

Transformasi Fragmen Al-Qur'an dalam Magi: Studi atas *Majmu'atul-Munawwar* karya KH. Syafiq Munawwar

Oleh: Siddiq Abdur Rozzaq

Email: diqy93@gmail.com

Pascasarjana Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

The Qur'an is uniquely presented in magical culture. Most people who consider the Qur'an was final and systematic, in the magical culture the Qur'an comes with a variety of forms, different arrangements of general habits, and is used for various practical needs. In contrast to the hafiz-oriented paradigm of memorizing and preserving the Qur'an, *Majmu'atul-Munawwar* offers a magical perspective that transforms fragments of the Qur'an in a unique form. So, how is the quranic fragment transformation in the magical culture of *Majmu'atul-Munawwar*? This research applies William A. Haviland's theory. He says that cultural elements transformed into four mechanisms: discovery, diffusion, cultural loss, and acculturation. This research explains that the quranic fragment in the *Majmu'atul-Munawwar* can be categorized by two: minor and major. The final form of the Quran in the *Mushaf Usmani* reconstructed in magical culture. Quranic fragment in *Majmu'atul-Munawwar* shows that the Qur'an always been transformed in different cultural spaces. Therefore the transformation of the Qur'an is a need.

Kata Kunci: Transformation, *Majmu'atul-Munawwar*, Magical Culture.

A. Pendahuluan

Menurut Farid Esack, ada enam kategori manusia dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an. Kategori ini merepresentasikan bagaimana Al-Qur'an diposisikan dalam kehidupan seorang manusia. Tiga diantaranya merepresentasikan interaksi muslim (*self/ummah*), sedangkan yang lain merepresentasikan interaksi non-muslim (*other/world*). Enam kategori tersebut ialah *uncritical lover*, *scholarly lover*, *the critical lover*, *the friend of lover*, *the voyeur*, *the polemicist*.¹ Walaupun terkategori tidak menutup kemungkinan setiap kategori tersebut saling mengisi satu sama lain.² Kategori pertama yakni *uncritical lover* (pen: pencinta buta) cukup unik dalam melakukan interaksinya. Mereka melihat Al-Qur'an sebagai sesuatu yang mutlak kebenaran dan keindahannya, serta dapat menjawab segala persoalan-persoalan kehidupan tanpa keraguan. *Uncritical lover* disebut juga *ordinary muslim* yang artinya *scholarly lover* dan *the critical lover* juga bisa berinteraksi dalam kategori ini.

Bentuk ekspresi *uncritical lover* atau *ordinary muslim* ini terungkap dalam berbagai aktivitasnya. Begitu memuliakan Al-Qur'an, sering kita melihat mushaf Al-Qur'an ditempatkan pada tempat paling tinggi dari jajaran buku atau kitab lain. Setiap kali memegang mushaf Alquran harus dalam keadaan suci sebagai implikasi atas kesucian Alquran. Banyak pula muslim yang memajang kaligrafi Alquran di rumahnya agar terlindungi dari mara bahaya. Beberapa muslim membaca surah al-Wa>qi'ah untuk memperlancar bisnisnya. Bahkan seorang penghafal Al-Qur'an 30 juz ketika melakukan pelanggaran hukum di Dubai bisa mendapatkan pengampunan penuh tanpa harus menjalani hukuman penjara.³

1 Farid Esack, *The Qur'an, A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm. 3.

2 Bandingkan dengan terjemahannya, Farid Esack, *Menghidupkan Al-Qur'an dalam Wacana dan Perilaku*, trans. oleh Norma Arbi'a Juli Setiawan (Depok: Inisisasi Press, 2006), hlm. xxi.

3 Esack, *The Qur'an, A User's Guide*, hlm. 14.

Ilmu hikmah, dalam bahasa antropologi disebut magi, menjadi salah satu media ekspresi kecintaan muslim terhadap Al-Qur'an. Dunia magis memperlakukan Al-Qur'an sebagai entitas magis sehingga fragmen Al-Qur'an yang muncul di dalamnya memiliki konstruksi yang berbeda dari mushaf Al-Qur'an pada umumnya. Magi dengan fragmen Al-Qur'an sering kali muncul dalam mantra atau rajah dengan susunan dan bentuk yang unik, serta tujuan yang spesifik. Tradisi demikian bukan tanpa landasan. Nabi Muhammad Saw pada masa hidupnya, dalam sebuah riwayat, pernah menjadikan *al-Mu'awwizatain* (Q.S. an-Nās dan Q.S. al-Falaq) untuk menolak sihir yang menyerangnya.⁴ Sebagai sebuah teks yang muncul dalam kebudayaan oral, Alquran dirapalkan sebagai sarana sesuai ekspektasi perapalannya. Tidak hanya dirapalkan, Alquran pun ditransformasikan ke dalam berbagai bentuk sesuai dengan tradisi dan kebudayaan magi di mana Alquran berada.

Pada dunia magis, bagian Alquran tertentu dilantunkan bersama dengan bagian surat yang lain. Ada pula magi yang di dalamnya terdapat penambahan, pengurangan, hingga memanipulasi suatu bagian Al-Qur'an. Hal ini kotradiktif terhadap pendapat yang menerangkan bahwa susunan Al-Qur'an Al-Qur'an telah paten dalam mushaf usmani. Menurut Arkoun Al-Qur'an, yang dikenal saat ini sebagai Mushaf Usmani, merupakan *corpus* resmi yang tertutup.⁵

4 Al-Qur'an pada umumnya dipahami sebagai kitab yang berisi hidayah-hidayah dalam arti petunjuk menuju jalan kebenaran. Al-Qur'an menyebutnya sendiri dalam beberapa ayat seperti Q.S. Al-Baqarah [2]: 3, Q.S. An-Nahl [16]: 89. Hal ini juga dijelaskan dalam 'Ulūm al-Qur'ān al-Zarqāni bahwa Al-Qur'an merupakan kitab hidayah dan i'jāz. Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manāhil al-'Urfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, trans. oleh Tim Gaya Media Pratama (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hlm. 13; Namun di sisi lain Al-Qur'an juga memiliki fungsi-fungsi seperti al-Furqān (pembeda) dan al-Syifā' (penyembuh). Pengobatan menggunakan Al-Qur'an juga dilakukan oleh rasulullah seperti diriwayatkan dalam hadis-hadis bahwa surat al-Mu'awwizatain (Q.S. an-Nās dan Q.S. al-Falaq) digunakan untuk menolak sihir. Bisri Musthofa, *Tafsir al-Ibriz*, vol. 30 (Kudus: Menara Kudus, t.t.), hlm. 53.

5 Muhammad Arkoun melihat ada tiga rangkaian transformasi Al-Qur'an sejak diturunkannya. Pertama, Al-Qur'an dalam karakter *Umm al-Kita>b*, yakni yang masih

Susunan mushaf ini dianggap otoritatif dan tidak dapat diotak-atik baik dalam susunan kata maupun susunan ayat. Dasarnya ialah susunan Al-Qur'an berasal dari Nabi Muhammad SAW (*tauqifi*).⁶ Kesepakatan ini kemudian dikodifikasi ke dalam mushaf Usmani, sehingga susunan tersebut menjadi paten.⁷

Kebudayaan magis Nusantara yang berkelindan dengan Al-Qur'an sangat beraneka ragam. Penelitian di Kalimantan Barat⁸ dan Banten⁹ menunjukkan ada banyak fragmen Al-Qur'an digunakan dalam ritual-ritual magis. Bahkan di beberapa daerah muncul buku-buku yang bernuansa magis, seperti kitab-kitab Primbon, kumpulan mantra-mantra serta rajah untuk berbagai kebutuhan,¹⁰ salah satu diantaranya adalah *Majmu'atul-Munawwar*.¹¹ Di dalamnya ditemukan berbagai fragmen Al-Qur'an yang bertransformasi menjadi magi.

belum berbentuk dalam ilmu Allah. Kedua, Al-Qur'an dalam bentuk wacana-wacana Qurani yang dapat disebut sebagai *corpus* terbuka. Ketiga, Al-Qur'an yang sudah menjadi *corpus* resmi yang tertutup yakni setelah Al-Qur'an telah di kodifikasikan secara resmi dalam Mushaf Usmani. Keempat, Al-Qur'an yang sudah dikomentari oleh mufasir-mufasir (*corpus* penafsiran). Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, trans. oleh Yudian Wahyudi dan Lathiful K (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 59.

- 6 Khalid Usman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'ān Wa Dirāsatan*, vol. 1 (Madinah: Dar Ibn Affān, 1415), hlm. 102; Lihat pula, al-Zarqani, *Manāhil al-'Urfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 363; Jalaludin al-Suyuthi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, trans. oleh Tim Editor Indiva (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008), hlm. 267.
- 7 Teks yang digunakan dalam Mushaf Usmani ini ditegaskan agar tidak dirubah satu huruf pun dari tulisannya, kendati kaidah-kaidah *imla'* (ilmu dikte Arab) telah banyak berubah dari sebelumnya. Hal ini disebabkan karena ingin menjaga kekonssitenan teks Al-Qur'an dalam sebuah bentuk yang tidak mungkin berubah karena perubahan sistem-sistem penulisan Arab. Abdul Shabur Syahin, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan*, trans. oleh Khoirul Amru Harahap dan Akhmad Faozan (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 22.
- 8 Penelitian ini mengungkapkan tentang ilmu di masyarakat suku Embau, Kalimantan Barat yang banyak ditemukan fragmen Al-Qur'an di dalamnya. Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: KPG, 2010), hlm. 3.
- 9 Ayatullah Humaeni, "Kepercayaan Kepada Kekuatan Gaib dalam Mantra Masyarakat muslim Banten," *Jurnal el Harakah* 16, no. 1 (2014): hlm. 51–80.
- 10 Kitab mantra yang beredar luas di pasaran misalnya kitab *Ṣilāḥ al-Mu'min* karya Mahfud Sya'roni, Magelang yang membahas mantra-mantra dalam 15 jilid. Mahfudz Sya'roni, *Ṣilāḥ al-Mu'min* (Magelang: t.p, t.t); Musyafa' Ali, *Khasaisul Kafiyah* (Magelang: Mukhtar bin Sya'rani, 1996).
- 11 Muhammad Syafiq Munawwar, *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'- Doa' & Mantra-Mantra*, vol. 1 (Sidayu: Darul-'Ilmi al-Munawwar Asyasyamsiyah, t.t).

Kitab *Majmu'atul-Munawwar* menarik untuk dikaji lebih mendalam karena hadir di lingkungan Pondok Pesantren Ta'lim dan Tahfidh Al-Qur'an Al-Munawwar (selanjutnya disebut PPTTQ Al-Munawwar). Pesantren ini didirikan oleh KH. Munawwar salah seorang penjaga Al-Qur'an di Indonesia.¹² Sebagai sebuah karya yang muncul dalam lingkungan pesantren tahfiz ternyata kitab ini memuat berbagai macam magi. Di satu sisi Al-Qur'an diperlihatkan dalam proses menghafal dan mengkaji isinya, sedangkan di sisi lain Al-Qur'an juga tumbuh subur dalam budaya magi mereka.

