

# AL-QUR'AN DALAM PERGUMULAN MUSLIM INDONESIA<sup>1</sup>



## Islah Gusmian

Alumnus Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tesisnya telah diterbitkan berjudul *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Teraju, 2003). Sekarang menjadi Staf Pengajar di STAIN Surakarta.

## A. Pendahuluan

Kajian terhadap kitab suci Al-Qur'an, sejauh ini lebih dominan bersifat teologis. Al-Qur'an didekati sebagai, dan dalam konteks, kitab petunjuk untuk dieksplorasi makna-makna yang terkandung di dalamnya. Dalam konteks ini kemudian lahir teks-teks turunan yang demikian luas. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua—bila Al-Qur'an dipandang sebagai teks pertama—yang berperan sebagai penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini, dalam khazanah peradaban Islam dikenal dengan kitab tafsir Al-Qur'an.<sup>2</sup>

Teks-teks kedua itu tidak sekadar jumlahnya yang banyak, tetapi corak dan model metode yang dipakai juga beragam.<sup>3</sup> Sebagai medan penafsiran, Al-Qur'an tidak saja melahirkan teks kedua

<sup>1</sup> Tulisan ini merupakan bagian dari buku yang penulis persiapkan tentang kajian Antropologi Kitab Suci di Indonesia.

<sup>2</sup> Untuk konteks keindonesiaan, baca Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

<sup>3</sup> Ada yang sangat kuat dalam merujuk pada data-data riwayat dalam proses pengungkapan makna-makna teks Al-Qur'an. Inilah yang kemudian dikenal sebagai metode *tafsir bi al-ma'tsur*, seperti terlihat

tersebut, tetapi juga beragam *episteme*, yang kemudian membangun hermeneutika kitab suci—dari yang klasik hingga kontemporer. Lalu, sekadar contoh, kita mengenal beberapa nama: Riffat Hassan yang membangun hermeneutik Al-Qur'an feminis,<sup>4</sup> Amin Khuli (w. 1966 M.) yang membangun analisis linguistik-filologis,<sup>5</sup> Hassan Hanafi (lahir 1935 M.) mengintrodusisasi hermeneutik Al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik—hermeneutika Al-Qur'an harus-lah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia<sup>6</sup>—dan tokoh-tokoh yang lain.

Namun, di luar yang bersifat paradigmatis-hermeneutik itu, ada wilayah-wilayah lain yang terkait dengan ruang-ruang teks Al-Qur'an yang bersifat kultural dan antropologis. Perlakuan, sikap, dan kreasi umat Islam terhadap Al-Qur'an—yang bukan digerakkan atas tujuan menggali isinya—adalah termasuk dalam wilayah ini. Sayangnya, kajian yang bersifat kultural dan antropologis atas posisi Al-Qur'an di tengah pergumulan umat Islam ini belum banyak disentuh dengan baik oleh para peneliti. Padahal, meminjam pemetaan Alford T. Welch, studi Al-Qur'an di samping mengarah pada bidang *exegesis* (studi teks Al-Qur'an

---

pada tafsir *al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur* karya Jalaluddin al-Suyuthi (849-911 H.), *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayah al-Qur'an* karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari (224-310 H.), dan *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* karya 'Imaduddin Abu al-Fida al-Quraysy al-Dimisyqi ibn Katsir (700-774 H.). Ada yang mengadopsi disiplin ilmu pengetahuan alam. Ini bisa dilihat misalnya pada *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Thanthawi Jawhari (w. 876 H.). Ada juga yang mengorientasikan dirinya sebagai petunjuk dalam tata kehidupan sosial-kemasyarakatan, seperti terlihat pada *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)* karya Rasyid Ridla (1282-1354 H.), yang memfokuskan diri pada tema-tema fiqih, seperti *Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakr al-Jashshash (w. 981 H.), *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya Abu 'Abdillah al-Qurthubi (w. 1272 H.), dan masih banyak lagi corak-corak yang lain.

<sup>4</sup>Ia menyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat tema dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam Al-Qur'an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam Al-Qur'an. Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994), hlm. 116.

<sup>5</sup>Ia menjadikan wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks sakral (Al-Qur'an) sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitab al-Arabiyyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral Al-Qur'an. Selengkapnya lihat, J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J.Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

<sup>6</sup>Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981), hlm. 69.



itu sendiri) dan sejarah interpretasinya, juga bisa kita arahkan pada peran Al-Qur'an dalam kehidupan dan pemikiran umat Islam.<sup>7</sup> Kaitan dengan hal terakhir itulah tulisan ini dikerangkakan dengan mengarahkan teropong analisis pada konteks keindonesiaan.

## B. Al-Qur'an dalam Ekspresi Seni Kaligrafi

Sebagai kitab suci, Al-Qur'an bukan hanya diimani sebagai petunjuk. Lebih dari itu, dalam sejarah interaksi Muslim Indonesia dengannya—dan ini bisa saja terjadi di wilayah-wilayah yang lain—telah menciptakan perlakuan-perlakuan yang unik dan khas. Secara budaya, ini bisa dilihat mula-mula pada wilayah tekstur tekstual Al-Qur'an yang melahirkan sederet bentuk *khath* yang telah melahirkan eksplorasi seni dekorasi atau yang lebih populer dikenal dengan kaligrafi Islam. Al-Qur'an secara visual di sini lebih diposisikan sebagai suatu subjek yang menghasilkan potensi seni yang sangat berharga.

Kaligrafi<sup>8</sup> adalah seni menulis indah. Kaitannya dengan tradisi Arab, biasanya disebut *al-khath al-'Arabi*. Menurut sebagian besar sejarawan, kaligrafi Arab



ini berasal dari tulisan Mesir Kuno, yaitu *Hieroglyph* yang berkembang pada 3.200 SM. yang huruf-hurufnya berupa gambar (*pictograph*) dan berjumlah ratusan. Piktograf ini ditemukan pada relief di kuburan-kuburan Pharaoh (Fir'aun) atau raja-raja kerajaan Mesir Purba yang banyak dijumpai di kota Abidos, tak jauh dari Thinis yang menjadi pusat kerajaan.<sup>9</sup>

Sebelum Islam datang, bentuk tulisan ini telah berkembang dan beragam, ada *Herotik* dan *Demotik*. Bentuknya tidak berupa kata-kata terputus seperti tulisan

<sup>7</sup> Alford T. Welch, "Studies in Qur'an and Tafsir" JAAR., Vol 47, 1979, hlm. 630.

<sup>8</sup> Kaligrafi secara etimologis berasal dari kata *calligraphy* (bahasa: Inggris) yang berasal dari dua suku kata bahasa Yunani, *kallos: beauty* (indah) dan *graphein: to write* (menulis) yang berarti tulisan indah atau seni tulisan indah. Dalam bahasa Arab biasa disebut *khath*, artinya: garis atau coretan pena yang membentuk tulisan indah. Lihat, *Webster's World University Dictionary* (Washington DC.: Publisher Company, Inc, 1965), hlm. 159; *The Encyclopedia Americana* (USA: Glorier Incorporated, 1985), Vol. 5, hlm. 224.

<sup>9</sup> C. Israr, *Dari Teks Klasik sampai ke Kaligrafi Arab* (Jakarta: Yayasan Masagung, 1985), hlm. 20-21.

paku, tetapi menyederhanakan diri dalam bentuk gambar sebagai simbol pokok tulisan yang mengandung isyarat pengertian yang dimaksud.<sup>10</sup> Di Libanon dan Lautan Tengah, lahir tulisan *Phunisia*, yang bentuknya lebih sederhana dan menjadi tulisan bunyi. Jumlah hurufnya 22, yang diberi nama, pertama *alpha (a)* yang kedua *beta (b)* dan seterusnya, yang kemudian dikenal dengan huruf alphabet atau abjad.<sup>11</sup> Dari tulisan *Phunisia* ini muncul tulisan 'Arami yang digunakan bangsa Arami—bangsa yang mendiami daerah-daerah Palestina. Dalam waktu yang bersamaan lahir pula tulisan *Musnad*, yang huruf-hurufnya terpisah satu sama lain, tidak seperti tulisan Arab yang lahir kemudian.<sup>12</sup>

Menurut D. Sirajuddin. AR., hanya *Musnad* dan *Nabthi* yang benar-benar dianggap tulisan Arab kuno. Pemakaian *Nabthi* selanjutnya melahirkan jenis *Nabthi Mutakhir*, yang pada pokoknya terdiri dari dua bentuk, yaitu *mabsuth* (yang bersudut-sudut) dan *mudawwar* (yang bundar dan lentur). Belakangan model ini dikenal dengan nama *Kufi*.<sup>13</sup>

Tulisan *Kufi* inilah yang kemudian digunakan untuk menulis Al-Qur'an.

Kaligrafi Arab memang telah dijadikan sebagai tempat menumbuhkan kerinduan estetis para seniman Muslim waktu itu. Sebab, Al-Qur'an mempunyai peran penting dalam proses transformasi kaligrafi Arab: di samping ada perintah untuk belajar menulis (QS. 'Alaq [96]: 1-5 dan Al-Qalam [68]: 1), ada juga larangan pemujaan terhadap patung (QS. Al-Anbiya' [21]: 58), dan hadis-hadis yang secara tekstual "mengancam" para pelukis (*tashwir*) serta sikap fuqaha yang memberi tanggapan reaktif terhadap seniman lukis dan pematung.<sup>14</sup> Namun, secara terselubung seni kaligrafi Arab ternyata juga tidak bisa mengelak secara total dari keterlibatannya dalam gambar-gambar figuratif. Ini dapat dilihat pada seni figurasi yang materi goresan-goresannya berasal sepenuhnya dari tulisan Arab. Misalnya, do'a Syiah, dengan memakai khath *Tsuluts*, ditulis dalam model seekor elang, oleh Muhammad Fatiyah, di Persia, pada abad ke-19.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Sirajuddin, AR., *Seni Kaligrafi Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), hlm. 8-9.

<sup>11</sup> C. Israr, *Dari Teks Klasik sampai ke Kaligrafi Arab*, hlm. 27-28.

<sup>12</sup> *Ibid.* hlm. 33.

<sup>13</sup> Sirajuddin AR., "Al-Qur'an dan Reformasi Kaligrafi Arab", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. I, 1989, hlm. 37-38.

<sup>14</sup> Larangan atas bentuk karya cipta yang bersifat figuratif, seperti patung atau seni pahat, yang berbentuk manusia, binatang atau benda-benda mati, menurut Nasr karena dalam pemikiran Islami tidak membolehkan adanya reduksi dari atas ke bawah, yang intelektual ke tingkat korporeal, atau yang suci ke tingkat yang duniawi. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Drs. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 15.

<sup>15</sup> Untuk contoh-contoh ini, lihat, Yasin Hamid Safadi, *Kaligrafi Islam*, terj. Abdul Hadi W.M. (Jakarta: PT. Pantja Simpati, 1986), hlm. 138-139; Sirajuddin A.R, *Seni Kaligrafi Islam*, hlm. 155.



Lepas dari penyelewengan terselubung itu, pada perkembangannya Al-Qur'an menjadi sumber inspirasi dan dijadikan ajang perburuan kreasi yang tak ada habis-habisnya oleh para kaligrafer Muslim. Sebagai bagian dari ekspresi jiwa seni, kaligrafi Islam telah berkembang mengikuti kekuatan imajinasi para kaligrafer di setiap zaman. Tulisan Arab yang mulanya tanpa tanda baca, yang membedakan antara satu huruf dengan huruf lain,<sup>16</sup> setelah gerakan penyempurnaan yang lebih bersifat praktis di atas, dunia kaligrafi menuju dunia baru, yaitu dunia seni.<sup>17</sup>

Perkembangan kaligrafi, sebagai sebuah tulisan, tidak lagi sekadar menjadi medium penjelas ide-ide dalam medan komunikasi. Lebih dari itu, karakteristik seni menjadi bagian signifikan dari sebuah ekspresi komunikasi artistik. Oleh karena itu, dalam beberapa segi, keindahan kaligrafi seringkali justru menjadi "problem" tersendiri bagi sebagian orang. Misalnya, khath *Naskh*<sup>18</sup> dan *Tsuluts*

dari segi bentuk, lebih mudah dibaca dibanding khath *Diwani* dan *Diwani Jali* yang cenderung rumit dan kompleks.

Di sini muncul makna spesifik dan kepuasan tersendiri dalam konteks seni yang mulai dipresentasikan oleh para kaligrafer Muslim selanjutnya. Mereka terus-menerus melakukan pencarian, yang kadang terkesan "memerkosa" berbagai bentuk huruf yang selama ini telah dibakukan.<sup>19</sup>

Dalam konteks Indonesia, pada periode awal Islam masuk di Nusantara, kaligrafi Islam belum begitu berkembang, apalagi menonjol sebagai karya seni rupa, jika dibandingkan dengan yang terjadi di beberapa negara lain, seperti Mesir, Iran, dan Turki. Penerapan kaligrafi Islam sebagai hiasan masih sangat terbatas. Bangunan-bangunan tertua pada zaman permulaan kerajaan Islam tampaknya tidak memberi peluang yang cukup berarti bagi penerapan hiasan kaligrafi Islam. Masjid-masjid lama, seperti di Banten, Cirebon, Demak, dan Kudus, menerapkan

<sup>16</sup> Sirajuddin A.R., *Seni Kaligrafi Islam*, hlm. 65-67.

