

**VERNAKULARISASI KITAB AL-QUR'AN AL-KARIM  
TARJAMAH LAFZIYAH WA ASBABUN NUZUL BASA JAWI  
KARYA KH. AHMAD MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993  
M.**



**TESIS**

Diajukan kepada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk Memenuhi Sebagai Syarat dalam Memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag).

**Disusun oleh:**

Sobri Febrianto

224120800011

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI  
SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO  
2025**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul: *“Vernakularisasi Kitab Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafzlyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi Tahun 1993 M.”* seluruhnya merupakan hasil karya sendiri.

Adapun pada bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas dengan norma, kaidah dan etika penulisan ilmiah.

Apabila dikemudian hari ternyata ditemukan seluruh atau sebagian tesis ini bukan hasil karya sendiri atau adanya plagiat dalam bagian-bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Purwokerto, 07 Januari 2025

Hormat saya,



Sobri Febrianto

NIM. 22412080011

## NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal: Pengajuan Ujian Tesis

Kepada Yth.  
Direktur Pasensurjana  
Universitas Islam Negeri Profesor Kiai  
Haji Saifuddin Zuhri  
Di Purwokerto

*Assalamu 'alaikum wr.wb.*

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan koreksi, serta perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah mahasiswa:

Nama : Sobri Febrianto  
NIM : 224120800011  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul Tesis : "Vernakularisasi Kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi Tahun 1993 M.*"

dengan ini mohon agar tesis mahasiswa tersebut di atas dapat disidangkan dalam ujian tesis.

Demikian nota dinas ini disampaikan. Atas perhatian bapak, kami ucapkan terimakasih.

*Wassalamu 'alaikum wr.wb.*

Purwokerto, 07 Januari 2025  
Pembimbing,



**Dr. Elva Munfarida, M.Ag**  
NIP. 197711122001122001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO  
PASCASARJANA

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553  
Website : www.pps.uinsatzu.ac.id Email : pps@uinsatzu.ac.id

**PENGESAHAN TESIS**

Nama Peserta Ujian : Sobri Febrianto  
NIM : 224120800011  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul Tesis : Vernakularisasi Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

No	Tim Penguji	Tanda Tangan	Tanggal
1	Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I NIP. 197805152009011012 Ketua Sidang/ Penguji		15/1/2025
2	Dr. Atabik, M.Ag NIP. 196512051993031004 Sekretaris/ Penguji		15/1/2025
3	Dr. Elya Munfarida NIP. 197711122001122001 Pembimbing/ Penguji		17/1/2025
4	Prof. Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag NIP. 196309221990022001 Penguji Utama I		15/1/2025
5	Dr. Farichatul Maftuchah, M.Ag NIP. 196804222001122001 Penguji Utama II		17/1/2025

Purwokerto, Januari 2025  
Mengetahui,  
Ketua Program Studi

**Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I**  
NIP. 197805152009011012

**VERNAKULARISASI KITAB AL-QUR'AN AL-KARIM TARJAMAH  
LAFZIYAH WA ASBĀBUN NUZŪL BASA JAWI KARYA KH.  
MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993 M**

**Sobri Febrianto**

**224120800011**

**Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri**

**Purwokerto**

**ABSTRAK**

Problematisa yang muncul di masyarakat muslim Indonesia dalam memahami Al-Qur'an sebagai kitab suci adalah bahasa. Bahasa yang digunakan Al-Qur'an merupakan bahasa Arab yang berbeda dari segi gramatikal dan konteks budaya bagi masyarakat Indonesia. Para pakar Al-Qur'an mulai mencoba membuat solusi atas problematisa ini, diantaranya dengan mencoba mengalihbahasakan atau menerjemahkan Al-Qur'an kedalam bahasa lokal setempat dengan tujuan agar dapat dipahami isi kandungan Al-Qur'an. Aktivitas ini disebut sebagai vernakularisasi Al-Qur'an. Secara khusus penelitian ini mencoba membedah dua hal, yaitu tentang karakteristik dan proses vernakularisasi dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

Penelitian ini mencoba membedah aktivitas vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia tepatnya pada kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M yang lahir di lingkungan Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumuddin, Kesugihan, Kabupaten Cilacap, Jawa Tengah. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang termasuk dalam penelitian kepustakaan. Penelitian ini menggunakan teori Vernakularisasi milik Anthony H. John yang merupakan salah satu peneliti dalam bidang ini.

Hasil penelitian ini menunjukkan dua hal. *Pertama*, karakteristik kitab menunjukkan kitab ini merupakan kitab terjemah yang mempunyai sistem pembahasaan dengan menggunakan gaya bahasa daerah Banyumas, menggunakan model *calque* atau kata perkata, dilengkapi penjelasan *asbābun nuzūl* ayat yang berada disamping terjemahan ayat. *Kedua*, proses vernakularisasi dalam kitab ini mencakup tiga rumusan utama yaitu proses penerjemahan bahasa, proses penerjemahan budaya, dan kontekstualisasi teks yang menjadi jalan penghubung antara pemahaman masyarakat dan teks dalam kitab tersebut. Pengimplementasian kontekstualisasi teks ini dilakukan kepada obyek kitab ini, contohnya dalam ayat yang mempunyai kalimat tanya seperti dalam Q.S. Al-Ghosiyah ayat 17-20 pada kalimat **كَيْفَ** yang merupakan kalimat tanya "bagaimana?" dimaknai dengan "kepriwe" yang merupakan bahasa Banyumas.

**Kata Kunci: Vernakularisasi, Terjemahan, Al-Qur'an**

**VERNACULARIZATION OF THE BOOK OF *AL-QUR'AN AL-KĀRIM*  
*TARJAMAH LAFZIYAH WA ASBĀBUN NUZŪL BASA JAWI* BY KH.  
AHMAD MUSTHOLIH BADAWI IN 1993 AD**

**Sobri Febrianto**

**224120800011**

**Postgraduate Qur'an and Tafsir at State Islamic University Professor Kiai**

**Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto**

**ABSTRACT**

The problem that arises in the Indonesian Muslim community in understanding the Qur'an as a holy book is language. The language used by the Qur'an is Arabic which is different in terms of grammatical and cultural context for the Indonesian people. Al-Qur'an experts began to try to make solutions to this problem, including by trying to translate or translate the Qur'an into the local local language with the aim of understanding the content of the Qur'an. This activity is referred to as the vernacularization of the Qur'an. In particular, this study tries to dissect two things, namely the characteristics and process of vernacularization in the book *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* in 1993 AD.

This study tries to dissect the vernacularization activities of the Qur'an in Indonesia, precisely in the book *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* in 1993 AD who was born in the Al-Ihya 'Ulumuddin Islamic Boarding School, Kesugihan, Cilacap Regency, Central Java. This research is a qualitative research that is included in literature research. This study uses the theory of vernacularization by Anthony H. John who is one of the researchers in this field.

The results of this study show two things. First, the characteristics of the book show that this book is a translated book that has a language system using the Banyumas regional language style, using the calque model or word words, equipped with an explanation of asbābun nuzūl verses that are in addition to the translation of the verse. Second, the vernacularization process in this book includes three main formulations, namely the process of language translation, the process of cultural translation, and the contextualization of the text which is the connecting way between people's understanding and the text in the book. The implementation of the contextualization of this text is carried out to the object of this book, for example in a verse that has a question sentence such as in Q.S. Al-Ghosiyah verses 17-20 in the sentence كَيْفَ which is a sentence asking "how?" which is interpreted as "kepriwe" which is the Banyumas language.

**Keywords: Vernakularization, Translation, Qur'an**

## MOTTO

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

**Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan!**

**(Al-‘Alaq [96]:1)**



VECTOOR

## PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987 tentang pedoman transliterasi Arab-Latin dengan beberapa penyesuaian menjadi berikut:

### A. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	Ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Ḍal	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	...‘...	Koma terbalik ke atas

غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

## B. Vokal

### 1. Vokal tunggal (monoftong)

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
َ	<i>fathah</i>	A	A
ِ	<i>kasrah</i>	I	I
ُ	<i>damah</i>	U	U

Contoh:

صَنَّعَ - <i>ṣana'a</i>	مُسْتَصْنَعٌ - <i>mustaṣni'</i>
-------------------------	---------------------------------

### 2. Vokal rangkap (diftong)

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
...يَ	<i>fathah dan ya</i>	<i>ai</i>	a dan i
...وُ	<i>fathah dan wawu</i>	<i>au</i>	a dan u

Contoh:

كَيْفَ - <i>kaifa</i>	هَوْلٌ - <i>haul</i>
-----------------------	----------------------

### C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Tanda dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
أ...أ...أ	<i>fathah</i> dan <i>alif</i>	$\bar{a}$	a dan garis di atas
ي...ي	<i>kasrah</i> dan <i>ya</i>	$\bar{i}$	i dan garis di atas
و...و	<i>damah</i> dan <i>wawu</i>	$\bar{u}$	u dan garis di atas

Contoh:

تَبُورٌ - <i>tabūra</i>	جُونٌ - <i>jūna</i>
-------------------------	---------------------

### D. Ta Marbūtah

Transliterasi untuk *ta marbūtah* ada dua, yaitu:

1. *Ta marbūtah* hidup. *Ta marbūtah* hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.
2. *Ta marbūtah* mati. *Ta marbūtah* mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.
3. Kalau pada kata terakhir dengan *ta marbūtah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūtah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْقَالِ	<i>Raudah al-Atfāl</i>
الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ	<i>al-Madinah al-Munawwarah</i>
طَلْحَةَ	<i>Ṭalḥah</i>

### E. Syaddah (tasydid)

*Syaddah* atau *tasydid* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *syaddah* atau tanda *tasydid*. Dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

نَزَّلَ - <i>nazzala</i>	الْبُرِّ - <i>al-Birru</i>
--------------------------	----------------------------

### F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung.

Contoh:

الرَّجُلُ	<i>al-Rajulu</i>
الْقَلَمُ	<i>al-Qalamu</i>
الشَّمْسُ	<i>al-Syamsu</i>
الْجَلَالُ	<i>al-Jalālu</i>

#### G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُ - ta'khuzu	شَيْءٌ - syai'un
---------------------	------------------

#### H. Penulisan kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَإِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ	<i>wa innalāha fahuwa khair al-rāziqīn</i>
بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا	<i>bismillāhi majrchā wa mursāhā</i>

#### I. Huruf kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, namun dalam transliterasi ini huruf kapital juga digunakan. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang telah tercantum dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang,

maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	<i>Alḥamdu lillāhi rabbi al-‘ālamīn</i>
وَلَقَدْ رَأَاهُ بِأَلْفُوقِ الْمُبِينِ	<i>Wa laqad rāhu bi al-ufuq al-mubīn</i>



VECTO R

## HALAMAN PERSEMBAHAN

Tiada kata yang pantas untuk diucapkan kecuali rasa syukur kepada Tuhan yang Maha Esa. Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT atas segala nikmat yang telah diberikan. Sholawat serta salam tak lupa selalu tercurahkan kepada Baginda Nabi Agung Muhammad SAW beserta para keluarga dan sahabat, Semoga syafaatnya selalu menyertai kita semua. Amin

Karya ilmiah dalam bentuk ini secara khusus saya persembahkan untuk kedua orang tua saya yang selalu memberikan dukungan emosional dan secara spiritual kepada saya, karya ini juga guru-guru saya baik guru intelektual maupun spiritual yang tidak bisa digantikan dengan apapun, dan terkhusus saya persembahkan untuk kekasih hati saya yaitu istri tercinta yang selalu memberikan motivasi dan kata-kata emas sehingga kami selalu dalam medan perjuangan menyelesaikan tesis ini.



