



Muhammad Dluha Luthfillah

---

***Tafsir al-Jalālayn Ber-“Jenggot”:*  
Naskah Tulis Pewaris Praktik Lisan  
Penerjemahan Al-Qur’an ke Bahasa Jawa**

**Abstract:** This article investigates a *Tafsir al-Jalālayn* manuscript coded DS 0016 00002 from Kuningan, West Java, dated 1033 AH (1624 CE). If the date is accurate, it would be the oldest known interlinear translated Jalālayn manuscript. The article aims to verify the dating and analyze the nature of the interlinear translation. Given Kuningan's role as a gateway for Islam in West Java, this manuscript offers valuable insights into the region's Islamic intellectual history. Close examination of the manuscript's features, including symbols, marginal notes, word choices, and speech levels, suggests that the interlinear translation likely dates from the late 18th to early 19th century, rather than the 17th century as initially inscribed. The analysis reveals connections with texts from Central Java (Demak and Mataram) in terms of language and style, while the symbols demonstrate strong influence from Indian Islamic literature.

**Keywords:** *Tafsir al-Jalālayn*, Interlinear Translation, Quranic Exegesis Tradition, Qur'an, Manuscripts.

**Abstrak:** Artikel ini menyelidiki sebuah manuskrip *Tafsir al-Jalālayn* dengan kode DS 0016 00002 dari Kuningan, Jawa Barat, yang bertanggal 1033 H (1624 M). Jika tanggal tersebut akurat, maka manuskrip ini akan menjadi manuskrip dengan terjemahan antarbaris Jalālayn tertua yang diketahui. Artikel ini bertujuan untuk memverifikasi tanggal tersebut dan menganalisis sifat terjemahan interlinearnya. Mengingat peran Kuningan sebagai pintu gerbang Islam di Jawa Barat, manuskrip ini memberikan wawasan berharga tentang sejarah intelektual Islam di wilayah tersebut. Pemeriksaan mendalam terhadap fitur-fitur manuskrip, termasuk simbol, catatan marginal, pilihan kata, dan tingkat bahasa, menunjukkan bahwa terjemahan interlinear kemungkinan berasal dari akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-19, bukan abad ke-17 seperti yang tertera awalnya. Analisis mengungkapkan adanya hubungan dengan teks-teks dari Jawa Tengah (Demak dan Mataram) dalam hal bahasa dan gaya, sementara simbol-simbol tersebut menunjukkan pengaruh kuat dari literatur Islam India.

**Kata Kunci:** *Tafsir al-Jalālayn*, Terjemah Antarbaris, Tradisi Tafsir, Al-Qur'an, Naskah.

Manuskrip al-Qur'an yang diproduksi di Nusantara terus-menerus ditemukan dan dikaji. Berdasarkan data-data yang ditemukan, abad ke-19 lah yang diduga menjadi puncak produksi mushaf, beberapa di antaranya memiliki terjemahan (Behrend dan Pudjiastuti 1997; Feener 1998, 56; Nurtawab 2017; Pigeaud 1968, 870). Namun, jumlah naskah dari abad ini masih terbatas karena masih menggunakan metode penyalinan tradisional dengan tangan. Berkat ditemukannya teknologi litografi dan cetak, produksi kedua jenis (/genre?) literatur tadi tumbuh lebih pesat pada abad ke-20, memuncak pada periode pasca-kemerdekaan, dan bahkan lebih berkembang lagi setelah masuk pada abad ke-21 (Federspiel 1994; Feener 2006; Gallop dan Akbar 2006; Nurtawab 2017; Pink 2020; Riddell 2014). Namun titik awal produksi mushaf dengan terjemahan ke dalam bahasa lokal sampai hari ini masih menjadi misteri. Satu terjemahan yang diduga tertua berasal dari abad ke-17, berbentuk terjemah antarbaris, dan hanya memuat *Sūrat al-Fātiḥah* (Sa'adah dan Asif 2020).

Di Jawa, bentuk terjemahan antarbaris sering disebut *jenggotan*, yang secara literal berarti 'seperti jenggot'. Penyebutan ini bisa jadi didasarkan pada penampakkannya yang menyerupai jenggot karena terlihat menggantung pada teks asli, atau dimaksudkan sebagai metafor yang merujuk pada pikiran masyarakat Jawa yang mengidentikkan orang berjenggot sebagai orang yang memiliki ilmu atau pengalaman tinggi (Ricci 2014). Umumnya metode ini bekerja dalam satuan kata (*word-for-word*) dan juga memberikan informasi tentang posisi gramatikal dan linguistik juga penjelasan tambahan, selain tentunya makna dari kata yang bersangkutan (Basalamah 1994, 67). Makna yang dijelaskan di sini juga tidak selalu makna literal—dengan demikian merevisi pandangan umum yang menganggap secara *taken for granted* bahwa terjemahan antarbaris selalu literal (Nurtawab 2020; Pink 2021; Ricci 2016; Wilson 2020). Lebih jauh, dalam tradisi Jawa, elemen-elemen yang sangat halus/renik (*subtle*) juga agaknya coba diterjemahkan oleh para penulis literatur Islam Jawa (Ricci 2023).

Dalam kesempatan lain, saya menyampaikan beberapa alasan untuk menduga bahwa pada abad ke-18 ada dua aliran penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa, yaitu aliran Kajen (Jawa Tengah) dan Banten (Jawa Barat). Lebih jauh, saya menduga dua aliran ini merupakan turunan dari sebuah sumber oral dari pesisir utara Jawa Tengah di abad ke-17 (Luthfillah 2023). Namun demikian, agaknya bukti yang saya tunjukkan di sana belum cukup kuat menunjukkan bagaimana sumber oral dari abad ke-17 tersebut bisa mencapai Banten sebagai pusat produksi naskah-naskah terjemah al-Qur'an di wilayah barat Jawa. Argumen terakhir ini membutuhkan pembacaan serius terhadap genre lain dari teks-teks turunan al-Qur'an yang memuat terjemahan al-Qur'an, dan salah satu kandidat terkuat adalah genre tafsir. Kebanyakan teks tafsir yang berwatak demikian adalah *Tafsir al-Jalālayn* dan, walaupun dalam tingkat yang jauh lebih rendah, *al-Bayḍāwī* (Federspiel 1994; Riddell 2001, 2017) dan *al-Baghawī* (Friederich dan van den Berg 1873; Nurtawab 2023, 127–28).

Terkait kedua tafsir yang disebutkan terakhir, para pengkaji sejarah dan/atau tradisi tafsir di Indonesia mengembangkan sebuah pertanyaan apakah *Tafsir al-Jalālayn* merupakan tafsir paling berpengaruh pada tradisi tafsir Jawa selama abad ke-17 hingga ke-19,<sup>1</sup> atau ia lebih merupakan topeng untuk tafsir lain yang sebenarnya memiliki peran tersebut, yakni *al-Bayḍāwī*, atau lebih jauh mazhab tafsir Naisabur (Saleh 2004, 2006) yang *al-Baghawī* adalah satu di antaranya. Riset terhadap teks dari tafsir-tafsir yang berasal dari rentang masa tersebut dengan demikian diperlukan untuk melacak sejarah transmisi pengetahuan tafsir pada masa dan wilayah yang bersangkutan. Di sinilah naskah kajian di artikel ini memainkan perannya.

---

1 Abad ke-20 tidak masuk dalam pembahasan pertanyaan ini karena banyak yang telah membuktikan lebih beragamnya tafsir yang berpengaruh pada produksi tafsir di Jawa dan Indonesia pada umumnya. Federspiel, Johns, Feener, Riddell.

Karena mengaku dari abad ke-17, DS 0016 00002<sup>2</sup> agaknya menjadi bahan penting dalam pencarian sejarah ini. Dengan alasan yang sama, yang pertama harus dipastikan adalah kebenaran pengakuannya tersebut.

Setelah Federspiel (Federspiel 1994), Johns (Johns 1988), dan Feener (Feener 1998, 2006) menyebutkan bahwa *Tafsir al-Jalālayn* dan *al-Bayḍāwī* adalah dua tafsir paling berpengaruh di wilayah yang dikenal sebagai *Malay-Indonesian world*, Riddell dan Nurtawab mengatakan secara lebih spesifik bahwa *al-Jalālayn* jauh lebih berpengaruh daripada tafsir apa pun, apalagi dalam masalah produksi tafsir dan terjemahan al-Qur'an di wilayah tersebut pada abad ke-16 hingga abad ke-18. Van den Berg (van den Berg 1886), Soebardi (Soebardi 1971), dan van Bruinessen (van Bruinessen 1990, 1992, 1995) mengatakan bahwa *al-Jalālayn* telah secara konsisten menjadi bahan ajar di Pesantren di Jawa dan Madura hingga abad ke-19. Mereka juga mencatat bahwa *al-Bayḍāwī* jarang sekali diajarkan kepada para santri. Jika pun diajarkan, hampir bisa dipastikan kelas tersebut adalah kelas lanjut bagi mereka yang telah memiliki keahlian dalam bidang tafsir. Di samping membuktikan pengaruh *al-Jalālayn* pada abad ke-19, dalam riset inventornya Amiq (Amiq 2015) memberikan sejumlah bukti betapa beragamnya cara pengkaji al-Qur'an di Indonesia menggunakan *al-Jalālayn* dan tidak mencatat adanya *al-Bayḍāwī*.

Dengan semua temuan tadi, kita bisa berasumsi bahwa *al-Jalālayn* telah mempertahankan posisinya sebagai rujukan utama dalam pengubahan tafsir dan terjemahan al-Qur'an di *Malay-Indonesian world*. Sementara itu, pada awal abad ke-20, ketika modernisme mendapatkan momentumnya,

---

2 Terlepas dari hilangnya beberapa bagiannya, termasuk Q. 2:173 hingga Q. 3:165—yang merupakan dua dari tiga puluh juz al-Qur'an—dan dugaan tim Dreamsea bahwa teks ini sebenarnya berasal dari periode yang jauh lebih muda daripada yang diakunya, naskah ini tetap penting dengan catatan antarbaris (yang tidak melulu merupakan terjemahan) dan pinggirnya.

Nurtawab mengatakan bahwa *al-Jalālayn* mulai kehilangan pamornya dan malah digantikan dengan tafsir-tafsir yang lebih modern, beberapa di antaranya adalah karya para ulama Mesir (Nurtawab 2021). Namun, pandangan ini sepertinya hanya berlaku untuk tafsir-tafsir yang ditulis oleh kalangan modernis. Dalam banyak karya Muslim tradisional, *al-Jalālayn* sepertinya masih memiliki peran cukup penting. Pada periode pasca-kemerdekaan (Pink 2015), [roduksi tafsir dan terjemah al-Qur'an di Indonesia, termasuk terjemahan resmi pemerintah Indonesia (Lukman 2022), menunjukkan besarnya pengaruh literatur tafsir baik klasik maupun modern selain *al-Jalālayn*. Walaupun demikian, terlepas dari naik-turunnya pengaruh *al-Jalālayn*, kitab ini tetap bertengger di daftar tafsir rujukan, terutama bagi kalangan Pesantren (Nurtawab 2018).

Cara berpikir para sarjana yang telah saya paparkan di atas pada taraf tertentu menunjukkan bahwa mereka memperlakukan *al-Jalālayn* sebagai bahan ajar dan/atau sumber tafsir. Saya juga menemukan cara berpikir demikian dalam naskah-naskah akademik para sarjana yang mengkaji terjemahan al-Qur'an, baik terjemah al-Qur'an dalam definisi formalnya atau luasnya (Gusmian 2012, 2015, 2019; Pratama 2018; Saifuddin 2013). Dalam titik ini, saya ingin mengajukan cara pandang yang baru, yang melihat literatur tafsir, baik *al-Jalālayn* atau yang lainnya, tidak hanya sebagai sumber tafsir, namun juga sebagai medium transmisi pengetahuan. Cara pandang ini kurang muncul pada, misalnya, riset Nurtawab yang berfokus pada praktik pengajaran *al-Jalālayn* namun lebih menekankan pada konten dari terjemahan para pengajar kitab tersebut dan hubungan konten tersebut dengan konteks sosio-religi yang dihadapi oleh para pengajar dan peserta ajar (Nurtawab 2018). Dengan kata lain, Nurtawab tidak menempatkan praktik pengajaran dan penerjemahan *al-Jalālayn* dalam rantai panjang praktik penerjemahan al-Qur'an. Riset ini berusaha untuk menggarisbawahi status *al-Jalālayn* yang tertinggalkan, yaitu statusnya sebagai naskah yang dianotasi, di-jenggot-i—sebuah praktik yang dalam

kultur pendidikan pesantren di Jawa sangat berkelindan dengan pengajaran lisan/oral. Dengan ungkapan lain, saya menyebutnya naskah tulis yang menjadi pewaris praktik lisan penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa. Dengan cara berpikir ini, saya bisa katakan saya sedang “membawa pulang *puzzle* yang hilang”.

Riset ini bertujuan untuk memahami watak terjemahan dan catatan lain yang ada di DS 0016 00002, terutama yang hadir dalam format antarbaris. Riset ini juga berusaha untuk menguji hubungan antara manuskrip yang dikaji dan manuskrip *al-Jalālayn* lain (baik dari periode atau wilayah geografis yang sama), juga naskah terjemahan al-Qur'an lain. Dengan demikian, riset ini juga berusaha untuk mengungkap cara naskah-naskah tafsir memediasi atau menjadi medium transmisi tradisi penerjemahan dan tradisi tafsir tertentu. Pembacaan serius pada naskah kajian ini, juga pembandingannya dengan naskah-naskah lain, akan memungkinkan kita melihat dengan lebih jelas dan menjawab dugaan yang telah saya singgung di awal: apakah *al-Jalālayn* ataukah *al-Bayḍāwī* (atau mazhab Naisabur) bertopeng *al-Jalālayn* yang sebenarnya menentukan bentuk dan arah tradisi tafsir dan terjemah al-Qur'an di bumi Jawa.

Dalam usaha memahami watak anotasi dalam naskah yang menjadi subjek kajian, riset ini akan mengembangkan wilayah kajian yang ditawarkan pertama kali oleh Basalamah (Basalamah 1994) dan dielaborasi oleh Amiq (Amiq 2015). Keduanya mengajukan tawaran untuk mengidentifikasi elemen-elemen subtil yang ada dalam terjemahan antarbaris bahasa Jawa, yang mencakup a) catatan/makna leksikal, bahasa simbolik (Basalamah 1994, 66) atau simbol terjemahan (Amiq 2015, 201-5), dan penjelasan lanjutan. Sebagaimana telah saya sebutkan dalam tulisan lain (Luthfillah 2023b), bahasa simbolik atau simbol terjemahan mengindikasikan status gramatikal dan sintaksis kata yang sedang diterjemahkan. Mempertimbangkan cara kerja tersebut, saya lebih memilih menyebutnya kata indikatif (*indicative words*) untuk lebih menunjukkan fungsi

indikatif yang disandangnya. Menyebutnya sebagai “simbol” bisa jadi akan membuat pembaca salah paham dan berpikir bahwa kata-kata itu memiliki bentuk non-kata alih-alih bentuk-bentuk seperti segitiga, setengah lingkaran, dan semacamnya.