<sup>17</sup> Lihat, Sirajuddin AR, "Memahami 'Lompatan' Aziz" dalam Abd. Aziz Ahmad, *Ragam Karakter Kaligrafi Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. vi.

<sup>18</sup> Khath *Naskhi* adalah jenis khath yang pada umumnya dipakai untuk menulis mushhaf Al-Qur'an. Penggunaan khath *Naskhi* ini, menurut hasil penelitian Kazhim Mudhir Syanehchi terhadap mushhaf Al-Qur'an di Astanah-ye Quds-e Radhawi dan di Dar al-Kutub Kairo, jauh sebelum masa Ibnu Muqlah (885-939 M), kaligrafer terkenal yang memberikan perhatian khusus terhadap perbaikan gaya tulisan Arab, termasuk gaya *Naskhi*. Lihat, Kazhim Mudhir Syanehchi, "Manuskrip-manuskrip Kuno Al-Qur'an" terj. Abdi M. Soeherman, dalam *Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, No. 7, November-Desember 1992, hlm. 19.

<sup>19</sup> Yang dilakukan Naja al-Mahdani dari Tunisia menjadi salah satu bukti dalam kecenderungan ini. Al-Mahdani, lewat kreasinya oleh Charbal Dagir dianggap telah melakukan pemaksaan terhadap huruf-huruf yang telah berkaidah dengan permainan gila (*al-la'bah al-majnunah*). Mengenai "kegilaan" al-Mahdani ini, lihat, *ibid.*, hlm. vii.

kaligrafi hanya sebagai pelengkap motif hias yang bersumber pada tradisi seni hias Indonesia-Hindu.

Kita bisa menduga, penyebabnya adalah masjid-masjid kuno di Indonesia tersebut konstruksi bangunannya didominasi oleh kayu, yang tidak memberi peluang besar bagi hadirnya hiasan kaligrafi Islam yang kaya dengan aura keindahan itu. Yang kita temukan sebatas pada hiasan mimbar masjid, pada batu nisan dan kadang disatukan dengan aksara Jawa dalam bentuk candra sengkala, yang hanya berfungsi sebagai tanda peringatan berdirinya masjid, seperti yang terdapat di Masjid Mantingan, Masjid Sumenep, Sendang Duwur, dan Masjid Keraton Yogyakarta.<sup>20</sup>

Alam pikiran kosmis-magis di Jawa yang terus berpengaruh hingga zaman Islam juga memengaruhi tampilan kaligrafi Islam. Seni kaligrafi Islam di Indonesia saat itu tidak ditujukan untuk mengembangkan nilai keindahan tulisan Arab—tulisan yang digunakan menulis teks Al-Qur'an— sebagai karya seni tulis, tetapi lebih digerakkan sebagai perlambang atau metafor yang mempunyai bidang dan motif lukisan, seperti dalam bentuk tokoh-tokoh yang ada dalam pewayangan atau bentuk-bentuk makhluk hidup. Fungsi dekoratifnya hanya dapat kita temukan di beberapa objek yang mengandung

unsur magis, seperti keris, tombak, pedang, perisai, baju dan sebagainya.

Kegairahan kaligrafi Islam sebagai seni di Indonesia mulai bangkit pada era 1970-an. Kegairahan ini, kemudian memunculkan dua aliran besar dalam kaligrafi Islam di Indonesia: kaligrafi murni dan lukisan kaligrafi.<sup>21</sup> Yang pertama mengikuti pola-pola kaidah yang sudah ditentukan secara ketat oleh rumus-rumus baku kaligrafi. Pada model pertama ini dapat dibedakan dengan jelas ragam aliran, seperti *Naskhi*, *Tsuluts*, *Raihani*, *Diwani*, *Diwani Jali*, *Ta'liq*, *Farisi*, *Kufi* dan *Riq'ah*. Penyimpangan atau pun pencampuradukan satu dengan yang lain dipandang sebagai suatu "kesalahan". Tokoh-tokohnya, misalnya, Darami Yunus, Hardyono, Azhari Noer, M. Abdur Razzak Muhili, Amir Hamzah dan yang lain.

Sedangkan yang kedua adalah model kaligrafi yang digoreskan pada hasil karya lukis, atau coretan kaligrafi yang dilukis sedemikian rupa, dengan kombinasi warna yang beragam, bebas dan tanpa terikat dengan rumus-rumus baku yang telah ditentukan. Tokoh-tokohnya, misalnya, Affandi, Abas Alibasyah, Amang Rahman, Bachri Makhfudz, Batara Lubis, But Mukhtar, Damas, Fadjar Sidik, Motinggo Busye, Hasanuddin, Saifullah M. Aziz dan yang lain.

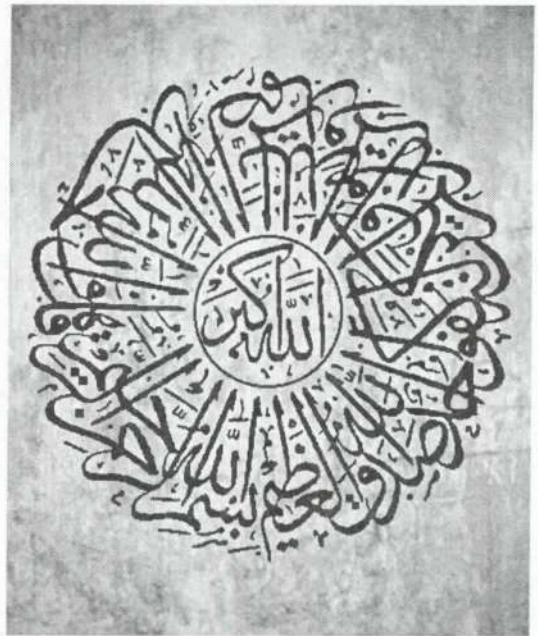
<sup>20</sup> Wiyoso Yudoseputro, *Pengantar Seni Rupa Islam di Indonesia* (Bandung: Angkasa, 1986), hlm. 116-117.

<sup>21</sup> D. Sirajuddin AR., *Seni Kaligrafi Islam*, hlm. 9.



Fenomena kegairahan tersebut menemukan momentumnya terutama setelah digelar Pameran Seni Kaligrafi Islam pada momentum MTQ-XI di Semarang dan Pameran pada Mukhtar Media Massa Islam Sedunia I di Jakarta 1-3 September 1980. Dari tokoh-tokoh dalam aliran yang kedua di atas—praktis mereka adalah pelukis *tulen* yang hanya mencoba mengguratkan kaligrafi Islam dalam lukisannya, jadi bukan seorang kaligrafer—memunculkan berbagai bentuk gaya yang beragam. Seperti Amri Yahya, bentuk khath yang dia bangun secara umum mirip bentuk *Naskhi*, tetapi karakternya memanjang dan tidak banyak lekukan yang menyudut, seperti yang ada dalam karakter *Farisi*; Saiful Adnan, bentuk khath yang dia bangun juga mirip bentuk *Naskhi*, namun di setiap huruf cenderung diakhiri dengan bentuk runcing yang mengecil dan memanjang, sehingga karakter *Naskhi* tidak lagi dominan.

Di era 90-an, Abdul Aziz Ahmad, alumni Jurusan Seni Murni Fakultas Seni Rupa dan Desain ISI Yogyakarta dan Pengajar Tamu pada Lembaga Kaligrafi Jakarta, menyusun karakter-karakter huruf Arab yang berbeda dengan rumus-rumus baku yang selama ini kita kenal. Ada sembilan karakter yang ia ciptakan: (1) karakter api dengan nuansa ekspresi seperti kobaran api, (2) karakter air



dengan kesejukan dan kelembutan yang ada dalam sifat air, (3) karakter tajam, (4) karakter gemuk, (5) karakter kurus, (6) karakter tali, (7) karakter bambu, (8) karakter lipatan dan (9) karakter balok. Semua karakter ini mengambil sifat yang ada dalam nama-nama karakter tersebut.<sup>22</sup>

Meskipun D. Sirajuddin AR. menganggap bahwa geliat dinamis yang terjadi tersebut belum menjadi “isme” tersendiri dalam konteks Indonesia<sup>23</sup>—lahirnya khath Indonesiawi—namun fenomena itu menunjukkan bahwa Al-Qur’an bagi umat Islam Indonesia tidak hanya sebagai sesuatu yang mesti dibaca, tetapi juga diungkapkan dalam keindahan bentuk-

<sup>22</sup> Untuk detail-detail dari sembilan karakter tersebut, lihat, Abdul Aziz Ahmad, *Ragam Karakter Kaligrafi Islam* (Jakarta: Bumi Akasara, 1996).

<sup>23</sup>D. Sirajuddin A.R. *Seni Kaligrafi Islam*, hlm. 10.

bentuk tulisan. Semangat dan citra teks kitab suci dieksploitasi dalam bentuk tulisan dan dekorasi yang melata-rinya. Ini artinya bahwa kaligrafi, tidak saja diletakkan sebagai suatu ekspresi seni, tetapi lebih dari itu, ia juga digunakan sebagai ungkapan kesadaran spiritual atas makna ayat-ayat Al-Qur'an. Menggeluti kaligrafi, seperti yang dialami Amri Yahya, bukan sekadar ekspresi kegelisahan kreatif, tetapi juga merupakan aktualisasi spirit Islam.<sup>24</sup>

### C. Mushhaf Al-Qur'an Berukuran Besar

Bukan hanya interpretasi keindahan yang terwujud dalam keragaman karakter khath, Al-Qur'an dalam konteks wujud materialnya juga telah menjadi medan arsitektural dengan menulisnya dalam ukuran raksasa.<sup>25</sup> Gagasan ini muncul dari K.H. Muntaha al-Hafizh,<sup>26</sup> Pengasuh Pondok Pesantren Al-Asy'ariyah, Kali-beber, Mojotengah, Wonosobo, Jawa

Tengah.<sup>27</sup> Dua santrinya terlibat langsung dalam mewujudkan gagasan spektakuler ini: Hayatuddin—kelahiran Grobogan, Purwodadi, 6 April 1967—sebagai penulis teks Al-Qur'an, dan Abdul Malik—kelahiran Sleman Yogyakarta, 25 Nopember 1968—merancang desainnya, serta melukis dan menghiasnya. Sedangkan *pentashhih*-nya diserahkan kepada santri senior, Waros dan Taufik.

Al-Qur'an dalam ukuran raksasa ini ditulis dengan khath *Naskhi*—sebuah jenis khath yang lumrah dipakai dalam penulisan ayat Al-Qur'an, karena mudah dibaca—dengan warna hitam. Kemudian di pinggir ayat-ayat Al-Qur'an tersebut diberi hiasan sebagaimana Al-Qur'an cetakan Beirut. Bedanya, warna yang dipakai untuk Al-Qur'an ukuran besar ini adalah hijau dan emas. Hijau adalah lambang kesejukan, sedangkan emas adalah lambang kebanggaan.

Media yang digunakan untuk proyek spektakuler ini adalah kertas ukuran 120

<sup>24</sup> Lihat, Majalah *Amanah*, No. 18 Th XI, Mei 1997, dalam Rubrik Budaya, "Zikr Amri, Zikir Seniman", hlm. 48-49.

<sup>25</sup> Uraian tentang Al-Qur'an berukuran raksasa ini diambil dari hasil liputan Majalah *Amanah*. Lihat, "Lahir Sudah Quran Terbesar" *Amanah*, No. 175, 22 Maret - 5 April 1993, hlm. 26, 27 dan 100-101.

<sup>26</sup> Tentang KH. Muntaha, lihat Elis Suyono dan Samsul Munir Amin, *Biografi KH. Muntaha al-Hafidz, Ulama Multidimensi* (Wonosobo: Unsiq Jawa Tengah, 2004).

<sup>27</sup> Gagasan K.H. Muntaha ini dimaksudkan untuk meneruskan apa yang pernah dilakukan oleh kakeknya, K.H. Abdurrahim. Ketika menunaikan haji dengan naik kapal laut, K.H. Abdurrahim memanfaatkan waktunya, sampai dua tahun, untuk menulis Al-Qur'an. Sekembalinya di tanah air, Al-Qur'an yang ditulisnya itu sudah selesai, dan kemudian disimpan di masjid Asy'ariyah, Wonosobo. Namun, ketika Belanda masuk ke Kalibeyer, tahun 1948—waktu itu desa itu sudah ditinggalkan penduduknya—Belanda membakar semua fasilitas yang ada, termasuk masjid. Akhirnya, beberapa kitab, termasuk Al-Qur'an yang ditulis K.H. Abdurrahim tersebut ikut terbakar. Lihat, penjelasan K.H. Muntaha dalam Majalah *Amanah* No, 175, 22 Maret - 5 April 1993, hlm. 26.





cm/80 cm. Namun, setelah Harmoko—Menpen waktu itu—memberi bantuan kertas, proyek itu kemudian dihentikan dan beralih pada kertas jenis BC (semacam karton manila), produk pabrik kertas Leces, ukuran 2 meter/1.5 meter. Penulisan yang kedua ini diawali pada tanggal 16 Oktober 1991 dan selesai pada 30 Desember 1992. Al-Qur'an raksasa ini terdiri 306 lembar, yang bila disatukan ketebalannya mencapai 22 cm.