VECTOR

## KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kehadiran Allah SWT yang telah memberikan rahmat, taufik dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan baginda Nabi Muhammad saw beserta keluarga, dan para sahabatnya juga kepada orang-orang yang senantiasa setia kepada beliau hingga hari akhir.

Tesis ini berjudul **“Vernakularisasi dalam Kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Karya KH. Ahmad Mustholih Badawi Tahun 1993 M”** Merupakan karya ilmiah yang sengaja disusun untuk memenuhi tugas akhir serta sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag) pada program Strata 2, Program studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto. Untuk menyelesaikan Tesis ini, penulis selalu mendapatkan bantuan dan motivasi dari berbagai pihak, baik moril maupun materil. Sebagai ungkapan rasa syukur dan terima kasih sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini, maka penulis sampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. K.H., Ridwan. M.Ag. Rektor Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto beserta wakil rektor I, II, dan III yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menimba ilmu di Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
2. Prof. Dr. H. Muh. Roqib, M.Ag. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
3. Dr. Munawir, S.Th.I.,M.S.I Selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Pascasarjana UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
4. Dr. Elya Munfarida, M.Ag Dosen Pembimbing saya yang telah ikhlas meluangkan ilmu dan waktunya disela-sela kesibukannya untuk memberikan penulis arahan, bimbingan, saran, kritik, serta motivasinya sehingga penulis menjadi semangat dalam mengerjakan Tesis ini.
5. Segenap dosen Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri (UIN SAIZU) Purwokerto yang telah memberikan pengetahuan dan ilmunya selama proses perkuliahan

6. KH. Harir selaku Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya ‘Ulumaddin yang telah mengizinkan penulis untuk melakukan penelitian terhadap karya outentik Pesantren.
7. Mas Tofa atau yang akrab penulis panggil Babeh Tofa, selaku pemilik kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M yang penulis jadikan sumber utama penelitian.
8. Orang tua penulis, beserta seluruh keluarga besar yang membantu dan memberikan dukungan.
9. Windy Lidyaningsih selaku istri saya yang selalu memberikan semangat dan motivasi dalam penyelesaian tesis ini.
10. Teman-teman Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir 2022 yang turut memberikan semangat dan motivasi penulis dalam menyelesaikan Tesis ini.
11. Dan semua pihak yang telah membantu yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Saya menyadari bahwa dalam Tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, untuk itulah kritik dan saran yang bersifat membangun selalu penulis harapkan dari pembaca guna kesempurnaan Tesis ini. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi penulis dan pembaca. Aamiin.

Purwokerto, 06 Januari 2024

Penulis,

**Sobri Febrianto**

NIM. 224120800011

## DAFTAR ISI

**SURAT PERNYATAAN KEASLIAN**

**HALAMAN PENGESAHAN**

**NOTA DINAS PEMBIMBING**

**ABSTRAK**

**ABSTRACT**

**MOTTO**

**PEDOMAN TRANSLITERASI**

**HALAMAN PERSEMBAHAN**

**KATA PENGANTAR**

**DAFTAR ISI**

**DAFTAR TABEL**

**DAFTAR GAMBAR**

**BAB I PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian .....	10
D. Manfaat Penelitian .....	10
E. Kerangka Teori.....	11
F. Kajian Pustaka.....	17
G. Metode Penelitian.....	10
H. Sistematika Pembahasan .....	24

**BAB II KARAKTERISTIK KITAB *AL-QUR'AN AL-KĀRIM* TARJAMAH  
*LAFẒIYAH WA ASBĀBUN NUZŪL BASA JAWI* KARYA KH. AHMAD  
MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993 M**

A. Profil Penulis Kitab <i>Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafẓiyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi</i> Tahun 1993 M. ....	26
B. Deskripsi Karakteristik Kitab <i>Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafẓiyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi</i> Tahun 1993 M. ....	39

**BAB III VERNAKULARISASI DALAM KITAB *AL-QUR'AN AL-KĀRIM*  
TARJAMAH LAFZIYAH WA ASBĀBUN NUZŪL BASA JAWI KARYA KH.  
AHMAD MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993 M.**

- A. Vernakularisasi Terjemah Al-Qur'an di Indonesia.....60
- B. Inventarisasi Vernakularisasi Terjemahan Surat-Surat Al-Qur'an dalam  
Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa  
Jawi* Tahun 1993 M pada Juz 30.....66
- C. Proses Terjemahan Bahasa, Budaya, dan Kontekstualisasi Teks dalam Kitab  
*Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi*  
Tahun 1993 M.....86

**BAB IV PENUTUP**

- A. Simpulan .....189
- B. Saran.....190

**DAFTAR PUSTAKA**

**LAMPIRAN-LAMPIRAN**



VECTOR

## DAFTAR TABEL

Tabel 1. Klasifikasi Terjemah .....	8
Tabel 2. Vernakularisasi Surat An-Naba'.....	68
Tabel 3. Vernakularisasi Surat An-Nazi'at.....	70
Tabel 4. Vernakularisasi Surat 'Abasa .....	70
Tabel 5. Vernakularisasi Surat At-Takwir .....	71
Tabel 6. Vernakularisasi Surat Al-Infithar.....	71
Tabel 7. Vernakularisasi Surat Al-Muthafifin .....	72
Tabel 8. Vernakularisasi Surat Al-Insyiqaq.....	73
Tabel 9. Vernakularisasi Surat Al-Buruj.....	73
Tabel 10. Vernakularisasi Surat Ath-Thariq .....	74
Tabel 11. Vernakularisasi Surat Al-'Ala .....	75
Tabel 12. Vernakularisasi Surat Al-Ghasiyah.....	75
Tabel 13. Vernakularisasi Surat Al-Fajr .....	76
Tabel 14. Vernakularisasi Surat Al-Balad .....	76
Tabel 15. Vernakularisasi Surat Asy-Syams.....	77
Tabel 16. Vernakularisasi Surat Al-Lail .....	77
Tabel 17. Vernakularisasi Surat Ad-Dhuha .....	78
Tabel 18. . Vernakularisasi Surat Al-Insyirah.....	78
Tabel 19. Vernakularisasi Surat At-Tin .....	79
Tabel 20. Vernakularisasi Surat Al-'Alaq .....	79
Tabel 21. Vernakularisasi Surat Al-Qadr.....	80
Tabel 22. Vernakularisasi Surat Al-Bayyinah .....	80
Tabel 23. Vernakularisasi Surat Al-Zalzalah.....	80
Tabel 24. Vernakularisasi Surat Al-'Adiyat .....	81
Tabel 25. Vernakularisasi Surat Al-Qori'ah.....	81
Tabel 26. Vernakularisasi Surat At-Takatsur.....	82
Tabel 27. Vernakularisasi Surat Al-'Asr .....	82
Tabel 28. Vernakularisasi Surat Al-Humazah .....	82
Tabel 29. Vernakularisasi Surat Al-Fil .....	82
Tabel 30. Vernakularisasi Surat Al-Quraisy .....	83
Tabel 31. Vernakularisasi Surat Al-Ma'un.....	83
Tabel 32. Vernakularisasi Surat Al-Kautsar .....	83
Tabel 33. Vernakularisasi Surat Al-Kafirun .....	84
Tabel 34. Vernakularisasi Surat An-Nashr .....	84
Tabel 35. Vernakularisasi Surat Al-Lahab.....	84
Tabel 36. Vernakularisasi Surat Al-Ikhlash .....	85
Tabel 37. Vernakularisasi Surat Al-Falaq.....	85
Tabel 38. Vernakularisasi Surat An-Nas.....	85
Tabel 39. Analisis Vernakularisasi Surat An-Naba'.....	92

Tabel 40. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nazi'at.....	101
Tabel 41. Analisis Vernakularisasi Surat 'Abasa .....	106
Tabel 42. Analisis Vernakularisasi Surat At-Takwir .....	112
Tabel 43. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Infitar.....	114
Tabel 44. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Muthafifin .....	117
Tabel 45. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Insyiqaq.....	121
Tabel 46. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Buruj.....	125
Tabel 47. Analisis Vernakularisasi Surat Ath-Thariq .....	128
Tabel 48. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Ala .....	130
Tabel 49. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ghasiyah.....	132
Tabel 50. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Fajr .....	135
Tabel 51. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Balad .....	138
Tabel 52. Analisis Vernakularisasi Surat Asy-Syams.....	141
Tabel 53. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Lail .....	144
Tabel 54. Analisis Vernakularisasi Surat Ad-Dhuha .....	147
Tabel 55. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Insyirah.....	149
Tabel 56. Analisis Vernakularisasi Surat At-Tin .....	151
Tabel 57. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Alaq .....	154
Tabel 58. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Qadr.....	157
Tabel 59. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Bayyinah .....	159
Tabel 60. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Zalzalah.....	162
Tabel 61. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Adiyat .....	164
Tabel 62. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Qori'ah.....	167
Tabel 63. Analisis Vernakularisasi Surat At-Takatsur.....	169
Tabel 64. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Asr .....	171
Tabel 65. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Humazah .....	172
Tabel 66. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Fil .....	175
Tabel 67. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Quraisy .....	178
Tabel 68. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ma'un.....	178
Tabel 69. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Kautsar .....	180
Tabel 70. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Kafirun .....	180
Tabel 71. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nashr .....	180
Tabel 72. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Lahab.....	182
Tabel 73. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ikhlash.....	185
Tabel 74. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Falaq.....	186
Tabel 75. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nas.....	188

## DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. <i>Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi</i> Tahun 1993 M .....	7
Gambar 2. Sanad Thariqah KH. Ahmad Mustholih Badawi .....	38
Gambar 3. Cover Kitab .....	40
Gambar 4. Sistematika Penulisan Kitab.....	41
Gambar 5. Lembar Tashih Kitab.....	41
Gambar 6. Muaqadimah Kitab.....	43
Gambar 7. Halaman Pengantar Penerbit .....	46
Gambar 8. Gaya penulisan kitab .....	53
Gambar 9. Genealogi Kitab.....	58



VECTOR

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Kajian terkait perkembangan tafsir di Indonesia menjadi sebuah diskursus penelitian yang menarik bagi sarjana Islam di Indonesia. Tidak sedikit yang memang terfokus dalam kajian diskursus semacam ini seperti Islah Gusmian, Ahmad Badhowi, Nasharuddin Baidan, Amin Abdullah dan banyak cendekiawan Islam Indonesia lainnya. Pergeseran dan sentuhan proses keagamaan dan kebudayaan Islam yang terjadi di Indonesia tentunya tidak lepas dari adanya sistem pengalihbahasaan dengan tujuan agar dapat dipahami bagi masyarakat Indonesia. Problematikanya adalah ketika Al-Qur'an hadir menjadi pusat dari segala pedoman kehidupan umat Islam di Indonesia, tetapi dalam hal ini pesan yang digunakan menggunakan bahasa Arab yang masih sukar untuk dipahami oleh masyarakat lokal Indonesia. Problematika tersebut setidaknya menjadi alasan munculnya aktivitas pengalihbahasaan baik dari kata dan terjemahan sampai pada aktivitas dalam menyampaikan pesan-pesan dalam Al-Qur'an.<sup>1</sup>

Aktivitas semacam ini sering disebut dengan vernakularisasi. teori vernakularisasi Al-Qur'an yang secara rinci dirumuskan oleh Anthony H Johns. Perkembangan proses dari keagamaan dan kebudayaan Islam di Indonesia tentunya tidak terlepas dari vernakularisasi ajaran agama Islam. Seperti yang dikutip oleh Ahamad Baedowi terkait vernakularisasi menurut Anthony mengatakan bahwa "*The vernacularization of Islamic learning is a core focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southes Asia.*"<sup>2</sup> Maka dari itu, bisa disimpulkan bahwa vernakularisasi merupakan sebuah usaha atau *ijtihad* dari para intelektual muslim yang bertujuan untuk melakukan pembahasalokalan dari nilai-nilai Islam yang berada pada sumber Al-Qur'an yang berbahasa Arab yang kemudian ditulis, diartikan/diterjemahkan, dipahami,

---

<sup>1</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 10–12.

<sup>2</sup> Islah Gusmian and Dkk, *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*, ed. Ahmad Badhowi (Bantul: Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia, 2020).

dan dituliskan dalam bahasa dan aksara lokal. Atau dalam bahasa lain pengalihan dua hal yang jauh yaitu budaya pusat atau *centre* dengan budaya lokal dipinggiran atau *pharepare* yang menjadikan sebuah *local wisdom*. Hal ini juga menjadi sebuah hal yang bisa direpresentasikan oleh para mufasir lokal di Indonesia, dimana tafsir Al-Qur'an dalam bahasa lokal merupakan sebuah bentuk nyata dari vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia.<sup>3</sup>

Beberapa tokoh lain menjelaskan konsturksi vernakularisasi. Benedict Anderson dalam bukunya "*Imagined Communities*" mengatakan bahwa vernakularisasi merupakan proses pengalih bahasaan dimana bahasa lokal menciptakan sebuah identitas dalam ruang lingkup tersebut. Internalisasi dalam Al-Qur'an berposisi pada pengalih bahasaan dan adaptasi teks Al-Qur'an dari bahasa Arab klasik menjadi berbagai bahasa lokal dengan arah utama sebagai perluasan pemahaman dan aksesibilitas ajaran agama Islam.<sup>4</sup>

Pierre Bourdieu dalam karyanya "*Language and Symbolic Power*" mengkaji tentang bahasa dan kekuasaan berinteraksi dalam masyarakat. Bourdieu berpendapat bahwa bahasa memiliki kekuatan simbolik yang dapat membentuk dan mengubah struktur sosial. Dalam konteks vernakularisasi Al-Qur'an, terjemahan ke dalam bahasa lokal dapat dilihat sebagai upaya untuk mengurangi kekuatan simbolik bahasa Arab klasik sebagai satu-satunya bahasa suci, sehingga memungkinkan lebih banyak orang untuk mengakses ajaran Islam dalam bahasa yang mereka pahami.<sup>5</sup> Michel de Certeau dalam bukunya "*The Practice of Everyday Life*" (1984) membahas praktik sehari-hari, termasuk penggunaan bahasa vernakular sebagai bentuk perlawanan dan penciptaan identitas. Dalam konteks vernakularisasi Al-Qur'an, penggunaan bahasa lokal dalam terjemahan teks suci dapat dilihat sebagai cara untuk mengintegrasikan

---

<sup>3</sup> M. Amin. Abdullah, "Lokalitas, Islamisasi Dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam.," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (2012): 329–46.

<sup>4</sup> B Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

<sup>5</sup> P Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991).

ajaran Islam ke dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim, sehingga menciptakan hubungan yang lebih intim dan personal dengan ajaran agama.<sup>6</sup>

James C. Scott dalam karyanya "*Domination and the Arts of Resistance*" (1990) mengkaji bahasa vernakular dan praktik sehari-hari digunakan sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi kekuasaan. Dalam konteks vernakularisasi Al-Qur'an, terjemahan ke dalam bahasa lokal dapat dilihat sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi linguistik bahasa Arab, sehingga memungkinkan umat Muslim non-Arab untuk memiliki akses yang lebih besar dan pemahaman yang lebih mendalam terhadap ajaran Islam.<sup>7</sup>

Beberapa konsep sederhana tokoh yang mendefinisikan tentang vernakularisasi menekankan bahwa proses terjemahan pada Al-Qur'an bukan hanya sekedar menerjemahkan atau mengalihbahasakan bahasa Al-Qur'an yaitu bahasa Arab kepada bahasa lokal saja, tetapi proses ini juga diartikan sebagai proses terjemahan bahasa, budaya, dan kontekstualisasi makna yang terkandung dalam kehidupan lokal, dari hal tersebut penulis memakai pendekatan etnolinguistik dalam penelitian ini.

Aktivitas penerjemahan Al-Qur'an atau pengalihbahasaan menjadi aktivitas yang mempunyai hubungan dengan aktivitas penafsiran. Dalam kesempatan ini, penulis sedikit menjelaskan periodisasi dalam kajian tafsir di Nusantara/Indonesia yang nantinya menjadi embrio lahirnya aktivitas terjemahan Al-Qur'an terhadap bahasa lokal di Indonesia. Sejarah terjemahan Al-Qur'an di Indonesia mencakup perjalanan panjang yang melibatkan tokoh-tokoh terkemuka dan berbagai usaha intelektual. Pada awal abad ke-20, Al-Qur'an mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai respons terhadap keinginan untuk memahami ajaran Islam dengan lebih baik

Tokoh yang mencatatkan kontribusinya dalam terjemahan ini adalah Haji Abdul Malik Karim Amrullah, atau lebih dikenal sebagai Hamka. Pada tahun 1939, Hamka menyelesaikan terjemahan Al-Qur'an yang menjadi salah satu

---

<sup>6</sup> M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984).

<sup>7</sup> J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

terjemahan pertama dalam bahasa Indonesia. Dalam terjemahannya, Hamka tidak hanya menyampaikan makna literal, tetapi juga memberikan penjelasan dan tafsiran guna memudahkan pemahaman. Ia merangkul gagasan bahwa terjemahan Al-Qur'an harus dapat mengakomodasi konteks budaya dan kebutuhan masyarakat setempat.<sup>8</sup>

Selanjutnya, pada tahun 1960-an, Quraish Shihab, seorang ulama dan intelektual Islam terkemuka, turut berkontribusi dalam upaya terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia. Dalam terjemahannya, Quraish Shihab mengedepankan pendekatan kontekstual dan relevansi, mengaitkan ajaran-ajaran Islam dengan realitas kehidupan masyarakat Indonesia. Beliau meyakini bahwa terjemahan Al-Qur'an harus mencerminkan semangat toleransi, keadilan, dan kasih sayang, yang merupakan nilai-nilai inti ajaran Islam. Pada era kontemporer, banyak tokoh ahli dan kelompok masyarakat yang terlibat dalam proyek-proyek terjemahan Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan umat Islam yang semakin berkembang di Indonesia. Terjemahan Al-Qur'an terus menjadi isu penting dalam upaya mendekatkan ajaran Islam dengan kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Proses terjemahan ini terus melibatkan para ahli agama, linguistik, dan budaya untuk memastikan bahwa pesan Al-Qur'an disampaikan dengan tepat dan dapat diaplikasikan secara bermakna dalam konteks Indonesia yang multikultural.<sup>9</sup>

Peta dan tipologi terjemahan Al-Qur'an di Indonesia mencerminkan keragaman pendekatan dan filosofi yang digunakan oleh para penerjemah. Dalam konteks ini, terdapat berbagai jenis terjemahan yang berkisar dari terjemahan literal hingga terjemahan interpretatif yang lebih kontekstual. Terjemahan literal cenderung mempertahankan keakuratan bahasa Arab dan memberikan terjemahan kata demi kata, sementara terjemahan interpretatif

---

<sup>8</sup> Ahmad Badawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa)*. (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020).