Saya juga telah menunjukkan bahwa catatan atau terjemahan leksikal bisa jadi juga memberikan informasi tentang cara pandang (*stance*) pemberi catatan atau penerjemah terhadap teks (Luthfillah 2023a). Ini karena catatan dalam kategori ini sering juga berfungsi sebagai takwil dalam arti menggantikan makna leksikal dari kata yang sedang diterjemahkan—alih-alih, penerjemah menjelaskannya dengan makna lain yang menurutnya lebih cocok dengan konteks kalimat. Dengan demikian, dalam kategori catatan/terjemahan leksikal, ada dua subkategori: terjemah dan takwil dari kata yang sedang diterjemahkan. Perincian dua subkategori ini harus dibedakan dari kategori “penjelasan lanjutan” yang lebih sesuai dengan definisi “tafsir”, yakni penjelasan elaboratif terhadap kata yang sedang diterjemahkan, yang seringnya merujuk pada literatur dari disiplin keilmuan lainnya (Basalamah 1994). Saya juga setuju dengan ajakan Amiq untuk memperhatikan bagian terjemahan yang diberi dan tidak diberi vokalisasi dan bagian catatan pinggir/tepi, karena keduanya bisa jadi memberi petunjuk tentang penguasaan pemberi catatan atau penerjemah terhadap teks yang sedang ia kerjakan.

Riset ini<sup>3</sup> juga mempertimbangkan gagasan Hythem Sidky tentang mikrostematik (*microstemmatics*) yang merupakan upayanya mengembangkan kerangka teoretis *stemma*. Dalam kajian Qur’an, untuk bisa mengidentifikasi *stemma*, seorang pengkaji memerlukan naskah yang tidak tunggal, yang memungkinkannya mengidentifikasi fitur-fitur yang sama

---

3 Penelitian ini terlaksana atas bantuan pendaan dari Digital Repository of Endangered and Affected Manuscripts in Southeast Asia (Dreamsea) melalui program Dreamsea Student Research dengan judul *Jenggol-ed Tafsir al-Jalālayn: the Written Custodian of the 17-century Oral Source of Javanese Interlinear Quran Translation* pada tahun 2023.

atau khas dari naskah-naskah tersebut (Cook 2004). Fitur-fitur khas ini bisa dipahami sebagai yang ada hanya dalam satu-dua manuskrip. Upaya identifikasi semacam ini akan memungkinkan peneliti untuk mengenali kesalahan tulis (*scribal error*) dan membedakannya dari *variants*—pembedaan penting yang membantu merekonstruksi sejarah transmisi teks yang dikaji. Kerangka mikrostematik, menurut Sidky, akan memungkinkan peneliti untuk melakukan pembacaan secara mikro (dalam bahasa Sidky, melakukan *zoom-in*) terhadap teks, melihat dinamika tekstual dalam “resolusi yang lebih tinggi,” dan lebih jauh membedakan moda transmisi pengetahuan yang sedang digunakan oleh pemberi catatan atau penyalin naskah, baik moda itu bersifat oral atau tulis (Sidky 2019).

Untuk melakukan analisis “*zoom-in*” tersebut, riset ini akan melihat dinamika dalam level kata seperti yang Raymond Williams, seorang peneliti kebudayaan dari Inggris, lakukan dalam kajiannya tentang kata-kata kunci (*keywords*) (Williams 1976, 14). Menurutnya, perkembangan makna kata yang terus berubah seiring waktu, jika dibaca dengan tepat, bisa memberi petunjuk tentang perubahan historis dan kultural. Kata-kata penting bahkan bisa membawa lapis makna paling arkaik yang pernah ia miliki—yang Craig Jeffrey lihat mirip dengan *palimpsest* (Jeffrey dan Harriss 2014, 3). Dengan penekanan pada level analisis yang sama (yaitu kata-per-kata), Ronit Ricci mengadopsi cara pandang ini untuk mendalami praktik penerjemahan antarbaris di Jawa (Ricci 2023). Ia melihat praktik ini bahkan memiliki level eksekusi yang lebih subtil, hingga tingkat preposisi dan sufiks (Ricci 2023, 6). Lebih jauh lagi, praktik penerjemahan di Jawa juga sering kali menambahkan elemen linguistik dalam teks yang diterjemahkan—tidak hanya tambahan yang kasat mata, seperti gelar kehormatan (*titles of honor and courtesy*), namun juga yang paradigmatis seperti tingkat tutur (Ricci 2023, 12). Dalam artikel ini, saya akan menarik cara pandang ini lebih jauh lagi, ke tingkat vokalisasi yang juga Amiq perhatikan. Dengan demikian, *keywords* akan menjadi jendela untuk melihat perkembangan sejarah kultural

dan intelektual yang terjadi dalam institusi keislaman di Jawa.

Sebelum melangkah lebih jauh, perlu juga disebutkan di sini bahwa riset ini akan berfokus pada *Sūrat Yūsuf*. Fokus ini berkaitan dengan sejarah transmisi tradisi tafsir Jawa yang memang diawali dengan penafsiran bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an, dan salah satu bagian dengan alternatif naskah yang paling banyak adalah *Sūrat Yūsuf*. Tidak hanya jumlah, penafsiran atas surat ini juga memiliki genre yang cukup beragam, dua teratas di antaranya adalah tafsir dan *serat*. Seperti saya jelaskan dalam tulisan lain (Luthfillah 2023c), genre terakhir ini lebih berbentuk tembang (puisi?) dengan aturan-aturan tembang Jawa yang diaplikasikan dengan ketat. *Serat-serat* Jawa ini adalah adopsi dari *hikayat* berbahasa Melayu dari dengan tema yang sama, *Sūrat Yūsuf*, yang oleh Daneshgar terbukti memiliki relasi intelektual dengan tafsir dari wilayah berbahasa Persia (Daneshgar 2023).

## Sekilas tentang Manuskrip

Naskah yang menjadi subjek riset ini adalah naskah kedua dari empat koleksi pribadi Uuy Fathurahman, seorang tokoh agama dari Ciwedus Timbang, Cigandamekar, Kuningan, Jawa Barat. Selain naskah ini yang merupakan tafsir al-Qur'an, koleksi Fathurahman memiliki tema dan fitur yang bervariasi. DS 0016 00001 yang berisi dua judul, *al-Ājurūmiyah* karya al-Ṣanhājī dan *al-'Awāmil al-Mi'ah* karya 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Rahmān al-Jurjānī, menjelaskan gramatika bahasa Arab. Walaupun tidak penuh, naskah ini memiliki catatan antarbaris yang seringnya merupakan terjemahan dari naskah asli. DS 0016 00003 adalah naskah komposit dan berisi beberapa bagian: *Kitāb Syurb al-Dukhān*, *'Arūs al-Nabī*, *Syarḥ al-Azkiyā*, dan satu teks lagi tentang *talqīn* (tuntunan yang dibaca setelah menguburkan seseorang). Dengan itu, cakupan tema naskah ini juga bervariasi. Ia juga memiliki kolofon yang menjelaskan bahwa pemilik naskah ini (*ṣāhib*) adalah Abdullah yang dikenal dengan nama Syaikhinā Pesing (f. 121v). DS 0016 00004, naskah

terakhir koleksi Fathurahman juga memiliki kolofon (f. 177r). Namun, alih-alih menyebut pemilik, ia menyebutkan tanggal penyalinan naskah, 23 Muharram 1313 (15 Juli 1895?).<sup>4</sup> Dalam halaman sampulnya yang beriluminasi (f. 1r), terdapat angka 1306 yang sayangnya tidak disertai keterangan apa pun.<sup>5</sup> Naskah ini hanya berisi salinan satu naskah, *Serat Wacan Fatimah*.

DS 0016 00002 yang menjadi subjek riset ini memiliki kesamaan dengan tiga naskah sebelumnya. Ia memiliki kolofon yang menyebutkan pemilik dan tanggal penyalinan—dengan demikian mirip dengan naskah ketiga dan keempat; hanya berisi satu judul seperti naskah keempat; merupakan salinan dari karya ulama Timur Tengah dan memiliki catatan antarbaris—seperti naskah pertama. Kolofon naskah ini menyebutkan tanggal penyalinan yang cukup awal, 8 Syawal 1033 (17 Juli 1624?). Mengingat tanggal lain yang ditemukan di naskah keempat (1306 dan 1313), tanggal ini terlihat agak janggal. Masih dengan mempertimbangkan naskah keempat, terbuka kemungkinan bahwa posisi angka kosong (0) dan tiga (3) pertama tertukar. Akan lebih bisa diterima jika angka yang muncul adalah 1303, yang berarti hanya sepuluh tahun lebih awal dari *Serat Wacan Fatimah*. Angka tersebut juga lebih dekat dengan tahun-tahun lain yang disebutkan dalam bagian awal naskah kajian ini, yaitu 1311/1893-4, 1896 dan 1893 (f. 1r). Kemungkinan ini juga lebih sejalan dengan jenis bahan dan cap air kertas yang digunakan.

Selain tanggal penyalinan, kolofon naskah ini juga menyebutkan penulis naskah yang terbaca sebagai *al-Hājj Muḥammad Ḥasanbisyri bin Narusyih (?) al-mu'azzin*

4 Keterangan dalam website Dreamsea menyebut kaserat wonten Muharram, tapi agaknya kolofon naskah ini menyebut kaserat wulan Muharram. <https://www.hmmlcloud.org/dreamsea/detail.php?msid=20>, diakses 20 Desember 2023.

5 Saya menduga angka ini merujuk pada tahun permulaan penyalinan naskah. Namun, perlu pembacaan lebih lanjut untuk memeriksa kebenarannya.

*bilād Bandar Syiribun fī al-qarya al-Mizā*. Uniknya, nama ini disebutkan bukan sebagai pemilik naskah, namun pemilik *khatt* (tulisan, Ar.: *ṣāhib al-khatt*), yang bisa jadi merujuk pada penulis/penyalin alih-alih pemilik naskah. Kalimat selanjutnya dalam kolofon ini juga menyebutkan *Ḥasan* (kali ini tanpa *Bisyri*) dari Gunung Jati Talaga (?) yang disebut sebagai pemilik naskah ini (*Hāzā al-kitāb ḥaqq Ḥasan fī Gunung Jati f\_ \*Talaga*). Apakah nama yang terakhir ini memaksudkan orang yang sama dengan yang disebutkan sebelumnya, hingga penulisan artikel ini saya belum menemukan informasi untuk berbicara lebih jauh.

Naskah subjek kajian ini tergolong cukup besar dan tebal dengan dimensi sampul 33x22 cm, dimensi kertas 33x20 cm, dan dimensi teks 22x11 cm. Jumlah total halaman terisi adalah 286 dengan tambahan tujuh (7) halaman kosong. Kertas yang digunakan adalah kertas Eropa dan kertas berbahan kulit kayu (*tree bark*), sedangkan sampulnya berbahan kulit berwarna coklat gelap. Naskah ini dijilid namun berada dalam kondisi yang agak rusak. Tidak ada iluminasi dan/atau ilustrasi yang ditemukan dalam naskah ini.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, naskah ini berisi salinan *Tafsīr al-Jalālayn*,<sup>6</sup> lebih tepatnya bagian awal darinya, dari Surat al-Fātiḥah hingga al-Isrā',<sup>7</sup> namun beberapa

---

6 Dalam beberapa literatur dijelaskan bahwa Tafsīr al-Jalālayn adalah karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī yang tidak sempat ia selesaikan dan pada akhirnya disempurnakan oleh muridnya, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Al-Maḥallī memulai tafsirnya dari tengah (Sūrat al-Kahf) hingga akhir al-Qur'an (Sūrat al-Nās) dan hanya satu surat awal yang adalah surat pembuka, al-Fātiḥah. Namun, di masa belakangan, penyalinan bagian awal Tafsīr al-Jalālayn (dengan kata lain kontribusi al-Suyūṭī) hampir selalu melibatkan Sūrat al-Fātiḥah yang merupakan kontribusi al-Maḥallī. Naskah subjek riset ini juga tidak terkecuali. Untuk lebih jauh tentang ini, lihat disertasi (Nurtawab 2018) dan artikel (Nurtawab 2021) Ervan Nurtawab.

7 Dengan demikian, bagian tafsir yang hadir dalam naskah ini adalah karya al-Suyūṭī, dengan menambahkan Surat al-Fatihah—yang adalah bagian gurunya, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī—di awal.

bagiannya menghilang.<sup>8</sup> Ia memiliki catatan antarbaris—lebih banyak dalam bahasa Jawa, dan catatan tepi (*marginal*)—lebih banyak dalam bahasa Arab. Secara umum catatan antarbaris adalah terjemah dari teks asli sedangkan catatan tepi berisi kutipan dari literatur (tafsir?) lainnya. Hampir seluruh teks ditulis dengan diakritik, namun jarang ditemukan kata yang memiliki tanda vokal. Keterangan awal surat dan ayat al-Qur'an ditulis dengan tinta merah, sedangkan isi tafsir, tanda diakritik, juga terjemah antarbaris dalam tinta hitam. Catatan pinggir ditulis dengan tinta merah dan ungu.<sup>9</sup> Jika tidak terdapat catatan, bagian kosong di tepian naskah terkadang diisi dengan keterangan pembagian al-Qur'an (*juz'* dan *nişf*)<sup>10</sup> dan tanda-tanda tertentu seperti ع—yang terakhir ini dengan posisi yang hampir selalu sama dengan tanda ruku' dalam manuskrip-manuskrip al-Qur'an Jawa Barat.

Sebelum lebih jauh, agaknya penting untuk disebutkan di awal bahwa naskah ini memiliki koreksi di berbagai tempat. Catatan korektif ini hingga taraf tertentu menunjukkan pada kita proses penyalinan naskah kajian ini. Sejauh pembacaan saya, koreksi ini hanya ditemukan terhadap teks tafsir. Jarang sekali—untuk tidak mengatakan tidak pernah—ditemukan catatan korektif terhadap teks terjemah antarbaris. Secara

8 Sebagian besar dari juz 2, keseluruhan juz 3, dan separuh pertama dari juz 4 tidak ada dalam manuskrip ini. Ayat terakhir dari f. 18v adalah Q.2 (al-Baqarah): 173, mendekati akhir perempat pertama dari juz 2, namun langsung disusul di f. 19r oleh Q. 4 (Āli 'Imrān): 166, yang merupakan paruh kedua dari juz 4.

9 Tinta ungu ini hanya untuk catat tepi di dua halaman pertama (ff. 3r dan 4v).

10 Al-Qur'an dibagi menjadi tiga puluh (30) bagian (Ar. *juz'* [pl. *ajzā'*], kemudian akan disebut dengan *juz*) yang masing-masing dibagi lagi menjadi *ḥizb* (setengah *juz'*), *rub'* (seperempat *juz'*), dan *ṣumun* (seperdelapan *juz'*). Banyak penjelasan tentang motif pembagian ini—yang paling sering disebutkan adalah keterkaitannya dengan ajaran untuk menyelesaikan (khatam) bacaan al-Qur'an dalam satu bulan (Abu Zayd 2002, 94; Gallop 2011, 168–69). Dalam naskah ini, alih-alih *ḥizb*, istilah yang digunakan untuk menandai pertengahan *juz'* adalah *nişf*, seperti juga banyak naskah al-Qur'an di Jawa (Gallop 2012, 221).

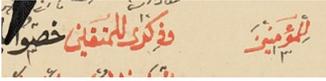
umum, catatan korektif ini bisa dikelompokkan menjadi dua: catatan yang ditulis menggunakan tinta yang sama dengan yang digunakan untuk menulis teks tafsir,<sup>11</sup> dan tinta yang mirip dengan yang digunakan untuk teks terjemah antarbaris. Posisi catatan korektif ini seringkali adalah di tepi naskah, walaupun terkadang juga ditulis secara *alternating* di dalam tubuh naskah.<sup>12</sup> Penempatan catatan di tepi naskah ini mungkin dipilih untuk memberi ruang (*space*) yang lebih luas karena hampir semua catatan korektif ini juga diterjemahkan secara antarbaris.