Pengerjaannya dibarengi dengan usaha-usaha penjernihan batin. Abdul Malik dan Hayatuddin, waktu mengerjakan tugas ini, selalu berpuasa dan setiap mengawalinya mereka selalu salat hajat terlebih dahulu. Ini merupakan tradisi khas umat Islam dalam melaku-

kukan berbagai pekerjaan besar; selalu disertai dengan ritus-ritus tertentu, seperti salat dan puasa, sebagai bentuk doa agar pekerjaan itu berjalan lancar. Sama dengan Imam Bukhari pada saat menulis kitab hadis *shahih*, ketika hendak menulis hadis-hadis yang diriwayatkan dia selalu memulai dengan salat hajat.

Tinta yang digunakan merupakan ramuan dari tinta rotering dicampur tinta *bak* (Cina) lalu dimasak dan diberi air teh sebagai perekat. Tinta ini diperoleh dari Nur Aufa, mantan juara kaligrafi nasional, asal Kudus. Untuk proyek ini diperlukan 15 botol tinta, ukuran botol Aqua kecil, dan 11 pena yang terbuat dari bambu Wuluh. Sedangkan untuk menghiasinya

menghabiskan 20 kilogram cat warna kuning, 1,5 kilogram bubuk warna emas, 10 kilogram terpentin, dan 15 liter minyak sebagai pencampur.

Ide kreatif kiai K.H. Muntaha al-Hafizh ini memperlihatkan bahwa Al-Qur'an menjadi demikian penting bagi umat Islam Indonesia, bukan hanya dalam konteks makna-makna yang dikandungnya sebagai petunjuk. Lebih dari itu, tekstur visual arsitektural yang secara kreatif ditulis dengan ukuran besar memperlihatkan bahwa Al-Qur'an secara material diletakkan sebagai karya seni yang agung.



#### D. Al-Qur'an Berwajah Puisi

Al-Qur'an yang beredar di seluruh dunia saat ini ditulis berdasarkan model tulisan mushaf Utsman yang telah mengalami modifikasi tersebut. Pola penulisan inilah yang kemudian dikenal sebagai *rasm 'Utsmani*.<sup>28</sup>

Pola penulisan rasm Utsmani ini memiliki perbedaan dengan kaidah dan standar penulisan bahasa Arab yang baku. Beberapa contoh bisa dikemukakan: (1) pengurangan huru huruf *alif*, misalnya: *سمعون للكذب سمعون قوم آخرين لم يأتوك* (al-Mai'dah [5]: 41), kata *سمعون* yang pertama seharus-

nya ditulis: *سماعون*; (2) penambahan huruf, seperti huruf *alif*, misalnya: *ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا* (Al-Kahfi [18]: 23), kata: *لشيء* seharusnya, *لشيء*; (3) penggantian satu huruf ke huruf lain, misalnya mengganti huruf *alif* dengan huruf *wawu*. Contoh: *واقبوا الصلاة واتوا الزكاة* (QS. Al-Baqarah [2]: 43), kata *الصلاة* mestinya ditulis *الصلوة*.<sup>29</sup>

Di Indonesia, pada tahun 1990-an, muncul kreasi unik dari HB. Jassin, sastrawan terkenal,<sup>30</sup> yang menampilkan Al-Qur'an dalam wajah yang puitis.

<sup>28</sup> Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, *Buhuts Qur'aniyyah* (Mesir: Al-Syirkah al-Mishriyyah, 1971), hlm. 150.

<sup>29</sup> Selengkapnya lihat, Muhammad Thahir 'Abd Qadir, *Tarikh al-Qur'an* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1953), hlm. 150.

<sup>30</sup> HB. (Hans Bague) Jassin, dikenal sebagai "Paus Sastra Indonesia". Lahir, di Gorontalo, Sulawesi Utara, 31 Juli 1917. Di samping dikenal sebagai kritikus sastra, Jassin juga pengarang ulung. Beberapa karyanya, di antaranya: *Gema Tanah Air*, *Tifa Penyair dan Daerahnya*, *Kesusastraan Indonesia Baru Masa Jepang*.



Kedengarannya, kreasi ini memang menarik, tapi pada akhirnya melahirkan kontroversi.<sup>31</sup> Kreasi Jassin muncul ketika dia memeriksa kembali karyanya, *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* cetakan ketiga untuk cetak ulang. Sejak semula Jassin memang menerjemahkan Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Indonesia yang baik, dan hal ini telah melahirkan terjemahan dengan bahasa yang puitis.<sup>32</sup>

Dalam proses pemeriksaan ulang atas karyanya itu, Jassin melihat berbagai mushaf Al-Qur'an—baik terbitan Indonesia, Turki, Mesir, maupun Arab—semua susunannya, menurutnya berbentuk prosa. Belum ada yang susunannya berbentuk puisi.<sup>33</sup> Bentuk prosa yang dimaksud adalah dalam model penulisan terpaku pada kepentingan memenuhi ruang bidang yang telah ditentukan untuk ayat Al-Qur'an. Ayat-ayat yang satu kesatuan pikiran itu, kadangkala, dan ini biasa, disambung saja untuk kepentingan memenuhi ruang kosong yang ada di belakangnya, meskipun hanya sedikit,

kemudian disambung dengan baris berikutnya. Model penulisan macam ini bisa mengganggu konsentrasi pembaca pada isi dan arti ayat.

Bagi Jassin, pada baris pertama berhenti dalam satu kesatuan makna yang bisa diresapi oleh pembaca. Ruang yang kosong-kosong itu bukan berarti mubazir, karena memang cara membacanya diresapi maknanya,<sup>34</sup> sehingga lebih indah dan enak dibaca. *Lay out* atau tata cara penyusunan ayat Al-Qur'an pada *Al-Qur'an Berwajah Puisi* hasil kreasi Jassin ini didasarkan pada pertimbangan unit masalah untuk setiap baris, bukan banyaknya ruang yang telah disediakan, seperti kebanyakan Al-Qur'an yang beredar selama ini. Misalnya, dalam ayat 8-9 surah Al-Baqarah, tertulis sebagai berikut:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ  
 وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ  
 يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا  
 وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

<sup>31</sup> Sebelumnya, pada tahun 1978, Jassin telah menyusun *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* yang penerbitannya juga mengundang polemik, bahkan ada yang membakarnya. Reaksi sebagian umat Islam, bisa dipahami dalam konteks bahwa Jassin dikenal sebagai orang yang tidak menguasai bahasa Arab. Padahal bagi orang yang ingin menerjemahkan Al-Qur'an tentu harus menguasai bahasa Arab. Tapi, itulah Jassin, ia tetap bertahan dan berjalan terus, meskipun dihujat dan pernah juga diadili oleh MUI DKI Jakarta, atas permintaan Gubernur DKI Jakarta waktu itu. Toh karyanya tetap dicetak. Pada tahun 1992 mengalami cetak ulang ketiga dengan jumlah 75.000 eksemplar. Lihat, *Republika Minggu*, 24 Januari 1993.

<sup>32</sup> HB. Jassin, et al. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi H.B. Jassin Penyusun* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995), hlm. viii.

<sup>33</sup> "Proyek H.B. Jassin: Al-Qur'an Berbentuk Puisi", *Suara Karya*, 4 Desember 1992, dan *Singgalang*, 21 Desember 1992, kemudian dimuat dalam HB. Jassin, et al. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi H.B. Jassin Penyusun*, hlm. 9.

<sup>34</sup> *Ibid.*

Dalam mushhaf standar Indonesia model penulisannya sebagai berikut:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ  
بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُحَدِّثُونَ إِلَّا  
أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا

Dari contoh di atas terlihat bahwa Mushhaf standar Indonesia menggoreskan ayat-ayat secara berkesinambungan, memenuhi kepadatan bidang dan ruang kertas yang tersedia. Karena itu, pada baris ketiga, tersisa potongan ayat 10 yang belum tuntas.

Dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Departemen Agama, terbitan/hadiah Khadimul Haramain tahun 1411 H ditulis sebagai berikut:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾  
يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا  
يُحَدِّثُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾

*Tafsir Al-Furqan*,<sup>35</sup> karya A. Hassan model penulisannya bahkan keluar dari keumuman mushaf yang ada di Indonesia tersebut, yaitu dengan menerangkan angka-angka ayat sebelum masuk ke awal

teks. Lihat contoh berikut ini:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾  
يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا  
يُحَدِّثُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾

Model penulisan yang dipakai dalam *Tafsir Al-Furqan* ini juga kelihatan tidak efektif, ketika di ujung ayat diberi silinder yang tidak diberi nomor ayat. Jelas ini pemborosan dan tidak mempunyai fungsi apa-apa bagi pembaca, sebab penomoran ayat sudah diberikan di awal ayat.<sup>36</sup>

Persoalannya adalah apakah upaya Jassin ini bertentangan dengan model Mushaf Utsmani? Menurut D. Siradjuddin AR., kaligrafer yang menulis khath-nya, *Al-Qur'an Berwajah Puisi* sepenuhnya mengacu kepada mushaf Utsmani dan juga tunduk kepada rumus mushaf standar Indonesia. Namun, tidak dalam hal tata lay out-nya. Jika tata lay out-nya dimasukkan, sesungguhnya seluruh mushaf yang ada sekarang ini tidak ada yang mengikuti jejak mushaf Utsmani. Sebab, dalam tata lay out mushaf Utsmani banyak pemenggalan kata, yang bagi pembaca awam cukup berbahaya. Misalnya, dalam surah Al-An'am ditulis sebagai berikut:

<sup>35</sup> Yang saya jadikan acuan dalam perbandingan ini adalah *Tafsir Al-Furqan* terbitan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, cetakan ke-10, tanpa tahun.

<sup>36</sup> Perbandingan ini diadaptasi dari analisis D. Siradjuddin. AR. Lihat, D. Siradjuddin. AR., "Al-Qur'an Berwajah Puisi: Dibenarkan tapi Tidak Diakui" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. 1993, hlm. 61-62.



الَّذِي خَلَقَكُمْ  
 مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ  
 أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَ  
 رَبِّهِمْ وَمَا يَسْمَعُونَ  
 هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَا  
 وَتِ وَفِي الْأَرْضِ  
 ضٍ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرِكُمْ<sup>37</sup>

Contoh di atas memperlihatkan bahwa mushaf Utsmani yang dihasilkan oleh tim yang dipimpin Zayd ibn Tsabit, dengan memakai khath *kufi* belum menentukan tata *lay out*. Kata-kata: الارض, السموات, عنده, اجلا yang dipenggal-penggal seperti di atas sangat membahayakan bagi para pembaca awam. Persoalan yang muncul kemudian adalah bila

menyangkut tata *lay out* mushaf Utsmani ini diklaim sebagai *tauqifi* dan mutlak, tentu akan terjadi kerancuan dalam mushaf kita sekarang ini, karena mushaf yang beredar di dunia Muslim sekarang jelas berbeda tata *lay out*-nya dengan mushaf Utsmani.

Gagasan mengenai tata *lay out* dengan segala tanda baca yang sempurna, seperti yang kita lihat sekarang, sebetulnya muncul pada periode Bani Abbas yang dipelopori oleh Abu Hasan, yang dikenal dengan Ibn Bauwab (w. 413 H/1022M). Karya-karyanya kemudian bermunculan pada masa kekuasaan Turki Utsmani dan kerajaan-kerajaan Islam Persia. Pengaturan halaman mushaf sekarang, umumnya mengacu pada periode Baghdad dan para Sultan Ikhaniyah, bukan lagi pada Utsman ibn Affan.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Contoh ini mengacu pada satu mushhaf "Utsmani—jumlah keseluruhannya 5 buah, ada yang mengatakan 7 buah—yang potretnya tersimpan di Dar al-Kutub Douha (Qatar), sedangkan aslinya tersimpan di Samarkand. Pemotretan ini berlangsung pada 1905 di kota Petersburg, atau Leningrad sekarang, di masa Julius Kaisar. Lihat, *ibid*. Di antara pagina mushhaf ini tidak bertanda baca, baik *harakah* maupun *naqt*-nya dan ditulis dengan khathth *kufi*. Contoh di atas sengaja ditulis dengan khath *naskhi* dan diterakan tanda baca untuk memudahkan.

<sup>38</sup> D. Sirajuddin. AR., "Al-Qur'an Berwajah Pusi: Dibenarkan tapi Tidak Diakui" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. 1993, hlm. 61-62. Mengenai harus-tidaknya menulis mushhaf dengan gaya Utsman, sebenarnya telah dijelaskan dalam buku *Pedoman Pentashih Mushaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca* susunan Puslitbang Lektur Agama Departemen Agama RI 1976, yang mengambil tiga pendapat. Pertama, tulisan Al-Qur'an harus mengikuti khath mushhaf `Utsmani, meskipun khath tersebut menyalahi kaidah *nahwiyyah* dan *sharfiyyah*, serta meskipun khath tersebut mudah mengakibatkan salah bacaannya bila tidak diberi *harakah*. Kedua, tulisan Al-Qur'an boleh mengikuti kaidah '*arabiyyah nahwiyyah* dan *sharfiyyah*, meskipun menyalahi khath `Utsmani. Sebab hal itu memudahkan pembaca, terutama bagi yang belum mengenalnya. Dasar hukum keharusan mengikuti khath 'Utsmani hanyalah '*aqliyyah ijthadiyyah* semata. Ketiga, Al-Qur'an yang merupakan bacaan umum harus ditulis menurut kaidah '*arabiyyah nahwiyyah* dan *sharfiyyah*, namun tetap harus ada yang ditulis menurut khath 'Utsmani sebagai pelestarian warisan sejarah. Pendapat pertama dirujuk pada ulasan Al-Suyuthi. Lihat, Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, I: 166-167, pendapat kedua dan ketiga merujuk pada Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, I: 13-14.



