulisan naskah tetap dapat dilakukan melalui jenis alas naskah yang digunakan. Dari ulasan mengenai deskripsi naskah sebelumnya diketahui bahwa keempat mushaf Gogodalem menggunakan kertas Eropa. Mushaf BRI 82 memiliki *watermark* singa (*lion*) membawa pedang (*sword*) dalam lingkaran bermahkota dengan tulisan “CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT” mengelilingi lingkaran serta *countermark* bertuliskan “V D L” atau inisial atas “Van der Ley”. *Watermark* yang sama juga digunakan pada mushaf BRI 85, tetapi dengan *countermark* yang berbeda, yakni ‘E D G & Z’. Sementara BRI 83 memiliki 3 (tiga) *watermark* yang berbeda, yakni “CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT” sebagaimana BRI 82, gambar singa (*lion*) dengan pedang (*sword*) dalam lingkaran dengan tulisan “PRO PATRIA

Malayan Language. Berdasar historiografi singkat ini, maka cukup dapat dibenarkan jika mushaf MS 12716 koleksi William Marsden ini berasal dari Sumatera, sesuai hasil penelitian Annabel. Lihat: Ali Akbar, *Kaligrafi Dalam Mushaf*, h. 1. Lihat juga: [William Marsden British historian and linguist Britannica](#) diakses pada 18 Januari 2022, pukul 09.29 WIB.

⁹⁷ Selengkapnya baca: Ali Akbar, “Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara? Menelaah Ulang Kolofon,” *Jurnal Lektur Kcagamaan* 8, No. 2 (2010): 283-296.

⁹⁸ Sueb, *Mushaf Nusantara*, h. 74-75.

EJUSQUE LIBERTATE”, serta gambar taman (*garden of holland*) dengan seorang gadis (*maid of dort*), serta singa (*lion*) dengan tulisan “PRO PATRIA”. Ketiganya memiliki *countermark* “E D G & Z”. Adapun mushaf BRI 84 menggunakan *watermark* “PRO PATRIA” dengan gambar *garden of holland* dan *countermark* “DV LENHUYSSEN ZOON” (?).

Merujuk pada informasi yang disebutkan Churchill dalam katalog *watermark*-nya, tidak dijumpai satu pun gambar yang sama persis sebagaimana digunakan mushaf-mushaf Gogodalem. Namun begitu, ada beberapa gambar yang memiliki kemiripan. Beberapa diantaranya masuk dalam kategori *watermark* “VRYHEYT” nomor 82-126⁹⁹, dimana kertas dengan *watermark* ini paling tua menunjukkan angka tahun 1654 dan termuda pada tahun 1810¹⁰⁰. Kategori “PRO PATRIA” dengan “TUIN” *Garden of Holland* atau *Maid of Dort* nomor 127-153¹⁰¹, dimana masa paling tua menyebutkan tahun 1683 dan paling muda tahun 1799.¹⁰² Dan untuk *countermark* “V D L” atau “Van der Ley” diproduksi pada tahun 1698-1815.¹⁰³ Kemudian pada kategori “LION” untuk *watermark* “CONCORDIA” yang sayangnya tidak disertai catatan tahun (*No Date*).¹⁰⁴ Maka berdasarkan informasi yang diberikan oleh Russell Jones, bahwa kertas Eropa yang digunakan pada manuskrip Melayu memiliki interval antara pembuatan dan penggunaan sekitar 8 (delapan) tahun¹⁰⁵, ada kemungkinan bahwa mushaf-mushaf Gogodalem memang datang dari masa dimana Mbah Jamaluddin hidup yakni abad ke-17.

Namun demikian, sebelum tergesa-gesa pada kesimpulan ini, perlu dicatat bahwa berdasar pada informasi yang diberikan oleh Ali Akbar dari Russell Jones katalog W. A. Churchill berjudul *Watermarks in Paper in Holland, England, France, Etc. in the XVII and XVIII Centuries and their Interconnection* hanya dapat digunakan manakala dalam alas naskah yang tengah diteliti ditemukan *shadow*, yakni semacam bayangan yang berada di sepanjang *chain line*. Hal ini dikarenakan ada perbedaan teknik pembuatan kertas antara sebelum dan sesudah tahun 1800-an atau menurut Ali Akbar setelah 1820.¹⁰⁶ Dan sebagaimana judul yang

⁹⁹ Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 69-71 dan lampiran LIII-LXXXIX.

¹⁰⁰ Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 28.

¹⁰¹ Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 71-72 dan lampiran XCIII-CXVIII.

¹⁰² Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 28.

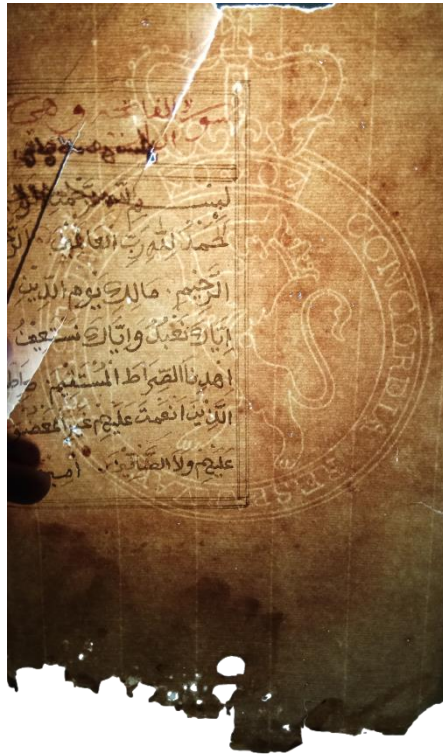
¹⁰³ Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 16.

¹⁰⁴ Churchill, *Watermarks in Paper*, h. 72 dan CXXVII-CXXVIII.

¹⁰⁵ Saktimulya, *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman*, h. 21. Angka interval ini memang masih dalam batas perkiraan saja. Hal ini sesuai dengan pernyataan Heawood bahwa sulit menghasilkan kesimpulan yang valid pada jarak interval pembuatan dan penggunaan kertas Eropa. Hasil uji pada 80 kasus kertas Eropa di beberapa dekade pertama abad ke-19 menunjukkan angka 3 (tiga) tahun. Namun demikian, ada pula kasus lain dari seorang pelancong Afrika yang menunjukkan angka 6-7 tahun. Selengkapnya: Heawood, *Watermarks Mainly*, h. 31.

¹⁰⁶ Selengkapnya lihat: [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: 'Shadow' pada kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafal-Qur'anNusantara:ShadowpadaKertasEropa(quran-nusantara.blogspot.com)) diakses pada 20 Desember 2021, pukul

digunakan oleh Churchill, katalog yang disusun olehnya hanya mengacu pada produksi kertas abad ke-17 dan 18. Oleh karenanya, mengingat kertas-kertas yang digunakan oleh keempat mushaf Gogodalem tidak ditemukan *shadow* di sepanjang *chain line*-nya, dapat disimpulkan bahwa kertas yang digunakan adalah produksi abad ke-19 atau paling awal pada tahun 1820-an. Sehingga dari aspek penggunaan alas naskah, penisbatan mushaf-mushaf Gogodalem kepada Mbah Jamaluddin yang hidup pada abad ke-17 tidak dapat dibenarkan.



Gambar 9. *Watermark* pada salah satu Mushaf Blawong bertuliskan CONCORDIA. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

2. Model dan Gaya Kaligrafi (Paleografi)

Aspek kedua dalam telaah nisbat kepenulisan naskah adalah kaligrafi. Aspek ini digunakan mengingat ia merupakan ciri fisik yang paling tampak dalam naskah yang mampu membedakan antara satu dengan yang lainnya. Selain itu, seperti telah disinggung pada bab kedua sebelumnya, mengenai paleografi, dalam konteks permushafan kuno, kaligrafi merupakan objek yang memiliki relevansi khusus dengan analisis paleografi yang secara spesifik membicarakan tentang aksara. Sementara

08.54 WIB dan [Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Cap Kertas \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://KhazanahMushafalQur'anNusantara:CapKertas(quran-nusantara.blogspot.com)) diakses pada 20 Desember 2021, pukul 08.55 WIB.

kaligrafi, sebagaimana juga telah disinggung definisinya, merupakan seni menulis indah.

Dalam telaah kaligrafi ini akan dilakukan beberapa *sampling* penulisan terhadap salah satu surah dalam Al-Qur'an yang dimiliki oleh keempat mushaf yang ada. Surah yang dipilih sendiri adalah Surah Thaha [20]. Alasan pemilihan surah ini disebabkan perbedaan kelengkapan pada naskah mushaf Gogodalem. Beberapa *sample* penulisan dimaksud adalah penulisan huruf *alif maqṣūrah*, *rā'* akhir, *kāf* akhir, *lām alif* yang disambung dengan huruf sebelumnya, ekor huruf *mīm*, *hā'* akhir dan *tā' marbūṭah*.

Alif maqṣūrah merupakan *alif* yang menyerupai *yā'* (*tuktab yā'an*), hanya saja tanpa disertai dua titik yang menyertainya. Model ini merupakan salah satu dari dua bentuk penulisan *alif* selain *mamdūdah* (yang dipanjangkan), dimana dia akan ditulis secara tegak berdiri. Dalam mushaf-mushaf Gogodalem, keempat mushaf yang ada ditulis dengan tanpa dua titik di bagian bawah huruf, kecuali mushaf BRI 84 yang justru memberi titik sehingga mengesankan huruf yang ada adalah *yā'* dan bukan *alif*.

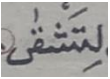
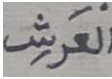
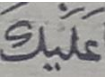

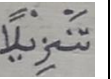

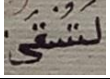
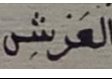
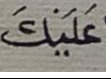

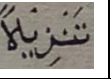

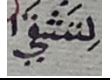
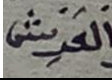
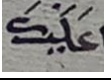

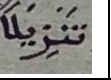

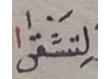
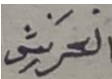
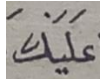



Pada huruf *rā'* yang menyambung pada huruf sebelumnya, bukan *rā'* yang berdiri sendiri, ada dua model yang digunakan dalam gaya *nashī*, yakni *rā'* yang memperlihatkan garis sambungannya dengan lengkungan huruf yang condong ke bagian luar huruf dan *rā'* yang tidak disertai garis sambungan dengan lengkungan yang condong ke bagian dalam huruf. Keempat mushaf Gogodalem mengikuti model pertama, kecuali mushaf BRI 85 yang mengikuti model yang kedua.

Sementara untuk huruf *kāf* akhir, bukan *kāf* di awal atau di tengah, kaidah khat *nashī* hanya mengenal dua model dimana keduanya seperti huruf *kāf* yang berdiri sendiri baik dalam garis huruf maupun *kāf* kecil yang berada di tengah huruf yang berbentuk *kāf saifi*. Perbedaan keduanya hanya terletak pada panjang-pendeknya ekor huruf. Masing-masing mushaf Gogodalem cukup berbeda pada penulisan *kāf* ini. BRI 82 mengikuti pakem kaidah khat *nashī* dengan model *kāf* yang berdiri sendiri dan *kāf* kecil di dalamnya yang mengikuti bentuk *kāf saifi*. Sedangkan mushaf BRI 83 dan BRI 85 mengikuti pakem kaidah hanya pada bentuk luarnya saja yakni *kāf* dalam kondisi berdiri sendiri, tetapi untuk *kāf* di dalam huruf lebih menyerupai kepala huruf *hā'* yang ditulis secara terbalik. Sedangkan mushaf BRI 84 tidak mengikuti pakem kaidah semestinya dan justru menggunakan model *kāf zinadī*, dimana *kāf zinadī* dalam kaidahnya hanya digunakan di tengah kata.

Penulisan *lām alif* terbagi menjadi dua kondisi, berdiri sendiri dan disambung dengan huruf sebelumnya. *lām alif* yang berdiri sendiri ditulis secara menyilang dan menciptakan lubang pada bagian sambungan bawahnya. Entah garis vertikal huruf *lām*-nya berdiri tegak atau agak condong miring ke kanan. Sementara *lām alif* yang disambung dengan huruf sebelumnya, *alif* ditarik dari lengkungan bawah huruf *lām*

dengan menyisakan garis ekor pada huruf *lām*. Mushaf-mushaf Gogodalem yang cukup konsisten mengikuti kaidah penulisan *lām alif* ini adalah BRI 82, baik dalam kondisi berdiri sendiri atau disambung dengan huruf sebelumnya. Sementara BRI 83 secara konsisten mengikuti model *lām alif* yang berdiri sendiri, termasuk ketika keduanya disambung dengan huruf sebelumnya yakni sambungan menyilang dan lubang di bagian bawah sambungan. Adapun BRI 84 dan BRI 85 menjadi kebalikan BRI 83, yang secara konsisten mengikuti model *lām alif* yang disambung dengan huruf sebelumnya. Hanya saja, sambungan *alif*-nya tidak berada pada lengkungan *lām*, melainkan pada ujung ekor *lām*. Sehingga mengesankan alif ditarik secara langsung dari garis horizontal *lām*.

Huruf *mīm* akhir, bukan *mīm* di awal atau di tengah, dalam kaidah *naskhī* memiliki enam bentuk¹⁰⁷, tetapi keenam bentuk ini secara umum dapat dibagi menjadi dua, *mīm* dengan ekor pendek dan menyerong ke samping dan *mīm* dengan ekor panjang yang ditarik menjulur turun. Keempat mushaf Gogodalem mengikuti bentuk pertama, menyerong, kecuali pada mushaf BRI 82 yang secara konsisten mengikuti bentuk kedua, ditarik menjulur turun ke bawah. Untuk lebih jelasnya dapat melihat tabel di bawah ini.

Naskah	Huruf					
	<i>Alif</i>	<i>Rā</i>	<i>Kāf</i>	<i>Lām I</i>	<i>Lām II</i>	<i>Mīm</i>
BRI 82						
BRI 83						
BRI 84						
BRI 85						

Tabel 11. Perbandingan model dan gaya kaligrafi Mushaf Blawong.

Perbandingan beberapa penulisan kaligrafi ini menunjukkan bahwa naskah mushaf-mushaf Gogodalem memiliki kecenderungan ditulis lebih dari satu orang. Penekanannya terletak pada konsistensi bentuk dan model huruf serta gaya kepenulisan yang ada. Oleh karenanya, nisbat kepenulisan kepada Mbah Jamaluddin seorang agaknya tidak dapat dibenarkan.

3. Interpretasi Sejarah Naskah

Pertanyaannya kemudian adalah jika nisbat kepenulisan tidak dapat disandarkan kepada Mbah Jamaluddin lantas siapa penulis Mushaf

¹⁰⁷ Shiddiq, *Tuntunan Belajar Tahsinul Khoth*, h. 5

Blawong, atau setidaknya, berasal dari mana mushaf tersebut berasal: pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkan berkaitan dengan sejarah naskah.

Ada beberapa alternatif interpretasi yang dapat penulis berikan berkaitan dengan pertanyaan ini. Namun satu hal yang pasti, penulis belum dapat memberikan jawaban pasti mengenai siapa penulis dari Mushaf Blawong kecuali interpretasi sejarah naskah. Hal ini dikarenakan data yang penulis miliki belum cukup untuk memberikan rumusan jawaban dari pertanyaan yang diajukan. Triangulasi data sangat dibutuhkan di sini. Sehingga alih-alih menelusuri sejarah Mushaf Blawong, sejarah para wali dan tokoh-tokoh yang disebutkan dalam sejarah Desa Gogodalem juga menjadi satu keharusan.

Interpretasi sejarah Muhsaf Blawong pertama didasarkan pada asumsi awal bahwa penggunaan kertas Eropa sebagai alas naskah merupakan tradisi yang terafiliasi pada lingkungan keraton. Tradisi ini cukup berbeda dengan yang dijumpai pada lingkungan santri, dimana kertas yang digunakan sebagai alas naskah umumnya berbahan *daluwang* atau *dluwang*. Sehingga jika ditemukan sebuah naskah dari lingkungan santri dengan bahan alas naskahnya berupa kertas Eropa maka naskah tersebut memiliki relasi dengan lingkungan keraton.

Asumsi semacam ini juga diterapkan oleh Islah Gusmian dalam kajiannya terhadap mushaf koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten. Sebuah mushaf yang ditemukan di lingkungan pesantren yang setelah ditelusuri memiliki hubungan dengan Keraton Surakarta. Mushaf ini merupakan milik dari Raden Mas Tumenggung (RMT) Wiryadiningrat yang telah berpindah ke Pesantren Al-Mansur sebagai hadiah atau faktor yang lain.¹⁰⁸

Berdasar pada asumsi ini maka muncul dugaan bahwa Mushaf Blawong berasal dari lingkungan keraton. Pertanyaannya, keraton manakah yang dimaksud jika saat itu terdapat dua keraton besar, Surakarta (Kasunanan Surakarta Hadiningrat) dan Yogyakarta (Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat). Merujuk pada data temuan yang ada, terdapat kecenderungan yang cukup kuat bahwa Mushaf Blawong berasal dari Keraton Surakarta. Hal ini sedikitnya didasarkan pada tiga argumentasi.

Pertama, relasi yang terjadi antara Gogodalem dengan Keraton Surakarta. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, Mbah Bagustowongso, putra dari Mbah Satrean atau cucu dari Mbah Niti Negoro, memiliki hubungan yang cukup dekat dengan Raden Tubagus yang menjadi putra ratu Surakarta. Dengan adanya hubungan ini, Mushaf Blawong dimungkinkan berasal dari Surakarta dengan mekanisme

¹⁰⁸ Lihat selengkapnya pada: Islah Gusmian, "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta: Kajian Sejarah Sosial atas Mushaf Al-Qur'an Koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah," *Suhuf* 10, No. 2 (Desember 2017): 263-286.

perpindahan tertentu: hadiah, pembelian, dan lain sebagainya. Hal ini juga didukung dengan letak geografis wilayah Gogodalem yang terletak di antara Semarang dan Surakarta. Sebagai catatan, Semarang pada waktu itu merupakan pintu masuk utama menuju Surakarta.

Kedua, kertas Eropa yang digunakan dalam Mushaf Blawong memiliki watermark yang berkisar pada PRO PATRIA, CONCORDIA RES. PARVAE CRESCUNT, CONCORDIA, dan PRO PATRIA EJUSQUE LIBERTATE. Penggunaan kertas dengan watermark yang sama juga ditemukan pada mushaf-mushaf yang berasal dari Surakarta.¹⁰⁹ Berbeda dengan mushaf-mushaf Yogyakarta yang lebih banyak menggunakan kertas Eropa dengan watermark tertanda SUPERFINE dan Three Crescent (tiga bulan sabit),¹¹⁰ meskipun beberapa di antaranya ada juga yang menggunakan PRO PATRIA dan CONCORDIA.¹¹¹

Ketiga, iluminasi naskah yang digunakan juga memiliki kemiripan pola dan bentuk dengan naskah mushaf yang berasal dari Surakarta. Mushaf berkode BRI 82 misalnya, memiliki kemiripan pola dan bentuk iluminasi dengan mushaf dari Surakarta yang kini tersimpan di Masjid Agung Surakarta (Fadly, 2019). Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam gambar berikut ini.

¹⁰⁹ *Watermark* Propatria sebagaimana digunakan dalam mushaf koleksi Masjid Agung Surakarta nomor 1, 4, dan 9. Sedangkan *watermark* Concordia pada mushaf Masjid Agung Surakarta nomor 7 dan 10. Lihat: Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 84-97.

¹¹⁰ Untuk *watermark* SUPERFINE sebagaimana digunakan pada naskah dari Museum Sonobudoyo berkode PB.F. 1 atau J.30 dan PB.F. 3 atau J.32, naskah dari Widya Pustaka Pura Pakualaman berkode 0421/PP/73 atau IS. 3. Sedangkan *watermark* Three crescent sebagaimana digunakan dalam naskah koleksi Widya Pustaka Pura Pakualaman berkode 0011/PP/73 atau IS. 1. Lihat: Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 103-121.

