

Karakteristik Naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta

Islah Gusmian

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah LAIN Surakarta

Artikel ini menjelaskan tentang karakteristik naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta. Naskah ini ditulis sebagai bahan ajar di Madrasah Manba'ul Ulum—pesantren yang pendiriannya didukung penuh oleh pihak keraton, di bawah kekuasaan Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893). Jenis bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *ngoko* dan model terjemahan *tafsīriyyah-ma'nawiyah*. Secara historis, naskah ini menjadi salah satu bukti tentang hubungan yang intens antara Islam dan keraton di Surakarta serta peran keraton dalam proses pendidikan dan pengembangan Islam pada akhir abad ke-19 M. Pada sisi lain, naskah ini ikut memperkaya keilmuan pesantren yang selama ini lebih dikenal dengan tradisi keilmuan fikih dan tasawuf.

Kata kunci: tafsir, terjemahan, pegon, keraton, Surakarta, Jawa.

This article describes the characteristics of a manuscript containing a translation of the Qur'an into Javanese Pegon script found in the collection of the library of the Great Mosque of Surakarta. The translation were composed as teaching material for use in the Madrasah Manba'ul-Ulum, an Islamic boarding school established with the support of the Surakarta Kraton and under the authority of His Majesty Sri Pakubuwono IX (1861-1893). The level of language used in the Pegon text is ordinary Javanese with the model for the translation being based on exegesis which is the critical explanaton or interpretation of a religious text. The manuscript is historical proof of the intimate relationship existing between Islam and the Kraton, as well as the palace's role in the development of Islamic education, in Surakarta in the late of 19th century CE. The manuscript contributed to enriching pesantren learning which is more widely known for its traditions of scientific Islamic jurisprudence (fiqh) and Sufism at that time.

Key words: tafsir, translation, pegon, palace, Surakarta, Java.

Pendahuluan

Sebagai warisan budaya, naskah-naskah di Indonesia kandungan isinya sangat beragam: surat raja-raja, aturan perdagangan, aturan kehidupan sehari-hari, ramalan, primbon, *piwulang*, penang-

galan, obat-obatan, doa, sastra cerita (hikayat), khotbah, fikih, tafsir Al-Qur'an, tasawuf, dan yang lain. Bahasa dan aksara yang dipakai juga beragam. Pemakaian aksara dan bahasa tersebut terkait erat dengan kepentingan lokalitas di mana seorang penulis naskah tersebut berada, audien/pembacanya, serta orientasi penulisannya.¹

Tulisan ini akan mengkaji naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta yang difokuskan pada aspek karakteristik lokalitas naskah, meliputi struktur teknis penulisan dan karakteristik terjemahan Al-Qur'an. Oleh karena itu, naskah ini tidak hanya dilihat dengan kerangka kodikologi, tetapi juga konteks makna dan fungsi teks bagi penciptanya dalam ruang sosial politik ketika naskah tersebut ditulis.² Dengan demikian, teori sejarah Mohammed Arkoun di sini digunakan untuk merekonstruksi keberadaan naskah; bukan sekadar memaparkan fakta secara linier dan vertikal, tetapi juga secara horizontal untuk mengetahui keterkaitan dan keterpengaruhannya dengan ruang sosial dan budaya tertentu.³

Deskripsi Naskah

Naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini tersimpan di Perpustakaan Masjid Agung Surakarta. Perpustakaan ini berada di kompleks Masjid Agung Surakarta, tepatnya 15 meter di arah utara masjid. Naskah-naskah yang ada di perpustakaan ini berasal dari pesantren Manba'ul Ulum, sebuah pesantren yang dirintis para ulama keraton pada masa Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893) pada abad ke-19 M.⁴ Pesantren ini bermula dari pengajaran di Mushalla *Pengulon*. Dalam perkembangannya kemudian diusulkan agar pengajian tersebut ditingkatkan kualitasnya dengan mengubah sistem individual menjadi sistem klasikal, yaitu pendidikan formal

¹Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* Vol. 4, No. 2, 2006, hlm. 185.

²Lihat Siti Baroroh Baried dkk. *Pengantar Teori Filologi*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985, hlm. 5

³Lihat, Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam" Wawancara Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun dalam *Al-Fikr al-Islam: Naqd wa Ijtihad* terj. Ulil Abshar-Abdalla, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6 Vol. 6. V Th.1994. hlm. 163

⁴Wawancara penulis dengan Muhtarom pada 19 Juni 2008.

berbentuk madrasah. Usulan tersebut diteruskan oleh Tafsiranom⁵ kepada Papatih Dalem Kasunanan yang pada masa itu dijabat oleh Kanjeng Ario Sosrodiningrat IV yang kemudian diteruskan kepada Sri Susuhunan, Penguasa Tertinggi di Surakarta Hadiningrat.⁶

Pada 23 Juli 1905 peletakan batu pertama dilakukan, dan Madrasah tersebut diberi nama Manba'ul Ulum. Para guru yang menjadi pendorong berdirinya Madrasah Manba'ul Ulum ini, di antaranya adalah Kiai Ketib Arum, Kiai Fadlil, Kiai Bagus Abdul Khatam, Kiai M. Nawawi, Kiai Bagus Arafah, Kiai Muhammad Idris, Kiai Fakhrurrazi, dan Kiai Ilyas.⁷ Penggagasnya adalah R. Hadipati Sasrodiningrat dan R. Penghulu Tafsirul Anam V. Untuk mengendalikan madrasah ini, Kiai Bagus Arafah ditunjuk sebagai Kepala Sekolah.⁸ Pada 1918 Manba'ul Ulum dipimpin oleh KH. Adnan, putra Tafsir Anom V, sekembali ia dari menuntut ilmu di Mekah. Setahun kemudian, setelah ia diangkat sebagai penghulu, pada 1919 Madrasah Manba'ul Ulum dipegang oleh KH. Jamhur hingga tahun 1946. Pada tahun ini, kepemimpinan dipegang oleh K.H.A Jalil Zamakhsyari.⁹

Pelajaran agama yang diberikan di madrasah ini terdiri dari ilmu fikih, tafsir Al-Qur'an, hadis, ilmu kalam, ilmu nahwu dan sharaf, serta ilmu falaq. Setelah tahap pembangunannya selesai, pada 20 Februari 1915 madrasah ini diresmikan oleh Pemerintah Kasunanan.¹⁰ Sebagai madrasah modern, Manba'ul Ulum lebih tua daripada Pesantren Gontor, terpaut 20 tahun, karena Pesantren

⁵ Dalam tulisan Abdul Basit Adnan tentang biografi K.H.R. Mohammad Adnan, tidak dijelaskan Tafsiranom yang keberapa. Saya menduga Tafsiranom yang dimaksud adalah Tafsiranom V, ayah kandung K.H.R. Mohammad Adnan (mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta). Berdasarkan wawancara Mahmud Yunus dengan K.H.R. Mohammad Adnan, bahwa ayahnya, yakni Tafsiranom V, adalah pendiri Madrasah Manbaul Ulum bersama Sasrodiningrat. Lihat, Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1984, hlm. 286.

⁶ Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Mohammad Adnan" dalam Damami, dkk (editor), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998, hlm. 5.

⁷ *Ibid.*

⁸ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 286

⁹ *Ibid.*, hlm. 287.

¹⁰ Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Mohammad Adnan" dalam Damami, dkk (editor), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, hlm. 5.

Gontor didirikan pada 1925. Di pesantren ini, Munawir Sjadzali, mantan Menteri Agama RI, dan K.H.R. Mohammad Adnan, mantan Rektor IAIN—sekarang UIN—Sunan Kalijaga Yogyakarta, pernah menimba ilmu agama.¹¹ Dalam rangka mengembangkan ajaran dan keilmuan Islam, melalui madrasah ini Sri Susuhunan Pakubuwono IX meminta para ulama di daerah Surakarta dan sekitarnya yang pernah belajar Islam di Mekah untuk menyalin kitab-kitab pelajaran agama Islam dalam berbagai bidang ilmu. Naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini merupakan salah satu hasilnya.