Kecuali catatan korektif *alternating*, semua catatan korektif diawali dengan tanda sisipan (*caret*) terbalik dengan titik di atasnya  sehingga membentuk semacam huruf nun lancip, atau  semacam garis lurus dengan sedikit goresan di sisi kanan yang bisa digambarkan sebagai kepala garis. Tanda pertama menunjukkan bahwa catatan korektif berisi bagian dari teks yang tertinggal (ff. 5v, 109v, dan 110v), sedangkan yang kedua menunjukkan kesalahan tulis (f. 108v). Kedua tanda ini ditempatkan di bagian awal dari catatan korektif dan di atas teks terkoreksi di badan naskah. Jika catatan berisi lebih dari dua kata, seringkali ia akan diakhiri dengan  yang menyerupai ح dan mungkin adalah singkatan dari *al-aṣaḥḥ* (Ar. yang lebih benar).

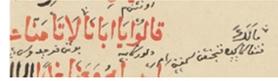
- 
- 11 Karena badan tafsir ditulis dengan dua warna (merah untuk teks al-Qur’an dan hitam untuk teks tafsir), maka catatan jenis pertama ini juga memiliki dua warna. Contoh catatan jenis ini dengan tinta hitam bisa ditemukan di f. 5v dan tinta merah di f. 108v.
  - 12 Catatan korektif alternatif ini hanya ditemukan dalam catatan korektif dengan tinta teks tafsir. Catatan dengan mode ini sangat jarang ditemukan. Dalam Surat Yūsuf yang saya kaji dalam artikel ini, hanya ada satu catatan mode ini, yaitu dalam f. 115v. Dalam kategori ini, bagian atas teks terkoreksi akan ditimpa dengan titik-titik berwarna merah untuk menunjukkan pembatalan. Koreksi atas teks tersebut kemudian segera menyusul setelah kata terakhir.



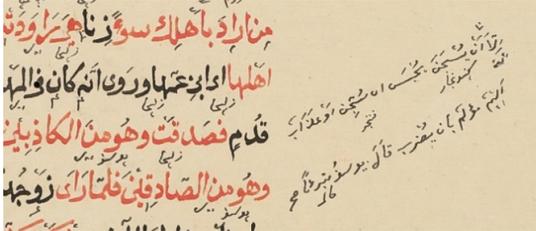
DS001600002 f. 5v



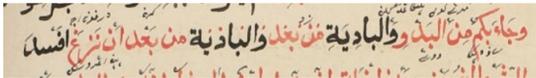
DS001600002 f. 108v



DS001600002 f. 109v



DS001600002 f. 110v



DS001600002 f. 115v

Bervariasinya catatan korektif ini memberikan kita gambaran tentang skenario penyalinan teks tafsir dan penerjemahannya. Catatan korektif pertama yang ditulis agaknya adalah catatan *alternating* (f. 115v). Kesalahan yang ada segera disadari sehingga teks baru mungkin dituliskan secara langsung di badan teks. Catatan korektif lain yang diletakkan di tepi kertas mungkin ditulis setelah badan teks selesai disalin sehingga tidak memungkinkan interupsi badan teks seperti catatan *alternating*. Dengan kata lain, catatan korektif tepi adalah hasil pemeriksaan pertama setelah penyalinan teks selesai. Namun, pemeriksaan ini ternyata masih melewatkan kesalahan-kesalahan yang tidak jarang juga cukup besar. Kesalahan ini disadari ketika pemeriksaan kedua dilakukan, yang mungkin bersamaan dengan penulisan terjemah. Menarik untuk diperhatikan bahwa karakter huruf teks tafsir yang ditulis dalam catatan korektif tinta terjemah ini berbeda dengan karakter huruf kategori sebelumnya, juga dengan karakter huruf teks tafsir di badan teks. Dua hal ini—perbedaan tinta dan karakter penulisan huruf—membuka

kemungkinan bahwa penulis terjemah (sekaligus pelaku pemeriksaan kedua) adalah orang yang berbeda dari penyalin naskah. Dengan demikian, analisis provenans yang akan saya sampaikan di bagian-bagian berikutnya seyogyanya dibaca dalam kesadaran ini: pernyataan tentang provenans teks tafsir tidak bisa diterapkan pada teks terjemah; keduanya mungkin memiliki asal-usul yang berbeda.

Seperti telah disebutkan, subyek riset ini dan ketiga naskah lainnya adalah koleksi pribadi Uuy Fathurahman. Naskah-naskah ini disimpan di sebuah lemari dan dipelihara oleh Guntur Gumilar yang dipercaya oleh Uuy Fathurahman untuk menjaga naskah. Beberapa kali setiap tahunnya, Gumilar membersihkan naskah-naskah ini dengan kuas. Naskah-naskah ini kemudian didigitalisasi oleh Tim Dreamsea pada akhir tahun 2018. Tidak banyak yang diketahui tentang asal-usul naskah ini, juga tentang tiga (atau dua) nama yang tertulis dalam kolofon naskah-naskah koleksi Fathurahman. Namun, menurut keterangan hasil riset tim digitalisasi dari Dreamsea, keempatnya diduga merupakan catatan personal Mama Shobari (w. 1916), leluhur Fathurahman yang juga berasal dari Ciwedus Timbang. Walaupun masa hidup beliau sesuai dengan tahun-tahun yang ada dalam naskah-naskah Fathurahman (1306/1888 dan 1313/1895 dalam naskah keempat dan 1311/1893-4, 1896 dan 1893 dalam naskah kajian ini), namun karena nama Mama Shobari tidak pernah disebut dan dirujuk, bahkan tidak mirip dengan nama-nama yang disebut dalam naskah, agaknya atribusi ini tidak bisa begitu saja digunakan. Terlepas dari itu, keterangan (lisan) ini setidaknya menunjukkan bahwa dalam benak pemiliknya pun naskah ini lebih mungkin berasal dari 1303/1885, bukan 1033/1624, seperti dugaan yang saya sebutkan sebelumnya.

Dugaan keterkaitan naskah ini dengan Mama Shobari, betapapun masih cukup lemah, membantu saya mengerucutkan pencarian naskah pembanding yang dapat membantu menetapkan penanggalan naskah kajian ini dan memahaminya lebih jauh. Jejak intelektual Mama Shobari yang

berguru *ngetan* (ke arah timur), lebih tepatnya ke Kiai Kholil Bangkalan di Madura (Rohmana 2013, 49; 2017, 33; 2021, 7), mengarahkan pemilihan naskah pembandingan pada naskah-naskah yang berada dalam jejaring Kiai Kholil dan berasal dari paruh kedua abad ke-19. Naskah dari British Library dengan kode EAP061-1-15<sup>13</sup> yang diatribusikan pada Kiai Ahmad Sholeh Langitan (w. 1902)<sup>14</sup> agaknya bisa memenuhi kriteria ini.

Dalam bagian-bagian yang relevan, riset ini juga akan mempertimbangkan naskah dari Perpustakaan Universitas Leiden berkode Or. 2097 yang merupakan terjemahan al-Qur'an antarbaris dari Jawa Tengah abad ke-18.<sup>15</sup> Teks terakhir ini memang berbeda dengan dua teks sebelumnya dalam tiga hal kuncinya: ia adalah terjemahan al-Qur'an, bukan

- 
- 13 Naskah ini adalah satu dari lima volume salinan Tafsir al-Jalālayn dalam koleksi Pondok Pesantren Langitan ini. Salinan ini agaknya memiliki enam volume, namun satu di antaranya (volume kelima) tidak ada dalam hasil digitalisasi. Naskah dengan kode di atas adalah volume kedua yang memuat tafsir atas Surat Yusuf yang menjadi kajian teks ini.
- 14 Penisbatan naskah ini kepada Kiai Ahmad Sholeh sebenarnya tidak memiliki dasar lain selain cap kepemilikan yang menyebutkan namanya. Dalam kelima volume yang ditemukan, tidak ada kolofon atau catatan apa pun yang menunjukkan kapan dan oleh siapa naskah tersebut disalin. Dengan itu, 1902 bisa kita lihat sebagai batas akhir (*terminus ante quem*) yang berarti naskah ini bisa jadi disalin kapan pun pada paruh kedua abad ke-19. Penisbatan dan pembatasan penanggalan ini akan saya gunakan dalam riset ini hingga ditemukan alasan cukup kuat untuk penisbatan lain.
- 15 Naskah ini adalah koleksi Taco Roorda (w. 1874) yang merupakan guru besar kajian kebudayaan dan literatur Jawa di Delft dan Leiden. Ia juga dianggap sebagai tokoh kunci dalam keserjanaan kajian Jawa modern di Belanda. Unikny, Roorda tidak pernah menginjakkan kaki di tanah Jawa. Semua informasi dan sumber daya yang ia gunakan untuk keserjanaan berasal dari tiga koleganya yang berbasis utama di Surakarta (Uhlenbeck 1964). Naskah Or. 2097 yang tidak memiliki kolofon atau catatan apapun tentang asal-usulnya, dengan demikian bisa diduga berasal dari sebuah daerah di Jawa Tengah. Penanggalannya pada abad ke-18 diamini oleh para kataloger literatur Jawa di Leiden dan Belanda (Pigeaud 1968, 94; Voorhoeve 1980, 278; Witkam 2008, 37) dan agaknya lebih didasarkan pada cap air (*watermark*), Churchill 406 dan L.V.G. & Z, yang diproduksi pada pertengahan abad ke-18.

tafsir; berasal bukan dari Jawa Barat ataupun Jawa Timur; dan satu abad lebih tua. Namun, seperti akan terlihat nanti, perbandingan dengan teks terakhir ini lebih mengarah pada penegasan bahwa naskah kajian artikel ini berasal dari abad ke-19 dan bahwa beberapa fitur tertentu yang ada di naskah tersebut merupakan kekhasan dari naskah terjemahan tafsir antarbaris (*vis-à-vis* naskah terjemahan al-Qur'an antarbaris). Bagian-bagian selanjutnya dari artikel ini akan dipenuhi dengan perbandingan ketiga teks ini. Untuk memudahkan penyebutan, naskah kajian akan disebut sebagai naskah DS, naskah British Library sebagai BL, dan Leiden sebagai LOR.

### Teks Tafsir: *Qirā'āt*

Para sarjana telah menjelaskan bahwa *Tafsir al-Jalālayn*, terutama bagian yang ditulis al-Suyūṭī (Surat al-Baqarah hingga al-Isrā') tidak terlihat mengikuti<sup>16</sup> satu *qirā'ah* tertentu. Beberapa menjelaskan bahwa dasar "pencampuran" ini adalah *ikhtiyār* al-Suyūṭī yang bisa jadi menunjukkan preferensi personal atau memiliki keterkaitan dengan konten tafsir yang disampaikan. Walaupun demikian, *ikhtiyār* al-Suyūṭī ini terlihat memiliki pola umum: dalam sebagian besar tafsirnya, al-Suyūṭī mengikuti *qirā'ah* Abū 'Amr al-Baṣrī dan Ibn Kaṣīr al-Makkī; jika bukan keduanya, al-Suyūṭī kemungkinan akan memilih antara Ḥamzah dan al-Kisā'ī yang keduanya dari Kufah (Bobzin 1985,

---

16 Mengikuti *qirā'ah* di sini harus dibedakan dengan menjelaskan. Kata pertama berarti bahwa al-Suyūṭī menggunakan sebuah *qirā'ah* untuk ayat al-Qur'an (dalam naskah ini adalah teks bertinta merah), sedangkan kata kedua adalah *qirā'ah* yang al-Suyūṭī jelaskan dalam tafsirnya atas ayat tersebut (dalam naskah ini adalah teks bertinta hitam). Penyebutan *qirā'ah-qirā'ah* di luar tujuh *qirā'ah* termasyhur; bahkan penyebutan beberapa *qirā'ah* syāz, lebih banyak terjadi ketika al-Suyūṭī menjelaskan *qirā'ah*. Namun demikian, dalam banyak cetakan modern, ayat-ayat dalam *Tafsir al-Jalālayn* ditulis dalam *qirā'ah* Ḥafṣ dari 'Āṣim—*qirā'ah* paling populer di era modern, membuat seolah al-Suyūṭī mengikuti *qirā'ah* tersebut. Hal yang sama juga terjadi di banyak tafsir lain, termasuk Faṭḥ al-Qādir karya al-Syaukānī (Jeffery 1937, 2).

37). Sarjana lain bahkan secara singkat mengatakan bahwa pada dasarnya *Tafsīr al-Jalālayn* mengikuti qirā'ah Abū 'Amr (Leemhuis 2006, 360). Dengan demikian, dalam tempat-tempat tertentu, cara penulisan ayat dalam bagian tafsir al-Suyūṭī akan sedikit berbeda dengan cara penulisan Ḥafṣ dari 'Āṣim yang lebih akrab bagi orang Indonesia. Dalam Surat Yūsuf, setidaknya ada tiga bagian di mana al-Suyūṭī menuliskannya berbeda: *yarta' wa-yal'ab* (ayat 12), *li-fityānihī* (ayat 62), dan *ḥāfīzan* (ayat 64). Uniknya, naskah DS lebih mengikuti Ḥafṣ daripada al-Suyūṭī dalam menulis ketiganya.

Dalam ayat 12, Abū 'Amr al-Baṣrī membaca *yarta' wa-yal'ab* dengan *nūn* (*narta' wa-nal'ab*), sedangkan para imam qirā'ah dari Kufah termasuk 'Āṣim membacanya dengan *yā'* (al-Dānī 2015, 391). DS menuliskan keduanya dengan *yā'*, *yarta' wa-yal'ab* (f. 109v) walaupun kemudian memberikan penjelasan *bi-l-nūn wa-l-yā' fihimā* (dengan nun dan ya' dalam dua kata tersebut). Naskah BL, di sisi lain, mengikuti qirā'ah Abū 'Amr dengan menuliskan nun dengan keterangan lanjutan persis seperti yang disebutkan dalam DS. Melihat ini, bisa jadi peralihan cara penulisan DS dari Abū 'Amr ke 'Āṣim berkaitan dengan popularitas qirā'ah 'Āṣim (jalur Ḥafṣ) di Indonesia.

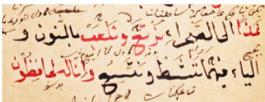
Pola yang sama juga terjadi dalam penulisan *li-fityānihī* di ayat 62. Ḥafṣ membaca kata ini dengan *alif* dan *nūn* (*li-fityānihī*), sedangkan Abū 'Amr membacanya *liftiyatihī* (al-Dānī 2015, 393). Dalam ayat ini, DS kembali mengikuti Ḥafṣ sedangkan BL mengikuti Abū 'Amr. Namun, penjelasan yang mengikuti kata ini berbeda dalam DS dan BL. Dalam DS penggalan ayat ini hanya diikuti *ay ghilmānih* (yaitu anak buahnya) (f. 113r), sedangkan BL menambahkan *wa-ft qirā'ah li-fityānih* sebelum *ay ghilmānih* (f. 84a). Melihat bentuk kata *fityān* dan *ghilmān* yang sama-sama berakhiran alif dan nūn, dan jika kita asumsikan DS melewati sebagian (yang juga luput dari pemeriksaan pertama maupun kedua), agaknya yang disebutkan dalam ayat adalah bentuk *fityah*. Lagi-lagi, cara penulisan DS bisa jadi berkaitan dengan popularitas qirā'ah 'Āṣim jalur Ḥafṣ di Indonesia.

