

**MANUSKRIP AL-MUKARRAR FĪ MĀ TAWĀTARA MIN  
QIRĀĀTI AL-SAB'I WA TAḤRIR**  
Kajian Kodikologi dan Filologi

**THE MANUSCRIPT OF AL-MUKARRAR FĪ MĀ TAWĀTARA MIN QIRĀĀTI  
AL-SAB'I WA TAḤRIR**  
*Codicology and Philology Studies*

مخطوطة المكرر فيما تواتر من قرآت السبع وتحرير  
دراسات علم المخطوطات وفيلولوجية

**Fina Fitrohtul Hidayah**

STAI Al-Anwar Sarang Rembang

[finafit6@gmail.com](mailto:finafit6@gmail.com)

**Abdul Wadud Kasful Humam**

STAI Al-Anwar Sarang Rembang

[abdulwadud@staialanwar.ac.id](mailto:abdulwadud@staialanwar.ac.id)

**Abstrak**

Tulisan ini mengkaji naskah ilmu *qirā`at* yang berjudul *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrir* dengan fokus kajian pada aspek fisik naskah, teks, dan analisis konteks yang melingkupi lahirnya naskah. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif, dengan pendekatan kodikologi, tekstologi dan sejarah horizontal Muhammad Arkoun. Hasilnya menunjukkan bahwa kondisi naskah *al-Mukarrar* cukup baik, lengkap, dan seluruh tulisannya masih dapat terbaca dengan jelas. Alas naskah berupa kertas Eropa dengan cap kertas PROPATRIA, dan cap kertas tandingan GR (*Georgius Rex*). Tahun penyalinannya diperkirakan sekitar awal abad ke-19. Terdapat informasi bahwa hingga akhir abad ke-20 tidak ada satupun kitab *qirā`at* yang diajarkan kepada para pelajar di Nusantara. Namun, keberadaan naskah *al-Mukarrar* di tengah hubungan intelektualisme antara ulama Nusantara dengan Timur Tengah yang semakin terbangun secara solid, dan masifnya tradisi tulis-menulis di berbagai pesantren, dengan sendirinya menjelaskan bahwa sebelum

abad ke-20, telah terjadi aktivitas belajar-mengajar mengenai ilmu *qirā`at*, yang pada gilirannya mendorong munculnya kebutuhan untuk menyalin naskah dalam bentuk tulisan tangan (*manuscript*).

**Kata Kunci:** Ilmu *qirā`at*, konteks sosial, manuskrip, Transmisi intelektual.

### Abstract

This paper examines the text of the science of *qirā`at* entitled *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Tah̄rir* with a focus on the physical aspects of the text, the text, and the analysis of the context surrounding the birth of the manuscript. This research is a type of qualitative research, with the approach of codicology, textology and history of horizontal history of Muhammad Arkoun. The results show that the condition of *al-Mukarrar's* manuscript is quite good, complete, and all of his writings can still be read clearly. The base of the manuscript is European paper with a PROPATRIA paper stamp, and a GR (Georgius Rex) match paper stamp. The year of copying is thought to be around the early 19th century. There is information that until the end of the 20th century there was not a single *qirā`at* book that was taught to students in the archipelago. However, the existence of the *al-Mukarrar* manuscript in the midst of the intellectual relationship between Nusantara scholars and the Middle East which is increasingly solidly built, and the massive writing tradition in various Islamic boarding schools, naturally explains that prior to the 20th century, there had been teaching and learning activities regarding the science of *qirā`at*, which in turn led to the need to copy manuscripts in handwritten form.

**Keywords:** *Qirā`at* science, social context, manuscript, Intellectual transmission.

### ملخص

تبحث هذه المقالة في نص علم القراءات تحت الموضوع المكرر فيما تواتر من قرآت السبع وتحرير مع التركيز على الجوانب المادية للنص وتحليل السياق المحيط بالنص. ولادة المخطوطة. هذا البحث هو نوع من البحث النوعي مع منهج علم المخطوطات وعلم النصوص والتاريخ الأفقي لمحمد أركون. وأظهرت النتائج أن حالة مخطوطة المكرر جيدة وكاملة، ولا يزال من الممكن قراءة جميع كتاباته بوضوح. قاعدة المخطوطة عبارة عن ورق أوروبي عليه ختم ورقي **Propatria** وختم ورقي مطابق لـ **Georgius Rex**. ويُعتقد أن عام النسخ يقارب أوائل القرن التاسع عشر. وهناك معلومات تفيد بأنه -يحتي نهاية القرن العشرين- لم يكن هناك كتاب واحد من القراءات التي كانت يُدرّسها للطلاب في نوسانتارا. ومع ذلك، فإن وجود مخطوطة المكرر في خضم العلاقة الفكرية بين علماء نوسانتارا والشرق الأوسط التي تزداد قوة البناء، وتقليد الكتابة الهائل في مختلف المدارس الداخلية الإسلامية، يوضح بطبيعة

الحال أنه قبل القرن العشرين، كانت هناك أنشطة تعليمية وتعليمية تتعلق بعلم القراءات، مما أدى بدوره إلى الحاجة إلى نسخ المخطوطات.

كلمات مفتاحية: علم القراءات، السياق الاجتماعي، النقل الفكري

## A. Pendahuluan

Berbicara tentang penaskahan, Indonesia merupakan salah satu negara yang mewarisi puluhan bahkan ratusan ribu naskah peninggalan masa lalu. Keberadaan naskah-naskah tersebut tidak dapat dipisahkan dari proses masuknya Islam ke Melayu-Nusantara pada abad ke-7. Dalam konteks ini, Islam diyakini membawa tradisi tulis menulis yang sebelumnya belum dikenal luas oleh masyarakat. Sehingga dalam perkembangannya, tradisi Islam dianggap turut mendorong lahirnya naskah-naskah besar, khususnya naskah keagamaan.<sup>1</sup>

Naskah-naskah keagamaan<sup>2</sup> yang tersebar di Indonesia pun tidak terkira jumlahnya. Di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia Jakarta misalnya, mengacu pada catatan Berg (1873) dan Ronkel (1913) terdapat lebih dari 1000 manuskrip berbahasa Arab. Sementara di luar negeri menurut penghitungan Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur dan Khazanah Keagamaan Kemenag Pusat (2012) kurang lebih terdapat 10.000 manuskrip Nusantara yang berbahasa Arab tersimpan di Universiteits Leiden, Belanda.<sup>3</sup> Jumlah tersebut belum termasuk manuskrip-manuskrip yang tersimpan di berbagai tempat ibadah, pesantren, dan koleksi pribadi masyarakat.

---

<sup>1</sup> Oman Fathurahman, *Filologi dan Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), 110.

<sup>2</sup> Naskah keagamaan merupakan segala jenis bahan bacaan termasuk di dalamnya manuskrip, buku, majalah, surat kabar, brosur leaflet yang sekiranya mengandung uraian tentang masalah-masalah keagamaan baik sejarah, maupun doktrinnya. Ridwan Bustamam, "Eksplorasi dan Digitalisasi Manuskrip Keagamaan: Pengalaman di Minangkabau," *Jurnal Lektur Keagamaan* 15, no. 2 (2017): 448, <https://doi.org/10.31291/jlk.v15i2.532>. Dalam artikel ini kata 'naskah' dan 'manuskrip' akan digunakan secara bergantian dengan pengertian sama yakni dokumen tulisan tangan kuno.

<sup>3</sup> Nasrullah Nurdin, "Apresiasi Intelektual Islam terhadap Naskah Klasik Keagamaan," *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 2 (2015): 498, <https://doi.org/10.31291/jlk.v13i2.237>.

Namun demikian, dari sekian banyaknya naskah keagamaan yang tersebar, naskah ilmu *qirā`āt* merupakan naskah yang jarang ditemui. Padahal diskursus ilmu *qirā`āt* merupakan salah satu disiplin ilmu yang berperan penting ketika seseorang membaca dan memahami al-Qur'an. Dalam konteks tersebut, manuskrip ilmu *qirā`āt* dengan judul *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrir* koleksi dari Ahmad Makhin, salah satu pimpinan Pondok Pesantren al-Yasir menjadi sebuah temuan yang menarik. Mengingat manuskrip tersebut belum ditangani secara filologis, dan eksistensinya tidak pernah disinggung dalam kajian naskah-naskah keagamaan di Nusantara.

Beberapa sarjana, meski tidak banyak, sebenarnya ada yang mengkaji tentang masnuskrip Nusantara yang bertalian dengan kajian *qirā'at*. Abdul Khaliq Misalnya pernah melakukan penelitian tentang manuskrip mushaf al-Qur'an dengan kajian *rasm* dan *qirā'at*<sup>4</sup>, Munadi menulis "Mushaf Qiraat Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Sejarah Qiraat Nusantara"<sup>5</sup>, Abdul Latif dkk menulis "Ragam Qira 'at Mushaf Alquran di Cirebon"<sup>6</sup>, Ajeng menulis "Manuskrip Mushaf Al-Qur'an Pondok Pesantren Jogorekso Magelang: Studi Kodikologi dan Qira'at"<sup>7</sup>, dan Mustopa dalam artikel yang berjudul "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara"<sup>8</sup>. Beberapa penelitian di atas di samping memperkaya kajian terdahulu, juga akan mempertegas intertekstualitas ulama-ulama Nusantara dan Timur-tengah.