Tidak ditemukan catatan yang memberikan informasi secara akurat perihal penyalin dan tahun penyalinan naskah. Di akhir teks di bawah terjemahan Surah an-Nās terdapat penjelasan demikian: “*tamma fi asy-syahr rabi' Jumadil Awwal fi al-yaum al-Aḥad*”. Kata “Jumadi’ dengan ukuran yang lebih kecil daripada kata yang ada di depan dan belakangnya diletakkan di atas kata “rabi’”. Agak membingungkan keterangan ini: yang dimaksud apakah Jumadil Awal atau Rabi’ul Awal? Kalau yang dimaksud dengan Syahr ar-Rabi’ adalah bulan keempat, tampaknya tidak tepat. Sebab, di samping pada teks itu ditulis “rabi’” bukan “rābi’”, bulan keempat pada hitungan kalender Hijriyah adalah Rabi’us Sani, atau Ba’da Mulud dalam penanggalan Jawa. Bila yang dimaksud adalah Jumadil Awal, berarti penulis menggunakan penanggalan Jawa, sebab kalau penanggalan Hijriyah bukan Jumadil Awal, tetapi Jumadil Ula.

Keterangan lain mengenai penyalinan naskah ini bisa ditemukan pada halaman lima dalam naskah ini yang ditemplei kertas putih bertuliskan: “*Kagungan Ndalem hing pamulangan Manba’ul Ulum, 1346 H: 1858 Q: 1927 M.*” Tulisan ini diketik dengan rapi, bukan tulisan tangan. Berdasarkan keterangan ini diketahui bahwa naskah tersebut merupakan salah satu dari bahan pelajaran yang disalin dalam rangka pembelajaran Islam di Madrasah Manba’ul Ulum. Namun, di situ tidak ada penjelasan perihal penyalinnya. Tahun 1927 M yang tertera di dalam penjelasan tersebut tidak menunjuk pada tahun penyalinan atau akhir penyalinan naskah, tetapi tahun naskah tersebut digunakan sebagai bahan ajar di Madrasah Manba’ul Ulum. Ini artinya bahwa tahun penyalinan naskah jauh lebih tua daripada tahun penggunaannya.

Naskah ini berukuran 28 x 19,5 cm. Ukuran bidang teksnya pada setiap halaman rata-rata 24 x 13,5 cm dengan rata-rata 7 baris

¹¹ Munawir Sjadzali, “Dari Lembah Kemiskinan” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995, hlm. 11.

teks dalam satu halaman. Model penerjemahannya dengan model gantung yang diletakkan di bawah teks ayat Al-Qur'an yang diterjemahkan dengan menggunakan bahasa Jawa aksara Pegon. Pias kanan rata-rata 4,5 cm, pias atas 2 cm, pias kiri 1 cm dan pias bawah 2 cm. Pada bidang teks dibingkai dengan tiga garis persegi panjang, dengan jarak antarkedua garis rata-rata 0,5 cm dan 0,10 cm.

Kertas yang digunakan adalah kertas *dluwang*, yakni jenis kertas tradisional yang bahannya dari kulit kayu pohon saeh.¹² Kondisi kertasnya tidak lagi utuh. Pada bagian pinggir naskah bagian luar, sebagian telah berlubang-lubang dan keropos. Antarlembar kertas sebagian ada yang lengket, terutama ujung kertas. Pertama kali menyentuh naskah ini saya membukanya dengan sangat hati-hati karena kerentanannya itu.

Jenis khat yang digunakan adalah *Naskhi*—yang biasa digunakan dalam menulis mushaf Al-Qur'an. Namun terdapat beberapa karakter khas dari khat Naskhi yang digunakan dalam naskah ini. Misalnya, huruf *nūn* di akhir ayat, dalam beberapa tempat ditulis memanjang, mirip dengan karakter khat *Sulusi*; huruf *ya'* pada kata *syai'in* dan *fī* ditulis dengan garis berbalik arah ke kanan pada bagian huruf. Khusus huruf *zal* ditulis yang titiknya diletakkan tidak di atas ujung goresan awal huruf, tetapi di tengah-tengah, sehingga mirip huruf *nūn*. Maka, bila tidak hati-hati, pembaca bisa terkelirukan dengan huruf *nūn*.

Teknik Penulisan Naskah

Pada bagian terjemahan Al-Qur'an, dalam naskah ini ditulis dengan model menggantung, 75 derajat di bawah deretan teks ayat Al-Qur'an yang ditulis horizontal. Peletakan teks terjemahan yang ditulis menggantung ini diselaraskan dengan setiap kata pada teks ayat Al-Qur'an. Model semacam ini bukan hal baru dalam tradisi penyalinan naskah pegon di Jawa. Model terjemahan Al-Qur'an dengan menggantung ini pada tahun-tahun selanjutnya masih kita temukan pada sejumlah karya berbahasa Jawa pegon, seperti Tafsir *Al-Ibriz Lima'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya Kiai Bisri

¹² Perihal kertas *dluwang* lihat, Titik Pudjiastuti, *Naskah dan Kajian Naskah*, Bogor: Akademia, 2006, hlm. 38. Mutu kertas ini cukup baik, terbukti dari konsumennya yang bukan hanya Indonesia tetapi juga Belanda. Pusat pembuatan jenis kertas ini pada zaman dahulu terdapat di Garut (Jawa Barat), Ponorogo (Jawa Timur), dan Purwokerto (Jawa Tengah).

Mustofa,¹³ dan kitab-kitab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa Pegon, seperti *Tarjamah Matan al-Hikam Ibn ‘Aṭa’illah as-Sakandari* yang ditulis Kiai Mishbah ibn Zain al-Musthafa,¹⁴ *Bayān al-Muṣaffā fī Waṣiyyah al-Muṣṭafa* yang diterjemahkan dan diberi penjelasan dengan bahasa Jawa oleh Kiai Asrari Magelang,¹⁵ dan masih banyak lagi. Dengan cara penulisan terjemahan yang menggantung ini pembaca dimungkinkan mengetahui makna setiap kata dari ayat Al-Qur’an yang diterjemahkan.

Naskah ini menerjemahkan 53 surah. Sesuai dengan urutan dalam naskah, yaitu Surah al-Fātiḥah, as-Sajdah, Yāsīn, ar-Raḥmān, al-Wāqī’ah, al-Jum’ah, al-Munāfiqūn, al-Mulk, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Muddaṣṣir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, an-Naba’, an-Nāz’iāt, ‘Abasa, at-Takwīr, al-Infīṭār, al-Muṭaffifīn, al-Insyiqāq,¹⁶ al-Burūj, aṭ-Ṭāriq, al-A’lā, al-Ghāsiyah, al-Fajri, al-Balad, asy-Syams, al-Lail,¹⁷ aḍ-Ḍhuḥā, al-Syarḥ,¹⁸ at-Ṭīn, al-‘Alaq, al-Qadar,¹⁹ al-Bayyinah,²⁰ az-Zalzalah, al-‘Ādiyāt, al-Qāri’ah, at-Takātsur, al-‘Aṣr, Humazah, al-Fīl, al-Quraisy, al-Mā’ūn, al-Kauṣar, al-Kāfirūn, an-Naṣr,²¹ al-Lahab,²² al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan an-Nās.

Tidak ada penjelasan terkait pemilihan surah-surah tertentu tersebut serta urutan-urutannya: dimulai Surah al-Fātiḥah, as-Sajdah, dan seterusnya kemudian ditutup Surah an-Nās. Bila tujuannya adalah untuk pengajaran pada anak didik di Madrasah Manba’ul Ulum ketika itu, mengapa penerjemahan Al-Qur’an tidak dilakukan secara sistematis danurut berdasarkan urutan mushaf? Bila maksud dan tujuannya adalah menerjemahkan ayat-ayat pada surah pendek yang terdapat pada juz ke-30, juga tidak berdasar. Sebab, dalam naskah ini terdapat Surah Yāsīn, al-Wāqī’ah, as-Sajdah, ar-Raḥmān, al-Jumu’ah, yang tidak tergolong dalam juz 30. Namun terlepas dari semuanya itu, naskah ini telah berperan

¹³ Buku ini diterbitkan oleh Penerbit Menara Kudus.

