

KARAKTERISTIK DAN FRAGMENT SEJARAH MANUSKRIP MUSHAF ALQURAN DOLAH BAKRI WONOLELO PLERET BANTUL

Mohamad Yahya
Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran Yogyakarta, Indonesia
E-mail: mohamadyahya86@gmail.com

Adrika Fithrotul Aini
Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran Yogyakarta, Indonesia
E-mail: adrikaaini01@gmail.com

Abstract: This research aims to elaborate the characteristics of the Qur'anic manuscript of Dolah Bakri (*MADB*) by using philology and historical analysis. In its chronicle history, it shows that *MADB* appeared in Wonolelo in the 19th century. The use of paper, the technique of writing, the layout and illumination show its character as a *mushaf* born with the nuances of Javanese locality. In addition, when his contemporaries used mixed *rasm*, '*Uthmānī* and *imlā'ī*', *MADB* consistently used the *rasm 'uthmānī*. From the social context, in Wonolelo, *MADB* was not merely as a Qur'anic *mushaf* which is used as a medium of reading for local Muslim community, but it had social and economic function as well. *MADB* could be a symbol of an economic power of its owner. *MADB* could also be a symbol of the integration of Islamic movement and social class identity of economic society.

Keywords: Mushaf al-Qur'an Dolah Bakri; Wonolelo; codicology; textology.

Abstrak: Artikel ini mengulas mengenai karakteristik manuskrip mushaf Alquran Dolah Bakri (*MADB*) dengan menggunakan kajian filologi dan sejarah. Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan. Kacamata kronik sejarah menunjukkan bahwa *MADB* muncul di Wonolelo pada abad ke-19. Dari penggunaan kertas, teknik penulisan, hingga tata letak dan iluminasi menunjukkan karakternya sebagai mushaf yang lahir dengan nuansa lokalitas Jawa. Selain itu, saat mushaf sezamannya menggunakan *rasm* campuran, '*Uthmānī* dan *imlā'ī*', *MADB* konsisten menggunakan *Rasm 'Uthmānī*. *MADB* dalam konteks sosial Wonolelo bukan sekadar mushaf Alquran yang dimanfaatkan sebagai media membaca kitab suci umat Islam, tetapi juga memiliki fungsi sosial-ekonomi. *MADB* adalah simbol kekuatan ekonomi pemilikinya dan simbol akan perpaduan kekuatan gerakan dakwah keislaman dan identitas kelas sosial ekonomi masyarakat.

Kata Kunci: Mushaf Alquran Dolah Bakri; Wonolelo; Kodikologi; Tekstologi.

Pendahuluan

Penyebaran Islam di Nusantara sangat berkembang pesat dengan lahirnya banyak ulama yang memiliki kepakaran dalam berbagai disiplin ilmu keislaman seperti tafsir, akidah, fikih, tasawuf, akhlak, dan lain sebagainya. Beberapa ulama Nusantara meninggalkan warisan berupa karya tulis, di antaranya yang terkemuka adalah Hamzah Fansuri (w. 1590 M), Nuruddin ar-Raniri (w. 1658 M), ‘Abdurrauf al-Sinkili (w. 1695 M), Yusuf al-Makassari (w. 1699 M), ‘Abdussamad al-Falimbani (w. 1789 M), Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812 M), Nawawi al-Bantani (w. 1897 M), dan masih banyak yang lainnya. tokoh-tokoh inilah yang berkontribusi besar dalam penyusunan sejumlah kitab dan buku-buku keislaman dengan beragam disiplin keilmuan di berbagai daerah di Nusantara.

Sejarah penyalinan mushaf Alquran dalam beberapa literatur menjelaskan bahwa hal itu berawal dari suatu pembelajaran baca tulis Arab yang dilakukan oleh berbagai kalangan, seperti sekolah tradisional maupun keluarga.¹ Beberapa pihak yang banyak memberikan dukungan terhadap semangat penulisan mushaf adalah kerajaan, kaum elit sosial, serta pesantren.² Asal usul penyalinan mushaf tersebut juga sangat terkait dengan bentuk penyalinannya baik dari segi tulisan maupun iluminasinya. Semangat penulisan mushaf Alquran yang didasari oleh semangat kerajaan dan elit sosial seringkali terfokus pada segi iluminasi hiasan maupun bentuk kaligrafinya sangat baik. Sedangkan penulisan mushaf Alquran yang dilakukan oleh pesantren biasanya cukup sederhana dan tidak banyak menggunakan variasi-variasi. Hal ini disebabkan dari faktor penulisan yang kebanyakan digunakan hanya untuk pengajaran Alquran semata.³

Secara filologis, kajian teks mushaf Alquran memiliki keunikan tersendiri dibanding dengan naskah kuno lainnya. Kajian filologi umumnya bertujuan ingin menghadirkan teks seotentik mungkin sebagaimana yang ditulis oleh pengarangnya, sehingga kajian ini harus menelusuri asal usul kepengarangannya kemudian baru disajikan

¹Hamam Faizin, *Sejarah Percetakan al-Qur'an* (Yogyakarta: Era Baru Presindo, 2012), 145.

²Ali Akbar, *Mushaf al-Qur'an di Indonesia dari Masa ke Masa* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 10.

³Tim Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, *Katalog Ragam Hias Mushaf al-Qur'an Nusantara* (Jakarta: Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, 2015).

dalam bentuk suntingan.⁴ Pendekatan tekstologi terhadap mushaf Alquran dalam hal ini berbeda karena selain mengetahui seluk-beluk proses penyalinan teks mushaf Alquran pada suatu masa tertentu, juga melihat proses perkembangan teks Alquran terkait dengan *rasm*, *qir'at*, tanda ayat, tanda *tajwid*, tanda *waqaf*, *garâ'ib al-Qur'an*, catatan pinggir, jumlah baris, gaya tulisan, iluminasi yang digunakan, dan identitas penulisnya. Lebih jauh lagi, melalui pendekatan tekstologi dengan paradigma intertekstual bisa diketahui kemungkinan keterkaitan antara naskah yang satu dengan lainnya, ataupun keterkaitan mushaf satu daerah dengan daerah lainnya berdasarkan kesamaan teks.

Pada kasus tertentu naskah mushaf Alquran dapat dianggap sebagai artefak kebudayaan yang mencerminkan masyarakat yang menciptakannya. Mushaf Alquran juga dapat disebut sebagai karya seni, karena naskah mushaf Alquran tidak hanya tulisannya saja yang berbeda, namun juga menggunakan bentuk hiasan-hiasan yang tidak banyak ditemukan dalam manuskrip-manuskrip pada umumnya.⁵

Artikel ini dihadirkan untuk memperkaya kajian atas khazanah manuskrip mushaf Alquran yang ada di Nusantara, yang masih ada di tangan ahli waris,⁶ yaitu mushaf Alquran Dolah Bakri (kemudian disingkat MADB). Mushaf ini penulis peroleh dari seorang kolega di desa Wonolelo, Pleret, Bantul, D.I. Yogyakarta. Mushaf ini merupakan peninggalan *Mbah* Dolah Bakri (w. 1907) yang saat ini disimpan oleh cicitnya. Manuskrip ini penulis sebut dengan Mushaf Alquran Dolah Bakri (MADB) karena panggilan pemilik mushaf tersebut bernama *Mbah* Dolah Bakri. Hal ini dimaksudkan untuk mempermudah penyebutan dalam penelitian. MADB merupakan salah satu mushaf Alquran yang ditemukan di Desa Wonolelo, sebuah desa yang dianggap sebagai pusat penyebar Islam pertama di daerah Pleret. Salah satu buktinya adalah keberadaan sebuah masjid tua yang

⁴Ali Akbar, *Beberapa Aspek Mushaf Kuno di Indonesia* (Jakarta: Dialog, 2006), 61 (2): 79. Juga lihat Oman Fathurahman, dkk., *Filologi dan Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), 22.

⁵Annabel Teh Gallop, "The Appreciation and Study of Qur'an Manuscripts from Southeast Asia: Past, Present, And Future", *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 4. No. 2 (2015), 195.

⁶Naskah-naskah manuskrip Nusantara tersebar dan disimpan di beberapa tempat, yakni perpustakaan, museum, pesantren, kolektor, dan ahli waris. Lihat Ali Akbar, *Mushaf al-Qur'an di Indonesia*, 10.

didirikan sekitar tahun 1883 M., yakni masjid al-Muttaqin.⁷ Selain itu, di Desa Wonolelo dalam sejarahnya juga terdapat seorang pejuang pada masa Pangeran Diponegoro yang menetap dan menyebarkan Islam di sana, yang bernama Wongsosetiko.⁸ Hal ini memungkinkan adanya keterkaitan antara mushaf Alquran tersebut dengan penyebaran Islam di wilayah Pleret, bahkan hubungannya dengan Keraton Yogyakarta.

Adapun pokok permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini adalah mengenai karakteristik manuskrip MADB dan keterkaitan dengan sejarah yang melingkupi MADB. Permasalahan ini dirumuskan guna mengulas keterkaitan teks mushaf dengan teks-teks mushaf Alquran di wilayah lain baik dari pengungkapan sisi sejarah, budaya, dan sosial keislaman masyarakat Wonolelo serta hubungan teks mushaf tersebut dengan kesultanan Yogyakarta maupun Surakarta, sebagai pusat kekuasaan terdekat. Secara teknis penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teori filologi yang di dalamnya terdapat pendekatan kodikologi dan tekstologi. Sejarah sosial perspektif Muhammad Arkoun juga menjadi bagian dari perspektif yang digunakan dalam penelitian ini. Dengan demikian, penelitian ini bergerak dalam dua ranah; secara vertikal penelitian membicarakan pada aspek kronik dari MADB, dan secara horisontal penelitian ini meletakkan MADB dalam realitas sejarah sosial masyarakat Wonolelo, secara khusus, dan Yogyakarta, secara umum.