Penulis tertarik melihat bagaimana konstruksi kebudayaan magis pada lingkungan PPTTQ al-Munawwar? Al-Qur'an yang diyakini telah final dapat bertransformasi dalam *Majmu'atul-Munawwar*. Penulis menggunakan teori transformasi William A. Haviland untuk mencermati fenomena ini.¹³ Sebelumnya perlu ditegaskan bahwa dalam penelitian ini penulis menempatkan Al-Qur'an sebagai teks. Teks dalam kebudayaan tidak bisa hanya dipahami sebagai sebuah tulisan di atas kertas namun teks merupakan produk-produk dari budaya suatu masyarakat. Seperti yang dikatakan Nasr Hamid bahwa Al-Qur'an itu merupakan produk budaya sekaligus memproduksi kebudayaan (*muntāj al-ṣaqāfah wa muntij al-ṣaqāfi*).¹⁴

Menurut Haviland unsur-unsur kebudayaan bertransformasi dalam empat mekanisme yakni penemuan, difusi, hilangnya unsur kebudayaan dan akulturasi. Ia menjelaskan bahwa penemuan terjadi apabila seseorang di dalam masyarakat mendapatkan sesuatu yang baru, yang kemudian diterima oleh anggota lain dari masyarakat. Difusi adalah sebuah proses untuk memasukkan suatu kebudayaan

12 Penulis Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Tim, *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Huffaz Al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011), hlm. 43.

13 William A. Haviland, *Antropologi* (Jakarta: Erlangga, 1993), hlm. 251-63.

14 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, trans. oleh Khiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 19.

baru dari kelompok masyarakat lain. Kehilangan unsur kebudayaan terjadi apabila sebuah tata laku atau unsur lain ditinggalkan tanpa menggantikannya. Akulturasi merupakan perubahan yang terjadi karena adanya kontak langsung dan intensif dari kebudayaan yang berbeda sehingga memunculkan kebudayaan yang akomodatif antar keduanya.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data primernya (*primary sources*) tentu *Majmu'atul-Munawwar* karya kiai Syafiq Munawwar. Sedangkan sumber data sekunder penelitian ini berupa kitab yang berbicara tentang fadilah-fadilah Al-Qur'an dan penelitian-penelitian yang mengulas magi serta rekaman-rekaman hasil wawancara dan diskusi dengan narasumber.

B. Memahami Kebudayaan Magis

Tidak dapat dipungkiri kebudayaan magis menjadi gejala umum di setiap masyarakat. Bahkan dalam kebudayaan masyarakat modern sekalipun. Akan tetapi eksistensi magi tidak berbanding lurus dengan upaya pendefinisianannya. Bagi Hermansyah, sulitnya memberikan definisi atas gejala ini disebabkan karena perumusannya bukan dilakukan oleh pelaku magi, melainkan oleh para pengamat atau para pengkaji seperti pakar sosiologi dan antropologi.¹⁵ Oleh karena itu definisi tentang magi menjadi sangat beragam.

Bahasa Inggris memuat kata magi dengan kata *magic* yang dikaitkan dengan kata *maga* dalam bahasa Persia yang berarti imam.¹⁶ Berbeda dengan *Ensiklopedia Nasional Indonesia* yang menyebutkan bahwa kata magi berasal dari bahasa Yunani, yakni *mageia* atau *techne magike* yang berarti ilmu gaib.¹⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) secara definitif menyebut magi sebagai sesuatu atau cara tertentu yang

15 Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*, hlm. 39.

16 A.G. Honig, *Ilmu Agama* (Jakarta: Gunung Media, 1994), hlm. 17.

17 Hassan Shadily, "Magi," dalam *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, ed. oleh Hassan Shadily (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1995), hlm. 27–28.

diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar, termasuk alam pikiran dan tingkah laku manusia.¹⁸ Memperhatikan definisi ini, ternyata magi sangat terkait dengan kekuatan gaib dan manusia sebagai subjeknya.

Dhavamony berpedapat bahwa magi adalah suatu kepercayaan sekaligus praktik untuk mempengaruhi kekuatan alam atau sesama manusia secara langsung, entah untuk tujuan baik ataupun buruk, dengan usaha-usaha mereka sendiri dalam memanipulasi daya-daya yang lebih tinggi.¹⁹ Pengertian ini mengindikasikan bahwa magi dilandasi atas dua hal, yakni kepercayaan dan praktik. Dalam dunia magi, kepercayaan merupakan sesuatu yang fundamental sehingga magi tersebut dapat berfungsi. Kepercayaan ini setidaknya dilandasi oleh dua hal: *pertama*, bahwa dunia tidak hanya berisi materi-materi yang kasat mata, akan tetapi dunia juga dipenuhi dengan daya-daya gaib. *Kedua*, daya-daya gaib ini dapat dimanipulasi dan dieksploitasi oleh manusia untuk memenuhi kebutuhannya. Dari dasar kepercayaan inilah manusia mengembangkan cara-cara memanipulasi daya-daya gaib dengan cara-cara tertentu sehingga muncul praktik-praktik magis.

Branislaw Malinowski dalam bukunya *Magic, Science, and Religion* mendefinisikan magi sebagai suatu tindakan (*practice*) yang berhubungan dengan yang sakral, dengan tujuan memperoleh sesuatu setelah melakukan aktifitas itu.²⁰ Dengan kata lain magi merupakan seni praktis yang terdiri dari tindakan-tindakan yang hanya merupakan sarana untuk tujuan yang sudah ditentukan sebagaimana diharapkan akan terjadi. Ia menekankan bahwa dalam praktik magis maksud dari orang yang melakukan magi menjadi sesuatu yang mutlak adanya.

18 Penyusun Kamus Tim, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 612; Bandingkan dengan Agung Tri Haryanta dan Eko Sujatmiko, *Kamus Sosiologi* (Surakarta: Akasara Sinergi Media, 2012), hlm. 135; Abu Ahmadi, *Kamus Lengkap Sosiologi* (Solo: Aneka, 1991), hlm. 163.

19 Mariasuai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, trans. oleh Kelompok Studi Agama Driyarkara (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 47.

20 Branislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (Boston: Beacon Press, 1948), hlm. 48.

Maksud dan tujuan ini berpengaruh secara langsung kepada objek magi. Oleh karenanya, magi sering dianggap sebagai jalan pintas untuk menuntaskan hajat-hajat para penggunanya.

Dalam perkara magi, Koentjaraningrat memberikan penjelasan mengenai aspek keilmuan magi. Magi sebagai ilmu tidak diperoleh dari pengalaman observatorial yang menekankan pada panca indera akan tetapi menggunakan hal-hal yang berada di luar batas akal. Oleh karenanya pengguna magi cenderung melakukan praktik mistis dan tidak masuk akal sebagai suatu sarana memperoleh kekuatan gaib tersebut. Pandangan tentang magi ini memunculkan istilah *ngelmu* dalam kebudayaan Jawa²¹, ilmu sihir, dan ilmu hikmah dalam tradisi Islam.

Frazer mengatakan bahwa kesadaran manusia atas terbatasnya kemampuan akal merupakan faktor utama yang memunculkan magi. Semakin terbelakang kebudayaan manusia maka semakin sempit lingkaran batas akalnya.²² Oleh karena itu banyak dijumpai kelompok-kelompok masyarakat di pedalaman yang terisolasi, lebih terlihat dalam mengekspresikan budaya magi mereka. Dalam satu sudut pandang, magi memang lebih banyak digunakan oleh masyarakat primitif. Kepercayaan terhadap magi ini banyak ditemukan dalam berbagai upacara ritual pemujaan hingga keseharian masyarakatnya.

Masyarakat modern menempatkan magi pada posisi yang berbeda dari masyarakat primitif. Kebudayaan magis tetap tumbuh subur dalam relung kebudayaan masyarakat modern. Dengan pengetahuan dan akal yang berkembang sedemikian rupa, magi tidak lagi menjadi menempati posisi sentral dalam kehidupan publik masyarakat. Magi cenderung menjadi bagian privat, walaupun dalam kondisi tertentu kebudayaan magis tetap menggejala di ruang publik.

21 Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2006), hlm. 32–37.

22 Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1982), hlm. 54.

Dari aspek tujuan, magi dibedakan menjadi dua. Magi hitam yang destruktif dan magi putih yang konstruktif.²³ Kategori magi ini berbeda dengan temuan Heru S.P. Saputra dalam penelitiannya pada Suku Using. Ia membagi magi dalam empat kategori, yakni hitam, merah, kuning, dan putih.²⁴ Adapun menurut Dhavamony yang mengutip pendapat Raymond Firth bahwa magi secara umum dapat diklasifikasikan dalam 3 kategori yakni magi produktif, magi protektif dan magi destruktif. Magi produktif digunakan untuk meningkatkan kemakmuran manusia seperti magi untuk berburu, magi untuk menyuburkan tanah, dan magi untuk pembuatan hujan. Adapun magi protektif digunakan untuk melakukan perlindungan seperti magi penjagaan, magi untuk pemeliharaan orang sakit, dan magi untuk keselamatan di perjalanan. Klasifikasi terakhir, magi destruktif, sangat terkait dengan keinginan untuk melakukan penghancuran objek seperti magi mendatangkan badai, magi mendatangkan penyakit dan hama, hingga magi untuk mendatangkan kematian.²⁵

Dari sisi teknik ritualnya, magi juga dibagi menjadi dua kategori, *imitative magic* dan *contangious magic*. *Imitative magic* meliputi semua perbuatan-perbuatan magi yang meniru keadaan sebenarnya yang hendak dicapai. Sedangkan *contangious magic* yakni magi yang berdasarkan asosiasi-asosiasi antara suatu benda dengan hal yang di tuju.²⁶ Sebuah upacara magi tidak hanya dilakukan oleh personal saja. Banyak pula magi yang dilakukan secara berjamaah. Biasanya magi personal berkaitan dengan keinginan individu bagi dirinya sendiri, sedangkan magi publik, yang dilakukan secara berjamaah, sering kali berkaitan dengan kepentingan umum.

23 Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 48.

24 Lihat keterangan lengkapnya, Heru S.P. Saputra, *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Suku Using Banyuwangi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 114-18.

25 Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 42.

26 *Ibid.*

Penggunaan magi juga dapat diklasifikasikan menjadi dua cara, tulis dan lisan. Magi tulis yakni suatu bentuk magi yang menggunakan sarana tulis dengan beragam metode dan isi. Magi jenis ini sering disebut dengan azimat atau rajah. Adapun magi lisan merupakan magi yang dirapalkan oleh penggunanya atau mantra.²⁷ Umumnya magi jenis ini dalam bentuk mantra-mantra lokal. Baik magi tulis maupun magi lisan memiliki fungsinya masing-masing. Rajah memiliki nilai praktis yang lebih dari pada mantra. Hal ini terkait dengan bagaimana proses pelaksanaan magi lisan yang begitu rumit dengan berbagai macam laku seperti puasa, begadang, dan merapalkan mantra-mantra secara berulang-ulang. Ketidakpraktisan itulah yang kemudian mengarahkan pengguna magi untuk lebih kreatif dan inovatif dalam praktik magis hingga munculah magi dalam bentuk tulis.