¹¹¹ Untuk *watermark* Propatria sebagaimana digunakan pada naskah dari Museum Sonobudoyo berkode PB.F. 4 atau J.33. Sedangkan *watermark* Concordia ditemukan pada mushaf milik Muhammad Khozin, ahli waris dari Dolah Bakri dari Wonolelo, Pleret, Bantul. Lihat: Fadly (ed.), *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, h. 103-121.



Gambar 10. Mushaf Masjid Agung Surakarta 7. (Sumber: website *Mushaf Nusantara: Database of Southeast Asian Mushafs*)

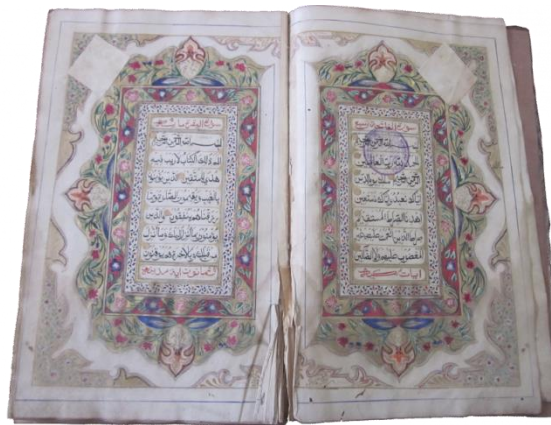


Gambar 11. Mushaf Masjid Agung Surakarta 7. (Sumber: website *Mushaf Nusantara: Database of Southeast Asian Mushafs*)

Mushaf ini memiliki pola, bentuk, dan bahkan warna iluminasi yang mirip dengan yang digunakan pada Mushaf Blawong berkode BRI 82. Sedangkan beberapa mushaf lain dari Masjid Agung Surakarta tampak menggunakan pola dan bentuk yang serupa, dengan warna yang berbeda.



Gambar 12. Mushaf Masjid Agung Surakarta 14. (Sumber: website *Mushaf Nusantara: Database of Southeast Asian Mushafs*)



Gambar 13. Mushaf Masjid Agung Surakarta 4. (Sumber: website *Mushaf Nusantara: Database of Southeast Asian Mushafs*)

Penggunaan model dan gaya iluminasi sebagai pijakan awal terhadap penelusuran asal naskah semacam ini juga dilakukan oleh Islah Gusmian dalam kajiannya terhadap mushaf koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten. Apabila melihat dekorasi iluminasi yang digunakan, mushaf Popongan tersebut memiliki kemiripan dengan mushaf Trengganu. Dugaan ini lantas dikonfirmasi kebenarannya oleh Annabel Teh Gallop.¹¹²

Alternatif lain yang kedua, bahwa Mushaf Blawong tetap dapat dinisbatkan kepada Mbah Jamaluddin, tetapi dengan konsekuensi bahwa historiografi mengenai Mbah Jamaluddin lah yang keliru dan harus dikoreksi. Dalam masalah ini, kritik mengenai historiografi juga dapat diberikan utamanya berkaitan dengan aspek penggunaan nama. Mbah Jamaluddin sebagai salah satu tokoh wali Gogodalem dimungkinkan

¹¹² Selengkapnya lihat: Gusmian, “Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta”.

berasal dari masa yang jauh lebih muda ketimbang wali-wali lain. Hal ini dikarenakan nama Jamaluddin (*jamāl al-dīn*) merupakan bahasa Arab murni.¹¹³ Sementara penggunaan nama semacam ini dalam rentang waktu saat itu tidak lazim digunakan. Sebagai perbandingan, nama wali atau tokoh lain desa Gogodalem adalah Niti Negoro, Merto Ngasono, dan Bagustowongso. Nama-nama Jawa lebih familiar digunakan ketimbang nama Arab. Nama dengan penggunaan kata Arab dijumpai pada masa yang relatif belakangan.

¹¹³ Kata Jamaluddin dalam bahasa Arab merupakan susunan dua kata, *jamāl* dan *al-dīn*. Masing-masing memiliki arti indah, bagus dan agama. Sehingga susunan dua kata tersebut membentuk arti *keindahan agama*. Penggunaan kata berbahasa Arab murni semacam ini dalam kurun waktu abad ke-17 merupakan hal yang cukup jarang diketahui.

BAB IV

MUSHAF BLAWONG: RESEPSI DAN IDENTITAS MASYARAKAT

Apa yang dibicarakan dalam bab ini merupakan analisis terhadap interaksi yang terbentuk antara Mushaf Blawong dengan masyarakat Gogodalem sebagai pemilik sekaligus milieu pembacanya. Untuk itu, pendekatan yang digunakan adalah resepsi sastra dan sosiologi agama. Pendekatan resepsi sastra sebagaimana disebutkan sebelumnya juga dimaksudkan pada pendekatan yang digunakan dalam kajian Living Qur'an di mana arti (*meaning*) dan *mode of conduct* menjadi tujuan capaian utama. Tujuan serupa sedikit banyak juga menjadi maksud dari penggunaan pendekatan yang kedua, sosiologi agama. Menemukan posisi penting Mushaf Blawong sebagai sebuah entitas bagi masyarakat Gogodalem dengan menggunakan perspektif pemikiran Emile Durkheim.

A. Al-Qur'an Dalam Kehidupan Masyarakat Gogodalem

Sebagai sebuah komunitas muslim, masyarakat Gogodalem menempatkan Al-Qur'an pada posisi yang sangat penting. Hal ini terlihat dari interaksi yang terbentuk di antara keduanya. Interaksi ini semakin dikukuhkan dengan keberadaan Mushaf Blawong yang tak lain merupakan produk himpunan Al-Qur'an dalam lembar-lembar kertas bersampul.

Ada sedikitnya empat bentuk interaksi yang dapat dijumpai dalam siklus kehidupan masyarakat Gogodalem. Interaksi ini secara umum dapat dikelompokkan dalam dua bagian besar. Bagian pertama merupakan interaksi yang terbentuk antara masyarakat Gogodalem dengan Al-Qur'an secara umum. Bagian ini terdiri dari aktivitas wirid Yasin yang dilakukan masyarakat usai menunaikan ibadah salat magrib dan mujahadah bersama yang dilaksanakan setiap malam Ahad Pahing. Adapun bagian kedua, secara khusus, berisi ragam interaksi masyarakat Gogodalem dengan Mushaf Blawong sebagai sebuah naskah kuno. Bagian ini terdiri dari pembacaan masyarakat terhadap Mushaf Blawong secara khatam atau dikenal dengan khataman Mushaf Blawong dan pembacaan secara berseri yang dilakukan setiap selapan sekali pada malam Rabu Pon. Ulasan secara menyeluruh dan mendetail akan dituliskan dalam paragraf-paragraf berikut ini.

1. Wirid Yasin

Umumnya, masjid atau musala memiliki bacaan wirid setelah salat yang cukup seragam. Wirid tersebut terdiri dari bacaan istigfar, tahlil, tasbih, tahmid, takbir, Surah Al-Fatihah, ayat *kursiy*, dan doa-doa tertentu. Pembacaan wirid tersebut umumnya dipimpin oleh imam salat mengiringi salam yang menandakan usainya rangkaian salat. Namun jika berkunjung ke Masjid At-Taqwa yang bertempat di Dukuh Kauman, Desa Gogodalem pada saat waktu salat magrib akan dijumpai praktik yang cukup berbeda dari masjid atau musala lain, yakni pembacaan Surah Yasin, surah ke-36 dari Al-Qur'an.

Cukup berbeda dari kebanyakan praktik yang ada di berbagai masjid atau musala, wiridan usai salat magrib di Masjid At-Taqwa justru dilakukan dengan membaca Surah Yasin, dan tidak membaca wirid 'reguler' sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Wiridan ini, bahkan berlaku setiap hari secara reguler. Kiai Ahsin menyebutkan bahwa wiridan Surah Yasin ini telah dijumpai sejak dia masih kecil. Hingga saat ini, pasca pergantian imam sebanyak empat kali, wiridan dengan membaca Surah Yasin ini masih dilakukan. Menurutnya, wiridan dengan membaca Surah Yasin merupakan ajaran yang ditinggalkan oleh para wali Gogodalem. Sehingga sebagai warga Gogodalem, tradisi tersebut tetap dilanjutkan sebagai bentuk pelestarian.

Umumnya, pembacaan Surah Yasin di masjid atau musala lain dilakukan pada hari Kamis malam Jum'at. Pembacaan ini dapat disertai dengan wirid reguler atau pun tidak. Hal ini dikarenakan pembacaan Surah Yasin di masjid atau musala lain sejatinya bukan menjadi bagian dari wirid reguler, tetapi bagian dari pembacaan tahlil¹ yang biasanya disertai dengan pembacaan Surah Yasin.



Gambar 14. Jemaah dalam ritual pelaksanaan wirid Yasin. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Rangkaian praktik dari wiridan Yasin ini sejatinya cukup sama dengan praktik wiridan reguler lain. Wiridan dilakukan usai menunaikan salat magrib yang ditandai dengan salam kedua. Wiridan juga dilakukan jemaah ketika masih dalam posisi yang sama dengan posisi salat. Artinya, jemaah tidak meninggalkan majelis salat untuk kemudian kembali ke tempatnya semula. Meskipun beberapa di antara mereka ada yang merubah posisi duduknya dengan sila.

¹ Secara literal tahlil berasal dari kata yang sama dalam bahasa Arab, *tahllil*. Dalam bahasa asalnya, kata *tahllil* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata *hallala-yuhallilu* yang berarti *mengucapkan lā ilāha illā Allah*. Kata ini kemudian digunakan sebagai penamaan ritual wiridan tertentu yang berisi kompilasi surah Al-Qur'an, selawat, dan zikir-zikir tertentu. Penggunaan tahlil sebagai nama ritual merupakan bagian dari . Lihat: Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, h. 1072.

Poin yang membedakan dari wiridan Yasin dengan wiridan reguler lain adalah komposisi bacaan yang dibaca. Usai melakukan salat, imam yang juga menjadi pemimpin wiridan akan memulainya dengan membaca *ḥaḍarah*² sebanyak tiga kali. Masing-masing dari *ḥaḍarah* tersebut dikhususkan kepada Nabi saw., keluarga, sahabat, dan *tābiʿīn*; para wali dan ulama ahli tarekat; serta para wali Gogodalem dan ahli kubur umat Islam secara umum di seluruh dunia.

Usai melakukan pengkhususan melalui *ḥaḍarah*, Surah Yasin dibacakan dari awal sampai akhir. Surah Yasin yang dibaca tidak mendapatkan imbuhan apa pun, tidak seperti model Yasin *faḍīlah*³ yang di antara ayat-ayat yang dibaca terselip doa-doa dan kalimat *tayyibah* lain. Pembacaan Surah Yasin dipandu melalui bacaan imam yang lantang. Sehingga jemaah dapat mengikuti secara serempak dengan interval yang agak bersamaan. Praktiknya sebagaimana dapat disaksikan dalam pembacaan Surah Yasin berjemaah pada umumnya.

Pembacaan Surah Yasin dilakukan secara *bi al-ḡaib* atau hafalan. Hal ini dimungkinkan seringnya Surah Yasin dibacakan sehingga menjadi hafal di luar kepala. Namun demikian, suara sumbang yang terdengar dari bacaan jemaah agaknya menunjukkan bahwa beberapa dari jemaah masih belum hafal sepenuhnya, meski telah dibaca setiap hari.

Selesai dari membaca Surah Yasin, jemaah akan dikomando oleh imam untuk membaca Surah Al-Fatihah sebagai penanda berakhirnya ritual pembacaan wirid Surah Yasin dan beralih pada ritual selanjutnya, yakni doa. Doa yang dipanjatkan secara khusus dipanjatkan untuk para wali Gogodalem dan ahli kubur jemaah yang turut serta dalam wiridan Yasin serta umat Islam secara umum di seluruh dunia. Sebagai penghujung ritual, imam bersama jemaah bersama-sama membaca bacaan *yā Qawīyy yā Matīn* beberapa kali sebelum akhirnya membaca *ikfī syarr al-ḡalīmīn* sebagai pamungkas.

Peserta yang mengikuti wiridan ini memang tidak seluruh jemaah salat magrib yang ada. Beberapa di antara jemaah salat lebih

² *Ḥaḍarah* merupakan sebutan dari beberapa masyarakat Jawa untuk ritual pengkhususan yang dilakukan sebelum memulai ritual apa pun yang berbau agama. Sebutan ini diambil dari frasa pertama yang digunakan dalam ritual *ḥaḍarah* yang berbunyi *ilā ḥaḍratī*. Esensi dari *ḥaḍarah* sendiri merupakan pengkhususan yang umumnya terdiri dari Nabi Muhammad saw. beserta keluarga, sahabat, dan *tābiʿīn*; para wali dan ulama terdahulu; serta ahli kubur dari pembaca.

³ Yasin *Faḍīlah* merupakan sejenis bacaan wirid yang menjadikan Surah Yasin sebagai bacaan utama dengan menyisipkan beberapa bacaan di dalamnya. Bacaan yang disisipkan dapat berupa pengulangan ayat Surah Yasin itu sendiri, selawat, doa-doa, dan zikir yang lain. Yasin *Faḍīlah* memiliki versi yang sangat beragam, tergantung pada institusi yang mengeluarkannya. Di antaranya adalah Yasin *Faḍīlah* yang dikeluarkan oleh Pondok Pesantren Al-Anwar Karangmangu Sarang Rembang, yang telah mengalami revisi sekali pasca wafatnya KH. Maimoen Zubair. Lihat: *Nubẓah al-Anwār wa Fawā'id al-Akhyār*, (Rembang: LTN Pondok Pesantren Al-Anwar, t.t), h. 10-31.

memilih undur diri dari majelis. Dalam kesempatan yang penulis ikuti, dari total jemaah salat berjumlah 50-70 orang dari jemaah putra dan putri, hanya tersisa sekitar 20-25 orang. Jemaah yang tersisa ini juga terkadang tidak mengikuti pembacaan Surah Yasin sepenuhnya secara *rūḥan*. Artinya, beberapa di antara mereka ada yang terlanjur khidmat sehingga tertidur di tengah pembacaan.

20-25 peserta yang turut dalam pembacaan Surah Yasin ini umumnya berasal dari golongan pria dan wanita yang berusia paruh baya hingga lansia, bapak-bapak dan ibu-ibu. Dalam kesempatan yang penulis turut di dalamnya, tidak satu pun didapati remaja atau anak-anak yang mengikuti hingga akhir. Hal tersebut memang cukup wajar mengingat durasi waktu yang dihabiskan lebih lama dari wiridan reguler umumnya. Alasannya karena tidak mungkin melakukan ikhtisar pada wirid Yasin ini. Namun demikian, rentang perjalanan yang sangat panjang dari praktik wiridan ini cukup membuktikan semangat yang tinggi dari para warga untuk menghidupkan tradisi turun-temurun di Gogodalem.

2. Mujahadah Ahad Pahing

Kata mujahadah dalam bahasa asalnya, *mujāhadah*, memiliki arti berperang melawan musuh. Arti ini sebagaimana dimiliki kata *jihād*.⁴ Namun demikian, penggunaannya dalam konteks Indonesia diperuntukkan pada objek nonfisik. Umumnya, kata yang sering dikaitkan dengannya adalah nafsu. Sehingga arti yang terbentuk adalah memerangi hawa nafsu. Arti ini sebagaimana digunakan KBBI pada kata *mujahadat*, *usaha melawan hawa nafsu*.⁵

Pada praktiknya, kata mujahadah diterapkan pada usaha batin. Tujuannya sama, yakni memerangi hawa nafsu. Karena berkaitan dengan hal-hal yang bersifat kebatinan, maka esensi dari mujahadah juga kemudian cenderung pada amalan batin, seperti zikir dan wirid. Hal ini lah yang juga menjadi maksud dari praktik Mujahadah Ahad Pahing ini.

Mujahadah Ahad Pahing (selanjutnya disingkat Mujahadah) merupakan kegiatan pembacaan zikir dan wirid yang dilakukan oleh masyarakat Gogodalem setiap selapan sekali yang jatuh pada hari Minggu (Ahad) dengan *pasaran*-nya jatuh pada Pahing.

Seperti telah disinggung sebelumnya, praktik Mujahadah ini secara khusus dimaksudkan sebagai pembacaan zikir dan wirid. Namun dalam perjalanannya, acara-acara lain yang relevan juga turut ditambahkan, seperti kajian kitab.

⁴ Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, v. 1, h. 275

⁵ Lihat: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/cntri/mujahadat>, diakses pada tanggal 19 April 2022, pukul 14.14 WIB.



Gambar 15. KH. Ahmad Haris Shodaqoh tengah memberikan tausiyah pada malam Mujahadah Ahad Pahing. (Sumber: [www.facebook.com/A'Am Musthofa](http://www.facebook.com/A'Am%20Musthofa))

Mujahadah ini dilaksanakan sesudah menunaikan salat Isya. Lokasinya berada di komplek makam Sentono, makam Raden Tumenggung Niti Negoro. Jemaah yang menghendaki turut serta dalam acara tersebut segera menuju ke lokasi begitu jemaah salat usai. Sebelumnya, mereka telah mendapatkan selebaran kertas berisi kompilasi zikir dan wirid yang rutin dibaca saat Mujahadah. Ada dua selebaran di sini. Pertama berisi kompilasi zikir dan wirid. Kedua berisi bacaan *asmā' al-ḥusnā*.

Acara Mujahadah sendiri terdiri dari pembacaan selawat *nāriyah*⁶, pembacaan *asmā' al-ḥusnā*, *ḥaḍarah*, pembacaan zikir dan wirid, dan kajian kitab. Untuk *ḥaḍarah*, nama-nama yang dikhususkan tidak seperti pada praktik Wirid Yasin. Pada Mujahadah, terdapat beberapa nama ahli kubur yang menjadi pakem dan tercatat untuk dibaca setiap pertemuan. Beberapa di antaranya adalah Kanjeng Sunan Kalijogo (Kadilangu Demak), Sunan Muria (Muria Kudus), Raden Santri (Kaliwungu), KR. Korowelang (Kaliwungu), KR. Nitinegoro (Kauman Gogodalem), KR. Satriyan (Kauman Gogodalem), KR. Bagus Towongso (Kauman Gogodalem), K. Jamaluddin (Kauman Gogodalem).⁷

⁶ Disebut juga dengan dengan selawat *Al-Tāziyah* nisbat kepada Syaikh 'Abd al-Wahhāb al-Tāzī. Lihat: *Nubẓah al-Anwār wa Fawā'id al-Akhyār*, (Rembang: LTN Pondok Pesantren Al-Anwar, t.t), h. 96-97. Bacaan lengkap dari selawat ini adalah sebagaimana berikut:

اللهم صل صلاة كاملة وسلم سلاما تاما على سيدنا محمد الذي تنحل به العقد وتفرج به الكرب وتقضى به الحوائج وتنال الرغائب وحسن الخواتم ويستسقى الغمام بوجهه الكريم وعلى آله وصحبه في كل لحظة ونفس بعدد كل معلوم لك.

⁷ Nama-nama ahli kubur selengkapnya adalah K. Jabaruddin (Kauman Gogodalem), K. Zamsari (Kauman Gogodalem), K. Muhammad Mertodito (Kauman Gogodalem), K. Kholifah (Kauman Gogodalem), Ny. Janiyah (Kauman Gogodalem), K.

Zikir dan wirid yang dibaca terdiri dari beberapa bacaan. *Istighfār, hauqalah*, selawat, beberapa dari *asmā' al-ḥusna, tahfil*, dan bacaan lain.⁸ Zikir dan wirid tersebut juga mengikutsertakan bacaan Al-Qur'an, seperti Surah Al-Fatihah [1] dan Surah Yasin [36]. Ijazah wiridnya sendiri, menurut penuturan Kiai Ahsin, didapat dari Blater.