Dari uraian di atas tampak bahwa *Al-Qur'an Berwajah Puisi* kreasi Jassin mempunyai kekhasan tersendiri. *Pertama*, dalam masalah *lay out*-nya disusun secara simetris dengan mempertimbangkan makna puitis di setiap ayat, sedangkan dalam mushaf standar disusun biasa dengan pertimbangan luas bidang kertas yang disediakan. Oleh karena itu, ia sering memenggal ayat meskipun masih ada ruang tersedia, demi pertimbangan makna tadi. Hal yang sama, sebetulnya juga dilakukan dalam mushaf standar, hanya saja pertimbangannya lebih pada keserasian dan pemenuhan bidang ruang yang tersedia, bukan makna. Namun, keduanya dalam pemenggalan tersebut sama-sama tidak mengingkari kaidah

*nahwiyyah*.

*Kedua*, dalam *Al-Qur'an Berwajah Puisi* keseluruhannya menggunakan khath tuntas *nahwiyyah*, sedangkan dalam *Al-Qur'an* standar beberapa kaidah Utsmani kadang masih terpakai. Namun, keduanya tetap menggunakan khath *naskhi* bukan *kufi*, sebagaimana bentuk asli mushaf Utsmani.

*Ketiga*, dalam *Al-Qur'an Berwajah Puisi* tidak ada ketentuan berapa ayat dalam setiap satu wajah halaman (*shahifah*), sedangkan dalam *Al-Qur'an* standar, dengan tujuan mempermudah hafalan, biasanya setiap *shahifah* terdiri atas 13, 15, 20 baris atau bahkan lebih.

Gagasan spektakuler Jassin yang dimulai sejak tahun 1991 ini,<sup>39</sup> penulisan kaligrafinya diserahkan kepada Drs. D. Sirajuddin A.R., kaligrafer dan dosen UIN Jakarta. Obsesinya ini memerlukan biaya yang tidak sedikit: untuk membuat kaligrafi Rp. 500.000 per juz, kali 30 juz, sehingga mencapai Rp. 15 juta, untuk biaya mentashhah diperlukan anggaran sekitar Rp. 10.000,- serta anggaran-anggaran yang lain. Jumlah keseluruhan memerlukan biaya Rp. 150 juta. Semua biaya ini diperoleh dari sumbangan pribadi B.J. Habibie—waktu itu menjabat sebagai Menteri Riset dan Teknologi Republik Indonesia.<sup>40</sup>

<sup>39</sup>Lihat, "Qur'an itu Puisi" Wawancara dengan HB. Jassin dalam *Panji Masyarakat*, No. 742, XXXIV, 1-10 Januari 1993, hlm. 76.

<sup>40</sup>"Al-Qur'an Berwajah Puisi Menjadi Obsesi H.B. Jassin" *Angkatan Bersenjata*, 22 Desember 1992, dan "Al-Qur'an Dilarang Berwajah Puisi" *Forum Keadilan* No. 22, 18 Pebruari 1993, kemudian dimuat dalam HB. Jassin, et al. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi H.B. Jassin Penyusun*, hlm. 14 dan 85.



Berbagai pihak, waktu itu, telah dihubungi, seperti Prof. Hasymi, BJ. Habibie, Abdurrahman Wahid, Bismar Siregar, M. Amien Rais, dan beberapa tokoh lain, untuk dimintai tanggapan. Gus Dur, bahkan siap memperjuangkan jika nanti muncul ribut-ribut.<sup>41</sup> Pekerjaannya itu selesai tepat pada ulang tahunnya yang ke-76, 31 Juli 1993.<sup>42</sup>

Sayangnya, sebelum mengetahui bagaimana sesungguhnya model *Al-Qur'an Berwajah Puisi* ini, waktu itu, masyarakat telah terjebak pada isu *Al-Qur'an* yang dipuisikan, sehingga yang tercipta adalah prasangka yang tidak sehat. KH. Hassan Basri, Ketua MUI waktu itu, misalnya, menolak terbitnya *Al-Qur'an berwajah Puisi* karena dianggapnya mempermainkan *Al-Qur'an*.<sup>43</sup> Bahkan, dalam acara studium general di Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta bersama HB. Jassin, 17 Mei 1993, Dr. H. Fuad Moh. Fachruddin menghubungkan penulisan *Al-Qur'an* berwajah Puisi ini dengan perilaku orang Syi'ah.<sup>44</sup>

Di samping beberapa tokoh yang menyerang Jassin dengan nada emosional tersebut, ada beberapa tokoh yang mengungkapkan kekurangsetujuannya dengan pertimbangan demi umat, seperti

yang diungkapkan Ali Yafie, atau dengan alasan bahwa cara penulisan *Al-Qur'an* itu merupakan petunjuk langsung dari Tuhan (*tauqifi*), sehingga tidak bisa diubah, seperti yang disampaikan oleh Dr. K.H. Ma'ruf Amin, Katib Am Syuriah PBNU, waktu itu.<sup>45</sup>

Namun, bukan berarti secara intelektual Jassin tanpa pendukung. Prof. H. Chatibul Umam (Guru Besar pada Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Ali Audah (satroawan dan penerjemah sejumlah literatur Arab), dan Abdurrahman Wahid (ketua PBNU) adalah di antara intelektual yang secara konseptual mendukung kreasi Jassin. Sejauh tidak ada tanda baca yang diubah dan kedudukan ayat juga tidak diubah mereka tidak mempermasalahkan upaya itu.<sup>46</sup>

Kontroversi itu semakin menajam setelah MUI dan Lajnah Pentashihan Mushaf *Al-Qur'an* Departemen Agama, menolak format *Al-Qur'an* versi Jassin tersebut. MUI lewat suratnya No. U-1061/MUI/XII/1992 yang ditandatangani K.H. Hasan Basri dan Sekretaris Umum, Prodjokusumo, dan Departemen Agama lewat surat No. P III/TL.02/1/242/1179/1992 ditandatangani Ketua Badan Litbang

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> HB. Jassin, et al. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi* H.B. Jassin Penyusun, hlm. viii.

<sup>43</sup> Pernyataan ini sebagaimana dikutip *Media Indonesia Minggu*, 29 Agustus 1993.

<sup>44</sup> Sebagaimana diuraikan D. Sirajuddin AR. Lihat, D. Sirajuddin. AR., "Al-Qur'an Berwajah Puisi: Dibenarkan tapi Tidak Diakui" dalam *Uhumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. 1993, hlm. 61.

<sup>45</sup> *Wawasan*, 26 Januari 1993, dikutip dalam HB. Jassin, et al. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi* H.B. Jassin Penyusun, hlm.48.

<sup>46</sup> *Republika*, 28 Januari 1993, dikutip dalam HB. Jassin, *ibid.*, hlm.50.

Agama Puslitbang Lektur Agama Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Depag, H.A. Hafizh Dasuki, yang ditujukan kepada Jassin, menolak permintaan rekomendasi Jassin sehubungan dengan penerbitan *Al-Qur'an Berwajah Puisi* itu. Alasannya, menurut Hasan Basri, karena susunan naskahnya tidak sesuai dengan mushaf Al-Imam. Sedangkan Depag, berdasarkan rapat pleno Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, pada 17 September 1992, memutuskan bahwa Al-Qur'an versi Jassin dinilai lebih besar mudaratnya ketimbang manfaatnya.<sup>47</sup>

Sebenarnya, perdebatan tentang apakah Al-Qur'an cenderung pada garis puitis atau prosa dalam literatur Islam telah muncul jauh sebelum H.B. Jassin memuitisasikan ayat-ayat Al-Qur'an. Mayoritas ulama menyatakan bahwa tanpa dipuitisasikan, sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur'an telah mengandung nilai puisi yang sangat agung, tapi ia sendiri bukanlah puisi.<sup>48</sup>

Beberapa contoh bisa diuraikan. Misalnya, dalam surah Al-Ikhlash, keempat ayatnya berirama –*ad* dengan mengesampingkan bunyi-bunyi nada, surah Al-Fil, ayat-ayatnya berirama *il* dengan mengesampingkan vokal-vokal akhir dan membolehkan *-ul* pada salah satu akhir ayat. Begitu juga yang terjadi pada surah Al-Dluha. Ini mendeskripsikan bahwa Al-Qur'an sebenarnya bukan puisi dan juga bukan prosa secara total. Struktur bahasa Al-Qur'an dengan perubahan rima yang tiba-tiba; pengulangan kata rima yang sama dengan penggandengan ayat; pencampuran pokok bahasa asing ke dalam suatu bagian Al-Qur'an yang homogen, keterputusan dalam konstruksi gramatikal, perubahan yang tiba-tiba dalam panjang ayat; peralihan mendadak dalam suasana dramatis dari kata ganti tunggal ke jamak adalah di antara beberapa keunikan dan kekhasan Al-Qur'an.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> *Harian Terbit*, 21 Januari 1993, *Media Indonesia*, 21 Januari 1993, *Pelita*, 21 Januari 1993, dikutip kembali dalam HB. Jassin, *ibid.*, hlm. 17-22.

<sup>48</sup> Thaha Husein, sastrawan Mesir, membagi perkataan pada: puisi, prosa, dan Al-Qur'an, sehingga memisahkan bahasa Al-Qur'an sebagai bahasa yang khas: bukan puisi dan bukan prosa. Sebab, Al-Qur'an tidak tunduk pada aturan puisi maupun prosa. Zaki Mubarak, berpendapat sebaliknya. Dalam kitab *al-Nashr al-Fanni* dia mengatakan bahwa Al-Qur'an sebagai prosa Arab yang berbeda dari prosa sebelum dan sesudah kedatangannya. Mushthafa Anani menyebut Al-Qur'an tergolong prosa dengan perbedaan dari kelaziman prosa *mursal* dan kata bersajak Arab biasa: kadang berwajah prosa, tapi di bagian lain berwajah sajak, dan bahkan kombinasi antarkeduanya. Sedangkan al-Baqillani menolak wajah sajak dalam Al-Qur'an. Alasannya, dalam puisi harus ada minimal 4 bait dengan penyeragaman ujung-ujung *qafiyah*-nya, sedangkan Al-Qur'an tidak demikian. Lihat, D. Sirajuddin. AR., "Al-Qur'an Berwajah Puisi: Dibenarkan tapi Tidak Diakui" dalam *Uhumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV Th. 1993, hlm. 62.

<sup>49</sup> Lihat, W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an Penyempurnaan atas Karya Richard Bell*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hlm. 109-131. Dari segi bahasa Al-Qur'an memang menyimpan kekuatan stilistik. Untuk kajian soal ini lihat, Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an, Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).



Lepas dari pro kontra di atas, kreasi HB. Jassin ini merupakan khazanah baru di Indonesia: seorang Muslim telah mengekspresikan kecintaannya terhadap Al-Qur'an dengan menampilkannya dalam wajahnya yang puitis, meskipun Al-Qur'an bukanlah puisi. Jassin sadar benar bahwa dirinya tidak sedang menjadikan Al-Qur'an sebagai puisi. Dia hanyalah menampilkan Al-Qur'an dalam wajah yang puitis.

### E. Seni Tilawah Al-Qur'an

Membaca Al-Qur'an termasuk ibadah (*al-muta'abbad bi tilawatih*), demikian visi normatif dalam Islam.<sup>50</sup> Sebab, seperti disampaikan dalam sebuah hadis, Al-Qur'an mempunyai kelebihan dibanding

perkataan-perkataan yang lain. Orang yang membaca Al-Qur'an diibaratkan seperti buah jeruk, rasa dan baunya enak. Sedangkan orang yang tidak membaca Al-Qur'an ibarat buah kurma, rasanya enak tetapi tidak ada baunya.<sup>51</sup> Oleh karena itu, umat Islam dianjurkan untuk membaca Al-Qur'an secara *tartil* sesuai dengan prinsip-prinsip dalam ilmu *tajwid*.<sup>52</sup> Bahkan, lebih dari itu, dianjurkan juga untuk dilantunkan dengan suara dan lagu yang baik. Dalam beberapa hadis dikatakan, misalnya, hiasilah Al-Qur'an dengan suaramu yang baik;<sup>53</sup> Tidak termasuk umatku yang tidak melagukan bacaan Al-Qur'an;<sup>54</sup> Segala sesuatu mempunyai perhiasan, adapun perhiasan Al-Qur'an adalah suara yang baik.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Para ulama studi Al-Qur'an mendefinisikan bahwa Al-Qur'an adalah *Kalamullah al-munazzal 'ala Muhammad shallahu 'alaihi wa sallam, al-muta'abbad bitilawatih*. Lihat, Manna' al-Khalil al-Qathtan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 21.

<sup>51</sup> Lihat, hadis yang diriwayatkan oleh Hudbah ibn Khalid Abu Khalid dari Qatadah dari Anas dari Abu Musa dari Nabi Muhammad SAW. dalam Abu 'Abdullah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari (selanjutnya disebut al-Bukhari), *Matn Al-Bukhari bi Hasyiah al-Sindi* (Bandung: Ma'arif, t.th.), bab Fadll al-Qur'an 'ala Sa'ir al-Kalam, III: 231; Imad al-Din Abi Fida' Isma'il ibn Katsir, *Fadla'il al-Qur'an* di halaman akhir *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Semarang: Toha Putra, t.th.), IV: 32. Allah sendiri pun mengklaim tentang keistimewaan Al-Qur'an. Lihat, QS. Al-Takwir [81]: 19-24, Al-Waqi'ah [56]: 77-79, Al-Hijr [15]: 9, Al-Ahqaf [46]: 29-31.