Khazanah Mushaf Alquran (di) Nusantara

Secara prinsipil *mushaf* merupakan sebuah istilah untuk mendenotasi Alquran sebagai korpus yang tertulis.⁹ Ia juga memiliki akar kata yang sama dengan *subuf* yang secara etimologis berarti beberapa fragmen yang digunakan sebagai bahan untuk menulis seperti kertas perkamen, kulit binatang, dan sebagainya. Dengan demikian, *mushaf* berarti kumpulan dari beberapa *subuf* yang dikompilasikan dengan aturan yang telah dibakukan (*fixed order*) di antara dua sampul.¹⁰

⁷Hasil wawancara dengan salah satu warga desa Wonolelo, pada hari Rabu, 15 April 2017.

⁸Hasil wawancara dengan salah satu keturunan beliau, Edi Prayitno, pada hari Rabu, 15 April 2017.

⁹Harald Motzki, "Mushaf", dalam Janne Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of The Qur'an*, Vol. 3 (Leiden: Brill, 2009), 463.

¹⁰Lihat Farid Essack, *Al-Qur'an: A User's Guide* (Oxford: One World, 2007), 85.

Studi terkait mushaf Alquran secara umum mencakup dua ranah. Dalam ranah eksternal, studi berkisar pada analisis fisik mushaf yang dikenal dengan kodikologi dan ranah internal berupa penelitian atas konten mushaf atau tekstologi. Adapun kodikologi atau aspek luar teks adalah aspek fisik naskah menyangkut jenis kertas, tinta yang dipakai, ukuran sampul, halaman, kondisi naskah, jenis sampul, dan bentuk penjilidan. Berdasarkan kodikologi ini, keberadaan manuskrip mushaf Alquran di Nusantara yang sangat kaya dengan berbagai aspek turut mempengaruhi aspek perwajahan naskah itu sendiri. Tidak sebagaimana proses penyalinan teks ayat Alquran, pada aspek kodikologi seringkali terpengaruh kebudayaan suatu daerah, misalnya model atau motif iluminasi, bahan yang digunakan, dan lain sebagainya.¹¹ Penggunaan-penggunaan model dan motif tersebut tidak terlepas dengan sejarah yang dibangun dan diabadikan melalui suatu karya, sebagaimana yang ada dalam manuskrip mushaf Alquran.

Adapun aspek tekstologi berkisar kepada analisis konten teks itu sendiri. Dalam banyak hal ia bisa diringkas dalam sebuah kajian yang disebut ortografi. Secara etimologi, ortografi (*orthography*) berarti “tulisan yang tepat”. Sebagai sebuah disiplin keilmuan, ia memiliki beberapa pengertian; (a) seni menuliskan kata berdasarkan rangkaian huruf yang tepat, (b) sebuah model pengejaan yang benar (*correct spelling*), dan (c) relasi gramatikal antara huruf dan ejaannya. Dalam hal ini, ortografi Alquran berarti sebuah aturan-aturan sistemik terkait transmisi tertulis dalam sebuah teks. Ia telah melewati beberapa fase perkembangan yang pada saat yang sama bersinggungan dengan gramatikal bahasa Arab dan beberapa disiplin tradisional ‘*ulûm al-qur’ân*, terutama terkait ilmu *qirâ’at* dan ilmu *tajwîd* dan beberapa even-even kunci yang terjadi dalam leksikon sejarah umat Islam.¹² Secara lebih mendetail, kajian ortografis Alquran bersinggungan dengan beberapa persoalan partikular dengan hirarkis berikut ini:¹³

1. Format grafis dalam huruf-huruf Arab (*rasm/khaṭʻ, kitâb, kitâbah, kataba*);
2. Sistem diakritik (*ʻajm, iʻjâm, naqt*);
3. Vokalisasi (*shakl, ishkal, ḥarakat*);
4. Bentuk ujaran vokal (*dabt, nuṭq*); dan

¹¹Baried dkk. *Pengantar Teori Filologi*, 3-5.

¹²Evim Rezvan, “Orthography”, dalam Janne Dammen McAulife, *Encyclopedia of The Qur’an*, Vol. 3 (Leiden: Brill, 2009), 604.

¹³Ibid., 605.

5. Kaidah bacaan (*qawâ'id al-qira'ât*).

Dalam khazanah studi Alquran kajian ortografi memiliki ekuivalensi dengan studi *rasm* yang secara etimologis berarti “bekas” (*‘athar*) merujuk pada bentuk grafis dari sebuah huruf Arab. Ia berarti penggambaran sebuah kata dalam rangkaian huruf hijaiyah. Pada dasarnya setiap kata harus dituliskan berdasarkan ujaran dalam rangkaian hurufnya, tanpa ada tambahan (*ziyâdah*), pengurangan (*nuqsân*), penggantian (*ibdâl*) atau yang lainnya. Hal ini dikenal dengan *al-rasm al-qiyâsî*.¹⁴ Dengan demikian, *muṣḥaf* dan *rasm* memiliki hubungan yang komplementer, jika *muṣḥaf* lebih mendenotasi “bentuk fisik” dari teks tertulis Alquran yang dihimpun di antara dua sampul/*cover*, maka *rasm* merupakan serangkaian kaidah penulisan, terutama berkaitan dengan bentuk grafis sebuah huruf, yang digunakan dalam mushaf tersebut.

Tinjauan Kodikologi Dan Tekstologi Atas Mushaf Alquran Dolah Bakri (MADB)

1. Inventarisasi dan Deskripsi Naskah

Penulisan mushaf Alquran di Nusantara dimulai seiring dengan proses islamisasi di Nusantara. Proses tersebut diperkirakan telah terjadi sejak abad ke-13 masehi berjalan berkelindan dengan masuknya Islam ke dalam bingkai kekuasaan.¹⁵ Hanya saja, hingga saat ini mushaf tertua di Nusantara yang telah ditemukan selesai ditulis oleh Afifuddin Abdul Baqri bin Abdullah al-‘Admi pada tahun 1585 M.¹⁶ Pada perkembangannya, penulisan mushaf Alquran mengalami perkembangan pesat di disekitar abad ke-19. Pola dan model penulisannya pun beragam, dengan memadukan beragam unsur budaya di dalamnya.¹⁷ Pada abad ini pula Alquran telah bersinggungan dengan mesin cetak. Mushaf tertua di Nusantara yang bersinggungan dengan mesin cetak ditemukan di Palembang yang selesai dilakukan pada 21

¹⁴Sha‘bân Muḥammad Ismâ‘îl, *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabṭuh* (t.t.: Dār al-Salām li al-Tibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1997), 37.

¹⁵Lenni Lestari, “Mushaf al-Qur’an Nusantara: Perpaduan Islam dan Budaya Lokal”, *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 1, No. 1 (2016), 175.

¹⁶Syaiyafuddin dan Muhammad Musadad, “Beberapa Karakteristik Mushaf al-Qur’an Kuno Situs Girigajah Gresik”, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 8, No. 1 (2015), 2.

¹⁷Lestari, “Mushaf al-Qur’an Nusantara”, 175.

Agustus 1848 oleh Haji Muhammad Azhari bin Kemas Haji Abdullah.¹⁸

Sebagaimana telah disebut sebelumnya bahwa subjek kajian penelitian ini adalah manuskrip koleksi pribadi. Di Wonolelo terdapat dua manuskrip Alquran, yakni Manuskrip Alquran *Mbah* Dolah Bakri (MADB) dan Manuskrip Alquran Wongsosetiko (MAW). Pada penelitian ini telah dilakukan inventarisasi naskah di berbagai museum dan perpustakaan di wilayah Yogyakarta. Dari proses inventarisasi ini ditemukan empat buah manuskrip Alquran di Museum Pakualaman Yogyakarta, dimana dua buah manuskrip memuat 30 juz lengkap, sedangkan dua buah lainnya masing-masing memuat 7 dan 15 juz.¹⁹ Sementara itu, di Museum dan Perpustakaan Sonobudoyo Yogyakarta terdapat 6 manuskrip Alquran. Lima dari manuskrip tersebut memuat lengkap Alquran 30 juz, sementara satu mushaf hanya memuat sampai surah al-Kahfi.²⁰