Lebih dari itu, selama ini kajian terhadap naskah-naskah keagamaan Nusantara umumnya hanya berhenti pada aspek kodikologi

---

<sup>4</sup> Moh Abdul Kholiq Hasan, "Manuskrip Mushaf Al-Qur 'an Daun Lontar Koleksi Kiai Abdurrochim (Kajian Pemakaian Rasm dan Qiraat)," *Profetika: Jurnal Studi Islam* 21, no. 1 (2020): 57-76.

<sup>5</sup> Fathullah Munadi, "Mushaf Qiraat Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Sejarah Qiraat Nusantara," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2010), <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i1.917>.

<sup>6</sup> Abdul Latif, Adib Adib, dan Mahrus eL-Mawa, "Ragam Qira 'at Mushaf Alquran di Cirebon (Studi atas Mushaf Keraton Kacirebonan)," *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 6, no. 01 (2018): 79-92, <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v6i01.2801>.

<sup>7</sup> Ajeng Pudyastuti Budi Wanodya, "Manuskrip Mushaf Al-Qur'an Pondok Pesantren Jogorekso Magelang: Studi Kodikologi dan Qira'at," *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 7, no. 1 (2021): 93-146, <https://doi.org/10.47454/itqan.v7i1.726>.

<sup>8</sup> Mustopa Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 7, no. 2 (2014): 179-98, <https://doi.org/10.22548/shf.v7i2.124>.

dan tekstologinya. Sedangkan, konteks sosial yang melingkupi lahirnya naskah jarang sekali dikaji dan diteliti secara mendalam. Padahal sebuah naskah tentu mengalami dialektika dinamis dengan isu-isu lokalitas dan tidak bisa lepas dari ruang sosial, politik, intelektual dan budaya yang berkembang pada masa tertentu.<sup>9</sup>

Untuk itu, tulisan ini akan mengkaji manuskrip *al-Mukarrar* dengan fokus kajian pada segala aspek yang menyangkut fisik naskah, analisis teks dan konteks sosial tertentu yang mengitari lahirnya naskah. Selanjutnya, untuk mendapatkan hal-hal yang dimaksud, penelitian ini akan menggunakan pendekatan kodikologi untuk memberikan gambaran utuh mengenai aspek fisik naskah yang menjadi objek penelitian. Kemudian melakukan analisis isi menggunakan pendekatan sejarah horizontal Muhammad Arkoun untuk mengetahui konteks sosial tertentu yang mengitari lahirnya manuskrip *al-Mukarrar*, serta kemungkinan keterkaitan dan keterpengaruhannya dengan ruang sosial dan budaya pada masa tertentu.

## B. Deskripsi Naskah

Secara umum, naskah *al-Mukarrar* dalam kondisi baik, lengkap, dan seluruh tulisannya masih dapat terbaca dengan jelas. Berukuran 20 cm x 16 cm, dengan bidang teks 14,5 cm x 10 cm. Terdiri dari 540 halaman, dengan ketebalan 4,5 cm dan dijilid rapi menggunakan benang. Jumlah baris dalam setiap halaman rata-rata 19 baris dengan jarak konsisten berukuran 1 cm, kecuali pada halaman terakhirnya yang hanya terdiri dari 18 baris. Sementara ukuran pias yang tidak digunakan menulis dibagi menjadi dua bagian,<sup>10</sup> yakni bagian pias di setiap halaman kanan yang berukuran: atas 3 cm, bawah 3 cm, kanan 4,5 cm, kiri 1,5 cm, dan bagian pias di setiap halaman kiri, yang memiliki ukuran: atas 3 cm, bawah 3 cm, kanan 1 cm, dan kiri 4 cm.

---

<sup>9</sup> Islah Gusmian, "Potret dan Peta Naskah Keislaman Nusantara Menelusuri Kekayaan Intelektual Muslim Indonesia," dalam *Kitab Fikih Lokal: Menggali Kearifan Lokal dalam Karya Ulama Indonesia*, ed. oleh Sri Wahyuni (Yogyakarta: Q-Media, 2012), 17.

<sup>10</sup> Pembagian ukuran pias yang tidak digunakan menulis menjadi sisi kanan dan kiri lipatan tengah karena penulisan manuskrip yang dilakukan secara bolak-balik pada satu lembar kertas menjadikan keduanya memiliki ukuran yang berbeda. Tati Rahmayani, "Karakteristik Manuskrip Mushaf H. Abdul Ghaffar Di Madura," *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 3, no. 2 (2019): 64, <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.45>.

Tidak ada nomor halaman maupun tanda baca (*punctuation mark*)<sup>11</sup> dalam setiap halamannya, hanya terdapat kata alihan (*catchword*)<sup>12</sup> berupa kata pertama di halaman berikutnya yang ditulis secara konsisten di pias kanan bawah setiap verso. Tidak terdapat ilustrasi maupun iluminasi dalam keseluruhan halaman naskah. Untuk bagian sampul, hanya tersisa sampul bagian belakang yang terbuat dari kulit cukup tebal, tanpa motif, berwarna kecoklatan, dan memiliki penutup seperti amplop. Di bagian sampul tersebut juga terdapat beberapa tulisan dengan aksara Arab yang sudah tidak dapat terbaca lagi karena kondisinya sudah mengelupas.

Sebagai naskah salinan dari kitab *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Tahḥir* karya Umar bin Qāsim bin Muḥammad al-Miṣrī bin al-Anṣārī, teks *al-Mukarrar* disalin dari arah kanan ke arah kiri halaman verso, dalam bentuk prosa (*prose*), menggunakan bahasa dan aksara Arab tanpa harakat. Bentuk tulisan tergolong kecil, tebal, tidak luntur, tidak menembus pada halaman belakang, dan cukup rapi. Menggunakan khat *naṣkhi* dengan tinta hitam, kecuali pada bagian tertentu seperti kata-kata yang menjadi kata kunci, menandai paragraf, tanda pergantian surah dan pembagian teks (*juz'*, *niṣf*, *rubu'*, *thumun*), disalin menggunakan tinta berwarna merah (*rubrikasi*).

Alas naskah berupa kertas Eropa dengan cap kertas (*watermark*) berupa gambar prajurit yang memegang tombak dengan ujung berbentuk seperti topi dan singa menghadap ke kanan, yang tepat di atas kepalanya terdapat tulisan PROPATRIA. Merujuk pada buku *Watermark in Paper in Holland* karya W.A Churchill, *watermark* dengan jenis demikian

---

<sup>11</sup> Terdapat dua macam tanda baca (*punctuation mark*) yang digunakan dalam naskah-naskah Nusantara, yaitu (1) tanda baca yang standar seperti titik, koma, titik koma, titik dua, tanda tanya, tanda seru, tanda kurung, tanda hubung, apostrof, dan tanda petik, (2) tanda baca yang khas dan nonstandar yang berfungsi sebagai tanda baas larik, bait, kanto, bab, fragmen, atau sebagai tanda awal kalimat, paragraf, subbab, dan bab. Dalam konteks naskah *al-Mukarrar* hanya terdapat tanda baca standar berupa titik. Ali Akbar, *Identifikasi Naskah* (Bandung: Sastra Unpad Press, 2011), 44.

<sup>12</sup> *Catchword* adalah kata pertama pada sisi depan (*recto*), yang tertulis di bagian bawah sisi halaman belakang (*verso*). *Catchword* sendiri berfungsi sebagai penanda urutan sebuah halaman sekaligus indikator untuk mengetahui halaman yang hilang dari sebuah naskah. Jadi, ketika kata pada halaman *recto* berikutnya tidak sama, hal itu bisa menjadi indikasi adanya halaman yang hilang dari naskah tersebut. Fathurahman, *Filologi dan Islam Indonesia*, 94.

diproduksi oleh perusahaan Belanda milik B. Cramer sejak tahun 1711.<sup>13</sup> Sedangkan cap kertas tandingan (*countermark*) adalah GR kependekan dari *Georgius Rex* (era raja George III yang berkuasa sekitar 1760-1820). Menurut Edward Heawood kertas jenis ini diproduksi di Inggris pada tahun 1747.<sup>14</sup>



Gambar 1. Watermark (kiri) dan countermark (kanan) dalam naskah al-Mukarrar

Fakta bahwa *countermark* dengan inisial GR diproduksi di Inggris pada tahun 1747, dan jarak interval antara tahun produksi kertas dengan penggunaannya yang kemungkinan besar memakan waktu sekitar 30 tahun<sup>15</sup> Dapat diperkirakan bahwa penyalinan naskah *al-Mukarrar* dilakukan sekitar akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-19.