<sup>9</sup> N. Masyruah, "Aspek Lokalitas Dalam Tafsir Qoeran Djawen Koleksi Museum Radya Pustaka Solo Kode 202.297. 094 Ssj T" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020).

mencoba menyampaikan pesan Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks sosial dan budaya masyarakat Indonesia.<sup>10</sup>

Tokoh ahli terkait dengan tipologi terjemahan Al-Qur'an di Indonesia, seperti Quraish Shihab, telah menyuarakan pandangannya terhadap berbagai jenis terjemahan. Quraish Shihab, dalam karyanya, menekankan pentingnya terjemahan yang mampu mencerminkan makna mendalam Al-Qur'an dan dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Beliau mendukung pendekatan interpretatif yang memahami konteks dan menyajikan pesan-pesan Al-Qur'an dengan cara yang lebih relevan bagi masyarakat Indonesia. Quraish Shihab juga menggarisbawahi bahwa terjemahan harus bersifat inklusif, mencakup penjelasan tambahan untuk memahamkan pembaca terhadap konteks budaya dan sejarah yang mungkin tidak sepenuhnya dipahami dari bahasa Arab asli. Pentingnya tipologi terjemahan ini juga tercermin dalam upaya beberapa lembaga dan penerjemah independen yang berusaha menyediakan terjemahan Al-Qur'an yang beragam untuk memenuhi kebutuhan beragam masyarakat Indonesia. Dengan adanya pilihan terjemahan yang berbeda, umat Islam di Indonesia memiliki akses lebih luas untuk memahami dan menghayati ajaran Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan dan pemahaman mereka masing-masing.<sup>11</sup>

Kemudian pada masa berikutnya khususnya pada sekitar tahun 1993, muncul sebuah kitab yang berisikan terjemahan Al-Qur'an terhadap bahasa lokal di Jawa Tengah bagian selatan dengan unsur vernakularisasi dan terjemahan kebahasaan menggunakan Bahasa Jawa dan pegon Jawa versi Bahasa Jawa Ngoko yang diterbitkan di Bandung dengan kata pengantar atau *Muqadimah* yang dituliskan oleh KH. Mustholih Badawi Cilacap. Nama kitab ini adalah

---

<sup>10</sup> R. Iklimah, "Aspek Lokalitas Dalam Tafsir Melayu (Studi Analisa Kitab Tafsir Turjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Singkili [1615-1693 M] Dan Tafsir Al-Burhân Karya 'Abdul Karim 'Amrullah [1879-1949 M])." (IIQ Jakarta, 2021).

<sup>11</sup> Zaiyadi, "Vernakularisasi dan Terjemahan Al-Qur'an Nusantara: Dinamika Studi Al-Qur'an Di Indonesia."

kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.<sup>12</sup>

Pentingnya Bahasa Banyumas dalam penelitian ini adalah sebagai bahasa yang dipilih dalam kajian ini, secara garis besar kajian ini membahas kaitanya vernakularisasi atau pengalihbahasaan, sebuah kata dalam Al-Qur'an yang dalam bahasa Arab, divernakularisasikan kedalam Bahasa Banyumas, maka dari itu posisi Bahasa Banyumas dalam penelitian ini penting untuk mencoba membahas lebih dalam, kajian ini penulis juga menggunakan beberapa kamus yang penulis pilih dalam mengetahui makna dari vernakularisasi Al-Qur'an ini.

Kitab ini menjadi sebuah kitab yang baru terekam jejaknya dari khazanah keilmuan akademis. Problem secara akademiknya adalah kitab tafsir ini masih sangat asing dan belum ada penelitian yang fokus untuk membedah lebih dalam terkait kajian kitab tafsir ini. Hal ini pula, satu diantara banyak permasalahan yang menjadikan pentingnya penelitian ini untuk diteliti. Gambaran umum dari *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini adalah sebagai berikut, kitab ini merupakan kitab yang lahir atas kolaborasi beberapa ulama di Indonesia, kemudian divernakularisasikan ke dalam Bahasa Jawa *ngapak*. Kitab ini terdiri dari pembahasan yang didalamnya ada ayat Al-Qur'an kemudian ada pemaknaan perkalimat dengan model pegon-jawa. Kemudian ditambahi penjelasan atau *syarah* disampingnya yang berisi sebagai penjelasan *Asbābun Nuzūl* dari ayat dan beberapa penjelasan lainnya.<sup>13</sup>

Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini diterbitkan pada bulan Juni 1993 atau pada bulan *Dzulhijjah* 1413 H. Diterbitkan oleh Penerbit Farma Sumatera Bandung. Pada halaman awal kitab ini terdapat *muqadimah* yang diberikan oleh KH. Musthalih Baidawi Pengasuh Pondok Pesantren Ihya Ulumuddin Cilacap lengkap dengan stempel dan tanda tangan beliau. Kemudian dilanjutkan sambutan menggunakan bahasa Arab pegon Bahasa Jawa oleh penerbit. Pada halaman terakhir terdapat

---

<sup>12</sup> Ahmad Mustholih Badawi, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi* (Bandung: Farma Sumatera, 1993).

<sup>13</sup> Mustholih Badawi.

keterangan telah lolos lembaga lajnah kementerian Agama Indonesia dengan nomor: No. P. III/TL.02.1/178/905/91.

Berikut adalah contoh terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Tahun 1993 M* adalah sebagai berikut:



Gambar 1. Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Tahun 1993 M

Penulis menemukan beberapa kata menarik diterjemahkan dari Al-Qur'an divernakularisasikan kedalam Bahasa Jawa yang terdapat dalam kitab tersebut. Tetapi untuk membatasi penelitian ini maka penulis dalam penelitian ini terfokus dalam kajian juz 30 atau kajian Juz 'amma saja alasan pengambilan fokus objek kajian pada Juz 30 adalah karena dalam masyarakat Jawa dan Indonesia, penulis melihat adanya kepopuleran Juz 30 ini ditengah masyarakat. Jumlah vernakularisasi yang ditemukan dalam Juz 30 pada kajian ini adalah 160 kalimat atau kata.

Setelah penulis menggunakan langkah analisis milik Max Waber, penulis juga memberikan sebuah analisis perbandingan atau analisis komparatif dalam

kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, dimana penulis menggunakan komparasi dengan kitab yang mempunyai karakteristik sama secara sistematika, secara kebahasaan, dan dari wilayah yang sama. Analisis perbandingan ini digunakan oleh penulis untuk mengetahui gramatikal kebahasaan sehingga memudahkan untuk mengklasifikasikan bahasa dari kitab yang sedang dikaji. Kitab yang penulis pakai dalam analisis ini adalah kitab Tafsir Al-Ibriz dan Tafsir Al-Iklil serta Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia, yang lebih lanjut penulis jelaskan pada pembahasan berikutnya. penulis membuat tabel sederhana yang mencoba mengartikan perkata dan perkalimat dari ayat yang ada di Juz 30. Penulis mengambil sampel dalam latar belakang ini adalah sebagian ayat dalam surat An-Naba':

Tabel 1. Klasifikasi Terjemah

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. An- Naba' ayat 10	لِيَأْسَا	<i>Ing anggon- anggon</i>	<i>Ingkang nutupi</i>	<i>Ingkang kaya-kaya pangangg u</i>	<i>Sebagai pakaian</i>
2.	Q.S. An- Naba' ayat 13	وَهَاجًا	<i>Kang madangi</i>	<i>Kang mencoron g</i>	<i>Kang ambarap- mbarap</i>	<i>Yang terang- benderang</i>
3.	Q.S. An- Naba'	مَاءً	<i>Ing udan</i>	<i>Ing piro- piro banyu</i>	<i>Ing banyu</i>	<i>Air Hujan</i>

	ayat 14					
4.	Q.S. An- Naba' ayat 14	تَجَاوَا	<i>Kang deres</i>	<i>Kang akeh banget</i>	<i>Kang so'so'an</i>	<i>Dengan deras</i>
5.	Q.S. An- Naba' ayat 16	الْفَافَا	<i>Kang subur</i>	<i>Kang rempeg- rempeg</i>	<i>Kang nggrombol</i>	<i>Rindang</i>

Tabel diatas menunjukkan bahwa adanya beberapa perbedaan gaya bahasa dalam terjemahan antara kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M, dengan kitab Al-Ibriz, dan kitab Al-Iklik dengan melihat terjemahan resmi dari Kementrian Agama Republik Indonesia. Perbedaan terjemahan diatas bukan hanya disebabkan oleh letak geografis, tetapi juga disebabkan adanya budaya dan unsur vernakularisasi dan terjemahan dalam masyarakat sekitar.

Penelitian ini penulis fokuskan kedalam dua pembahasan utama, pertama adalah kaitanya dengan background kitab tersebut. Kedua, tentang vernakularisasi pada kitab tersebut khususnya dalam pembahasan Juz 30 yang menjadi objek kajian khusus penelitian ini.

Berdasarkan pemaparan alasan, penjelasan dan pemaparan beberapa problem akademik yang telah penulis utarakan dalam pembahasan diatas, maka penulis mempunyai minat dan perhatian khusus terhadap kitab tersebut ini, sehingga penulis berencana meneliti terkait kitab tafsir ini dengan judul penelitian “Vernakularisasi Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Karya KH. Ahmad Mustholih Badawi Tahun 1993 M”.

## B. Batasan dan Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang diatas, maka batasan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Pembatasan pembahasan penelitian ini berkecimpung dalam beberapa hal yaitu terkait penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia, dan khazanah keilmuan terjemahan ulama di Indonesia dalam menerjemahkan Al-Qur'an.
2. Pembahasan dalam penelitian ini dibatasi dalam kajian kitab terjemah Al-Qur'an lokal Indonesia yaitu dalam kitab tafsir *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.
3. Pembahasan dalam penelitian ini dibatasi pembahasannya terkait sistematika penulisan, karakteristik, dan vernakularisasi pada juz 30 yang terkandung dalam kitab tafsir *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

Berdasarkan pemaparan latar belakang dan batasan masalah diatas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana Karakteristik Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ?
2. Bagaimana vernakularisasi dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M?