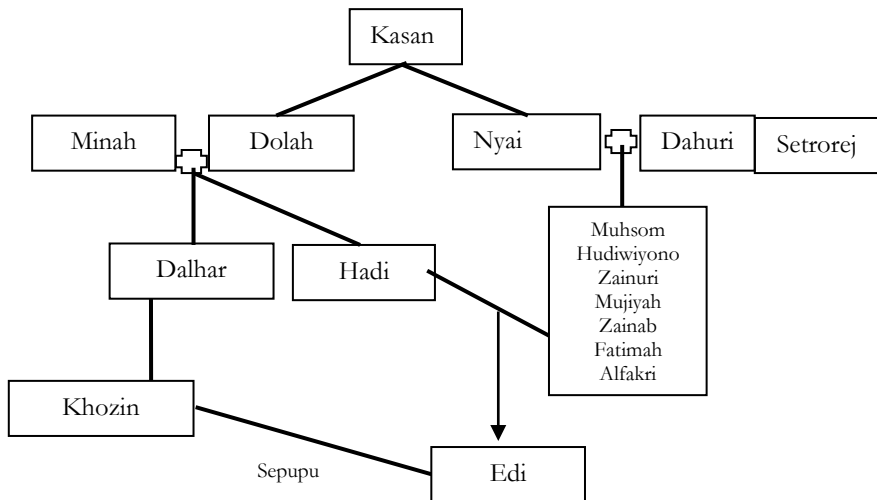
Gempa pada tanggal 27 Mei 2006 meluluhlantahkan sebagian besar wilayah Bantul, termasuk Wonolelo. Dalam proses evakuasi barang-barang berharga inilah MADB ditemukan oleh Khozin, cucu dari *Mbah* Dolah Bakri. Saat ditemukan kondisi MADB sangat memprihatinkan ditambah dengan guyuran hujan air dan debu efek dari kondisi gunung Merapi di tahun 2006. Pada mulanya Khozin memperkirakan bahwa mushaf tersebut milik *mbah* Dolah Bakri. Setelah menelusuri dari ayahnya, Dalhar Sunarto, Khozin mendapati bahwa manuskrip tersebut merupakan warisan dari Kasanadi, ayah *Mbah* Dolah Bakri. Proses kepemilikan *Mbah* Kasanadi atas MADB, menurut penuturan *Mbah* Dalhar, diawali saat usia remaja yang ingin belajar Alquran. Karena pada masa itu belum ada Alquran cetak, maka *Mbah* Kasanadi membelinya dari seorang penulis mushaf (tidak diketahui siapa nama penulisnya). Sepeninggal *Mbah* Kasanadi mushaf tersebut diwariskan kepada *Mbah* Dolah Bakri. Menurut *Mbah* Dalhar, diperkirakan mushaf tersebut dibeli oleh *Mbah* Kasanadi awal abad ke-19.²¹

¹⁸Ali Akbar, "Percetakan Mushaf al-Qur'an di Indonesia", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 4, No. 2 (2011), 271.

¹⁹Sri Ratna Saktimulya (peny.), *Katalog Naskah-naskah Perpustakaan Pura Pakualaman* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 58-59.

²⁰Feinsten Alan H dan Behrend, T. E., *Katalog Naskah-naskah Museum Sonobudoyo* (Yogyakarta: Museum Sono Budoyo, 1989), 557.

²¹Khozin dan Dalhar Sunarto, *Wawancara*, Yogyakarta 24 September 2017.



Ragaan 1.

Struktur Keluarga Dolah Bakri

Kondisi MADB sudah rapuh dan tidak lengkap. Kualitas jilidannya pun sudah tidak begitu kuat dan banyak halaman yang lepas. Beberapa halaman mushaf sudah berlubang dan robek termakan usia, ditambah dengan perawatan yang kurang baik. Pada beberapa halaman terlihat tinta tulisan yang sudah luntur. Kertas yang menjadi alas naskahnya pun banyak yang telah berubah warna akibat terkena hujan dan proses pengeringan kembali.

Mushaf Nusantara memiliki ukuran yang beragam. Hal tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua ukuran, yakni sedang dan besar. Mushaf sedang berukuran sekitar 20 x 33 cm, seperti pada mushaf Gresik yang berukuran 20 cm x 33 cm²². Contoh lain dalam ukuran sepadan adalah mushaf koleksi Perguruan Tinggi Ilmu Alquran (PTIQ), Jakarta dengan ukuran 29 x 21 x 4.5 cm, 29 x 21 x 9 cm, 31.5 x 22 x 7.5 cm, dan Mushaf Jambi yang berukuran 29 x 19 cm. Sedangkan mushaf besar berukuran kisaran 30 cm ke atas, seperti pada mushaf di Jambi; dimana mushaf tersebut berukuran 33 x 21

²²Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf", 9

cm.²³ Bahkan mushaf di Sulawesi Barat berukuran sangat besar, yakni 43,5 x 28 cm.²⁴

Dari pengelompokan di atas, ukuran tulisan atau teks dalam mushaf pun juga memiliki keragaman sebagaimana ukuran mushaf. Ukuran teks menyesuaikan ukuran mushaf. Ketebalan dalam mushaf juga dapat dilihat dari ukuran mushaf. Ada yang memiliki ketebalan 6 cm, 7cm sampai 9 cm. Adapun barisan dalam tiap halaman mushaf Nusantara mayoritas dengan 15 baris, namun ada juga mushaf yang hanya menggunakan 11 baris hingga 13 baris dalam tiap halaman mushafnya. Ragamnya ukuran, ketebalan, maupun barisan dalam setiap mushaf Nusantara ini menandakan adanya keragaman dalam setiap mushaf Nusantara. Setiap mushaf memiliki karakteristik tersendiri sesuai dengan tempat ataupun penyalin mushaf itu sendiri. Berkaitan dengan hal tersebut, MADB sendiri memiliki ukuran 33 x 20.5 cm, dengan pemanfaatan tulisan di area seluas 22 x 13 cm yang terdiri 15 baris pada setiap halaman. Ketebalannya mencapai 500 halaman, dengan tanpa nomor halaman. Perpindahan antar halaman menggunakan kutipan kata pertama di halaman berikutnya dan diletakkan di bawah bagian pojok (*catchword*).

MADB tidak memuat lengkap 30 juz. Naskah MADB dimulai dari juz ke-5 Q.S. al-Nisâ' (4):102. Tata urutan MADB hingga juz ke-27 Q.S. al-Wâqî'ah (56):73. Selepas al-Wâqî'ah, tata urutan MADB sudah tidak beraturan: Q.S. Âl 'Imrân (3) lalu ke Q.S. al-Taḥrîm (66), misalnya. Pada Juz ke-20, Q.S. al-‘Ankabût (29) terlihat adanya kesalahan dalam penyalinan, dimana pada ayat ke-30 telah terlihat simbol pemisah Juz, kemudian langsung berpindah ke juz ke-21 Q.S. al-‘Ankabût (29):46. Dengan kata lain, terdapat satu lembar yang belum dituliskan oleh penyalin mushaf atau mungkin hilang di suatu waktu. Jika dilihat dari bentuk jilidannya menunjukkan pada pengertian yang pertama, yakni terlewat satu halaman.

Kemudian, kertas yang banyak digunakan dalam mushaf-mushaf Nusantara adalah kertas Eropa. Adapun cap yang digunakan berbedabeda. Keterangan kertas ini bisa memberikan informasi mengenai kapan kertas itu disalin dengan melihat jenis kertas. Di antaranya, alas tulis naskah berupa kertas Eropa yang memiliki cap kertas berbentuk

²³Syaifuddin, “Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi Tinjauan Filologis-Kodikologis, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2 (2014), 207.

²⁴Ali Akbar, “Manuskrip Al-Qur’an dari Sulawesi Barat Kajian Beberapa Aspek Kodikologi”, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 7, No. 1 (2014), 105.

medallion bermahkota, bertuliskan *Propatria Eiesque Libertate*. Di dalam tulisan terdapat gambar singa bermahkota menghadap ke kanan, dan membawa pedang dengan cap sandingan VdL. Selain itu, alas tulis naskah berupa kertas Eropa ada juga yang memiliki cap kertas bertuliskan *Pro Patria* dengan gambar prajurit membawa payung dan singa bermahkota menghadap ke kiri dengan membawa pedang, keduanya berdiri di atas garis-garis semacam pagar membentuk sepertiga lingkaran.²⁵

Alas tulis naskah berupa kertas Eropa lain ada yang memiliki cap kertas berupa *medallion* bermahkota, bertuliskan *Concordia Resparvae Crescunt*. Di dalam tulisan terdapat gambar singa bermahkota menghadap ke kanan, dan membawa pedang. Alas tulis naskah berupa kertas Eropa, cap kertas hanya berupa tulisan J Honig Zoonen, tidak terdapat gambar.²⁶ Dari contoh-contoh cap yang dimiliki di atas, setiap mushaf memiliki karakteristik sendiri walaupun kertas yang digunakan sama, yaitu kertas Eropa, namun cap itu memiliki makna kapan penyalinan kertas itu dilakukan. Selain kertas Eropa ada juga yang menggunakan daluang (kertas kayu), di antaranya mushaf Museum Geusang Ulum, Sumedang,²⁷ salah satu mushaf PTIQ Jakarta,²⁸ dan beberapa mushaf di Lombok.²⁹

Dari beberapa ulasan di atas, maka alas naskah MADB bisa dikategorikan menggunakan kertas produksi Eropa dengan cap kertas (*watermark*) bergambar *medallion*. Di dalamnya terdapat gambar singa bermahkota yang berdiri menghadap ke kiri sembari memegang pedang. Di sekeliling lingkaran terdapat moto *Concordia Resparvae Crescunt* dengan cap tandingan *WA Sanders*.

Kemudian, apabila melihat tanda waqaf yang digunakan, MADB pemisahan antar surah ditulis menggunakan tinta merah. Sedangkan untuk ayatnya ditulis dengan tinta hitam. Pemisah antar ayat menggunakan satu lingkaran merah dan tanda titik hitam, keduanya

²⁵Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf", 11-12

²⁶Ibid.

²⁷Jonni Syatri, "Mushaf al-Qur'an Kuno di Priangan Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 6, No. 2 (2013), 301.

²⁸Jonni Syatri, "Mushaf al-Qur'n Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2 (2014), 225.