Di samping itu, sebagai akibat dari pola cetakan, dalam naskah *al-Mukarrar* juga terdapat sejumlah garis mendatar horisontal (*laid lines/wire lines*) dan beberapa garis vertikal yang lebih tebal (*chain lines*). Melalui rumus sederhana Russell bahwa kertas yang *chain line*-nya *ber-shadow* diproduksi pada abad ke-17-18, sedangkan kertas yang *chain line*-nya tanpa *shadow* dibuat sekitar abad ke-19.<sup>16</sup> Memperkuat informasi bahwa penyalinan naskah *al-Mukarrar* diperkirakan terjadi pada awal

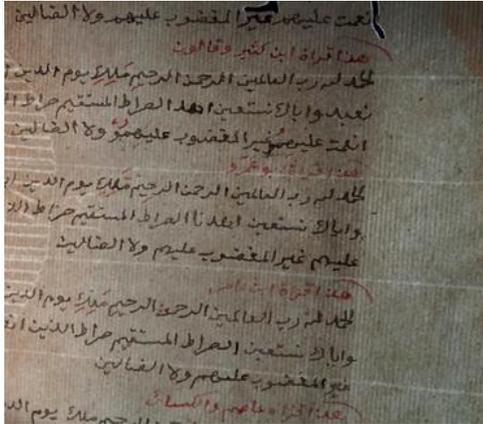
<sup>13</sup> WA Churchill, *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc., in the XVII and XVIII centuries and their Interconnection*, vol. 157 (Amsterdam: Menno Hertzberger & Co, 1965), 47.

<sup>14</sup> Muhamad Shoheh, "Naskah Al-jawahir Al-khamsah sebagai Sumber Rujukan Ajaran Tarekat Syattariyah dan Persebaran Salinannya," *Al Qalam* 35, no. 1 (2018): 88–92, <https://doi.org/10.32678/alqalam.v35i1.563>.

<sup>15</sup> Syaifudin Syaifuddin dan Muhammad Musadad, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno dari Situs Giri Gajah," *SUHUF* 8, no. 1 (1 Juli 2015): 12, <https://doi.org/10.22548/shf.v8i1.1>.

<sup>16</sup> Ali Akbar, "Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: 'Shadow' pada kertas Eropa," 15 Maret 2021, <http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/12/shadow-pada-cap-kertas.html>.

abad ke-19. Sebab, tidak adanya *shadow* di sebelah kanan dan kiri *chain line* dalam naskah *al-Mukarrar*.



Gambar 2. Tidak terdapat bayangan (*shadow*) di sebelah kanan dan kiri *chine line*

### C. Sejarah dan Kepemilikan Naskah

Manuskrip *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Tahṛir* merupakan koleksi dari Ahmad Makhin, salah satu pimpinan Pondok Pesantren al-Yasir Jekulo Kudus. Naskah ini telah didigitalisasi oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia pada tahun 2017 dengan kode registrasi LKK\_KUDUS2017\_MHN021. Kini, naskah tersebut tersimpan di Pondok Pesantren al-Yasir, tepatnya dalam sebuah etalase kaca di perpustakaan pesantren<sup>17</sup>.

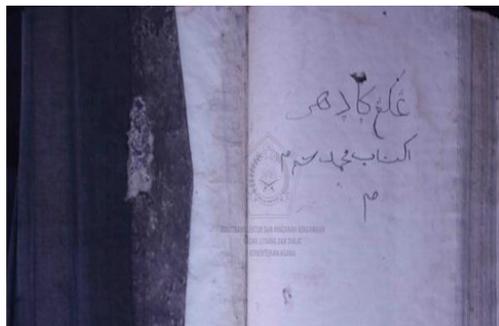
Berdasarkan informasi dari Ahmad Makhin, manuskrip *al-Mukarrar* diperoleh dari keluarganya secara turun temurun. Keberadaan naskah *al-Mukarrar* di pesantren al-Yasir, diduga kuat pada mulanya berasal dari Mbah Dahlan (buyut Ahmad Makhin) yang mewariskan dua lemari besar koleksi kitab peninggalan ayahnya (Mbah Yasir) kepada

<sup>17</sup> Berdasarkan keterangan dari pihak ahli waris, selain naskah *al-Mukarrar* di perpustakaan Pondok Pesantren Al-Yasir juga tersimpan satu manuskrip Mushaf al-Quran dan 11 naskah keagamaan dengan bahasa, tema dan aksara yang beragam. Enam di antaranya yakni naskah *Minhaj al-Qawwim 1*, *Minhaj al-Qawwim 2*, *Fathul Mu'in*, *al-Muharrar*, *Syarah Taqrib*, dan teks tauhid dan fikih telah didigitalisasi oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia pada tahun 2017. Sedangkan 4 manuskrip lain yang belum didigitalisasi adalah naskah *Baḥr Lāhūt*, *al-Kitab fī Bayān al-Alif*, *Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī (tasawuf)*, *Ummul Barāhin*, dan *Natijatul Miqat*. Ahmad Makhin, wawancara, Kudus 5 Oktober 2020.

putranya yang bernama Mbah Ahmad Makhin. Sepeninggal Mbah Ahmad Makhin seluruh koleksi kitab tersebut diwariskan kepada zuriyah-zuriahnya, salah satunya Kiai Saiq (Pengasuh Ponpes al-Yasir). Oleh Kiai Saiq seluruh kitab-kitab tersebut kemudian disimpan di perpustakaan Ponpes al-Yasir dan dirawat oleh Ahmad Makhin<sup>18</sup>.

Meski demikian, Ahmad Makhin sebagai pihak ahli waris tidak mengetahui secara pasti informasi terkait penyalin, tempat, maupun tahun penyalinan naskah tersebut. Hanya saja beliau dengan yakin menuturkan bahwa kemungkinan besar manuskrip *al-Mukarrar* berasal dari daerah lain yang kemudian dibawa ke Jekulo<sup>19</sup>. Mengingat pada zaman dahulu banyak naskah yang berpindah tangan entah karena diberikan kepada pihak lain, diwariskan, dipinjamkan atau bahkan dijual.

Pendapat tersebut nampaknya berjalan linier dengan data-data internal yang ada di dalam naskah *al-Mukarrar*. Di mana pada bagian akhir naskah terdapat kolofon<sup>20</sup> yang memberikan informasi perihal pemilik naskah. Bunyi lengkap catatan dengan aksara Pegon tersebut adalah “ingkang gadahi al-kitab Muhammad Khamim” (yang memiliki al-kitab Muhammad Khamim) dan di bawahnya tertulis huruf hijaiyah “mim”.



Gambar 3. Kolofon pada bagian akhir naskah *al-Mukarrar*

Foto : [Lektor.kemenag.go.id](http://Lektor.kemenag.go.id)

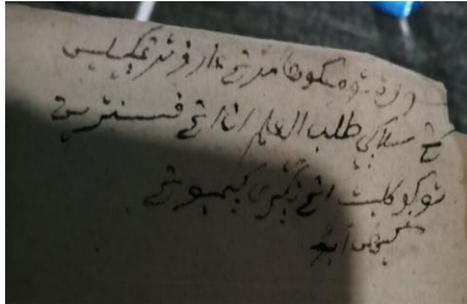
Keterangan lain terkait pemilik naskah *al-Mukarrar* juga ditemukan pada bagian awal naskah, ditulis secara terbalik di bawah teks tauhid menggunakan aksara Pegon. Berikut bunyi kolofon tersebut

<sup>18</sup> Makhin, wawancara, Kudus 5 Oktober 2020.

<sup>19</sup> Makhin, wawancara, Kudus 5 Oktober 2020

<sup>20</sup> Kolofon (*colophon*) merupakan catatan yang kadang terdapat pada akhir maupun awal teks, biasanya berisi keterangan mengenai tempat, tanggal, dan penyalin naskah. Djarmis, *Metode Penelitian Filologi*, 32.

“surat tumekaha maring Arif Trenggilis kang selagi thalabul ilmi ana ing Pesantren Tugu kalebet ing negoro Gembong Kiai Abu” (surat sampaikan kepada Arif Trenggilis yang sedang belajar ilmu di Pesantren Tugu di Negara Gembong Kiai Abu). Keterangan tersebut menunjukkan bahwa naskah ini ditujukan pada santri bernama Arif Trenggilis yang sedang belajar di Pesantren Tugu di bawah asuhan Kiai Abu.



Gambar 4. Kolofon pada bagian awal naskah al-Mukarrar

Foto : Lektur.kemenag.go.id

Mengacu pada dua kolofon tersebut, patut diduga bahwa pada awalnya naskah *al-Mukarrar* adalah milik seseorang bernama Muhammad Khamim, yang kemudian diberikan kepada Arif Trenggilis salah satu santri di Pesantren Tugu yang terletak di Gembong. Namun, dari sisi proses kepemilikan dan tempat penyimpanannya, belum ditemukan literatur yang menjelaskan dengan gamblang terkait alasan keberadaan manuskrip *al-Mukarrar* di Pondok Pesantren al-Yasir. Akan tetapi, di tengah sulitnya mengumpulkan bukti yang bisa dijadikan data, ada beberapa hipotesis yang patut diajukan.

Pertama, Mbah Yasir sebagai pihak yang disinyalir mewariskan naskah *al-Mukarrar*, dulunya pernah belajar kepada dua ulama' besar di Nusantara, yakni Kiai Sholeh Darat al-Samarani (1830-1903 M) salah satu Shaikh al-Masyāyikh ulama' Jawa yang juga dikenal sebagai al-Ghāzali al-Ṣaghīr (Imam Ghazali Kecil) karena kajiannya yang mendalam di bidang Tasawuf, dan Kiai Soleh Langitan (w. 1902 M) yang juga menjadi gurunya ulama-ulama besar tanah Jawa.<sup>21</sup> Sehingga dapat diasumsikan bahwa keberadaan naskah *al-Mukarrar* di Ponpes al-Yasir karena dibawa oleh

<sup>21</sup> Amirul Ulum, KH. Yasin Bareng : *Sang Mujiz Dalāilu al-Khairāt dari Nusantara* (Yogyakarta: Global Press, 2018), 50.