Perbedaan ini kembali muncul dalam penulisan *ḥāfiẓan* pada ayat 64. Ḥafṣ membacanya sebagai *ḥāfiẓan* sedangkan Abū 'Amr membacanya *ḥifẓan* (al-Dānī 2015, 393). Pola DS-Ḥafṣ dan BL-Abū 'Amr kembali muncul, namun kali ini penjelasan dari penggalan ayat tersebut tidak berbeda; keduanya menyebut *wa fi qirā'ah ḥifẓan* (dan BL menyebut *ḥāfiẓan*) *tamyīzun ka-qawlihim lillāhi darruh fārisan*. Seperti dalam *fitya-fityān* di ayat 62, yang menjadi poin di sini adalah perbandingan bentuk, dalam hal ini dengan *fārisan*. Dengan demikian, yang lebih mendekati dari aspek bentuk adalah qirā'ah Ḥafṣ, *ḥāfiẓan*. Oleh karena itu, yang harusnya disebutkan belakangan dan lebih dekat dengan *fārisan* adalah *ḥāfiẓan*. Sebagai konsekuensinya, yang disebut sebagai penggalan ayat adalah *ḥifẓan*.

Kasus yang lebih jelas adalah *nūḥī-yūḥā* pada ayat 109. Perawi Ibn 'Āmir dan 'Āṣim termasuk Ḥafṣ lebih memilih membaca dengan cara pertama, *nūḥī*, sedangkan selain mereka (termasuk Abū 'Amr) memilih *yūḥā*. Dalam bagian tafsirnya, al-Suyūṭī menjelaskan *wa-fi qirā'atin bi-l-nūn wa kasr al-ḥā'* (dan dalam salah satu qirā'ah, kata ini ditulis dengan *nūn* dan *ḥā'* yang di-*kasrah*). Membaca ini, agaknya al-Suyūṭī menuliskan ayat 109 dengan qirā'ah seperti Abū 'Amr. Akan menjadi pengulangan tak perlu jika ia menyebut *nūḥī* dalam ayat dan menjelaskan hal yang sama dalam tafsirnya. Salinan BL dalam ayat ini sejalan dengan asumsi tadi; ia menyebut *yūḥā* dalam ayat. Namun, DS lagi-lagi mengikuti bacaan Ḥafṣ sehingga melakukan pengulangan tersebut.

Beberapa perbedaan yang baru saya jelaskan ini membuka banyak hal. Salah satu yang paling dekat adalah bahwa pemeriksaan kedua atas teks DS agaknya tidak *exhaustive* dan masih menyisakan beberapa kesalahan—dalam bagian ini lebih tepatnya adalah hilangnya sebagian kalimat dari materi tafsir. Hal lain yang juga terlihat dari penjelasan ini rupanya lebih bersifat hipotetikal dan karenanya membutuhkan pertimbangan yang lebih luas dan eksplorasi lebih mendalam. Salah satunya adalah kemungkinan bahwa kedua naskah ini berasal dari lingkungan intelektual yang berbeda

dengan tradisi penyalinan yang berbeda. Jika pun keduanya berasal dari komunitas intelektual yang sama—walaupun kemungkinannya cukup kecil,<sup>17</sup> maka kita harus mencari penjelasan lain untuk perbedaan-perbedaan di atas. Motif penyalinan dan target pembaca adalah dua aspek pertama yang muncul dalam benak saya. Ini juga bisa membawa kita pada pertanyaan yang lebih jauh: apakah perbedaan-perbedaan ini menunjukkan karakteristik penyalinan di Jawa Barat dan Timur abad ke-19? Sayangnya, keserjanaan tentang *Tafsīr al-Jalālayn* di tanah Melayu-Indonesia masih terlalu muda untuk menjawabnya.



EAP 061-1-15 f. 75a



DS001600002 f. 109v



EAP 061-1-15 f. 84a



DS001600002 f. 113r



EAP 061-1-15 f. 84b



DS001600002 f. 113r

## Tanda rukū‘ dan scholia lain

Hal lain yang penting untuk diperhatikan dan bisa membantu analisis provenans adalah catatan-catatan dan simbol-simbol yang ada dalam bagian tepi naskah. Umumnya,

17 Saya merasa kemungkinan ini masih cukup terbuka, terutama karena kemiripan terjemahan antarbaris yang ada dalam bagian-bagian qirā’ah yang berbeda dari kedua naskah. Namun, seperti telah saya sebutkan sebelumnya, pernyataan tentang terjemah antarbaris tidak serta merta bisa diterapkan pada teks tafsir. Dengan kata lain, walaupun terjemah antarbaris dalam kedua naskah mirip, bisa jadi teks terjemah tersebut ditambahkan pada naskah yang berasal dari komunitas intelektual yang berbeda.

catatan yang masuk dalam kategori ini adalah catatan pembagian al-Qur’an. Seperti telah saya sebut di awal, catatan ini pada awalnya membagi al-Qur’an menjadi tiga puluh (30) bagian yang kemudian disebut dengan juz yang diikuti dengan subdivisi, pembagian lebih kecil, ke dalam setengah (*ḥizb/nisf*), seperempat (*rub’*), dan seperdelapan juz (*ṣumun*). Dalam kasus-kasus tertentu, catatan-catatan ini juga memuat informasi tentang surat (tempat turun, nama, jumlah ayat—biasanya ditulis di permulaan surat), konteks turun surat secara general, qirā’ah, dan lain-lain (Gallop dan Akbar 2006). Dalam konteks Asia Selatan dan Tenggara, terdapat catatan lain yang berkembang, yang lebih terlihat sebagai pembagian lebih jauh dari sebuah juz: tanda *rukū’* dan *maqra’*. Berbeda dengan pembagian-pembagian sebelumnya yang lebih bersifat kuantitatif, dua pembagian terakhir ini lebih didasarkan pada unit tematik kelompok ayat (Gallop 2022; al-Sindī 1434). Seperti terlihat dalam judul bagian ini, dalam naskah DS tanda *rukū’* adalah yang paling menonjol dan oleh karena itu patut mendapatkan perhatian khusus. Jika dicermati betul, tanda ini bisa mengungkap sejarah penyalinan naskah terkait. Namun, sebelum itu, mari kita tuntaskan jenis-jenis *scholia* yang lain.

Saya akan memulai dengan penegasan kembali bahwa naskah DS tidak memiliki banyak *scholia*. Selain catatan korektif yang telah saya bahas di bagian sebelumnya, naskah ini hanya memuat catatan-catatan pembagian. Dari semua jenis catatan pembagian yang baru saja saya sebutkan, yang diadopsi dalam naskah ini hanyalah pembagian juz dan tanda *rukū’*. Sejauh pembacaan saya, pertengahan juz ditandai dengan *nisf* alih-alih *ḥizb* dan hanya disebutkan satu kali (f. 32v). Ada satu catatan lain dalam Surat al-Ra’d yang hingga saat menulis artikel ini saya belum temukan relasinya. Catatan tersebut terbaca: *maṭar (?) ra’d malik al-muwakkal* (f. 117v).<sup>18</sup> Selain kelima kategori ini (korektif, juz, *rukū’*, *nisf*, dan catatan di al-Ra’d), terlihat goresan-goresan tinta yang agaknya bukan bagian dari penyalinan.

18 Keempat kata tersebut disebutkan dalam tafsir, tapi dalam catatan ini mereka tidak terlihat tersusun sebagai sebuah kalimat.

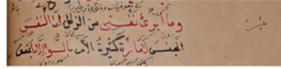
Frasa yang digunakan untuk memberi keterangan juz adalah *al-juz'* diikuti oleh x, dengan x merupakan urutan juz dalam bahasa Arab (*al-sānī, al-sālis, dan seterusnya* hingga juz kelima belas). Titik peletakan<sup>19</sup> tanda-tanda ini mirip dengan di naskah Lor. Semua penanda awal juz ini ditulis secara diagonal dengan orientasi beragam (namun tetap dalam rentang 45-90 derajat) dengan tinta merah dan tingkat ketebalan seperti yang digunakan untuk menulis ayat dalam badan naskah. Hanya satu catatan, yaitu pada awal juz sembilan (f. 71r), yang ditulis dengan tinta hitam, namun dengan ketebalan dan karakter penulisan yang sama. Uniknya, catatan juz ini jarang sekali ditemukan dalam naskah BL. Naskah yang hanya memuat lima awal juz ini hanya memiliki dua catatan awal juz yang ditulis dengan baik (*fine*) yang sama dengan karakter tulisan dalam badan naskah (catatan juz kedua belas dan keempat belas, ff. 53b dan 114a secara berurutan). Dua catatan lain ditulis dengan tinta dan formula yang juga berbeda; juz 11 ditulis dengan formula *al-juz' al-hādī 'asyar* diikuti dengan angka 11 dengan garis di atasnya (f. 25b) dan formula untuk permulaan juz 13 hanya *juz'* tanpa keterangan lain apapun (f. 82b). Juz 15 sama sekali tidak memiliki catatan. Lagi-lagi, kita mendapat kesan bahwa komunitas intelektual dari mana naskah BL berasal adalah komunitas yang berbeda dari komunitas naskah DS.

---

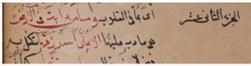
19 Yang saya maksud dengan titik peletakan di sini adalah ayat pertama yang memulai sebuah juz. Beberapa tradisi memiliki perbedaan dalam menentukan awal dari juz-juz tertentu. Yang mudah diamati adalah juz 7. Tradisi mushaf-mushaf di wilayah Melayu-Indonesia umumnya memulai dengan *wa-izā sami'ū* (Q.5: 83), sedangkan tradisi Madinah memulai satu ayat sebelumnya (*la-tajidanna asyadda l-nās*). Dalam kasus mushaf pojok yang memastikan akhir (pojok) setiap halaman adalah akhir ayat (Akbar 2012; Nashih 2017), selain juz 7, juz 14 juga adalah contoh yang menarik. Walaupun kedua tradisi mushaf yang baru saja saya sebutkan sepakat memulai dengan Q.15: 2 (*rubamā yawaddu*), namun tradisi Melayu-Indonesia meletakkan ayat pertama di halaman sebelumnya (sehingga permulaan halaman baru adalah ayat kedua, permulaan juz), sedangkan tradisi Madinah meletakkan ayat pertama di halaman yang sama.



EAP 061-1-15 f. 25b



EAP 061-1-15 f. 82b



EAP 061-1-15 f. 53b



EAP 061-1-15 f. 114a

Kesan berbeda akan kita dapatkan ketika memperhatikan tanda *rukū'*. Tidak seperti juz, *rub'*, *sumun*, ataupun *nisf* dan *ḥizb* yang memiliki penanda berupa kata utuh, tanda *rukū'* ini hanya disimbolkan dengan huruf 'ayn. Seperti bisa diduga, istilah ini diadopsi dari gerakan *rukū'* dalam salat; tanda ini seolah memberi informasi pada orang yang salat bahwa ayat yang ia baca telah cukup sehingga ia bisa berpindah gerakan ke *rukū'* (Gallop dan Akbar 2006; Syatri 2020; Syukrie 2012). Ia awalnya muncul dan dikembangkan pada abad ke-10 atau ke-11 di Asia Tengah dan India dan kemudian berkembang ke berbagai wilayah di Malay-Indonesia. Pada abad ke-17 dan ke-18, penggunaan tanda ini telah mencapai Sulawesi (dan diasporanya) dan Mindanao, Filipina. Menariknya, pada abad ke-19, penggunaan tanda *rukū'* ini kian menurun hingga menjadi fitur eksklusif di mushaf-mushaf yang diproduksi di Jawa. Pergeseran ini bisa jadi berkaitan dengan diperkenalkannya istilah *maqra'* oleh seorang ulama Sindhī, Muḥammad al-Tattwī (w. 1174/1761) (Gallop 2022; al-Sindī 1434).

Dalam sejarahnya, tanda *rukū'* ini dikembangkan untuk membantu tradisi khataman al-Qur'an dalam salat tarawih di bulan Ramadan. Dalam tradisi ini khataman biasanya dilakukan pada malam ke-27 yang dipercaya sebagai *laylat al-qadr*. Karena pelaku tradisi ini melakukan tarawih sebanyak 20 (dua puluh) rakaat, maka mereka harus membagi al-Qur'an ke dalam lima ratus empat puluh (540) bagian walaupun angka

ini tidak menjadi patokan pasti.<sup>20</sup> Menarik untuk diperhatikan bahwa pembagian ini, betapapun terdengar praktis (*practical*) dan karenanya kuantitatif, namun ternyata ia juga mempertimbangkan kesatuan tematik. Dengan kata lain, satu *rukū'* bisa dipandang sebagai satu unit tematik, setidaknya dalam benak penyalinnya.



DS001600002 f. 12v



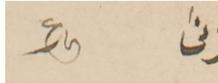
DS001600002 f. 47r



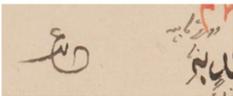
DS001600002 f. 24v



DS001600002 f. 42r



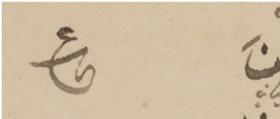
DS001600002 f. 25r



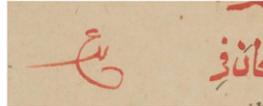
DS001600002 f. 14r



DS001600002 f. 138v



DS001600002 f. 22r



DS001600002 f. 109r

Dalam naskah DS, di sepanjang Surat Yusuf terdapat sebelas (11) tanda *rukū'*.<sup>21</sup> Jika kita batasi pada surat ini, tanda-tanda yang ada terlihat seragam; semuanya ditulis dengan tinta merah dengan ketebalan dan keindahan mirip dengan teks tafsir di badan naskah. Namun, ketika kita perluas pembacaan kita, akan terlihat pola yang sebelumnya kita temukan dalam

20 Naskah Wieringa, misalnya, memiliki 548 tanda *rukū'* (Wieringa 2009, 119), sedangkan Gallop menyebut pendapat sarjana lain yang menyebutkan angka 558 (Gallop 2022).

21 Pada ayat 6, 20, 29, 35, 42, 49, 57, 68, 79, 93, dan 104.

penulisan catatan korektif. Tinta yang digunakan adalah tinta yang sama dengan yang digunakan untuk menulis tafsir (kedua jenis tinta, merah dan hitam, juga digunakan dalam penulisan tanda *rukūʻ* ini) dan yang sama dengan tinta terjemahan yang lebih tipis. Tanda yang ditulis dengan tinta tebal lagi-lagi memiliki gaya penulisan (*handwriting style*) yang sama, dan tanda dengan tinta lebih tipis memiliki gaya yang cenderung “tidak lebih indah”. Ini membawa saya pada dugaan yang sama dengan catatan korektif: penyalinan naskah tafsir masih menyisakan kesalahan-kesalahan (dalam hal ini adalah *omission*, tidak mencantumkan sesuatu) yang kemudian dikoreksi (dalam hal ini dilengkapi) oleh penulis terjemah—walhasil, penyalin dan penerjemah adalah dua orang yang berbeda.