Setiap magi melibatkan 3 unsur dalam praktiknya yakni subyek, objek, dan perantara. Subjek magi adalah mereka yang menggunakan magi untuk tujuan tertentu. Subjek magi dapat berupa dukun ataupun orang tertentu yang secara langsung melakukan ritual magis maupun orang yang tidak secara langsung melakukan ritual namun menggunakan jasa para pelaku magi langsung seperti yang terjadi pada para pengguna rajah. Objek magi merupakan sesuatu yang dituju dalam proses ritual magis. Objek magi umumnya berupa benda, seperti tubuh seseorang, hewan, tumbuhan maupun suatu keadaan alam. Adapun yang disebut perantara dalam hal ini adalah ritual-ritual, mantra-mantra, serta benda-benda yang digunakan dalam upacara-upacara magi.

Agama dan kebudayaan magis sering dikontradiksikan. Magi dinilai sebagai suatu bentuk ketidakpatuhan atas dogma-dogma agama yang mengajarkan penyerahan diri secara utuh kepada sang maha pencipta. Magi destruktif yang sering kali muncul sebagai masalah

²⁷ Istilah ini penulis gunakan pada bab-bab selanjutnya untuk membedakan magi tulis dan magi lisan. Istilah lain untuk magi lisan ialah doa, sedangkan azimat untuk magi tulis.

sosial menjadi salah satu penyebab menyempitnya pengertian magi atas pemenuhan hasrat duniawi sang pengguna sehingga magi dipandang sebagai sesuatu yang negatif dan menyimpang dari ajaran agama. Magi pun akhirnya termarginalkan walaupun tetap hidup dalam relung terdalam masyarakat beragama. Durkheim dalam bukunya *The Elementary Form of The Religious Life* membedakan antara agama dan magi. Menurutnya magi berisi kepercayaan dan ritus-ritus seperti halnya agama akan tetapi perkembangan magi tidak sepesat agama, karena tujuan praktis dan *utilitarian*-nya, magi tidak menghasilkan spekulasi murni.²⁸

Manusia selalu memiliki keinginan-keinginan serta tujuan-tujuan dalam hidup sehingga dunia magis tetap menggejala pada diri mereka. Tidak dapat dipungkiri, manusia beragama pun tetap memberikan ruang terhadap hal-hal magis. Berbagai hal dalam agama dan budaya magi kemudian saling mengisi relung-relung kemanusiaan. Dari penjelasan di atas, agama tidak terlepas dari budaya magi, tidak terkecuali Agama Islam. Alquran sebagai kitab suci Agama Islam pun berinteraksi dengan budaya magi. Ia muncul dengan wajah yang berbeda dan unik dalam budaya ini.

C. Potret Kebudayaan Magis dan Al-Qur'an

Al-Qur'an memiliki dua dimensi sekaligus, *ilāhiyyah* dan *insāniyyah*. Dimensi *ilāhiyyah* Al-Qur'an berimplikasi logis pada keyakinan akan sakralitas dan kemukjizatannya. Sebagai sesuatu yang datang dari Allah, Al-Qur'an tidak diragukan lagi kualitasnya. Bahkan hingga bagian yang paling kecil dari Al-Qur'an pun seorang muslim meyakini kemanfaatannya dalam segala lini kehidupan. Keyakinan atas dimensi *ilāhiyyah* inilah yang kemudian menenggelamkan dimensi *insāniyyah*-nya. Wajar kemudian bila Al-Qur'an memiliki posisi yang

28 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. oleh Inyik Ridwan Muzir dan M. Syukri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011), hlm. 74.

sangat penting dalam setiap sudut kehidupan umat muslim dimanapun dan kapanpun.²⁹

Sakralitas Al-Qur'an dalam dimensi ilahiyah ini berinteraksi pula dalam budaya magi. Interaksi ini dalam rekam jejaknya ternyata tidak hanya berlaku saat Al-Qur'an telah menjadi bagian dari budaya lain yang jauh dari tempat asalnya. Diriwayatkan oleh al-Bukhari dari 'Aisyah RA. bahwa saat nabi sakit (hendak wafat) beliau membaca *al-Mu'awwiz\atain* dan meniupkan ke kedua telapak tangannya kemudian mengusapkannya ke wajah. Saat kondisinya semakin memburuk, 'Aisyah bergegas melakukan hal yang sama kemudian mengusapkannya ke badan nabi dengan harapan mendapatkan berkah dari kedua surah tersebut.³⁰ Hadis ini memperlihatkan bahwa penggunaan Al-Qur'an dalam nuansa magi pada masa nabi pun telah dipraktikkan.

Keyakinan atas keutamaan Al-Qur'an (fadilat) walaupun (diyakini) telah dilakukan sejak masa nabi, namun pesat perkembangannya terjadi beberapa abad setelah wafatnya. Sejarah mencatat pada pertengahan abad ke-3 muncul kumpulan riwayat-riwayat nabi dari ulama hadis ternama, al-Bukhari (w. 256 H). Di dalamnya ia banyak melansir riwayat-riwayat tentang fadilat-fadilat Al-Qur'an yakni pada bab *kitāb faḍāil al-Qur'ān dan kitāb al-Ṭīb*.³¹ Sebelum itu, 'Abd al-Razzāq (w. 211 H) dalam kitabnya *al-Muṣannaf* telah lebih dulu memberikan satu bab khusus mengenai fadilat-fadilat Al-Qur'an.³² Karya 'Abd al-Razzāq ini menjadi standar dalam penyusunan kitab-kitab *faḍāil al-Qur'ān*

29 Mohamad Yahya, "Fragmen Al-Qur'an dalam Kebudayaan Magis: Kajian atas S{ila>h al-Mu'min karya Kiai Mahfudz Sya'roni" (Paper, Ujian Komprehensif Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) Program Doktor (S-3) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, April 2017), hlm. 19.

30 Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadits 2; Sahih al-Bukhari 2*, trans. oleh Subhan Abdullah dkk (Jakarta: Almahira, 2012), hlm. 317; Bandingkan dengan, muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Ensiklopedia Hadis 4; Sahih muslim 2*, trans. oleh Masyhari dan Tatam Wijaya (Jakarta: Almahira, 2012), hlm. 377.

31 Bukhari, *Ensiklopedia Hadits 2; Sahih al-Bukhari 2*, hlm. 308–26 dan 467–87.

32 Abd al-Razzaq, "Kitab Fada>il al-Qur'a>n," dalam *al-Musannaf*, ed. oleh Ayman Nasr al-Din al-Azhari, vol. 3 (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), hlm. 199–236.

sesudahnya, seperti karya Abu 'Ubaid bin al-Qāsim bin Sallām yang monograf-nya berjudul *Faḍāil al-Qur'an*.³³

Fadilat Al-Qur'an juga telah banyak dicantumkan dalam literatur tafsir klasik. Mufasir rasionalis Muktaẓilah, al-Zamakhsyari (W. 467 H) dengan karyanya *al-Kasyāf* telah lebih dulu mencantumkan berbagai fadilat Al-Qur'an dalam karya tafsirnya itu.³⁴ Setelah dua abad berselang *al-Baidāwī* (W. 691 H) dengan karyanya *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* mengikuti jejak al-Zamakhsyari dengan melansir berbagai fadilat Al-Qur'an.³⁵

Di luar Jazirah Arab ada Abu al-'Abbas al-Būni (w. 1225) dengan karyanya *Syams al-Ma'ārif al-Kubra* yang umum dirujuk dalam literatur magi dengan menggunakan Al-Qur'an sebagai medianya.³⁶ Karya tersebut bukanlah yang pertama tentang magi dengan Al-Qur'an, walaupun memang masih belum jelas siapa yang memulainya, namun Ikhwan al-Safa dalam *Rasā'il Ikhwān al-Safa wa Kullān al-Wafā* (abad ke-10 M) telah banyak melansir legitimasi-legitimasi penggunaan magi dengan Al-Qur'an.³⁷ Dalam pada itu, Ikhwan al-Shafa cenderung melakukan rasionalisasi atas problem epistemologis dalam magi melalui Al-Qur'an, sedangkan al-Buni cenderung menggunakan Al-Qur'an sebagai medianya.³⁸ Pada akhir abad ke-19 M, *Muhammad Ḥaqqī al-Nāzīlī* (W. 1884 M) menyusun kitab yang berjudul *Khazīnah al-Asrār: Jalīlah al-Aẓkār*. Kitab ini bahkan menjadi kajian di pesantren-pesantren di Nusantara.

33 Travis Zadeh, "Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an," *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 3 (2009): hlm. 448.

34 Abu al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyāf 'an Haqīq Gawāmid at-Tanzīl wa al-'Uyūn al-Aqāwīl*, vol. 6 (Riyadh: Maktabah al-Ubaikan, 1998), hlm. 459.

35 Nasir al-Din bin 'Umar Al-Baidawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, vol. V (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabi, t.t), hlm. 346.

36 Bab kontroversial yang menerangkan fadilat ini adalah '*ilm al-ahrūf wa al-asmā'*.

37 Yasmine F al-Saleh, "Licit Magic': The Touch and Sight of Islamic Talismanic Scrolls" (Disertasi, Harvard University, 2014), hlm. 15–16.

38 *Ibid.*, hlm. 34–45 dan 72–78.

Kebudayaan magis era modern dalam catatan Geert Mommersteeg memberikan gambaran tentang Al-Qur'an yang muncul dalam azimat pada masyarakat muslim di Afrika Barat. *Marabouts*³⁹ diyakini dapat memproduksi azimat yang dapat melindungi dari berbagai mala petaka serta mendapatkan berbagai macam keuntungan seperti mendapatkan kekuatan, memperoleh keturunan hingga mendapatkan cinta seorang wanita. Dalam proses pembuatan azimat, walaupun Al-Qur'an selalu muncul di dalamnya, *marabouts* tidak semuanya memiliki latar pendidikan Al-Qur'an yang cukup, namun melalui pewarisan ilmu dari *marabouts* yang lebih sepuh. Implikasinya penggalan ayat Al-Qur'an yang digunakan dalam azimat sering kali tidak memiliki hubungan makna terhadap apa yang diinginkan dalam azimat yang dibuat.⁴⁰ El-Tom yang meneliti budaya Al-Qur'an di di Berti, Sudan menemukan gejala yang sama dalam pemanfaatan Al-Qur'an pada budaya magi. Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an dipercaya memiliki kekuatan yang besar jika digunakan dalam dunia magi. Kekuatan Al-Qur'an ini dipercaya dapat diserap tubuh dengan cara diminum. Secara hierarkis, kekuatan Al-Qur'an ini dapat diserap dengan menghafalkannya, meminum air darinya, atau dengan menempelkan ke tubuh. Para penghafal Al-Qur'an dinilai memiliki kekuatan lebih dibanding orang yang tidak menghafalkannya.⁴¹

Penelitian Yahya Oyewole Imam di Borno, Nigeria menunjukkan gejala kebudayaan magis yang mirip dengan di Berti, Sudan. Penelitian yang bertajuk *Quranic Learning in Borno* ini menjelaskan tentang bagaimana Al-Qur'an diajarkan kepada masyarakat di sana. Tahapan tahapan dalam pembelajaran Al-Qur'an ini ternyata tidak melepaskan dari kebudayaan magis. Salah satunya dengan meminum air Al-Qur'an. Dalam salah satu tahapan, yakni *Kaunom Sawo* Ia menyebutkan bahwa:

39 Istilah ini merujuk pada sebuah profesi pembuat azimat di Afrika Barat. Geert Mommersteeg, "Allah's Word as Amulet," *Etnofoor* 3, no. 1 (1990): hlm. 67.