## C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang penulis rumuskan, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan karakteristik kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.
2. Menjelaskan vernakularisasi dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

## D. Manfaat Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah, rumusan masalah, dan tujuan penelitian diatas, penulis menemukan beberapa manfaat dari penelitian ini, diantaranya:

1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini tentunya mempunyai manfaat secara akademis dan juga secara kajian terjemah di Indonesia, yaitu memberikan sumbangsih berupa pemahaman, dan pemikiran dalam khazanah terjemah di Indonesia, dan memberikan warna baru dalam kajian vernakularisasi terjemahan di Indonesia. Dan juga memberikan sumbangsih kajian vernakularisasi dalam kajian kitab terjemah *Al-Qur'an di Indonesia* khususnya membuka teori vernakularisasi yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

## 2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini bisa dijadikan sumber rujukan bagi penelitian yang relevan dengan pembahasan yang ada pada penelitian ini, selain itu juga menjadi acuan dalam penelitian sejenis yang direncanakan untuk diteliti. Khususnya terkait kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

## E. Kerangka Teori

Kerangka teori merupakan sebuah pisau analisis yang dipakai sebagai pedoman dalam menganalisis sebuah data yang ada dalam sebuah penelitian. Penelitian ini, penulis mengambil teori vernakularisasi Al-Qur'an yang secara rinci dirumuskan oleh Anthony H Johns. Perkembangan proses dari keagamaan dan kebudayaan Islam di Indonesia tentunya tidak terlepas dari vernakularisasi ajaran agama Islam. Seperti yang dikutip oleh Ahmad Baedowi terkait vernakularisasi menurut Anthony mengatakan bahwa "*The vernacularization of Islamic learning is a core focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southes Asia.*"<sup>14</sup>

Anthony H Johns merupakan salah seorang peneliti yang terfokus dalam vernakularisasi yang terjadi di Indonesia, dalam penelitiannya yang berjudul "*Qur'ani Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile*" menyebutkan bahwa dalam penelitiannya di Indonesia dengan sebutan semenanjung Melayu,

---

<sup>14</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa.*

Sumatra, dan Jawa bahwa perkembangan budaya tulis dan lisan atau budaya *diglosia* sudah terbentuk diawal abad ke-16.<sup>15</sup>

Anthony menyatakan bahwa bahasa Arab sebagai bahasa otoritatif untuk belajar, sedangkan bahasa Melayu sebagai eksposisi populer. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan kedua bahasa ini terbentuk sudah sangat lama, dibuktikan dengan banyaknya penemuan manuskrip yang mendukung pendapat ini, Hamzah fansuri mencoba untuk menggunakan vernakularisasi dalam tradisi Ibnu Arabi dengan mencoba menafsirkan ayat pada surat Al-Ikhlâs.

Bukti selanjutnya adalah tafsir surat Al-Kahfi yang merupakan sebuah terjemahan tafsir Al-Khazin diartikan dalam bahasa Melayu menggunakan tipe terjemahan *calque* atau terjemahan kata demi kata. Kata idiomatik merupakan sebuah terminologi yang baru dalam dunia terjemahan, merujuk pada cara menerjemahkan ungkapan, frasa, atau kalimat yang mengandung idiom—yakni. Terjemahan idiomatik, fokusnya adalah menyampaikan makna asli idiom dalam bahasa sumber dengan cara yang terdengar alami dan masuk akal dalam bahasa target.<sup>16</sup>

Anthony juga menyebutkan bahwa tradisi dan model penerjemahan yang melekat di Indonesia, dengan adanya “*Tafsir Jalalian*”. Peran pentingnya terletak pada penafsiran kata per kata secara jelas dan ringkas, termasuk dalam penyampaianya tentang *asbābun nuzūl* dan *qirā’at* yang menjadikan sebuah signifikansi alternatif, model seperti ini menjadi model yang dibutuhkan bagi masyarakat non arab, hal ini juga selaras dengan fakta bahwa Tafsir Jalalain menjadi tafsir populer di Indonesia.

Tidak lepas dari dua bukti diatas, Anthony juga membahas sebuah karya ulama Indonesia, yaitu Abd Rauf As-Sinkili, dimana dalam terjemahan yang dibuatnya, secara sistematis penulisan dan isinya terinspirasi dan merujuk kepada tafsir Jalalain, hal ini dikarenakan bahwa posisi tafsir Jalalain bukan

---

<sup>15</sup> A. H. Johns, “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile,” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, ed. Andrew Rippin, vol. 1, 1988, 257–87.

<sup>16</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur’an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*.

hanya pada tafsir yang disiplin secara teoritis, namun juga lebih dalam dari itu, yaitu persoalan pengajaran yang terinspirasi dan didorong dengan menjelaskan kata yang diterjemahkan dan diwahyukan secara jelas dan akurat.

Anthony juga menyoroti seorang tokoh Jawa yang telah lama berdialektika secara intelektual di Mekah, yaitu Nawawi Al-Bantani, konsentrasi yang difokuskan olehnya adalah perkembangan ilmu-ilmu Al-Qur'an, karyanya yang populer adalah tafsir "*Marah Labid*", dimana ada unsur lokalitas dan terjemahan dengan lokalitas. Anthony juga menyebutkan bahwa pendorong kekayaan intelektual karya tulis lokal baik dalam bahasa Arab dan Melayu yang tersebar di Indonesia adalah orang Jawi.<sup>17</sup>

Penulis memahami dengan jelas bahwa dalam tulisan Anthony H Johns ini menjelaskan bahwa dalam proses vernakularisasi juga mengandung proses terjemahan bahasa, budaya, dan kontekstualisasi teks. Terjemahan bukan ruang hampa yang hanya mengalihbahasakan sebuah teks ke dalam bahasa lain, tetapi didalamnya terdapat sebuah proses yang kompleks kaitannya dengan terjemahan budaya dan kontekstualisasi teks yang terkandung didalamnya.<sup>18</sup>

Kontekstualisasi teks dalam teori vernakularisasi Anthony H. Johns menunjukkan bahwa makna sebuah teks tidak bersifat tetap atau berlaku untuk semua keadaan, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan sejarah di mana teks tersebut digunakan. Johns berpendapat bahwa ketika teks asing, seperti teks keagamaan atau karya sastra, diperkenalkan ke masyarakat lokal, diperlukan penyesuaian agar isi teks tersebut dapat dipahami dan relevan.<sup>19</sup>

Penyesuaian ini mencakup penerjemahan ke dalam bahasa lokal serta penafsiran sesuai dengan nilai-nilai budaya masyarakat penerima. Proses tersebut menjadikan teks tidak hanya sebagai dokumen asing, tetapi juga bagian dari identitas dan kehidupan masyarakat setempat.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> A. H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin, vol. 1, 1988, 257-87

<sup>18</sup> Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile."

<sup>19</sup> Johns.

<sup>20</sup> Johns.

Proses ini, bahasa lokal memegang peran penting sebagai penghubung antara teks dan masyarakat. Bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga membawa nilai-nilai budaya dan norma-norma sosial. Ketika sebuah teks diterjemahkan, maknanya sering kali diperkaya dengan konsep lokal agar lebih mudah diterima.<sup>21</sup>

Misalnya, istilah-istilah abstrak dalam teks asli dijelaskan melalui perumpamaan atau ungkapan yang sudah dikenal masyarakat. Dengan demikian, penerjemahan teks bukan hanya soal mengganti bahasa, tetapi juga menyesuaikan makna agar sesuai dengan cara berpikir masyarakat setempat.

Kontekstualisasi teks juga melibatkan penyesuaian budaya yang lebih mendalam. Proses ini memastikan teks dapat diterima sebagai bagian dari tradisi lokal dengan mempertimbangkan kepercayaan, nilai-nilai, dan praktik masyarakat. Hal ini memungkinkan teks untuk menjadi relevan dan bermanfaat tanpa kehilangan makna aslinya.<sup>22</sup>

Johns menekankan bahwa penyesuaian semacam ini mencerminkan fleksibilitas sebuah teks, sehingga mampu bertahan dan diterapkan dalam berbagai konteks budaya yang berbeda. Dengan cara ini, teori vernakularisasi menunjukkan bagaimana sebuah teks asing dapat diberi makna baru yang sesuai dengan kebutuhan dan karakter masyarakat lokal.<sup>23</sup>

Pandangan terkait vernakularisasi tentunya tidak lepas dari beberapa hal, *pertama*, letak geografis, dalam istilah yang melekat adalah letak geografis suatu penganut agama terletak di pusat dimana agama itu diturunkan atau justru sebaliknya. Ketika terletak di pusat atau *centre* maka dalam pemahaman akan cenderung sama dengan pemahaman agama dan tidak banyak terjadi kontekstualisasi serta perpaduan antara ajaran agama dengan budaya lokal. Berbeda bagi para penganut pinggiran atau *pharepare*, yang justru karena posisi geografis yang jauh dengan pusat, maka dalam ajaran agamanya akan banyak

---

<sup>21</sup> Johns.

<sup>22</sup> Johns.

<sup>23</sup> Johns.

bersentuhan dan akan lebih banyak mengalami kontekstualisasi nilai ajaran agama.<sup>24</sup>

*Kedua*, hal berikutnya yang melekat dengan vernakularisasi adalah adanya isi pesan, dalam hal ini adalah isi pesan agama Islam yaitu Al-Qur'an. Situasi Al-Qur'an pada saat diturunkan di Arab (*centre*) tentunya mengalami goresan sosio-kultural dan politik pada saat itu. Vernakularisasi menekankan bahwa dalam proses pengalihbahasaan ini harus mempunyai isi pesan atau apa yang akan dialihbahasakan.

*Ketiga*, hal terakhir yang melekat dengan vernakularisasi adalah *agent* atau orang yang membawa. Sudah hal yang wajar ketika sebuah pesan dibawa dari wilayah pusat atau *centre* menuju ke pinggiran tentunya harus mempunyai orang yang membawanya atau yang sering dinamakan sebagai *agent*.<sup>25</sup>

Vernakularisasi mempunyai andil yang besar dalam perkembangan kajian tafsir di Indonesia, hal ini diutarakan oleh Ahmad Baidhowi dalam penelitiannya. Dinamika perkembangan tafsir di Indonesia tentunya mengalami sebuah aktivitas vernakularisasi sehingga akan memunculkan aspek vernakularisasi dan terjemahan pada sebuah karya yang dihasilkan.

Perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia tentunya akan selalu terikat dan dipengaruhi oleh keadaan sosial, budaya, bahasa dan politik yang beragam sesuai dengan zamannya. Hal inilah yang menjadikan munculnya keunikan dalam penelitian terkait kajian tafsir lokal baik tafsir Indonesia sebelum kemerdekaan maupun setelah kemerdekaan.<sup>26</sup>

Maka dari itu, bisa disimpulkan bahwa vernakularisasi merupakan sebuah usaha atau *ijtihad* dari para intelektual muslim yang bertujuan untuk melakukan pembahasalokalan dari nilai-nilai Islam yang berada pada sumber Al-Qur'an yang berbahasa Arab yang kemudian ditulis, diartikan/diterjemahkan, dipahami, dan dituliskan dalam bahasa dan aksara lokal. Atau dalam bahasa lain pengalihan dua hal yang jauh yaitu budaya pusat atau *centre* dengan budaya

---

<sup>24</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa*.

<sup>25</sup> Baidhawi.

<sup>26</sup> Baidhawi.

lokal dipinggiran atau *pharepare* yang menjadikan sebuah *local wisdom*. Hal ini juga menjadi sebuah hal yang bisa direpresentasikan oleh para mufasir lokal di Indonesia, dimana Al-Qur'an dalam bahasa lokal merupakan sebuah bentuk nyata dari vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia.

Aktivitas memahami Al-Qur'an menggunakan bahasa lokal tentunya tidak lepas dari pengaruh nilai sosial yang terkandung di daerah tersebut sehingga menghasilkan sebuah nilai vernakularisasi dan terjemahan yang khas. Aktivitas semacam ini telah lahir dari beberapa abad silam di Nusantara. Mempunyai tujuan untuk menjelaskan pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an agar dapat mudah dipahami oleh penduduk lokal yang mungkin masih minim bersentuhan dengan budaya yang melekat dalam Al-Qur'an.

Catatan sejarah mengatakan bahwa dalam perkembangannya tafsir Al-Qur'an dengan bahasa lokal khususnya di Indonesia ini mempunyai nilai sendiri dalam paradigma masyarakat, hal ini tentunya dibuktikan dengan semakin berkembangnya kajian semacam ini di Indonesia dan diterima dengan lapang oleh masyarakat di Indonesia.<sup>27</sup>

Demikian itu penulis sebut dengan proses vernakularisasi tafsir Al-Qur'an. Beberapa contoh kitab tafsir yang merupakan sebuah produk vernakularisasi diantaranya adalah kitab tafsir *Al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustafa, kitab tafsir *Al-Iklil* karya KH. Misbah Zainal Musthafa, kitab tafsir *Faid Al-Rahman* karya KH. Saleh Darat, ketiga kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir dengan corak vernakularisasi Bahasa Jawa.

Kemudian dalam kitab tafsir lain ada beberapa kitab tafsir seperti tafsir *Raudah al-'irfan* karya K.H. Ahmad Sanusi dengan bahasa sunda ciri khasnya adalah menggunakan pegon-sunda. Beberapa kitab tafsir yang disebutkan diatas menjadi sebuah bukti bahwa aktivitas pengolahbahasaan dari bahasa Arab kepada bahasa lokal telah terjadi di Indonesia.<sup>28</sup>

Vernakularisasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh sebagian besar ulama Nusantara mengerucut kepada dua alasan utama, diantaranya adalah *pertama*,

<sup>27</sup> Gusman and Dkk, *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*, 122.

<sup>28</sup> Zaiyadi, "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi Al-Qur'an Di Indonesia."

posisi Al-Qur'an yang menjadi kitab pedoman dan pemberi petunjuk paling utama dalam agama Islam, sehingga harus bisa tersampaikan dengan tuntas bagi masyarakat Muslim di Indonesia. *Kedua*, dalam konteks pengambilan bahasa daerah, yang dimana bahasa daerah merupakan unsur dari vernakularisasi dan terjemahan suatu daerah dan menjadi bukti kekayaan budaya lokal.

Pengambilan bahasa lokal yang dipakai sudah tentu tidak hanya bertujuan untuk menyampaikan pesan utama dalam Al-Qur'an saja, tetapi juga mendeskripsikan adanya kondisi sosio-kultural dari karya tersebut yang melekat didalamnya. Sehingga unsur vernakularisasi dan terjemahan dalam sebuah kitab tafsir tergambar dan terdeskripsikan dalam bahasa yang dipakai dengan kandungan makna secara sosio-kultural yang berlaku yang menjadikan kitab tafsir ini mempunyai nuansa lokal didalamnya.<sup>29</sup>

Upaya dalam mentransfer pengetahuan kedalam konteks lain tentunya akan berbenturan dengan keadaan kebudayaan, keadaan sosial, dan keadaan kebahasaan yang sedang terjadi. Tidak bisa dinafikan bahwa hal tersebut akan mempengaruhi adanya unsur vernakularisasi dan terjemahan yang tersenuth dalam sebuah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Salah satu kitab tafsir yang demikian itu adalah kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

Kitab ini merupakan kitab tafsir yang menjadi sebuah sarana dalam menyampaikan isi kandungan dalam Al-Qur'an terhadap masyarakat Jawa di sekitar kerasidenan Banyumas khususnya di daerah Kabupaten Cilacap. Pengalihbahasaan yang terdapat didalam kitab tafsir ini tentunya berasal dari bahasa Arab menuju kepada Bahasa Jawa. Kitab ini mempunyai cara pandang sendiri yang menjadikan unsur vernakularisasi dan terjemahannya terlihat.<sup>30</sup>

## F. Kajian Pustaka

---

<sup>29</sup> L Faiqoh, "Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian Atas Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 85–128.

<sup>30</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*.

Kajian pustaka merupakan sebuah kajian yang membahas terkait himpunana penelitian yang relevan dengan penelitian ini, penulis menggunakan model pencarian data penelitian terdahulu yang mempunyai kesamaan dalam variabel penelitian ini. Variabel penelitian ini dibagi menjadi dua yaitu variabel bebas dan terikat. Oleh karena itu, penulis mengklasifikasikan kajian penelitian terdahulu terbagi menjadi dua tema besar, yaitu terkait kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M, dan terkait kajian vernakularisasi terjemahan Al-Qur'an.

Kaitanya dengan penelitian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M penulis tidak menemukan penelitian sebelumnya, sehingga penulis tidak menuliskan penelitian sebelumnya tentang kitab ini.

Penelitian kaitanya dengan vernakularisasi terjemahan Al-Qur'an, penulis menemukan beberapa penelitian yang relevan, yaitu:

1. Penelitian dengan judul "*Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia*". Penelitian ini ditulis oleh Egi Sukma Baihaki dengan fokus pembahasan terkait persoalan yang berhubungan dengan terjemahan dan masih dalam konteks kajian umum seperti kajian tentang legitimasi penerjemah, hukum dalam menerjemahkan Al-Qur'an dan lain sebagainya. Oleh karena itu, unsur perbedaan penelitian milik Egi Sukma dengan penelitian ini terletak dalam objek kajian yaitu terkait vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Manfaat dalam penelitian ini adalah memberikan sebuah wacana terkait kajian proses terjemahan Al-Qur'an yang ada di Indonesia.
2. Penelitian dengan judul penelitian "*Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumas (Telaah Karakteristik dan Konsistensi Terjemahan Juz 30)*" Penelitian ini ditulis oleh Munawir dalam Jurnal *Ibda*. Isi dalam penelitian ini membahas terkait kajian Al-Qur'an terjemah Bahasa Jawa Banyumas dengan menggunakan pendekatan sejarah dan pendekatan hermeneutik. Hasil yang ditemukan dalam penelitian ini adalah adanya metode dan karakteristik yang

digunakan dengan konsisten namun tidak dengan penyebutan kata ganti Tuhan dan Rasul (Nabi) yang inkonsisten. Oleh karena itu, unsur perbedaan penelitian milik Munawir dengan penelitian ini terletak dalam objek kajian yaitu terkait vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Manfaat penelitian ini adalah dengan memberikan kontribusi konsistensi terjemahan bahasa lokal terhadap Al-Qur'an.

3. Penelitian yang ditulis oleh Anisah Indriati dengan judul "*Kajian Terjemah Al-Qur'an (Studi Tarjamah Al-Qur'an Basa Jawi "Assalam" Karya Abu Taufiq S.)*". Penelitian ini membahas bahwa dalam proses penerjemahan pasti melewati proses penafsiran pada ayat-ayat Al-Qur'an yang nantinya akan dikonversikan terhadap bahasa lokal. Oleh karena itu, unsur perbedaan penelitian milik Anisah Indriati dengan penelitian ini terletak dalam objek kajian yaitu terkait vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Manfaat penelitian ini memberikan sebuah kajian dan waana tentang terjemahan Al-Qur'an di Indonesia yang spesifik bahwa dalam Qur'an bahasa Jawi As-salam mempunyai unsur vernakularisasi dan terjemahan yang bisa menjadi sumber dalam penelitian.
4. Penelitian yang ditulis oleh Efri Arsyad Rizal dan Mohamad Sobirin dengan judul penelitian "*Translating the Trencends of God's World into Balinese*". Penelitian ini diterbitkan di Jurnal Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. Isi dalam penelitian ini termasuk dalam kajian terjemah Al-Qur'an yang membahas terkait terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Bali. Penelitian ini menggunakan pendekatan vernakularisasi dan dalam penggunaan kata dalam terjemahan orang bali menggunakan sebuah kata yang mencerminkan sebuah kepercayaan lokal dan khas di Bali. Oleh karena itu, unsur perbedaan penelitian milik Efri dan Sobirin dengan penelitian ini terletak dalam objek kajian yaitu terkait vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Penelitian ini memberikan manfaat bahwa adanya unsur

kepercayaan dalam padanan kata yang dipakai dalam terjemah bahasa Bali, sehingga dalam penelitian ini penulis dapat memfokuskan dalam diksi yang ada pada penelitian ini.