²⁹Mustofa, "Mushaf Kuno Lombok Telaah Aspek Penulisan dan Teks", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 10, No. 1 (2017), 9-13.

ditulis bersamaan, namun terkadang sendiri-sendiri. Sedangkan pada saat pergantian juz dan pergantian surah menggunakan empat lingkaran yang saling menggandeng. Menurut Ali Akbar penulisan tanda pemisah ayat yang hanya digambarkan dengan tanda lingkaran dan tanpa penomoran ayat adalah hal lazim yang dilakukan hingga akhir abad ke-19. Pemberian nomor ayat tentu berkaitan dengan kepentingan pencarian ayat.³⁰ Kertas model ini terhitung mahal dan memang biasa digunakan untuk penulisan naskah di Indonesia pada separuh akhir abad ke-19.³¹ Sedangkan, kaligrafi kepala surah mushaf MADB sama dengan model mushaf Jawa umumnya di kisaran abad ke-19, yaitu dengan gaya *naskhi* tanpa *shakl* dengan tinta merah.³²

Adapun tentang iluminasi mushaf Alquran, halaman awal, tengah, dan akhir biasanya diberi hiasan yang istimewa. Kebiasaan tersebut seolah telah menjadi konvensi penyalinan mushaf Nusantara dan berlaku di hampir seluruh wilayah Nusantara. Selain itu, iluminasi dalam mushaf-mushaf Nusantara memiliki kekhasan tersendiri. Jika iluminasi mushaf dari wilayah dunia Islam lainnya lebih banyak menggunakan unsur-unsur geometris (selain unsur *floral*), iluminasi mushaf Nusantara pada umumnya berbentuk *floral* dengan hanya sedikit saja menyertakan pola geometris. Keterpesonaan terhadap motif tetumbuhan itu merupakan gejala umum dalam mushaf Nusantara. Di sisi lain, pola iluminasi mushaf Nusantara sangat beragam. Wilayah Nusantara yang membentang sangat luas menjadi factor geografis yang menyebabkan keberagaman ini disamping juga keputusan istana yang memang berupaya untuk mengembangkan gaya iluminasi tersendiri dalam salinan mushafnya.³³

Salah satu wilayah di Nusantara yang memiliki kekayaan iluminasi adalah Cirebon, dimana daerah tersebut merupakan *border area* antara dua kutub kebudayaan besar, yaitu Jawa dan Sunda. Tradisi pembuatan iluminasi hampir berkembang sejalan dengan tradisi

³⁰Ali Akbar, "Mushaf-mushaf Banten: Mencari Akar Pengaruh", dalam Fadhlm AR Bafadal dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005), 104.

³¹Edwin P. Wieringa, "Some Javanese Characteristics of Qur'an Manuscript from Surakarta", dalam Stefanie Brinkmann (ed.), *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and Their Place in Scholarship* (Berlin: Frank dan Timme, 2009), 107.

³²Ali Akbar, "Beliung Persegi Masa Neolitik di Jawa" (Disertasi—Universitas Indonesia, 2008), 170.

³³Ali Akbar, *Khazanah Al-Qur'an Istana Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2014), 8-9.

penulisan dan penyalinan naskah. Iluminasi naskah Cirebon dibuat berdasarkan kandungan isi teks, atau penyesuaian naskahnya. Ada iluminasi naskah tasawuf, sejarah pelintangan, cerita, wayang, hikmah dan lain-lain. Iluminasi yang digunakan di Cirebon seperti model lafal yang banyak ditemukan pada naskah tasawuf, model *patrum* (motif yang dibentuk dari daun dan bunga) banyak digunakan pada hiasan tepi naskah, model mega mendung (mega dalam cuaca menjelang hujan atau cuaca panas) sebagai motif utama atau pendukung, model geometris, dan model wayang yang banyak digunakan untuk menjelaskan narasi cerita yang terdapat dalam teks.³⁴ Di era selanjutnya para seniman mushaf mengembangkan gaya iluminasi tersebut dengan beragam bentuk selaras dengan imajinasinya.

Iluminasi MADB hanya tampak pada bagian *nisf al-Qur'ân*. Diperkirakan pada mulanya iluminasi juga terdapat di bagian awal dan akhir. Karena MADB ditemukan sudah tidak lengkap maka dua iluminasi awal dan akhir turut hilang. Iluminasi *nisf al-Qur'ân* tertera pada awal Q.S. al-Isrâ' (17) (awal juz 15). Iluminasi tersebut berbentuk ornamen bunga dan daun yang berangkai dengan mengitari pinggir tulisan bagian luar. Warna hiasan dengan menggunakan empat warna, yaitu merah, biru toska, kuning, dan hitam. Pada hiasan dalam bingkai teks ayatnya, dihias dengan warna kuning pada pergantian ayatnya dengan menggunakan tanda lingkaran warna merah.

Hiasan yang di luar tulisan mushaf dibagi menjadi dua lapis. *Pertama*, hiasan bingkai yang digambarkan dengan garis kuning kotak mengitar. Dengan hiasan segitiga di setiap pojoknya dengan kombinasi warna merah, kuning, hitam, dan biru, dengan motif bunga dan daun yang merangkai. *Kedua*, hiasan luar yang menempel pada bingkai tulisannya. Dengan bentuk hampir mirip segitiga, melengkung, dan mengkerucut ke tengah. Terdapat motif setengah lingkaran di dalamnya. Dengan tipe *floral* yang bergambarkan bunga dan daun yang merangkai. Dengan kombinasi warna merah, kuning, biru toska, serta hitam. Penggambarannya bisa dibilang detail karena alas kertas (warna putih) juga menjadi hiasan tersendiri. Bentuk iluminasi gaya *floral* banyak dikembangkan oleh tokoh agama.³⁵ Penulisan kata *wa al yatalattaf* yang menjadi bagian penting dari struktur Alquran menggunakan tinta hitam biasa, tidak merah seperti beberapa mushaf lain. Dalam iluminasinya tidak terlihat ada hiasan

³⁴Safari, "Iluminasi dalam naskah Cirebon", 310-315.

³⁵Akbar, "Manuskrip dari Sulawesi Barat", 120.

teks arab, murni kombinasi ukiran *floral* saja. Jika dilihat dari iluminasi yang digunakan, dapat disimpulkan bahwa pemilik awal dari mushaf MADB ini bukanlah rakyat biasa, bisa dari kalangan elit sosial atau kerajaan/keraton. Karena iluminasi mushaf Jawa yang digunakan oleh yang bukan dari keduanya lazim ditulis dan dibentuk secara sederhana.³⁶

Pada saat pergantian surah, penulisan surah hanya dihiasi dengan kotak berisikan nama surah, jumlah ayat, keterangan *makkīyah* atau *madaniyah*. Tulisan ini dituangkan dengan tinta merah. Sedangkan untuk penggantian juz, penulisan nomor juz dituliskan pada halaman awal juz yang terletak di sisi kanan atas dengan motif lingkaran hitam dengan tulisan angka juznya berwarna merah; dekat dengan bingkai tulisan. Penulisan MADB menggunakan model ayat pojok. Ali Akbar mengutarakan bahwa penggunaan ayat pojok biasa dilakukan dalam penulisan mushaf di Nusantara pada sekitar pertengahan abad ke-19.³⁷

2. Transkripsi dan Catatan atas Naskah

Proses transkripsi dalam penelitian ini dilakukan setelah melakukan digitalisasi naskah MADB. Transkripsi ini disusun dengan upaya sedekat mungkin menghadirkan teks serupa. Ada beberapa persoalan yang menjadi kendala dalam proses transkripsi ini, yakni kerusakan beberapa bagian naskah MADB, inkonsistensi teknik dan gaya penulisan, serta kualitas hafalan dari penulis naskah.

Proses transkripsi dan penyuntingan naskah MADB menghasilkan 1.378 catatan penting yang dianggap sebagai kesalahan dalam proses penyusunan naskah MADB. Ribuan catatan tersebut dapat diklasifikasikan dalam sembilan variasi sebagai berikut:

- A. Kesalahan harakat; kesalahan jenis ini merupakan terbanyak dari bentuk varian delapan kesalahan lain, yakni berjumlah 567. Contoh dari kesalahan ini berupa penggunaan *tashdīd* pada kata *yaṣudūna* dalam Q.S. al-Zukhruf (43):57 (MADB, 397). Seharusnya kalimat tersebut mengandung *tashdīd* di atas *dāl*, tetapi *tashdīd* tersebut tidak tampak.
- B. Kesalahan huruf; perbedaan diakritik pada huruf hijaiyah dengan simbol yang sama mengakibatkan MADB memuat kesalahan

³⁶Fadhlm AR Bafadal dan Rosehan Anwar, 'Kata Pengantar' dalam Fadhlm AR Bafadal dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2005), ix-x. Lihat juga Ali Akbar, "Beliung Persegi", 171.

³⁷Ali Akbar, "Manuskrip dari Sulawesi Barat", 112.

hingga berjumlah 353. dalam varian ini terdapat tiga jenis kesalahan, *Pertama*, huruf mirip yang tertukar, seperti penulisan huruf *ḥâ'* dengan *kbâ'*, *dâl* dengan *dbâl*, *ṣâd* dengan *dâ'*, *râ'* dengan *ṣâ'*, *tâ'* dengan *tâ' marbûṭah*, *bâ'* dengan *yâ'*, dan dan sebagainya. Contoh dalam jenis pertama ini berupa kata *kidhta* (menggunakan *dbâl*) dalam Q.S. al-Ṣaffât [37]: 56 (MADB, 352) seharusnya menggunakan *dâl*, *kidta*.