<sup>52</sup> Al-Qur'an memang harus dibaca dengan tartil (QS. Al-Muzammil [73]: 4) dan ketika Al-Qur'an dibaca, Tuhan memerintahkan umat Islam untuk mendengarnya dengan baik, dan memperhatikan dengan tenang agar mendapat rahmat (QS. Al-A'raf [7]: 204).

<sup>53</sup> Hadis ini diriwayatkan Abu Dawud, Al-Nasa'i, Ibn Majah, dari Syu'bah dari Thalbah dari 'Abd al-Rahman dari ibn 'Usajah dari Barra' ibn 'Azib, dengan sanad yang baik (*jayyid*). Lihat, Ibn Katsir, *Fadla'il al-Qur'an* di bagian akhir *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, IV: 35.

<sup>54</sup> Dari Abu al-Qasim al-Bagawi dari Muhammad ibn Hamid dari Salamah ibn al-Fadll dari 'Abdullah ibn 'Abd al-Rahman ibn Abi Malikah dari al-Qasim ibn Muhammad dari al-Sa'ib dari Sa'd. Lihat, *ibid*.

<sup>55</sup> Dari Abu Bakr al-Bazzar dari Salamah ibn Syabib dari 'Abd al-Razzaq dari 'Abdullah ibn Muharrar dari Qatadah dari Anas. *Ibid*. hlm. 54. Sebagian ulama, ada yang memakruhkan membaca Al-Qur'an dengan dilagukan, sejauh proses itu mengarah pada permainan, berlebih-lebihan yang mengedepankan hawa nafsu. Tentang soal ini, lihat, *ibid*. hlm. 37.



Visi normatif yang demikian itu menjadi cikal bakal munculnya budaya seni baca Al-Qur'an, di mana salah satu bentuk kecintaan seorang Muslim terhadap kitab sucinya (Al-Qur'an) diekspresikan dalam bentuk lantunan indah dengan nada-nada tertentu ketika membaca Al-Qur'an. Di sini, Al-Qur'an tidak saja dibaca secara *tartil*, tetapi juga dilagukan dengan nada-nada yang telah ditentukan. Dalam tradisi seni baca Al-Qur'an, telah disusun berbagai *tausih* yang mengatur bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an dilantunkan secara indah, seperti: *bayati*, *shaba*, *hijaz*, *nahawan*, *syikah*, *raus*, dan *jiharka*.<sup>56</sup>

Bentuk-bentuk lagu bacaan semacam itu, di Indonesia secara besar-besaran diambil dari Mesir, dan—menurut dugaan Howard—mungkin juga berasal dari kebiasaan Ummi Kultsum yang merupakan salah seorang pendiri praktik penyesuaian ayat-ayat Al-Qur'an terhadap musik. Budaya seni baca Al-Qur'an ini dalam perkembangannya memperoleh dukungan dari pemerintah Indonesia dengan diadakan Musabaqah Tilawatil Qur'an, sejak tahun 1968.<sup>57</sup>

Di Indonesia, MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an) sesungguhnya mempunyai sejarah yang cukup panjang. Secara embrional kegiatan seni membaca Al-Qur'an telah banyak dilakukan masyarakat, hanya saja masih bersifat lokal. Sejak awal kemerdekaan, telah muncul gagasan untuk mengangkat kegiatan MTQ secara nasional. Setidaknya ini terlihat dari keinginan KH. A. Wahid Hasyim—waktu itu Menteri Agama RIS—yang melontarkan gagasan tentang perlunya membentuk sebuah lembaga yang menaruh perhatian terhadap Al-Qur'an. Pada tanggal 17 Ramadhan 1370 H (1950), di rumah KH. A. Wahid Hasyim Jl. Jawa 12 Jakarta, pada acara buka bersama, tercetus gagasan untuk membentuk sebuah organisasi yang menghimpun para ahli qira'at, qari, dan

<sup>56</sup> Uraian tentang bentuk-bentuk *tausih* ini lihat, Khadidjatus Shalihah, *Perkembangan Seni Baca Al-Qur'an dan Qiraat Tujuh di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983).

<sup>57</sup> Howard H. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, hlm. 201.



huffazh Al-Qur'an, dengan nama Jamiyah-tul Qurra wal Huffazh (JHQ).<sup>58</sup> Pada tahun 1951 Jamiyah ini diresmikan oleh KH. A. Wahid Hasyim dalam rangkaian acara Maulid Nabi Muhammad di rumah H. Hasmuni, Sawah Besar Jakarta.<sup>59</sup>

Kegiatan MTQ yang diselenggarakan pertama kali pada tahun 1968 kini menjadi kegiatan rutin. Dalam setiap acara MTQ ini, berbagai macam lomba yang berkaitan dengan Al-Qur'an digelar—tidak hanya yang berkaitan dengan seni tilawah al-Qur'an—misalnya: *Tilawah al-Qur'an*, *Hifzh al-Qur'an*, *Fahm al-Qur'an*, *Khathth al-Qur'an*, *Syarah al-Qur'an*, dan *Tafsir al-Qur'an*. Bahkan, pada tanggal 25 – 27 April 1992 untuk pertama kalinya digelar lomba MTQ untuk TKA, di TMII yang melibatkan anak-anak di bawah lima tahun di seluruh Indonesia. Acara ini diselenggarakan oleh BKPMI (Badan Komunikasi Pemuda Masjid Indonesia), LPPTKA (Lembaga Pembinaan dan Pengembangan Taman Kanak-kanak Al-Qur'an) dan PT. Humpuss.<sup>60</sup>

Acara MTQ macam ini, dalam perkembangannya tidak hanya menjadi

sebuah fenomena relegius semata yang berkaitan dengan perintah Nabi agar umat Islam membaca kitab sucinya dengan baik dan merdu, tetapi juga telah berkembang menjadi sebuah budaya yang penyelenggaraannya menelan biaya yang tidak sedikit dan melibatkan peran-peran strategis pemerintah serta beberapa instansi yang menjadi sponsor. Acara MTQ ini memang mempunyai fungsi simbolis, integratif, dan ekonomis, persis dengan pesta olah raga.<sup>61</sup> Dengan diadakannya MTQ yang melibatkan pemerintah, akan memberikan kesan bahwa pemerintah Indonesia mempunyai perhatian besar terhadap kepentingan Islam, bukan negara sekular. Bagi umat Islam sendiri acara ini merupakan simbol kekuatan umat, syiar Islam, yang memberikan kesan bahwa umat Islam di Indonesia tetap merupakan umat yang dominan, dan juga gema ayat suci ini mempunyai daya *terapeutik*, di mana orang merasa saleh dan dekat dengan Tuhan meskipun pada kehidupan sosial mereka mengabaikan firman Tuhan.

Fungsi integratifnya dapat dilihat dari kebersatuan pemerintah dan umat Islam,

<sup>58</sup> Gagasan Menteri Agama yang hafizh Al-Qur'an ini diterima oleh beberapa ulama, misalnya, Dr. KH. Aboebakar Atjeh dan K.H. Wahab Hasbullah

<sup>59</sup> Peresmian ini menghasilkan susunan pengurus besar (sementara): Penasehat, KH. Abdul Wahab Hasbullah, KH. A. Wahid Hasyim, KH. Abdul Karim dan KH. Djamhur; Pengurus Harian, Ketua Umum Dr. KH. Aboebakar Atjeh, Ketua I KH. Darwis Amini, Ketua II KH. Nazaruddin Latif, Sekretaris Muhammad Nur, Sekretaris I KH. Tb. Manshur Ma'mun, Bendahara H. Hasmuni dibantu H. Abdul Rahim Martam. Lihat, "MTQ, Riwayatmu Dulu" Laporan dalam *Pesantren*, No. 1/Vol. VIII/1991, hlm. 47-48.

<sup>60</sup> Untuk detail penyelenggaraan MTQ Anak-anak ini lihat, "Pertama Kali di Dunia MTQ Anak-anak Balita", Laporan Khusus dalam *Amanah*, No. 153, 18-31 Mei 1992, hlm. 16-18, dan 98.

<sup>61</sup> Jalaluddin Rahmat, "Jangan Lepas Burung di Tangan" dalam *Pesantren*, No. 1/Vol. VIII/1991, hlm. 54.

juga faksi-faksi yang ada dalam Islam, dalam menyelenggarakan acara MTQ tersebut, sehingga tradisi ini tidak lagi menjadi proyek umat Islam, tetapi proyek nasional. Sedangkan fungsi ekonomis tampak dalam berbagai peluang kerja yang muncul di sekitar proyek MTQ ini.

Fenomena budaya ini tampak menjadi demikian unik, yang sulit ditemukan di dalam tradisi agama-agama lain: ayat-ayat kitab suci dibaca dan dilagukan dengan nada-nada tertentu, keindahan dan ketepatan bacaan tersebut kemudian dilombakan, dan dalam perkembangannya telah melahirkan berbagai fungsi di tengah masyarakat.

#### E Al-Qur'an sebagai Ritus

Sebuah kenyataan bahwa Al-Qur'an dibaca berulang-ulang oleh umat Islam, meskipun orang yang bersangkutan tidak mengetahui makna yang dibacanya, baik dalam salat, maupun upacara ritual tertentu, seperti pernikahan, khitanan, dan pengajian. Bahkan, secara teologis, khusus di bulan Ramadhan dianjurkan untuk melaksanakan acara *tadarrus* Al-Qur'an. Di samping dibaca dengan berulang-ulang tersebut, ayat Al-Qur'an

juga dihafal, sebagai salah satu bentuk peran dalam pemeliharaan orisinalitas dan kesinambungan ayat-ayat Al-Qur'an dari generasi ke generasi. Hal ini sangat terkait dengan kepentingan tradisi *tahfizh* Al-Qur'an di dalam umat Islam.<sup>62</sup>

Tradisi menghafal sesungguhnya merupakan suatu yang khas pada masyarakat Arab pada masa sebelum Nabi Muhammad SAW. Sebab, bangsa Arab pada umumnya adalah masyarakat pengembara yang tidak begitu memperhatikan budaya tulis. Untuk kepentingan penyebaran berita, komunikasinya masih bertumpu pada tradisi lisan.<sup>63</sup>

Pada abad ke-6 M, sebelum Islam datang, merupakan zaman kesusastraan yang penuh semangat kepahlawanan bagi bangsa Arab. Puisilah, waktu itu, yang akrab dengan mereka. Namun, mereka sepenuhnya tetap bertumpu pada tradisi lisan dalam mengabadikan sajak-sajak mereka,<sup>64</sup> sehingga daya hafalan mereka begitu kuat. Itulah sebabnya, pada waktu lahirnya Islam sekitar awal abad ke-7, Al-Qur'an sebagai kitab suci, disiarkan pertama kali di kalangan orang Islam tidak melalui tulisan, tetapi dengan tradisi lisan kemudian dihafal, sebagaimana tradisi

---

<sup>62</sup> Kata *tahfizh* berasal dari akar kata *hifzh* yang berarti menjaga atau menghafal. Dari sini orang yang hafal Al-Qur'an disebut *al-hafizh*, jamaknya *huffazh* atau *hafazhah*. Tetapi dalam literatur klasik dan beberapa hadits, *al-hafizh* sering disebut dengan istilah *hamil* (pembawa) *Al-Qur'an*. *Hamil al-Qur'an* ini mempunyai kedudukan yang mulia, *asyraf ummati hamalat al-Qur'an*. Lihat, Abu Zakaria ibn Syarafuddin al-Nawawi, *al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur'an* (t.tk: t.p, t.th), hlm. 29.

<sup>63</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 119.

<sup>64</sup> Yasin Hamid Safadi, *Kaligrafi Islam*, hlm. 7; D. Sirajuddin AR, *Al-Qur'an dan Reformasi Kaligrafi Arab dalam Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. I, Th. 1989, hlm. 52.



yang ada dalam masyarakat Arab pada saat itu. Dari sinilah muncul tradisi menghafal Al-Qur'an yang dipelopori oleh para sahabat Nabi.