Umpak (Kauman Gogodalem), Ny. Tibroh (Kauman Gogodalem), K. Bagus Merto Wongso (Kauman Gogodalem), Ny. Ayu Dewi Suni (Kauman Gogodalem), KH. Asnawi (Kauman Gogodalem), KH. Yusuf (Kauman Gogodalem), K. Murosyid (Kauman Gogodalem), K. Hasyim (Kauman Gogodalem), K. Imam Wirdi (Kauman Gogodalem), K. Hisyam (Kauman Gogodalem), Ny. Sofwah (Kauman Gogodalem), KH. Misbah (Poncol), KH. Hasan Asy'ary (Poncol), K. Ihrom, K. Asykirom (Poncol), KH. Marzuqi (Poncol), K. Thoyyib (Poncol), K. Abd Syukur (Poncol), KH. Junaed (Poncol), KH. Ahmad Asyary (Poncol), KH. Shodaqoh Hasan (Bugen Semarang), KH. Thohir (Poncol), K. Aba Yazid (Poncol), KH. Fadhil Asy'ary (Poncol), K. Sajid Thoyyib (Poncol), K. Habib Ahmad (Poncol), KH. Makmum Ahmad (Poncol), KH. Mustain Ahmad (Poncol), K. Husain Asyary (Poncol), K. Abd Khaliq (Krasak Salatiga), KH. Khumaidi (Banyukuning), K. Merto Asono (Kauman Gogodalem), K. Muhlasin, KH. Jazuli (Ploso Kediri), KH. Zaenuddin Jazuli (Ploso Kediri), KH. Sahli Bidayah (Poncol). Lihat: *Khususiyah Arwah Rutinan Malam Ahad Pahing Jamiyyah Al Wasilatul Karomah Makam KR. Nitingoro Complek Makam Sentono Kauman Gogodalem Bringin Kab Semarang*.

⁸ Berikut ini adalah bacaan zikir dan wirid lengkap dari kegiatan Mujahadah Ahad Pahing:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - الْفَاتِحَةُ (3) - أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ (7) - لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ (7) - اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ (7) - يَا اللَّهُ يَا قَدِيمَ (11) - يَا سَمِيعَ يَا بَصِيرَ (11) - يَا مَبْدِئُ يَا خَالِقَ (11) - يَا حَفِيفُ يَا نَصِيرَ يَا وَكِيلَ يَا اللَّهُ (11) - يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ (11) - يَا لَطِيفَ (41) - أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (11) - اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ قَدْ ضَاقَتْ حِيلَتِي أَدْرِكْنِي يَا اللَّهُ (11) - اللَّهُمَّ صَلِّ صَلَاةَ كَامِلَةٍ وَسَلِّمْ سَلَامًا تَامًا عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي تَحَلَّى بِهِ الْعَقْدَ وَتَفَرَّجَ بِهِ الْكَرْبَ وَتَقْضَى بِهِ الْحَوَائِجَ وَتَنَالُ الرِّغَائِبَ وَحَسَنَ الْخَوَاتِمِ وَيَسْتَسْقَى الْعِغَامَ بِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ بَعْدَ كُلِّ مَعْلُومٍ لَكَ (1) - اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَاةَ تَنْجِينَا بِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَهْوَالِ وَالْأَفَاتِ وَتَقْضَى لَنَا بِهَا جَمِيعَ الْحَاجَاتِ وَتُظَهِّرْنَا بِهَا مِنْ جَمِيعِ السَّيِّئَاتِ وَتُرَفِّعْنَا بِهَا عِنْدَكَ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ وَتُبَلِّغْنَا بِهَا أَقْضَى الْغَايَاتِ مِنْ جَمِيعِ الْخَيْرَاتِ فِي الْحَيَاتِ وَبَعْدَ الْمَمَاتِ (1) - يَا بَدِيعَ (41) - يَا بَدِيعَ (1) - يَا بَدِيعَ (3) - يَا رَبَّنَا وَإِلَهُنَا وَسَيِّدِنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (3) - حَصَّنْتَكُمْ بِالْحَيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ أَبَدًا وَدَفَعْتُ عَنْكُمْ السُّوءَ بِأَلْفِ أَلْفِ لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ (3) - الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْعَمَ عَلَيْنَا وَهَدَانَا عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ (3) - بِسْمِ اللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا يَسُوقُ الْخَيْرَ إِلَّا اللَّهُ (1) - بِسْمِ اللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا يَصْرِفُ السُّوءَ إِلَّا اللَّهُ (1) - بِسْمِ اللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ مَا كَانَ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ (1) - بِسْمِ اللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ (1) - سَأَلْتُكَ يَا غَفَّارَ عَفْوًا وَتُوبَةً وَبِالْقَهْرِ يَا قَهَّارَ خَذْ مِنْ تَحِيْلًا (3) - يَا جَبَّارَ يَا قَهَّارَ يَا ذَا بَطْشِ الشَّدِيدِ خَذْ حَقْنَا وَحَقَّ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ ظَلَمْنَا وَالْمُسْلِمِينَ وَتَعَدَّى عَلَيْنَا وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ (3) - الْفَاتِحَةُ (1) - ثُمَّ التَّهْلِيلُ.

Untuk kajian kitab, kitab yang dibaca adalah *Lubāb al-Ḥadīṣ* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.) dengan kitab syarahnya, *Tanqīḥ al-Qaul* karya Syaikh Muḥammad Nawawī bin ‘Umar Banten (w. 1568 H.).

Untuk pemimpin Mujahadah dan pembaca kitab merupakan zuriyah dari Mbah Niti Negoro sendiri. Di antaranya adalah KH. Nur Kholish Thohir dan KH. Fathurrohman Thohir, zuriyah dari jalur Poncol melalui Mbah Poncol bin Mbah Mertodito.⁹ Beliau berdua ini yang sering menghadiri Mujahadah.

Acara Mujahadah sendiri mendapat sambutan yang cukup luas dari seluruh zuriyah para wali Gogodalem dan masyarakat sekitar. Hal ini terlihat dari jumlah peserta Mujahadah yang dapat mencapai angka 300 dari seluruh kalangan: tua-muda dan pria-wanita. Antusias tersebut juga dapat dilihat dari kehadiran zuriyah dari jauh seperti dua kiai yang telah disebutkan sebelumnya, KH. Nur Kholish Thohir dan KH. Fathurrohman Thohir, atau juga terkadang diikuti oleh KH. Ahmad Haris Shodaqoh dan KH. Ubaidillah Shodaqoh¹⁰, yang kesemuanya merupakan zuriyah dari jalur Poncol. Selain itu, demi terlaksananya acara Mujahadah tersebut, warga Kauman, Gogodalem juga bersama-sama *nyengkuyung* dengan menyediakan makanan ringan sebagai jamuan usai acara dilaksanakan.

3. Khataman Haul Gogodalem

Sebagaimana namanya, kegiatan ini merupakan bagian dari keseluruhan rangkaian kegiatan yang dilaksanakan dalam rangka haul para wali Gogodalem. Peringatan haulnya sendiri berupa kegiatan ziarah bersama di komplek makam Sentono diiringi dengan pengajian yang kesemuanya rutin diselenggarakan pada tanggal 20 Syakban. Sementara khataman dilakukan sehari sebelumnya, yakni pada tanggal 19 Syakban.

⁹ Hasil wawancara dengan Kiai Ahsin. Beliau menyebutkan, *“Terus habis itu mujahadah, yang dipimpin oleh Pak KH. Nur Kholish Thohir, yang bertempat di makam Sentono. Selesai Mujahadah terus pengkajian kitab kuning, itu yang membawa atau yang menyampaikan bapak simbah KH. Fatkhurrohman Thohir. Nggih terkadang Mbah Nur Kholish, terkadang Mbah Mufid, ndelok sing rawuh.”*

¹⁰ Keduanya merupakan pengasuh Pondok Pesantren Ma‘had Tafsir dan Sunnah Al-Itqon dan Yayasan Al-Wathoniyyah di Desa Bugen, kelurahan Tlogosari Wetan, Kecamatan Pedurungan, Kota Semarang. KH. Shodaqoh Hasan, ayah dari Mbah Haris dan Mbah Ubed, merupakan salah satu ahli kubur yang namanya dikhususkan dalam pembacaan arwah sebelum Mujahadah dimulai.



Gambar 16. Ziarah dan pengajian umum dalam rangka haul para wali Gogodalem. (Sumber: [www.facebook.com/A'am Musthofa](https://www.facebook.com/A'am%20Musthofa))

Khataman dalam rangka haul (selanjutnya disebut Khataman) ini cukup berbeda dengan praktik khataman yang lain. Pembacaan yang dilakukan tidak melalui hafalan atau *bi al-gaib*, melainkan dengan membaca atau *bi al-nazr*. Hal ini dikarenakan mushaf yang dibaca adalah Mushaf Blawong yang menjadi peninggalan para wali yang juga leluhur Gogodalem.

Dari segi kuantitas, Khataman ini juga berbeda dengan kegiatan Selapanan sebagaimana nanti akan dijelaskan lebih lanjut. Dalam Khataman ini, jumlah yang dibaca dari Mushaf Blawong adalah utuh, 30 juz. sedangkan dalam Selapanan hanya satu juz setiap pertemuannya. Karena dibaca utuh, Mushaf Blawong yang digunakan adalah mushaf berkode BRI 82. Karena jumlah halaman dari mushaf tersebut masih utuh dari awal hingga akhir. Berbeda dengan mushaf lain yang beberapa halamannya telah hilang.

Untuk pembacanya, secara tetap diserahkan kepada KH. Saifuddin, pengasuh Pondok Pesantren Bustanul Muta'allimin yang juga masih zuriah Gogodalem. Namun demikian, dalam beberapa kesempatan seperti haul tahun 2022 yang lalu, Kiai Saifuddin yang tengah berhalangan digantikan oleh Kiai Ahsin.

Prosesi Khataman dilaksanakan di Masjid At-Taqwa, Dukuh Kauman, Gogodalem. Waktunya dimulai sejak pagi hingga malam hari. Pembacaannya dibagi ke dalam dua sesi. Sesi pertama berlangsung dari pagi hingga sore dengan membaca juz satu sampai juz 29. Sedangkan sesi kedua dilaksanakan pada malam hari dengan membacakan juz 30.

4. Selapanan Malam Rabu Pon

Selapanan Malam Rabu Pon (selanjutnya disebut dengan Selapanan) pada dasarnya merupakan praktik mengkhatamkan Al-Qur'an. Namun demikian, ada yang cukup berbeda dari praktik ini dari praktik khataman sebelumnya yang diselenggarakan pada saat peringatan Haul Gogodalem sebagaimana nanti akan diulas lebih dalam. Selapanan Malam

Rabu Pon merupakan nama yang merujuk pada waktu pelaksanaan ritualnya. Kata selapanan berasal dari kata dasar *sêlapan* atau *lapan*. Poerwadarminta dalam *Bausastra Jawa* menyebutkan bahwa dua kata tersebut memiliki arti *35 dina*.¹¹ Dalam perhitungan Jawa, jumlah 35 ini didapatkan dari hasil perkalian hari dalam satu pekan sebanyak tujuh hari dengan jumlah hari *pasar*an sebanyak lima hari¹². Sehingga ritual Selapanan ini diselenggarakan setiap 35 hari sekali, yakni jatuh pada setiap Malam Rabu Pon.



Gambar 17. Kiai Saifuddin tengah membuka Mushaf Blawong dalam acara Selapanan. (Sumber: foto koleksi pribadi penulis)

Praktik Selapanan ini sejatinya merupakan pengembangan dari tradisi yang sebelumnya telah berlangsung di Gogodalem, yakni khataman Mushaf Blawong dalam rangka Haul Gogodalem. Itu lah mengapa, praktik Selapanan ini sejatinya merupakan kegiatan mengkhatamkan Al-Qur'an sebagaimana khataman lain. Bedanya, dalam Selapanan ini, ada bagian bacaan Al-Qur'an yang dibaca dari Mushaf Blawong.

Menariknya, praktik Selapanan ini baru berlangsung sekitar dua sampai tiga tahun belakangan ini atas inisiasi Kiai Ahsin. Sehingga secara historis, praktik ini boleh jadi belum dapat dikatakan sebagai sebuah tradisi. Karena jika merujuk pada KBBI, kata tradisi memiliki arti adat kebiasaan turun-temurun.¹³ Hal ini penting disampaikan mengingat fokus objek dari kajian Living Qur'an adalah praktik yang telah dilakukan secara turun-temurun oleh sebuah komunitas. Meski begitu, praktik Selapanan ini agaknya tetap dapat diangkat sebagai objek kajian dari Living Qur'an dengan mempertimbangkan setidaknya faktor, yaitu akar praktik yang merujuk pada praktik lama yang sudah mengakar (khataman

¹¹ [Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 14: L\)](#) diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.52 WIB; [Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 23: S\)](#) diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.53 WIB.

¹² Lima hari *pasar*an yang dimaksud adalah *legi, pahing, pon, wage*, dan *kliwon*.

¹³ Lihat: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/centri/tradisi> diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.50 WIB.

dalam rangka Haul Gogodalem) serta potensi mentradisinya praktik ini di masa mendatang.

Rangkaian acara Selapanan dimulai setelah dilaksanakannya salat isya berjemaah. Jemaah yang ingin turut serta dalam acara akan langsung menempatkan diri di serambi dan teras masjid. Mereka duduk melingkar dengan jemaah laki-laki pada bagian utara dan jemaah perempuan pada bagian selatan. Terkadang, acara juga turut dihadiri oleh tamu-tamu dari luar Dusun Kauman, Gogodalem. Pada umumnya, tamu-tamu ini merupakan kalangan yang memiliki kedekatan dengan Gogodalem karena hubungan kekerabatan atau faktor lain. Usai menunggu kedatangan Pak Kiai yang nantinya akan membacakan Mushaf Blawong serta kehadiran peserta telah dianggap cukup, acara kemudian dibuka oleh seorang pembawa acara.

Rangkaian acara yang digelar umumnya terdiri dari khataman Al-Qur'an, pembacaan tahlil dan doa. Namun dalam beberapa momen tertentu, rangkaian acaranya dapat ditambahkan sehingga menjadi cukup kompleks. Oleh karenanya, kesan yang ditimbulkan sebenarnya cukup fleksibel dan tidak kaku. Seperti kesempatan yang sempat penulis ikuti waktu itu, acara Selapanan juga dibarengkan dengan peringatan Isra Mikraj Nabi Muhammad saw. dan mendapat tambahan acara mauizah hasanah. Hal yang sama agaknya juga dapat terjadi tergantung pada momen yang menyertai saat itu, seperti *ruwahan*, maulid Nabi Muhammad saw., malam tahun baru hijriah, dan lain sebagainya.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Selapanan ini merupakan bentuk sederhana dari acara khataman Mushaf Blawong dalam rangka Haul Gogodalem yang diselenggarakan pada tanggal 19 Syakban. Karena itu, pembacaan Mushaf Blawong yang dilaksanakan juga lebih sederhana, yakni hanya satu juz di setiap selapannya. Sementara 29 juz sisanya akan dibacakan dari mushaf Al-Qur'an lain, dibagikan kepada sejumlah peserta yang turut dalam acara. Sementara hadirin yang tidak kebagian jatah Al-Qur'an akan membaca bacaan lain seperti Surah Yasin, Surah Al-Ikhlâs, dan zikir-zikir lain seperti selawat kepada Nabi Muhammad saw. Dalam kesempatan yang penulis ikuti waktu itu, juz yang tengah dibacakan adalah juz ke delapan.

Pembaca yang mendapat kehormatan untuk membacakan Mushaf Blawong adalah KH. Saifuddin. Beliau adalah pembaca tetap Mushaf Blawong pada setiap acara Selapanan. Selain itu, beliau juga menjadi pembaca Mushaf Blawong dalam rangka acara Haul Gogodalem. Beliau merupakan pengasuh dari Pondok Pesantren Bustanul Muta'allimin yang juga zuriah dari para wali Gogodalem.

Usai waktu pembacaan Al-Qur'an dirasa cukup, Kiai Saifuddin sebagai imam khataman akan memberikan komando berupa bacaan Surah Al-Fatihah sebagai tanda bahwa pembacaan Al-Qur'an telah selesai dan acara akan dilanjutkan dengan pembacaan doa.

Setelah acara benar-benar selesai dengan pembacaan doa khataman, para peserta acara kemudian beramah-tamah sambil menikmati jamuan yang telah disiapkan. Umumnya, jamuan yang disuguhkan adalah makanan kecil. Namun dalam beberapa acara ‘kolaboratif’, seperti yang penulis ikuti waktu itu, jamuan yang disuguhkan dapat berupa makan besar.

Menariknya, jamuan yang disuguhkan tidak berasal dari panitia penyelenggara, melainkan dari seluruh warga yang mengikuti acara tersebut. Dalam kesempatan kolaboratif Isra Mikraj yang penulis ikuti waktu itu misalnya, hampir setiap warga membawa nasi tumpeng untuk dimakan bersama-sama. Beberapa di antaranya bahkan ada yang saling menukar makanan satu sama lain. Menariknya lagi, wadah tempat makanan yang digunakan bukan baki atau nampan, tetapi berupa anyaman bambu berbentuk segi empat yang kemudian dialasi dengan daun pisang atau kertas minyak. Isi jamuan juga cukup bervariasi dari aspek keragaman ataupun ‘kemewahan’ makanan.

Satu hal yang penulis anggap penting dari acara Selapanan ini adalah momen bertawasul. Acara khataman dimaksudkan untuk media tawasul memenuhi kebutuhan dan menyelesaikan segala problem yang melanda wilayah sekitar. Hal tersebut terlihat dari doa khusus yang dipanjatkan para warga. Hama tikus misalnya, waktu itu memberikan masalah yang cukup pelik bagi para petani. Selain itu juga pandemi Covid-19 yang tak kunjung usai. Oleh karenanya, dalam pembukaan acara Selapanan, *hajat* tersebut dipanjatkan. Selain itu, tawasul yang dilakukan juga terlihat dari praktik memintakan keberkahan. Beberapa peserta yang turut dalam Selapanan membawa botol-botol minum berisi air untuk dimintakan berkah dari khataman Al-Qur’an. Botol-botol tersebut diletakkan tepat di depan Kiai Saifuddin selaku pembaca Mushaf Blawong.

B. Resepsi Mushaf Blawong

Resepsi terhadap Mushaf Blawong secara khusus terlihat dalam praktik khataman Mushaf Blawong baik secara utuh (30 juz) yang diselenggarakan jelang haul para wali Gogodalem atau pun secara berseri yang dilaksanakan setiap selapan sekali yang jatuh pada malam Rabu Pon. Dua praktik ini sejatinya memiliki bentuk yang tidak jauh berbeda. Teks Al-Qur’an, yang menjadi dimensi tekstual dari Mushaf Blawong, diresepsi melalui aktivitas pembacaan (oral). Hanya saja, keragaman komposisi dan momen pelaksanaan telah membedakan aktivitas satu dengan aktivitas lainnya.

Khataman jelang pelaksanaan haul dilakukan dengan membaca Mushaf Blawong secara utuh, 30 juz. Jumlah ini sangat berbeda dengan khataman yang dilakukan saat Selapanan Rabu Pon yang hanya membaca satu juz saja dari Mushaf Blawong. Kendati akumulasi teks Al-Qur’an yang dibaca tetap sama 30 juz, Selapanan Malam Rabu Pon menggenapinya dari mushaf Al-Qur’an lain yang bukan Mushaf Blawong.