Mbah Yasir dari tempatnya belajar, baik untuk kepentingan khusus ataupun sekedar menjadi koleksi.

Kedua, selama ini Kiai Yasin dikenal sebagai orang yang pertama kali mendirikan pesantren di Jekulo. Padahal sebelum kedatangan Kiai Yasin, sebenarnya di Jekulo sudah ada pesantren yang didirikan oleh Mbah Yasir yang tidak lain adalah mertua Kiai Yasin sendiri. Namun, pesantren yang didirikan oleh Mbah Yasir ternyata kurang mendapat perhatian oleh generasi setelahnya, sehingga lama kelamaan tenggelam dengan sendirinya.<sup>22</sup>

Dari konteks latar sosial tersebut, juga sangat memungkinkan bahwa keberadaan naskah *al-Mukarrar* di Ponpes al-Yasir bukan karena dibawa oleh Mbah Yasir dari tempatnya belajar, melainkan sebagai hadiah dari sesama kiai, ataupun dari seorang santri ketika 'sowan' di *ndalem* Mbah Yasir. Seperti naskah salinan kitab *Fath al-Mu'in bi Syarḥ Qurrah al-'Ain bi Muhimmāt al-Din* karya Zain al-Din Aḥmad bin 'Abd 'Aziz bin Zain al-Din bin 'Alī bin 'Aḥmad al-Ma'ibri (w. 987 H) yang saat ini tersimpan di Masjid Popongan. Awalnya naskah tersebut adalah milik Abdullah Tegalsari, Ringin Agung, Kediri yang kemudian dihadiahkan kepada Muhammad Salman, salah satu pengasuh Pondok Pesantren Popongan.<sup>23</sup>

Baik hipotesis pertama maupun kedua, sama-sama memiliki kemungkinan menjadi alasan keberadaan manuskrip *al-Mukarrar* di Jekulo. Hanya saja, dengan mempertimbangkan fakta bahwa beberapa dari naskah keagamaan yang menyertai naskah *al-Mukarrar* merupakan kitab-kitab klasik yang rutin dikaji di pesantren, serta keterangan dari pihak ahli waris bahwa terdapat beberapa kitab yang diyakini dari menantu Kiai Sholeh Darat juga tersimpan di sana<sup>24</sup>. Penulis membuat kesimpulan tentatif bahwa kehadiran naskah *al-Mukarrar* di Jekulo karena dibawa oleh Mbah Yasir ketika kembali dari tempatnya belajar, yang kemungkinan besar merupakan Pondok Pesantren Darat.

---

<sup>22</sup> Pendapat ini diperkuat oleh pengakuan dari Kiai Abdullah Salam Kajen yang pernah mengaji *Tafsir Munir* karangan Syaikh Nawāwi al-Bantani kepada Mbah Yasir. Ibid.

<sup>23</sup> Islah Gusmian, "Manuskrip Keagamaan di Masjid Popongan: Kajian Kodikologi dan Pemetaan Isi," *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2019): 269, <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i2.2059>.

<sup>24</sup> Makhin, wawancara, Kudus 5 Oktober 2020.

#### D. Telaah Teks *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr*

1. Sistematika Naskah *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr*

Kitab *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr* merupakan karya al-Imam Abī Ḥafs Amr bin Qāsim bin Muḥammad al-Miṣrī al-Anṣārī atau yang lebih mashur dengan panggilan al-Nasyār al-Muqri'<sup>25</sup> Beliau merupakan salah satu ulama' abad ke-9 H yang memiliki beberapa karya, di antaranya *al-Budūr al-Zāhira fī Qirāat al-Asyr al-Mutawātir*, *al-Budūr al-Munīr fī Syarḥ al-Taisīr*, *Ṭirāz al-'Alamīn fī Ḥukmi al-Istifhāmāin*, *al-'Aqdu al-Jauharī fī Ḥali al-Ghāzi al-Qur'ān lil Jazarī*, *al-Qaṭru al-Miṣrī fī Qirāat Abī Amr wa Ibn 'Alā' al-Biṣrī*, dan *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr*.<sup>26</sup>

Kitab *al-Mukarrar* sendiri merupakan karangan pertama al-Imam Abī Ḥafs di bidang *qirā'āt*. Dalam penulisannya, al-Imam Abī Ḥafs membagi isi kitabnya menjadi dua bagian, yakni *muqaddimah* dan pembahasan. Sebagaimana *muqaddimah* kitab pada umumnya, al-Imam Abī Ḥafs juga mengawalinya dengan ungkapan *taḥmid* dan *ṣalawat* kepada Nabi Muhammad, sebelum menuturkan bahwa lahirnya kitab *al-Mukarrar* dilatarbelakangi oleh permintaan murid-muridnya, agar beliau menyusun sebuah karya tentang *qirā'āt sab'ah* yang *mutawātirah* dengan format yang praktis, ringkas, dan mudah dipahami.

Sementara pembahasan dalam naskah *al-Mukarrar* dibagi menjadi beberapa bagian. Bagian pertama, al-Imam Abī Ḥafs memulai pembahasannya dengan pemaparan singkat biografi ketujuh imam *qirā'āt* beserta kedua perawinya yang telah mengawal disiplin ilmu *qirā'āt*, mulai awal kemunculannya hingga berevolusi sebagai sebuah disiplin ilmu yang independen.

Setelah pembahasan profil dari masing-masing imam *qirā'āt*, pada halaman selanjutnya, al-Imam Abī Ḥafs menjelaskan tentang dua

---

<sup>25</sup> Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2008), 70; Ridhoul Wahidi dan Abdul Wadud Kasful Humam, *Qira'at Al-Qur'an : Genealogi dan Pemikirannya* (Yogyakarta: CV. Diandra Kreatif, 2021), 45.

<sup>26</sup> Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, 7.

cabang dalam kajian ilmu *qirā`āt*, yakni bacaan *al-isti`adhah* dan *basmalah*. Dalam pembahasan *al-isti`adhah*, al-Imam Abī Ḥafs hanya memberikan penjelasan singkat bahwa lafaz *al-isti`adhah* yang menjadi pilihan *qurrā`* adalah redaksi *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* sebagaimana yang termaktub dalam surah al-Nahl<sup>27</sup> :

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ [١٦:٩٨]

Sedangkan pada bab *basmalah*, al-Imam Abī Ḥafs juga hanya menguraikan secara ringkas beberapa tata cara membaca *basmalah*, yakni terkait dengan *basmalah* yang dibaca pada permulaan surah, *basmalah* yang dibaca bukan pada permulaan surah, dan *basmalah* yang dibaca di antara dua surah al-Qur'an.

Berdasarkan analisis penulis, peletakan materi *al-isti`adhah* dan *basmalah* di bagian permulaan pembahasan, menunjukkan bahwa kitab *al-Mukarrar* memiliki sitematika yang unik dalam meruntutkan materi pembahasannya. Di mana al-Imam Abī Ḥafs mengupas ilmu *qirā`āt*, berdasarkan kebiasaan mayoritas umat muslim ketika hendak membaca al-Qur'an, yakni dengan *al-isti`adhah* dan *basmalah*.

Selain itu, kitab-kitab yang khusus membahas ilmu *qirā`āt* sering kali memulai pembahasannya dengan kaidah-kaidah pokok (*al-qawāid al-uṣuliyah*)<sup>28</sup> berupa *idzghām*, *hā' kināyah*, *mad*, *qaṣr*, *hamzatain*, *al-iḥḥār*, *ra'*, *lam*, dan menguraikannya dalam sebuah bab tersendiri. Sedangkan dalam kitab *al-Mukarrar*, al-Imam Abī Ḥafs hanya menyinggung materi-materi tersebut pada uraian *ikhṭilaf qirā`āt* dalam sebuah ayat.

Adapun bab terakhir yang dijelaskan dalam teks *al-Mukarrar* adalah seluruh ayat dalam setiap surah al-Qur'an yang memiliki perbedaan bacaan di kalangan ketujuh imam *qirā`āt* dari sisi *farsh ḥurūf*-

<sup>27</sup> al-Imam Abī Ḥafs juga mencantumkan beberapa riwayat, di antaranya riwayat dari Ibnu Mas'ud yang berbunyi :

عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: قرأت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلت: أعوذ بالله السميع العليم، فقال لي: «قل يا ابن أم عبد: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، هكذا أقرأني جبريل عن القلم عن اللوح المحفوظ».

<sup>28</sup> *al-Qawāid al-uṣuliyah* adalah perbedaan-perbedaan *qirā`āt* yang bersifat umum dan bisa dikisahkan antara satu dengan yang lain karena sering muncul di beberapa tempat. Ibid.,103.

nya<sup>29</sup>. Di mana dalam setiap ayatnya *mualif* memulai penjelasannya dengan redaksi “قوله تعالى” kemudian memaparkan potongan ayat, dan menguraikan *ikhtilaf qirā`at*-nya.