¹⁴ Buku ini diterbitkan oleh Wisma Pustaka Surabaya.

¹⁵ Buku ini diterbitkan oleh Karya Thaha Putra Semarang.

¹⁶ Di dalam teks naskah ditulis dengan nama Surah Insiyiqat. Ini adalah salah.

¹⁷ Di dalam teks naskah ditulis dengan nama Surah Yaghhsya.

¹⁸ Di dalam teks naskah ditulis dengan Surah Nasyrah.

¹⁹ Di dalam teks naskah ditulis dengan Surah al-Anzalna.

²⁰ Di dalam teks naskah ditulis dengan Surah Lam Yakun.

²¹ Di dalam teks naskah ditulis dengan Surah an-Naṣrullāh.

²² Di dalam teks naskah ditulis dengan Surah Tabbat.

penting terhadap proses pengajaran Al-Qur'an kepada masyarakat Muslim di sekitar Keraton Surakarta ketika itu, khususnya para murid di pesantren Manba'ul Ulum.

Pada setiap awal surah diawali dengan kalimat pembuka *Bismillāhir-rahmānirrahīm* sebagaimana lazimnya dalam mushaf Al-Qur'an. Kalimat *Bismillāhir-rahmānirrahīm* ditulis dengan model huruf *sin* pada kata *bismi* memanjang dan menggunakan tinta hitam. Terkait dengan kalimat *Bismillāhir-rahmānirrahīm* ini, dalam hal terjemahan, penyalin tidak konsisten: ada yang diterjemahkan dan ada yang tidak. Misalnya, pada Surah as-Sajdah, Surah al-Waqi'ah, dan al-Muddaṣṣir, kalimat *Bismillāhir-rahmānirrahīm* diterjemahkan, sedangkan selainnya tidak diterjemahkan. Pada setiap awal surah juga disertakan kepala surah yang berisi penjelasan mengenai nama surah, jumlah ayat dan tempat surah tersebut diturunkan (*makkiyyah* atau *madaniyyah*). Khusus untuk kalimat keterangan ini ditulis dengan tinta merah dan menggunakan bahasa Arab.

Karakteristik Naskah

Maksud karakteristik di sini adalah sifat khas yang melekat pada teknik penyalinan naskah. Pada bagian ini, karakteristik naskah dilihat pada tiga aspek pokok, yaitu *rasm*, tanda baca, dan jenis bahasa Jawa yang digunakan.

1. Pemakaian *Rasm* dalam Penulisan ayat Al-Qur'an

Rasm adalah teknik yang digunakan dalam penyalinan ayat Al-Qur'an. Dalam tradisi menyalin mushaf Al-Qur'an terdapat dua model *rasm*. Pertama, *rasm Usmani*, yaitu penyalinan ayat Al-Qur'an yang mengikuti standar Mushaf Usmani. Itulah sebabnya disebut dengan *rasm Usmani*. Pola penulisan rasm 'Usmani memiliki perbedaan dengan kaidah dan standar penulisan bahasa Arab yang baku. Beberapa contoh bisa dikemukakan: (1) pengurangan huruf *alif*, misalnya: سَمْعُونَ لِكُذِّبِ سَمْعُونَ لِقَوْمِ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ (al-Mā'idah/5: 41), kata سَمْعُونَ yang pertama seharusnya ditulis: سَمَاعُونَ ; (2) penambahan huruf, seperti huruf *alif*, misalnya: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِذْنًا (al-Kahf/18: 23), kata: لِشَايٍ seharusnya, لِشَايٍ ; (3) penggantian satu huruf ke huruf lain, misalnya mengganti huruf *alif*

dengan huruf *wawu*. Contoh: وأقيموا الصلوة واتوا الزكوة (QS. al-Baqarah/2: 43), kata الصلوة mestinya ditulis الصلاة.²³

Kedua, *rasm imlā'i*, yaitu penulisan ayat Al-Qur'an yang mengikuti standar baku kaidah penulisan Arab. Departemen Agama Republik Indonesia, dalam *Pedoman Pentashih Mushaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca* yang disusun Puslitbang Lektur Agama Departemen Agama RI tahun 1976, kemudian membuat suatu aturan resmi dalam penulisan mushaf Al-Qur'an dengan merujuk pada tiga pendapat. *Pertama*, tulisan Al-Qur'an harus mengikuti khat mushaf 'Usmānī, meskipun khat tersebut menyalahi kaidah *naḥwiyyah* dan *ṣarfīyyah*, serta meskipun khat tersebut mudah mengakibatkan salah bacaannya bila tidak diberi harakat. *Kedua*, tulisan Al-Qur'an boleh mengikuti kaidah *'arabiyyah naḥwiyyah* dan *ṣarfīyyah*, meskipun menyalahi khat Usmānī. Sebab, hal itu memudahkan pembaca, terutama bagi yang belum mengenalnya. Dasar hukum keharusan mengikuti khat 'Usmānī hanyalah *'aqliyyah ijthādiyyah* semata. *Ketiga*, Al-Qur'an yang merupakan bacaan umum harus ditulis menurut kaidah *'arabiyyah naḥwiyyah* dan *ṣarfīyyah*, namun tetap harus ada yang ditulis menurut khat 'Usmānī sebagai pelestarian warisan sejarah. Pendapat pertama dirujuk pada ulasan as-Suyūṭī,²⁴ sedangkan pendapat kedua dan ketiga merujuk pada al-Marāghī.²⁵

Pada naskah terjemahan Al-Qur'an bahasa Jawa-Pegon ini *rasm* yang digunakan adalah *rasm imlā'i*. Pada Surah as-Sajdah/32: 13, kata نسينكم tertulis sebagaimana kaidah *rasm usmāni*, namun oleh penyalin naskah direvisi dengan *rasm imlā'i*, yaitu نسيناكم. Kata *razaqnākum* pada Surah as-Sajdah/32: 16 ditulis رزقناكم bukan رزقنكم. Namun, dalam kasus tertentu naskah ini memakai *rasm usmāni*. Misalnya, pada Surah as-Sajdah/32: 25, kata *al-qiyāmah* ditulis القيامة bukan القيامة; pada Surah al-Jumu'ah/62: 9, kata *liṣ-ṣalāh* ditulis للصلوة bukan للصلاة; Surah al-Mulk/67: 2 kata *al-ḥayāh* ditulis الحياة bukan الحيوة.

Penggunaan *rasm* yang kurang konsisten dengan salah satu model *rasm* ini tentu merupakan gejala menarik, apalagi ada fakta sebagaimana terlihat pada ayat 13 Surah as-Sajdah bahwa penyalin

²³ Selengkapnya lihat, Muḥammad Thāhir 'Abd Qadīr, *Tārīkh al-Qur'ān*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1953, hlm. 150.