Selain itu, momen pelaksanaan keduanya juga sangat berbeda. Khataman secara utuh 30 juz dilaksanakan satu hari jelang haul para wali Gogodalem diselenggarakan, yakni pada tanggal 19 Sya'ban. Khataman ini menempati serangkaian acara yang diselenggarakan dalam rangka haul para wali Gogodalem disamping acara inti peringatan haul dan acara lain seperti kirab atau pawai. Karena masuk dalam serangkaian acara haul, maka waktu pelaksanaannya juga setiap satu tahun sekali. Momen pelaksanaan ini menjadi semacam ajang bagi masyarakat Gogodalem untuk bersama-sama memperingati leluhur mereka. Tiga wali yang menjadi cikal bakal terbentuknya komunitas Gogodalem. Disamping itu, khataman jelang haul ini juga menjadi praktik yang orisinal.

Sementara itu, khataman yang dilakukan setiap malam Rabu Pon merupakan bentuk pengembangan dari praktik yang sebelumnya telah berlaku secara mapan, yakni khataman jelang haul. Praktik ini dilaksanakan setiap 35 hari sekali atau setiap selapan sekali yang jatuh pada hari Rabu Pon dalam hitungan penggalan bulan (malam Rabu Pon). Praktik yang pernah penulis ikuti sendiri telah membaca juz ke delapan dari Mushaf Blawong. Artinya praktik khataman ini baru berlangsung selama delapan *lapan* atau sekitar 280 hari. Oleh karena itu, momen pelaksanaannya menjadi berbeda dengan khataman yang dilakukan jelang waktu haul. Meskipun tujuan yang ingin dicapai adalah sama, yakni peringatan terhadap leluhur desa.

1. Perspektif Resepsi Sastra

Resepsi merupakan sebuah teori yang digunakan untuk menganalisis penerimaan pembaca terhadap sebuah karya sastra. Oleh karena itu, teks menjadi dimensi terpenting dalam objek analisis sebuah bentuk resepsi. Namun demikian, kasus Mushaf Blawong memberikan kemungkinan lain yang cukup berbeda. Teks mushaf di dalamnya memang menjadi dimensi utama, tetapi aktivitas resepsi yang terjadi akan sulit terealisasi ketika tidak dibarengi dengan fisik naskah sebagai dimensi penunjangnya.

Dalam perspektif sastra, aktivitas resepsi pada dasarnya tidak cukup hanya dilakukan dengan melakukan pembacaan. Pembacaan di sini dimaksudkan sebagai memahami isi dari apa yang tertulis.¹⁴ Resepsi, sebagaimana diartikan dengan penerimaan, merupakan reaksi yang timbul pasca mengetahui dan memahami isi sebuah karya sastra. Oleh karenanya, membaca lebih tepat dikatakan sebagai proses menuju resepsi. Beberapa literatur resepsi sastra memberikan contoh praktik resepsi dengan penafsiran, resensi, terjemahan, saduran, atau bahkan dalam bentuk karya sastra lain seperti novel, cerpen, film, drama, dan lain sebagainya.¹⁵

¹⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membaca> diakses pada tanggal 09 Maret 2022, pukul 11.00 WIB. Dalam pengertian yang disebutkan oleh Ahimsa, pembacaan ini dimaksudkan untuk arti 'dibaca dan disuarakan'. Arti ini berbeda dengan pembacaan dengan arti 'dibaca dan direnungkan isinya' atau 'dibaca dan didiskusikan'. Lihat: Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an," h. 242.

¹⁵ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 165.

Sehingga dalam *frame* penjelasan seperti ini, ‘hanya’ pembacaan Al-Qur’an saja belum dapat dikatakan sebagai aktivitas resepsi terhadap Al-Qur’an.

Namun demikian, Junus dalam penjelasannya menyebutkan bahwa aktivitas resepsi dapat terjadi melalui berbagai kemungkinan. Resepsi dapat berupa reaksi aktif, reaksi pasif, atau bahkan reaksi lain yang menitikberatkan aspek tertentu dari karya sastra, seperti aspek pengucapan atau aspek estetika. Reaksi aktif terhadap teks Al-Qur’an, yang dilakukan dengan menghasilkan karya sastra ‘lain’, sebagaimana telah ditunjukkan oleh para ulama dalam lintas sejarah perkembangan ilmu-ilmu Al-Qur’an (*‘ulūm al-qur’ān*). Karya-karya yang terlahir dari aktivitas resepsi ini mencakup karya-karya dalam bidang tafsir¹⁶, *qirā’ah*¹⁷, *rasm*¹⁸, dan lain sebagainya. Sedangkan reaksi pasif terjadi dengan sekadar memberikan komentar atau menyampaikan suka atau tidak suka.¹⁹

Mengacu pada penjelasan Junus ini, resepsi terhadap Mushaf Blawong dapat dikategorikan dalam bentuk ketiga, yakni reaksi yang mengutamakan aspek tertentu dari karya sastra. Hal ini dikarenakan teks Al-Qur’an yang diresepsi, direaksi dengan melakukan pembacaan dengan menetapkan komposisi dan atau momen tertentu. Hal yang sama juga berlaku manakala teks Al-Qur’an diresepsi dengan melakukan *tilāwah*²⁰

¹⁶ Di antara karya-karya tafsir awal adalah naskah yang dinisbatkan kepada Yazīd bin Hārūn al-Sulamī (w. 117 H.), Syu‘bah bin al-Ḥajjāj (w. 160 H.), Wakī‘ bin al-Jarrāh (w. 197). Sementara karya tafsir yang cukup populer hingga saat ini seperti *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H.), *Mafātīḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H.), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kaṣīr (w. 774 H.). Lihat selengkapnya: Al-Qaṭṭān, *Mannā‘ al-Qaṭṭān*, h. 7-8 dan 349-377.

¹⁷ Di antara karya-karya dalam bidang *qirā’ah* adalah *Al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt* karya Ibn Mujāhid al-Baghdādī (w. 324 H.), *Al-Taisīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘* karya Abū ‘Amr ‘Usmān al-Dānī (w. 444 H.), *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* karya Abū al-Qāsim al-Syātibī (w. 590 H.), *Taḥbīr al-Taisīr fī al-Qirā’āt al-‘Asyr* karya Ibn al-Jazarī (w. 833 H.).

¹⁸ Di antara karya-karya dalam bidang *rasm* adalah *Ikhtilāf Maṣāḥif al-Syām wa al-Hijāz wa al-‘Irāq* dan *Maqṭū‘ al-Qur’ān wa Mauṣūluḥ* karya Ibn ‘Amir al-Yaḥṣubī (w. 118 H./736 M.), *Al-Hijā’ li al-Maṣāḥif* karya ‘Alī al-Kisā‘ī (w. 189 H./805 M.), *Al-Muqni‘ fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār* karya Abū ‘Amr al-Dānī (w. 444 H./1052 M.), dan *Al-Tabyīn li Hijā’ al-Tanzīl* karya Abū Dāwūd Sulaimān (w. 496 H./1102 M.). Lihat selengkapnya: Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani*, h. 49-63.

¹⁹ Junus, *Resepsi Sastra*, h. 34.

²⁰ Dalam ulasan yang diberikan oleh Mustaqim, kata *tilāwah* setidaknya digunakan sebanyak dua kali untuk maksud yang berbeda. *Pertama*, kata *tilāwah* diartikan sebagai pembacaan yang berorientasi pada pengamalan (*action*). *Tilāwah* dengan arti ini menjadi pembandingan dari kata *qirā’ah* yang juga memiliki arti pembacaan, tetapi cenderung berorientasi pada pemahaman (*understanding*). *Kedua*, kata *tilāwah* dengan arti cara melagukan bacaan Al-Qur’an. Kata *tilāwah* dengan arti ini dikaitkan dengan aktivitas resepsi terhadap aspek estetika dari Al-Qur’an. Dari dua arti

dengan arti pembacaan merdu yang masuk dalam kategori reaksi estetika. Menukil dari Harold Coward, Rafiq menyebutkan bahwa aspek pembacaan ini menjadi penting dalam konteks Al-Qur'an mengingat ia adalah kitab suci (*scripture*) yang memberikan penekanan kuat terhadap tradisi lisan (*oral tradition*).²¹

Oleh karena itu, dalam bingkai pemahaman Coward ini lah, pembacaan terhadap Al-Qur'an yang semula dikatakan bukan dari bagian resepsi, melainkan salah satu tahapan menuju resepsi, justru merupakan resepsi itu sendiri.²² Hal ini dikarenakan praktik pembacaan terhadap Al-Qur'an oleh komunitas muslim memiliki beragam bentuk yang dipengaruhi oleh komposisi dan momen tertentu.²³

Merujuk pada pandangan Heddy Shri, pembacaan terhadap Al-Qur'an sebagai bagian dari resepsi merupakan keniscayaan atas hadirnya Al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat muslim. Hal ini dikarenakan esensi Al-Qur'an yang paling utama bagi mereka adalah sebagai 'kitab', 'buku', dan 'bacaan' mengingat bentuknya berupa lembaran-lembaran kertas bertuliskan ayat-ayat Al-Qur'an yang disusun di antara dua buah sampul.²⁴

ini, arti kedua adalah yang dikehendaki dari penelitian ini. Selengkapnya lihat: Mustaqim, "Metode Penelitian *Living Qur'an*," h. 66 dan 68-69; Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 104 dan 107

²¹ Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 154-155. Rafiq menyebutkan, "*The reader is not free from the structure of the Qur'an, written or oral, but the Qur'an in his/her reception can symbolize practical values shaped by reader's perspectives*".

²² Di antara praktik resepsi Al-Qur'an dengan hanya melakukan pembacaan adalah pembacaan Surah Yasin [36] dan Surah Al-Waqi'ah [56], kompilasi ayat dan surah dari Al-Qur'an dalam ritual tahlil, dan pembacaan ayat atau surah tertentu dalam momen peristiwa tertentu seperti pernikahan (Surah An-Nisa' [4]: 1 dan Surah Ar-Rum [30]: 21), kematian (Surah Al-Anbiya' [21]: 35), khitan (Surah Al-Baqarah [1]: 124-129), dan peristiwa lainnya. Lihat: Muhammad, "Mengungkap Pengalaman Muslim Berinteraksi dengan Al-Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 14-16 dan Yusuf, "Pendekatan Sosiologi," h. 43-46.

²³ Komposisi memberikan pengaruh kepada rangkaian dan kuantitas dari ayat yang dibaca. Unsur ini terlihat dengan jelas dalam praktik tahlil yang berisi kompilasi wirid dan ayat atau surah tertentu, seperti Surah Al-Fatihah [1], Surah Al-Ikhlās [112], Surah Al-Falaq [113], Surah An-Nas [114], dan Surah Al-Baqarah [2] ayat 1-5, 255, dan 284-286. Adapun momen memberikan pengaruh kepada waktu dan tempat pelaksanaan pembacaan serta *mode of conduct* dari para pembaca. Unsur ini seperti dapat ditemukan dalam praktik pembacaan Surah Yasin [36] dan Surah Al-Waqi'ah [56] setiap malam Jumat atau dalam praktik khataman Al-Qur'an pada makam-makam tertentu yang dianggap suci. Lihat: Yusuf, "Pendekatan Sosiologi," h. 43-46.

²⁴ Ahimsa-Putra, "*The Living Al-Qur'an*," h. 242-243. Dalam penjelasan DR. Muhammad 'Abdullāh Darāz, anggapan ini menjadi bukti kuat bahwa di antara sekian banyak nama yang dimiliki Al-Qur'an, nama Al-Qur'an dan Al-Kitab-lah yang paling dominan digunakan. Di sisi lain, anggapan ini juga menjadi pengejawantahan dari

Lebih dari itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang tertulis tadi merupakan teks suci (*sacred text*) sehingga menuntut adanya perlakuan khusus yang membedakannya dengan teks-teks lain. Maka dari itu, lahirlah berbagai bentuk dan ragam 'pembacaan' yang memiliki komposisi dan momen tertentu yang berbeda.²⁵

Pada praktik khataman jelang peringatan haul, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, aspek komposisi terletak pada jumlah pembacaan terhadap Mushaf Blawong yang berlaku secara menyeluruh, 30 juz. Sedangkan aspek momen terletak pada waktu pembacaannya yang berada pada momen peringatan terhadap leluhur yang menjadi cikal bakal lahirnya komunitas Gogodalem. Adapun pada praktik Selapanan, aspek komposisi terletak pada jumlah pembacaan terhadap Mushaf Blawong yang hanya satu juz saja. Sementara momen pelaksanaannya, Selapanan dilaksanakan setiap 35 hari sekali pada malam Rabu Pon.

Di samping itu, perspektif lain terhadap analisis resepsi atas Mushaf Blawong memperlihatkan hasil yang cukup menarik, terutama pada model diakronis. Model analisis ini sendiri terbagi menjadi dua, sinkronis dan diakronis. Analisis sinkronis dilakukan dengan menyasar pada resepsi pembaca yang sezaman terhadap sebuah karya sastra. Sedangkan analisis diakronis dilakukan terhadap pembaca lintas sejarah terhadap sebuah karya sastra.

Dalam konteks Mushaf Blawong ini, analisis sinkronis berlaku terhadap praktik khataman jelang haul dan tidak berlaku pada Selapan Rabu Pon. Hal ini dikarenakan praktik Selapanan yang relatif baru dilakukan selama 280 hari (terhitung dari praktik yang diikuti oleh penulis). Sehingga praktik Selapanan ini menunjukkan adanya perkembangan dalam aktivitas resepsi dari masyarakat Gogodalem terhadap keberadaan Mushaf Blawong. Sebelumnya, ritual yang sama yang berisi khataman Al-Qur'an hanya dilakukan setiap satu tahun sekali, yakni menjelang Haul Gogodalem. Kemudian praktik tersebut memunculkan praktik baru dengan komposisi waktu yang berbeda. Baik dalam analisis sinkronik maupun diakronik, masyarakat Gogodalem diperlakukan sebagai pembaca, entah itu sezaman atau sepanjang sejarah, tergantung pada analisis yang dilakukan.²⁶

definisi literal kata Al-Qur'an (*al-qur'ān*). Dikatakan bahwa Al-Qur'an selain sebagai kata dasar asli (*'alam murtajal*), juga merupakan kata bentukan (*musytaq*) dari kata dasar *qara'a* yang berarti membaca. Perpindahannya menuju bentuk *qur'ān* membuatnya memiliki arti *sesuatu yang dibaca*. Selengkapnya lihat: Al-Qaṭṭān, *Mannā' al-Qaṭṭān*, h. 14-18.

²⁵ Perlakuan (pembacaan) ini juga berdampak pada munculnya perlakuan lain dari aspek fisik seperti adanya tuntutan kondisi suci sebelum menyentuh dan membawanya, membawanya di atas kepala atau di depan dada, menciumnya setelah terjatuh, dan lain sebagainya. Lihat: Ahimsa-Putra, "*The Living Al-Qur'an*," h. 243; Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, (Abingdon: Routledge, 2008), 87-92.

²⁶ Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 167-168.

Terjadi perkembangan dalam aktivitas resepsi ini sangat dimungkinkan mengingat manusia dalam paradigma antropologi interpretatif merupakan *animal symbolicum*. Yakni hewan yang dapat menggunakan, menciptakan atau bahkan mengembangkan satuan simbol dalam rangka menyampaikan pesan kepada sesama individu. Dalam hal ini, simbol dimaksudkan sebagai sesuatu yang dapat dimaknai. Sehingga dengan ini, perilaku pemaknaan menjadi sesuatu yang sangat penting bagi manusia. Kemampuan yang membedakannya dengan hewan lain, seperti binatang. Kemampuan yang memungkinkan manusia untuk berbahasa.²⁷

Di tengah-tengah komunitas *animal symbolicum* ini lah Al-Qur'an diperlakukan sebagai sesuatu yang tidak terlepas dari makna. Kesatuan huruf yang membentuk kata dan kalimat dalam Al-Qur'an tak ubahnya sekumpulan perangkat simbol yang menyimpan makna. Oleh karenanya ia dapat dimaknai oleh siapa pun, bukan dalam bingkai penafsiran yang hanya dapat dilakukan oleh ahli tafsir, melainkan mereka yang memiliki kemampuan pemaknaan dan berbahasa (*animal symbolicum*).²⁸

2. Perspektif Living Qur'an

Sementara dalam perspektif Living Qur'an, resepsi yang dilakukan masyarakat Gogodalem terhadap Al-Qur'an merupakan bagian dari resepsi fungsional, dalam bahasa Rafiq, atau resepsi sosio-kultural, dalam bahasa Mustaqim. Resepsi fungsional berarti bahwa pembacaan terhadap Mushaf Blawong didasarkan pada tujuan praktis dan manfaat yang akan didapatkan oleh pembaca. Resepsi sosio-kultural berarti bahwa pembacaan yang ada menekankan aspek tradisi dan budaya yang hidup di masyarakat Gogodalem.²⁹

Dari tinjauan sosio-kultural, pembacaan Mushaf Blawong tergolong praktik yang mentradisi. Hal ini dapat dilihat pada lamanya perjalanan praktik yang ada. Terkhusus pada Selapanan Rabu Pon, kendati praktik yang ada masih tergolong muda, yakni baru berusia 8 *lapan* (terhitung dari praktik yang penulis ikuti), tetapi jika menilik peluang mentradisinya praktik yang ada, maka aspek sosio-kultural tetap dapat dikatakan. Selain itu, praktik Selapanan yang mengakar pada praktik Khataman sebagai 'versi mini'-nya juga memberikan alasan kuat atas kategorisasi tradisi dalam praktik ini. Adapun aspek sosio-kultural pada praktik Khataman telah terlihat lebih jelas sehingga tidak membutuhkan argumentasi lebih untuk mengkategorisasikannya ke dalam aspek sosio-kultural.

²⁷ Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an," h. 241. Lihat juga: Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama," *Walisongo* 20, No. 2 (2012), h. 281-283.

²⁸ Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an," h. 241; Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama," h. 281-283.

²⁹ Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*, h. 154; Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 27.

Sementara dari tinjauan tujuan dan manfaat praktis yang didapatkan oleh pembaca, baik praktik Selapanan ataupun Khataman, sama-sama dilakukan dalam rangka pemenuhan tujuan dan manfaat praktis dari para pembaca. Keduanya diposisikan sebagai ritual yang menjadi media pemenuhan hajat, yang dalam bahasa pembaca disebut dengan tawasul. Bahkan jika dilihat dengan seksama melalui sela-sela ritual yang ada, unsur tawasul ini terasa lebih kental ketimbang unsur lain yang ada.

Dalam Selapanan misalnya, pembaca dengan jelas mengkhususkan praktik tersebut sebagai media pemenuhan hajat, baik hajat umum ataupun hajat khusus. Hajat umum di sini dimaksudkan sebagai hajat yang diinginkan setiap muslim sebagai milieu pembaca Al-Qur'an, terutama yang memiliki orientasi akhirat. Yakni tercapainya pahala atas pembacaan Al-Qur'an, yang dari pahala tersebut mereka akan mendapatkan keselamatan di akhirat.

Sementara hajat yang bersifat khusus dimaksudkan sebagai hajat yang berorientasi pada hal-hal duniawi. Dalam praktik yang penulis ikuti, hajat khusus tersebut misalnya supaya diselamatkan dari bahaya virus Covid-19 yang waktu itu masih tinggi frekuensi penyebarannya. Dan juga supaya diberikan keberhasilan dan hasil yang maksimal dalam panen hasil bumi yang akan datang dalam waktu dekat. Atau hajat-hajat lain yang dipanjatkan oleh masing-masing pembaca yang tidak dapat penulis kompilasi seluruhnya.

Tujuan dan manfaat praktis dari praktik pembacaan Mushaf Blawong juga terlihat pada memintakan keberkahan dalam air minum. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa pada praktik Selapanan, para peserta banyak yang membawa wadah-wadah berisi air untuk dimintakan berkah dari pembacaan Mushaf Blawong. Hal itu mereka lakukan dengan meletakkan wadah-wadah tersebut di depan Kiai Saifuddin selaku pembaca. Yang dalam bahasa saat ini lazim disebut sebagai air khataman. Air-air tersebut oleh para peserta akan dimanfaatkan untuk berbagai kebutuhan: air minum, air pengobatan dengan mengusapkan air pada bagian tubuh yang sakit, penyubur tanah sawah, dan kebutuhan lain.