- C. Kesalahan pergantian ayat; kasus ini terletak pada pemisah antar satu ayat dengan ayat lain. Kasus pemberian tanda yang semestinya belum harus dilakukan sebanyak 225. Contoh kesalahan model ini adalah redaksi ayat:

وَقُلْنَا لَهُمْ ۝ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا

dari Q.S. al-Nisa'(4):154 (MADB, 8). Seharusnya lafal *wa qulnâ lahum* masih satu ayat dengan lafal *sujjadâ*.

- D. Penambahan dan pengurangan kalimat; kasus demikian terjadi dalam MADB sebanyak 38 kali. Pengurangan kalimat dalam redaksi seperti terjadi pada lafal *wa khalâqa al-samâwât* dalam Q.S. al-Jâthiyah [45]: 22 (MADB, 404). Seharusnya dalam ayat tersebut terdapat lafal *Allâh* pasca-lafal *wa khalâqa*. Penambahan dalam varian ini sebagaimana terjadi pada kalimat *inna fî dbâlik* dalam Q.S. Ṣâd [38]: 64 (MADB, 361). Seharusnya kalimat tersebut tanpa kata *fî* sebelum lafal *dbâlik*.
- E. Tanda baca; dalam naskah MADB lazim digunakan tanda baca pada setiap bacaan mad *ǰâ'iz*, sementara dalam kasus *mad* lain tidak ada tanda. Tanda *saktab* belum dikenal dalam MADB, tetapi terdapat tanda lingkaran kecil di sebelah kanan atas lafal *'iwaja* Q.S. Kahfî [18]: 1 (MADB, 200), di mana seakan tanda tersebut simbol akan adanya *saktab*. Contoh adanya tanda untuk mad *ǰâ'iz* sebagaimana terjadi pada kata *min anbâ'* Q.S. Hûd [11]: 120 (MADB, hal. 141). Dalam ayat tersebut terlihat harakat *fathah* yang bergelombang untuk menandakan bacaan mad *ǰâ'iz* yang dibaca tiga *alif*. Selain dua tanda baca tersebut tidak terlihat ada tanda baca yang lain yang ada dalam MADB. Dengan kata lain, penandaan ini memang tidak dapat disebut kesalahan, atau hanya sebatas anomali.
- F. Salah kata; kasus demikian ini terjadi dalam MADB sebanyak 8 kali. Contoh untuk varian ini sebagaimana terjadi pada kata *al-mu'minîn* dalam Q.S. al-Mu'min [40]: 43 (MADB, 376). Seharusnya kata tersebut berbunyi *al-musrifîn*.

- G. Pengulangan kata; varian kasus ini hanya terjadi sekali, yakni pada kata *yadkbulûn* dalam Q.S. al-Mu'min [40]: 40 (MADB, 375), yang diulang hingga dua kali secara beruntun.
- H. Kesalahan urutan ayat; Contoh varian ini, misalnya, terletak pada: (1) Q.S. al-'Ankabût [29]. Dalam ayat tersebut dari ayat 30 langsung melompat ke ayat 46 (MADB, hal. 305). Selain ayat tersebut masih banyak kerancuan susunan ayat ataupun surah yang terletak di akhir MADB ini, misalnya saja pada bagaian juz 27. Setelah Q.S. al-Wâqî'ah [56]: 74 (MADB, 440) langsung melompat ke Q.S. al-Nisâ' [4]: 80.

3. Karakteristik

a. *Rasm*

Penggunaan *rasm 'Uthmânî* dalam mushaf Nusantara dapat dikatakan tidaklah terlalu banyak. Mushaf-mushaf dari Aceh, Sumatera, Jawa, Bali (Singaraja), Banten, Sumbawa, Kalimantan hingga Ternate kebanyakan menggunakan *rasm imlâ'î*.³⁸ Penulisan mushaf menggunakan *rasm imlâ'î* bertujuan memudahkan orang dalam membaca, karena kaidah penulisan *rasm imlâ'î* memiliki kesesuaian dengan cara membacanya, dan hal tersebut sangat membantu masyarakat Indonesia.

MADB termasuk mushaf kuno yang konsisten menggunakan *rasm uthmânî*. Kesimpulan ini dapat dilihat melalui Q.S. al-Nisa [4]: 101-110, misalnya:

Tabel 1.
Penggunaan *Rasm* dalam MADB

No	Mushaf <i>Uthmanî</i>	Sistem Imlâ'î	MADB
11	ولياخذوا	ولياخذو	ولياخذوا
22	الصلوة	الصلاة	الصلوة
33	فاذكروا	فاذكرو	فاذكروا
44	كتبها	كتاب	كتبها
55	ولا تمنوا	ولا تمنو	ولا تمنوا
66	تكونوا ان	تكونوا ان	تكونوا ان
77	الكتب اليك	الكتاب اليك	الكتب اليك
88	ولا تبدل	ولا تبدل	ولا تبدل
99	الحياة في	الحياة في	الحياة في

³⁸Akbar, "Manuskrip al-Qur'an dari Sulawesi Barat", 112-113.

110	القيمة	القيمة	القيمة
-----	--------	--------	--------

b. *Qirâ'at*

Masyarakat Muslim di Indonesia hampir hanya mengenal satu varian bacaan imam. *Qirâ'at* yang digunakan dalam penulisan mushaf adalah *qirâ'at* ‘Âşim riwayat Hafs, sesuai mushaf standar Indonesia yang ditetapkan ulama-ulama Indonesia. Jika melihat sejarah perkembangan mushaf terlihat bahwa penggunaan *qirâ'at* ini tidak hanya terjadi sekarang, namun jauh ke belakang pada masa penulisan mushaf kuno oleh ulama atau penyalin mushaf masa lalu. Sebagian besar penulisan mushaf kuno menggunakan *qirâ'at* ‘Âşim riwayat Hafs, dan hanya ada beberapa mushaf saja yang menggunakan *qirâ'at* lain seperti qiraat Nâfi‘ riwayat Qâlûn,³⁹ sebagaimana tampak pada mushaf Sultan Ternate dan mushaf dari Sulawesi Barat.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa MADB dengan konsisten menggunakan *qirâ'at* ‘Âşim riwayat Hafs. Berikut beberapa contoh yang dapat ditampilkan:

Tabel 2.
Penggunaan *Qirâ'at* dalam MADB

No	Lafal/Indeks	MADB/Ashim-Hafs	Imam Lainnya
1	يا بني Q.S. Yûsuf [12]: 5	يا بني [yâ bunayya]	يا بني [yâ bunayyî]
2	قل افلا تذكرون Q.S. al-Mu'minûn [23]: 85	قل افلا تذكرون [Menggunakan <i>tashdîd</i> di <i>dza</i>]	قل افلا تذكرون [Tidak menggunakan <i>tashdîd</i> di <i>dza</i>]
3	وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى Q.S. al-Anbiya' [21]: 7	وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى	وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوح
4	بِالْقِسْطِ Q.S. al-Isra' [17]: 35	بِالْقِسْطِ	بِالْقِسْطِ
5	سَيِّئَةٌ Q.S. al-Isra' [17]: 38	سَيِّئَةٌ	سَيِّئَةٌ

³⁹Mustofa, “Keragaman Qira’at dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2 (2014), 181-182.

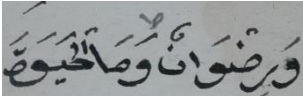
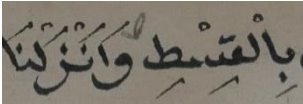
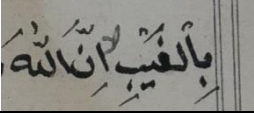
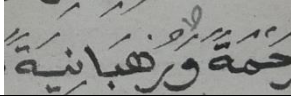
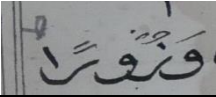
6	تَذَكَّرُونَ Q.S. al-Nur [24]: 1	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُونَ
---	-------------------------------------	--------------	--------------

c. Tanda Baca

Dalam beberapa mushaf kuno ditemukan tanda baca yang beragam, misalnya untuk bacaan *nūn* mati dan *tanwīn*, seperti huruf *ghān* untuk *idghām bilā ghunnah*, *ghunnah* untuk *idghām bighunnah*, *mīm* untuk *iqḷāb*, *khā'* untuk *ikhfā'*, *ẓā'* untuk *idzḥār*, *thā'* untuk *waqaf tām*, *kāf* untuk *waqaf kāfī*, *hā'* untuk *waqaf ḥasan*, dan lain-lain. Melihat mushaf-mushaf kuno Nusantara, penggunaan tanda baca *waqaf* tidak menampakkkan adanya kesamaan antara satu mushaf dengan mushaf lainnya, meskipun dari daerah yang sama. Bahkan tampak adanya kesenjangan penggunaan tanda baca *waqaf* antara satu mushaf dengan mushaf lainnya.