Seperti lafaz بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ dalam ayat :

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا  
 يَكْذِبُونَ [١٠:٢]

Pembahasan surah al-Baqarah [2] : 10 dalam kitab *al-Mukarrar* dapat dilihat sebagai berikut:

قوله تعالى: بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن  
 عامر بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال. وقرأ الباقون وهم:  
 عاصم وحمزة والكسائي بفتح الياء وسكون الكاف وتخفيف الذال

Imam Nāfi<sup>30</sup>, Ibn Kathīr, Abū ‘Amr<sup>31</sup>, dan Ibn ‘Āmir<sup>32</sup> membacanya dengan men-*ḍammah*-kan huruf *ya*, mem-*fathah* huruf *kāf*, dan men-*tasydid*-kan sekaligus meng-*kasrah* huruf *dhal* sehingga berbunyi

<sup>29</sup> Perbedaan bacaan dari sisi *farsh al-ḥuruf* adalah perbedaan yang hanya bersifat parsial dan tidak bisa dikiaskan karena memang disebutkan dalam frekuensi yang tidak terlalu sering, atau bahkan hanya disebut sekali saja. Dalam redaksi lain dijelaskan *farsh al-ḥuruf* merupakan perbedaan *qirā`at* yang tidak memiliki kaidah tertentu, hanya bisa diketahui melalui sumber *sima`i* sesuai tempat dan *rasm*-nya, menurut imam tertentu, ayat dan juga surah tertentu. Ibid., 103.

<sup>30</sup> Nama lengkapnya adalah Nāfi bin ‘Abd al-Raḥman bin Abī Nu’aim al-Laithī. Dua orang perawinya adalah Abū Mūsā ‘Īsā bin Mainā’ dan ‘Usmān bin Sā’id al-Miṣrī, atau yang lebih mashur dengan panggilan Qālūn dan Warsy. Muḥammad al-Miṣrī al-Anṣārī, *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab’i wa Tahṛir*, 18.

<sup>31</sup> Nama lengkapnya adalah Zayyān bin ‘Alā’ bin ‘Ammār bin al-‘Uryān bin ‘Abdullah bin al-Ḥusain al-Tamāmi. Dua orang yang meriwayatkan *qirā`at* dari beliau adalah Abū ‘Umar Ḥafs bin ‘Umar dan Abū Syu’aib Ṣāliḥ bin Ziyād atau yang lebih dikenal dengan al-Dūrī dan al-Sūsī. Ibid., 20-21.

<sup>32</sup> Nama lengkapnya adalah ‘Abdullah bin ‘Āmir al-Yaḥsubī. Dua orang yang meriwayatkan *qirā`at* dari beliau adalah Abū al-Walad Hisyam bin ‘Amār bin Naṣir al-Sulamī al-Qāḍī al-Dimsyaqī dan ‘Abdullah bin Aḥmad bin Basyir bin Dhakwān al-Quraisyī al-Dimsyaqī, atau yang lebih dikenal dengan Hisyām dan Ibnu Dhakwān. Ibid., 21-22.

yukadhdhibūn (يُكَذِّبُونَ). Sedangkan al-Bāqūn<sup>33</sup> yakni Imam ‘Āṣim, Ḥamzah<sup>34</sup>, dan al-Kisāi membacanya dengan mem-fathah-kan huruf ya’, men-sukun-kan huruf kāf, dan meringankan dhal tanpa tasydīd dan mengkasrah-nya sehingga berbunyi yakdhibūn (يَكْذِبُونَ).

Berkenaan dengan pembahasan di atas, al-Imam Abī Ḥafs menyusunnya secara beruntun sesuai dengan *tartīb al-muṣḥaf* (urutan mushaf), mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas.<sup>35</sup> Di bagian akhir setiap surah, *mualif* juga mencantumkan *al-aujah maḍrūbah* antara dua surah oleh ketujuh imam *qirā`āt*.

2. Verifikasi Naskah *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr*

Untuk memvalidasi bahwa naskah ini merupakan salinan dari kitab *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr* karya Umar bin Qāsim bin Muḥammad al-Miṣrī bin al-Anṣārī, kemudian penulis melakukan perbandingan antara manuskrip *al-Mukarrar* dengan kitab *al-Mukarrar* versi cetak yang telah di-tahqīq oleh Aḥmad Maḥmūd ‘Abdu al Samī’ al Shāfi’ī al Ḥufyān dari aspek sistematika dan isi naskah.

Khusus terkait isi naskah, materi yang diperbandingkan hanya terpada bagian muqadimah dan uraian *farsh ḥurūf* dalam surah al-Ḥaj.

---

<sup>33</sup> Istilah الباقون merujuk pada imam *qirā`āt* yang berbeda bacaannya. Namun, al-Imam Abī Ḥafs tidak selalu konsisten menggunakan istilah الباقون untuk menyebut imam *qirā`āt* yang berbeda bacaannya.

<sup>34</sup> Nama lengkapnya adalah Ḥamzah bin Ḥabīb bin ‘Imārah al-Zayyāt al-Tamīmī. Dua orang perawinya adalah Abū Muḥammad Khalaf bin Hisyām bin Ṭālib al-Bazār dan Abu ‘Īsā Khallād bin Khālīd al-Ṣairafī atau yang lebih dikenal dengan Khalaf dan Khallād. Muḥammad al-Miṣrī al-Anṣārī, *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min Qirāati al-Sab'i wa Taḥrīr*, 23-24.

<sup>35</sup> Berkaitan dengan sistematika kitab ilmu *qirā`āt*, Riqza Ahmad dalam tesisnya mengklasifikasikan metodologi penyusunan kitab *qirā`āt* menjadi dua bagian: pertama, kitab yang menjelaskan *ikhtilaf qirā`āt* dalam sebuah ayat, baik dari sisi *al-qawāid al-uṣūliyah* dan *farsh ḥurūf*, namun tidak menyesuaikan *tartīb al-muṣḥaf* (urutan mushaf), atau hanya menguraikan bagian tertentu dari *qirā`āt sab'ah*. Kedua, kitab yang menjelaskan *ikhtilaf qirā`āt* dalam sebuah ayat, baik dari sisi *al-qawāid al-uṣūliyah* dan *farsh ḥurūf* sesuai dengan *tartīb al-muṣḥaf* (urutan mushaf), mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas. Riqza Ahmad, “Kitab Faidh Al-Barakat fi Sab’Al-Qira’at Kyai Arwani Kudus Analisa Metodologi Dan Thariqah Jama” (Thesis, Jakarta, Institut Ilmu al-Qur’an, 2015), 11.

Perbandingan antara manuskrip *al-Mukarrar* dengan kitab *al-Mukarrar* versi cetak dapat dilihat sebagai berikut:



Gambar 5. Mukadimah teks *al-Mukarrar* versi cetak (kanan) dan versi manuskrip Sementara perbandingan *farsh huruf* dalam surah al-Haj<sup>36</sup> dapat dilihat sebagai berikut:



2- قوله تعالى: ﴿سَكَّرِي وَعَامِهِمْ بِسَكَّرِي﴾<sup>36</sup> قرأه جرزة والكسائي  
 بفتح السين وسكون الكاف فهما، والباء بضم السين وفتح الكاف وسعد  
 ككاف ألفه، وأمل الألف بعد الراء أبو عمرو وجرزة والكسائي بحضة، وورش  
 بين ياء، والباء بالفتح.

3- قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْشَأُ الْبَلَاءُ﴾ هنا ميزان مختلفان من كلمتين الأولى  
 مقصورة والثانية مكسورة نافع وابن كثير وأبو عمرو بمفتون الأولى وسهلون  
 الثانية بين المزة والياء، ولم وجه آخر: وهو إبدالها وأو خالصة، والباءون  
 بمفتون الأولى والثانية وهذا كله في حال الوصل.

وأما الوقف على ﴿يَنْشَأُ﴾ بالناسخ بمفتون الثانية في الاستدعاء، وإذا  
 وقف جرزة وشمام على ﴿يَنْشَأُ﴾ أبدا المزة لغة مع الله والفرس والنفسر،  
 وهذا أيضا تسهيلها مع الله والنفسر.

4- قوله تعالى: ﴿لَنْكَلِمًا يَلْقَى﴾ هنا مرصولة فلا يوقف على  
 الياء بل يوقف على الهمزة.

5- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِي عَنْكَ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو بفتح الياء،  
 والباقرن بالضم.

6- قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلْقَهُمْ﴾ قرأ ورش وأبو عمرو وابن عامر بسكر

Gambar 6. Perbandingan *farsh huruf* dalam surah al-Haj versi cetak (kanan) dan versi manuskrip (kiri).

Adapun setelah membandingkan kata per kata antara keduanya, hasilnya diketahui bahwa manuskrip *al-Mukarrar* sama dengan kitab *al-Mukarrar* versi cetak baik dari segi sistematika maupun isinya. Hanya saja,

<sup>36</sup> Penulis sengaja memilih surah al-Haj karena posisinya yang berada di tengah naskah, dan menjadikannya bagian yang jarang sekali hilang pada sebuah naskah yang utuh.

terdapat beberapa huruf, kata, bahkan ayat al-Qur'an yang berbeda penulisannya. Misalnya penulisan lafal مَا نَشَاءُ إِلَى pada surah al-Haj [22] : 5, yang ditulis dengan redaksi مَا نَشَاءُ ان. Kesalahan yang hampir sama juga ditemukan pada lafal لِيُضِلَّ عَنْ surah al-Haj [22] : 9, yang ditulis tanpa tanda titik pada huruf *ṣad*-nya.