²⁴ as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, I: 166-167

²⁵ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, I: 13-14.

naskah ingin konsisten dengan *rasm imlā'i*, tetapi dalam bagian-bagian yang lain *rasm usmāni* masih digunakan dalam penulisan teks ayat Al-Qur'an. Dalam konteks penulisan teks ayat Al-Qur'an, penyalin naskah ini bisa diduga telah bersentuhan dengan beragam model penyalinan mushaf dari berbagai negeri. Misalnya, mushaf dari Turki yang biasanya menggunakan *rasm imlā'i*, dan mushaf dari India yang biasanya memakai *rasm Usmāni*.²⁶

2. Tanda Baca

Pembahasan perihal tanda baca difokuskan pada teknik penulisan ayat Al-Qur'an yang meliputi *ḥarakat*, *tajwid*, dan tanda *waqf*. *Pertama*, terkait dengan *ḥarakat*, naskah ini memakai tanda baca sebagaimana lazimnya mushaf Al-Qur'an sekarang. Namun, terdapat beberapa perbedaan yang menjadi keunikan naskah ini, yaitu *ḥarakat sukun* ditulis dengan lingkaran penuh tanpa lubang, sehingga terkesan seperti bulatan titik berukuran besar; penulisan *ḥarakat fathah* untuk huruf *lam* pada kata *Allāh* secara konsisten ditulis dengan *fathah miring*, bukan *fathah berdiri*. Bila ingin konsisten dengan *rasm imlā'i* sebagaimana yang dipilih dalam naskah ini, penulisannya tentu memakai *fathah* berdiri.

Kedua, tanda baca yang terkait dengan *tajwid*. Tanda untuk bacaan *mad wājib* dan *mad jā'iz* ditulis dengan tinta hitam, tidak seperti dalam beberapa mushaf lain yang memakai tinta merah. Pemakaiannya pun tidak konsisten: lebih banyak tidak memakai tanda bacaan *mad*. Juga tidak sebagaimana terjadi dalam tradisi penulisan mushaf di Jawa Timur,²⁷ naskah ini tidak memberikan tanda huruf bantu *mim* kecil dalam bacaan *iqḷāb*, dan *nūn* kecil dalam bacaan *izhār*.

Ketiga, tanda yang berkaitan dengan *waqf*. Secara umum, tanda *waqf* yang digunakan dalam naskah ini adalah *ṭa'*, yaitu *waqf muṭṭlaq*, ditulis dengan tinta merah. Selain itu, seperti *waqf mamnu'* yang disimbolkan huruf *lam alif*, *waqf jā'iz* yang disimbolkan *jim*, dan *waqf mu'ānaqah* yang disimbolkan dengan titik tiga membentuk bidang kerucut tidak ditemukan. Selain tanda *waqf*, tanda *ruku'* yang disimbolkan dengan huruf *'ain* juga tidak ada dalam naskah ini. Adapun tanda untuk menunjukkan posisi ayat *sajdah* berupa

²⁶ Perihal kekhasan mushaf Turki dan India ini lihat, Ali Akbar, "Antara Tradisi Lokal dan Tradisi Timur Tengah" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 4, No. 2, 2006, hlm. 246.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 247.

bentuk bunga melingkar yang digores dengan tinta merah. Ini bisa ditemukan pada Surah as-Sajdah/32 ayat 15. Tetapi penyalin naskah tidak konsisten dalam penggunaan tanda ini. Pada Surah al-‘Alaq/96: 19 terdapat ayat *sajdah*, namun simbol serupa tidak digunakan untuk menunjukkan posisi tersebut, melainkan dengan tanda lingkaran merah, seperti yang digunakan untuk menunjukkan akhir ayat.

3. Kepala Surah dan Tanda Ayat

Dalam tradisi penyalinan mushaf, kepala surah—yang berisi penjelasan nama surah, jumlah ayat, serta tempat surah diturunkan—biasanya ditulis dengan gaya dan warna yang khas, yaitu berwarna merah sebagai suatu bentuk penekanan dan kesan yang berbeda dengan teks utama. Sesuatu yang sangat khas di banyak mushaf yang berasal dari Jawa, adalah penulisan huruf *ta’ marbū-tah* atau *alif* yang dipilin-pilin berulang kali. Bentuk pilinan yang unik banyak ditemukan dalam mushaf yang berasal dari Jawa Tengah dan Yogyakarta. Ali Akbar menduga, hal ini merupakan pengaruh dari tradisi aksara Jawa.²⁸

Dalam naskah *Terjemahan Al-Qur’an Pegon* juga terjadi kreasi yang unik tersebut, meskipun tidak konsisten dilakukan di semua awal surah. Bentuk unik itu bisa dilihat misalnya pada Surah Yāsīn, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Muddaṣṣir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, ‘Abasa, at-Takwīr, al-Infītār, al-Balad, az-Zalzalah, at-Takāsur, al-‘Ashr, Quraisy, al-Mā‘ūn, al-Kauṣar, al-Lahab, al-Falaq, dan an-Nās. Selain pada surah ini, huruf *ta’* tidak dipilin-pilin sedemikian rupa.

Model pembuatan kepala surah dalam naskah ini beraneka ragam. *Pertama*, diletakkan di tengah atas aksara *sin* yang ditulis memanjang pada kalimat *Bismillāhir-raḥmānirraḥīm* sehingga membuat bidang ruang kosong di atasnya. Di situlah kepala surah diletakkan. Misalnya yang terjadi pada Surah as-Sajdah.

Kedua, diletakkan pada ruang kosong di akhir kalimat surah sebelumnya, sehingga terpisah dengan kalimat *Bismillāhir-raḥmānirraḥīm* sebagai permulaan surah. Misalnya yang terjadi pada Surah ar-Raḥmān, Surah al-Wāqī‘ah, Surah al-Jumu‘ah, Surah al-Munāfiqūn, dan Surah al-Mulk. Model ini memberikan kesan bahwa kepala surah secara visual berfungsi untuk mengisi ruang

²⁸ *Ibid.* hlm. 248.

kosong pada deretan kalimat di akhir surah yang belum memenuhi bidang ruang di akhir ruas kiri halaman. Dalam model ini juga terdapat tiga keragaman: ditulis di akhir ayat pada akhir surah; ditulis di antara dua kata yang mengapitnya pada ayat terakhir suatu surah; dan ditulis sebelum kata terakhir dari ayat terakhir pada surah.

Ketiga, ditulis khusus di dalam bingkai khusus yang letaknya di bawah kalimat terakhir pada surah sebelumnya dan terpisah dengan kalimat *Bismillāhir-rahmānirrahīm*. Model ini terdapat, misalnya pada Surah Yāsīn, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Mud-dassir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, dan an-Naba'.

Dilihat dalam konteks bidang dan ruang halaman naskah, bisa disimpulkan bahwa model penulisan kepala surah ini, di samping sebagai sebuah penjelasan, juga sebagai kreasi seni penulisan kepala surah dalam rangka mengisi bidang ruang yang kosong pada halaman naskah. Ini terbukti bahwa model yang menyatu dengan tulisan basmalah disebabkan tidak ada ruang kosong lagi, sedangkan yang menyatu dengan teks di atasnya dan yang memakai bidang ruang sendiri, seluruhnya karena terdapat ruang yang kosong. Model-model ini, bila dibandingkan dengan model-model penulisan kepala surah pada mushaf di Nusantara,²⁹ menjadi salah satu keunikan tersendiri dari naskah ini. Sebab, meskipun inti dari naskah ini adalah penerjemahan Al-Qur'an, tetapi penyalinnya tidak kehilangan daya kreasi seni visual dalam penulisannya.

4. Jenis Bahasa Jawa yang Digunakan

Bahasa Jawa yang digunakan dalam bahasa sastra dan bahasa pergaulan ditandai dengan sistem bahasa yang rumit. Sistem ini menyangkut tingkat tutur yang penggunaannya didasarkan pada perbedaan dalam hal kedudukan, pangkat, umur dan tingkat keakraban antara yang menyapa dan yang disapa, yang dikenal dengan tingkat tutur atau *unggah-ungguh*.³⁰ Tingkat tutur ini menurut Pigeaud sangat sulit untuk ditentukan kapan mulai

²⁹ Perihal kajian tentang Mushaf kuna di Nusantara, lihat Fadhal AR. Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuna di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan RI, 2005.