MADB ditulis dengan tanda baca yang sederhana. Secara umum tidak digunakan tanda *waqaf* konvensional dalam MADB, namun pada halaman manuskrip 482 (Q.S. al-Ḥadīd [57]: 20) terlihat adanya tanda *waqaf* berupa huruf *ta'* kecil. Ini pun tampak ditulis belakangan, dalam arti tambahan dari generasi berikutnya. Hal senada juga ditemukan pada halaman 483 dan 484. Berikut bentuk tanda *waqaf* MADB pada tiga halaman tersebut:

Tabel 3.
Contoh Penggunaan Tanda Baca dalam MADB

No	Indeks	Bentuk
1.	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 20	
2.	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 25	
3.	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 25	
4.	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 27	
5.	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 2	

d. Kaligrafi atau *Khât*

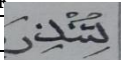
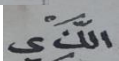
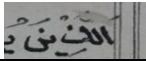

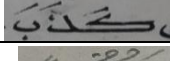
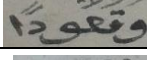
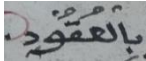
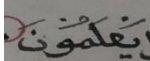
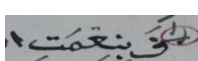
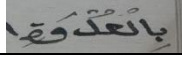
Teknik dan gaya menulis kaligrafi telah berkembang sejak era kekhalifahan Islam yang diprakarsai oleh tokoh-tokoh seperti al-Dahhâk b. ‘Ajlan yang hidup pada masa Khalifah Abû ‘Abbâs al-Şaffah (750-754 M.), Ishaq b. Muhammad pada masa Khalifah al-Manşûr (754-775 M.) dan al-Mahdi (775-786 M.). Ishâq b. Muḥammad memberikan kontribusi yang besar bagi pengembangan tulisan *thuluth* dan *thuluthain* sekaligus memopulerkan pemakaiannya. Adapun kaligrafer periode Bani Abbasiyah yang tercatat sebagai nama besar adalah Ibnu Muqlah. Ia tercatat sebagai tokoh yang berjasa besar bagi pengembangan tulisan kursif karena penemuannya yang cukup spektakuler tentang rumus-rumus geometrikal pada kaligrafi yang terdiri dari tiga unsur kesatuan baku dalam pembuatan huruf yang ia tawarkan yaitu: titik, huruf *alif*, dan lingkaran. Menurutnya setiap huruf harus dibuat berdasarkan ketentuan ini dan disebut *al-kebât al-mansûb* (tulisan yang berstandar). Ia juga memelopori pemakaian enam macam tulisan pokok (*al-aqlâm al-sittah*) yaitu *thuluth*, *naskhî*, *muḥaqqaq*, *rayḥanî*, *riqâ’*, dan *tawqî’*. Tulisan *naskhî* dan *thuluth* menjadi populer dipakai karena usaha Ibnu Muqlah yang akhirnya bisa menggeser dominasi *kebat kûfî*. Selain Ibnu Muqlah, Khalid bin Abi Hiyaj adalah salah satu kaligrafer yang terkenal pada masa ini. Ia berjasa dalam penulisan mushaf pada masa permulaan.⁴⁰

Penggunaan khat *naskhî* juga ditemukan dalam MADB. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa MADB diperkirakan muncul pada abad ke-19. Pada saat itu, teknik penulisan dalam MADB mencirikan abad tersebut. Hal ini dilihat dalam penulisan *ẓal* akhir, yaitu menempatkan titik *ẓal* di tengah lengkungan huruf dan bukan di atasnya.⁴¹ Semua mushaf di Jawa pada abad ke-19 ini memiliki teknik yang sama dalam penulisan *ẓal* tersebut. MADB memiliki teknik penulisan yang berbeda dengan mushaf lain di Jawa pada era yang sama. Pada umumnya ‘ain tengah dituliskan dengan cara menarik garis vertikal dari garis horizaontalnya (), namun dalam MADB didapati teknik penulisan yang tidak lazim kala itu (). Berikut beberapa contoh teknik penulisan dalam MADB:

⁴⁰Ibid.

⁴¹Akbar, “Beliung Persegi”, 168.

Tabel 4.
Contoh Penggunaan Kaligrafi dan *Khat* dalam MADB

No	Indeks	Bentuk
1.	Q.S. al-A'râf [7]: 2	
2.	Q.S. al-Isrâ' [17]: 1	
3.	Q.S. Luqmân [31]: 4	
4.	Q.S. al-Aḥqâf [46]: 3	
5.	Q.S. al-Zummar [39]: 32	
6.	Q.S. al-Nisâ' [4]: 103	
7.	Q.S. al-Mâ'idah [5]: 1	
8.	Q.S. al-'Ankabût [29]: 64	
9.	Q.S. al-'Ankabût [29]: 65	
10.	Q.S. al-Anfâl [8]: 42	

Sejarah dan Identitas Keislaman (di) Nusantara: Potret dari Wonolelo

Wonolelo saat ini tidak bisa dilepaskan dari Yogyakarta. Berbicara persoalan keislaman di Wonolelo tidak dapat dilepaskan dari perbincangan tentang keislaman mataram, sebagai salah satu bentuk potret keislaman Nusantara. Dalam pada itu, sejarah Yogyakarta tidak bisa terlepas dari kesejarahan Kerajaan Mataram Islam yang sangat dinamis.⁴² Kerajaan ini didirikan oleh Panembahan Senopati yang kisahnya mulai muncul pada masa Sultan Agung (1613-1645 M). Sultan Agung adalah Raja Jawa yang berhasil membuat mataram menjadi imperium besar. Sultan agung juga menjadi lawan pertama yang tangguh bagi VOC belum lama berlabuh di Batavia. Peperangan Sultan Agung dengan VOC menimbulkan bermacam masalah,

⁴²Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 2012), 15-19.

termasuk dalam logistik negara. Masalah ini berlanjut kepada keturunannya, Amangkurat I dan amangkurat II yang berakibat Mataram mengalami petaka dengan kepemilikan daerah pesisir kepada VOC pada akhir abad 17 dan munculnya keraton baru pecahan dari Mataram, yakni Kartasura. Kraton baru ini tidaklah bertahan lama, hanya sampai pada kekuasaan Pakubuwono II (1726-1749 M) pada tahun 1743 M dikarenakan perang saudara dalam skala besar yang terjadi di Jawa. Kejadian ini adalah akhir dari kerajaan Mataram. Pada tahun 1743 M pun Pakubuwono II akhirnya membangun keraton baru di Surakarta. Pada masa ini terjadi pemberontakan yang dilakukan oleh Mangkubumi. Sepeninggal Pakubuwono II, Mangkubumi tidak menerima kedudukan Pakubuwono III dan memproklamirkan dirinya sebagai Susuhunan Pakubuwono III pada bulan Desember 1749. Pada tahun 1752 M Pakubuwono mengalami pemberontakan dari *Mas Said* (orang kepercayaan mengkubumi), dan perlawanan dari VOC belanda dan Pakubuwono III.

Pada tahun 1755 M terjadi perjanjian Giyanti yang ditandatangani oleh Mangkubumi, Pakubuwono III, dan VOC. Mangkubumi diangkat sebagai Hamengkubuwono I pada 13 Februari 1755 M dengan wilayahnya Ngayogyakarta Hadiningrat dan Pakubuwono III dengan Surakarta. Perjanjian ini bertahan terus-menerus kepada keturunan kedua belah pihak. Perang dunia II dan kemerdekaan Indonesia lah yang akhirnya membuat dua wilayah ini mulai berseteru kembali. Yogyakarta berada di pihak—pihak kemerdekaan Indonesia, sedangkan Surakarta berada di pihak Belanda. Kemerdekaan Indonesia membuat Sultan Hamengkubuwono dianggap sebagai pahlawan revolusi yang akhirnya menjadikannya sebagai wakil Presiden Indonesia. Pada masa Sultan hamengkubuwono V semangat penulisan karya-karya sastra dan literasi meningkat. Dengan demikian perpustakaan kesultanan yang telah diboyong oleh Inggris pada tahun 1812 M, dibangun kembali secara bertahap. Perlindungan raja terhadap kesenian juga menyebabkan banyak kegiatan di bidang musik dan wayang di Surakarta maupun Yogyakarta.⁴³

Untuk melihat perkembangan Islam di Yogyakarta dapat melihat pada pola atau bentuk Islam Jawa dari Clifford Greetz. Secara umum ia membagi Islam Jawa dalam trikotomi; abangan, santri, dan priyayi. Islam abangan diidentikkan dengan model Islam yang kental dengan

⁴³M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, terj. Tim Penerjemah Serambi (Jakarta: PT. Ikrar Mandiriabadi, 2008), 275-276.

praktik-praktik, kepercayaan mistis, dan ritual upacara keagamaan yang semi kejawaan. Geertz mengambil sampel upacara *slametan* yang terdapat hampir dalam segala aspek kehidupan, semisal akan nikahan, membangun rumah, dan lain sebagainya, semuanya dibarengi dengan upacara *slametan*. Masyarakat yang masuk ke dalam kalangan ini biasanya adalah para petani desa.⁴⁴ Santri adalah model Islam yang lebih kental sisi keislamannya, dalam artian syariatnya. Islam ini lebih kembali kepada Alquran dan hadis dan bagaimana memaknai kedua sumber Islam tersebut daripada dengan model Islam akulturasi seperti abangan. Pada pertengahan abad kesembilan belas pelayaran semakin berkembang yang menjadikan orang Indonesia berbondong-bondong untuk melakukan haji. Sepulang para jamaah haji dari kota suci tersebut, banyak yang melakukan pengajaran Alquran kepada masyarakat setempat dan pemahaman-pemahaman terhadap Islam, hingga kalangan santri meningkat. Kalangan yang masuk dalam kategori ini biasanya adalah para saudagar.⁴⁵