Dalam prakteknya, penulis sengaja meletakkan keduanya berdampingan, agar pembaca dapat turut serta mengontrol sejauh mana kesesuaian antara keduanya.

### **E. Jaringan Ulama dan Tradisi Penulisan Manuskrip Keagamaan di Nusantara**

Ada beragam data yang menerangkan tentang proses kedatangan ajaran Islam di Nusantara . Namun, proses islamisasi secara massal di Indonesia baru menemukan akselerasi penyebarannya pasca abad ke-12 M.<sup>37</sup> Di mana pada fase tersebut para saudagar muslim Arab dan Persia yang datang ke Nusantara menerapkan pola aktivitas yang berbeda beberapa abad sebelumnya.

Kalau pada masa-masa awal, para saudagar muslim lebih berkonsentrasi dalam sektor ekonomi, maka pada abad ke-12 para pengembara sufi ikut menumpang kapal-kapal dagang mereka untuk melakukan penyebaran agama Islam secara aktif kepada masyarakat Nusantara. Posisi saudagar muslim sebagai pelaku ekonomi di sektor makro yang mendominasi seaport-seaport strategis sepanjang rute perdagangan antara Teluk Persia sampai Lautan India, nampaknya dijadikan akses bagi para pengembara sufi untuk melakukan perjalanan ke daerah-daerah periferi dalam rangka membawa keimanan dan ajaran Islam, termasuk ke kawasan Nusantara.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Fabian Fadhly, "Tradisi Intelektual Islam Di Indonesia Abad VII-XXI M," *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 18, no. 1 (2018): 34.

<sup>38</sup> <sup>38</sup> Kedatangan para pengembara sufi ke Nusantara, sebenarnya tidak terlepas dengan kondisi sosial-politik yang terjadi di kawasan Timur Tengah semenjak jatuhnya Baghdad ke tangan laskar Mongol pada tahun 656 H/ 1258 M. Kaum sufi dan ulama nonpolitik yang sebelumnya sudah mulai menguat akibat kemerosotan Dinasti 'Abbasiyyah pada abad ke-11 semakin menunjukkan eksistensi diri mereka. Mereka sadar atas kewajiban memelihara dan memperluas ranah pengaruh Islam. Akhirnya, ordo-ordo thariqah yang terbentuk memainkan peran penting dan memutuskan untuk menjalin afiliasi dengan kelompok-

Bersamaan dengan proses islamisasi yang dilakukan oleh kalangan pedagang muslim maupun pengembara sufi tersebut, berkembang pula tradisi intelektual Islam di Nusantara. Mengacu pada klasifikasi yang dibuat Yaya Priyatna, pengembangan tradisi intelektual Islam di Nusantara terbagi menjadi dua tahap, yakni tahap masuknya pengetahuan keislaman beriringan dengan penyebaran Islam ke Nusantara dan banyaknya intelektual muslim Nusantara yang melakukan perjalanan ke Haramain dengan tujuan menimba ilmu pengetahuan.

Pada tahap pertama, perkembangan tradisi intelektual Islam paling awal secara tidak langsung terjadi melalui aktivitas belajar mengajar al-Qur'an. Di mana para da'i yang awalnya sebatas memperkenalkan dan menyampaikan pesan-pesan religius yang terkandung dalam al-Qur'an, lambat laun juga mengajarkan cara baca al-Qur'an kepada para muallaf dari kalangan pribumi.<sup>39</sup>

Sedangkan perkembangan tahap kedua tradisi intelektual Islam di Nusantara adalah ketika kian banyak intelektual muslim Nusantara yang melakukan perjalanan ke Haramain<sup>40</sup> dengan tujuan menimba ilmu pengetahuan (*riḥlah 'ilmiyyah*).<sup>41</sup> Meningkatnya mobilisasi Muslim Nusantara ke Haramain tersebut, pada gilirannya melahirkan sebuah

---

kelompok pelaku ekonomi di sektor mikro. Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, 139–40.

<sup>39</sup> Ibid., 154.

<sup>40</sup> Makkah dan Madinah, sering juga disebut Haramain (dua haram) merupakan dua kota yang memiliki banyak keutamaan (*fadhāil*). Kombinasi antara *fadhāil* tersebut dengan ajaran al-Qur'an dan Hadith untuk menuntut ilmu tak ragu lagi meningkatkan nilai pengetahuan yang diperoleh di kedua kota suci tersebut. Singkatnya, ilmu yang diperoleh di Haramain dipandang lebih tinggi nilainya daripada ilmu yang diperoleh di pusat-pusat keilmuan lain. Bagi banyak muslim, khususnya di Nusantara, ulama jebolan Haramain dipandang lebih dihormati daripada mereka yang memperoleh pendidikan di tempat lain di mana pun. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & VXIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia Edisi Perennial* (Jakarta: Prenada Media, 2013), 53.

<sup>41</sup> Secara historis, tradisi *riḥlah 'ilmiyyah* sebenarnya berawal dari perjalanan yang dilakukan para sahabat dengan tujuan mencatat dan mengumpulkan hadis. Namun, ketika hadis telah terkumpul dan dibukukan, tradisi *riḥlah 'ilmiyyah* tidak hanya terjadi dalam konteks pengumpulan hadis, akan tetapi juga dalam upaya menuntut ilmu dan mengembangkan Islam secara keseluruhan. Oman Fathurahman, "Jaringan Ulama: Pembaharuan Dan Rekonsiliasi Dalam Tradisi Intelektual Islam Di Dunia Melayu-Indonesia," *Studia Islamika* 11, no. 2 (2004): 367, <https://doi.org/10.15408/sdi.v11i2.606>.

komunitas yang oleh sumber-sumber Arab disebut *ashāb al-Jāwīyīn* (sahabat-sahabat Jawi).

Fenomena *ashāb al-Jāwīyīn* di kalangan ulama Haramain terus berlanjut hingga masa-masa berikutnya. Pada gilirannya, ketika sebagian mereka telah mempunyai ilmu yang memadai dan memperoleh otoritas untuk mengajar, mereka kembali ke kampung halamannya masing-masing dan menjadi *transmitter* utama dalam menyampaikan berbagai doktrin, ajaran, konsep, dan pemikiran intelektual-keagamaan yang berkembang di Haramain.<sup>42</sup> Berkat *ashāb al-Jāwīyīn* yang berperan sebagai *transmitter* ini, tradisi besar yang seringkali berisi gagasan-gagasan pembaharuan intelektual-keagamaan yang berkembang di Haramain segera menyebar di kawasan Melayu-Nusantara.

Dalam menjalankan peran sebagai perantara antara tradisi besar keilmuan Islam yang bersifat internasional dengan varian tradisi Islam yang masih sederhana di Indonesia, upaya paling awal yang dilakukan oleh intelektual Muslim Nusantara adalah membentuk lingkaran pengajian informal (halaqah) di masjid-masjid ataupun tempat tinggalnya. Pada perkembangannya, peranan mengajar tersebut kemudian menjadi terlembaga dalam bentuk pesantren (pondok, surau, dayah, dan nama lain sesuai daerahnya).<sup>43</sup>

Dalam aktivitas keilmuan dan kontak intelektual inilah, transmisi berbagai corak keilmuan Islam, khususnya terkait kajian al-Qur'an terkhusus pada ilmu *qirā'āt* diduga terjadi. Meskipun hingga akhir abad ke-19 M, tidak ditemukan informasi mengenai sosok ulama' ahli *qirā'āt* yang mencapai derajat *muqri'* dan memiliki ijazah (kewenangan) untuk kembali meriwayatkan *qirā'āt* yang telah dia pelajari dari sang guru

---

<sup>42</sup> Sejumlah ulama' terkemuka yang memainkan peran penting dalam transmisi berbagai keilmuan tersebut di antaranya adalah Hamzah Fansuri, Nūr al-Din al-Rānirī (w. 1658), 'Abd al-Rā'ūf al-Sinkili (1615-1693 M), Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M), 'Abd al-Samad al-Palimangi (1704-1789 M), Muhammad Yusuf al-Makassari (1629-1699 M), Syaikh Arsyad al-Banjari (1710-1812 M), Syaikh Dawud al-Patani (w.1847M), Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1879 M), Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1870 M), Syaikh Khatib Sambas (1803-1875 M), Muhammad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903 M), dan Syaikh Mahfuẓ al-Tarmasi (w. 1919). Oman Fathurahman, "Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi Dan Pembaharuan," *Studia Islamika* 8, no. 3 (2001): 212, <https://doi.org/10.15408/sdi.v8i3.685>.

<sup>43</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2020), 103.

kepada orang lain<sup>44</sup>. Namun, mempertimbangkan banyaknya jumlah Muslim Nusantara yang melakukan *riḥlah 'ilmiyyah* ke Haramain bahkan menetap selama bertahun-tahun di sana, sangat memungkinkan bahwa mereka juga mempelajari ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kajian al-Qur'an, khususnya ilmu *qirā'āt*.