Pengamatan ini akan lebih menarik jika kita pertimbangkan dua naskah lainnya. Sepanjang Surat Yusuf, naskah LOr menyebutkan kesebelas tanda *rukūʻ* di tempat yang persis sama dengan naskah DS; sedangkan naskah BL yang juga salinan *al-Jalālayn* hanya menuliskan tiga titik tanda *rukūʻ*, sekitar tiga puluh persen dari keseluruhan jumlah di kedua naskah lain (pada ayat 19, 29, dan 57). Dari ketiganya, titik pertama (ayat 19) diletakkan satu ayat lebih awal dibandingkan naskah DS dan LOr (keduanya meletakkan *rukūʻ* pada ayat 20). Jika kita lihat secara keseluruhan, jumlah *rukūʻ* dalam naskah BL ini juga relatif sangat jarang. Ia hanya memberikan 26 titik tanda *rukūʻ* untuk lima juz; padahal berdasarkan hitungan yang saya sebutkan sebelumnya, tiap juz harus setidaknya memiliki delapan belas (18) titik *rukūʻ*. Dengan ini, kita memiliki satu lagi alasan untuk menduga bahwa naskah BL tidak berasal dari komunitas intelektual yang sama dengan naskah DS. Namun, apakah itu berarti naskah DS lebih dekat dengan LOr? Mari kita lihat gaya tanda-tanda *rukūʻ* ini.

Jika kita amati, gaya tanda *rukūʻ* yang digunakan dalam naskah DS adalah ‘ayn dengan tambahan garis berujung separuh lingkaran di tengahnya. Umumnya garis ini tidak bersambung dengan ‘ayn kecuali dalam contoh-contoh yang

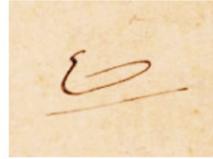
sangat sedikit (seperti f. 22r). Namun, pola ini agaknya hanya berlaku untuk tanda yang ditulis tebal dan indah (yaitu dengan tinta, ketebalan, dan gaya penulisan seperti teks tafsir dalam badan naskah). Dalam tanda-tanda yang lebih tipis dan lebih “tidak indah”, gaya yang digunakan agak berbeda. Garis dengan separuh lingkaran tidak lagi ada, dan sebagai gantinya ujung huruf ‘ayn ditarik lebih jauh secara diagonal ke arah kiri bawah sehingga memunculkan semacam simpul kecil (f. 47r). Terkadang garis tambahan ini ditarik lagi secara horizontal ke kanan, memberi semacam alas untuk huruf ‘ayn (f. 24v). Selain itu, ada juga tanda yang ditulis dengan melanjutkan garis ujung huruf ‘ayn ke atas lalu ke kiri, membentuk lengkungan yang menutupi (*surmounting*) huruf ‘ayn (f. 12v).

Menariknya, gaya tanda *rukū‘* DS dengan garis di tengah tidak ditemukan baik dalam BL ataupun LOr; gay aini bisa dikatakan unik untuk naskah DS. Gaya kedua dengan garis memanjang secara diagonal ke kiri bawah agak mirip dengan yang ada di BL walaupun di naskah terakhir, simpul kecil di ujung huruf tidak ditemukan (f. 134b). Yang juga mirip adalah gaya ketiga, dengan semacam garis alas di bawah huruf ‘ayn (f. 46b), walaupun lagi-lagi tanpa simpul kecil di ujung. Dua gaya ini tidak ditemukan dalam LOr. Alih-alih, LOr malah memiliki tanda yang lebih mirip dengan gaya terakhir DS, yaitu gaya dengan garis menutupi (*surmounting*) huruf. Namun, tanda dalam LOr ditulis lebih indah dan dengan kompleksitas yang lebih tinggi: garis penutupnya lebih Panjang hingga menjuntai ke bawah; di atasnya terdapat simbol kecil yang diberi alas; di sampan tanda *rukū‘* terdapat angka-angka misterius.<sup>22</sup>

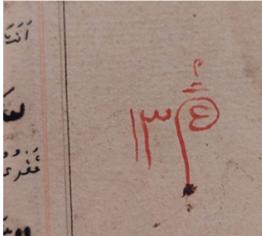
22 Menurut Gallop, angka-angka ini sulit untuk ditafsirkan. Ia menyampaikan ini setelah meneliti naskah Add 12312 dan Add 12343 koleksi British Library (Gallop 2022). Namun, dengan sampel random yang cukup dari LOr 2097, saya bisa mengatakan bahwa angka-angka ini menginformasikan jumlah ayat di antara tanda tersebut dan tanda selanjutnya—dengan beberapa kasus di mana jumlah (ayat) ini tidak akurat.



EAP 061-1-15 f. 134b



EAP 061-1-15 f. 46b



L.Or. 2097 f. 2v



L.Or. 2097 f. 29v

Dengan perbandingan ini, aspek visual tanda *rukū'* menjadi aspek pertama di mana DS lebih dekat pada BL daripada LOr. Jika demikian, bagaimana seharusnya kita memahami ini, terlebih jika mempertimbangkan perbandingan aspek-aspek sebelumnya? Salah satu kemungkinan yang cukup kuat menurut saya adalah sebagai berikut: dengan mempertimbangkan qirā'āt dan pemberian tanda awal juz, naskah DS dan BL tidak berasal dari komunitas intelektual yang sama. Dengan mempertimbangkan naskah LOr, bisa saya katakan bahwa komunitas intelektual yang melahirkan DS lebih dekat dan “berkompromi” dengan tradisi (atau bahkan produksi) naskah-naskah al-Qur'an, sedangkan komunitas BL lebih setia pada materi tafsir dan tidak “mengompromikannya” dengan apa yang menjadi diskursus umum di masyarakat—dengan kata lain, komunitas intelektual BL lebih idealis.

Namun, perlu pendalaman aspek lain dan perluasan naskah pembanding untuk identifikasi lebih jauh karakter kedua komunitas intelektual ini. Pendalaman aspek visual tanda *rukū'* membuka setidaknya dua kemungkinan tentang komunitas intelektual DS. Ia mungkin merupakan produk dari komunitas intelektual yang sama, hanya saja komunitas ini memiliki fitur-fitur khusus yang hanya diterapkan untuk naskah mushaf, bukan tafsir. Juga bukan tidak mungkin bahwa naskah LOr berasal dari komunitas yang berbeda dari

komunitas DS, namun dengan tradisi yang beririsan cukup banyak dengannya. Berbagai kemungkinan ini tidak memberi kita petunjuk cukup jelas tentang penanggalan mana yang lebih valid, apakah 1033 atau 1303. Namun, dengan berbagai kemiripan tadi, agaknya kita dibuat lebih condong pada penanggalan terakhir.

## Terjemah Antarbaris

Dalam bagian sebelumnya, saya lebih banyak berkuat pada upaya untuk memastikan penanggalan naskah DS dan pada saat yang sama mengungkap beberapa karakter komunitas intelektual yang melahirkannya. Beberapa aspek yang saya dalami dalam bagian tersebut mengarahkan saya pada penanggalan yang cukup belakangan, yaitu paruh terakhir abad ke-19. Dengan demikian, naskah ini lahir pada periode di mana, seperti telah saya sebutkan di atas, dua aliran penerjemahan al-Qur'an berlaku di Jawa: aliran Kajen (Jawa Tengah) dan Banten (Jawa Barat). Dalam peta ini, secara sederhana kita bisa menduga bahwa naskah ini mengikuti aliran Banten karena ia ditulis oleh seseorang dari Kuningan, atau mengikuti aliran lain karena pada abad ini para tokoh dari Jawa Barat (terutama pesisir utara) belajar *ngetan*. Bagian kedua dari kalimat yang baru saja saya sampaikan secara implisit mengandung dugaan bahwa teks-teks di Jawa Timur memiliki karakter sendiri. Lebih jauh, dalam dugaan ini saya mengantisipasi kemungkinan bahwa betapapun teks-teks Jawa Timur mungkin telah terinspirasi dari aliran Jawa Tengah (Kajen), mereka bisa jadi telah mengembangkan pemaknaan yang lebih sesuai dengan bahasa keseharian mereka (yang berbeda cukup signifikan dari bahasa keseharian di Jawa Tengah). Kemungkinan-kemungkinan inilah yang akan kita uji melalui aspek-aspek berikut.

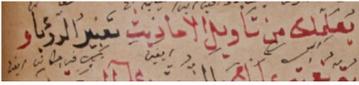
## Pilihan Kata

Sebelum memulai bagian ini, perlu saya tegaskan bahwa

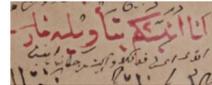
sepanjang menerjemahkan tafsir atas Surat Yusuf, naskah DS tidak pernah menunjukkan pemaknaan yang berbeda dari dan tidak ditemukan di LOr dan BL—yang dengan demikian bisa saya asumsikan sebagai pemaknaan khas tradisi Jawa Barat. Oleh karenanya, kata-kata yang saya kaji dalam bagian ini adalah yang saya anggap paling bisa menginformasikan transmisi tradisi penerjemahan al-Qur'an. Kata pertama yang menarik untuk dibahas adalah *ta'wīl* (menakwilkan) dalam Q. 12:6, 36-37, 44, dan 100-101 (namun naskah kajian hanya memberi makna pada Q. 12:44) yang diterjemahkan sebagai امرچیکا (*amurcika*) (DS 0016 00002 t.t., 111v). Kata ini dekat dengan kata bahasa Kawi *murcita* yang berarti *kandha* (memberi tahu) atau *nyritakake* (menceritakan) (Poerwadarminta 1939). Makna ini masih berkaitan dengan makna *ta'wīl* yang ada dalam konteks ayat ini (*ta'wīl al-aḥlām: amurcika kang samar* [memberi tahu/menceritakan yang samar]). Tidak ada keterangan lebih jauh tentang kata ini secara spesifik, namun bisa diduga ejaan yang digunakan dalam naskah kajian adalah ejaan alternatif atau kesalahan penyalinan (*copying error*) dari kata Kawi tersebut.

Kata *amurcika* ini (dan turunannya) juga digunakan dalam naskah BL (*murcikani/purcikane impen* [mimpi]). Hanya dalam Q. 12:44 (*wa-mā naḥnu bi-ta'wīl al-aḥlām*) kata *ta'wīl* dimaknai sebagai *mertelakna* (menjelaskan), pilihan kata yang lebih umum untuk merujuk makna menjelaskan dan semacamnya. Jika kita lanjutkan pencarian, kata ini juga bisa kita temukan dalam LOr dalam bentuk *amurcika ing impen* (memberi tahu/menceritakan [pada] mimpi). Namun, dalam Q. 12:36 *nabbi'nā bi-ta'wīlih* dan 12:37 *illā nabba'tukumā bi-ta'wīlih*, penyalin/penyusun Lor. 2097 menggunakan تَبُوكَايَ (*tarbukane: terbukanya?*) yang bisa dipahami sebagai bagian dari satu spektrum pemahaman yang sama (membuka dan memberi tahu makna dari mimpi yang samar). Dengan ini, dan lagi-lagi jika kita menerima penanggalan LOr pada abad ke-18, kita bisa mengembangkan asumsi bahwa pilihan kata *amurcika/purcikane/murcikani* berkembang di jaringan tafsir pedalaman

Jawa Tengah pada abad ke-18, lalu ditransmisikan ke *pasisir* Jawa Timur abad ke-19.



EAP061-1-15 74b (verso)



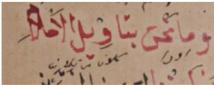
EAP061-1-15 81a (recto)



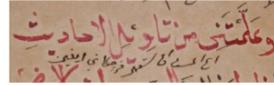
EAP061-1-15 77b (verso)



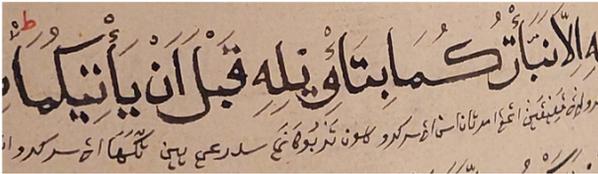
EAP061-1-15 91b (verso)



EAP061-1-15 81a (recto)



EAP061-1-15 92a (recto)



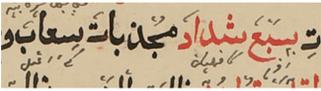
Lor. 2097 133v.



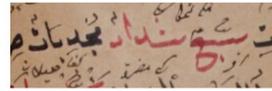
Lor. 2097 134v.

Kata lain yang menarik untuk diperhatikan adalah *syidād* (Q. 12:48) yang diartikan dengan *كافهيلان* (*kapailan*) (DS 0016 00002 t.t., 112v). Kata ini bisa jadi merupakan ejaan lain dari *pailan/paelan* (*larang pangan* [masa di mana makanan mahal]), yang oleh Poerwadarminta diberi kode ak. (*arang kanggone*, jarang dipakai) dan engg. (*enggon-enggonan*: hanya digunakan di daerah tertentu) (Poerwadarminta 1939).

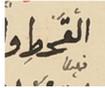
Menariknya, makna ini bukan makna dari *mujdibāt*<sup>23</sup> (*gersang karena tidak mendapatkan hujan*) yang digunakan al-Suyūṭī untuk menafsirkan *syidād*. Alih-alih, penyalin naskah kajian mengadopsi makna dari *qaḥṭ* yang diterjemahkan dengan *فهيلا* (*paila*). Walaupun sebenarnya al-Suyūṭī juga menggunakan kata yang terakhir ini untuk merujuk pada kondisi paceklik yang sama, namun ia menyebutnya sebagai pengantar tafsir Q. 12:58, cukup jauh setelah *syidād*. Lebih menarik lagi, ternyata naskah BL memaknai *mujdibāt* dan *qaḥṭ* dengan kata yang sama, *kepailan*, sedangkan penyalin/penyusun LOR memilih menggunakan makna dari *pailan/paelan*, yaitu *larang* (mahal). Jika hanya mempertimbangkan tiga naskah ini, kita akan menduga naskah DS yang berasal dari Jawa Barat lebih terpengaruh naskah BL dari Langitan, Jawa Timur.



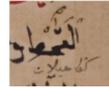
DS001600002 112r



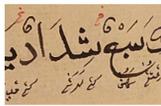
EAP061-1-15 81b (verso)



DS001600002 112v



EAP061-1-15 83b (verso)

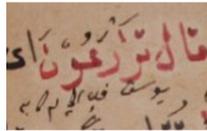


Lor. 2097 134v

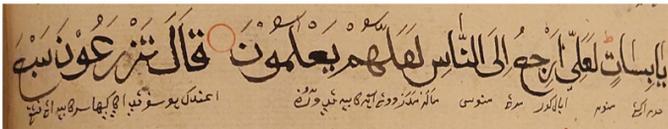
Kata selanjutnya yang menarik untuk dilihat adalah *zara'a* (menanam). Kata ini sebenarnya disebutkan dalam Q. 12:47, namun naskah kajian hanya memberi terjemahan pada turunan kata *zar'* dalam tafsir penutup sebelum masuk pada Q. 12:55. Kata ini (*izra'* dalam bentuk perintah) diterjemahkan dengan *انغظا* (*anggaga* dari kata dasar *gaga* menanam) (Poerwadarminta 1939). Kata ini juga digunakan dalam naskah

23 Dalam naskah kajian, kata ini ditulis dengan *zāl* (*mujzibah*, membawa pada kematian atau menarik) yang bisa jadi adalah kesalahan dalam penyalinan. Lihat bagian sebelumnya untuk pembahasan lebih jauh mengenai skenario penyalinan naskah.