Kuatnya unsur tawasul ini disebabkan pemahaman masyarakat Islam secara umum akan manfaat praktis dari pembacaan Al-Qur'an. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh ajaran agama yang sampai kepada masyarakat adalah ajaran yang bersifat praktis, yang dirasa memberikan manfaat yang terlihat secara riil. Dan benar adanya jika melihat kecenderungan minat masyarakat Islam secara umum lebih mengarah kepada hal-hal praktis semacam ini ketimbang yang bersifat teoritis seperti membaca Al-Qur'an untuk memahami pesan yang terkandung di dalamnya.

Terlepas dari pro-kontra³⁰ yang terjadi berkaitan dengan tawasul, ada setidaknya dua model tawasul yang dapat diterapkan dalam praktik yang ada di Gogodalem, baik Khataman maupun Selapanan. Pertama, tawasul dengan media amal kebaikan.³¹ Amal kebaikan yang dimaksudkan

³⁰ Terutama pada praktik tawasul yang mengatasmakan orang-orang saleh. Dalam perspektif Al-Qur'an, praktik tawasul ini masih diperdebatkan apakah sah jika dilakukan dengan mereka yang telah meninggal. Karena jika merunut literal ayat Al-Qur'an yang ada, praktik tawasul dilakukan dengan mengatasmakan orang-orang yang masih hidup. Yakni pada Surah Yusuf [12] ayat 97-98 yang menceritakan permintaan saudara-saudara Yusuf kepada Nabi Ya'qub untuk memohonkan ampun atas kesalahan yang telah mereka perbuat.

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ (97) قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (98)

“Mereka berkata, “Wahai ayah kami, mohonkanlah ampunan untuk kami atas dosa-dosa kami. Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang bersalah. Dia (Ya'qub) berkata, “Aku akan memohonkan ampunan bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Namun demikian, dalam ayat yang lain disebutkan perintah untuk bertawasul dengan menggunakan redaksi yang lebih umum, yakni pada Surah Al-Maidah [5] ayat 35,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, carilah wasilah (jalan untuk mendekati diri), kepada-Nya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalan-Nya agar kamu beruntung”.

³¹ Untuk model tawasul ini tidak terjadi pro-kontra di antara kalangan umat Islam dikarenakan dalil yang kuat dan jelas yang menjelaskan praktik semacam itu. Yakni hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhārī (w. 256 H.) dan Muslim (w. 261 H.) dalam dua kitab *Sahīh* mereka,

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مَسْهَرٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَمْشُونَ، إِذْ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ، فَأَوُّوا إِلَى غَارٍ فَانْطَبَقَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: إِنَّهُ وَاللَّهِ يَا هَؤُلَاءِ، لَا يَنْجِيكُمْ إِلَّا الصَّدَقُ، فَلْيَدْعُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ صَدَقَ فِيهِ، فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي أَجِيرٌ عَمِلَ لِي عَلَى فَرْقٍ مِنْ أَرْضٍ، فَذَهَبَ وَتَرَكَهُ، وَأَتَيْتِ عَمَدَتِي إِلَى ذَلِكَ الْفَرْقِ فَزَرَعْتَهُ، فَصَارَ مِنْ أَمْرِهِ أَنِّي اشْتَرَيْتُ مِنْهُ بَقْرًا، وَأَنَّهُ أَتَانِي يَطْلُبُ أَجْرَهُ، فَقُلْتُ لَهُ: اعْمُدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ فَسَقِّهَا، فَقَالَ لِي: إِنَّمَا لِي عِنْدَكَ فَرْقٌ مِنْ أَرْضٍ، فَقُلْتُ لَهُ: اعْمُدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ، فَإِنَّهَا مِنْ ذَلِكَ الْفَرْقِ فَسَاقِهَا، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَانْسَاحَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ، فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي أَبْوَانٌ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ، فَكُنْتُ أَتَيْهِمَا كُلَّ لَيْلَةٍ بَلْبِنٍ غَنِمَ لِي، فَأَبْطَأْتُ عَلَيْهِمَا لَيْلَةً، فَجِئْتُ وَقَدْ رَقَدَا وَأَهْلِي وَعِيَالِي يَتَضَاغُونَ مِنَ الْجُوعِ، فَكُنْتُ لَا أَسْقِيهِمْ حَتَّى يَشْرَبَ أَبُوَايَ فَكَرِهْتُ أَنْ أَوْقِظَهُمَا، وَكَرِهْتُ أَنْ أَدْعُهُمَا، فَيَسْتَكِنَا لِشُرْبَتِهِمَا، فَلَمْ أَزَلْ أَنْتَظِرُ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَانْسَاحَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ حَتَّى نَظَرُوا إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي ابْنَةٌ عَمٌّ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَأَنِّي رَاوَدْتَهَا عَنْ نَفْسِهَا فَأَبَتْ، إِلَّا أَنْ أَتَيْهَا بِمِائَةِ دِينَارٍ، فَطَلَبْتَهَا حَتَّى قَدَرْتُ، فَأَتَيْتَهَا

dalam model pertama ini adalah pembacaan Al-Qur'an. kedua, tawasul dengan media orang-orang saleh, yakni para wali yang menjadi leluhur Gogodalem.

Penting untuk memberikan ulasan yang cukup mendalam berkaitan dengan tujuan dan manfaat praktis dari praktik yang ada dikarenakan adanya kaitan antara praktik dengan teks yang menjadi landasannya, termasuk dalam masalah tawasul. Hal ini sebagaimana diketahui bahwa Living Qur'an merupakan bentuk resepsi atas keberadaan Al-Qur'an di tengah-tengah suatu komunitas masyarakat. Suatu bentuk resepsi mengharuskan adanya teks yang menjadi landasan praktik yang muncul. Dalam pembacaan Mushaf Blawong, baik Selapanan ataupun Khataman, keberadaan teks ini menjadi motivasi utama mengapa kedua praktik tersebut dilakukan.

Namun demikian, sebagaimana dijelaskan oleh Zuhri, kesadaran akan teks oleh masyarakat pelakunya dalam realitanya mengalami berbagai variasi. Kebanyakan dari mereka tidak mengetahui secara persis teks yang menjadi landasan praktik. Kalaupun tahu, mereka tidak dapat menyebutkan teks landasan tersebut secara persis. Hal ini merupakan fenomena yang lazim dijumpai pada praktik-praktik di Indonesia secara umum³², tak terkecuali di Gogodalem.

Beberapa pertanyaan yang penulis ajukan kepada narasumber atau informan selalu dijawab dengan ketidaktahuan teks yang mendasari praktik resepsi. Mereka hanya memberikan jawaban secara umum bahwa praktik yang mereka lakukan adalah baik dan benar adanya, sesuai dengan teks-teks umum yang jamak diketahui.³³ Sebagian dari mereka mengaku

بِهَا فَدَفَعْتَهَا إِلَيْهَا، فَأَمَكَّنْتَنِي مِنْ نَفْسِهَا، فَلَمَّا قَعَدْتُ بَيْنَ رَجُلَيْهَا، فَقَالَتْ: اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفْضِ الْخَاتَمَ إِلَّا بِحَقِّهِ،
فَقَمْتُ وَتَرَكْتُ الْمِائَةَ دِينَارًا، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ خَشْيَتِكَ فَفَرِّجْ عَنَّا، فَفَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُمْ
فَخَرَجُوا"

Cerita dalam riwayat ini merupakan cerita yang lazim digunakan sebagai legitimasi beberapa kalangan muslim di Jawa atas ragam ritual yang mereka lakukan pada malam Rabu *Wekasan*. Yakni malam Rabu terakhir dari bulan Safar.

³² Qudsy, "Living Hadis," h. 187-188; Qudsy dan Dewi, *Living Hadis*, h. 11-14.

³³ Di antara teks umum yang jamak digunakan sebagai landasan pembacaan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

"*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan!*"

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

"*Oleh karena itu, bacalah (ayat) Al-Qur'an yang mudah (bagimu).*"

اقْرَءُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ

"*Bacalah Al-Qur'an! Karena ia akan datang memberi syafaat kepada para pembacanya pada hari kiamat nanti*" (HR. Muslim)

tahu tetapi tidak dapat menyebutkan redaksi teks landasan. Pada akhirnya mereka menyandarkan dalil teks atas praktik yang mereka lakukan kepada kiai setempat, “*Ndereaken dhawuh Pak Kiai*”³⁴ (*mengikuti perintah Pak Kiai*), kurang lebih demikian yang mereka katakan.

Dalam masalah ini lah menurut Zuhri pentingnya menelusuri informasi melalui kiai dan tokoh agama lain. Yang disebut dengan *agen*. Atau dalam bahasa Geertz disebut dengan *cultural broker*.³⁵ Pada kasus resepsi Gogodalem, agen yang berperan dalam praktik resepsi ini adalah para kiai yang dituakan dan dihormati serta mendapat tempat dalam setiap acara. Beberapa di antaranya adalah KH. Ahmad Haris Shodaqoh, KH. Ubaidillah Shodaqoh, KH. Nur Kholish Thohir dan KH. Fathurrohman Thohir.

Para agen ini merupakan pihak-pihak yang menjadi pondasi utama terjadinya praktik resepsi yang ada. Mereka menjadi jembatan yang menghantarkan pemahaman teks kepada masyarakat pelaku. Hal ini terlihat, misalnya, pada praktik Mujahadah yang di dalamnya terdapat kajian kitab *Tanqīh al-Qaul*³⁶.

Sehingga dengan memperhatikan aspek keberadaan agen ini, praktik resepsi yang terjadi pada masyarakat Gogodalem secara umum merupakan resepsi atas resepsi, dimana resepsi yang dilakukan oleh masyarakat tak lain berdasarkan resepsi yang telah dilakukan oleh para agen melalui teks kitab-kitab yang mereka baca.

Bahkan jika ditarik kepada masa yang lebih jauh, landasan praktik resepsi yang dilakukan oleh masyarakat Gogodalem ini barangkali tidak lagi dapat dijumpai teks persisnya. Hal ini dikarenakan praktik resepsi yang dilakukan merupakan tradisi yang diwariskan dari generasi ke generasi. Sehingga teks yang menjadi landasan praktik di masa lalu telah mengabur dan boleh jadi cukup berbeda dengan teks yang diyakini oleh masyarakat saat ini.

C. Mushaf Blawong Sebagai Identitas Masyarakat

Ide yang mendasari seluruh pemikiran Durkheim mengenai agama adalah masyarakat. Darinya, seluruh percabangan teori mengenai agama dimulai. Dan kepadanya pula, seluruh teori tersebut bermuara. Hal ini yang

Namun demikian, keberadaan teks ini dalam masyarakat pembaca Al-Qur’an juga tidak seluruhnya disadari secara persis. Hanya makna dan gambaran secara umum dari kandungan teks tersebut yang dipahami oleh mereka.

³⁴ Hasil wawancara dengan salah satu narasumber bernama Kholid.

³⁵ Qudsy, “Living Hadis,” h. 187-188; Qudsy dan Dewi, *Living Hadis*, h. 11-14.

³⁶ Merupakan kitab yang ditulis oleh Syaikh Nawawī Banten berisi penjelasan lanjut atas kitab *Lubāb al-Ḥadīṣ* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.). Kitab ini berisi tentang keutamaan-keutamaan amal ibadah-ibadah harian yang lazim dilakukan, seperti keutamaan membaca selawat, *ḥauqalah*, basmalah, keutamaan berwudu, menggunakan siwak, azan, dan lain sebagainya. Selengkapnyalah lihat: Muḥammad Nawawī bin ‘Umar al-Bantānī, *Tanqīh al-Qaul al-Ḥaṣīṣ bi Syarḥ Lubāb al-Ḥadīṣ*, (Mesir: Muṣṭafa Muḥammad, 1353 H.).

menjelaskan mengapa teori agama Durkheim diringkas dalam satu adagium, *kesakralan masyarakat*.³⁷

Alur pemikiran dimulai dengan melakukan diferensiasi antara Yang Sakral dan Yang Profan. Yang Sakral adalah sesuatu yang memiliki kuasa superior dan karenanya ia selalu dihormati. Berbeda dengan Yang Profan yang hanya menjadi bagian hidup sehari-hari hingga dianggap tidak mempunyai nilai lebih (baca: biasa saja).

Posisi krusial masyarakat sendiri ada pada proses diferensiasi sakral dan profan ini. Apa yang menjadi perhatian masyarakat sehingga dianggap mewakili kepentingan kolektif merupakan bagian dari Yang Sakral. Sementara bagian-bagian individual dianggap merupakan bagian Yang Profan. Karena penentuan sakral dan profan ini 'murni' didasarkan pada penilaian masyarakat, maka Durkheim secara tidak langsung telah menanamkan predikat sakral bagi masyarakat itu sendiri. Hal inilah yang disebut sebagai *masyarakat sebagai sesuatu yang sakral*.

Analisis terhadap posisi Mushaf Blawong terhadap masyarakat Gogodalem didasarkan pada teori agama milik Durkheim. Teori ini dianggap lebih cocok diterapkan mengingat adanya beberapa kesamaan dalam poin analisis sesuai dengan percabangan teori yang ada. Sebagai perbandingan, ada teori lain yang serupa yang dicetuskan oleh Mircea Eliade³⁸ yang juga membahas tentang sakral dan profan³⁹, tetapi dalam poin analisisnya kurang memiliki relevansi terhadap masalah yang tengah dikaji.

Poin analisis yang nantinya akan dibicarakan setidaknya terbagi dalam tiga hal, yakni totem, dewa-dewa, dan ritual atau upacara keagamaan. Tiga hal ini mengambil bagian yang cukup penting dari keseluruhan teori agama yang dibicarakan oleh Durkheim. Tiga hal ini pula yang memiliki

³⁷ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 129.

³⁸ Mircea Eliade lahir di Bucharest pada 9 Maret 1907 dan wafat di Chicago pada 22 April 1986 karena stroke. Pemikirannya mengenai teologis dipengaruhi oleh pengalaman spiritual yang pernah ia alami di masa kecil. Dikisahkan bahwa ia melihat seberkas cahaya berwarna hijau dalam sebuah ruangan kosong. Pengalaman yang belum pernah ia rasakan tersebut seolah membawanya kepada sebuah dunia lain yang transenden. Beberapa karyanya yang cukup penting bagi pemikirannya adalah *Pattern in Comparative Religion* (1949) dan *The Myth of Eternal Return* (1949). Selengkapnya lihat: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 227-230.

³⁹ Seperti halnya Durkheim, pemikiran Eliade yang utama juga menggunakan istilah Yang Sakral dan Yang Profan. Pemaknaan yang terjadi pada level permukaan juga menunjukkan hal yang sama sebagaimana dilakukan Durkheim. Hal ini dikarenakan ia juga mendapatkan pengaruh dari pemikiran Perancis yang mengikuti gaya Durkheim. Namun demikian, perbedaan yang cukup mendalam terjadi pada level berikutnya, dimana Eliade tidak mendasarkan pemikirannya pada konteks masyarakat dan kebutuhannya, melainkan pada hal-hal yang supernatural. Di sini, Eliade juga mendapatkan pengaruh dari pemikir lain seperti Rudolf Otto melalui karyanya *The Idea of Holy* (1916). Pemikiran supernaturalnya ini lebih mirip dengan pemikir terdahulu sebelumnya seperti E.B. Tylor (1832-1917) dan J.G. Frazer (1854-1941). Selengkapnya lihat: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 233-241.

relevansi dengan masalah yang tengah dikaji saat ini, yakni Mushaf Blawong dan posisi pentingnya bagi masyarakat Gogodalem hingga menjadi sebuah simbol.

1. Mushaf Blawong: Sebuah Totem

Pemikiran mengenai totem pada dasarnya telah banyak dilakukan oleh teoritikus agama sebelum Durkheim. Mereka sama-sama menganggap bahwa konsep mengenai totem menempati posisi yang penting bagi masyarakat tribal. Meski begitu, menurut Pals, mereka belum mampu menjelaskan arti penting konsep totemisme dan relasinya terhadap konsep Yang Sakral dan Yang Profan.⁴⁰ Di sinilah kajian Durkheim memberikan kontribusi.

Totem merupakan sebuah sistem dasar yang menghubungkan antara ide tentang masyarakat (baca: klan), Yang Sakral dan Yang Profan, serta agama (baca: Tuhan) itu sendiri. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa agama, masyarakat, serta Yang Sakral dan Yang Profan adalah sesuatu yang satu. Agama digambarkan melalui proses diferensiasi antara Yang Sakral dan Yang Profan. Proses diferensiasi sendiri dilakukan oleh masyarakat. Itu artinya, ide mengenai agama adalah ide mengenai masyarakat. Karena masyarakat memiliki nilai penting yang sama dengan agama.

Dalam hal ini, totem merupakan sebuah simbol bagi masyarakat tribal. Setiap dari mereka akan memiliki totem yang berbeda yang membedakan antara satu dengan yang lainnya. Namun fungsi yang dimiliki selalu sama dimana totem menjadi simbol masyarakat sekaligus representasi dari agama. Ini juga yang menjelaskan bahwa totem telah mewakili ide mengenai Yang Sakral dan Yang Profan.

Lebih dari itu, totem juga mewakili ide-ide penting lainnya. Setidaknya ada tiga yang dimaksudkan di sini, ide mengenai jiwa, ide mengenai roh dan dewa-dewa, serta ide mengenai ritual dan upacara keagamaan. Ide tentang jiwa bahwa totem menuntut adanya kepatuhan dan kepasrahan seluruh anggota klan.⁴¹ Manakala seseorang telah melakukan sumpah setia dalam ritual penobatan klan, ia telah menjadi bagian dari klan. Jiwanya telah menyatu dengan klan dan karenanya ia diharuskan tunduk dan patuh pada klan. Ide tentang roh dan dewa-dewa menjelaskan fase berikutnya dari kebersatuan jiwa dengan klan, bahkan setelah mati. Roh dan dewa tak lain adalah leluhur klan yang dianggap penting dalam proses pertumbuhan klan.⁴² Ide mengenai ritual keagamaan, menurut Durkheim, menjelaskan muara sistem keagamaan yang dianut masyarakat tribal. Ia pada dasarnya memberikan penguatan

⁴⁰ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 148.

⁴¹ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 152-153.

⁴² Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 154-155.

terhadap eksistensi dan fungsi masyarakat, apa pun bentuk ritual yang dilakukan.⁴³

Namun yang menarik dari pemikiran Durkheim mengenai totem adalah bahwa meski totem menjadi landasan diferensiasi antara Yang Sakral dan Yang Profan sekaligus menjadi representasi dari agama atau Tuhan, ia tidak sama kuat dan superiornya dengan Tuhan. Ia menjadi kuat dan superior hanya karena memiliki kekuatan anonim dan impersonal di dalamnya.⁴⁴ Hal ini yang kemudian memiliki relevansi dengan posisi Mushaf Blawong bagi masyarakat Gogodalem.

Bagi masyarakat Gogodalem, Mushaf Blawong merupakan sebuah totem. Ia memiliki beberapa sifat yang dimiliki totem masyarakat tribal pada umumnya. Ia merupakan benda yang mudah dijumpai di kehidupan sehari-hari. Ia juga menjadi sakral hanya bagi masyarakat yang mempercayai. Karena Mushaf Blawong merupakan sebuah mushaf. Lembaran-lembaran berisi teks firman Allah yang disusun di antara dua sampul.⁴⁵ Dan mushaf merupakan sesuatu yang mudah dijumpai bagi masyarakat Gogodalem yang notabene merupakan masyarakat muslim. Mushaf Blawong juga menjadi sakral hanya bagi masyarakat Gogodalem saja sebagai pemilikinya. Meskipun secara umum, mushaf Al-Qur'an dianggap sakral oleh seluruh umat Islam⁴⁶, tetapi entitas Mushaf Blawong sendiri menjadi lebih tinggi ketimbang mushaf Al-Qur'an lain.