Secara kultural, tradisi menghafal (*tahfizh*) Al-Qur'an di Indonesia tumbuh dan berkembang dalam kultur kepesantrenan. Namun, dari segi sejarah kelahiran dan perkembangannya, jika pesantren secara umum lahir dan berkembang bersama datangnya Islam di bumi Nusantara, maka menghafal Al-Qur'an muncul di Indonesia baru pada abad ke-18 M.<sup>65</sup>

Sulit dipastikan kapan tradisi ini mulai ada di Indonesia. Namun, secara historis kita bisa melihat bahwa budaya menghafal Al-Qur'an ini terbentuk pada saat para pelajar Indonesia menuntut ilmu di Mekkah dan menjadi *muqim* untuk beberapa tahun. Biasanya, sebagian mereka ini kemudian menjadi kiai atau ulama dan mendirikan pesantren.<sup>66</sup> Jika para kiai yang telah hafal dan mendirikan pesantren tahfizh Al-Qur'an, tentu mereka itu sebelumnya menghafalkannya secara *talaqqi* (belajar langsung) kepada Syaikh di Mekkah. Sebab, sebelum mereka



mampu mengkhataamkan hafalannya dengan baik, tentu tidak akan memperoleh restu (*ijazah*) mengajarkannya kepada orang lain, dan belum mendapat *sanad*—silsilah guru tahfizh yang bersambung secara berantai. Contohnya, K.H. Munawwir, pendiri pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta—pembuka tradisi tahfizh Al-Qur'an di Yogyakarta dan Jawa Tengah—pernah bermukim di Mekkah selama 21 tahun, setelah memperoleh izin untuk mengajarkan tahfizh Al-Qur'an, pada tahun 1911 ia pulang ke

<sup>65</sup> Muntaha Azhari, "Tahfizh Al-Qur'an di Indonesia" Makalah disampaikan pada Sarasehan Perspektif Hafizh dan Tahfizh Al-Qur'an di Indonesia, diselenggarakan oleh Jam'iyah Hafazhah Al-Qur'an di Demak, 7 Mei 1990; Muntaha Azhari, "Tradisi Tahfizh: Ilmiah atau ubudiah" dalam *Pesantren*, No. 1/Vol.VIII, 1991.

<sup>66</sup> Tradisi tahfizh Al-Qur'an di Indonesia ini lebih dekat dengan dunia pesantren. Dari sekian banyak lembaga yang mengembangkan tradisi ini, setidaknya hingga kini, hampir bisa dipastikan mempunyai latar belakang pesantren, dan kalau dikerucutkan secara ideologis mereka adalah orang-orang NU. Dalam Muhammadiyah, tradisi tahfizh Al-Qur'an ini tidak banyak berkembang, meskipun ada tokoh-tokoh Muhammadiyah, di tahun 1920-an yang hafizh Al-Qur'an, misalnya H.M. Rasyidi. Untuk keterangan soal H.M. Rasyidi ini lihat, Endang Basri Ananda (peny.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), hlm. 14-15.

Indonesia dan mendirikan pesantren tahfizh Al-Qur'an. Juga Syaikh As'ad, seorang hafizh Al-Qur'an keturunan Sulawesi Selatan yang besar di Makkah, pada tahun 1927 pulang ke Sengkang, Wajo, Sulawesi Selatan, dan kemudian mendirikan pesantren As'adiyah.<sup>67</sup>

Dalam dunia pesantren, pesantren tahfizh Al-Qur'an dikategorikan sebagai program khusus *takhashshush* (spesialisasi). Bila pesantren pada umumnya membentuk keulamaan dengan program pengajaran yang bervariasi dan berjenjang, maka pesantren tahfizh khusus mencetak hafizh dengan program tunggal tahfizh Al-Qur'an. Namun, ada beberapa pesantren huffazh yang tarjetnya tidak sekadar menghafal Al-Qur'an, tetapi juga memahami arti kandungannya. Mendidik santri

menguasai Al-Qur'an, *lafzhan*, *ma'nan*, *wa'amalan*. Oleh karena itu, santri juga diwajibkan mengikuti kegiatan belajar disiplin keilmuan lain, seperti tafsir, hadis, fiqih, bahasa Arab, serta ilmu-ilmu yang khusus berkaitan dengan Al-Qur'an. Model inilah yang diterapkan di Madrasatul Qur'an, Tebuireng, Jombang sejak era K.H. Yusuf Masyhar. Keberadaan ISIQ dan IIQ, yang ada di Jakarta dan Wonosobo, juga diorientasikan untuk memenuhi kehendak tersebut. Beberapa buku telah ditulis untuk kepentingan tahfizh Al-Qur'an ini, misalnya, *Tata Cara Problematika Menghafal Al-Qur'an dan Petunjuk-petunjuknya* disusun oleh H.A. Muhaimin Zen.<sup>68</sup>

Di tengah dinamika umat Islam Indonesia, tradisi tahfizh Al-Qur'an ini

---

<sup>67</sup> Sekarang ini, selain yang dipimpin oleh dua tokoh tersebut, pesantren tahfizh Al-Qur'an di Indonesia telah tersebar di seluruh wilayah. Beberapa kiai yang dianggap sesepuh di kalangan hafizh—sebagiannya telah wafat—adalah, K.H. Arwani Amin (pengasuh pesantren Yanbu'ul Qur'an, Kudus), K.H. Adlan Ali (pengasuh Pesantren Walisongo, Cukir, Jombang), K.H. Abdullah Umar (pengasuh Pesantren Tahaffuzul Qur'an, Kauman, Semarang), K.H. Muntaha (pengasuh Pesantren Asy'ariyah, Kalibeper, Wonosobo), K.H. Yusuf Masyhar (alm) (pengasuh Madrasatul Qur'an, Pesantren Tebuireng, Jombang), K.H. Abdurrahman Ambodalle (pengasuh Pesantren Darud Da'wah wal Irsyad, Bone, Sulawesi Selatan), K.H. Abdullah Salam (pengasuh Pesantren Mathaliul Huda, Kajen, Pati), K.H. Mufizh Mas'ud (pengasuh Pesantren Pandanaran, Kaliurang, Yogyakarta). Tentu saja, di setiap daerah dari yang disebut di atas telah lahir kiai huffazh yang melakukan kaderisasi melalui pesantren. Bahkan di pesantren Sedayu, Gresik melakukan pengajaran tahfizh Al-Qur'an ini khusus untuk anak-anak balita.

<sup>68</sup> H.A. Muhaimin Zen, *Tata Cara Problematika Menghafal Al-Qur'an dan Petunjuk-petunjuknya* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1985).

<sup>69</sup> Indonesia mempunyai prestasi yang baik dalam acara Musabaqah Hifzhul Qur'an. Sejak diadakannya Musabaqah Hifzhul Qur'an tingkat internasional di Makkah, pada tahun 1980, prestasi Indonesia cukup mengembirakan. Pada tahun 1980, Indonesia yang diwakili oleh Hafizh dari Pesantren Kudus berada dalam urutan ke VI dalam kelompok sepuluh hafizh terbaik, dari peserta 57 negara dan 26 organisasi. Tahun 1981, dengan diwakili oleh Ulil Abshor, seorang hafizh dari Pondok Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang, Indonesia meraih juara II. Lihat, Dirjem Bimas Islam dan Urusan Haji, *Pedoman Pembinaan Tahfizhul Qur'an* (Jakarta: Pusat Ditjen Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI, 1984), hlm. 3.



pada perkembangannya kemudian diperlombakan dalam Musabaqah Hifzhul Qur'an<sup>69</sup> dan telah melahirkan tradisi *sema'an*, yaitu membaca Al-Qur'an dengan hafalan—biasanya dilakukan oleh dua hingga lima orang hafizh—dalam satu majelis yang di-dengarkan dan disimak oleh banyak orang. Tradisi *sima'an* ini dilakukan, biasanya dalam rangka kepentingan tertentu, misalnya, akan ada acara pernikahan, tasyakuran, *khaul* (memperingati kematian seseorang), dan beberapa acara yang lain. Tradisi ini semakin meluas dan merambah ke wilayah di luar pesantren, ketika K.H. Hamim Jazuli (Gus Mik),<sup>70</sup> pengasuh Pesantren Ploso, Kediri, sekitar tahun 1990-an memopulerkannya dengan mendirikan Majelis Istima'i Al-Qur'an.<sup>71</sup>

Dari prakarsa Gus Mik ini, tradisi *sima'an* menjadi populer dan *go public*, tidak hanya menjadi suatu tradisi khas pesantren—yang mulanya digunakan untuk memperlancar tahfizh santri—

tetapi juga telah menjadi semacam “ritus” baru<sup>72</sup> di tengah gersangnya kehidupan kota. Acara *sima'an* yang dipopulerkan Gus Mik ini, dalam perkembangannya tidak hanya diikuti oleh kalangan masyarakat menengah ke bawah, tetapi juga kalangan elite, pengusaha, pejabat negara dan intelektual kampus. Bahkan Kasultanan keraton Yogyakarta, dalam usianya ke-234, pada 17 Desember 1990 menyelenggarakan acara tasyakuran dalam bentuk *sima'an*, yang diprakarsai oleh Gus Mik dan GBPH Joyokusumo, salah seorang kerabat keraton. Tradisi *sima'an* ini kemudian dilestarikan oleh anggota keluarga keraton Yogyakarta.<sup>73</sup>

### G. Al-Qur'an sebagai Bahasa Doa hingga Kekuatan Magis

Ayat-ayat Al-Qur'an dalam tradisi umat Islam juga digunakan sebagai medium dalam berdoa. Model dan cara penggunaan ayat atau surah Al-Qur'an sebagai medium berdoa ini sangat beragam. Memang ada beberapa riwayat yang

<sup>70</sup> Gus Mik dikenal sebagai kiai kharismatik sekaligus *nyeleneh*. Jama'ah atau santrinya meliputi juga orang-orang jalanan serta kelompok masyarakat yang selama ini dianggap sebagai sampah masyarakat. Dia juga terkenal sebagai kiai yang banyak dimintai orang untuk menamai anak-anaknya.

<sup>71</sup> Pada mulanya, Majelis Istima'i Al-Qur'an ini oleh Gus Mik diberi nama *Jantikoo* (Jama'ah Anti koler), kemudian diubah menjadi jama'ah *mantab* (bahasa Arab: *man taba*).

<sup>72</sup> Kegiatan yang dikendalikan oleh Gus Mik ini dilakukan dalam waktu yang telah ditentukan dan dengan daerah yang telah ditentukan pula. Untuk wilayah Malang diadakan pada setiap Sabtu Pahing, Nganjuk, Blitar dan sekitarnya setiap Ahad Pon, Trenggalek setiap Jumat Pon, Surabaya, Gresik dan sekitarnya setiap Ahad Kliwon, Pare setiap Rabu Pon, Bayuwangi setiap Ahad Wage, Ponorogo setiap Rabu Paing, dan wilayah Yogyakarta dan sekitarnya pada Ahad Legi. Di luar dari koordinasi Gus Mik, banyak acara *sima'an* lain yang diselenggarakan oleh berbagai pihak dengan beberapa kepentingan dan tujuan.

<sup>73</sup> Lihat, Laporan Majalah *Kiblat*, No. 46, 28 Desember 1990-10 Januari 1991, hlm. 19-25. Untuk soal pelestarian tradisi *sima'an* di keraton Yogyakarta, lihat laporan Majalah *Panji Masyarakat*, No. 691, 1-10 Agustus 1991.

menjelaskan tentang keutamaan beberapa surah tertentu, misalnya keutamaan surah Al-Baqarah, surah Al-Kahfi, surah Al-Fath, dan seterusnya, yang tidak terkait langsung dengan modus pengobatan atau terapi penyakit yang menggunakan ayat atau surah Al-Qur'an. Imam Al-Bukhari misalnya, memberikan bab tersendiri dalam kitab *Shahih*-nya untuk uraian tentang hadis keutamaan beberapa surah tertentu.<sup>74</sup>

Selain dalam kitab hadis, beberapa ulama juga telah menulis kitab khusus menguraikan masalah keutamaan (*fadhilah*) surah atau ayat tertentu yang didasarkan pada beberapa riwayat (*ma'tsur*). Misalnya, Muhammad Hafiy al-Nazili menulis *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adzkar*, Muhammad Jurah Shuwwan menulis *al-Iqtida' fi al-Dzikh wa al-Du'a'*, dan Ridwan Muhammad Ridwan menulis *Al-Ma'tsurat al-Hizb al-Yawmiy*. Dari buku-buku tersebut kita temukan beberapa riwayat yang menguraikan tentang

keutamaan beberapa ayat atau pun surah tertentu dari Al-Qur'an. Misalnya, orang yang membaca sepuluh ayat dari surah Al-Baqarah pada awal siang, setan tidak berani mendekat hingga sore tiba;<sup>75</sup> siapa yang membaca surah al-Dukhan dalam suatu malam, maka esok harinya dia dimintakan ampun kepada Allah oleh delapan puluh ribu Malaikat.<sup>76</sup>

Memang, di dalam sejarah umat Islam, di luar dari berbagai bentuk eksperimentasi ulama di atas, pemanfaatan ayat atau pun surah Al-Qur'an sebagai medium berdoa dan sekaligus sebagai terapi penyembuhan penyakit telah terjadi sejak zaman Nabi. Pernah suatu ketika, saat menjalankan salat, Nabi disengat kalajengking. Usai salat Nabi minta kepada para sahabat untuk mengambilkan bejana yang berisikan air yang dicampur dengan garam. Lalu, beliau merendam jari yang tersengat itu ke dalam air garam tersebut seraya membaca surah Al-Ikhlash, Al-Falaq,

---

<sup>74</sup>Lihat, Al-Bukhari, *Matn al-Bukhari bi Hasyiyah al-Sindi*, III: 229-230. Dalam beberapa riwayat juga dijelaskan bahwa Nabi sendiri dalam berbagai kesempatan terlihat mempunyai berbagai keajaiban (*mukjizat*). Misalnya, suatu saat di hari Hudaibiyah orang-orang kehausan. Mereka lari menuju Nabi yang sedang membawa ceret dan bermudlu darinya. Nabi kemudian meletakkan kedua tangannya di ceret itu dan mengalirlah air dari sela-sela tangan Nabi, seperti mata air. Dengan air itulah para sahabat minum dan berwujud. Padahal jumlah mereka 500 orang. Kisah-kisah macam ini yang diriwayatkan dari beberapa hadis Bukhari, Muslim, Al-Nasa'i, Baihaqi dan Ibn Katsir telah dihimpun oleh Walid al-Azhami, dalam *Al-Mu'jizat al-Muhammadiyah* (Beirut: Dar al-'Arabiyyah, 1970).