40 Geert Mommersteeg, "He Has Smitten Her to the Heart with Love: The Fabrication of an Islamic Love-Amulet in West Africa," *Anthropos* 83, no. 4 (1988): hlm. 501-2.

41 Abdullahi Osman El-Tom, "Drinking The Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure," *Africa: Journal of the International African Institute*, Popular Islam, 55, no. 4 (1985): hlm. 416.

*“at this point students begin memorisation proper, known as kiskari, which is usually carried out under the shade of a tree or in a remote area free from disturbance, in the early hours of the day, in the afternoon, or at night. To facilitate Qur’anic memorisation, devices are employed. Such devices include several repetitions of the required portion and drinking of Qur’anic verses or other prayers that aid memory, which are usually written on slates with traditional black ink”.*⁴²

Larutan tinta tradisional untuk menulis Al-Qur'an yang larut dalam air ini benar-benar dipercaya oleh muslim sudan dapat menajamkan ingatan seorang murid setelah meminumnya.

Al-Qur'an juga hadir dalam kebudayaan magis masyarakat Indonesia. Penelitian Hermansyah di suku Embau, Kalimantan Barat menunjukkan bahwa banyak teks Al-Qur'an yang diadaptasi ke dalam tradisi magis di suku ini. Keris sebagai salah satu senjata bagi masyarakat Embau terukir penggalan ayat Al-Qur'an di sisi-sisinya. Mantra untuk penawar racun juga menyertakan ayat Al-Qur'an dalam struktur mantranya.⁴³

Suku Banjar di Kalimantan Timur menggunakan mantra Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Mulai dari aktifitas yang sederhana hingga urusan yang sangat rumit. Keberadaan sungai sebagai tempat bergantung masyarakat mencari penghidupan pun tidak terlepas dari budaya berjampi-jampi. Salah satunya yakni mantra untuk memancing ikan.

Wal Yatalathaf

Wala Yus'irannabikum Ahada

Umpannya Tatap

*Ikannya Ada*⁴⁴

42 Yahya Oyewole Imam, “The Tradition of Qur’anic Learning in Borno,” *Journal of Qur’anic Studies* 6, no. 2 (2004): hlm. 97.

43 Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*, hlm. 106.

44 Alfianoor, “Fragmen Ayat Al-Quran Dalam Mantra Masyarakat Banjar Kalimantan

Penggalan Al-Qur'an dalam dalam mantra bersajak tersebut menjadi bukti bahwa Al-Qur'an benar-benar hadir dalam relung hati masyarakat Banjar. Budaya magi dalam masyarakatnya memperlihatkan Al-Qur'an hadir dengan wajah yang cukup berbeda. Tradisi seni lisan, dalam hal ini berpantun, mengikutsertakan Al-Qur'an ke dalamnya untuk membangkitkan kekuatan magis sehingga Al-Qur'an berperan serta dalam pemenuhan hajat hidup mereka.

Suku Bajo di Sulawesi Tenggara juga menunjukkan kecenderungan yang sama dalam pemanfaatan Al-Qur'an pada dunia magi mereka. Uniawati dalam disertasinya yang berjudul "Mantra Melaut Suku Bajo: Interpretasi Semiotik Riffatere" mengatakan bahwa masyarakat Suku Bajo memiliki kepercayaan yang sangat kuat terhadap Tuhan sebagai pemilik kekuasaan tertinggi, keberadaan nabi-nabi, dan adanya makhluk gaib dan kekuatan gaib.⁴⁵ Salah satu contohnya adalah mantra melaut Suku Bajo yang fungsinya untuk mengatasi badai laut, seperti berikut:

Bismillah

Aubakkar mata lotonna

Usman mata macambulo

Ali mata putenu

Cenning atinnu

Gula nawa-nawanu

Akuali

Kumpayakum

Bahasa Al-Qur'an sering kali diucapkan dalam *pronunciation* bahasa lokal. Perbedaan pengucapan dari bahasa aslinya ini tidak kemudian mengurangi kepercayaan atas efek yang ditimbulkan dari

Selatan (Studi Kasus Di Kabupaten Hulu Sungai Tengah)" (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 36.

45 Uniawati, "Mantra Melaut Suku Bajo: Interpretasi Semiotik Riffatere" (Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, 2007), hlm. 142.

penggunaannya. Bahkan sering kali pengucapan yang demikianlah yang lebih memantapkan penggunaannya terhadap apa yang diharapkannya.

Kentalnya nuansa magi di wilayah Jawa menuntut ketajaman kiai-kiai pesantren dalam proses dialektika Islam dan budaya lokal. Di Magelang muncul kitab *Ṣilāḥ al-Mu'min* yang begitu populer di masyarakat muslim Jawa. Pengarangnya, Kiai Mahfudz Sya'roni, merupakan salah seorang kiai kampung yang sering menjadi rujukan pemecahan problematika individu maupun sosial dari masyarakatnya. Kitab itu memuat berbagai macam mantra dan jampi-jampi untuk berbagai kebutuhan.⁴⁶

Pergumulan Al-Qur'an dengan dunia magi seperti yang penulis paparkan di atas menunjukkan bahwa masyarakat muslim memiliki konsepsi yang begitu kuat terhadap dimensi *ilāhiyyah* Al-Qur'an yang mana selalu berkelindan dengan dimensi *insānyyah*-nya. Sakralitas Al-Qur'an dalam kapasitasnya sebagai *kalam Allah*, meskipun ia telah mewujudkan dalam dunia fisik, hadir dalam dunia manusia dengan ekspektasi-ekspektasi sesuai dengan horizon penerimanya. Al-Qur'an mewujudkan dalam beragam bentuk yang melebihi ekspektasi tekstualitas Al-Qur'an itu sendiri.

D. Warisan Magis Pesantren Tahfiz: Sejarah PPTTQ al-Munawwar

Pesantren tahfiz memiliki tradisi magis yang berbeda dari komunitas di luarnya. Kesadaran magis mereka dibangun atas potensi magis Al-Qur'an sendiri di mana Al-Qur'an dikonsepsikan sebagai mukjizat dari Allah Swt. Dua dimensi Al-Qur'an, *ilahiyah* dan *insaniyah*, yang membangun konsep kemukjizatan Al-Qur'an ini secara langsung maupun tidak langsung mempengaruhi cara berpikir para hafiz untuk selalu bergantung pada Al-Qur'an dalam segala sisi

46 Yahya, "Fragmen Al-Qur'an dalam Kebudayaan Magis: Kajian atas *Ṣilāḥ al-Mu'min* karya Kiai Mahfudz Sya'roni," hlm. 19.

kehidupannya. Sembari menghafalkan Al-Qur'an, pandangan para hafiz mengenai magi Al-Qur'an dibangun. Oleh karena itu para hafiz memiliki cara tersendiri dalam memanfaatkan Al-Qur'an sebagai sarana magi mereka. Inilah yang membedakan hafiz dan para dukun di mana para hafiz memulai kebudayaan magis Al-Qur'an mereka dari potensi Al-Qur'an yang mereka hafalkan, sedangkan para dukun sebaliknya, yakni bermula dari ke-dukun-an mereka. Walaupun demikian tidak menutup kemungkinan terdapat interaksi diantara keduanya yang memberikan pengaruh satu sama lain.

Di daerah Sidayu, Gresik, Jawa Timur berdiri lembaga pendidikan pesantren yang salah satunya berfokus pada tahfiz Al-Qur'an. Penelitian A'if menyebutkan bahwa ada 3 pesantren yang menjadi pelopor berdirinya lembaga pendidikan lain di daerah Sidayu ini, pesantren tersebut adalah: Pondok Pesantren al-Munawwar (1920 M)⁴⁷, Pondok Pesantren Qiyamul Manar (1943 M), dan Pondok Pesantren Mambaul Hisan (1949 M). Ketiga pesantren ini letaknya saling berdekatan namun memiliki spesifikasi tersendiri sehingga tidak menimbulkan persaingan antar pengelola.⁴⁸

Pondok Pesantren al-Munawwar terletak di Desa Kauman, Kecamatan Sidayu, Kabupaten Gresik, Jawa Timur. Desa Kauman⁴⁹ merupakan pusat pemerintahan kota Sidayu. Letak pesantren yang strategis ini membawa dampak yang cukup signifikan bagi

47 Tahun pendirian pesantren ini sekitar 10 tahun setelah berdirinya pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta. Mochammad A'if Fahmi, "Perkembangan Pondok Pesantren-Pondok Pesantren Tertua di Sidayu Gresik 1920-1990 (Pondok Pesantren al-Munawwar, Pondok Pesantren Qiyamul Manar, dan Pondok Pesantren Mamba'ul Hisan)," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 5, no. 1 (t.t.): hlm. 1523; Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2008), hlm. 196.

48 Fahmi, "Perkembangan Pondok Pesantren-Pondok Pesantren Tertua di Sidayu Gresik 1920-1990 (Pondok Pesantren al-Munawwar, Pondok Pesantren Qiyamul Manar, dan Pondok Pesantren Mamba'ul Hisan)," hlm. 1520.

49 Nama desa ini menjadi suatu tanda bahwa daerah tersebut pernah menjadi suatu pusat pemerintahan. Hal ini dapat dibandingkan dengan keberadaan desa kauman lain yang sering kali berada di sebelah keraton pusat pemerintahan. Misalnya saja di Yogyakarta, Solo, Semarang, Surabaya dan lain sebagainya.

perkembangan wilayah Sidayu sebagai kota pelajar. Sebagai pondok pesantren tertua di Sidayu, pondok pesantren yang kini lebih dikenal dengan Pondok Pesantren Ta'lim dan Tahfidz Al-Qur'an (PPTTQ) al-Munawwar ini telah melalui dinamika perkembangan hingga masih bisa bertahan sampai hari ini.