³⁰ Edi Sedyawati dkk. (eds), *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001, h.198.

digunakan. Ia menduga pada abad ke-14 M dan ke-15 M di Keraton Majapahit.³¹

Tingkat tutur yang paling dasar ada tiga. Pertama, *ngoko*: gaya tidak resmi, digunakan oleh pembicara yang kedudukan sosialnya lebih tinggi daripada lawan bicara, atau oleh pembicara yang usianya lebih tua daripada lawan bicara. Kedua, *krama*: gaya resmi, digunakan oleh pembicara orang yang lebih rendah kedudukan sosialnya daripada lawan pembicara atau lebih muda usianya daripada lawan bicara. Ketiga, *madya*: gaya setengah resmi, bentuk-bentuk campuran antara *ngoko* dan *krama*, digunakan oleh pembicara dan lawan bicara yang sederajat kedudukan sosialnya sehingga jika *ngoko* digunakan terlalu kasar dan bila *krama* digunakan terlalu halus. Terkait dengan hal inilah di dalam bahasa Jawa juga mempunyai kosakata khusus yang disebut *krama inggil* dan ada bahasa khusus yang disebut *basa kedhaton* atau *basa bagongan* yang hanya digunakan dalam pembicaraan resmi di lingkungan Keraton Surakarta dan Yogyakarta.³²

Dalam peta tingkat tutur bahasa Jawa tersebut, naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini memakai bahasa Jawa *ngoko*, yakni bahasa Jawa yang dipakai dalam komunikasi pergaulan sehari-hari oleh pembicara dari status sosial lebih tinggi dan usianya lebih tua daripada lawan bicaranya. Digunakannya tingkat tutur *ngoko* di dalam naskah ini secara budaya menunjukkan bahwa naskah ini ditulis sebagai bentuk komunikasi dari pembicara yang status sosialnya lebih tinggi dan usianya lebih tua daripada lawan bicara. Kenyataan ini memperkuat informasi yang ada pada naskah yang menjelaskan bahwa naskah ini merupakan bahan pengajaran di pesantren Manba'ul Ulum. Dalam naskah-naskah dan kitab yang ditulis sebagai bentuk pengajaran agama Islam di Jawa, secara umum memakai bahasa tingkat tutur *ngoko* ini. Tingkat ini dipilih karena secara sosial, kedudukan penulis lebih tinggi dan usianya lebih tua dibandingkan dengan pembacanya, yaitu para murid dan santri.

³¹ Th. G. Pigeaud, *Literature of Java*. Vol. I. Synopsis of Javanese Literatur, 900-1900 AD., The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, h. 14 sebagaimana dikutip dalam Edi Sedyawati dkk. (eds), *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*, hlm. 198.

³² Lihat, Edi Sedyawati dkk. (eds), *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*, hlm. 198.

5. Teknik dan Bentuk Penerjemahan

Dalam tradisi alihbahasa atas kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa-Pegon, dikenal teknik terjemahan *gantung*. Di dalam tradisi pesantren dikenal dengan istilah *makna gandul*. Pada mulanya, ketika seorang murid belajar suatu kitab kepada gurunya, ia akan mencatat dan memberikan terjemahan dan penjelasan dari teks Arab kitab yang dipelajarinya tersebut. Posisinya di bawah baris dari teks aslinya. Dari sinilah kemudian muncul istilah *makna gandul* (bahasa Jawa), karena penulisan terjemahan tersebut menggantung di bawah baris teks utama, dengan posisi miring.³³

Pada karya-karya terjemahan dalam bentuk pegon di Jawa secara umum menggunakan model menggantung ini. Model ini mempunyai keuntungan tersendiri bagi pembaca, karena bisa diketahui makna per kata dari kalimat yang diterjemahkan. Di samping itu, ada istilah khusus yang dipakai untuk menunjukkan posisi kata dalam struktur kalimat. Misalnya, posisi *mubtada'* diistilahkan dengan kata *utawi*; *khobar* dengan *iku*; *na't man'ūt* dengan kata *kang*; *maf'ul bih* dengan kata *ing*; *maf'ul muṭlaq* dengan kata *kelawan*; *fā'il* dengan kata *sopo*. Dengan memperhatikan istilah-istilah ini, pembaca akan memperoleh pengetahuan tentang posisi kata dalam kalimat. Ada juga penjelasan tentang posisi kata ini dengan memberikan tanda di atas deretan kata yang diterjemahkan dan juga tanda *damir* pada satu kata. Misalnya, kedudukan kata sebagai *mubtada'* di atasnya ditandai dengan huruf *mim*; *khobar* di atasnya ditandai dengan huruf *kha'*; *maf'ul bih* ditandai dengan huruf *mim* dan *fa'*; *maf'ul muṭlaq* ditandai dengan *mim* dan *ṭa'*; *fā'il* ditandai dengan huruf *fa'*; dan *ḥāl* ditandai dengan huruf *hā'*.

Naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini ditulis dengan teknik yang secara umum dipakai dalam terjemahan *gantung* tersebut, namun ada karakteristik tersendiri yang membedakannya dari terjemahan *gantung* yang biasa dipakai dalam tradisi pesantren. *Pertama*, meskipun terjemahan ditulis di bawah teks asli—dalam kasus ini adalah ayat Al-Qur'an—tetapi secara umum ditulis dengan horizontal dan posisinya mengabaikan ketepatan pada kata yang diterjemahkan.

Kedua, istilah-istilah kunci untuk menunjukkan posisi kata dalam kalimat sebagian digunakan dalam naskah ini, tetapi penggu-

³³ Tentang tradisi ini lebih lanjut lihat, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 18.

naan tersebut tidak secara keseluruhan dalam semua konteks penerjemahan. Penyebutan istilah *utawi* untuk menunjukkan posisi kata sebagai *mubtad'*, *iku* sebagai *khobar*, *kang* sebagai *na't*, *sopo* sebagai *fā'il* dan seterusnya, tidak keseluruhannya dan tidak di semua tempat dipakai. Penerjemahannya tampaknya lebih mengutamakan sebuah redaksi kalimat yang runtut daripada mempertimbangkan konteks-konteks posisi kalimat dan terjemahan setiap kata. Cara yang demikian ini berbeda dengan keumuman naskah-naskah pesantren yang memakai Arab pegon—di antaranya adalah tafsir *Al-Ibriz li-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya KH Bisri Mustofa dan *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* karya Kiai Haji Mishbah Ibn Zain al-Muṣṭafa—yang konsisten dalam pemakaian istilah-istilah kunci dan mempertimbangkan letak kata terjemahan pada posisi di bawah setiap kata yang diterjemahkan. Dengan cara demikian, dalam konteks ini, dua karya tafsir berbahasa Jawa berhuruf Arab-pegon ini memberikan manfaat ganda kepada pembaca—dibandingkan dengan naskah koleksi Masjid Agung Surakarta.

Selanjutnya hal yang terkait dengan bentuk terjemahan yang dipakai dalam naskah ini. Merujuk pada uraian Muhammad Ali aṣ-Ṣābunī dalam *at-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'an*, ada dua model terjemahan Al-Qur'an. *Pertama*, terjemahan *ḥarfīyyah*, yaitu menerjemahkan atau mengalihbahasakan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab terkait dengan *lafaz*, kosakata, jumlah, dan susunannya sesuai dengan bahasa aslinya. *Kedua*, terjemahan *tafsīriyyah*, yaitu menerjemahkan arti ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak terikat dengan *lafadz*-nya, tetapi yang menjadi perhatian adalah arti ayat Al-Qur'an yang diterjemahkan dengan *lafaz* yang tidak terikat dengan kata-kata dan susunan kalimat.³⁴

Mengacu pada kategori di atas, naskah ini cenderung masuk pada kategori yang pertama, yaitu penulisnya berusaha setia mengalihbahasakan setiap kata yang ada pada rangkaian ayat. Itulah sebabnya, teknik terjemahan gantung digunakan dalam naskah ini. Meskipun demikian, bila dilihat dari pemaknaan setiap kata yang ada dalam rangkaian ayat ternyata naskah ini juga melakukan penjelasan-penjelasan. Misalnya, ketika menerjemahkan ayat 1 dalam Surah al-Kāfirūn/109:1 *قل يا أيها الكافرون* diterjemahkan dengan: *ucapono denera ya Muhammad: he eling-eling sekebehe wong kafir*

³⁴ Muhammad Ali aṣ-Ṣābunī, *at-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Alam al-Kutub, 1985, hlm. 210-4.