Ide-ide yang diwakili oleh totem juga dapat dijumpai dalam Mushaf Blawong. Sebagai representasi ide tentang jiwa, Mushaf Blawong menuntut adanya kepatuhan dan kepasrahan dari seluruh anggota masyarakat. Hal ini terlihat dari keikutsertaan mereka dalam setiap ritual dan upacara keagamaan yang berkaitan dengan Mushaf Blawong, seperti Khataman dalam rangka haul para wali Gogodalem dan Selapanan Malam Rabu Pon. Dalam ritual dan upacara ini terlihat bagaimana setiap individu masyarakat memiliki ikatan yang kuat dengan Mushaf Blawong. Mereka juga berupaya menisbatkan dirinya kepada Mushaf Blawong melalui, misalnya, berusaha memiliki potongan kertas atau bagian lain dari

⁴³ Durkheim menjelaskan bahwa ritual atau pemujaan dalam praktik totemisme secara umum dapat dibagi ke dalam tiga bentuk. *Pertama*, ritual negatif yang berfungsi menjaga perbedaan antara Yang Sakral dan Yang Profan. *Kedua*, ritual positif yang dapat berbeda-beda bentuknya, tetapi yang paling utama bagi masyarakat Australia adalah ritual *intichiuma*. Dan *ketiga*, ritual *piacular* atau penebusan dosa. Selengkapnya lihat: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 156-162.

⁴⁴ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 150.

⁴⁵ Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, v. 1, h. 18.

⁴⁶ Sakralitas mushaf Al-Qur'an dapat dilihat dari etiket-etiket yang dilakukan dalam interaksi sehari-hari. Beberapa di antaranya adalah cara-cara tertentu memegang dan membawa, membersihkan mulut serta menggunakan siwak sebelum membaca, berpakaian serapi mungkin, meletakkan mushaf pada tempat yang tinggi, membaca Al-Qur'an pada tempat yang jauh dari kerumunan hingga tidak terinterupsi, dan lain sebagainya. Selengkapnya lihat: Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, 87-92.

Mushaf Blawong, memintakan keberkahan air dari hasil pembacaan, dan lain sebagainya.

Dalam perspektif pemikiran Durkheim, perilaku semacam ini merupakan upaya individu masyarakat menyatukan dirinya dengan totem yang mereka miliki. Hal ini sebagaimana perilaku masyarakat tribal yang memakan hewan atau tumbuhan totem mereka sebagai upaya penyatuan diri melalui pertukaran pancaran kekuatan ilahiah dari Tuhan.⁴⁷

Berbicara mengenai kekuatan ilahiah, Mushaf Blawong sebagai sebuah totem juga menyimpan kekuatan anonim dan impersonal di dalamnya. Namun sebagaimana dikatakan sebelumnya, ia bukan entitas kekuatan tersebut. Dan sedikit berbeda dengan konsep totem yang dijelaskan oleh Durkheim, kekuatan anonim dan impersonal Mushaf Blawong merupakan implikasi dari penulis mushaf yang notabene adalah seseorang yang dianggap memiliki kedekatan dengan Allah (Tuhan), yang dalam bahasa tasawuf disebut sebagai wali. Sedangkan kekuatan anonim dan impersonalnya disebut dengan karamah.

Mengenai konsep wali (*wilāyah*) dan karamah (*karāmah*), ada ulasan yang cukup relevan disebutkan. Ulasan tersebut juga memiliki relevansi terhadap konsep superioritas totem milik Durkheim. Sebuah ulasan yang diberikan oleh Agus Sunyoto yang ia sebut dengan *Tu-ah* (selanjutnya ditulis tuah) dan *Tu-lah* (selanjutnya ditulis tulah).⁴⁸

Konsep mengenai tuah dan tulah pada mulanya merupakan istilah yang digunakan dalam ajaran Kapitayan untuk menyebut ‘daya sakti’ yang dimiliki oleh *dha-Tu* dan *ra-Tu*. Dha-Tu atau ra-Tu sendiri merupakan gelar bagi pemuja Sanghyang Taya yang dianggap saleh hingga mendapat karunia kekuatan gaib tersebut.⁴⁹ Dalam periode Islam, konsep tuah dan tulah ini kemudian dieperuntukkan bagi mereka yang menyanggah gelar ulama. Sehingga meskipun secara etimologi kata

⁴⁷ Pals, mengutip dari Durkheim, menyebutkan bahwa perilaku penyatuan ini berada pada upacara *Intichiuma*, dimana para laki-laki berkumpul dalam satu upacara di sekitar altar batu. Mereka meluapkan kegembiraan dan menyatakan kesetiaan kepada hewan totem tersebut. Pada gilirannya, mereka akan menyembelih serta memakannya. Setiap orang menerima pancaran kekuatan ilahiah dari Tuhan dan memperbaharui kehidupan ilahiah dalam jiwa mereka. Selengkapnya lihat: Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 158.

⁴⁸ Konsep ini Sunyoto jelaskan dalam bukunya berjudul *Atlas Walisongo*. Buku ini merupakan buku penyempurna dari edisi sebelumnya yang berjudul *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Lihat: Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017).

⁴⁹ Sanghyang Taya merupakan sesembahan utama dalam ajaran keyakinan yang dikenal dengan Kapitayan. Sanghyang Taya berarti Hampa, Kosong, *Suwung*, atau Awang-uwung. Orang Jawa kuno mendefinisikan Sanghyang Taya dengan *tan kena kinaya ngapa* atau tidak bisa diapa-apakan keberadaannya. Selengkapnya lihat: Sunyoto, *Atlas Walisongo*, h. 14-19.

ulama, atau dalam bentuk tunggalnya adalah alim⁵⁰, berarti seseorang yang memiliki pengetahuan, ia selalu dikaitkan dengan daya sakti atau kekuatan gaib tertentu. Kekuatan tersebut dalam terminologi tasawuf disebut dengan karamah.

Dalam bahasa asalnya, kata karamah memiliki dua bentuk penulisan, *karāmah* (dengan *alif*) dan *karamah* (tanpa *alif*). Meski begitu makna dari keduanya satu mengingat akar derivasinya yang sama, *karuma*. Secara literal kata ini menjadi antonim dari kata *la'uma* yang berarti hina.⁵¹ Dari sisi terminologi tasawuf, kata karamah diartikan sebagai sesuatu yang *khāriq li al-'ādah* alias peristiwa ajaib di luar kemampuan nalar manusia.⁵² Kemampuan ini diberikan Allah kepada mereka yang telah mencapai derajat wali (*waliyy*). Arti terminologis ini yang agaknya digunakan KBBI untuk mendefinisikan kata karamah, *kemuliaan berupa sesuatu di luar logika manusia yang Allah berikan kepada wali Allah*⁵³.

Jika menilik lebih jauh, dalam KBBI juga digunakan kata lain untuk menyebut arti serupa. Kata tersebut adalah *keramat*. Menariknya, arti yang diberikan pada kata keramat juga mengadopsi unsur keislaman sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, *suci dan dapat mengadakan sesuatu di luar kemampuan manusia biasa karena ketakwaannya kepada Tuhan*, di samping unsur kejawaan yang juga telah disinggung sebelumnya dalam ulasan Sunyoto, *suci dan bertuah yang dapat memberikan efek magis dan psikologis kepada pihak lain*⁵⁴. Dalam KBBI, penggunaan dua arti keramat ini dibedakan berdasarkan objek adjektivanya. Arti pertama diperuntukkan persona. Sedangkan arti kedua diperuntukkan benda atau tempat yang dianggap suci.

Jika dikaitkan dengan Mushaf Blawong sebagai sebuah totem, daya superior berupa kekuatan anonim dan impersonal tidak lain adalah keramat (tuah dan tulah) yang ia miliki, yang ia peroleh atau sebagai implikasi dari kedekatan (kesalehan) penulisnya dengan pemilik kekuatan anonim dan impersonal tersebut (baca: Tuhan). Unsur keramat (tuah dan tulah) ini yang kemudian oleh masyarakat pemiliknya diasosiasikan dengan keberadaan berkah dan kutukan yang dituai ketika melakukan hal-hal yang menjadi penyebabnya.

⁵⁰ Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, v. 1, h. 1140.

⁵¹ Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, v. 1, h. 1153-1154; Anasom, *Karamah dan Kharisma*, h. 34-35.

⁵² Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Dār al-Sya'b, 1989), h. 436; Abū Zakariyyā Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Bustān al-'Arifīn*, (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2006), h. 291-292; Muḥammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalah 'Allām al-Guyūb*, (Alepo: Dār al-Qalam al-'Arabī, 1991), h. 469.

⁵³ [Hasil Pencarian - KBBI Daring \(kemdikbud.go.id\)](https://kemdikbud.go.id), diakses pada 1 Juni 2022, pukul 17.38 WIB.

⁵⁴ [Hasil Pencarian - KBBI Daring \(kemdikbud.go.id\)](https://kemdikbud.go.id), diakses pada 1 Juni 2022, pukul 17.39 WIB.

2. Mbah Jamaluddin: Dewa Gogodalem

Ide mengenai dewa-dewa dalam agama totemisme pada dasarnya merupakan kelanjutan dari ide mengenai jiwa. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa ketika seseorang telah menyatakan kesetiaannya dalam klan, jiwanya telah bersatu dalam tubuh klan. Ia menjadi abadi dan tidak terpisahkan darinya meski telah mati, menjadi roh leluhur yang terus eksis sepanjang perjalanan kehidupan klan.

Roh-roh ini, menurut Durkheim, seringkali menyatukan dirinya pada anggota tubuh anggota klan yang masih hidup sehingga ia memiliki jiwa ganda, yakni jiwa yang berada di dalamnya dan jiwa (leluhur) yang berada di atasnya sebagai pengontrol dan pembantu jiwa dalam memenuhi tanggung jawab terhadap klan. Bergabungnya jiwa ini yang kemudian menyebabkan sebagian roh leluhur memiliki nilai penting dan pengaruh tertentu bagi klan yang pada gilirannya menimbulkan pemujaan terhadap dewa-dewa.⁵⁵

Dalam konteks masyarakat Gogodalem, ide mengenai dewa-dewa ini terlihat dalam pembicaraan mengenai para wali yang menjadi cikal bakal desa. Para wali ini dulunya adalah bagian dari Gogodalem yang telah wafat. Mereka kemudian menjadi bagian dari leluhur yang dikeramatkan dan disucikan.

Namun demikian, ada sedikit perbedaan antara ide dewa-dewa milik Durkheim dengan aplikasinya terhadap para wali bagi masyarakat Gogodalem. Nilai penting dan pengaruh yang didapatkan para wali bukan melalui penggabungan jiwa, tetapi melalui capaian kualitas diri serta kontribusi yang mereka berikan terhadap masyarakat (baca: klan) yang dalam bahasa tasawuf disebut dengan wali (*waliyy*).

Konsep mengenai wali atau *wilāyah* menurut Al-Qusyairiy memiliki kaitan dengan definisi etimologi dari kata wali itu sendiri. Kata wali dalam bahasa Arab (*waliyy*) mengikuti bentuk *mubālagah* yang menyimpan dua fungsi, fungsi subjek dan fungsi objek. Fungsi subjek dalam kata wali digunakan ketika diikutkan bentuk subjek (*fā'il*), sehingga mengandung arti *mereka yang mentaati perintah Allah Swt. dengan melakukan penghambaan kepada-Nya tanpa disertai kemaksiatan sedikit pun*. Sedangkan fungsi objek digunakan ketika kata wali diikutkan bentuk objek (*maf'ūl*) yang kemudian mengandung arti *mereka yang segala urusannya berada dalam penanggungan Allah*.⁵⁶

Dua fungsi yang dimiliki kata wali ini memiliki hubungan sebab-akibat sekaligus menjadi prasyarat bagi setiap orang untuk mendapatkan predikat wali. Hubungan sebab-akibat dimaksudkan pada pemenuhan aspek subjek terlebih dahulu sebelum mencapai aspek objek. Artinya seseorang diharuskan melakukan amaliah tertentu hingga

⁵⁵ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 154-155.

⁵⁶ Al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, h. 436; Al-Nawawī, *Bustān al-‘Ārifīn*, h. 291-292; Al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*, h. 469.

mencapai derajat wali sebelum mendapatkan *privilege* wali. Adapun prasyarat yang dimaksud adalah poin-poin yang dijadikan sebagai parameter dan indikator seseorang dianggap mencapai derajat wali.

Fungsi subjek dan objek ini merupakan pengejawantahan dari konsep wali yang dijelaskan dalam QS. Al-Ahqaf [46] ayat 13, “*Sesungguhnya orang-orang yang berkata, “Tuhan kami adalah Allah” kemudian mereka tetap istiqamah tidak ada rasa khawatir pada mereka, dan mereka tidak (pula) bersedih hati*”, dan QS. Yunus [10] ayat 62, “*Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati*”. Dua ayat ini dapat menghasilkan sebuah silogisme sederhana yang menjelaskan definisi wali, yakni *orang-orang yang bertauhid (bersaksi bahwa tidak Tuhan selain Allah) lalu beristiqamah maka tidak ada rasa khawatir dan sedih bagi mereka*.

Apa yang disebutkan sebelumnya sebagai fungsi objek adalah hak istimewa yang diperoleh para wali dengan sebutan karamah. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa karamah merupakan ‘daya sakti’ berisi tuah atau tulah yang dimiliki seseorang yang saleh dan telah mencapai derajat kedekatan tertentu dengan Allah, Pemilik kekuatan anonim dan impersonal yang sejati.⁵⁷

Dari karamah ini lah posisi para wali Gogodalem memiliki kesamaan dengan konsep dewa-dewa dalam pemikiran Durkheim. Apa yang oleh Durkheim sebut sebagai penggabungan jiwa, kontrol, bimbingan, dan membantu jiwa-jiwa yang masih hidup terlihat dalam perilaku masyarakat Gogodalem yang berupaya melakukan tawasil serta mendapatkan keberkahan dari para wali. Dua hal ini tidak mereka lakukan kepada sembarang orang, tetapi khusus kepada mereka yang telah memiliki kedekatan spiritual dengan Tuhan karena kesalehan atau faktor lainnya.

3. Ritual: Penguatan Eksistensi dan Fungsi Masyarakat

Ide terakhir yang terwakili oleh totemisme Mushaf Blawong adalah ide mengenai ritual dan upacara keagamaan. Ide ini dalam perspektif Durkheim menempati posisi yang cukup penting mengingat fokus pemikirannya menekankan pada aspek kemasyarakatan berikut segala hal yang menjadi kebutuhannya.

Mengutip dari Nisbet dalam *The Sociology of Emile Durkheim*, Pals menyebutkan bahwa ritual pemujaan dan upacara keagamaan sangat penting, bahkan melebihi kepercayaan terhadap totem itu sendiri. Perasaan-perasaan tertentu yang muncul saat mengikuti sebuah ritual merupakan bagian dari Yang Sakral. Karena perasaan-perasaan tersebut memberikan kesadaran tentang arti penting kehadiran komunitas.⁵⁸

Seseorang yang menjadi bagian dari sebuah komunitas masyarakat tidak akan memperoleh sesuatu kecuali dari komunitas itu

⁵⁷ Sunyoto, *Atlas Walisongo*, h. 407-412.

⁵⁸ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 156.

sendiri. Kemampuan intelektual ataupun budaya moral, semuanya ia peroleh dari komunitas tempat mereka hidup dan dibesarkan. Sebaliknya, sebuah komunitas juga tidak akan dapat mempertahankan eksistensinya selain melalui kehadiran setiap individu yang menjadi bagian darinya. Lingkaran ini yang kemudian menjelaskan, meski ritual-ritual yang dilakukan bersifat sakral dan abstrak, ia tetap dapat dijelaskan dalam kacamata sosial, karena ritual merupakan *ekspresi simbolis dari kenyataan sosial*.⁵⁹

Dari seluruh ritual yang dijelaskan dalam pemikiran Durkheim, ada tiga ritual yang dapat dijumpai dalam konteks masyarakat Gogodalem. Tiga ritual tersebut adalah ritual negatif, ritual positif dan ritual yang disebut dengan *piacular*. Ritual negatif dimaksudkan untuk menjaga Yang Sakral selalu terpisah dari Yang Profan. Ritual positif dilakukan dengan tujuan untuk memperkuat eksistensi dan fungsi masyarakat melalui pemujaan terhadap totem. Sedangkan *piacular* dilakukan sebagai penebusan dosa atau dalam rangka duka cita atas kehilangan anggota masyarakat.⁶⁰

Ritual negatif lazimnya ditempuh dengan melakukan *taboo* (tabu-tabu) atau larangan-larangan. Perilaku ini yang kemudian memunculkan konsep mengenai tempat dan waktu tertentu yang menjadi larangan karena dikaitkan dengan Yang Sakral. Konsep semacam ini pada dasarnya juga dijumpai dalam agama-agama besar di dunia. Dalam Islam misalnya, masjid menjadi tempat disucikan yang di dalamnya umat Islam dilarang melakukan beberapa hal yang diperbolehkan dilakukan di tempat lain, seperti larangan berdiam diri bagi mereka yang tengah berada dalam kondisi junub.⁶¹

Dalam pemikiran Durkheim, implikasi dari adanya ritual negatif ini adalah penyakralan bagi masyarakat itu sendiri. Konsep mengenai Yang Sakral, yang dimaksudkan untuk hal-hal yang bersifat non-personal atau non-individual, menuntut adanya pengorbanan seseorang bagi masyarakat di mana ia hidup. Bentuk pengorbanan tersebut mencakup penghormatan terhadap setiap aturan termasuk larangan dan tabu-tabu. Implikasi lainnya adalah penghargaan atas mereka yang melakoni laku asketis dengan berupaya menekan keinginan individual mereka dan mengedepankan kepentingan masyarakat.

Dalam konteks masyarakat Gogodalem, ritual negatif yang berkaitan dengan tempat setidaknya terlihat dalam dua tempat, tempat penyimpanan Mushaf Blawong dan makam para wali Gogodalem.

Mushaf Blawong ditempatkan dalam sebuah kotak kayu tua yang dari penampilannya mungkin terlihat tidak begitu istimewa. Kotak kayu biasa yang sudah cukup usang karena usianya yang sudah tua. Belum

⁵⁹ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 159.

⁶⁰ Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 156-162.

⁶¹ Muhammad bin Qāsim, *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, h. 63-65.

lagi peletakannya dalam sebuah ruangan gelap yang mengesankan tidak adanya perawatan. Kotak kayu ini pada masa sekarang digantikan dengan sebuah lemari kecil yang cukup indah dan lebih representatif. Akan tetapi setelah digunakan selama beberapa waktu, kotak baru ini tidak lagi digunakan dengan beberapa pertimbangan.

Bagi mereka yang bukan bagian dari masyarakat Gogodalem, kotak kayu ini barangkali dianggap sebagai piranti *show off* atas keindahan Mushaf Blawong atau untuk menjaga artefak kuno dari pencurian.⁶² Namun bagi masyarakat Gogodalem, kotak kayu ini merupakan bentuk tabu terhadap Mushaf Blawong. Tidak semua orang dapat mengaksesnya secara langsung. Maka kemudian aturan seputar juru kunci juga diberlakukan.

Tampuk 'kekuasaan kunci' juga dipegang oleh orang-orang tertentu, yang kebanyakan diserahkan kepada zuriah para wali Gogodalem. Seperti yang saat ini diberlakukan, juru kunci Mushaf Blawong sekaligus makam adalah Kiai Ahsin, zuriah Mbah Niti Negoro ke-11.

Penjelasan yang sama juga berlaku bagi larangan dan tabu-tabu terkait dengan makam para wali Gogodalem. Hal ini utamanya terlihat pada ruangan makam bagian dalam. Komplek Makam Sentono sendiri sebagaimana makam wali lainnya terbagi menjadi dua area. Area khusus yang berada di dalam bangunan cungkup dan area umum yang berada di bagian luar. Makam yang berada pada area khusus di antaranya adalah makam Mbah Niti Negoro (Raden Tumenggung Niti Negoro) dan putranya, Raden Satrean. Sebagaimana Mushaf Blawong, akses menuju area khusus ini juga tidak diberikan kepada setiap orang dan harus mendapatkan ijin dari Kiai Ahsin selaku juru kunci.