Priyayi menurut istilah dasarnya menunjuk kepada orang-orang yang dapat bisa menelusuri asal-usul keturunannya sampai pada raja-raja besar Jawa jaman sebelum penjajahan, namun setelah penjajahan definisi beralih kepada orang-orang yang masuk dalam birokrasi pemerintahan, walaupun pengertian sebelumnya pun tetap berlaku. Sedangkan dalam pandangan keagamaan, kaum priyayi ini memahami agama lebih *alus*. Tuhan dipahami atas dasar hubungan yang cenderung mistis. Hal ini membuat kaum priyayi menempati posisi yang strategis saat dilakukan upacara-upacara yang dilaksanakan kaum abangan. Kalangan yang masuk dalam klasifikasi ini adalah para bangsawan keraton jika dilihat dari wilayah Yogyakarta.⁴⁶

Gambaran Islam pada masa kisaran abad ke-19 digambarkan oleh Sir Thomas Stanford Raffles yang meruapakan Gubernur Letnan Jawa selama masa kekuasaan Inggris di Hindia Belanda. Dia menuliskan dalam bukunya *History of Java* bahwa peziarahan ke Mekkah adalah lazim. Di setiap desa terdapat imam agama yang memimpin, dan sebuah tempat khusus untuk peribadahan dan mengaji, semacam masjid. Gambaran yang agak berbeda ditampilkan oleh John Crawfurd, yang juga berada di Jawa pada masa ini. Crawfurd adalah

⁴⁴Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981), 13-17.

⁴⁵Ibid., 169-171.

⁴⁶Ibid., 305-317.

pengamat yang cerdas, tapi juga merupakan protestan Skotlandia yang amat tajam kritiknya, yang mengutuk masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang “semi bar-bar”.⁴⁷

Peningkatan jumlah jamaah haji mendorong perubahan penting dalam dunia Islam Jawa. Ibadah haji memberikan andil bagi pesatnya peningkatan jumlah pemimpin agama yang profesional dan pesantren. Pada tahun 1862 M, tercatat jumlah santri Jawa hampir mencapai 94.000 orang. Satu dekade berikutnya, jumlah itu meningkat sampai melebihi 162.000. Catatan pemerintah kolonial melaporkan bahwa pada tahun 1893 hampir 11.000 pesantren berdiri di daerah Jawa dengan santri lebih dari 272.000 orang. Di antara pesantren ini, masih banyak yang mengajarkan Islam “campuran mistik”, sering dengan hafalan bacaan Alquran, seni bela diri dan sihir. Namun pesantren di pantai utara Jawa mengajar dengan cara yang lebih reformis puritan yang menekankan pemahaman pada bahasa Arab dan ketaatan pada hukum Islam (syariat). Aliran reformis ini, tampaknya menjadi tantangan bagi pengaruh sosial dan agama pemimpin Islam Jawa yang lebih tradisional.⁴⁸

Terdapat tiga kemungkinan mengenai awal mula munculnya langgar dan pesantren sebagai pusat pendidikan Islam. *Pertama*, lahirnya pesantren dan langgar tidak terlepas dari tradisi Hindu-Budha. Ini disamakan dengan asrama khusus yang diperuntukkan untuk menggembleng calon biksu. Tempat ini biasa disebut dengan Mandala. *Kedua*, zaman dahulu langgar identik dengan bangunan kayu yang tinggi dan tersangga oleh beberapa tiang disertai dengan tangga. Ciri ini mirip dengan tempat sabung ayam pada masa hindu yang disebut dengan Wantilan. *Ketiga*, pesantren dan langgar dipengaruhi munculnya tempat khusus sebagai sarana dakwah terbatas komunitas pendatang muslim yang tersebar di berbagai wilayah. Mereka terpecah-pecah dalam wilayah kecil. Karena minim penduduk maka tidak mungkin membangun masjid dalam ukuran besar. Belum lagi, karena kondisi sosial sebagai minoritas. Oleh karena itu, mereka hanya bisa membangun tempat ibadat dengan kapasitas kecil. Bangunan rumah ibadat kecil inilah yang kemudian disebut langgar.⁴⁹

⁴⁷M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, terj, FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013), 39-40.

⁴⁸Ibid., 285.

⁴⁹Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa* (Yogyakarta: Nurmahera, 2017), 44-45.

Masyarakat Jawa mengenal istilah *ngaji* yang biasa dilakukan selepas senja setelah salat maghrib. Kegiatan ini berlangsung di langgar-langgar desa yang sederhana. Model pengajarannya adalah dengan cara guru ngaji membaca potongan huruf *hijaiyyah* di hadapan muridnya, sang murid mengikuti ucapan guru, tidak hanya sekedar suara, tetapi nada, ritme, dan bagaimana gerak bibir tempat huruf itu keluar juga ditiru sebagaimana mestinya.⁵⁰ Aboe Bakar Atjeh menggambarkan bahwa guru ngaji pada masa lalu melakukan pengajaran dengan sederhana. Tidak terdapat sistem khusus dan jadwal pasti.

Salah satu masjid awal di Yogyakarta adalah masjid Agung Yogyakarta yang dibangun sebagai pelengkap kerajaan Yogyakarta sebagai sebuah kerajaan Islam. Masjid dibangun setelah pembangunan keraton, yang terletak di sebelah muka keraton, sebelah Barat alun-alun utara. Tertulis dalam prasasti bahwa masjid Agung Yogyakarta didirikan pada hari Ahad, 6 Rabiul Awal tahun Alip 1699 M, bertepatan dengan tanggal 29 Mei 1773 M.⁵¹ Pada masa Mangkubumi atau Sultan Hamengkunuwono I masjid atau mushola (*langgar*) dibangun di pos-pos pertahanan fungsinya sebagai sarana ibadat, tempat menyalatkan para korban perang, dan tempat pengadilan.⁵²

Desa Wonolelo adalah daerah yang berada di lereng bukit dan menjadi batas antara Kecamatan Pleret dan Kecamatan Dlingo, Kabupaten Bantul. Desa Wonolelo terdiri dari delapan dusun, yaitu Dusun Purworejo, Dusun Ploso, Dusun Guyangan, Dusun Depok, Dusun Cegokan, Dusun Kedungrejo, dan Dusun Bojong. Batas daerahnya, sebelah utara, desa Sitimulyo. Sebelah selatan, Desa Wukirsari. Sebelah Barat, Desa Bawuran. Sedangkan sebelah Timur, Desa Muntuk.

Desa Wonolelo merupakan daerah yang nuansa agama Islamnya cukup kental. Banyak sekali masjid dan tempat pengajaran agama Islam yang ada di wilayah ini, seperti madrasah diniyyah dan TPA. Bahkan terdapat dua pondok pesantren yang menjadi tempat para santri dari berbagai wilayah mengaji, yakni Ponpes Binaul Ummah dan Ponpes Walisongo. Di desa wonolelo ini terdapat Masjid tertua di wilayah kecamatan pleret timur, yakni Masjid al-Muttaqin didirikan

⁵⁰Ibid., 62.

⁵¹Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah* (Yogyakarta: Tarawang, 2000), 8-9.

⁵²Ibid., 9.

pada tahun 1883 M oleh Kiai Abdul Wahab. Islam telah masuk ke daerah Wonolelo diperkirakan jauh sebelum pertempuran Diponegoro (1825 M) karena pada saat perang diponegoro di daerah Pleret, masyarakat pleret dan sekitarnya telah memeluk Islam.

Islam tumbuh di wilayah ini ketika datangnya Kiai Harun ke Dusun Kloron, Segoroyoso. Kiai Harun sendiri berasal dari daerah Sleman. Ibu Kiai Harun, Jailani, membawanya ke Arab Saudi pada masa bayi dan menetap di sana hingga dewasa. Setelah dewasa, dirinya pulang ke tanah airnya bersama sahabatnya Syekh Ali. Di Indonesia, Kiai Harun menikah dengan seorang gadis bernama Solikhah, putri dari Kiai Abdul Aziz bin Abdurrauf, seorang ulama yang tinggal di Wonokromo, Pleret, Bantul. Setelah itu, Kiai Harun mendapatkan hibah tanah di daerah Kloron dan bertempat tinggal disitu sekaligus mengajarkan Islam. Orang yang menghibahkan tanah tersebut bernama Dolah Sirat yang merupakan keturunan dari Wongsodrono. Sosok terakhir ini merupakan saudara dari Wongsosetiko, pemilik manuskrip Alquran lain yang ditemukan di Wonolelo.⁵³

Keislaman wilayah Wonolelo dan sekitarnya bisa terlihat salah satunya dari Masjid tertua yang ada di Pleret. Diperkirakan bahwa keislaman di daerah Pleret dan sekitarnya telah ada pada masa Mataram, yakni pada Amangkurat I, atau biasa disebut Susuhunan Amangkurat Agung yang memerintah kerajaan Mataram pada tahun 1646-1677 M. Pleret menjadi Ibukota kerajaan Mataram sampai tahun 1681 M. Sebagai Ibukota kerajaan, fasilitas di Pleret dilengkapi, salah satunya pembangunan Masjid Agung Kauman, Pleret, sebagai sebuah usaha pemenuhan kebutuhan religi. Dengan kata lain, masjid di sini menjadi sebuah fasilitas keraton. Tidak diketahui kapan masjid ini rusak. Data yang didapat hanya masjid ini masihlah utuh pada akhir kekuasaan Mataram di Pleret tahun 1677 M. Sedangkan menurut catatan Lons pada tahun 1733 M, masjid ini sudah dalam keadaan rusak.⁵⁴

MADB ditemukan di dalam rumah yang ditempati oleh *Mbah* Dolah Bakri. Menurut pengakuan Edi Prayitno, sepupu Khozin, bahwa Dolah Minah, istri Dolah Bakri, adalah seorang ahli zikir yang

⁵³Edi Prayitno, "Sejarah dan Karakteristik Manuskrip Mushaf Al-Qur'an Desa Wonolelo Pleret Bantul D.I.Y. Yogyakarta" (Skripsi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 27-28.