BL, namun untuk menerjemahkan kata dalam ayat—turunan kata *zar* dalam bagian lain dibiarkan tanpa terjemah. Bentuk yang digunakan oleh naskah BL adalah *agaga*. LOr, di sisi lain, juga menggunakan akar kata yang sama, namun dalam bentuk yang berbeda—*gagaha* (bentuk perintah). Walaupun sedikit berbeda, namun naskah DS terlihat lebih mirip dengan naskah BL. Absennya sufiks *-ha* (untuk mengubah sebuah kata kerja menjadi kata perintah) dalam naskah DS dan BL membuat keduanya cukup berjarak dengan naskah LOr. Lagi-lagi, seperti dua skenario sebelumnya, jika pun ia berakar dari tradisi penerjemahan Jawa Tengah yang diwakili oleh LOr, naskah DS mengikutinya melalui tradisi Jawa Timur seperti terlihat dalam BL. Ejaan semua kata ini yang tidak pernah benar-benar sama juga memunculkan sebuah hipotesis bahwa tradisi penerjemahan ini ditransmisikan secara lisan alih-alih tulisan.



EAP061-1-15 81b (verso)



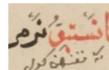
Lor. 2097 134v.

Kata terakhir yang penting untuk kita pertimbangkan adalah *kula* (كول) dan *amba* (امب) yang digunakan untuk menerjemahkan kata ganti orang pertama. Dalam tulisan lain (Luthfillah 2023) telah saya sampaikan dugaan bahwa setidaknya aliran terjemahan Banten/Jawa Barat dicirikan oleh dua hal: penggunaan *amba* untuk kata ganti orang pertama dan susunan subjek+predikat yang lebih dekat dengan aturan gramatikal bahasa Melayu/Indonesia (susunan sebaliknya, predikat+subjek, lebih dekat dengan susunan gramatikal bahasa Arab dan menjadi kekhasan aliran terjemahan khas

Kajen/Jawa Tengah). Naskah DS ternyata menggunakan keduanya, namun menggunakan ejaan *hamba* (همب) alih-alih *amba* (bisa kita temukan segera di ff. 109r dan 109v). Namun, ketika menggunakan *kula*, naskah DS beberapa kali meletakkannya sebelum predikat seperti dalam gramatika bahasa Melayu/Indonesia (f. 109r), walaupun lebih sering menggunakan susunan khas aliran Kajen/Jawa Tengah (f. 109v). Tidak hanya *kula*, ketika menerjemahkan kata kerja dengan kata ganti orang kedua (baik ketika orang kedua ini berada dalam posisi setara atau lebih tinggi dalam hierarki sosial, sehingga disapa dengan kata *sira* dan *sampean* secara berurutan), naskah DS juga menggunakan susunan Jawa Barat (f. 109r) dan Jawa Tengah (f. 109v). Semua ini bisa dipahami sebagai percampuran antara kedua tradisi terjemahan tersebut. Jika dihubungkan dengan dugaan sebelumnya, naskah DS bisa jadi masih terpengaruh tradisi penerjemahan di wilayah asalnya ketika sedang mengadopsi tradisi melalui BL.



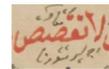
EAP061-1-15 f. 109r



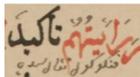
EAP061-1-15 f. 109v



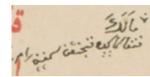
EAP061-1-15 f. 109v



EAP061-1-15 f. 109r



EAP061-1-15 f. 109r



EAP061-1-15 f. 109v

## Tingkat Tutur/Register

Dalam bagian ini, kita akan melihat kentalnya usaha lokalisasi teks tafsir melalui penggunaan tingkat tutur dalam terjemahan antarbaris. Seperti telah saya sebutkan sebelumnya, praktik ini adalah penambahan dalam level paradigmatic yang menjadi salah satu kekhasan praktik penerjemahan antarbaris di Jawa. Namun, sebelum lebih jauh, saya akan jelaskan secara

singkat tentang tingkat tutur bahasa Jawa yang dikenal terbagi menjadi register lama dan baru. Yang pertama membagi bahasa Jawa dalam *tripartite classification*; *ngoko*, *madya*, dan *krama*. Masing-masing kategori nanti dibagi lagi menjadi tiga subkategori (*ngoko lugu*, *antya-basa*, *basa-antya*, *madya ngoko*, *madyantara*, *madya krama*, *wreda krama*, *kramantara*, dan *muda krama*). Pembagian baru menyederhanakan ini menjadi dua kategori dan menghilangkan *madya*. Masing-masing kategori hanya memiliki dua subkategori yang sama; *lugu* dan *alus*. Alih-alih menggunakan pembagian baru, Al Anshori lebih mengajak kita untuk mengadopsi *tripartite classification*. Dalam artikel ini saya akan menguji validitas metode Al Anshori sekaligus memperjelas ke mana bahasa Jawa dalam *al-Ibriz* terkatégorikan.

Secara singkat, register *ngoko* digunakan untuk berkomunikasi jika penutur berstatus sosial lebih tinggi daripada lawan tutur atau jika di antara keduanya telah terjalin keakraban. Semakin naik ke *antya-basa* atau *basa-antya*, semakin tinggi tingkat kesopanan  $O_1$  kepada  $O_2$  namun tidak serta merta status sosial keduanya berubah atau keakraban keduanya hilang. Register *madya* lebih dicirikan dengan karakter rural atau *ndeso* lawan tutur (walaupun dalam beberapa kasus, karakter ini juga bersarang pada penutur). Sama dengan *ngoko*, semakin naik level subkategori sebuah tuturan, semakin tinggi tingkat kesopannya namun tanpa mengubah karakter dasar penciri register tersebut. Register *krama* memberi kita informasi tentang status  $O_2$  yang harusnya dihormati karena ia berpangkat, memiliki derajat priayi, atau memiliki wibawa lebih tinggi dari  $O_1$ . Hal penting yang harus dilihat dari register terakhir ini adalah bahwa komunikasi antarbansawan harus disampaikan dalam *krama inggil*, kecuali jika  $O_2$  memiliki status kebangsawanan lebih rendah (lebih muda, misalnya). Dalam situasi terakhir, penutur bisa menggunakan register dengan tingkat kesopanan rendah maksimal hingga *antjabasa* (Poedjasoedarma dkk. 1979, 24).

Ada tiga bagian yang membantu kita menentukan register

sebuah ungkapan, yaitu kata tugas (adverbia, pronomina demonstrativa, partikel, dan *oléhe*); kata-kata yang berhubungan dengan pronomina untuk orang yang diajak bicara ( $O_2$ ) serta nomina, verba, dan adjektiva yang diatribusikan padanya, dan; komponen lain di luar itu (afiksasi [termasuk *atèr-atèr* dan *panambang*], adjektiva, nomina, numeralia, dll.). Kata dalam semua kategori ini memiliki kelas *ngoko*, *madya*, *krama*, *krama inggil*, dan *krama andhap*. Konfigurasi kelas kata penyusun tuturan inilah yang menentukan register tuturan tersebut (Poedjosoedarma dkk. 1979, 14).

Register	Kata Tugas		$O_2$		Lain-Lain
<i>Ngoko Lugu</i>	N	+	N	+	N
<i>Antya-Basa</i>	N	+	KI	+	N
<i>Basa-Antya</i>	N	+	KI	+	K
<i>Madya ngoko</i>	M	+	N	+	N
<i>Madyantara</i>	M	+	KI	+	K
<i>Madya Krama</i>	M	+	KI	+	K
<i>Wreda Krama</i>	N	+	K	+	K
<i>Kramantara</i>	K	+	K	+	K
<i>Muda Krama</i>	K	+	KI	+	K

Tabel 1. Komposisi register bahasa Jawa.

Dengan membawa pemahaman tentang aturan ini, kita akan membaca secara dekat *jenggot*-an yang ada dalam Q. 12. Yang pertama akan kita lihat adalah ungkapan Zulayhā pada Qitfir *al-‘azīz* (raja?) dan sebaliknya. Dua tokoh ini terlibat dalam babak kedua cerita Nabi Yusuf, yaitu ketika beliau dijual untuk kali kedua<sup>24</sup> dan dibawa oleh pembelinya, Qitfir, ke Mesir untuk ia rawat bersama istrinya, Zulayhā. Menariknya,

24 Nabi Yusuf pertama dijual oleh saudara-saudaranya pada sekelompok musafir dari Madyan yang sedang menuju Mesir. Bagian cerita ini disampaikan dalam Q. 12:19-20.

kedua tokoh ini dalam tidak pernah berdialog dalam arti sebenarnya. Keduanya tidak pernah saling berbalas ungkapan, kecuali pada Q. 12:51—yang di sana pun Qiṭfir mengalamatkan ungkapannya pada semua perempuan yang menjadi lawan bicaranya, tidak spesifik pada Zulayḥā. Di bagian lain dari Surat ini, kita hanya bisa menemukan ungkapan Qiṭfir pada Zulayḥā yang tak berbalas (Q. 12:21), dan aduan Zulayḥā pada Qiṭfir yang juga tak berbalas (Q. 12:25). Kita mulai dengan Qiṭfir.

Dalam Q. 12:21, Qiṭfir (yang dalam al-Qur’an disebut sebagai seseorang dari Mesir yang membeli Yūsuf, *alladhī ishtarāhu min Miṣra*) berkata pada *imra’atih* (istrinya), yang al-Suyūṭī sebutkan namanya, Zulayḥā: *akrimī maṣwāhu ‘asā an yanfa’anā aw nattakhidhahū waladan*. Dari ungkapan panjang ini, naskah kajian hanya memberi *jenggotan* pada *akrimī*. Ia menulis *مليکنا سير* (*mulyakna sira*, mulyakanlah engkau) (DS 0016 00002 t.t., 110r). Keduanya (*akrimī* dan *mulyakna*) disampaikan dalam bentuk kalimat perintah, dan *mulyakna* berada dalam level *ngoko*. Pemilihan sufiks *-na* alih-alih *-ake* adalah petunjuk pertama, yang diperkuat dengan tidak adanya *kula aturi* yang menjadi pembeda umum kalimat perintah dan permintaan/permohonan. Dalam bagian ini, Zulayḥā tidak digambarkan merespon “perintah” Qiṭfir.

Dalam Q. 12:25, kita sampai pada adegan ketika Yūsuf dan Zulayḥā berlomba sampai menuju pintu: Yūsuf ingin keluar dari ruangan sedangkan Zulayḥā berusaha menggagalkannya. Kebetulan sekali pada saat itu, *sayyid* Zulayḥā—yang kemudian ditafsiri oleh al-Suyūṭī sebagai *zawjahā*, suaminya—sedang berada di samping pintu. Zulayḥā kemudian buru-buru berucap untuk *nazzahat* (*abērsihna*, membersihkan) namanya: “*Mā jazā’u man arāda bi-ahlīka sū’an illā an yusjana aw ‘adhābun alīm*.” Dari kalimat ini, hanya *mā* dan *illā an yusjana* yang mendapatkan *jenggot*.

*Mā* diartikan dengan *بوتن فنفا* (*boten punapa*, tidak apa) (DS 0016 00002 t.t., 110v). Dua *jenggot* ini sebenarnya agak aneh jika hadir bersamaan. Ia tidak membuat alur cerita menjadi masuk akal, karena aduan ini menjadi terbaca: “Tidak apa

balasan untuk orang yang berniat buruk (zina) pada istrinya.” Mengingat bahwa keduanya (*botĕn* dan *punapa*) adalah alternatif makna untuk kata bahasa Arab *mā*, akan lebih masuk akal jika kita membayangkan penulis salah menduga makna *mā* sebagai *botĕn*. Ia lalu menuliskan alternatif makna yang lebih tepat, *punapa*, namun tidak menandai atau menghapus *botĕn*. Terlepas dari itu, kedua alternatif makna ini berada dalam level *ngoko alus*. Di sisi lain, *illā an yusjana* di-jenggot-i dengan اغيغ كبنونجارا (*anging ginunjara*, kecuali dipenjara) (DS 0016 00002 t.t., 110v), yang memiliki bentuk *ngoko*, *alus*, dan *krama* yang sama.

Dialog hampir langsung antara kedua tokoh ini terjadi pada Q. 12:51. Dalam ayat ini, Qiṭfīr mengatakan *mā khaṭbukunna idh rāwadtunna Yūsufa ‘an nafsih*. Separuh bagian pertama yang mendapatkan *jenggot*-an diterjemahkan sebagai: *kĕpriye kalama nira wadon kabeh* (bagaimana, berucaplah, kalian perempuan semua) dan *tĕkala pada ngarepna sira wadon kabeh* (ketika kalian perempuan semua menginginkan [Yūsuf]) (DS 0016 00002 t.t., 112r). Hampir semua kata dalam kalimat ini (*kĕpriye*, *nira/sira*, *wadon*, *kabeh*, *pada*) berada dalam level *ngoko*, termasuk *ngarepna* yang memiliki sufiks *-na*.

Lalu, bagaimana Zulayḥā menjawab pertanyaan ini? Ia mengatakan “*Al-āna ḥaṣḥaṣa al-ḥaqq. Anā rāwadtuhū ‘an nafsih*.” Dari kalimat ini, hanya *al-āna* (اغ سمڠكي [ing sĕmangke, di sekarang]), *ḥaṣḥaṣa* (فرتيلا [pĕrtela, jelas]), *-tuhū* dalam *rāwadtuhū* (كول اغ يوسف [kula ing Yūsuf, saya pada Yūsuf]) yang mendapat *jenggot*-an (DS 0016 00002 t.t., 112r). Penting untuk dicatat bahwa terdapat dua kata (keterangan waktu *semangke* dan kata ganti *kula*) yang berada dalam level *krama* dan menjadi penentu level kalimat/ungkapan secara keseluruhan.

Dengan ini, terlihat bahwa Qiṭfīr digambarkan secara konsisten menyampaikan ungkapan dengan kata-kata *ngoko* dan Zulayḥā secara konsisten meresponnya dengan kata-kata *krama*. Jika merujuk pada aturan umum bahwa ungkapan *ngoko* bisa digunakan ketika lawan bicara memiliki keakraban tinggi atau berstatus sosial rendah, saya lebih cenderung

memahaminya dengan pilihan kedua. Ini karena dalam pilihan tersebut, salah satu penutur diharuskan merespon dengan *krama* karena status sosialnya yang lebih rendah dibandingkan lawan tuturnya. Relasi tinggi-rendah ini kemudian saya tafsirkan sebagai relasi suami-istri yang dalam paradigma Jawa menempatkan suami di atas istri.<sup>25</sup>

Menarik untuk dilihat bahwa naskah BL menggunakan lebih banyak elemen *ngoko* baik dalam menggambarkan ungkapan Qitfir ataupun Zulayhā. Dalam Q. 12:21 *jenggot-an* terbaca: *mulyakne sira – sak manggonan Yūsuf- ... Yūsuf – ana sanding ingsun – parek –yen manfaati – utawa – mundut ingsun ing Yūsuf – ing anak*. Dalam Q. 12:25: *utawi apa walese wong – kang ngarepake – kelawan – ahli sampean – sak ala – anging yen den sipir – tegese den gunjara – apa gunjara – utawa dipelara kang ....* Dalam Q. 12:51: *utawi apa kelakoan – ing weqtune ngarepaken – ing (Yūsuf) – adoh saking kersane Yūsuf*, yang kemudian dijawab oleh Zulayhā dengan: *ing iki – pertela – yekti ... – apa ... – utawi ... – demen Yūsuf – adoh ... Yūsuf*.