Sementara ritual negatif yang berkaitan dengan waktu adalah dengan menetapkan waktu-waktu rutin yang digunakan sebagai waktu pelaksanaan sebuah ritual. Waktu tersebut seperti pada tanggal 19 dan 20 Sya'ban, malam Rabu Pon, dan setiap malam Ahad Pahing. Namun tidak seekstrim penetapan waktu dalam agama-agama besar yang melarang sebuah aktifitas dilakukan di dalamnya, ritual negatif yang berkaitan dengan waktu cukup memberikan sanksi sosial bagi setiap individu yang tidak turut serta dalam setiap praktik ritual yang telah ditetapkan dalam waktu tersebut. Hal ini dikarenakan ia lebih mendahulukan kepentingan pribadi atau individualnya meninggalkan kepentingan masyarakat.

Sedangkan ritual-ritual yang tergabung dalam kategori positif pada dasarnya merupakan seluruh ritual yang dilakukan oleh masyarakat Gogodalem berkaitan dengan Mushaf Blawong, termasuk peringatan haul

⁶² Pak Amin Musthofa menceritakan bahwa jumlah Mushaf Blawong dulunya berjumlah lima buah, empat naskah yang ada saat ini dan satu mushaf lagi yang hilang. Konon, mushaf yang hilang tersebut adalah mushaf yang paling indah diantara kelima mushaf yang ada. Hilangnya mushaf tersebut lantas memunculkan mitos bahwa mushaf tersebut diminta kembali oleh penulisnya, Mbah Jamaluddin.

para wali. Ritual-ritual ini melibatkan seluruh elemen masyarakat Gogodalem yang di dalamnya berisi penguatan atas eksistensi dan fungsi masyarakat bagi setiap individunya. Penguatan tersebut, sebagaimana disebutkan Durkheim, muncul dari perasaan-perasaan tertentu yang timbul sepanjang pelaksanaan ritual. Peneguhan terhadap asal muasal setiap individu, berikut akhir perjalanan mereka, dan rasa memiliki, segalanya ditujukan kepada komunitas masyarakat.

Tentunya perasaan akan kehadiran Yang Sakral yang abstrak yang dalam kacamata masyarakat Gogodalem sebagai kekuatan impersonal dan anonim tetap ada sebagai bagian dari kekuatan supernatural. Akan tetapi dalam analisis sosiologis perasaan semacam itu merupakan bagian dari ekspresi simbolis dari kenyataan sosial, seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Ekspresi simbolis ini juga terlihat dari motif penyelenggaraan beberapa ritual yang mengusung nama besar salah satu tokoh wali Gogodalem. Dalam sebuah wawancara yang dilakukan terhadap Kiai Ahsin, disampaikan bahwa alasan nisbat haul kepada Mbah Niti Negoro adalah keberadaan zuriyah. Hal ini berbeda jika nisbat haul diberikan kepada Mbah Jamaluddin, pemilik Mushaf Blawong. Kiai Ahsin menyebutkan,

*“Menawi dipun nisbataken ten Mbah Jamaluddin sambutan ipun kados kirang wah ngoten. Keranten niku wau, mboten wonten zuriyah ipun. Tapi Nak Mbah Niti Negoro kan teras sami nangkletaken, “Iyo kapan iki haul e Mbah.” Dados wonten sambutan ipun”*⁶³

(“Kalau dinisbatkan kepada Mbah Jamaluddin itu sambutannya kurang wah. Karena ya itu tadi, tidak ada zuriahnya. Tapi kalau Mbah Niti Negoro -mereka- saling menanyakan, “Iya kapan ini haulnya Mbah,” jadi ada sambutannya.”)

Maka dalam masalah ini, zuriyah Mbah Niti Negoro dianggap sebagai bagian dari komunitas masyarakat Gogodalem yang harus kembali menghidupkan eksistensi komunitas. Hal ini juga sekaligus menjadi bukti bahwa ide mengenai masyarakat hanya dapat hidup dalam individu-individunya, sebagaimana setiap individu akan memperoleh eksistensinya dari masyarakat di mana ia dibentuk.

Di sisi yang lain, sambutan dan antusiasme dari para zuriyah juga menunjukkan adanya perhatian dan pementingan komunitas di atas kepentingan individu. Selain juga perasaan memiliki terhadap komunitas masyarakat asal mereka. Seperti yang diungkapkan Kiai Ahsin, begitu informasi mengenai haul ini tersebar, para zuriyah lantas memberikan respon positif dan *nyengkuyung* bersama terlaksananya peringatan haul tersebut.

⁶³ Hasil wawancara dengan Kiai Ahsin.

Ritual piacular bagi masyarakat Gogodalem terlihat pada peringatan haul yang diselenggarakan setiap tanggal 20 Sya'ban. Ritual piacular bukan dimaksudkan sebagai penebusan dosa tentunya, tetapi lebih kepada perwujudan rasa duka cita atas kehilangan anggota masyarakat. Ritual ini memiliki kaitan dengan ide mengenai jiwa yang menjadi implikasi konsep totem, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Setiap individu yang telah melakukan sumpah setia kepada komunitas, jiwanya akan kekal bersamanya. Maka sebagai bentuk loyalitas kepada komunitas sekaligus duka atas kehilangannya, ritual piacular ini dilakukan. Ritual ini sejalan dengan ide acara haul yang meski berisi beragam ritual, seperti doa, menceritakan sejarah perjalanan kehidupan, dan mengambil suri tauladan, kesemuanya dilaksanakan dalam bingkai besar duka cita atas kehilangan anggota komunitas.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Mushaf Blawong merupakan simbol yang menjadi identitas masyarakat muslim di wilayah Gogodalem. Ia menciptakan koneksi yang menghubungkan antar seluruh elemen masyarakat Gogodalem, terlepas dari sah-tidaknya kepercayaan yang selama ini menjadi pegangan. Telaah kodikologi terhadap empat naskah Mushaf Blawong Gogodalem menunjukkan bahwa naskah-naskah ini tidak dapat dikaitkan dengan Mbah Jamaluddin sebagai penulis sekaligus pemilik mushaf ini. Klaim ini didapat setelah mengetahui bahwa karakter keempat mushaf terdiri atas: *rasm* yang memiliki kecenderungan terhadap model *imlā'iy* ketimbang *'uṣmāniy*; *qirā'ah* yang mengikuti imam 'Aṣim dari riwayat imam Ḥafṣ; kaligrafi yang secara umum mengikuti model *naskhī* sebagai model utama dalam penulisan teks; tidak lengkap dan tidak konsistennya penggunaan tanda waqaf dan tajwid; serta iluminasi yang mengikuti model tetumbuhan atau *floral*. Selain itu, klaim ini juga didasarkan pada penggunaan kertas yang menunjukkan angka tahun yang berbeda dari masa Mbah Jamaluddin hidup.

Urgensi Mushaf Blawong bagi masyarakat Gogodalem terlihat dari perlakuan mereka terhadap Mushaf Blawong melalui dua ragam praktik resepsi yang terbukti mengalami perkembangan dari masa ke masa. Resepsi pembacaan yang semula dilakukan selama satu tahun sekali dikembangkan menjadi praktik baru yang serupa dalam tempo pelaksanaan yang lebih singkat. Perkembangan ini untuk lebih mendapatkan aspek fungsi dari pembacaan Mushaf Blawong sebagai media berkirim doa kepada arwah para leluhur sekaligus bertawasul, juga media mendapat keberkahan.

Lebih dari itu, praktik-praktik resepsi yang dilakukan, bersama dengan ragam aktivitas ritual lainnya, menjadi ajang penguatan karakter dan identitas sosial masyarakat bagi seluruh elemen masyarakat Gogodalem. Seluruh ritual yang dilakukan memiliki muatan Al-Qur'an sebagai wujud persamaan konten ritual. Dan Mushaf Blawong sebagai naskah yang bertuliskan teks Al-Qur'an menjadi pondasi yang cukup penting mengingat Al-Qur'an dasar keberagaman yang dapat masuk dalam setiap aktivitas. Mushaf Blawong dapat menjadi media penghubung antar generasi Gogodalem, terutama mereka para leluhur yang dipercaya sebagai generasi awal pembentuk komunitas sekaligus sebagai tokoh yang meletakkan simbol dasar kemasyarakatan.

B. Rekomendasi

Secara umum, penelitian mengenai naskah kuno masih memiliki peluang yang sangat besar. Hal ini dikarenakan jumlah naskah kuno yang begitu melimpah dan kemungkinan pertambahan jumlah temuannya yang tidak terhingga. Kontras dengan hal tersebut, keberadaan jumlah peneliti yang memiliki minat dan ketertarikan dalam bidang tersebut justru menunjukkan angka yang cukup kecil.

Terkait dengan Mushaf Blawong Gogodalem, penelitian lain yang dapat dilakukan juga masih sangat terbuka lebar. Secara khusus, penulis merekomendasikan adanya kajian sejarah tokoh Gogodalem yang mencakup para wali Gogodalem. Kajian sejarah ini nantinya dapat difungsikan sebagai upaya triangulasi data dalam kajian manuskrip Gogodalem mengingat kajian manuskrip kuno memiliki kaitan yang sangat erat dengan kajian sejarah. Jika kajian ini dapat dilakukan, penisbatan mushaf kepada para wali Gogodalem dapat dimungkinkan secara valid sehingga celah kosong yang berada dalam penelitian ini dapat terisi.

Kajian sejarah tokoh sendiri dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan arkeologi terhadap keberadaan situs-situs kuno peninggalan Gogodalem. Data-data yang tersimpan dalam makam, bebatuan kuno yang dipercaya memiliki interaksi terhadap para wali dapat menjadi sumber yang sangat penting. Kesemuanya ini tidak dapat dilakukan oleh satu orang dengan waktu yang begitu terbatas. Sehingga integrasi di antaranya merupakan satu keniscayaan untuk mendapatkan gambaran menyeluruh mengenai relasi Mushaf Blawong, para wali Gogodalem, serta masyarakatnya sendiri.

GLOSARIUM

- Catatan Pias : adalah ruang kosong pada tiga bagian tepi suatu halaman naskah. Disebut juga dengan catatan pinggir atau *margin*.
- Catchword* : disebut juga dengan kata alihan, adalah kata yang ditulis pada bagian bawah sisi halaman *verso* pada naskah.
- Chain line* : garis tebal yang memanjang secara vertikal pada kertas Eropa.
- Countermark* : diterjemahkan dengan *cap tandingan* atau *cap kertas tandingan*, adalah cap kertas yang terdapat pada salah muka kertas lain yang mengiringi cap kertas (*watermark*) dalam kertas.
- Filologi : adalah investigasi ilmiah atas teks-teks tertulis (tangan), dengan menelusuri sumber, keabsahan teks, karakteristik, serta sejarah lahir dan penyebarannya. Secara sederhana filologi merupakan ilmu yang mengkaji tentang naskah-naskah kuno.
- Illuminasi : adalah hiasan naskah yang bersifat abstrak, berfungsi sebagai unsur estetik serta ‘penerang’ (pencerahan atau pemertinggi) bagi teks yang ditampilkan melalui teknik penulisan, pewarnaan, hiasan dekoratif, dan lain sebagainya.
- Kaligrafi : adalah ilmu seni menulis indah. Ia berasal dari bahasa asing, yaitu Bahasa Inggris: *Caligraphy is (art) beautiful hand writing*. Bahasa Latin: *Calios*: indah; *Graph*: tulisan, jadi artinya adalah tulisan yang indah. Kaligrafi dalam bahasa Arab disebut dengan *al-khat*, yang berarti: guratan garis atau tulisan.
- Kodikologi : adalah cabang ilmu filologi yang mempelajari seluk beluk naskah, yang mencakup bahan, umur, tempat penulisan, perkiraan penulis naskah, sejarah naskah, sejarah koleksi naskah, penyusunan katalog, perdagangan naskah, fungsi sosial naskah, dan sebagainya.
- Kolofon : adalah informasi dalam naskah yang memberikan data tentang penyalin, tempat penyalinan, serta tahun penyalinan.
- Laid line* : disebut juga dengan *wire line*, adalah garis tipis berjarak sekitar 1 mm yang memanjang secara horizontal diantara *chain line* pada kertas Eropa.
- Manuskrip : digunakan secara sama dengan kata naskah untuk menyebut dokumen yang berisi teks tulisan tangan dari bahan apa pun: kertas, daluwang, lontar, bambu, dan lain sebagainya.
- Paleografi : adalah cabang ilmu filologi yang fokus pada kajian macam-macam tulisan kuno.
- Qirā’ah* : varian bacaan Al-Qur’an yang umumnya mengacu pada salah satu imam tujuh (*sab’ah*), sepuluh (*‘asyrah*), dan empat belas (*arba’ah ‘asyr*).
- Rasm* : batang tubuh tulisan Arab dalam mushaf Al-Qur’an tanpa tanda titik dan harakat.
- Recto* : adalah sisi depan halaman naskah.

Resepsi	: adalah tanggapan dan penerimaan pembaca terhadap buah karya sastra. Dalam artian, bagaimana pembaca memberikan makna terhadap karya sastra yang dibacanya, sehingga dapat memberikan reaksi atau tanggapan.
Rubrikasi	: adalah tulisan dengan tinta merah pada kata, frasa, atau kalimat yang dianggap penting yang pada hakikatnya difungsikan oleh juru tulis sebagai pemertegas pesan.
<i>Shadow</i>	: adalah semacam bayangan yang muncul di sepanjang <i>chain line</i> pada kertas Eropa.
<i>Taṣḥīḥ</i>	: adalah kegiatan meneliti, memeriksa, dan membetulkan mushaf Al-Qur'an oleh para pentashih sehingga tidak ditemukan kesalahan.
<i>Verso</i>	: adalah sisi belakang halaman naskah.
<i>Watermark</i>	: diterjemahkan dengan <i>cap kertas</i> , bukan <i>cap air</i> , adalah gambar, tulisan (huruf), atau tanda tertentu yang berada pada salah satu muka kertas naskah yang dibuat sebagai identitas kertas.

INDEKS

‘

‘Usmānī, 84, 100, 155

A

Ali Akbar, 18, 19, 20, 27, 28, 29, 30, 31, 44, 48, 51, 52, 78, 79, 86, 87, 104, 107, 108, 109

B

Bagustowongso, 22, 72, 73

Basyaruddin, 22, 73, 77, 107

Blawong, viii, ix, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 49, 54, 69, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 86, 90, 93, 94, 95, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 156

BRI 82, 21, 34, 37, 71, 78, 79, 80, 86, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 108, 111, 112, 124

BRI 83, 21, 34, 37, 71, 78, 80, 81, 82, 88, 89, 90, 93, 94, 97, 98, 106, 108, 111, 112

BRI 84, 21, 34, 37, 71, 78, 79, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 109, 111, 112

BRI 85, 21, 34, 37, 71, 78, 82, 83, 84, 90, 91, 93, 101, 102, 103, 104, 108, 111, 112

C

Churchill, 52, 109, 155

Concordia, 113, 114

Countermark, 44, 150

D

Deskripsi, viii, 29, 42, 43, 76, 104

Dewa, 142

Durkheim, 36, 37, 39, 53, 54, 55, 56, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 154, 155, 157

F

Filologi, viii, 17, 18, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 80, 105, 155, 156

G

Gogodalem, viii, ix, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 33, 34, 36, 37, 38, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 155

H

Haul, 23, 106, 123, 124, 125, 126, 131

Heawood, 52, 109, 156

Horizon, 62

I

Identitas, i, 136

Iluminasi, 18, 80, 83, 93, 94, 154

Iscr, 61, 63, 64, 67, 69

J

Jamaluddin, viii, ix, 22, 23, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 116, 121, 142, 145, 146, 148

Jauss, 21, 46, 61, 62, 63, 67

Junus, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 129, 157

K

Kaligrafi, 18, 19, 20, 29, 48, 79, 86, 87, 108, 110, 150, 154

Karakteristik, 26, 27, 34, 47, 84, 85, 105, 159

Kauman, 21, 22, 23, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 106, 117, 121, 123, 124, 126, 155, 162

Kertas Eropa, 44, 51, 161

Khataman, 123, 124, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 139

Kiai Ahsin, 22, 72, 73, 75, 76, 77, 81, 106, 118, 122, 123, 124, 125, 145, 146

Kodikologi, i, 27, 28, 48, 49, 50, 52, 154, 158, 159

Kolofon, 30, 31, 108, 154, 156

L

Living Qur'an, viii, ix, 32, 36, 64, 65, 66, 67, 69, 125, 130, 132, 135, 156, 157, 159

M

Manuskrip, 23, 27, 28, 48, 52, 85, 106, 154, 158
Marto Ngasono, 22, 23, 72, 73, 74, 75, 76, 106
Masjid At-Taqwa, 21, 74, 75, 76, 117, 118, 124
Masyarakat, i, 23, 32, 53, 54, 117, 136, 143, 156
Mertowongso, 73, 74
Mujahadah, 120, 121, 122, 123, 136
Mushaf, viii, ix, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 69, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 95, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162

N

Naskah, 17, 18, 27, 30, 31, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 63, 78, 81, 104, 108, 109, 112, 156, 158, 159
Niti Negro, 22, 23, 71, 72, 73, 75, 76, 106, 107, 121, 123, 145, 146

P

Poerwadarminta, 72, 76, 77, 125, 160
Pringapus, 22, 23, 73, 75, 77, 106, 107, 156
Profan, viii, 55, 137, 138, 139, 144

Q

Qirā'ah, 48, 88

R

Rasm, 26, 28, 29, 47, 48, 80, 84, 85, 86, 91, 100, 129, 150, 155, 156, 157, 159

Resepsi, i, viii, 32, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 127, 128, 129, 132, 148, 156, 157, 158
Ritual, 143, 144, 146, 147
Roh, 57, 138, 142

S

Sakral, viii, 55, 56, 57, 137, 138, 139, 143, 144, 146
Sastra, viii, 40, 41, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 128, 129, 131, 155, 157, 158
Satreyan, 22, 72, 74, 75, 76
Selapanan, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 139
Semarang, 18, 21, 22, 23, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 91, 122, 123, 154, 155, 156, 157, 162
Sentono, 72, 76, 121, 122, 123, 145
Sirojuddin, 22, 107
Surakarta, viii, ix, 31, 65, 72, 80, 82, 85, 87, 88, 90, 93, 113, 114, 115, 116, 156
Suyiman, 81, 106
Sya'ban, 74, 76, 128

T

Tajwid, 26, 47, 90, 157
Teeuw, 57, 60
Tempat kosong, 64
Tholabuddin, 22, 73, 107
Totem, 56, 138
Tubagus, 72

W

Waqaf, 90
Watermark, 44, 79, 108, 110, 113, 151

Y

Yasin, 23, 37, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 130
Yogyakarta, 20, 21, 27, 31, 33, 35, 53, 58, 62, 65, 66, 90, 130, 155, 156, 157, 158, 159

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azīm, Muḥammad al-Zarqānī. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mesir: ‘Isa al-Bābī al-Ḥalabī, tt.
- ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr Jalal al-Dīn al-Suyūṭiy. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Saudi Arabia: Wizārah al-Syuūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da‘wah wa al-Irsyād, tt.
- _____. *Syarḥ ‘Uqūd al-Jumān fī al-Ma‘ānī wa al-Bayān*. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2011.
- Abdullah, Wamad; Al-Fairusy, M. Dahlan, Tengku. *Katalog manuskrip Perpustakaan Pesantren Tanoh Abec Aceh Besar / disusun oleh Wamad Abdullah, Tgk.M. Dahlan Al-Fairusy*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980.
- Abū Syuhbah, Muḥammad Muḥammad. *Al-Madkhal li Dirāsah al-Qur’ān al-Karīm*. Riyad: Dār al-Liwā’ li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1987.
- Al Fasiriy, Mutholib. *Qiwaamul Khath*. Jepara: Alfa Sirri, 2000.
- Ahmad, Sulthan. “TOTEM, RITUAL, DAN KESADARAN KOLEKTIF: Kajian Teoritik Terhadap Pemikiran Keagamaan Emile Durkheim,” *Al-Adyan 2*, No. 2 (Desember, 2021): 153-161.
- Aḥmad al-Damanhūrī. *Hilyah al-Lubb al-Maṣūn bi Syarḥ al-Jauhar al-Maknūn*. Singapura: Al-Ḥaramain, tt.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “*The Living Al-Qur’an*: Beberapa Perspektif Antropologi.” *Walisongo 20*, No. 1 (2012): 235-260.
- _____. “*Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama*,” *Walisongo 20*, No. 2 (2012): 271-304.
- Akbar, Ali. *Kaligrafi Dalam Mushaf Kuno Nusantara*. Jakarta: Perpunas Press, 2019.
- _____. “Kaligrafi dan Iluminasi dalam Mushaf Al-Qur’an Nusantara.” Dalam *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*, Fadly (ed.), IX-XI. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- _____. “Manuskrip Al-Qur’an dari Sulawesi Barat: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi.” *Suhuf 7* (2014): 101-123.
- _____. “Manuskrip Al-Qur’an di Thailand Selatan: Koleksi dan Migrasi.” *Suhuf 12*, No. 2 (Desember, 2019): 373-392.
- _____. “Menggali Khazanah Kaligrafi Nusantara: Telaah Ragam Gaya Tulisan dalam Mushaf Kuno.” *Jurnal Lektur Keagamaan 2* (2004): 57-72.
- _____. “Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara? Menelaah Ulang Kolofon.” *Jurnal Lektur Keagamaan 8* (2010): 283-296.
- _____. “Pencetakan Mushaf Al-Qur’an di Indonesia.” *Suhuf 4*, No. 2 (2011): 271-287.
- _____. “Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah, dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur.” *Jurnal Lektur Keagamaan 4* (2006): 242-261.