⁵⁴Seksi Purbakala (bidang sejarah, purbakala, dan museum), *Masjid Agung Kuman Pleret: Menemukan Kembali Masjid Keraton Pleret Abad XXI* (Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta, 2012), v.

kuat, namun tidak dapat membaca Alquran. Sedangkan *Mbah* Dolah merupakan tokoh masyarakat, namun bukan merupakan seorang guru ngaji. *Mbah* Dahuri dan Kasan Raji berteman dekat dengan *Mbah* Harun yang merupakan tokoh Islam di Wonolelo. *Mbah* Dahuri dan *Mbah* Kasan Raji merupakan orang yang memiliki kelas elit sosial, baik dari sisi ekonomi dan di mata masyarakat. Karena itu *Mbah* Harun (agamawan), yang *notabene* pendatang, berteman dekat dengan keduanya.⁵⁵

MADB hadir dalam kehidupan masyarakat tidak hanya memiliki fungsi sebagai alat atau media untuk membaca kitab suci atau memahami ajaran agama. Fungsi MADB dalam konteks masyarakat Wonolelo di abad ke-19 merupakan perangkat sosial sebagai simbol dari identitas kelas sosial elitis. Hal ini sejalan dengan pandangan yang mengatakan bahwa keberadaan mushaf Alquran di era itu selalu dimotori oleh tiga hal, yakni Keraton, pesantren, dan elit sosial. Pertemuan antara agamawan (Kiai Harun) dan keluarga Dolah Bakri dalam hubungan MADB menunjukkan adanya hubungan erat antara gerakan dakwah keagamaan dengan kebutuhan ekonomi dalam pranata sosial. Kolaborasi antara agama dan ekonomi ini memuluskan jalan gerak dakwah keislaman Kiai Harun di Wonolelo. Demikian pula hubungan MADB dengan MAS; MADB menunjukkan posisinya berasal dari kalangan ekonomi kelas atas, sementara MAS berasal dari ekonomi kelas menengah.

Hadirnya MADB dan WA dalam hubungannya dengan wilayah sekitar Wonolelo, seperti Wonokromo, Mlangi, dan Kauman, mengarahkan pada kesimpulan bahwa wilayah Wonolelo tidak boleh ditinggalkan begitu saja saat membincang persoalan peradaban Alquran di Wonolelo abad ke-19. Selama ini peradaban Alquran di Yogyakarta selalu terkait dengan Wonokromo, Mlangi, dan Kauman, dan tidak pernah mengutip Wonolelo termasuk ke dalamnya. MADB dan WA di Wonolelo jelas menunjukkan bahwa Alquran sejak lama telah hidup dan menghiasi kehidupan masyarakat di wilayah tersebut.

Penutup

Dari analisis yang telah dilakukan dengan menggunakan paradigma kodikologi dan tekstologi, dalam kacamata kronik sejarah menunjukkan bahwa MADB muncul di Wonolelo pada abad ke-19. Karakter yang tergambar dalam MADB menunjukkan bahwa ia

⁵⁵Edi Prayitno, *Wawancara*, Bantul 2 Desember 2017.

merupakan anak zaman. Dari penggunaan kertas, teknik penulisan, hingga tata letak dan iluminasi menunjukkan karakternya sebagai mushaf yang lahir dengan nuansa lokalitas Jawa. MADB merupakan mushaf yang memiliki ciri khas unik. Saat mushaf sezamannya menggunakan *rasm* campuran, *uthmânî* dan *imlâ'î*, MADB konsisten menggunakan *rasm uthmânî*. Demikian juga dengan kualitasnya, produk MADB menunjukkan pada kualitas penulisnya yang tidak maksimal dalam menghafal Alquran di bagian-bagian akhir Alquran. Sementara itu, pada penggunaan *qirâ'at*, *kbât*, dan tanda baca, MADB mengekspresikan peradaban Alquran di Nusantara pada abad ke-19.

MADB dalam konteks sosial Wonolelo bukan sekedar mushaf Alquran yang dimanfaatkan sebagai media membaca kitab suci umat Muslim, tetapi juga memiliki fungsi sosial-ekonomi. MADB adalah simbol kekuatan ekonomi pemilikinya. MADB juga simbol akan perpaduan kekuatan gerakan dakwah keislaman dan identitas kelas sosial ekonomi masyarakat. Hadirnya MADB di Wonolelo mengantarkan pada satu kesimpulan bahwa wilayah tersebut patut diperhitungkan dalam pembicaraan peradaban Alquran di Yogyakarta abad ke-19. Dominasi tiga wilayah, Wonokromo, Kauman, dan Mlangi, sebagai pusat peradaban Alquran abad ke-19 tidak lagi relevan sebab MADB menunjukkan bahwa Alquran telah lama hidup dan mentradisi di kawasan Wonolelo.

Daftar Rujukan

- Akbar, Ali. "Beliung Persegi Masa Neolitik di Jawa". Disertasi—Universitas Indonesia, 2008.
- . "Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat Kajian Beberapa Aspek Kodikologi", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 7, No. 1, 2014.
- . "Mushaf-mushaf Banten: Mencari Akar Pengaruh", dalam Fadhlm AR Bafadal dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- . "Percetakan Mushaf al-Qur'an di Indonesia", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 4, No. 2, 2011.
- . *Beberapa Aspek Mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Dialog, 2006.
- . *Khazanah Al-Qur'an Istana Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2014.
- . *Mushaf al-Qur'an di Indonesia dari Masa ke Masa*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011.

- Alan H Feinsten., dan Behrend, T. E., *Katalog Naskah-naskah Museum Sonobudoyo*. Yogyakarta: Museum Sono Budoyo, 1989.
- Bafadal, Fadhlm AR dan Anwar, Rosehan. ‘Kata Pengantar’ dalam Fadhlm AR Bafadal dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2005.
- Barir, Muhammad. *Tradisi Al-Qur’an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi al-Qur’an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Darban, Ahmad Adaby. *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*. Yogyakarta: Tarawang, 2000.
- Essack, Farid. *Al-Qur’an: A User’s Guide*. Oxford: One World, 2007.
- Faizin, Hamam. *Sejarah Percetakan al-Qur’an*. Yogyakarta: Era Baru Presindo, 2012.
- Fathurahman, Oman dkk. *Filologi dan Islam Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- Gallop, Annabel The. “The Appreciation and Study of Qur’an Manuscripts from Southeast Asia: Past, Present, And Future”, *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 4. No. 2, 2015.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981.
- Ismâ’îl, Sha’bân Muḥammad. *Rasm al-Mushaf wa Dabṭuh*. t.t.: Dār al-Salām li al-Tibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1997.
- Khozin dan Dalhar Sunarto. *Wawancara*. Yogyakarta 24 September 2017.
- Lestari, Lenni. “Mushaf al-Qur’an Nusantara: Perpaduan Islam dan Budaya Lokal”, *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Motzki, Harald. “Mushaf”, dalam Janne Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of The Qur’an*, Vol. 3. Leiden: Brill, 2009.
- Mustofa. “Keragaman Qira’at dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- Mustofa. “Mushaf Kuno Lombok Telaah Aspek Penulisan dan Teks”, *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 10, No. 1, 2017.
- Prayitno, Edi. “Sejarah dan Karakteristik Manuskrip Mushaf Al-Qur’an Desa Wonolelo Pleret Bantul D.I.Y. Yogyakarta”. Skripsi-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- *Wawancara*. Bantul 2 Desember 2017.

- Rezvan, Evim. "Orthography", dalam Janne Dammen McAulife, *Encyclopedia of The Qur'an*, Vol. 3. Leiden: Brill, 2009.
- Ricklefs, M. C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, terj, FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2013.
- . *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, terj. Tim Penerjemah Serambi. Jakarta: PT. Ikrar Mandiriabadi, 2008.
- Saktimulya, Sri Ratna (peny.). *Katalog Naskah-naskah Perpustakaan Pura Pakualaman*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Seksi Purbakala (bidang sejarah, purbakala, dan museum), *Masjid Agung Kuman Pleret: Menemukan kembali Masjid Kervaton Pleret Abad XXI*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta, 2012.
- Syaifuddin dan Musadad, Muhammad. "Beberapa Karakteristik Mushaf al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 8, No. 1, 2015.
- Syaifuddin. "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi Tinjauan Filologis- Kodikologis", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- Syatri, Jonni. "Mushaf al-Qur'an Kuno di Priangan Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 6, No. 2, 2013.
- . "Mushaf al-Qur'n Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah", *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 7, No. 2 (2014).
- Tim Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, *Katalog Ragam Hias Mushaf al-Qur'an Nusantara*. Jakarta: Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, 2015.
- Wieringa, Edwin P. "Some Javanese Characteristics of Qur'an Manuscript from Surakarta", dalam Stefanie Brinkmann (ed.), *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and Their Place in Scholarship*. Berlin: Frank dan Timme, 2009.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 2012.