Pondok Pesantren al-Munawwar merupakan pondok pesantren yang didirikan oleh KH. Munawwar bin Nur. Dia adalah seorang penghafal Al-Qur'an yang telah diakui keilmuannya oleh ulama-ulama di Nusantara.⁵⁰ Pendirian Pesantren ini merupakan buah tekad kuat dari Kiai Munawwar bersama sahabat karibnya sewaktu masih belajar di Makkah, Kiai Munawwir, untuk terus konsisten mengajarkan ilmu yang ia dapat khususnya Al-Qur'an. Tekad kuat itu tidak langsung terwujud saat kepulangannya ke tanah air. Kiai Munawwar sempat mengabdikan dirinya di Giri, Gresik sebelum akhirnya mendirikan pesantren sendiri. Dalam proses pendiriannya Kiai Munawwar selalu berkonsultasi dengan mertuanya. Setelah kelahiran anak ke-2, beliau meminta izin kepada mertuanya untuk menetap dan mendirikan sebuah Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an di Sidayu. Permintaan dari Kiai Munawwar ini dikabulkan sehingga berpindahlah ia ke desa Kauman untuk mendirikan pesantren.⁵¹

Pendirian pesantren ini di inisiasi pula oleh Kiai Munawwir Krapyak. Sebagai sahabat karib yang telah lama hidup bersama dalam

50 Kiai Munawwar merupakan bagian dari jaringan ulama pesisir Gresik dan Lamongan yang dulu pernah memberikan andil besar dalam perkembangan Islam pasca abad ke-18. Sebelum berdirinya pesantren khusus tahfiz Al-Qur'an Kiai Munawwar ini telah banyak ulama yang mendirikan pesantren. Diantara pesantren itu adalah Pesantren Qomaruddin Bungah, Gresik, Pesantren Langitan, di perbatasan Lamongan dan Tuban, Pesantren Tarbiyatut Tholabah, Paciran, Lamongan dan Pesantren Maskumambang di Dukun, Gresik. Pesantren pesantren ini memiliki hubungan yang erat pula dengan pondok pesantren tahfiz Al-Qur'an Kiai Munawwar karena banyak pula para ulama ahli Al-Qur'an didikan Kiai Munawwar yang mengabdikan diri di pesantren-pesantren tersebut. Muhammad Barir, "Peradaban al-Qur'an dan Jaringan Ulama Pesisir di Lamongan dan Gresik," *Jurnal Suhuf* 8, no. 2 (Juni 2015): hlm. 382.

51 Fahmi, "Perkembangan Pondok Pesantren-Pondok Pesantren Tertua di Sidayu Gresik 1920-1990 (Pondok Pesantren al-Munawwar, Pondok Pesantren Qiyamul Manar, dan Pondok Pesantren Mamba'ul Hisan)," hlm. 1524.

perjalanan menimba ilmu, Kiai Munawwar meminta saran dari Kiai Munawwir yang telah mendirikan pesantren terlebih dahulu. Pendirian pesantren tahfiz tertua di Sidayu ini berselang sepuluh tahun dari pendirian pesantren Krapyak, Yogyakarta yang diasuh sahabatnya. Nama pesantren ini pada awal pendiriannya adalah Pondok Pesantren Tahfiz al-Qur'an seperti keahlian utama Kiai Munawwar dalam bidang Tahfiz Al-Qur'an.

Pada awal berdirinya, Pondok Pesantren al-Munawwar masih berupa sebuah musala yang dijadikan sebagai tempat ibadah keluarga Kiai Munawwar, selain itu musala tersebut dijadikan sebagai tempat mengaji dan belajar agama oleh anak-anak dan masyarakat disekitar desa kauman. Masyarakat Sidayu walaupun pada awalnya menunjukkan sikap sinis terhadap lembaga kecil yang didirikan Kiai Munawwar namun apada akhirnya mulai tertarik dan menempatkan anak-anak mereka dalam asuhan Kiai Munawwar.

Perkembangan pesantren al-Munawwar terus menunjukkan kestabilan. Jumlah santri yang diasuh baik santri *kalong* maupun santri *mukim* tidak terlalu banyak, hanya berkisar 100 santri. Santri-santri awal Kiai Munawwar mendapatkan porsi pengajaran yang cukup intensif sehingga melahirkan para penghafal Al-Qur'an yang berkualitas. Beberapa diantaranya setelah mengkhatamkan Al-Qur'an di bawah asuhan Kiai Munawwar kemudian mendirikan pesantren ataupun diminta kiai lain untuk menjadi guru tahfiz di pesantrennya. Salah seorang santri kesayangan Kiai Munawwar adalah Kiai Munir Mawardi. Terbukti salah satu dari putra Kiai Munawwar diberi nama yang sama dengan santri kesayangannya ini.⁵²

Periode ke-2 Pondok Pesantren al-Munawwar dimulai pascawafatnya Kiai Munawwar pada tahu 1946 M. Kiai Dawud Munawwar, putra ke-2 dari Kiai Munawwar didapuk sebagai penerus perjuangan ayahandanya. Pada periode inilah, nama Pondok Pesantren

52 Munawwar, *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'-Doa' & Mantra-Mantra*, 1: hlm. 148.

al-Munawwar disematkan pada Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an ini sebagai bentuk penghormatan kepada Kiai Munawwar atas segala jasa dan perjuangannya.⁵³ Periode ini pada akhirnya menemui kemunduran pascawafatnya Kiai Dawud tahun 1987 M. Wafatnya seorang pengasuh pada pondok pesantren memang menjadi momok bagi eksistensi pesantren. Bilamana generasi penerus telah siap meneruskan perjuangan sang kiai, pesantren akan terus hidup dan dipercaya masyarakat. Namun bilamana generasi penerus tidak kompeten, sudah barang tentu pesantren akan redup bahkan mati. Demikian pula yang terjadi pada Pondok Pesantren al-Munawwar. Rantai kepemimpinan yang seharusnya bersambung kepada putra-putri Kiai Dawud putus sehingga Pondok Pesantren al-Munawwar sempat mengalami kevakuman.⁵⁴

Perjuangan dari Kiai Munawwar dalam mengajarkan Al-Qur'an ini kemudian di bangkitkan kembali oleh putra bungsunya, Kiai Syafiq Munawwar. Lembaga ini kemudian berdiri dengan spirit yang sama namun dengan nama yang berbeda yakni Pondok Pesantren Ta'lim dan Tahfiz al-Qur'an (PPTTQ) al-Munawwar. PPTTQ al-Munawwar ini bertempat di kediaman Kiai Syafiq beserta keluarganya. Lokasi pesantren yang dulu dibangun Kiai Munawwar dipindah ke rumah Kiai Syafiq. Tempatnya tidak jauh dari letak pesantren semula, hanya berjarak sekitar 100 meter. Keadaan pesantren yang dulu ini juga cukup memprihatinkan. Musala yang dulu pernah menjadi pusat pengajian Al-Qur'an kini teronggok lusuh tanpa penghuni. Dinding bangunan musala juga beberapa telah dihiasi dengan mural. Kamar-kamar kosong yang hanya dihuni hewan-hewan kecil pun lusuh dan kotor.

53 Fahmi, "Perkembangan Pondok Pesantren-Pondok Pesantren Tertua di Sidayu Gresik 1920-1990 (Pondok Pesantren al-Munawwar, Pondok Pesantren Qiyamul Manar, dan Pondok Pesantren Mamba'ul Hisan)," hlm. 1523.

54 Problem kevakuman ini tidak diketahui secara jelas oleh penulis dalam beberapa sesi wawancara dengan pengasuh PPTTQ al-Munawwar. Dalam proses penggalan informasi, narasumber terkesan membatasi problem tersebut. Namun sedikit keterangan yang didapat, kevakuman tersebut merupakan buah dari problem keluarga yang tidak dapat diceritakan pada khalayak umum.

Semua dipindah pada bangunan baru milik Kiai Syafiq. Bangunan lama pesantren al-Munawwar ini masih belum direvitalisasi, padahal sejarah besar para ulama Al-Qur'an banyak bermula di tempat tersebut.

Relokasi pesantren ini terbagi atas dua tempat. Lokasi pertama berada di belakang pada rumah pengasuh yang diisi oleh santri putri, Sedangkan santri putra menempati rumah salah seorang putra pengasuh yang letaknya sekitar 20 meter ke timur dari lokasi pertama. Segala kegiatan bertempat di rumah pengasuh, adapun musala/masjid sebagai salah satu elemen pesantren berada di masing-masing asrama.⁵⁵

Pesantren ini masih menunjukkan spirit yang sama dengan pendahulunya, eksklusivitas dari menghafal Al-Qur'an tetap dijaga. Santri pada saat ini lebih banyak yang sekolah di lembaga sekitar pesantren. Sehingga pengaruh luar pesantren menjadi salah satu problem juga dalam melakukan pendidikan dalam pesantren ini. Pendidikan dengan pendekatan personal menjadi titik tekan untuk mengajarkan Al-Qur'an kepada para santri sehingga Al-Qur'an benar-benar menjadi bagian yang tidak terpisahkan pada diri santri.

Terkait *Majmu'atul-Munawwar*, karya ini disusun oleh sang pengasuh PPTTQ al-Munawwar, KH. Syafiq Munawwar. Kiai Syafiq merupakan putra terakhir dari Kiai Munawwar. Dalam kitabnya tidak disebutkan secara jelas kapan kitab tersebut mulai ditulis dan kapan pula terselesaikan namun menurut penuturan nya yang diperjelas oleh salah seorang putrinya, penulisan kitab tersebut sekitar satu setengah dekade yang lalu yakni tahun 2003.⁵⁶ Tujuan disusunnya kitab ini

55 Lima elemen penting tradisi pesantren yakni Pondok (asrama santri), masjid, santri, pengajaran kitab klasik, dan Kiai. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm. 79; al-Munawwar periode baru ini memenuhi kelima elmen pesantren, walaupun dalam pengajaran kitab klasik sangat minim karena memang penekanan pengajaran pada pengajian Al-Qur'an. Adapun kitab klasik yang sempat diajarkan oleh Kiai Syafiq semasa masih dalam keadaan sehat yakni kitab tafsir Al-Qur'an dan ta'lim al-muta'allim. Muhammad Syafiq Munawwar, Perkembangan PPTTQ al-Munawwar, Wawancara, 7 Juli 2016.

56 Zariyatna, Tradisi Magis PPTTQ al-Munawwar, Wawancara, 2 Juli 2017.

utamanya sebagai pedoman dalam bab-bab tertentu seperti belajar, menikah, dan haji. Adapun secara khusus kitab ini ditujukan sebagai kenang-kenangan para santri yang telah lulus menempuh pendidikan Al-Qur'an di PPTTQ al-Munawwar. Dengan kata lain, kitab ini bukan karya ilmiah, namun untuk kalangan sendiri yang tidak terpaku pada kerangka akademis. Sistematikanya diawali dengan kumpulan manuskrip doa-doa ijazah KH. Munawwar. Selanjutnya pada bab II disebutkan kumpulan Doa-Doa ijazah ulama'/guru KH. Syaifiq Munawwar. Bab III berisi kumpulan Doa-Doa Khatam Al-Qur'an. Bab keempat berisi kumpulan Hadis-Hadis Tentang Al-Qur'an. Bab kelima berisi fadilah dan kekhususan Surah-Surah Al-Qur'an. Terakhir bab keenam berisi doa dan azimat.