اَكْرَبِي مَثْوَاهُ مَقَامَهُ عِنْدَنَا عَسَىٰ اَنْ يَنْفَعَنَا اَوْ نَتَّخِذَهُ وِلْدًا  
 يوسُفَ اع اناك  
 اتوا مندوت اعسن  
 اف بين منفعاتي  
 فارک  
 انا سانبیع اعسن  
 یوسف  
 سا معگونان یوسف  
 ملیاکنی سیرا

LOr; di sisi lain, tidak secara konsisten menggambarkan ungkapan Zulayhā dengan *krama*. Dalam Q. 12:21, *jenggot-an* terbaca: *amulyaken sira – ing anggone Yūsuf – aparek – yen amanfaatana ing insun – atawa isun ing Yūsuf – anak*. Dalam Q. 12:25: *ora ana wawales – wongkang angarep – ing rabinira – zina – anging yen den gucara – utawa siksa – kang anglarani*. Dalam Q. 12:51, Qitfir digambarkan berucap: *apa kelakoanira kabeh – tetkalane pada angarepi sira kabeh – ing Ki Yūsuf – saking uki Yūsuf*, yang kemudian dijawab oleh Zulayhā dengan:

25 Telah banyak literatur yang membahas tentang relasi suami-istri di Jawa, termasuk tentang bagaimana relasi ini terwujud dalam aturan kebahasaan yang mengikat mulut para perempuan Jawa (Adamson 2007; Chusniyah dan Alimi 2015; Dhofier 1980; Dzuhayatin 2015; Smith-Hefner 1988, 2009).

*ing mangke - wādih - ... haqq – kula angarepi – kula ing Yūsuf – saking uki Yūsuf.*

Perbedaan ini bisa dijelaskan dengan melihat wilayah asal masing-masing naskah. Penggunaan *ngoko* secara konsisten di naskah BL bisa jadi berkaitan dengan karakter Jawa Timur yang lebih longgar dalam menerapkan aturan *unggah-ungguh basa* (Pink 342, 2020). Ia juga bisa jadi merepresentasikan paradigma masyarakat di daerahnya yang tidak menuntut istri untuk bertutur *krama* pada suami—walaupun tidak langsung menunjukkan relasi yang egaliter antara suami-istri. LOr yang dimungkinkan berasal dari Jawa Tengah mematuhi aturan tersebut dengan lebih ketat. Penggambaran ungkapan Zulayhā dalam level *ngoko* ketika latar dialog adalah situasi privat dan dalam level *krama* ketika dialog dilakukan di depan publik, juga mungkin lebih berkaitan dengan paradigma relasi suami-istri di mana kesopanan (*politeness*) perempuan sangat dituntut hanya ketika publik terlibat (Poedjosoedarmo 1968). Naskah kajian artikel ini, dengan demikian, bisa jadi dipengaruhi oleh wilayah yang menerapkan aturan *unggah-ungguh basa* secara ketat, atau wilayah yang memiliki gagasan yang cukup ketat tentang relasi suami-istri.

### **Kata Kunci (Keywords)**

Seperti telah saya sebutkan sebelumnya, *keywords* yang dimaksud dalam bagian ini adalah yang ditawarkan oleh Williams, dikembangkan oleh Jeffrey, dan diadopsi oleh Ricci. Dalam subbab ini secara khusus, analisis akan saya kerucutkan lagi pada penambahan gelar-gelar penghormatan (*titles of honor and courtesy*) pada nama-nama tokoh yang terlibat. Penambahan gelar-gelar ini adalah salah satu elemen sentral dalam budaya Jawa. Masyarakat Jawa bahkan memiliki kata kerja khusus, *njangkar*, untuk merujuk pada orang yang menyebutkan nama seseorang tanpa gelarnya (Pigeaud 1968; Ricci 2023; Uhlenbeck 1964). Walaupun secara umum digunakan dalam masyarakat Jawa secara umum,

baik di wilayah timur maupun tengah (Wittermans 1967), agaknya aturan penggunaan gelar ini lebih ketat diterapkan di masyarakat Jawa Tengah (Wolff dan Poedjosoedarmo 2002). Menggunakan pandangan ini, dari tiga naskah yang saya kaji, LOr akan diasumsikan menerapkan gelar ini secara lebih ketat, disusul dengan BL kemudian DS. Dalam bagian ini, saya akan melihat beberapa tokoh (Yūsuf, Qitfīr [nama perdana menteri dan suami Zulaykhā], Zulaykhā,<sup>26</sup> juga beberapa saudara Yūsuf seperti Bunyāmīn, Ruben [namun dalam *al-Jalālayn* dieja Rūbīl], dan Yahūdā<sup>27</sup>) untuk melihat pola penggunaan ini dan apakah pola tersebut bisa menginformasikan pada kita skenario tertentu.

Nama Yūsuf disebutkan lima puluh tujuh (57) kali dalam badan tafsir di naskah DS. Dalam sekian penyebutan tersebut, hanya dalam penyebutan pertama Yūsuf mendapatkan gelar raden (ردین) (f. 109r). Dalam terjemah antarbaris terhadap tafsir, nama Yūsuf juga dimunculkan lebih dari seratus delapan puluh (180) kali, terutama dalam kata-kata ber-*damīr* (kata ganti) yang merujuk pada Yūsuf. Dalam sisa penyebutan ini, ia jarang sekali mendapatkan gelar; ketika mendapatkan gelar, ia

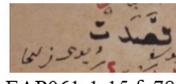
26 Cara BL mengeja nama Z-l-y-kh-ā-' (زلیخاء), lebih tepatnya dalam hal memberi hamzah (ء) pada akhir kata, mirip dengan cara LOr mengeja nama Zakariyyā' (زكرياء) (f. 31r). Menariknya, dalam terjemah antarbarisnya, LOr mengeja nama ini bukan hanya tanpa hamzah, namun bahkan tanpa alif (زلیح). Menarik juga untuk diperhatikan bahwa BL menggunakan kh (خ) sementara LOr menggunakan ḥ (ح). Ini membuat DS lebih dekat dengan LOr, karena ia menggunakan ejaan زلیحا, dengan ḥā' dan alif namun tanpa hamzah. Pada akhirnya, cara BL membaca nama ini sangat unik, Zalikhā, berbeda dengan cara DS yang membacanya Zulayḥā—dalam hal ini LOr tidak memberikan vokalisasi apapun. Dalam pembahasan selanjutnya, saya akan menggunakan ejaan masing-masing ketika membahas tiap naskah. Pengejaan semacam ini juga bagian dari analisis mikro yang penting dan jika didalami mungkin bisa mengungkap alur transmisi keilmuan.

27 Pengejaan nama ini juga berbeda dalam BL dan DS; yang pertama memberi alif setelah dāl (یدودا) sedangkan yang terakhir tidak (یدود). Walaupun kesalahan kecil, ini bisa jadi berakibat cukup serius karena tanpa alif kata tersebut bisa terbaca *yahūd* yang bermakna lain.

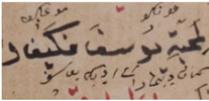
disebut Nabi Yūsuf. Qīṭfir, atau beberapa kali disebut dengan nama jabatannya, *al-'azīz* (perdana menteri), disebut beberapa kali, baik dalam badan naskah dan terjemahan, namun juga tidak mendapatkan gelar apapun—begitu juga Zulayḥā dan tiga nama saudara Yūsuf. Ini cukup berbeda dengan naskah BL yang walaupun masih terbilang jarang, namun lebih intens memberi gelar pada para figur di atas jika dibandingkan dengan DS. Yūsuf, misalnya, selain mendapat gelar nabi, juga mendapat sebutan *adek* (اديك) (f. 76a) dalam kalimat yang diucapkan oleh saudara-saudaranya (kakak-kakaknya).



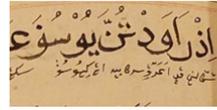
DS 001600002 f. 109r



EAP061-1-15 f. 78a



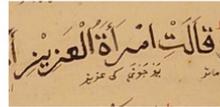
EAP061-1-15 f. 76a



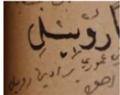
LOr. 2097 f. 135r



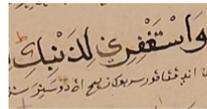
EAP061-1-15 f. 83b



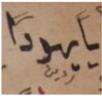
LOr. 2097 f. 135r



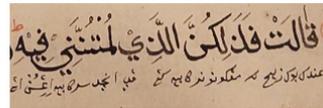
EAP061-1-15 f. 87b



LOr. 2097 f. 133r



EAP061-1-15 f. 88a



LOr. 2097 f. 133r



EAP061-1-15 f. 77a

Tiga saudara Yūsuf malah mendapatkan gelar raden (Raden Bunyāmīn, Raden Rūbīl, dan Raden Yahūdā, masing-masing dalam ff. 83b, 87b, dan 88a). Ini bisa jadi menunjukkan bahwa bagi masyarakat Muslim Jawa walaupun keempat tokoh bersaudara ini dihormati, namun tempat Yūsuf berbeda

dengan tempat ketiga saudaranya. *Zalīkhā'* dalam naskah ini juga beberapa kali mendapatkan gelar: *siti* (f. 77a) dan *dewi* (f. 78a). Di sisi lain, LOr menunjukkan pola yang berbeda dari keduanya. Karena memang tidak menyebut nama *Qitfir* dan tiga saudara *Yūsuf*, maka perbandingan dengan naskah terakhir ini harus terbatas pada *Yūsuf* dan, untungnya, '*azīz* dan *Zulayḥa*. Dua kata pertama mendapatkan gelar *ki* (walaupun masing-masing hanya satu kali), sedangkan *Zulayḥa* hampir selalu mendapatkan gelar *buk*.

Apa yang bisa kita pahami dari penjelasan terperinci yang melelahkan ini? Perbandingan tadi membantu melihat bahwa LOr adalah naskah yang paling intens dalam memberi gelar, disusul oleh naskah BL kemudian DS. Ini adalah aspek pertama di mana BL lebih dekat dengan LOr daripada DS. Namun, jika memperhatikan aspek sebelumnya, terutama pilihan kata, pola ini masih memungkinkan peran BL sebagai medium antara DS dan LOr, atau lebih tepatnya tradisi Jawa Timur sebagai medium transmisi tradisi Jawa Tengah ke naskah DS. Lebih jauh, perbandingan tadi menunjukkan perbedaan pandangan masyarakat Jawa tentang setidaknya tiga hal: tokoh keagamaan, politik, dan perempuan. Sekilas penyebutan tiga hal ini akan terlihat agak timpang karena perempuan bukanlah wilayah sosial yang sama dengan agama dan politik. Namun, seperti terlihat dalam banyak literatur, sebagaimana masyarakat di dunia Melayu-Indonesia ataupun di dunia Islam lainnya, masyarakat Jawa meletakkan perempuan secara khusus dalam pandangan dunia mereka (Adamson 2007; Brenner 1995; Florida 1996; Smith-Hefner 1988, 2009). Oleh karena itu, pandangan tentang perempuan menjadi layak diberi perhatian di sini.

Pandangan tentang tokoh agama bisa kita lihat melalui kasus *Yūsuf* dan tiga saudaranya. Karena *Yūsuf* hadir dalam pandangan dunia masyarakat Jawa melalui tradisi keagamaan dan dihadirkan sebagai nabi, pandangan tentangnya sedikit banyak menggambarkan pandangan tentang tokoh yang suci dalam agama. Dalam naskah DS dan BL, *Yūsuf* mendapatkan

perlakuan yang berbeda dari tiga saudaranya, walaupun gelar yang disematkan pada Yūsuf berbeda. Naskah DS menyebutnya *raden*, sedangkan BL menyebutnya *nabi* dan malah menyebut saudaranya *raden*. Sayangnya, keterbatasan ruang membuat dinamika pandangan dunia yang berada di balik istilah *raden* tidak bisa saya bahas di sini. Pandangan tentang tokoh politik tergambarkan melalui kasus Qiṭfir atau yang terkadang disebut dengan *al-‘Azīz*. Dalam LOr, tokoh ini mendapatkan gelar *ki*, yang juga disematkan pada Yūsuf menjelang penggambaran yang terakhir ini dalam posisinya sebagai menteri pangan (*khazā'in al-arḍ*)—dengan demikian posisi politik. Tentang perempuan, menarik untuk dilihat bahwa BL memberi Zalikhā dua gelar sekaligus: *siti* dan *dewi*. Padahal, dalam LOr, Zulayḥa hanya mendapatkan gelar *buk* dan tidak pernah mendapatkan *siti* atau *dewi*. Dua gelar terakhir ini diberikan oleh LOr pada tokoh-tokoh perempuan seperti Hannah (istri ‘Imrān) dan Maryam dalam Surat Āli ‘Imrān dan Maryam yang lebih digambarkan dalam peran protagonis. Peran ini bisa jadi menjelaskan polarisasi gelar tersebut, walaupun tentu diperlukan riset lebih dalam tentang ini.

## Penutup

Penelitian ini berusaha membawa ke dalam diskusi sejarah intelektual tafsir di dunia Melayu-Indonesia suatu *puzzle* yang selama ini tidak mendapat perhatian yang cukup. Kesarjanaan tafsir baik di Indonesia ataupun global seolah bersepaham bahwa pembentukan diskursus tafsir di Indonesia selama ini dilakukan hanya melalui skenario berikut: para ulama belajar tafsir ke Timur Tengah dan/atau Afrika Utara kemudian pulang dan memproduksi sesuatu; sesuatu ini pada awalnya diekspektasikan sebagai tafsir baru, namun belakangan juga diisi oleh terjemah-terjemah al-Qur'an, baik parsial ataupun utuh. Luput dari diskusi ini adalah penyalinan dan kemudian penerjemahan—umumnya dalam bentuk terjemah antarbaris (Jw. *jenggotan*)—naskah-naskah tafsir, salah satu yang terkenal

dan paling banyak dipakai adalah *Tafsir al-Jalālayn*. Untuk membawa pulang *puzzle* hilang ini, saya mengkaji naskah *al-Jalālayn* yang mengaku diri berusia relatif tua, bahkan bisa jadi paling tua di dunia Melayu-Indonesia. Oleh karenanya, sebelum lebih jauh berbicara tentang terjemahan tafsir ini, saya bicarakan terlebih dahulu penanggalan “mencengangkan” ini. Selama mendiskusikan ini, saya meminta bantuan dua naskah lain: satu naskah *Tafsir al-Jalālayn* dari abad ke-19 Jawa Timur koleksi British Library (naskah BL) dan naskah terjemahan al-Qur’an abad ke-18 koleksi Leiden University Library (naskah LOr). Sebagai sampel, dalam riset ini saya mencermati Q. 12, Surat Yūsuf.

Naskah ini adalah satu dari empat naskah koleksi Uuy Fathurahman asal Kuningan, Jawa Barat. Teks ini memiliki terjemahan antarbaris dan beberapa halaman primbon (catatan pribadi, tidak berhubungan dengan materi tafsir) di bagian awalnya. Selain itu, teks ini juga memiliki banyak *scholia* (catatan pinggir), dari catatan korektif, penanda juz, penanda setengah juz, hingga tanda *rukū’*. Selain beberapa jenis catatan ini (termasuk terjemahan), hal penting yang harus diperhatikan dalam *al-Jalālayn* adalah qirā’at-nya yang berbeda dengan yang umum digunakan di Indonesia (*al-Jalālayn* lebih cenderung menggunakan Abū ‘Amr sedangkan Muslim Indonesia menggunakan Ḥafṣ dari ‘Āṣim). Aspek qirā’at ini bersama semua jenis catatan tadi (kecuali terjemahan) akan saya gunakan untuk menguji penanggalan naskah, sedangkan terjemahan akan saya baca untuk membentuk *puzzle* hilang yang di awal saya bicarakan.