(Katakan Muhammad: wahai ingatlah kalian semua orang kafir). Bentuk terjemahan ini berbeda dengan *Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama*³⁵ yang menerjemahkan: *Katakanlah: "Hai orang-orang kafir."* Berbeda juga dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang diterbitkan oleh Departemen Agama RI (edisi yang disempurnakan tahun 2008) yang menerjemahkannya dengan: *"Katakanlah (Muhammad): 'Wahai orang-orang kafir.'"*³⁶

Pada Surah as-Sajdah/32: 7 *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَدَدَّ أَحَقَّ الْإِنْسَانِ* kata *min tīn* diterjemahkan dengan *saking lemahe Nabi Adam*. Penerjemahan ini berbeda dengan yang dilakukan oleh Departemen Agama RI yang menerjemahkannya hanya dengan kata "tanah".³⁷ Penerjemahan ini tentu lebih merupakan bentuk penafsiran. Sebab, kata "Nabi Adam" merupakan penjelasan makna, bukan penerjemahan *lafziyyah*. Itulah juga yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab dalam tafsir *Al-Mishbah*.³⁸

Berbagai penerjemahan maknawiyah dapat ditemukan dalam naskah ini di sejumlah ayat lain. Misalnya, kata *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* dalam Surah Yasin/36: 4 diterjemahkan dengan "jalan yang benar", sedangkan dalam tafsir Departemen Agama diterjemahkan dengan "jalan yang lurus"³⁹, dan Quraish dalam *Al-Mishbah* menerjemahkannya dengan "jalan lebar yang lurus".⁴⁰ Kata "*wal-ʿaṣri*" dalam Surah al-ʿAṣr/103: 1 diterjemahkan dengan "*demi waktu asar*". Dalam konteks ini, para ulama sepakat mengartikan kata *ʿaṣr* ini adalah "waktu", hanya saja mereka berbeda pendapat: ada yang memaknainya sebagai masa di mana gerak dan langkah tertampung di dalamnya, ada yang mengkhususkan waktu di mana salat asar dilaksanakan, dan yang memaknainya waktu kehadiran Nabi Muhammad dalam pentas kehidupan.⁴¹

³⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 1987, hlm. 1112.

³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya: Edisi yang Disempurnakan*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2008, jilid 10, hlm. 796.

³⁷ Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 661; Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, jilid 10, hlm. 580.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, volume 11, hlm. 183.

³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, jilid 8, hlm. 195.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, volume 11, hlm. 504.

⁴¹ *Ibid.*, volume 15, hlm. 497.

Penerjemahan yang dipilih dalam naskah ini mengikuti pendapat ulama yang kedua tersebut.

Pada kalimat *وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى* dalam Surah *ad-Duhā*/93: 4 diartikan dengan dunia dan akhirat (*lan yekti akhirat iku luwih becik ing sira Muhammad saking dunya iku*). Terjemahan makna-wiyah ini sama dengan yang dilakukan oleh Fakhruddīn ar-Razi yang menyatakan bahwa “akhirat lebih baik daripada kehidupan duniawi karena di dunia ini Nabi Saw melakukan apa yang beliau inginkan, sedangkan di akhirat Allah melakukan untuk beliau apa yang Allah kehendaki.” Namun, berbeda dengan ar-Razi, Quraish dalam hal ini lebih memilih makna masa datang dalam kehidupan dunia. Alasannya, karena konteks ayat ini bicara tentang kehidupan duniawi yang berkaitan dengan ketidakhadiran wahyu. Bahwa kehidupan ukhrawi lebih baik daripada kehidupan duniawi, menurut Quraish telah merupakan suatu yang jelas dan diyakini.⁴²

Konteks Ruang Sosial Budaya

Sebuah karya dan pemikiran tidaklah muncul dari ruang hampa, tetapi juga merupakan salah satu bentuk produk budaya dan sosial pada saat karya tersebut ditulis.⁴³ Ruang sosial, budaya dan politik dengan demikian ikut berperan di dalam membentuk dan memberikan corak terhadap suatu pemikiran dan produk karya, baik dalam konteks substansinya maupun dalam konteks teknis penulisannya. Karya-karya keilmuan yang ditulis di lingkungan pesantren di Jawa misalnya, biasanya menggunakan bahasa Jawa dan aksara Arab; di kompleks keraton menggunakan bahasa Jawa *krama* dan aksara Jawa; dan pada saat semangat nasionalisme muncul dalam rangka melawan penjajah Belanda, sejak Sumpah Pemuda tahun 1928, bahasa Indonesia dan aksara Latin mulai dipakai sebagai sarana komunikasi di dalam tradisi penulisan karya keilmuan.

1. Naskah Bahan Ajar

Di Jawa,⁴⁴ khususnya di Surakarta dan Yogyakarta, antara Islam dan keraton telah terjadi hubungan yang baik. Sejak terja-

⁴² *Ibid.*, volume 15, hlm. 332.

⁴³ Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 293.

⁴⁴ Di Jawa, Islam pertama masuk, melalui pelabuhan Gresik. Di daerah ini Islam sudah dikenal sejak dini dengan bukti adanya makam Fatimah binti

dunya proses islamisasi yang dipelopori oleh Wali Sanga, berbagai kegiatan seni dan budaya di Jawa mengalami proses akulturasi dengan nilai-nilai Islam. Tradisi dan seni Jawa, seperti gamelan, tembang, dan gaya bangunan, mengalami transformasi makna yang sangat kental dengan nilai-nilai ajaran Islam. Penyebaran Islam yang dilakukan oleh Wali Sanga ini juga tidak terpisah dari upaya pengajaran Al-Qur'an. Raden Rahmat (Sunan Ampel) di Ampel Denta⁴⁵ misalnya, mendirikan pesantren Ampel, dan Raden Fatah⁴⁶—putra Brawijaya yang pernah *nyantri* di pesantren Ampel Denta—mendirikan pesantren di hutan Glagah Arum, pada tahun 1475 M.⁴⁷

Pengajaran Al-Qur'an semakin nyata pada abad-abad selanjutnya. Mengutip Brumund, Zamakhsyari menjelaskan bahwa pada 1847, meski sistem pendidikan di Indonesia belum memiliki sebutan tertentu, pengajaran Al-Qur'an pada waktu itu berlangsung di tempat yang biasa disebut *nggon ngaji*, yang berarti tempat murid belajar membaca Al-Qur'an. Dalam *nggon ngaji* ini memang tidak sama jenjangnya. Jenjang paling dasar diberikan orangtua di rumah, pada anak-anaknya sejak usia 5 tahun. Biasanya, anak-anak

Maemun (wafat 1082 M) yang mengembangkan Islam di wilayah Gresik. Pedagang-pedagang dari Gujarat, Calcutta, Benggala, Siam dan Cina datang ke negeri yang sekitar abad ke-11 masih berpenduduk 600-700 orang itu. Lihat, Inajati Adrisijanti, *Arkeologi Perkotaan Islam Mataram*, Yogyakarta: Jendela, 2000, hlm. 135.