Shaikh Abd al-Rā'ūf al-Singkili (1615-1693 M) misalnya, meskipun tidak diketahui secara pasti kepada siapa ia belajar *qirā'āt* al-Qur'an. Namun, dalam tafsirnya yang berjudul *Tarjumān al-Mustafid*, al-Singkili secara khusus menyuruh muridnya yang bernama Baba Dawūd bin Agha Mustata al-Jawī al-Rumi untuk menambahkan penjelasan mengenai *ikhtilāf qirā'āt*.<sup>45</sup>

Uraian *qirā'āt* dalam karya tersebut, dengan sendirinya mengabarkan bahwa sejumlah ulama' Nusantara yang melanjutkan belajar ke Timur Tengah cukup memahami bahkan menguasai kajian '*Ulūm al-Qur'an*, khususnya dalam bidang *qirā'āt* al-Qur'an. Meskipun tidak diketahui secara pasti apakah mereka dapat dikategorikan sebagai *muqri'* atau hanya sebatas *qari'*, baik *qari'* tingkatan *mubtadi'*, *mutawāsīt* dan *muntahī*.

Selain dalam kitab-kitab tafsir, catatan mengenai keragaman *qirā'āt* juga dapat dijumpai dalam sejumlah manuskrip mushaf. Di antaranya manuskrip mushaf yang tulis langsung oleh Shaikh Muḥammad 'Asyad bin 'Abdillah al-Banjari (1710-1812 M), manuskrip Mushaf koleksi Keraton Bone, manuskrip Mushaf koleksi Sultan Ternate, manuskrip

<sup>44</sup> Menurut Wawan Djunaedi sejarah perkembangan ilmu *qirā'āt* di Nusantara baru dimulai pada abad ke-19. Alur logika yang digunakan adalah ketika tidak ditemukan informasi mengenai sanad *qirā'āt*, berarti tidak ada kajian mengenai ilmu *qirā'āt*. Selain itu, Wawan juga menjelaskan bahwa terdapat dua faktor yang menyebabkan tidak adanya nama-nama ulama' ahli *qirā'āt* dalam catatan sejarah yang sangat tua (*antiquity*) tentang masa awal kedatangan Islam di kawasan Nusantara. Pertama, Islam yang masuk ke Nusantara dibawa oleh tokoh sufi dan para saudagar. Sehingga, tidak perlu disangsikan ketika terjadi dominasi sejarah ulama tasawuf dan fikih. Kedua, minimnya pelajar Muslim generasi awal yang secara khusus yang mendalami kajian *qirā'āt*. Mengingat aktivitas belajar-mengajar al-Qur'an pada masa itu hanya sebatas pada tataran cara bacanya secara baik, dan benar, tidak sampai pada aspek-aspek inti yang menjadi diskursus ilmu *qirā'āt*. Sebab ilmu *qirā'āt* tergolong ilmu tafsir dibandingkan dengan ilmu tauhid dan fikih yang menjadi ilmu primer bagi muallaf. Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, 150-151.

<sup>45</sup> Ahmad Baha<sup>TM</sup> Mokhtar dan Muhammad Lukman Ibrahim, "Differences in Qiraat in 'Turjuman Al-Mustafid' By Syeikh Abd Rauf Al-Fansuri: An Overview," *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 3, no. 2 (1 Desember 2012): 115.

Mushaf al-Qur'an Trengganu, manuskrip Mushaf koleksi Perpustakaan Nasional yang berasal dari Banten, manuskrip Mushaf koleksi Kerajaan Goa, manuskrip Mushaf al-Qur'an dari Sulawesi Barat, dan sejumlah manuskrip mushaf lain yang tersebar di Nusantara.<sup>46</sup>

Menurut Mustopa adanya catatan ragam *qirā'āt* yang lengkap di setiap sisi halaman mushaf tersebut, secara tidak langsung menjelaskan bahwa *qirā'āt* riwayat Imam 'Aṣim bukan satu-satunya *qirā'āt* al-Qur'an yang dipelajari, dipahami, bahkan dipraktikkan oleh masyarakat.<sup>47</sup> Fakta tersebut tentunya membuktikan bahwa pada saat itu memang telah terjadi aktivitas belajar-mengajar mengenai ilmu *qirā'āt*. Sebab, akan sangat janggal ketika masyarakat cukup memahami ragam bacaan *qirā'āt* bahkan mempraktikkannya tanpa bimbingan seorang guru.

Dalam konteks demikian, dapat diasumsikan bahwa naskah *al-Mukarrar* disalin ketika transmisi keilmuan Islam, baik transmisi yang terjadi antara Ulama Melayu-Nusantara dengan ulama Timur Tengah, atau antar Ulama Melayu-Nusantara dengan murid-muridnya sendiri di berbagai wilayah Nusantara. Pada gilirannya, murid-murid tersebut juga memiliki sejumlah murid di daerahnya masing-masing, dan demikian seterusnya hingga menghasilkan sebuah tradisi dan wacana intelektual Islam yang mapan dan khas. Sehingga dapat dibayangkan dalam konteks transmisi keilmuan tersebut, muncul kebutuhan untuk menyalin naskah *al-Mukarrar* dalam bentuk tulisan tangan (manuscript), guna menjadi pegangan dalam aktivitas belajar mengajar.

Dugaan sementara bahwa naskah ini disalin untuk keperluan belajar mengajar, nampaknya berjalan linier dengan data-data yang tersedia dalam naskah. Pertama, adanya beberapa teks dengan tema ilmu tajwid di urutan kedua dari empat teks dalam bundelan naskah *al-Mukarrar*.

---

<sup>46</sup> Lihat pada Munadi, "Mushaf Qiraat Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Sejarah Qiraat Nusantara", Fathurrahman, *Filologi dan Islam Indonesia*, Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara", *Ṣuhuf*, Vol. 7, No. 2 (2014), Riswadi bin Azmi, "Mushaf al-Qur'an Trengganu : Kajian terhadap Manuskrip IAMM 2012.13.6, *Ṣuhuf*, Vol. 11, No. 1 (2018), dan Akbar, "Manuskrip al-Qur'an dari Sulawesi Barat : Kajian Beberapa Aspek Kodikologi".

<sup>47</sup> Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara," 50.

Ketika berbicara tentang kurikulum pendidikan Islam di Nusantara, maka materi yang diajarkan kepada peserta didik bisa terbilang cukup bervariasi. Namun, mata pelajaran yang memiliki hubungan erat dengan disiplin ilmu *qirā`āt* dalam kurikulum pendidikan Islam di Nusantara, di antaranya adalah ilmu tajwid. Sekalipun dari aspek filosofis, ilmu *qirā`āt* dan ilmu tajwid merupakan dua realitas yang jauh berbeda, namun karena keduanya masih termasuk rumpun kajian *Ulūm al-Qur`ān*, maka paling tidak kedua disiplin ilmu tersebut masih memiliki korelasi dalam satu sisi, yaitu memiliki kesamaan obyek mayor berupa lafal al-Qur'an.<sup>48</sup>

Belum lagi fenomena di lapangan menunjukkan bahwa mayoritas kitab tajwid disusun secara spesifik sesuai madzhab *qirā`āt* tertentu. Mengingat inti dari pelajaran tajwid sebenarnya adalah mempelajari aturan-aturan teknis yang berlaku dalam sebuah madzhab *qirā`āt*, seperti cara baca *idhgām*, *saktah*, *ishmām*, *imālah*, yang memiliki cara berbeda-beda dalam penerapannya.<sup>49</sup>

Dari realitas tersebut, dapat dibayangkan ada seorang pelajar yang dianggap telah menguasai pelajaran baca al-Qur'an dan tajwid dengan baik, kemudian diizinkan untuk mempelajari ilmu *qirā`āt*. Hal ini menurut penulis sangat mungkin terjadi, sebab salah satu dari beberapa teks tajwid dalam bundelan naskah *al-Mukarrar* adalah teks *Matn al-Jazariyyah* karangan Abu al-Khair Syamsuddin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Jazari. Sebuah kitab tajwid dengan materi pembahasan yang bersifat universal dan disusun untuk konsumsi para pelajar yang berniat serius mendalami ilmu tajwid<sup>50</sup>.

Kedua, adanya kolofon di bagian awal dan akhir naskah. Kolofon di bagian akhir naskah, berbunyi "ingkang gadahi kitab Muhammad Khamim" (yang memiliki kitab Muhammad Khamim). Sedangkan kolofon di bagian awal naskah, berbunyi "surat tumekaha maring Arif Trenggilis kang selagi thalabul ilmi ana ing Pesantren Tugu kalebet ing negoro Gembong Kiai Abu" (surat sampaikan kepada Arif Trenggilis yang sedang belajar ilmu di Pesantren Tugu di Negara Gembong Kiai Abu).

---

<sup>48</sup> Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, 39.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 156-157.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 172.