Kiai Syaifiq melakukan teknik pengutipan dalam penulisan karyanya. Ada beberapa cara penyusun mengutip, yakni menyebut nama orang (pengijazah) dan memberikan alamat sumber tertulis. Cara pertama yakni penyusun menyebutkan nama orang yang mengijazahi serta dari mana ijazah itu berasal. Pada bab pertama misalnya penyusun kitab melampirkan teks asli ijazah dari Kiai Munawwar yang mana Kiai Munawwar mendapatkan ijazah tersebut dari gurunya Kiai Mas Ahmad.⁵⁷ Kiai Syaifiq juga menggunakan cara *footnote*⁵⁸ dan *bodynote*⁵⁹ untuk memberikan penjelasan.

E. Transformasi Magi Fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar*

Transformasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia ialah perubahan rupa yakni bentuk, sifat, fungsi, dan lain sebagainya.⁶⁰ Transformasi merupakan kata serapan dari bahasa Inggris, *transformation*. Kata ini dalam *Oxford Dictionary* dimaknai sebagai

57 Munawwar, *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'- Doa' & Mantra-Mantra*, 1: hlm.11.

58 *Ibid.*, 1: hlm. 97.

59 *Ibid.*, 1: hlm. 143.

60 Tim, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 612.

“*a marked change in form, nature, or appearance*” yang bermaksud bahwa transformasi merupakan sebuah pertanda perubahan bentuk, sifat, atau penampilan.⁶¹ Definisi ini memberikan gambaran bahwa transformasi memiliki perbedaan yang sangat tipis dari sekedar perubahan (*change*). Konsep transformasi ini berdasar pada gagasan paradigmatik Ferdinand de Saussure yang mengatakan bahwa terdapat hubungan antar unsur dalam suatu tuturan dengan unsur sejenis yang tidak terdapat dalam tuturan yang bersangkutan. Dalam konteks budaya, transformasi terjadi pada unsur-unsurnya dimana unsur tersebut menjelma dalam paradigma lain.

Majmu'atul-Munawwar memuat fragmen Al-Qur'an yang telah menjadi magi. Al-Qur'an berubah dari sebuah teks keagamaan menjadi teks-teks magis. Mushaf usmani yang otoritatif secara tekstual dihadirkan kembali sebagai wacana yang dinamis dalam kebudayaan magis. Fragmen Al-Qur'an yang termaktub dalam *Majmu'atul-Munawwar* bukan lagi sebagai *kalām Allāh al-munazzal 'alā nabīyyihī*, namun Al-Qur'an dihumanisasikan ke dalam kebudayaan magis. Faktor Al-Qur'an yang diterima dan direspon dalam dimensi magis inilah yang menjadikan Al-Qur'an berubah. Fenomena penerimaan dan reaksi terhadap Al-Qur'an ini disebut sebagai resepsi oleh Ahmad Rafiq. Menurutnya resepsi Al-Qur'an terjadi dalam tiga cara yakni hermeneutis, estetik, dan fungsional.⁶² Al-Qur'an yang diresepsi secara hermeneutis bertransformasi ke dalam kitab-kitab tafsir dan segala bentuk penafsiran. Resepsi estetik memungkinkan Al-Qur'an bertransformasi ke dalam suara maupun rupa yang indah. Adapun dalam resepsi fungsional Al-Qur'an bertransformasi ke dalam berbagai lini kehidupan manusia termasuk kebudayaan magis.

61 John L. Esposito, et al, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, trans. oleh Eva Y. N. dkk., vol. 3 (Bandung: Mizan, 2002).

62 Ahmad Rafiq, “The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community” (Disertasi, Tempel University Graduated Board, 2014), hlm. 144–54.

Transformasi Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* penulis kategorikan menjadi dua, transformasi minor dan transformasi mayor. Transformasi minor ialah transformasi yang terjadi secara spesifik terhadap kasus-kasus tertentu yang terlihat secara kasat mata bahwa terjadi perubahan pada kasus tersebut. Adapun transformasi mayor adalah transformasi yang terjadi secara general meliputi semua kasus.

1. Transformasi Minor

Transformasi minor seperti disebutkan di atas ialah perubahan fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* yang nampak secara jelas. Ada perubahan bentuk yang terjadi pada tatanan Al-Qur'an yang seharusnya telah memiliki pakem tersendiri. Transformasi minor fragmen Al-Qur'an ini penulis pilah dalam tiga kategori sebagai berikut:

a. Menanggalkan Fungsi Kisah Al-Qur'an

Banyak diantara fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* yang sebenarnya adalah kisah atau cerita nabi maupun umat terdahulu. Kisah dalam Al-Qur'an salah satu fungsinya ialah memberikan gambaran mengenai kehidupan pra-Islam yang dapat diambil hikmah atau suri tauladan untuk dijadikan pedoman bertindak pada masa kini.⁶³ Kisah yang muncul dalam Al-Qur'an juga sangat beragam seperti kisah perjuangan nabi, kisah azab umat terdahulu, kisah orang-orang saleh, dan lain sebagainya.⁶⁴

Kisah Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* berupa fragmen-fragmen yang tidak lengkap. Kisah itu sendiri kadang memiliki keterkaitan makna terhadap ekspektasi pengguna maupun tidak terkait seidikitpun. Walaupun tidak lengkap, fragmen Al-Qur'an tersebut masih dapat diidentifikasi sebagai bagian dari kisah yang

63 Imad Huzair Hafizh, *al-Qaṣaṣ* (Beirut: *Dār al-Qalam*, t.t), hlm. 13.

64 *Ibid.*

utuh. Diantara kisah tersebut adalah kisah tentang Nabi Sulaiman⁶⁵, Nabi Daud⁶⁶, Nabi Ibrahim⁶⁷, Nabi Musa⁶⁸, Nabi Isa⁶⁹, Nabi Nuh⁷⁰, Nabi Zakariya⁷¹, Nabi Muhammad⁷², Luqman al-Hakim⁷³, Kisah dalam Surah al-Kahf⁷⁴, dan kisah hari pembalasan⁷⁵.

Fragmen Al-Qur'an berupa kisah-kisah ini tidak digunakan dalam rangka memberikan peringatan serta pedoman kepada manusia sesuai dengan apa yang dirumuskan para ulama. Fragmen kisah ini justru dirapalkan atau ditulis guna menjadi mantra maupun rajah. Sebagai contoh, seorang anak kecil yang baru beranjak bicara biasanya belum jelas dalam mengucapkan sesuatu. Sebagai orang tua biasanya berharap anaknya dapat segera fasih dalam berbicara. *Majmu'atul-Munawwar* melansir magi untuk memenuhi ekspektasi tersebut. Kisah Nabi Isa yang mendapatkan mukjizat bisa berbicara saat masih bayi dalam Q.S. Ali 'Imrān [3]:46 digunakan dalam rajah bersamaan dengan Q.S. al-Fātihah [1]:1-7, Q.S. al-Bāqarah [2]:225, Q.S. Tāhā [20]: 25-36, Q.S. Maryam [19]:29-36, Q.S. Al-Anbiya [21]: 79 dan 80, Q.S. Fussilat [41]: 11 dan 21 untuk memfasihkan lidah anak yang baru bisa berbicara.⁷⁶ Makna kisah Nabi Isa yang fasih berbicara pada masa kecilnya sejalan dengan ekspektasi penggunaannya agar sang anak dapat berbicara dengan fasih dan jelas. Jadi dalam hal ini kisah Al-Qur'an betransformasi kedalam magi secara akulturatif karena kontak tersebut memberikan ruang akomodatif antara keduanya.

65 Munawwar, *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'- Doa' & Mantra-Mantra*, 1: hlm. 10, 41, 42.

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*, 1: hlm. 11.

68 *Ibid.*, 1: hlm. 12, 122.

69 *Ibid.*, 1: hlm. 41, 61, 147.

70 *Ibid.*, 1: hlm. 132.

71 *Ibid.*, 1: hlm. 150.

72 *Ibid.*, 1: hlm. 15.

73 *Ibid.*, 1: hlm. 42.

74 *Ibid.*, 1: hlm. 62.

75 *Ibid.*, 1: hlm. 41.

76 *Ibid.*

Problem percintaan juga mendapatkan porsi dalam *Majmu'atul-Munawwar*. Kisah Nabi Musa yang memuat kata *mah}abbah* pada Q.S. Ta>ha> [20]: 39 digunakan dalam rajah segi empat untuk memikat lawan jenis.⁷⁷ Magi tersebut tidak memuat satu ayat secara utuh dimana beberapa kata dari awal ayat ditanggalkan, *cultural loss*, dan hanya menyisakan kalimat *wa alqaitu 'alaika mah}abbatan minni> wa litus|na'a 'ala 'aini>*. Jadi magi ini secara akomodatif mengambil fragmen *mah}abbah* yang bermakna kasih sayang untuk memenuhi ekspektasi penggunanya dalam mencari pasangan.

Contoh diatas memperlihatkan bahwa Fragmen kisah Al-Qur'an diambil dan digunakan dalam kebudayaan magis sekaligus menghilangkan unsur fungsi dari kisah tersebut. *Majmu'atul-Munawwar* tidak menggunakan kisah Al-Qur'an dalam rangka memberikan penjelasan atau menceritakan kembali kisah-kisah tersebut pada pembacanya. Akan tetapi fragmen kisah yang disebutkan digunakan dalam rangka memenuhi ekspektasi pembacanya.

b. Satuan Ayat Menjadi Tidak Penting

Kasus ayat Al-Qur'an tidak dilansir secara utuh dalam *Majmu'atul-Munawwar* menjadi bentuk transformasi tersendiri. Ayat Al-Qur'an dalam pandangan para ahli ilmu Al-Qur'an merupakan bagian surah yang tidak dapat terlepas satu sama lain. Dalam ayat itu sendiri terdapat kalimat-kalimat yang bila mana hanya dipahami sebagian maka dapat memunculkan tafsir yang salah. Satu ayat merupakan kesatuan yang paling kecil untuk memahami makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an. Namun dalam *Majmu'atul-Munawwar* problem ini cukup diabaikan. Walaupun masih memuat 121 surah secara utuh yang artinya secara logika tafsir masih ada banyak fragmen Al-Qur'an yang memuat secara lengkap maknanya, magi dalam *Majmu'atul-Munawwar* banyak pula memenggal suatu kalimat dalam satu ayat serta menaggalkan sisanya.

⁷⁷ *Ibid.*, 1: hlm. 122.

Fragmen Al-Qur'an yang tidak utuh dalam satu surah pada *Majmu'atul-Munawwar* berjumlah 196 fragmen. Dari jumlah itu fragmen Al-Qur'an yang hanya merupakan potongan ayat ternyata juga banyak. Misalnya pada magi untuk keluar rumah yang memuat Q.S. al-Kahfi > [18]: 39. Redaksi yang tercantum dalam *Majmu'atul-Munawwar* hanya ما شاء الله لا قوة إلا بالله. Namun sebenarnya ayat tersebut secara lengkap adalah:

ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا

Demikian pula magi agar memiliki banyak santri yang mengharuskan penggunaannya merapalkan Q.S. Al-Anbiya [21]: 89 yakni *Rabbi la tazarnī fardan wa anta khairul wārisin* sebanyak 1000 kali. Redaksi mantra tersebut sebenarnya hanyalah bagian akhir ayat, redaksi lengkapnya adalah:

وذكرى إذ نادى ربه رب لا تدريني فردا وأنت خير الوارثين⁷⁸.