⁴⁵ Islam disebarkan oleh Sunan Ampel sekitar tahun 1443/1440 M, yang kebetulan ia diberi kekuasaan sebagai orang yang berkuasa di Surabaya oleh penguasa Majapahit, Sri Kertajaya (Brawijaya). Hubungan erat Raden Rahmat dengan Majapahit ini terjadi karena permaisuri putri Darawati yang berasal dari Campa adalah bibi Raden Rahmat. Raden Rahmat sendiri merupakan anak dari Ibrahim Asmarakandi, putra Syaikh Jumadil Kubro, Zaenal Khusein, Zaenal Kubro, Zaenal Alim, Zainal Abidin, Husein, Fatimah sampai pada Muhammad Saw. Ibrahim Asmarakandi menikah dengan putri Raja Campa, sedangkan putri yang lain Darawati dihadiahkan untuk raja Majapahit Sri Kertajaya yang berarti bibi dari Sunan Ampel atau Raden Rahmatullah. Lihat, Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan: Sunan Giri Sosok Akulturasi Kebudayaan pada Abad 15-16*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987, hlm. 31.

⁴⁶ Pesantren adalah sebutan khas untuk lembaga pengajaran ilmu agama Islam di Jawa. Asrama tempat para murid (santri) ini biasanya disebut "pondok". Muncullah kemudian istilah Pondok Pesantren. Istilah ini di Sumatra baru dikenal sejak Indonesia merdeka dan lahirnya Negara Kesatuan Indonesia. Sebelumnya dikenal nama *surau* atau *langgar*.

⁴⁷ Sebuah wilayah di sebelah selatan Jepara, yang di kemudian hari berubah menjadi kota kabupaten yang dikenal dengan nama Bintoro, dan Raden Fatah sebagai bupatinya.

itu disuruh menghafal ayat-ayat pendek. Pada usia 7 atau 8 tahun, anak mulai diperkenalkan cara membaca huruf Arab sampai mampu membaca Al-Qur'an. Hal ini biasanya diberikan kakak laki-laki atau perempuan. Bagi anak yang orangtuanya, kakak laki-laki atau perempuannya, tidak bisa membaca tulisan Arab, pendidikannya diserahkan pada tetangga yang mampu.⁴⁸

Pada 1831, pemerintah Belanda pernah mencatat, setidaknya ada 1.853 *nggon ngaji* dengan jumlah murid 16.556 murid, tersebar di berbagai kabupaten yang didominasi pemeluk Islam di Jawa. Jumlah ini semakin meningkat. Ini bisa dilihat dari kajian Van den Berg, bahwa pada 1885 ia menemukan ada 14.929 *nggon ngaji* dengan jumlah 222.663 murid.⁴⁹ Fenomena ini bisa diduga karena komunikasi antara penduduk Nusantara dan Saudi Arabia semakin meningkat, sejak dibukanya Terusan Suez pada 1869. Hal ini pula yang semakin melancarkan proses penyebaran Islam ke daerah-daerah pedesaan di Jawa.

Munculnya pesantren di Jawa secara meyakinkan dan lembaga pendidikan dengan sistem klasikal, menyebabkan pengajaran Al-Qur'an semakin menemukan momentumnya. Di Jawa Timur, lahirnya Pesantren Tebuireng,⁵⁰ Pesantren Rejoso Jombang,⁵¹ Pondok Modern Gontor Ponorogo,⁵² dan beberapa pesantren lain, selain memberikan pengenalan awal terhadap Al-Qur'an—meliputi membaca Al-Qur'an sesuai kaidah tajwid—juga mengkaji kandungan Al-Qur'an bagi para santri yang telah memenuhi syarat. Kitab yang menjadi acuan, pada masa-masa awal, umumnya adalah *Tafsir al-Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī.

Muncul beberapa madrasah di Jawa Tengah, seperti Madrasah Aliyatus Saniyah Mu'awanatul Muslimin Kanepan,⁵³ dan Madrasah Qudsiyah,⁵⁴ Madrasah Tasywiqut Tullab Balai Tengah *School*,⁵⁵ dan Madrasah Ma'ahidud Diniyah Al-Islamiyah Al-Jawiyah.⁵⁶

⁴⁸ Zamakhsyari Dhofier, "Sekolah Al-Qur'an dan Pendidikan Islam di Indonesia" *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4, 1992, hlm. 88.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Didirikan pertama kali pada 1899 oleh K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947).

⁵¹ Didirikan pertama kali oleh K.H. Tamim pada 1919 M.

⁵² Didirikan pertama kali pada 1926, kemudian diperbarui menjadi pondok modern pada tahun 1936 M. oleh Imam Zarkasi.

⁵³ Didirikan oleh organisasi Serikat Islam pada 7 Juli 1915 M.

⁵⁴ Didirikan oleh K.H. R. Asnawi, pada 1318 H.

⁵⁵ Didirikan oleh K.H. A. Khalik, pada 21 Nopember 1928 M.

⁵⁶ Didirikan pada 1938 M.

Untuk wilayah Yogyakarta berdiri Pondok Pesantren Krapyak,⁵⁷ dan Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah.⁵⁸ Di Surakarta berdiri Universitas Cokroaminoto⁵⁹ dan Madrasah Manba'ul Ulum Surakarta. Untuk Universitas Cokroaminoto pengajaran tentang kandungan Al-Qur'an dengan merujuk *Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Ibn Kaşir)*, *Tafsir al-Baidāwī*, dan *Tafsir as-Şawī*, sedangkan Madrasah Manba'ul Ulum, sebagaimana pernah diuraikan oleh Mahmud Yunus, memakai *Tafsir al-Jalālayn* dan *Tafsir al-Baidāwī* sebagai rujukan pengajaran.⁶⁰

Dalam konteks yang demikian, naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini mempunyai posisi penting bagi pengajaran Al-Qur'an di Madrasah Manba'ul Ulum. Merujuk keterangan Yunus di atas, *Tafsir al-Jalālain* dan *Tafsir al-Baidāwī* menjadi kitab rujukan, tetapi naskah ini, sebagaimana keterangan yang ada di sampul naskah, telah dipergunakan sebagai *piwulangan* (bahan ajar) di Madrasah Manba'ul Ulum. Ini artinya bahwa para guru dan pengajar di madrasah ini kreatif dan inovatif dengan menulis terjemahan Al-Qur'an maknawiyah sebagai materi bahan ajar di samping *Tafsir al-Jalālain* dan *Tafsir al-Baidāwī*. Tidak ditemukan data terkait dengan penggunaan naskah ini dalam pengajaran di Madrasah Manba'ul Ulum. Meskipun demikian, keberadaan naskah ini telah menjadi bukti bahwa para kiai di Madrasah Manba'ul Ulum Surakarta, selain menggunakan kitab tafsir standar yang menjadi bahan ajar, juga menyusun kitab sendiri sebagai salah satu upaya memudahkan para siswa dalam memahami makna-makna ayat Al-Qur'an.

2. Kajian Al-Qur'an dan Keraton

Islamisasi di Jawa, seperti halnya yang terjadi di wilayah Sumatra, bukan hanya terjadi di basis pesantren yang ada di daerah pesisir, tetapi juga merapat pada wilayah kekuasaan yang ada di daerah pedalaman, yaitu kesultanan atau keraton. Keraton Surakarta dan Keraton Yogyakarta merupakan dua wilayah penting di Jawa dalam proses islamisasi di daerah pedalaman. Di Keraton Yogya-

⁵⁷ Didirikan oleh K.H. Munawwir, pada 1911 M.

⁵⁸ Tanggal berdirinya kurang akurat, diperkirakan pada tahun 1918. Awalnya dinamai Madrasah Muhammadiyah, kemudian diubah menjadi Qismul Arqa, dan akhirnya menjadi Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah.

⁵⁹ Didirikan pada Oktober 1955.