- Anasom, dkk. *Inventarisasi & Digitalisasi Manuskrip Peninggalan Walisongo*. Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2014.
- _____. *Karamah dan Kharisma: Sebuah Kajian Analisis Wacana Kritis atas Komik Walisongo*. Semarang: Lawwana, 2021.
- Amīn, Muḥammad al-Kurḍī al-Irbilī. *Tanwīr al-Qulūb fi Mu‘āmalah ‘Allām al-Guyūb*. Aleppo, Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1991.
- Arwānī, Muḥammad bin Muḥammad Amīn al-Qudṣī. “Faiḍ al-Barakāt fi Sab‘ al-Qirā’āt.” Dalam *Al-Muṣḥaf al-Qudṣī bi al-Rasm al-‘Usmānī*. Kudus, CV. Mubarakatan Thooyibah, tt.
- Asna, Hanifatul. “Characteristics of the Qur’anic Manuscript from Menoreh Magelang.” *Wawasan* 4 (2019): 202-213.
- Baried, Siti Baroroh, dkk. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Churchill, W. A. *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc. in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection*. Amsterdam: Menno Hertzberger & Co., 1965.
- Damhari, Ahmad. “Pakem” *Cikal Bakal/Silsilah Leluhur Kauman Gogodalem Kec. Bringin Kab. Semarang*. Kab. Semarang: t.t.
- Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Joseph Ward Swat. London: George Allen & Unwin LTD, 1976.
- Durkheim, Emile. *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar*, terj. Inyiah Ridwan Muzir dkk. Jogjakarta: IRCiSoD, 2011.
- Emzir dan Rohman, Saifur. *Teori dan Pengajaran Sastra*. Depok: Rajawali Pers, 2017.
- Fadly, Harits (ed.). *Mushaf Kuno Nusantara: Jawa*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Faizin, Hamam. “Pencetakan Al-Qur’an dari Venesia hingga Indonesia.” *Esensia* 12, No. 1 (2011): 133-158.
- _____. “Al-Qur’an sebagai Fenomena yang Hidup (Kajian atas Pemikiran Para Sarjana Al-Qur’an).” Makalah dipresentasikan di International Seminar and Qur’anic Conference II 2012 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 24 Februari 2012.
- _____. *Sejarah Pencetakan Al-Qur’an*. Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Al-Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy. *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*. Makkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah, 2004.
- _____. *Qiṣṣah al-Naqt wa al-Syakhṣī fī al-Muṣḥaf al-Syarīf*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1978.
- Fathurahman, Oman. *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*. Jakarta: Kencana, 2017.
- _____. “Manassa: Penghubung Dua Tradisi Keilmuan,” dalam *Dinamika Pernaskahan Nusantara*, Mu’jizah (ed.), h. 104-106. Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2017.

- Gallop, Annabel Teh. "Facebook Philology: The Contribution of Social Media to the Study of Manuscripts from Indonesia and the Malay World." Dalam *Dinamika Pernaskahan Nusantara*, Mu'jizah (ed.), 59-75. Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2017.
- _____, dan Akbar, Ali. "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination." *Archipel* 72 (2006): 95-156.
- _____. "The Art of the Malay Qur'an." *Arts of Asia* 42 (Januari-Februari 2012): 84-95.
- _____. *The art of the Qur'an in Southeast Asia*. Dalam *Word of God, Art of Man: The Qur'an and its Creative Expressions*, Fahmida Suleman (ed.), .New York: Oxford University Press bekerjasama dengan The Institute of Ismaili Studies London, 2007: 191-204.
- Gusmian, Islah. *Living Qur'an*. Surakarta: Efude Press, 2013.
- _____. "Menyelami Khazanah Naskah Islam Nusantara: Dinamika dan Dialektika." Dalam *Filologi Naskah-Naskah Islam Nusantara*, Nur Ahmad, 169-205. Semarang: Lawwana, 2020.
- _____. "Relasi Kiai dan Penguasa di Surakarta: Kajian Sejarah Sosial atas Mushaf Al-Qur'an Koleksi Pesantren Al-Mansur, Popongan, Klaten, Jawa Tengah." *Suhuf* 10 (Desember 2017): 263-286.
- _____. "Warisan Islam Nusantara: Tentang Manuskrip dan Aksara Pegon." Dalam *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, Jibril FM, et.al. (ed.), Yogyakarta: JNM, 2015: bagian 6.
- Hakim, Abdul. "Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20." *Suhuf* 5, No. 2 (2012): 231-254.
- _____. "Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura: Telaah atas Kolofon Naskah." *Suhuf* 8 (Juni 2015): 23-44.
- Halim, Abdul. *Wajah Al-Qur'an di Era Digital*. Yogyakarta: Sulur Pustaka, 2018.
- Al-Hamd, Gānim Qaddūrī. "Muwāzanah bain Rasm al-Mushaf wa al-Nuqūsy al-'Arabiyyah al-Qadīmah." *Al-Maurid* 15 (1986): 1-45.
- Hanafi, Muchlis M.(ed.). *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2017.
- Handayani, Pipit Mugi, "Cerita Rakyat Kitab Blawong Bagi Masyarakat Desa Pringapus Kabupaten Semarang," Skripsi, Universitas Diponegoro, Semarang, 2008.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015.
- Heawood, Edward. *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Hilversum, Holland: The Paper Publications Society, 1950.
- Heriyanto. "Mystical Living Qur'an: Resepsi Masyarakat Bismo Batang Terhadap Mushaf Al-Qur'an Kuno." *Nun* 6, No. 2 (2020): 1-26.
- Ḥijāzī, Maḥmūd Fahmī. *Al-Lughah al-'Arabiyyah 'Abr al-Qurūn*. Kairo: Dār al-Ṣaqāfah, 1978.

- Indiarti, Wiwin. "Geliat Kaum Muda dalam Preservasi Tradisi Mocoan Lontar Yusup di Banyuwangi." *Humaniora dan Era Disrupsi: E-Prosiding Seminar Nasional Pekan Chairil Anwar* 1, No. 1 (2020): 506-518.
- Al-Irbilī, Muḥammad Amīn al-Kurdī. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu‘āmalah ‘Allām al-Guyūb*. Alepo: Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1991.
- Ismā‘īl, Sya‘bān Muḥammad. *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabṭuh bain al-Tauqīf wa al-Iṣṭilāḥāt al-Ḥadīṣah*. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- Junus, Umar. *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*. Jakarta: PT Gramedia, 1985.
- Kazani, Zahra. "Between the Foreign and the Familiar: A Qur'an Manuscript and Its Later English Annotation at the East India Company." *Journal of Islamic Manuscript* 11 (2020): 373-409.
- Madzkur, Zainal Arifin. "Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia: Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002," *Suhuf* 4, No. 1 (2011): 1-22.
- _____. *Perbedaan Rasm Usmani Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah*. Depok: Penerbit Azza Media, 2018.
- Mahmud, Rijal. "SOCIAL AS SACRED DALAM PERSPEKTIF EMILE DURKHEIM," *Tasamuh* 16, No. 2 (Juni, 2018): 101-116.
- Mansyur, M. "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an." Dalam *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Sahiron Syamsuddin (ed.), .Yogyakarta: Teras, 2007.
- Muḥammad bin Qāsim bin Muḥammad al-Gazzī Abū ‘Abdillāh Syams al-Dīn. *Fath al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ Alfāz al-Taqrīb aw Al-Qaul al-Mukhtār fī Syarḥ Gāyah al-Ikhtisār*. Cyprus: Al-Jaffan & Al-Jabi, 2005.
- Muḥammad, ‘Ali al-Ḍabbā‘. *Samīr al-Ṭālibīn fī Rasm wa Ḍabṭ al-Kitāb al-Mubīn*. Mesir: ‘Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, tt.
- Muḥammad, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir bin Ya‘qūb al-Fairūzābādī. *Al-Qāmūs al-Muḥīt*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 2005.
- Muhni, Djuretna A. Imam. *Moral & Religi Menurut Emile Durkheim & Henri Bergson*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994.
- Muna, Arif Chasanul dan Fauzan, Ahmad. "Politisi Lokal dan Ziarah Menyingkap Hajat Melalui Al-Qur'an Kuno Bismo." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, No. 2 (2020): 239-266.
- Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawīyyah*. Al-Mamlakah al-‘Arabīyyah al-Su‘ūdiyyah: Wizārah al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da‘wah wa al-Irsyād Mujamma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1403 H.
- Muṣḥaf al-Rayyān: Al-Qur‘ān al-Karīm*. Semarang: Raja Publishing, 2011.
- Mustaqim, Abdul. "Metode Penelitian Living Qur'an: Model Penelitian Kualitatif." Dalam *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Sahiron Syamsuddin (ed.), . Yogyakarta: Teras, 2007.
- _____. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta, Idea Press, 2014.
- Mustopa. "Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga." *Suhuf* 8 (Juni 2015): 283-302.

- _____. “Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate.” *Suhuf* 7 (November 2014): 179-198.
- _____. *Mushaf Kuno Nusantara: Pulau Sumatera*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017.
- Naṣr, Muḥammad Makky. *Nihāyah al-Qaul al-Mufīd fi ‘Ilm al-Tajwīd*. Mesir: Maktabah Al-Ṣafa, 1999.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yahyā bin Syaraf. *Bustān al-‘Ārifīn*. Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2006.
- Nubẓah al-Anwār wa Fawā’id al-Akhyār*. Rembang: LTN Pondok Pesantren Al-Anwar, t.t.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Permadi, Tedi, “Teks, Tekstologi, dan Kritik Teks,” Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia): 1-6.
- _____. “Naskah Nusantara dan Berbagai Aspek yang Menyertainya,” Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia: 1-33.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Pramesti, P. U., Werdiningsih, H., & Susanti, R. “DESAIN GAPURA KAWASAN WISATA RELIGI DESA GOGODALEM, BRINGIN, SEMARANG.” *Jurnal Pengabdian Vokasi* 1 (Nopember 2020): 1-4.
- Al-Qāḍī, ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Ganiyy. *Al-Wāfi fi Syarḥ al-Syātibīyyah fi al-Qirā’āt al-Sab‘*. Jeddah: Maktabah al-Sawādī, 1992.
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘ Khalīl. *Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān: Mannā‘ al-Qaṭṭān*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri. “Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi,” *Jurnal Living Hadis* 1, No. 1 (Mei 2016): 177-196.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, dan Dewi, Subkhani Kusuma. *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2018.
- Qur’an Kemenag for android versi 2.0.0 beta 4*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementerian Agama
- Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim. *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Dār al-Sya‘b, 1989.
- Rafiq, Ahmad. *The Reception of the Qur’an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur’an in a Non-Arabic Speaking Community*. Amerika Serikat: UMI dan ProQuest, 2014.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Rohmana, Jajang A. “Empat Manuskrip Al-Qur’an di Subang Jawa Barat (Studi Kodikologi Manuskrip Al-Qur’an).” *Wawasan* 3 (2018): 1-16.
- Ronkel, S.Van. *Supplement to the catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia: Albrecht & Co, 1913.
- Saktimulya, Sri Ratna. *Naskah-Naskah Skriptorium Pakualaman Periode Paku Alam II (1830-1858)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.

- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif & Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- Shiddiq, M. Noor Aufa. *Tuntunan Belajar Tahsinul Khoth*. Kudus: Menara Kudus, 2006.
- Soewadji, Jusuf. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta: Mitra Wacana Media, 2012.
- Sueb, Zainal Abidin. *Mushaf Nusantara: Jejak, Ragam, dan Para Penjaganya*. Tangerang: pustaka compass, 2021.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017.
- Syaifuddin dan Musadad, Muhammad. “Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur’an Kuno Situs Girigajah Gresik.” *Suhuf*8 (Juni 2015): 1-22.
- Syaifuddin. “Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis–Kodikologis.” *Suhuf*7(November 2014): 199-220.
- Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Metode Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- _____. “Ranah-ramah Penelitian dalam Studi al-Qur’an dan Hadis.” Dalam *Metode Penelitian Living Qur’an dan Hadis*, Sahiron Syamsuddin (ed.), . Yogyakarta: Teras, 2007.
- Syatri, Jonni dan Mustopa (ed.). *Mushaf Kuno Nusantara: Sulawesi & Maluku*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2018)
- Syatri, Jonni. “Mushaf Al-Qur’an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah.” *Suhuf* 7 (November 2014): 221-248.
- _____, “Telaah Qiraat dan Rasm pada Mushaf Al-Qur’an Kuno Bonjol dan Payakumbuh.” *Suhuf*8 (Juni 2015): 325-348.
- Tim penyusun. *Thoriqoh Baca Tulis dan Menghafal Al-Qur’an: Yanbu’a*. Kudus: Pondok Tahfidh Yanbu’ul Qur’an, 2004.
- Tjandrasasmita, Uka. *Manuscript and Islamic Historical Studies in Indonesia*. Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage The Research & Development and Training Agency The Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia, 2016.
- ‘Uṣmān, Ḥusnī Syaikh. *Ḥaqq al-Tilāwah*. Damaskus: Dār al-Manārah li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1998.
- Yaḥya bin Syaraf al-Nawawī Muḥy al-Dīn Abū Zakariyya. *Bustān al-‘Arīfīn*. Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2006.
- Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Yusuf, Muhammad. “Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian *Living Qur’an*.” Dalam *Metode Penelitian Living Qur’an dan Hadis*, Sahiron Syamsuddin (ed.), . Yogyakarta: Teras, 2007..

Zaelani, Anton dan Sudrajat, Enang. "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar." *Suhuf* 8 (Juni 2015): 303-324.

Internet

[Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 02: B\)](#) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 17.12 WIB.

[Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 14: L\)](#) diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.52 WIB.

[Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 15: M\)](#) diakses pada 24 Januari 2022, pukul 14.22 WIB;

[Bausastra Jawa, Poerwadarminta, 1939, 75 \(Bagian 23: S\)](#) diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.53 WIB.

[Hasil Pencarian - KBBI Daring \(kemdikbud.go.id\)](#), diakses pada 1 Juni 2022, pukul 17.38 WIB.

[Hasil Pencarian - KBBI Daring \(kemdikbud.go.id\)](#), diakses pada 1 Juni 2022, pukul 17.39 WIB.

<https://bringin.semarangkab.go.id/desa-gogodalem/> diakses pada 24 Januari 2022, pukul 14.24 WIB.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membaca> diakses pada tanggal 09 Maret 2022, pukul 11.00 WIB.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/resepsi> diakses pada tanggal 31 Januari 2022, pukul 14.23 WIB.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Susastra> diakses pada 15 Februari 2022, pukul 15.37 WIB.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tashih> diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.47 WIB.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tradisi> diakses pada tanggal 08 Maret 2022, pukul 09.50 WIB.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/search/label/-Jangan%20langsung%20percaya>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/search/label/-Qur%27an%20kuno-kunoan>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/2020/05/ar-raniri.htmlmore>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/03/lagi-quran-daun-lontar.htmlmore>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/02/peninggalan-cheng-ho.html>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://quran-nusantara.blogspot.com/2013/07/quran-kuno-kunoan-4.html>. Diakses pada 27 Juli 2021.

<http://rumahpintarkauman.blogspot.com/2017/09/sejarah-desa-gogodalem.html> diakses pada 08 Agustus 2021 pukul 19.06 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Cap Kertas \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 20 Desember 2021, pukul 08.55 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com)

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 16 Desember 2021, pukul 08.55 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Kertas/alas tulis \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 10.06 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Nomor ayat dalam Qur'an \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 26 Desember 2021, pukul 08.56 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: Qur'an Sultan Ternate \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 17 Desember 2021, pukul 10.30 WIB.

[Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: 'Shadow' pada kertas Eropa \(quran-nusantara.blogspot.com\)](http://quran-nusantara.blogspot.com) diakses pada 20 Desember 2021, pukul 08.54 WIB.

[William Marsden British historian and linguist Britannica](http://Britannica.com) diakses pada 18 Januari 2022, pukul 09.29 WIB.

CURRICULUM VITAE

Nama : Nor Lutfi Fais, S. Ag
Tempat/Tgl. Lahir : Demak, 22 April 1992
Kewarganegaraan : Indonesia
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat KTP : Dsn. Mijen RT. 001 RW. 001 Ds. Mijen Kec. Mijen
Kab. Demak Jawa Tengah 59583
Alamat Domisili : Dsn. Kauman RT. 004 RW. 003 Ds. Sapuran Kec.
Sapuran Kab. Wonosobo Jawa Tengah 56373
Agama : Islam
Nomor HP/WA : 085640191530
Email : fais.enelf@gmail.com

Pendidikan (mulai dari yang terakhir)

Tahun	Jenjang/Program Studi/Institusi
2020-Sekarang	S2 / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir/Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
2016-2020	S1 / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir / Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang
2010-2016	Pesantren / Madrasah Ghozaliyah Syafi'iyah
2007-2010	SMA / MA Tasywiquth Thullab Salafiyah
2004-2007	SMP / MTs Tasywiquth Thullab Salafiyah
1998-2004	SD / SDN 02 Mijen Demak

Publikasi

Tahun	Judul Artikel>Nama Jurnal/Judul Buku/Hlm.
2019	Perkembangan Penelitian Metode Deteksi Kandungan babi untuk Menjamin Kehalalan Produk Pangan Olahan/Journal of Islamic Studies and Humanities/104-126
2020	Ta'sīr al-Rasm al-'Uṣmānī 'alā al-Rasm al-Imlā'ī fi Muḥtama' al-'Ajm/Proceedings The 2nd Adab-International Conference on Information and Cultural Science UIN Sunan Kalijaga/110-124
2021	Komodifikasi Al-Quran: Analisa Sosial terhadap Mushaf Al-Quran Grand Maqamat/Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir/172-188
2021	Karamah dan Kharisma: Sebuah Kajian Analisis Wacana Kritis Atas Komik Walisongo/Lawwana