<sup>75</sup>Lihat riwayat al-Darimi, Baihaqi dalam *Al-Sya'bi* dari ibn Mas'ud. Juga riwayat al-Thabrani dalam *Al-Kabir* dan al-Hakim dari ibn Mas'ud, sebagaimana dijelaskan kembali oleh Ridwan Muhammad Ridwan, *Al-Ma'tsurat al-Hizb al-Yawmiy* (Jeddah: Muthabi' al-Fath, t.th), hlm. 8-9.

<sup>76</sup>Riwayat al-Nasa'i dan Tirmidzi. Lihat, Muhammad Jurah Shuwwan, *al-Iqtida' fi al-Dzikh wa al-Du'a'* (Beirut: Maktabah 'Ilmiyyah, 1981), hlm. 45.



dan Al-Nas. Lalu, sembuhlah tangan beliau dari bisa kalajengking.<sup>77</sup>

Dalam perkembangannya, pemanfaatan ayat atau surah Al-Qur'an oleh sebagian umat Islam sebagai medium berdoa dan terapi pengobatan penyakit menjadi beragam, dan banyak yang tidak lagi terpaku pada riwayat (*ma'tsur*) dari Nabi dan sahabat. Di sinilah kemudian terjadi proses eksperimentasi para ulama dalam rangka memanfaatkan ayat atau surah Al-Qur'an sebagai medium doa dan terapi pengobatan berbagai penyakit.

Dalam beberapa kasus, lalu terjadi kreasi baru, di mana teks Al-Qur'an ditampilkan tidak lagi terkait dengan makna bahasa yang ada dalam suatu ayat atau surah tertentu, tetapi telah menyangkut pula mekanisme pengucapannya, berbagai hitungan bacaan, waktu yang tertentu dan model penulisan yang tertentu pula. Muncul *wifiq*, yaitu penuli-

san ayat Al-Qur'an dalam bentuk-bentuk khusus, ada ayat yang ditulis dalam bentuk persegi empat, lingkaran dengan huruf terpotong-potong dan seterusnya.

Fenomena ini juga berkembang di masyarakat Muslim Indonesia, terutama di kalangan pesantren. Banyak buku telah ditulis, dalam berbagai versi dan bahasa, mengacu pada beberapa kitab yang tulis oleh ulama Timur Tengah dan ada yang hanya terjemah. Misalnya, buku *Mujarrabat* yang ditulis oleh Abd al-Rahman ibn Abdul Aziz, telah diterjemah ke dalam bahasa Jawa dengan huruf Arab pegon.<sup>78</sup> Abu Abd al-Hamid Zakhwan Anwar Ngemplak Pati, Jawa Tengah menulis *al-Mujarrabat al-Kubra fi Khawash Kalam Rabb al-Wara* merujuk pada kitab *Syams al-Ma'arif* karya Abu Abbas Ahmad ibn Ali al-Buni, *Durr al-Nazhim* karya Abu Muhammad Abdillah ibn As'ad al-Yamani, dan *Fawa'id* karya Syihab al-Din

<sup>77</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Sahabat 'Abdullah ibn Mas'ud dalam kitab *Musnad Abi Syaybah*, sebagaimana dikutip HS. Mansur Projodikoro dan Aba Firdaus al-Halwani, *Pengobatan-pengobatan Rasulullah: Kajian Kitab Tibbun-Nabawi* (Yogyakarta: Sumbangsih, 1994), hlm. 118. Menurut dua penulis buku ini, hadits Nabi di atas menjelaskan tentang dua terapi pengobatan: alamiah dan ilahiah. Pengobatan alamiah dilakukan Rasul dengan menggunakan larutan garam. Larutan garam ini berkhasiat untuk menawarkan racun kalajengking. Sebab, konsentrasi garam tersebut mampu menyedot racun tersebut, sekaligus menawarkannya. Dan karena sengatan kalajengking itu juga mengandung unsur api yang membutuhkan pendinginan, maka digabungkanlah garam tersebut dengan air sebagai pendingin. Sedangkan terapi ilahiah adalah membaca surah Al-Ikhlash, Al-Falaq, dan Al-Nas, sebagai tindakan kuratif dan preventif.

<sup>78</sup> 'Abd al-Rahman ibn 'Abdul 'Aziz, *Mujarrabat* (Semarang: Toha Putra, t.th). Tidak jelas, pada tahun berapa buku ini diterjemah, tetapi berdasarkan lacakan yang saya lakukan pada beberapa tokoh yang mendalami masalah-masalah *hizb* ini, yaitu orang-orang generasi 1970-an telah menyimpan buku ini. Pada akhir tahun 2001 ketika saya melakukan wawancara dengan salah seorang kiai di Pati, ternyata dia menyimpan buku ini dalam kondisi yang sudah sangat lusuh, bahkan sampul depannya sudah tidak ada lagi. Di lihat dari kondisinya, buku ini tampaknya memang sudah lama diterjemah.

Ahmad ibn Abd al-Lathif al-Syarji al-Yamani.<sup>79</sup>

KH. Bisri Musthafa Rembang menulis *Perimbon Imam al-Din*.<sup>80</sup> Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab Pegon. Diorientasikan kepada para *Modin* (penghulu agama) di kampung-kampung yang menghadapi persoalan keumatan secara langsung. Materi yang diuraikan dalam buku ini meliputi berbagai soal: tentang mengurus orang yang meninggal, salat mayit, talqin, membagi warisan, tentang pernikahan dan khutbah nikah, serta beberapa hal yang berkaitan dengan *suwuk* dan *awrad* yang digunakan untuk mengatasi berbagai masalah di kampung.

Ada 8 *suwuk* atau *awrad* yang dipaparkan KH. Bisri Musthafa di buku ini, yaitu: (1) *suwuk* untuk menyapih anak. *Suwuk* ini diperolehnya dari ijazah Syekh Khalil Rembang, (2) *suwuk* untuk menghenti-

kan anak yang sedang rewel (*munthah*). *Suwuk* ini diperolehnya dari Syekh Khalil Rembang, (3) *suwuk* untuk orang yang disengat kalajengking, atau sakit panas. *Suwuk* ini diperoleh dari ijazah KH. Ma'rif Kediri, (4) doa untuk kekuatan dalam berpidato. Ijazah doa ini diperolehnya dari KH. Khalil Rembang, (5) wirid untuk menjauhkan diri dari penyakit. Ijazahnya diperoleh dari Kiai Nawawi Kajen, (6) wirid agar rezkinya lancar. Ijazahnya diperoleh dari Kiai Dimiyati Kedawung Jumal, (7) wirid untuk yang lanjut usia agar tetap sehat dan kuat. Ijazahnya dari Kiai Ma'rif Kediri, dan (8) wirid untuk orang yang sedang susah,<sup>81</sup> dan soal-soal yang lain.

K.H. Makhfuzh Sya'rani, Salaman Magelang menulis *Silah al-Mu'min*, sebanyak 15 jilid,<sup>82</sup> Kiai Musyaffa' Ali menulis *al-Khasha'ish al-Kafiyah* sebanyak

<sup>79</sup> Abu 'Abd al-Hamid Zakhwan Anwar, *al-Mujarrabat al-Kubra fi Dzikr Khawash Kalam Rabb al-Wara* (Semarang: Toha Putra, t.th), hlm. 2. Buku ini memuat lebih dari 140 hizb yang dikreasikan dari ayat-ayat Al-Qur'an. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Ali Chasan Umar. Lihat, M. Ali Chasan Umar, *Mujarroat Besar* (Semarang: Toha Putra, t.th). Kitab lain yang setema yang ditulis oleh Zahwan adalah *Doa Jaljalut Soho Nutur Tarikatipun lan Khasiyatipun* (Semarang: Toha Putra, t.th). Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab Pegon berisi tentang khasiat doa Jaljalut yang ditulis dalam bentuk bait-bait.

<sup>80</sup> KH. Bisri Musthafa Rembang, *Perimbon Imam al-Din* (Kudus: Menara, t.th.).

<sup>81</sup> *Ibid.*, hlm. 66-74.

<sup>82</sup> K.H. Makhfuzh Sya'rani, *Silah al-Mu'min* (Magelang: Cahaya, 1971). Buku ini ditulis dalam 15 juz dengan format buku 10 cm x 14 cm dengan bahasa Jawa Arab Pegon yang menguraikan tentang beberapa *hizb* dan *mantra* yang digunakan dalam berbagai kepentingan. Dalam juz-juz tersebut berisi beraneka ragam doa dan manfaat ayat tertentu. Dalam juz 1, 2, 3, 8, 11, 12, 13, 14, 15 terdiri dari 25 faedah; juz 10 terdiri dari 24 faedah, juz 4, 5, 6 terdiri dari 27 faedah, dan juz 6, 7 terdiri dari 28 faedah. Di antara terapi penyembuhan dengan ayat Al-Qur'an di sini adalah untuk menyembuhkan anak nakal, sakit mata, sakit perut, agar cepat dapat membayar hutang, menyembuhkan orang gila dan masalah-masalah yang lain.



10 jilid,<sup>83</sup> K.H. Abu Muhammad Mifth Abdul Hannan Ma'shum menulis *Sullam al-Futuhat fi al-Awrad al-Ad'iyah wa al-Shalawat*,<sup>84</sup> K.H. Alwy Shafwan Semarang menulis *Al-A'mal al-Yaumiyah*,<sup>85</sup> Ahmad Sakhawi Amin menulis, *Perimbon Du'a Jawahi al-Ad'iyah*,<sup>86</sup> dan Ahmad Mawardi menulis *Yasin Sifa'*.<sup>87</sup>

Buku-buku yang disebutkan di atas, di samping ditulis dalam bahasa Jawa dengan huruf Arab pegon, kebanyakan dicetak dalam format buku saku. Melihat format dan bahasa yang dipakai, buku dengan beragam judul itu tampak lebih diarahkan untuk kepentingan masyarakat pedesaan yang berbasis agraris.

Model-model hizb maupun awrad yang ditulis dalam buku-buku tersebut secara keseluruhan ternyata tidaklah hasil eksperimen otentik dari penulisnya, tetapi diperoleh melalui transmisi dari beberapa kiai yang telah memberi ijazah. Kiai

Mahfudz Sya'rani ketika menulis buku *Silah al-Mu'min*, banyak wirid dan hizb yang diperoleh dari para gurunya. Seperti yang dituliskannya di pendahuluan buku itu, ada sembilan guru yang telah memberikan ijazah kaitannya dengan isi buku yang dituliskannya, yaitu: Syekh Ma'shum Magelang, Syekh Dalhar Watucongol Magelang, Syekh Fakhurrizi Bulu Salaman, Syekh Muhajir Pare Kediri, Syekh Khalil Kasingan Rembang, Syekh Abdul Manaf Lirboyo Kediri, Syekh Fathullah Mangunsari Nganjuk, Syekh Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, dan Syekh Khalil Bangkalan Madura.<sup>88</sup>

Sekarang ini tidak sedikit buku-buku serupa yang ditulis dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin dalam format buku 15 cm x 21 cm. Misalnya, Ustadz Ahmad LMS dan ustadz Munawar Elhsany BA. Menulis *Perguruan Al-Hikmah Agung*,<sup>89</sup> Mahfudli Sahli, *Himpunan Ayat-ayat Al-*

<sup>83</sup>Kiai Musyaffa' 'Ali, *al-Khasha'ish al-Kafiyah* (Magelang: Mukhtar ibn Sya'rani, 1992). Seperti *Silah al-Muslim*, buku ini terdiri dari 10 juz dan secara keseluruhan berisi 491 terapi dan masalah, ditulis dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab pegon serta format 10 cm x 14 cm.

<sup>84</sup>K.H. Abu Muhammad Mifthah 'Abdul Hannan Ma'shum menulis *Sullam al-Futuhat fi al-Awrad al-Ad'iyah wa al-Shalawat*, (Kediri: Surya Pesantren Fath al-'Ulum, t.th.). Buku ini terdiri dari 5 Jilid. Ditulis dengan huruf Arab Pegon berbahasa Jawa serta format 10 cm x 14 cm. Tidak seperti umumnya buku, dalam buku ini tidak ada daftar isi.

<sup>85</sup>K.H. 'Alwi Shafwan, *Al-A'mal al-Yaumiyah* (Semarang: Al-Alawiyah, 1990). Buku ini ditulis dengan huruf Arab Pegon. Berisi beberapa *hizb* dan doa. Sebagiannya ada yang berkaitan dengan ayat-ayat Al-Qur'an.

<sup>86</sup>Ahman Sakhawi Amin, *Perimbon Du'a Jawahi al-Ad'iyah* (Semarang: Munawwar, t.th). Buku ini menggunakan format 15 cm x 21 cm. Ditulis dengan huruf Arab pegon dengan bahasa Jawa.

<sup>87</sup>Ahmad Mawardi, *Yasin Sifa'* (t.tp.: t.p., 1410 H). Buku ini menguraikan tentang keutamaan surah Yasin serta manfaat-manfaatnya yang kajiannya dirujuk pada riwayat-riwayat yang *ma'tsur* dari Nabi.