Di sisi lain terdapat pula kasus yang menambahkan kata yang seharusnya tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Kata ini muncul dalam kalimat yang seharusnya bersambung. Kasus ini terdapat dalam rajah agar mudah menghafal yakni Q.S. Al-Naml [27]: 93.⁷⁹ Ayat tersebut seharusnya tidak terdapat kata *al-lazī* diantara kata *lillāh* dan *sayurīkum* namun *Majmu'atul-Munawwar* menambahkan itu. Ada pula penggantian kata yang terjadi pada Q.S. *Fāṭir* [35]: 1 dalam doa khatmil Qur'an. Kata *Fāṭir* dalam ayat tersebut diganti dengan kata *lahū mā fī*.⁸⁰ Mengamati beberapa contoh diatas, transformasi yang terjadi melalui mekanisme *cultural loss* dan *difusi*. Hal ini dapat diidentifikasi dari adanya unsur fragmen Al-Qur'an yang dibuang serta ditambahkan unsur lain yang bukan Al-Qur'an untuk menjadikan

78 *Ibid.*, 1: hlm. 150.

79 *Ibid.*, 1: hlm. 39.

80 *Ibid.*, 1: hlm. 62.

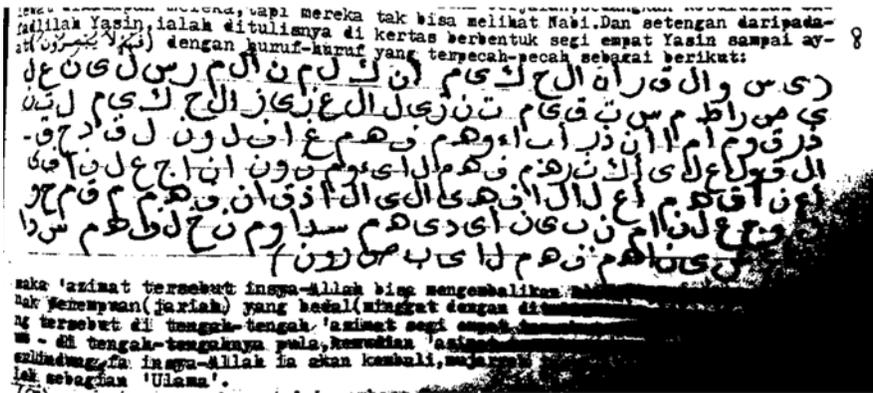
fragmen Al-Qur'an tersebut menjadi mantra maupun rajah. Pada poin ini terlihat bahwa Al-Qur'an yang seharusnya memiliki susunan yang sudah final ternyata dalam dunia magi ditransformasikan dengan melakukan pengurangan dan penambahan.

c. Fragmen Al-Qur'an dalam Ragam Bentuk

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad tidak dalam bentuk geometri yang beragam. Dalam pandangan Arkoun, Al-Qur'an sebenarnya bukan berasal dari tradisi tulis, tetapi tradisi lisan yang tentunya bentuk-bentuk geometris tidak menjadi tradisinya. Al-Qur'an sebagai corpus resmi yang tertutup merupakan bentuk transformasi Al-Qur'an yang berupa wacana qur'ani ke dalam bentuk tulisan yang tersruktur.⁸¹ Dari sini Al-Qur'an mulai dipahami sebagai mushaf dimana setiap unsurnya tertutup untuk diperdebatkan. Susunannya berbentuk sedemikian rupa yang dimulai dari surah al-Fātiḥah hingga surah an-Nās. Al-Qur'an kemudian tidak lagi bebas untuk diekspresikan ke dalam beragam bentuk. Realitas ini ternyata berbanding terbalik dengan fragmen Al-Qur'an yang terdapat dalam *Majmu'atul-Munawwar*.

Terdapat banyak rajah dalam *Majmu'atul-Munawwar*. Rajah-rajah ini beberapa memiliki bentuk geometri seperti berbentuk segitiga dan segi empat. Ada pula yang setiap hurufnya terpisah-pisah dan ada yang tersambung-sambung dimana pada mushaf Al-Qur'an yang terjadi adalah sebaliknya. Pada rajah-rajah berbentuk geometris biasanya ditambahkan unsur-unsur berupa nomor-nomor, garis-garis, serta huruf-huruf Arab. Sedangkan pada rajah non geometris biasanya ditulis dengan khat yang menurut penulis kurang bisa dibaca serta tanpa harakat.

81 Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 59.



Gambar 1⁸²
Rajah Penggalan Huruf Surah Yāsīn [34]:1-5

-Gunting di sini-

٢٠٠	٤٢	٢٠٦	٢٦	٢٠٥	٤٤٩	٢٩٩	٤٠٤
٢٠٥	٤٤٩	٢٩٩	٤٠٤	٢٠٧	٤٠١	١٩٧	
١٤٢	٢٩٧	٢٥٣	٢٠٦	على عيسى			

-Gunting di sini-

Gambar 2⁸³
Rajah dengan Nomor yang Memuat Nama Malaikat dan Fragmen
Q.S. Tāhā [20]: 39

82 Munawwar, *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'- Doa' & Mantra-Mantra*, 1: hlm. 136.

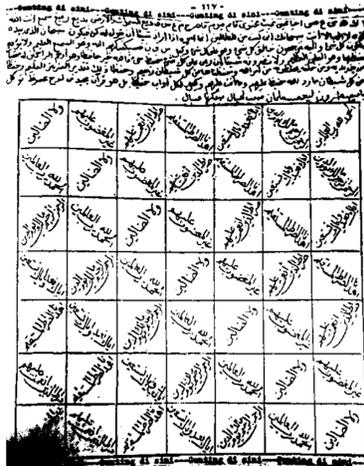
83 *Ibid.*, 1: hlm. 122.

Rajah dengan bentuk geometris segitiga terdapat pada azimat untuk menghafal Al-Qur'an yang berisi Q.S. Luqman [31]: 12, Q.S. Al-Hajj [22]: 59, Q.S. Al-Qasas [28]: 51, dan Q.S. An-Naml [27]: 15.⁸⁴ Rajah berbentuk segi empat memuat Q.S. al-Fātiḥah [1]: 1-7 yang ditulis dalam 7 x 7 buah persegi.



Gambar 3⁸⁵

Rajah Segitiga untuk Kecerdasan



Gambar 4⁸⁶

Rajah dalam Tema Politik yang Berbentuk 7x7 Segi Empat

84 *Ibid.*, 1: hlm. 32.

85 *Ibid.*, 1: hlm. 42.

86 *Ibid.*, 1: hlm. 124.

Transformasi yang muncul dalam kategori ini merupakan bentuk akulturasi. Dalam kebudayaan magis memang dikenal bentuk-bentuk geometris. Adapun dalam *Majmu'atul-Munawwar* ini fragmen Al-Qur'an muncul seraya membentuk bangun geometri yang sebelumnya tidak pernah dikenal dalam Al-Qur'an.

2. Transformasi Mayor

Transformasi mayor di sini sebenarnya ingin mengatakan bahwa fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* seluruhnya telah mengalami transformasi. Al-Qur'an dalam mushaf usmani yang dianggap otoritatif dihadirkan dalam dunia magis secara transformatif. Dalam resepsi fungsional, Al-Qur'an dipahami sebagai sebuah media yang dapat digunakan untuk mencapai ekspektasi penggunaannya. Hal ini tentu berbeda dari resepsi hermeneutik yang menekankan Al-Qur'an pada sisi maknanya atau pada resepsi estetik yang melihat unsur keindahan Al-Qur'an. Pada magi, fragmen Al-Qur'an dilingkupi oleh berbagai unsur non Al-Qur'an. Unsur-unsur ini tentunya berasal dari kebudayaan magis yang berakulturasi dengan Al-Qur'an. Unsur-unsur tersebut antara lain niat dan tujuan praktis, ritual, serta alat bantu.

a. Niat dan Tujuan Praktis

Ekspektasi pengguna adalah hal penting dalam kebudayaan magi. Dalam ekspektasi ini termuat niat dan tujuan dalam menggunakan fragmen Al-Qur'an. Setiap magi dalam *Majmu'atul-Munawwar* selalu melansir niat serta tujuan dari penggunaan fragmen Al-Qur'an ini. Pada magi tulis, niat dan tujuan tercantum dalam elemen penjelasan yang biasanya dilansir pada awal suatu magi. Adapun pada magi yang dirapalkan, niat dan tujuan dilansir pada unsur pembukanya. Variasi niat dan tujuan magi dalam *Majmu'atul-Munawwar* juga tidak terlalu banyak. Magi fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* lebih banyak berkait pendidikan serta urusan praktis setelah para santri hafiz terjun ke masyarakat misalnya problematika politik, asmara, serta keluarga.

Sejak masa nabi, magi dari fragmen Al-Qur'an juga memuat unsur niat dan tujuan. Unsur ini tidak cukup variatif karena penggunaannya masih terkait dengan dakwah Nabi Muhammad Saw. Setelah tersebarnya Islam ke berbagai penjuru dunia, niat dan tujuan ini berkembang dan semakin variatif sesuai dengan ekspektasi penggunanya. Fragmen Al-Qur'an bertransformasi dari kalam Allah sebagai bukti kenabian Muhammad Saw menjadi magi dengan niat dan tujuan yang bersifat praktis. Artinya fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* melalui mekanisme akulturatif serta difusi (menambahkan unsur niat dan tujuan praktis) bertransformasi menjadi magi.

b. Ritual

Kebudayaan magis sangat terkait dengan ritual. Sebagian besar magi fragmen Al-Qur'an yang muncul dalam *Majmu'atul-Munawwar* memerlukan ritual-ritual tertentu. Ritual ini juga terkait pandangan muslim terhadap keutamaan Al-Qur'an (fadhilat). Artinya Al-Qur'an yang dianggap suci dan *mberkahi* perlu cara-cara tertentu untuk berinteraksi dengannya agar ekspektasi pengguna dapat terwujud. Ritual magis merupakan bentuk transformasi akulturasi dan difusi dimana unsur-unsur non-quran, yakni ritual magis, dimasukkan sebagai unsur yang berkelindan dengan fragmen Al-Qur'an.

Majmu'atul-Munawwar melansir berbagai macam ritual yang terkait waktu, *laku*, serta hitungan. *Laku* yang dimaksud adalah menyendiri⁸⁷, berpuasa⁸⁸, salat⁸⁹, membisu⁹⁰, hingga tidak merokok⁹¹. Puasa yang dilakukan juga bukan bentuk puasa yang *ekstrem* namun puasa yang diajarkan Islam, yakni dari terbit fajar hingga terbenam matahari. Begitupun dengan menyendiri dan salat.

87 *Ibid.*, 1: hlm. 121.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*, 1: hlm. 126.

90 *Ibid.*, 1: hlm. 122.

91 *Ibid.*, 1: hlm. 129.