Berdasarkan dua kolofon tersebut, patut diduga bahwa awalnya naskah *al-Mukarrar* adalah milik seseorang bernama Muhammad Khamim, yang kemudian diberikan kepada Arif Trenggilis salah satu santri di Pesantren Tugu yang terletak di Gembong. Namun demikian, tidak ditemukan data historis terkait dengan Kiai Abu maupun Pesantren Tugu. Sekalipun terdapat keterangan tambahan bahwa pesantren tersebut terletak di sebuah kawasan yang bernama ‘Gembong’, ternyata tidak memberikan bantuan yang cukup signifikan. Sebab, dalam konteks Jawa Tengah terdapat tiga desa dengan nama Gembong<sup>51</sup>. Berdasarkan beberapa literatur yang telah diperiksa penulis terkait tiga desa tersebut, tidak ada satu pun yang menginformasikan bahwa terdapat sebuah pesantren bernama Tugu.

Sekalipun tidak ditemukan data historis terkait Pesantren Tugu dan penggunaan naskah *al-Mukarrar* dalam aktivitas belajar-mengajar di pesantren tersebut. Namun, dalam sudut pandang kodikologi kolofon tentunya merefleksikan tentang tempat di mana suatu teks dikenal, diapresiasi, atau bahkan digunakan.

Ketiga, model penulisan yang amat sederhana. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa teks *al-Mukarrar* disalin dengan khat *naṣkhi* yang cenderung bebas, sederhana, dan kurang mengindahkan kaidah-kaidah baku yang telah dirumuskan oleh ahli kaligrafi.<sup>52</sup> Alih-alih soal penulisan khat *naṣkhi* yang benar, sejumlah kalimat dalam teks *al-Mukarrar* bahkan memperlihatkan beberapa kesalahan dalam penulisannya.

Fakta bahwa teks *al-Mukarrar* disalin dengan guratan-guratan tulisan yang terkesan seadanya dan tidak menggunakan kaidah penulisan huruf Arab yang baik, memperkuat dugaan bahwa naskah ini bukan disalin oleh juru tulis profesional, melainkan oleh masyarakat biasa, atau kalangan santri dalam konteks pembelajaran. Sebab, seandainya naskah ini disalin dengan tujuan sebagai koleksi tentunya akan ditulis dengan

---

<sup>51</sup> <https://jateng.bps.go.id/statictable/2022/03/08/2486/jumlah-desa-kelurahan-menurut-kabupaten-kota-dan-letak-geografi-2014-2021.html>.

<sup>52</sup> Mustopa Mustopa, “MUSHAF KUNO LOMBOK: Telaah Aspek Penulisan dan Teksnya,” *SUHUF* 10, no. 1 (30 Juni 2017): 14–15, <https://doi.org/10.22548/shf.v10i1.215>.

cukup rapi dan indah dari aspek penulisannya sebagaimana naskah-naskah dari keraton atau kerajaan.

## F. Simpulan

Dari seluruh penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa kondisi naskah *al-Mukarrar* cukup baik, lengkap, dan seluruh tulisannya masih dapat terbaca dengan jelas. Alas naskah berupa kertas Eropa dengan cap kertas PROPATRIA, dan cap kertas tandingan GR (Georgius Rex). Tahun penyalinannya diperkirakan sekitar abad ke-19, oleh kalangan santri atau masyarakat biasa. Selain itu, terdapat informasi bahwa hingga akhir abad ke-20 tidak ada satupun kitab *qirā`āt* yang diajarkan kepada para pelajar di Nusantara. Namun, keberadaan naskah *al-Mukarrar* di tengah saling-silang hubungan guru murid antara Ulama Melayu-Nusantara dengan ulama Timur Tengah, maupun antar Ulama Melayu-Nusantara dengan murid-muridnya sendiri di berbagai wilayah Nusantara, pada akhirnya melahirkan proses belajar-mengajar dan transmisi berbagai pengetahuan Islam yang pada gilirannya mendorong munculnya kebutuhan untuk menyalin naskah dalam bentuk tulisan tangan (*manuscript*).

## Daftar Pustaka

- Ahmad, Riqza. "Kitab Faidh Al-Barakat fi Sab'Al-Qira'at Kyai Arwani Kudus Analisa Metodologi Dan Thariqah Jama'." Thesis, Institut Ilmu al-Qur'an, 2015.
- Akbar, Ali. *Identifikasi Naskah*. Bandung: Sastra Unpad Press, 2011.
- . "Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara: 'Shadow' pada kertas Eropa," 15 Maret 2021. <http://quran-nusantara.blogspot.com/2014/12/shadow-pada-cap-kertas.html>.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & VXIII : Akar Pembaruan Islam Indonesia Edisi Perennial*. Jakarta: Prenada Media, 2013.
- Bustamam, Ridwan. "Eksplorasi dan Digitalisasi Manuskrip Keagamaan: Pengalaman di Minangkabau." *Jurnal Lektur Keagamaan* 15, no. 2 (2017): 446–69. <https://doi.org/10.31291/jlk.v15i2.532>.

- Churchill, WA. *Watermarks in Paper in Holland, England, France, etc., in the XVII and XVIII centuries and their Interconnection*. Vol. 157. Amsterdam: Menno Hertzberger & Co, 1965.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- Fadhly, Fabian. "Tradisi Intelektual Islam Di Indonesia Abad VII-XXI M." *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam* 18, no. 1 (2018): 27-45.
- Fathurahman, Oman. *Filologi dan Islam Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- . "Jaringan Ulama: Pembaharuan Dan Rekonsiliasi Dalam Tradisi Intelektual Islam Di Dunia Melayu-Indonesia." *Studia Islamika* 11, no. 2 (2004): 361-85. <https://doi.org/10.15408/sdi.v11i2.606>.
- . "Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi Dan Pembaharuan." *Studia Islamika* 8, no. 3 (2001): 207-22. <https://doi.org/10.15408/sdi.v8i3.685>.
- Gusmian, Islah. "Manuskrip Keagamaan di Masjid Popongan: Kajian Kodikologi dan Pemetaan Isi." *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2019): 249-74. <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i2.2059>.
- . "Potret dan Peta Naskah Keislaman Nusantara Menelusuri Kekayaan Intelektual Muslim Indonesia." Dalam *Kitab Fikih Lokal: Menggali Kearifan Lokal dalam Karya Ulama Indonesia*, disunting oleh Sri Wahyuni. Yogyakarta: Q-Media, 2012.
- Hasan, Moh Abdul Kholiq. "Manuskrip Mushaf Al-Qur 'an Daun Lontar Koleksi Kiai Abdurrochim (Kajian Pemakaian Rasm dan Qiraat)." *Profetika: Jurnal Studi Islam* 21, no. 1 (2020): 57-76.
- Latif, Abdul, Adib Adib, dan Mahrus eL-Mawa. "Ragam Qira 'at Mushaf Alquran di Cirebon (Studi atas Mushaf Keraton Kacirebonan)." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* 6, no. 01 (2018): 79-92. <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v6i01.2801>.
- Mokhtar, Ahmad Baha<sup>TM</sup>, dan Muhammad Lukman Ibrahim. "Differences in Qiraat in 'Turjuman Al-Mustafid' By Syekh Abd Rauf Al-Fansuri: An Overview." *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 3, no. 2 (1 Desember 2012): 109-24.
- Munadi, Fathullah. "Mushaf Qiraat Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Sejarah Qiraat Nusantara." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2010). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i1.917>.

- Mustopa, Mustopa. "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara." *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 7, no. 2 (2014): 179–98. <https://doi.org/10.22548/shf.v7i2.124>.
- . "MUSHAF KUNO LOMBOK: Telaah Aspek Penulisan dan Teksnya." *SUHUF* 10, no. 1 (30 Juni 2017): 1–24. <https://doi.org/10.22548/shf.v10i1.215>.
- Nurdin, Nasrullah. "Apresiasi Intelektual Islam terhadap Naskah Klasik Keagamaan." *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 2 (2015): 497–512. <https://doi.org/10.31291/jlk.v13i2.237>.
- Rahmayani, Tati. "Karakteristik Manuskrip Mushaf H. Abdul Ghaffar Di Madura." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 3, no. 2 (2019): 59–80. <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.45>.
- Shoheh, Muhamad. "Naskah Al-jawahir Al-khamsah sebagai Sumber Rujukan Ajaran Tarekat Syattariyah dan Persebaran Salinannya." *Al Qalam* 35, no. 1 (2018): 75–102. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v35i1.563>.
- Syaifuddin, Syaifudin, dan Muhammad Musadad. "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno dari Situs Giri Gajah." *SUHUF* 8, no. 1 (1 Juli 2015): 1–22. <https://doi.org/10.22548/shf.v8i1.1>.
- Ulum, Amirul. *KH. Yasin Bareng: Sang Mujiz Dalāilu al-Khairāt dari Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2018.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2020.
- Wahidi, Ridhoul, dan Abdul Wadud Kasful Humam. *Qira'at Al-Qur'an: Genealogi dan Pemikirannya*. Yogyakarta: CV. Diandra Kreatif, 2021.
- Wanodya, Ajeng Pudyastuti Budi. "Manuskrip Mushaf Al-Qur'an Pondok Pesantren Jogorekso Magelang: Studi Kodikologi dan Qira'at." *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 7, no. 1 (2021): 93–146. <https://doi.org/10.47454/itqan.v7i1.726>.

## Wawancara

Wawancara dengan Ahmad Makhin. Kudus, 5 Oktober 2020.