Berdasarkan hasil pencarian penelitian terdahulu yang penulis sampaikan dalam sub pembahasan kajian pustaka ini, penulis menegaskan bahwa penelitian ini mempunyai peran, sumbangsih, dan andil dalam perkembangan keilmuan dan kajian terkait terjemahan Al-Qur'an di Indonesia khususnya dalam aspek vernakularisasi dan terejamahan di Indonesia, dalam hal ini secara implisit penulisan ini berkontribusi dalam pembahasan terkait kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dengan pembahasan didalamnya terkait sistematika penulisan, karakteristik kitab, dan aspek vernakularisasi terjemahan.

## G. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan atau *library research*.<sup>31</sup> Penelitian pustaka merupakan sebuah penelitian yang mempunyai fokus kajian dalam kajian pustaka, baik itu berupa buku, maupun jenis pustaka lainnya. Maka dari itu, penelitian ini terfokus dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.. Dengan fokus terhadap beberapa diskursus keilmuan, diantaranya terfokus terhadap pembahasan sistematika penulisan, karakteristik, dan unsur vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M khususnya pada Juz 30.

### 2. Objek dan Subjek Penelitian

Objek kajian dalam penelitian ini adalah vernakularisasi terjemahan Al-Qur'an, dengan menggunakan kacamata teori vernakularisasi milik Anthony H. Johns. Kemudian subjek penelitian ini adalah *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

---

<sup>31</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014), 34.

Spesifikasi subjek penelitian ini adalah terhadap Juz 30 yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

### 3. Data dan Sumber Data

Data merupakan sebuah informasi yang berupa narasi teks, benda, atau orang yang akan diteliti oleh penulis dengan mempunyai tingkat untuk diprediksi secara realitas.<sup>32</sup> Maka dari itu, data dalam penelitian tentunya terfokus terhadap pembahasan sistematika penulisan, karakteristik, dan unsur vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Sumber data sendiri merupakan sebuah benda, buku, atau orang yang bisa diteliti dengan pengamatan, pembacaan dan penganalisisan terkait data. Penelitian ini membagi sumber data menjadi dua, yaitu:

#### a. Sumber Primer

Sumber data primer merupakan sebuah sumber data pokok yang mempunyai hubungan dengan pembahasan dalam penelitian ini, oleh karenanya sumber data primer dari penelitian ini adalah kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.<sup>33</sup>

#### b. Sumber Skunder

Sumber data skunder merupakan sumber yang bisa dijadikan acuan data setelah sumber primer. Sumber ini termasuk dalam sumber kedua yang menjadi penguat dan data tambahan dalam penelitian ini. Sumber data skunder dalam penelitian ini berupa jurnal penelitian, penelitian terdahulu, tulisan, yang mempunyai hubungan dengan pembahasan dalam penelitian ini yaitu terkait pembahasan sistematika penulisan, karakteristik, dan unsur vernakularisasi dan terjemahan yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl*

<sup>32</sup> Mula Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Sleman: Teras, 2005), 101.

<sup>33</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*.

*Basa Jawi* Tahun 1993 M. Salah satu sumber skunder yang penulis gunakan adalah kamus Bahasa Jawa-Indonesia, dan jurnal yang berhubungan dengan vernakularisasi maupun dengan kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah sebuah aktivitas yang dimana peneliti menggunakan aktivitas ini untuk membantunya dalam mencari data yang berhubungan dengan sebuah penelitian khususnya yang berhubungan dengan tema dalam sebuah penelitian. Penelitian ini penulis menggunakan beberapa teknik pengumpulan data sesuai dengan kebutuhan dalam penelitian penulis. Teknik pengumpulan data yang penulis gunakan adalah teknik pengumpulan data melalui dokumentasi.

Dokumentasi merupakan sebuah metode yang digunakan dalam penelitian pustaka. Metode ini sangat membantu dalam menyelesaikan penelitian dengan jenis ini, dimana metode ini berguna untuk mencari data dokumen baik berupa buku dan baik berupa beberapa dokumen lain.<sup>34</sup> Penelitian ini mempunyai relevansi yang bagus dengan metode dokumentasi. Adapun data yang menjadi fokus dalam pendokumentasian adalah data yang berhubungan dengan kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

#### 5. Teknik Analisis Data

Teknik atau cara analisis data merupakan sebuah upaya mencari, menyusun, mengolah catatan hasil pencarian data yang diperoleh untuk meningkatkan pemahaman yang akan diteliti. Dalam penelitian kualitatif, proses analisis data sudah dipersiapkan pada saat sebelum dilakukan pengumpulan data, yang sejak peneliti melakukan perencanaan membuat desain penelitian dan berlangsung pada saat pengumpulan serta setelah secara final semua proses pengumpulan data dilaksanakan.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2014).

<sup>35</sup> Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisis Data* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), 68.

Metode analisis data merupakan langkah kritis dalam penelitian yang bertujuan untuk menyusun dan menginterpretasi data yang telah dikumpulkan. Secara umum, analisis data dapat didefinisikan sebagai proses penyelidikan, pemahaman, dan ekstraksi makna dari informasi yang terdapat dalam data penelitian. Metode analisis data bertujuan untuk memberikan struktur pada data agar peneliti dapat menyimpulkan temuan atau pola yang muncul dari data tersebut.

Penelitian ini menggunakan kerangka analisis isi atau *content analysis* adalah metode yang digunakan untuk menafsirkan teks atau konten komunikasi secara sistematis dan objektif dengan cara mengidentifikasi pola, tema, atau karakteristik tertentu. Metode ini sangat berguna dalam penelitian pustaka, terutama saat menelaah buku atau kitab klasik, karena memungkinkan peneliti untuk menyaring makna, ide, dan argumen yang terkandung dalam teks secara mendalam. Max Weber menyatakan bahwa analisis isi berfokus pada makna tersembunyi dari suatu teks, dengan tujuan untuk menafsirkan dan menyimpulkan informasi dari data tekstual dengan cara yang objektif dan sistematis.<sup>36</sup> Ada beberapa langkah yang dilakukan dalam proses analisis isi ini, diantaranya adalah:

- a. Formulasi pertanyaan penelitian, yang dimaksud dengan formulasi pertanyaan penelitian adalah sebuah rumusan yang ditentukan oleh peneliti dalam menentukan tema besar dalam sebuah penelitian, sehingga dalam proses analisis tidak hilang fokus analisis.<sup>37</sup>
- b. Seleksi data atau teks, penyeleksian data atau teks dilakukan dalam pemilihan tema penelitian, sehingga relevansi dengan tujuan penelitian akan terus tercipta dan tidak bias.<sup>38</sup>
- c. Metode pengodean (coding), pada tahap ini, peneliti melakukan proses pengkodean, yaitu mengelompokkan informasi teks ke dalam kategori-

---

<sup>36</sup> Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, ed. E. A. Shils, H. A. Finch, and Eds. Trans. (Glencoe, IL: Free Press, 1949).

<sup>37</sup> Weber.

<sup>38</sup> Weber.

kategori tertentu. Pengkodean ini dapat bersifat deduktif (berdasarkan teori atau hipotesis) atau induktif (berdasarkan tema yang muncul dari data).<sup>39</sup>

- d. Kategorisasi dan tema, setelah teks dikode, data dikelompokkan ke dalam kategori-kategori besar atau tema-tema yang relevan. Tema-tema ini adalah pola yang signifikan dalam data dan relevan dengan tujuan penelitian.<sup>40</sup>
- e. Interpretasi, setelah tema atau kategori diidentifikasi, peneliti dapat mulai menafsirkan makna yang lebih dalam dari teks. Proses ini melibatkan analisis terhadap konteks di mana data itu muncul, dan tema-tema tersebut berkontribusi terhadap keseluruhan tujuan penelitian.<sup>41</sup>
- f. Kesimpulan, setelah proses interpretasi selesai, peneliti menarik kesimpulan berdasarkan temuan yang relevan dengan teori yang digunakan atau fenomena yang diteliti.<sup>42</sup>

Setelah penulis menggunakan langkah analisis milik Max Weber, penulis juga memberikan sebuah analisis perbandingan atau analisis komparatif dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, dimana penulis menggunakan komparasi dengan kitab yang mempunyai karakteristik sama secara sistematika, secara kebahasaan, dan dari wilayah yang sama. Analisis perbandingan ini digunakan oleh penulis untuk mengetahui gramatikal kebahasaan sehingga memudahkan untuk mengklasifikasikan bahasa dari kitab yang sedang dikaji. Kitab yang penulis pakai dalam analisis ini adalah kitab Tafsir Al-Ibriz dan Tafsir Al-Iklil, yang lebih lanjut penulis jelaskan pada pembahasan berikutnya.

## H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam tesis ini penulis bagi berdasarkan buku pedoman penulisan tesis yang berlaku, sehingga penulis membagi sistematika

---

<sup>39</sup> Weber.

<sup>40</sup> Weber.

<sup>41</sup> Weber.

<sup>42</sup> Weber.

dalam tesis ini menjadi beberapa bab pembahasan beserta sub pembahasan didalamnya, diantaranya:

BAB I, merupakan bab pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, batasan masalah dan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

BAB II, membahas tentang karakteristik kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M berisi terkait profil penulis kitab, dan karakteristik kitab yang berisi sejarah penulisan kitab terjemah, latar belakang penulisan kitab, faktor penulisan kitab, metode penulisan terjemah, jenis terjemahan, corak terjemahan, unsur kebahasaan, sumber, dan dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

BAB III, pada bab ini membahas terkait vernakularisasi dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Pembahasan didalamnya mencakup, teori vernakularisasi Al-Qur'an. aspek vernakularisasi yang terdapat dalam kitab beserta contohnya, dan analisis vernakularisasi yang terdapat dalam kitab tersebut.

BAB IV, merupakan Bab Penutup. Pembahasan dalam Bab ini meliputi simpulan, dan saran.

## BAB II

### KARAKTERISTIK KITAB *AL-QUR'AN AL-KĀRIM* TARJAMAH *LAFZIYAH WA ASBĀBUN NUZUL* BASA JAWI KARYA KH. AHMAD MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993 M.