<sup>88</sup>Lihat "Keterangan" dalam Mahfudz Sya'rani Punbuh, *Silah al-Mu'min* (Magelang: t.tp., t.th), I: 1.

<sup>89</sup>Ustadz Ahmad LMS dan ustadz Munawar Elhsany BA., *Perguruan Al-Hikmah Agung* (Pekalongan: CV. Bahagia, 1987).

*Qur'an dan Khasiatnya*,<sup>90</sup> Labib Mz, menulis *Primbon Mujarobat Perisai Mukmin*,<sup>91</sup> Ahmad Qusyairi, menulis *Mujarobat Lengkap*,<sup>92</sup> Labib Mz dan Maftuh Ahnan, *Saripati Mujarobat*,<sup>93</sup> K. Agung Ismoyo, *Primbon Mujarobat Kubro*,<sup>94</sup> Drs. Warno Hamid, *Penyembuhan Berbagai Penyakit*,<sup>95</sup> Ms. Mariyah, *Rahasia Mujarobat Lengkap*,<sup>96</sup> M. Mudlofir Aulia, *Rahasia Kemampuan Khasiat Surah Al-Fatihah*,<sup>97</sup> Abdul Hamid Zahwan, *Fadlilah dan Khasiat Al-Mu'awwidatain*,<sup>98</sup> M. Mudlofir Aulia, *Inti Kehebatan dan Kemampuan Surah Al-Ikhlash*,<sup>99</sup> Drs. KH. Edham Syifa'i dan Rafiuddin bin Suparman, *Khasiat Shalawat dan Ayat-ayat Al-Qur'an*,<sup>100</sup> H. Mudlofir

Aulia, *Kemuliaan Basmallah dan Khasiatnya*,<sup>101</sup> dan saduran buku *Syamsul Ma'arif Kubra*, oleh Achmad Sunarto, *Perisai Mukmin dalam Kehidupan*.<sup>102</sup> Bahkan *Yasin Fadlilah* dicetak dalam berbagai versi yang dilengkapi dengan ayat-ayat tertentu.<sup>103</sup>

Selain buku-buku yang khusus berisi tentang hizb, wirid dan wifiq di atas, penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai medium dalam berdoa juga dapat ditemukan dalam beberapa teks-teks istighatsah yang disusun oleh para kiai di Indonesia. Misalnya, dapat dilihat dalam *istighatsah al-Kubra* yang disusun oleh Habib Muhammad Luthfi Ali ibn Yahya.<sup>104</sup>

<sup>90</sup> Mahfudli Sahli, *Himpunan Ayat-ayat Al-Qur'an dan Khasiatnya* (Semarang: Mujahidin, t.th).

<sup>91</sup> Labib Mz, *Primbon Mujarobat Perisai Mukmin* (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, t.th.).

<sup>92</sup> Ahmad Qusyairi, *Mujarobat Lengkap* (Jakarta: Bintang Terang, t.th.).

<sup>93</sup> Labib Mz dan Maftuh Ahnan, *Saripati Mujarobat* (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, t.th.).

<sup>94</sup> K. Agung Ismoyo, *Primbon Mujarobat Kubro* (Surabaya: CV. Anugerah, t.th.).

<sup>95</sup> Drs. Warno Hamid, *Penyembuhan Berbagai Penyakit* (Surabaya: Arkola, t.th.).

<sup>96</sup> Ms. Mariyah, *Rahasia Mujarobat Lengkap* (Surabaya: Mahkota, t.th.).

<sup>97</sup> M. Mudlofir Aulia, *Rahasia Kemampuan Khasiat Surah Al-Fatihah* (Demak: Media Ilmu, 2001).

<sup>98</sup> 'Abdul Hamid Zahwan, *Fadlilah dan Khasiat Al-Mu'awwidatain* (Demak: Kota Wali, 2001).

<sup>99</sup> M. Mudlofir Aulia, *Inti Kehebatan dan Kemampuan Surah Al-Ikhlash* (Demak: Media Ilmu, 2001).

<sup>100</sup> Drs. KH. Edham Syifa'i dan Rafiuddin bin Suparman, *Khasiat Shalawat dan Ayat-ayat Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Dwipar, 2001).

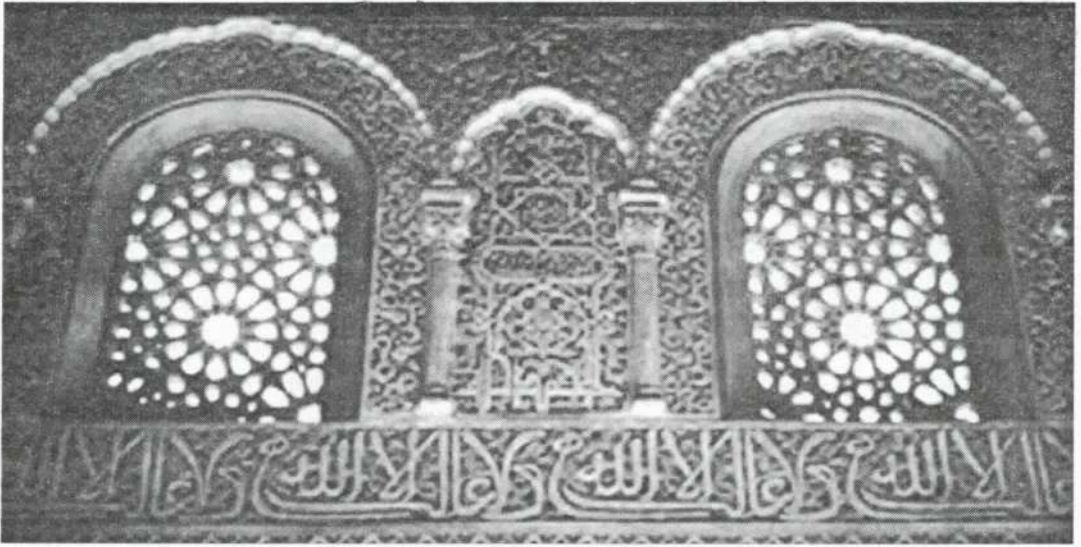
<sup>101</sup> H. Mudlofir Aulia, *Kemuliaan Basmallah dan Khasiatnya* (Demak: Media Ilmu, 2001).

<sup>102</sup> Achmad Sunarto, *Perisai Mukmin dalam Kehidupan* (Surabaya: Mutiara Ilmu, t.th.).

<sup>103</sup> Berdasarkan pelacakan yang saya lakukan, setidaknya ada tiga versi terbitan tentang yasin fadlilah ini di samping beberapa cetakan yang dimasukkan dalam *majmu' syarif*, yaitu: *Yasin Fadlilah* (Semarang: Pustaka Alawiyyah, t.th), di dalamnya dilengkapi dengan ayat tujuh, haikal, asma al-husna dan beberapa doa yang lain; *Yasin Fadlilah* (Kudus: Menara, t.th), dilengkapi ayat tujuh dan shalawat nariyyah; *Yasin Fadlilah* (Surabaya: Apollo-Cahaya Ilmu, t.th), dilengkapi dengan terjemah surah dalam bahasa Indonesia, ayat tujuh, doa nisf sya'ban, dan asma al-husna; dan *Terjemah Yasin Fadlilah* disusun oleh Muhammad Bagir (Surabaya: Nur, t.th). Di dalamnya disertai tujuh ayat munjiyat dengan dilengkapi terjemah bahasa Indonesia, dan edisi huruf Arab dan latin.

<sup>104</sup> Habib Muhammad Luthfi 'Ali ibn Yahya, *Istighatsah al-Kubra*. Selebaran yang diedarkan oleh Nahdlatul Ulama Cabang Pati, Muharram, 1415.





Bagi Muslim yang berpikir rasional, terapi yang memanfaatkan ayat-ayat maupun surah tertentu dari Al-Qur'an yang dikreasikan dalam beberapa buku tersebut, bisa jadi terasa aneh. Bagaimana penjelasannya, misalnya, mengenai model terapi dengan menulis *Basmalah* dalam jumlah tertentu, lalu dilebur dengan air dan diminum dengan soal kecerdasan otak. Pertanyaan ini mungkin saja karena ukuran pemahaman bagi rasio mengharuskan adanya prosedur-prosedur ilmiah yang rasional dan dapat dan telah diuji. Itulah sebabnya, ayat-ayat Al-Qur'an yang di tempel di dinding rumah maupun di beberapa tempat usaha, bisa jadi bukan sekadar sebagai ornamen, tetapi sebagai mantra penangkal dari kekuatan jahat, atau sebagai *pelarisan* bagi usaha mereka.

Itulah yang terjadi. Banyak di antara umat Islam Indonesia yang mempercayai benar bahwa Al-Qur'an mengandung daya magis lewat mekanisme *hizb-hizb* maupun *awrad* tersebut.

Di Indonesia, kepercayaan macam ini banyak berkembang di masyarakat yang berkultur agraris yang menjadi basis pesantren.<sup>105</sup> Budaya feodal yang berkembang di masyarakat Jawa di satu sisi dan tradisi rasionalisme yang belum berkembang dengan signifikan menjadikan posisi kiai demikian pentingnya. Sosok kiai dianggap tidak saja mumpuni dalam soal-soal keagamaan, tetapi juga mempunyai kemampuan di bidang-bidang yang lain. Ujungnya, orang akan mendirikan rumah minta petunjuk pada kiai; ketika hama tikus merajalela petani minta obat ke kiai;

<sup>105</sup> Beberapa fakta bisa kita saksikan dalam soal ini. Lihat penuturan KH. Saifuddin Zuhri dalam Otobiografinya. KH. Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 97.



anak sakit perut pun, bapaknya datang ke kiai. Praktis, kiai akhirnya tidak saja ditempatkan sebagai sosok yang pandai dalam ilmu-ilmu agama, tetapi juga sebagai “dokter”, “ahli pertanian”, “arsitek-tur bangunan” dan ahli-ahli yang lain.

Ini terjadi, karena mulanya ilmu pengetahuan ilmiah yang bersifat positivistik belum berkembang di masyarakat agraris—di mana kiai berperan sebagai

sosok rujukan masyarakat. Dalam kondisi semacam itu, kiai dipaksa mampu mengatasi problem-problem yang ada di masyarakat, tak terkecuali problem-problem yang terkait dengan dunia kesehatan dan pertanian. Konsepsi bahwa Al-Qur'an mempunyai daya magis kemudian menemukan posisinya dalam situasi macam itu, dan kiai sangat “berjasa” dalam sosialisasi konsepsi itu.

Namun demikian, berbagai terapi kesehatan atau pun psikologis yang menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an, hingga kini masih tetap menjadi alternatif yang dilakukan oleh sebagian umat Islam Indonesia. Abah Anom, di Pesantren Suryalaya, misalnya, menggunakan terapi ayat-ayat Al-Qur'an dan berbagai aktivitas batiniah lain, seperti dzikir, mandi tengah malam, dan salat malam untuk menyembuhkan korban narkoba. Hal yang sama juga dilakukan oleh kiai Subakir di Pesantren Gebok, Kudus, KH. Hambali di Pesantren Al-Frustasi di Lasem, Rembang dan beberapa kiai lain.<sup>106</sup>

## H. Penutup

Beragam bentuk pergumulan Muslim Indonesia dengan Al-Qur'an di atas memperlihatkan bahwa di luar tradisi *exegesis*, Al-Qur'an telah ditempatkan pada posisi yang tidak terkait langsung dengan

<sup>106</sup> “Pesantren Al-Frustasi Memadukan Fikir dan Dzikir, Laporan Panji Masyarakat No. 846, 1-15 Januari 1996, hlm. 81-82. Kemudian dimuat ulang dalam *Tetesan Embun Suluhan Santri, Kumpulan Pencerahan Hati dari Desa Gayang Karangrejo Bonang Demak* (Rembang: Pontren Al-Frustasi, 1997), hlm. 18.



fungsi-fungsi fundamental dan teologis. Faktor-faktor budaya, antropologi, dan pikiran magis masyarakat telah menariknya dalam suatu medan budaya yang sangat khas dan unik.

Sebagaimana tergambar di muka, visual ayat-ayat Al-Qur'an yang terwujud dalam ragam karakter khath Arab telah membangkitkan gairah seni yang luar biasa. Bukan hanya menyangkut teknis dan karakter khath Arab sebagai medan keindahan seni tulis. Lebih dari itu, citra keindahan tersebut berkembang juga akibat ruang-ruang spiritual subjek-subjek pelaku seni, sebagai momentum membangkitkan spiritualitas diri. Dalam konteks ini, menggarutkan pena, menelusuri lekukan karakter beragam tulisan Arab, merupakan kerja dinamik yang

digerakkan oleh kekuatan ruhani.

Tata suara bacaan dalam melantunkan teks-teks Al-Qur'an juga telah melahirkan berbagai ragam tata cara bacaan, yang semua itu terpatrit sebagai dimensi estetik dalam ruang seni tarik suara. Juga tradisi tahfidz dan pemosisian Al-Qur'an sebagai doa, hizib, dan wirid, telah menjadikannya sebagai kitab suci yang multifungsi.

Tanpa berniat mengecilkan kitab suci-kitab suci yang lain, dari analisis di atas terlihat bahwa Al-Qur'an telah melejitkan apresiasi umat Islam dalam ruang budaya yang sangat luas dan penuh dengan kebebasan ekspresi seni, meskipun secara teologis, Al-Qur'an diimani dan harus tetap dijaga, baik tulisan, bacaan, dan susunannya.[]