Terkait waktu, fragmen Al-Qur'an pada *Majmu'atul-Munawwar* terkadang dibaca atau ditulis pada suatu waktu tertentu. Misalnya pada saat sebelum atau sesudah salat, malam hari, dalam waktu beberapa hari dan lain sebagainya. Ritual yang terkait dengan waktu ini juga mengikuti kaidah Islam yakni waktu-waktu salat atau sepertiga malam.

Adapun tentang hitung-hitungan, *Majmu'atul-Munawwar* sering kali mensyaratkan pengulangan penulisan maupun pembacaan fragmen Al-Qur'an. Hitungan dalam dunia magi sangat penting. Setiap hitungan memiliki fungsinya sendiri-sendiri. Bahkan bilamana sesuatu yang dirapalkan sama namun hitungannya berbeda, fungsi dari rapalan tersebut pun akan berbeda. Walaupun demikian ada beberapa fragmen Al-Qur'an yang tidak mensyaratkan ritual yang rumit, terserah bagaimana dan kapan magi fragmen Al-Qur'an tersebut ditulis atau dibaca.

c. Media dan Alat Bantu

Media dan alat bantu juga menjadi unsur penting dalam transformasi fragmen Al-Qur'an dalam magi. Pada umumnya Al-Qur'an dibaca, ditulis atau digali maknanya. Awal mula Islam muncul di makkah, Al-Qur'an memang sudah ditulis sedemikian rupa dalam berbagai media seperti pelepah kurma dan tulang. Penulisan fragmen Al-Qur'an dalam konteks ini untuk dokumentasi, walaupun bisa jadi dalam beberapa kasus digunakan pula untuk suatu ekspektasi praktis penggunaannya. Kebudayaan magis yang berakulturasi dengan Al-Qur'an menggunakan media dan alat bantu yang lebih bervariasi.

Majmu'atul-Munawwar menggunakan media air dan kertas, dupa, minyak-minyak wangi, alat konveksi berupa jarum⁹², hingga bahan dapur. Media dan alat bantu ini terdapat pada berbagai mantra maupun rajah pada *Majmu'atul-Munawwar*. Keberadaan Media dan alat bantu ini membuktikan transformasi terjadi melalui akulturasi.

92 *Ibid.*, 1: hlm. 136.

Pada beberapa kasus, media dan alat bantu yang digunakan dalam *Majmu'atul-Munawwar* khas Jawa, misalnya dupa dan kunyit⁹³. Dupa ialah wewangian yang dibakar dengan bara api yang biasanya identik dengan dukun. Kunyit juga sering disebut sebagai ganti dari minyak Za'faran. Kunyit begitu luas dikenal masyarakat sebagai bahan dapur. Sebagai tanaman rempah kunyit tumbuh subur di wilayah yang beriklim tropis seperti di Indonesia. Masyarakat Indonesia, Jawa khususnya, jelas memiliki potensi yang besar untuk membudidayakan itu. Dalam *Majmu'atul-Munawwar*, kunyit tidak sekedar dipakai sebagai bahan masakan namun dijadikan tinta untuk menulis fragmen Al-Qur'an sehingga mantra dan rajah tersebut menunjukkan khasiatnya.

F. Kesimpulan

Fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* senantiasa mengalami transformasi. Fragmen Al-Qur'an yang muncul bersama unsur-unsur magis membentuk magi dalam *Majmu'atul-Munawwar*. Ia muncul dalam kebudayaan magis dengan caranya sendiri. Pada transformasi minor dan mayor magi fragmen Al-Qur'an dalam *Majmu'atul-Munawwar* tidak tersistem seperti dalam Mushaf Usmani. Al-Qur'an dalam kebudayaan magis menjelma ke dalam berbagai bentuk sesuai kehendak penggunaannya. Walaupun telah menunjukkan perubahan-perubahan yang cukup signifikan, fragmen Al-Qur'an tersebut masih tetap dipahami sebagai bagian dari pada Al-Qur'an. Dimensi *ilāhiyyah* Al-Qur'an tetap melekat kuat dalam minda masyarakat muslim serta pengguna magi *Majmu'atul-Munawwar* walaupun Al-Qur'an telah bertransformasi ke dalam dimensi *insāniyyah*.

Teks-teks magis seperti *Majmu'atul-Munawwar* menunjukkan bahwa Al-Qur'an terbuka untuk diekspresikan. Al-Qur'an tidak lagi tunduk dan patuh terhadap regulasi-regulasi Mushaf Usmani yang

93 *Ibid.*, 1: hlm. 144.

hingga kini dipahami sebagai otoritas mutlak. Kebudayaan magis memunculkan kembali Al-Qur'an yang telah mapan dalam bentuk awalnya sebagai wacana yang dinamis. Dari sini penulis dapat mengatakan bahwa Al-Qur'an senantiasa bertransformasi dalam ruang kebudayaan yang berbeda-beda. Oleh karena itu transformasi Al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan.

Daftar Pustaka

- Ahmadi, Abu. *Kamus Lengkap Sosiologi*. Solo: Aneka, 1991.
- Alfianoor. "Fragmen Ayat Al-Quran Dalam Mantra Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan (Studi Kasus Di Kabupaten Hulu Sungai Tengah)." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Ali, Musyafa'. *Khasaisul Kafiyah*. Magelang: Mukhtar bin Sya'rani, 1996.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*. Diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi dan Lathiful K. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Baidawi, Nasir al-Din bin 'Umar Al-. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Vol. V. Beirut: Dār Ihyā' al-Turaṡ al-'Arabi, t.t.
- Barir, Muhammad. "Peradaban al-Qur'an dan Jarigan Ulama Pesisir di Lamongan dan Gresik." *Jurnal Suhuf* 8, no. 2 (Juni 2015).
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-. *Ensiklopedia Hadits 2; Sahih al-Bukhari 2*. Diterjemahkan oleh Subhan Abdullah dkk. Jakarta: Almahira, 2012.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. Diterjemahkan oleh Kelompok Studi Agama Driyarkara. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.

- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Diterjemahkan oleh Inyiah Ridwan Muzir dan M. Syukri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.
- El-Tom, Abdullahi Osman. "Drinking The Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure." *Africa: Journal of the International African Institute*, Popular Islam, 55, no. 4 (1985).
- Endaswara, Suwardi. *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2006.
- Esack, Farid. *Menghidupkan Al-Qur'an dalam Wacana dan Perilaku*. Diterjemahkan oleh Norma Arbi'a Juli Setiawan. Depok: Inisisasi Press, 2006.
- . *The Qur'an, A User's Guide*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Esposito, et al, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Diterjemahkan oleh Eva Y. N. dkk. Vol. 3. Bandung: Mizan, 2002.
- Fahmi, Mochammad A'if. "Perkembangan Pondok Pesantren-Pondok Pesantren Tertua di Sidayu Gresik 1920-1990 (Pondok Pesantren al-Munawwar, Pondok Pesantren Qiyamul Manar, dan Pondok Pesantren Mamba'ul Hisan)." *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 5, no. 1 (t.t.): Maret 2017.
- Hafizh, Imad Huzair. *al-Qaṣaṣ*. Beirut: Dār al-Qalam, t.t.
- Haryanta, Agung Tri, dan Eko Sujatmiko. *Kamus Sosiologi*. Surakarta: Akasara Sinergi Media, 2012.
- Haviland, William A. *Antropologi*. Jakarta: Erlangga, 1993.
- Hermansyah. *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*. Jakarta: KPG, 2010.
- Honig, A.G. *Ilmu Agama*. Jakarta: Gunung Media, 1994.
- Humaeni, Ayatullah. "Kepercayaan Kepada Kekuatan Gaib dalam Mantra Masyarakat muslim Banten." *Jurnal el Harakah* 16, no. 1 (2014).

- Imam, Yahya Oyewole. "The Tradition of Qur'anic Learning in Borno." *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004).
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI Press, 1982.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion*. Boston: Beacon Press, 1948.
- Mommersteeg, Geert. "Allah's Word as Amulet." *Etnofoor* 3, no. 1 (1990).
- . "He Has Smitten Her to the Heart with Love: The Fabrication of an Islamic Love-Amulet in West Africa." *Anthropos* 83, no. 4 (1988).
- Munawwar, Muhammad Syafiq. *Majmu'atul-Munawwar: Himpunan Doa'- Doa' & Mantra-Mantra*. Vol. 1. Sidayu: Darul-'Ilmi al-Munawwar Asyamsiyah, t.t.
- . Perkembangan PPTTQ al-Munawwar. Wawancara, 7 Juli 2016.
- Musthofa, Bisri. *Tafsir al-Ibriz*. Vol. 30. Kudus: Menara Kudus, t.t.
- Naisaburi, muslim bin al-Hajaj al-Qusyairi al-. *Ensiklopedia Hadis 4; Sahih muslim 2*. Diterjemahkan oleh Masyhari dan Tatam Wijaya. Jakarta: Almahira, 2012.
- Nasr Hamid Abu Zaid. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Khiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Rafiq, Ahmad. "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community." Disertasi, Tempel University Graduated Board, 2014.
- Razzaq, Abd al-. "*Kitab Fadā'il al-Qur'ān*." Dalam *al-Musannaf*, disunting oleh Ayman Nasr al-Din al-Azhari, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
- Sabt, Khalid Usman al-. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an Wa Dirāsatan*. Vol. 1. Madinah: Dar Ibn Affan, 1415.

- Saleh, Yasmine F al-. "Licit Magic': The Touch and Sight of Islamic Talismanic Scrolls." Disertasi, Harvard University, 2014.
- Saputra, Heru S.P. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Suku Using Banyuwangi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Shadily, Hassan. "Magi." Dalam *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, disunting oleh Hassan Shadily. Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1995.
- Suyuthi, Jalaludin al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Diterjemahkan oleh Tim Editor Indiva. Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- Syahin, Abdul Shabur. *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan*. Diterjemahkan oleh Khoirul Amru Harahap dan Akhmad Faozan. Jakarta: Erlangga, 2011.
- Sya'roni, Mahfudz. *Ṣilāh al-Mu'min*. Magelang: t.p, t.t.
- Tim, Penulis Lajnah Pentashih Mushaf Alquran. *Para Penjaga Alquran: Biografi Huffaz Al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011.
- Tim, Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Uniwati. "Mantra Melaut Suku Bajo: Interpretasi Semiotik Riffaterre." Disertasi, Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, 2007.
- Yahya, Mohamad. "Fragmen Alquran dalam Kebudayaan Magis: Kajian atas *Ṣilāh al-Mu'min* karya Kiai Mahfudz Sya'roni." Paper dipresentasikan pada Ujian Komprehensif Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) Program Doktor (S-3) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, April 2017.
- Zadeh, Travis. "Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an." *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 3 (2009).
- Zamakhsyari, Abu al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-. *al-Kasyāf 'an Haqīq Gawāmid at-Tanzīl wa al-'Uyūn al-Aqāwīl*. Vol. 6. Riyadh: Maktabah al-Ubaikan, 1998.

Zariyatna. Tradisi Magis PPTTQ al-Munawwar. Wawancara, 2 Juli 2017.

Zarqani, Muhammad Abdul Adzim al-. *Manāhil al-‘Urfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Diterjemahkan oleh Tim Gaya Media Pratama. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.