⁶⁰ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, hlm. 287.

karta misalnya, penyalinan mushaf Al-Qur'an telah dilakukan pada masa kekuasaan Hamengkubuwono II. Naskah-naskah lain yang bernafaskan Islam dapat kita temukan di lingkungan Keraton Yogyakarta, misalnya naskah *Serat Piwulang Agami Islam* yang ditulis dalam bahasa dan aksara Jawa dan *Serat Ambiya* yang ditulis dengan Arab Pegon.⁶¹

Di Keraton Surakarta juga demikian. Kita bisa menemukan berbagai karya keislaman yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Naskah-naskah Al-Qur'an dan terjemahannya telah muncul pada awal abad ke-19 M di kompleks keraton. Misalnya, naskah berjudul *Kur'an Jawi* karya Bagus Ngarpah, diedit oleh Ng Wirapustaka dan disalin Ki Ranasubaya pada 1835 Jawa (1905 M); naskah *Kur'an Jawi* karya Bagus Ngarpah, disalin Suwanda pada tahun 1835 Jawa (1905 M); naskah berjudul *Kur'an Winedhar* juz 1 berupa ayat Al-Qur'an yang disisipi komentar singkat beraksara Jawa yang ditulis pada 1936; naskah *Serat Al Fatekah* yang ditulis tangan setebal 530 halaman berbahasa Jawa *ngoko* (kasar) dan *kromo* (halus).

Naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* ini merupakan salah satu bukti historis bahwa pada abad ke-19 M telah terjadi hubungan yang cukup dekat dan intens antara Keraton Surakarta dengan Islam dalam hal kajian dan pengembangan Islam di kompleks keraton. Sebagaimana catatan yang terdapat di lembar pertama naskah, naskah ini merupakan bahan *piwulang* di Madrasah Mamba'ul Ulum. Berdirinya Madrasah ini sendiri dipelopori oleh para ulama yang berada di sekitar keraton, dan seperti yang diuraikan Mahmud Yunus ketika menulis tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia, pendanaan untuk pendirian dan operasional Madrasah Manba'ul Ulum didukung secara penuh oleh penguasa Keraton Surakarta ketika itu. Hal ini menunjukkan bahwa relasi antara keraton dan Islam sangatlah baik. Adalah hal yang wajar bila kemudian kajian-kajian tentang Islam dan penulisan naskah-naskah terkait dengan keislaman, termasuk penulisan mushaf Al-Qur'an dan terjemahannya, terjadi begitu bergairah pada saat itu di kalangan keraton.

⁶¹ Chamamah Soeratno dkk (eds.), *Keraton Yogyakarta: The History and Cultural Heritage*, Jakarta: Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat and Indonesia Marketing Association, 2002, hlm. 145-6.

Penutup

Dari uraian di atas bisa disimpulkan bahwa naskah *Terjemahan Al-Qur'an Pegon* Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta dengan semua karakteristiknya di atas mempunyai peran penting dalam sejarah penerjemahan Al-Qur'an di Jawa, khususnya di Surakarta. *Pertama*, naskah ini menjadi salah satu bukti historis tentang hubungan yang intens antara Islam dan keraton di Surakarta. Dipakainya naskah ini sebagai bahan ajar di Madrasah Manba'ul Ulum—pendirian pesantren ini didukung penuh oleh pihak keraton, di bawah kekuasaan Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893) ketika itu—menjadi bukti kedekatan tersebut.

Kedua, meskipun naskah ini ditulis di kompleks keraton, namun tampak jelas tidak didedikasikan sebagai bentuk persembahan kepada raja, melainkan sebagai bahan ajar untuk para santri di pesantren Manba'ul Ulum. Kesimpulan ini diperkuat dengan bahasa yang digunakan, yaitu bahasa Jawa *ngoko*. Seandainya sebagai persembahan kepada keraton, tentu bahasa yang dipakai adalah bahasa Jawa *kromo*.

Ketiga, naskah ini dari segi model khat dan teknik penerjemahan yang digunakan menunjukkan adanya proses adaptasi dan adopsi: unsur-unsur luar diserap, tetapi juga muncul kreasi khas lokal. Sebagai bentuk terjemahan, naskah ini tergolong dalam bentuk terjemahan yang bersifat *maknawiyah*.

Keempat, meski dalam bentuk yang lebih sederhana, naskah ini telah mendahului tafsir *Al-Ibriz* karya K.H. Bisri Mustofa (diterbitkan oleh Menara Kudus pada 1960) dalam hal penulisan terjemahan dan tafsir Al-Qur'an dengan aksara *pegon*.[]

Daftar Pustaka

- 'Abd Qadīr, Muḥammad Thāhir. *Tārīkh al-Qur'ān*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1953.
- "Beragam Kitab Tafsir Nusantara," *Republika*, 05 September 2004.
- Adrisijanti, Inajati. *Arkeologi Perkotaan Islam Mataram*. Yogyakarta: Jendela, 2000.
- Akbar, Ali. "Antara Tradisi Lokal dan Tradisi Timur Tengah" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 4, No. 2, 2006, h. 246.

- Akbar, Ali. “Kaligrafi dan Iluminasi dalam Naskah Nusantara”. Makalah disampaikan dalam Workshop Perawatan dan Digitalisasi Manuskrip Islam Pondok Pesantren, yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM), Surabaya, 1-3 Mei 2007. h. 5.
- Al-Attas, S.M.N. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Aş-Şabuni, Mohammad Ali. *al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’ān*. Libanon: Dar al-Irsyad, 1970.
- Arkoun, Mohammed. “Metode Kritik Akal Islam” Wawancara Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun dalam *Al-Fikr al-Islam: Naqd wa Ijtihad* terj. Ulil Abshar-Abdalla, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6 Vol. 6. V Th.1994. h. 163.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bafadhal, Fadhal AR. dan Rosehan Anwar. *Mushaf-Mushaf Kuna di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan RI, 2005.
- Baried, Siti Baroroh dkk. *Pengantar Teori Filologi*. (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Basit, Abdul Adnan dan Abdul Hayi Adnan, “Prof. K.H.R. Mohammad Adnan” dalam Damami, dkk (editor), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Museum Sonobudoyo Yogyakarta*. Jakarta: Djambatan, 1990.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. “Sekolah Al-Qur'an dan Pendidikan Islam di Indonesia” *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4, 1992, h. 88.
- Gusmian, Islah. “Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesia: Dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca” dalam *Jurnal Lektur Keagamaan* Vol. 4. No. 2, 2006, h. 185.
- Gusmian, Islah. “Kaligrafi Islam, dari Nalar Seni hingga Symbolisme Spiritual” dalam *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, Volume 41, nomor 1, 2003.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Harun, Salman. “Hakikat Tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* karya Abdul Rauf al-Sinkili” Disertasi IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 1988.

- Johns, Anthony H. "The Qur'an in the Malay World: Reflection on Abd Al-Rauf of Sinkel (1615-93)" *Journal of Islamic Studies* 9:2, 1998.
- Kasdi, Aminuddin. *Kepurbakalaan: Sunan Giri Sosok Akulturasi Kebudayaan Pada Abad 15-16*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987.
- Muchoyyar HS, M. "*Tafsir Faidl ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Al-Malik al-Adyan* karya K.H.M. Shaleh Al-Samarani, Suntingan Teks, Terjemah dan Analisis Metodologi" Disertasi di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2002.
- Nurtawab, Ervan dalam *Simposium Pernaskahan Nusantara* di UIN Jakarta tahun 2004. "Beragam Kitab Tafsir Nusantara," *Republika*, 05 September 2004.
- Pigeaud, Th. G. *Literature of Java*. Vol. I. Synopsis of Javanese Literatur, 900-1900 AD. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- Pudjiastuti, Titik. *Naskah dan Studi Naskah*. Jakarta: Akademia. 2006.
- Riddell, Peter. *Islam and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Sedyawati, Edi dkk. (eds). *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Sirajuddin AR., D. *Seni Kaligraf Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989.
- Sjadzali, Munawir. "Dari Lembah Kemiskinan" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Soeratno, Chamamah dkk (eds.). *Keraton Yogyakarta: The History and Cultural Heritage*. Jakarta: Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat and Indonesia Marketing Association, 2002.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1984.

Wawancara

Wawancara penulis dengan Muhtarom pada tanggal 19 Juni 2008.



Halaman awal naskah.



Halaman Surah az-Zalzalah.



Halaman akhir naskah.



Sampul naskah.