Dari catatan korektif, kita mendapat pertanda bahwa naskah DS mengalami setidaknya satu kali koreksi sebelum kemudian diterjemahkan. Proses penerjemahan ini juga sekaligus menjadi satu stage koreksi yang lain. Melihat perbedaan tinta dan karakter penulisan huruf dalam catatan korektif, terbuka kemungkinan bahwa penulis terjemah (sekaligus pelaku pemeriksaan kedua) adalah orang yang berbeda dari penyalin naskah. Dengan demikian, pernyataan

tentang provenans teks tafsir tidak bisa diterapkan pada teks terjemah; keduanya mungkin memiliki asal-usul yang berbeda. Penyalin naskah DS, untuk alasan yang belum benar terungkap, menggunakan qirā'āt Ḥafṣ dari 'Āṣim alih-alih Abū 'Amr—aspek yang membedakannya dari naskah-naskah *al-Jalālayn* yang lain termasuk naskah BL. Perbedaan lain adalah konsistensi naskah DS dalam memberi penanda awal juz, tidak seperti naskah BL yang hanya satu dua kali menuliskannya. Keduanya baru menunjukkan kemiripan dalam menuliskan tanda *rukū'* yang berbentuk mirip huruf 'ayn. Lebih jauh, naskah DS dan BL tidak berasal dari komunitas intelektual yang sama. Komunitas intelektual yang melahirkan DS terlihat lebih dekat dan “berkompromi” dengan tradisi (atau bahkan produksi) naskah-naskah al-Qur'an, sedangkan komunitas BL lebih setia pada materi tafsir dan tidak “mengompromikannya” dengan apa yang menjadi diskursus umum di masyarakat—dengan kata lain, komunitas intelektual BL lebih idealis. Namun, semua perbedaan ini tidak memberi pertanda apapun untuk memberi penanggalan abad ke17- terhadap naskah DS. Sebaliknya, fakta bahwa naskah DS dan BL bisa dibandingkan dengan cukup baik malah memungkinkan keduanya berasal dari masa yang berdekatan, yaitu abad ke19-.

Untuk memahami watak terjemahan antarbaris naskah DS, saya memperhatikan beberapa pilihan kata, tingkat tutur/register bahasa Jawa, dan beberapa kata kunci (*keywords*, dalam hal ini gelar kehormatan) yang digunakan. Terkait pilihan kata, dari contoh-contoh yang telah dibahas, terlihat bahwa naskah DS dan BL cukup berjarak dengan naskah LOr. Skenario yang bisa menjelaskan keberjarakan ini adalah bahwa, jika pun berakar dari tradisi penerjemahan Jawa Tengah yang diwakili oleh LOr, naskah DS mengikutinya melalui tradisi Jawa Timur seperti terlihat dalam BL. Walaupun demikian, naskah DS masih menunjukkan keterpengaruhannya dari tradisi penerjemahan al-Qur'an di Banten/Jawa Barat yang utamanya dicirikan dengan penggunaan *amba* sebagai kata ganti orang pertama dan susunan kata yang lebih mirip dengan gramatika

bahasa Melayu/Indonesia. Dalam aplikasi tingkat tutur/register, LOr adalah yang paling ketat sedangkan BL adalah yang paling jarang menerapkannya; naskah DS berada di antara dua kutub ini. Gambaran yang kurang lebih sama juga ditemukan dalam penggunaan gelar kehormatan (*honorific title*): naskah BL terlihat berperan sebagai medium antara DS dan LOr, atau lebih tepatnya tradisi Jawa Timur sebagai medium transmisi tradisi Jawa Tengah ke naskah DS. Dari aspek terakhir ini pula terlihat bahwa masing-masing naskah mencerminkan pandangan berbeda tentang setidaknya tiga hal: tokoh keagamaan, politik, dan perempuan. Namun, lagi-lagi, tidak ada pertanda untuk memberikan penanggalan yang cukup awal terhadap naskah DS. Sebaliknya, naskah ini terlihat menjadi yang paling muda di antara tiga naskah yang saya baca.

### **DS 0016 00002: Tafsir al-Jalālayn dari Abad ke-17?**

Paragraf terakhir ini akan mengartikulasikan lebih rinci tentang penanggalan naskah DS. Agaknya perlu saya sebutkan ulang bahwa naskah DS mendaku dirinya ditulis pada 8 Syawal 1033 (17 Juli 1624?). Dalam naskah ini, tepatnya di bagian primbon, tertulis tahun-tahun lain 1311/1893-4, 1896 dan 1893 (f. 1r). Satu naskah lain dalam keluarganya, naskah *Serat Wacan Fatimah*, menyebutkan dua tahun lain 1306 (1888) dan 1313 (1895). Oleh karena itu, terbuka kemungkinan bahwa posisi angka kosong (0) dan tiga (3) pertama tertukar. Seperti telah saya sebutkan, akan lebih bisa diterima jika angka yang muncul adalah 1303, yang berarti hanya sepuluh tahun lebih awal dari naskah *Serat Wacan Fatimah*. Angka tersebut juga lebih dekat dengan tahun-tahun lain yang disebutkan dalam bagian primbon naskah kajian ini. Dengan mempertimbangkan semua aspek yang telah saya sebutkan sebelumnya, saya cenderung sepakat dengan penanggalan abad ke-19 ini. Dengan demikian naskah ini berasal dari masa yang sama dengan masa hidup Mama Shobari, seorang tokoh agama dari Kuningan yang juga leluhur pemilik naskah. Penelitian lanjutan terhadap naskah

ini, dengan demikian, bisa membingkainya dalam kerangka waktu ini. Namun, apapun itu, naskah ini tidak lagi menjadi naskah *al-Jalālayn ber-jenggot* tertua. Usaha membawa pulang *puzzle* yang hilang karenanya harus mencari naskah lain.

## Bibliografi

- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2002. "Qur'an in Everyday Life." *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2: 80–98.
- Adamson, Clarissa. 2007. "Gendered Anxieties: Islam, Women's Rights, and Moral Hierarchy in Java." *Anthropological Quarterly* 80(1): 5–37.
- Akbar, Ali. 2012. "Mushaf Bahriyah (Turki)." *Khazanah Mushaf al-Qur'an Nusantara*. <https://quran-nusantara.blogspot.com/2012/04/mushaf-bahriyah.html> (Januari 11, 2024).
- Basalamah, Aly Abubakar. 1994. "Memahami Kitab Kuning melalui Terjemahan Tradisional: Suatu Pendekatan Tradisional Terjemahan Pondok Pesantren." *Al-Jami'ah* 55: 61–69.
- Behrend, T.E., dan Titik Pudjiastuti. 1997. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Bobzin, Hartmut. 1985. "Notes on the Importance of Variant Readings and Grammar in the Tafsīr al-Ġalālayn." *Zeitschrift für Arabische Linguistik* (15): 33–44.
- Brenner, Suzanne. 1995. "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Control." Dalam *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, ed. Aihwa Ong dan Michael G. Peletz. Berkeley: University of California Press, 19–50.
- Chusniyah, Siti, dan Moh Yasir Alimi. 2015. "Nyai Dadah : The Elasticity of Gender Roles and Life." *Jurnal Komunitas* 7(1): 112–17. doi:10.15294/komunitas.v7i1.3602.

- Cook, Michael. 2004. "The Stemma of the Regional Codices of the Koran." *Graeco-Arabica* 9–10: 89–104.
- al-Dānī, 'Uthmān Abū 'Amr. 2015. *Al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Andalusia: Dār al-Andalus li-l-Nashr wa-l-Tawzī'.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1980. "Kinship and Marriage among the Javanese Kyai." *Indonesia* 29: 47–58.  
DS 0016 00002.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2015. *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi*. Yogyakarta: Suka Press; Pustaka Pelajar.
- Federspiel, Howard M. 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca: Cornell University Modern Indonesia Project.
- Feener, R. Michael. 1998. "Notes towards the History of Qur'ānic Exegesis in Southeast Asia." *Studia Islamika* 5(3): 47–76.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Southeast Asian Qur'ānic Literature." *Encyclopedia of the Qur'an* 5: 98–102.
- Florida, Nancy K. 1996. "Sex Wars: Writing Gender Relations in Nineteenth-Century Java." Dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, ed. Laurie J. Sears. Durham & London: Duke University Press, 207–24.
- Friederich, R., dan L.W.C. van den Berg. 1873. *Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientiarum quae Bataviae floret asservatorum Catalogum, inchoatum a Doct. R. Friederich, absolvit indicibusque instruxit L.W.C. van den Berg*. Batavia: Bruining et Wijt.
- Gallop, Annabel Teh. 2011. "The Boné Qur'an from South Sulawesi." Dalam *Treasures of the Aga Khan Museum: Arts of the Book & Calligraphy*, Istanbul: Sabanci University and Sakip Sabanci Museum, 162–73.
- \_\_\_\_\_. 2012. "The Art of the Qur'an in Java." *Suhuf* 5(2): 215–29.
- \_\_\_\_\_. 2022. "The Art of Small Things (5): Recitation Markers in Qur'an Manuscripts from Southeast Asia." *Asian and African Studies Blog*. <https://blogs.bl.uk/>

- asian-and-african/2022/02/the-art-of-small-things-5-recitation-markers-in-quran-manuscripts-from-southeast-asia.html (Januari 11, 2024).
- Gallop, Annabel Teh, dan Ali Akbar. 2006. "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination." *Archipel* 72: 95–156.
- Jeffery, Arthur. 1937. *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*. Leiden: E.J. Brill.
- Jeffrey, Craig, dan John Harriss. 2014. "Introduction." Dalam *Keywords for Modern India*, ed. Craig Jeffrey dan John Harriss. Oxford: Oxford University Press.
- Leemhuis, Frederik. 2006. "Readings of the Qur'ân." *Encyclopaedia of the Qur'ân* 5: 353–63.
- Luthfillah, Muhammad Dluha. 2023. "Shaving the Jenggots of al-Fātiḥa: Javanese Interlinear Translation and the Tafsir Tradition." Dipresentasikan pada From Bali to Berlin: Dialogues on Translation, The Hebrew University of Jerusalem, Israel.
- Nashih, Ahmad. 2017. "Studi Mushaf Pojok Menara Kudus: Sejarah dan Karakteristik." *Nun* 3(1): 1–24.
- Nurtawab, Ervan. 2017. "Qur'anic Translations in Malay, Javanese and Sundanese: A Commentary of Substitution?" Dalam *The Qur'ân in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, ed. Majid Daneshgar, Peter G Riddell, dan Andrew Rippin. New York: Routledge, 39–57.
- \_\_\_\_\_. 2018. "Jalalayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia." Monash University.
- \_\_\_\_\_. 2020. "Qur'anic Readings and Malay Translation in 18th-century Banten Qur'ans A.51 and W.277." 48(141): 169–89.
- \_\_\_\_\_. 2021. "Tafsir al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ân in Modern Indonesia." *Australian Journal of Islamic Studies* 6(4): 4–24.
- Nurtawab, Ervan. 2023. "Qur'anic Readings and Verse Divisions in 18th-century Banten Qur'ans A.51, W.277 and

- RAS Arabic 4.” *Indonesia and the Malay World* 51(150): 119–42.
- Pigeaud, Theodore G. Th. 1968. *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pink, Johanna. 2020. “The Kyai’s Voice and the Arabic Qur’an: Translation, Orality, and Print in Modern Java.” 21(3): 329–59.
- Pink, Johanna. 2021. “Translation.” Dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, ed. George Archer, Maria M. Dakake, dan Daniel A Madigan. London and New York: Routledge, 364–76.
- Poedjasoedarma, Soepomo, Th. Kundjana, Gloria Soepomo, dan Alip Suharso. 1979. *Tingkat Tutur Bahasa Jawa*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. 1968. “Javanese Speech Levels.” *Indonesia* 6(6): 54–81.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1939. *Baoesastra Djawa*. Batavia: J.B. Wolters.
- Ricci, Ronit. 2014. “Story, Sentence, Single Word: Translation Paradigms in Javanese and Malay Islamic Literature.” Dalam *A Companion to Translation Studies*, Canada: John Wiley & Sons, 543–56.
- \_\_\_\_\_. 2016. “Reading between the Lines: A World of Interlinear Translation.” *Journal of World Literature* 1: 68–80.
- \_\_\_\_\_. 2023. “Added in Translation: Keywords for the Study of Javanese Islamic Texts.” *Philological Encounters* 8(Advance Articles): 1–24.
- Riddell, Peter G. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Mānoa: University of Hawai’i Press.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Translating the Qur’ān into Indonesian Languages.” *Al-Bayan: Journal of Qur’an and Hadith Studies* 12(1): 1–27.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Malay Court Religion, Culture and Language*.

- Leiden: Brill.
- Rohmana, Jajang A. 2013. "Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit: Pengalaman Didaktis Kepesantrenan Haji Hasan Mustapa (1852-1930)." *Jumantara* 4(2): 45–81.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' at-Ṭālibīn Karya K.H. Ahmad Sanusi." *Suhuf* 10(1): 25–57.
- \_\_\_\_\_. 2021. "Al-Qur'an sebagai Basis Aktivitas Pendidikan: Kontribusi Tafsir Surat Luqman karya K.H. Abdulchalis Iskandar." *Mashdar* 3(2): 1–30.
- Sa'adah, Nailis, dan Muhammad Asif. 2020. "Terjemah dan Tafsir di Jawa Awal Abad ke-18: Studi Filologis Bundel Naskah Kajen." *al-Itqan* 6(2): 1–32.
- Saleh, Walid A. 2004. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: the Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. Leiden and Boston: Brill.
- \_\_\_\_\_. 2006. "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wahidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis." *Journal of the American Oriental Society* 126(2): 223–43.
- al-Sindī, 'Abd al-Qayyūm. 1434. "Muṣṭalaḥ al-Rukū' fī al-Maṣāḥif: Madlūluḥ, Nasy'atuh, wa-Aqwāl al-'Ulamā' fih." *Tibyān li-l-Dirāsāt al-Qur'āniyyah* 24: 19–73.
- Smith-Hefner, Nancy J. 1988. "Women and Politeness: The Javanese Example." *Language in Society* 17(4): 535–54.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Language Shift, Gender, and Ideologies of Modernity in Central Java, Indonesia." *Journal of Linguistic Anthropology* 19(1): 57–77.
- Syatri, Jonni. 2020. "Transformasi Panduan Tajwid pada Mushaf Al-Qur'an: Perubahan Huruf dan Bentuk Penyajian." *Suhuf* 13(2): 309–37.
- Syukrie, Abdul Hakim. 2012. "Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20." *Suhuf* 5(2): 231–54.
- Uhlenbeck, Eugenius Marius. 1964. *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Voorhoeve, Paul. 1980. *Handlist of Arabic manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*. The Hague/Boston/London: Leiden University Press.
- Wieringa, Edwin Paul. 2009. "Some Javanese Characteristics of a Qur'an Manuscript from Surakarta." Dalam *From Codicology to Technology: Islamic Manuscripts and their Place in Scholarship*, ed. Setafnie Brinkmann dan Beate Wiesmuller. Berlin: Frank & Timme, 101–30.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, M. Brett. 2020. "Translations of the Qur'an: Islamicate Languages." Dalam *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah dan Muhammad Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press.
- Witkam, Jan Just. 2008. *3 Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*. Leiden: Ter Lugt Press.
- Wittermans, Elizabeth P. 1967. "Indonesian Terms of Address in a Situation of Rapid Change." *Social Forces* 46(1): 48–51.
- Wolff, John U., dan Soepomo Poedjosoedarmo. 2002. *Communicative Codes in Central Java*. Ithaca: Cornell SEAP Publications.

---

Muhammad Dluha Luthfillah, *The Hebrew University of Jerusalem*, Israel. Email: muhammad.luthfillah@mail.huji.ac.il.