#### A. Profil Penulis Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

##### 1. Biografi KH. Ahmad Mustholih Badawi

KH. Ahmad Mustholih Badawi lahir di desa Kesugihan, Kecamatan Kesugihan, Kabupaten Cilacap pada tanggal 11 September 1937. KH. Ahmad Mustholih Badawi mempunyai panggilan khusus bagi para santri beliau, beliau akrab dipanggil dengan Rama Kiai Mustholih. Latar belakang panggilan Rama Kiai Mustholih dikarenakan dalam Bahasa Jawa Rama berarti bapak, dalam prosesnya dulu ketika KH. Ahmad Mustholih Badawi masih hidup sering dipanggil oleh santrinya sebagai *ramane* atau rama kiai. Hal ini juga tidak dipermasalahkan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi, bagi santrinya, beliau merupakan seorang bapak bagi mereka. Secara verbal panggilan ini menggunakan logat Bahasa Jawa Banyumas, yang tidak diganti menjadi o, Rama masih disebutkan secara verbal sebagai Rama bukan Romo.<sup>43</sup>

KH. Ahmad Mustholih Badawi merupakan putra ke 6 dari pasangan KH. Badawi Hanafi bin KH. Fadil dan Ibu Nyai Aisyah Badriah Binti KH. Abdullah, beliau merupakan 14 bersaudara, saudara-saudara beliau diantaranya:

- a. Nyai Hj. Nasiroh, Istri Kiai Muchson (Pengasuh PP. Al-Ihya Ulumaddin, Kesugihan)
- b. Nyai Hj. Murtajiaturohman, istri KH. Abdul Wahab (Pendiri dan Pengasuh PP. Manarul Huda, Kesugihan)
- c. K.M. Musthofa Al-Makky

---

<sup>43</sup> Abdul Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi* (Cilacap: Ihya Media, 2014).

- d. Nyai Ma'unah, istri KH. Abdurrohlim (Pendiri dan Pengasuh PP. Miftahul Huda Al-Azhar, Citangkolo, Kota Banjar, Jawa Barat)
- e. Nyai Hj. Mumbasithoh, istri KH. Abdurrohlim (Pendiri dan Pengasuh PP. Miftahul Huda Al-Azhar, Citangkolo, Kota Banjar, Jawa Barat)
- f. KH. Ahmad Mustholih Badawi (Pengasuh PP. Al-Ihya Ulumaddin, Kesugihan)
- g. KH. Chasbulloh Badawi (Pengasuh PP. Al-Ihya Ulumaddin, Kesugihan)
- h. Kiai Mukhtaruddin
- i. Ning Mutammimah (Wafat waktu kecil)
- j. Nyai Hj. Muttasingah, istri KH. Zaini Ilyas (Pendiri dan Pengasuh PP. Miftahul Huda Rawalo)
- k. Nyai Hj. Marhamah, istri KH. Abdul Qohhar (Pengasuh PP. Syamsul Huda, Kedungreja)
- l. Gus Amir (Wafat waktu kecil)
- m. Gus Markhum (Wafat waktu kecil)
- n. Nyai Hj. Kholisoh, pernah bersuamikan KH. Salim, Kiai Abd Rozaq, Kiai Sholeh, Kiai Habib, Kiai Satori, dan Kiai Masrur.<sup>44</sup>

Ayah Kiai Mustholih Badawi adalah KH. Badawi Hanafi. KH. Badawi Hanafi lahir di Brengkelan, Kabupaten Purworejo, Jawa Tengah. Catatan yang ada di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin menyebutkan bahwa lahirnya KH. Badawi Hanafi pada tahun 1885 M. KH. Badawi Hanafi ini merupakan putra dari H. Fadil bin H. Asyari (Sengar) bin Soyudo bin Gagak Andoko bin Mbah Bedug (Mataram dan Yogya). Dari nasab ibunya KH. Badawi merupaka keturunan dari Nyai Shofiyah binti KH. Abdul Syukur.<sup>45</sup>

KH. Badawi Hanafi merupakan anak dari enam bersaudara yaitu Kiai Abdullah Siraj, KH. Badawi Hanafi, Nyai Daldiri, Kiai Tamziz, Kiai Abdul Bar, Nyai Monah, Kiai Mukri. Kemudian, KH. Fadil selaku ayah dari KH.

---

<sup>44</sup> Arrouf Muammarulloh Abdul Gina, "Manajemen Kurikulum Madarisud Diniyah Nahdlatut Tuhlab Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap" (Universitas Nahdlatul Ulama Al Ghazali Cilacap, 2022).

<sup>45</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*.

Badawi Hanafi merupakan seorang pedagang dan juga menjadi pendakwah agama Islam, lahir pada kisaran tahun 1847 M, dengan latar belakang keluarga yang teguh dalam memegang ajaran agama Islam. KH. Badawi Hanafi kemudian menikah pada tahun 1926 dengan putri KH. Abdulloh Mukri dari Kebarongan.

Kehidupan KH. Ahmad Mustholih Badawi dari kecil hingga dewasa selalu hidup dalam lingkungan pesantren, saat kecil KH. Ahmad Mustholih Badawi diasuh oleh ayahnya KH. Badawi Hanafi sampai beranjak dewasa, kemudian setelah dewasa, beliau tercatat pernah menjadi santri di beberapa ulama-ulama di Jawa, seperti pernah belajar di Pesantren Lasem asuhan KH. Maksun atau Mbah Maksun Lasem, kemudian pernah juga nyantri di Pesantren Kaliwungu Kendal asuhan KH. Rukyat, Pesantren Ketapang Malang, asuhan KH. Said, Pesantren Jampes, asuhan Gus Mad, Pesantren Mranggen asuhan KH. Abdul Muslih, dan di Pesantren asuhan KH. Hizam Lasem.

Sebuah catatan mengatakan bahwa Syekh Ikhsan Jampes pernah menyebutkan nama KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam bukunya yaitu buku yang berjudul "*Kitab Kopi dan Rokok*". Tercatat dalam buku tersebut menyebutkan beberapa santri Syekh Ihsan Jampes yang mewarisi dan meneruskan perjuangannya dalam berdakwah melalui pesantren adalah Kiai Soim di Tengir Tuban, KH. Zubaidi di Manten Blitar, KH. Mustholih di Kesugihan, Cilacap, KH. Busyairi di Sampang Madura, Kiai Hambali di Plumbon Cirebon, Kiai Khazin di Tegal, dan beberapa Kiai lainnya.<sup>46</sup>

Setelah mengetahui kepada siapa saja KH. Ahmad Mustholih Badawi menuntut ilmu di pesantren-pesantren, dan menjadi murid dari beberapa ulama besar di Jawa, selanjutnya pada wafatnya KH. Badawi Hanafi ayahanda KH. Ahmad Mustholih Badawi, beliau pulang dan menggantikan peran ayahnya menjadi Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin yang dulu dikenal sebagai Pondok Pesantren Kesugihan, hal ini terjadi pada tahun

---

<sup>46</sup> Abdul Gina, "Manajemen Kurikulum Madarisud Diniyah Nahdlatut Tuhlab Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap."

1959. Transformasi pesantren dilakukan pada tahun 1961, dimana nama pondok pesantren diubah menjadi Pendidikan dan Pengajaran Agama Islam atau PPAI dengan alasan bahwa KH. Ahmad Mustholih Badawi pernah menjadi santri di Malang, dimana diamanahkan oleh gurunya agar setiap alumni jika mempunyai pesantren supaya ada nama PPAI nya.<sup>47</sup>

Namun, perubahan kembali terjadi pada 1983 dimana KH. Ahmad Mustholih Badawi kembali memberi nama pondok pesantrenya menjadi Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin, dimana beliau sangat mengagumi Al-Ghazali sebagai seorang pembaharu dalam Islam. Selain menjadi pengasuh di Pondok Pesantren tersebut, KH. Ahmad Mustholih Badawi juga menjadi pengusaha, hal ini berasal dari semangatnya meneladani Rasulullah SAW. Badan usaha yang pernah digeluti oleh beliau diantaranya adalah Toko USKI (Usaha Kiai) yang menyediakan perlengkapan santri dan muslimin muslimar, kemudian ada juga usaha produk rokok didaerah Maos dengan nama NU (Nikmat Utama), kemudian pernah merintis PO (Perusahaan Otomotif untuk rute Cilacap Jakarta dengan nama Jabal Hindi.<sup>48</sup>

Ada beberapa makna yang dipandang oleh santri KH. Ahmad Mustholih Badawi tentang usaha yang dimiliki oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi, diantaranya adalah yang pertama agar tidak bergantung kepada manusia lain, kedua sebagai seorang muslim harus memiliki etos kerja yang tinggi, ketiga mempunyai rasa syukur kepada Allah Swt, keempat, sebagai menjaga anggapan dari fitnah.

Urusan keluarga dari KH. Ahmad Mustholih Badawi ini, beliau menikah dengan mempertimbangkan ingin mempunyai keturunan yang saleh, sehingga KH. Ahmad Mustholih Badawi mempunyai tiga istri, dimana hal ini tentu bukan ajaran untuk orang umum, dan hanya kepada orang yang sudah kaya, mapan, dan bisa membagi kasih sayang secara adil. Istri pertama beliau

<sup>47</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*.

<sup>48</sup> Abdul Gina, "Manajemen Kurikulum Madarisud Diniyah Nahdlatut Tuhlab Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap."

adalah Nyai Hj. Faoziyah yang berasal dari Kebumen, bersama Nyai Faoziyah, KH. Ahmad Mustholih Badawi dikarunai satu putri dan dua putra yaitu, Nyai Hj. Farida yang menikah dengan KH. Atourohman bin KH. Hisyam Leler Banyumas, berikutnya adalah KH. Imdadurohman Al-'Ubudi yang menikah dengan Nyai Hj, Wardah Shomitah asal Rembang dan sekarang menjadi salah satu Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin, dan berikutnya adalah Alm. KH. Itmamul Wafa, yang mempunyai istri Nyai Elok Faiqoh dari Lampung.

Istri kedua adalah Nyai Azizah dari Cipinang Jakarta, dan mempunyai dua putra serta satu putri yaitu Gus Ahmad Isa Ghazi Rantau, Gus Ahmad Itqon Himam Rantau, dan Ning Nadiyah Ula Rantau, sementara istri ketiga yaitu Nyai Badriah asal Cipari, Cilacap. Mempunyai satu putra yaitu Gus Muhammad Ibrahim Ben Bela.<sup>49</sup>

## 2. Genealogi Keilmuan KH. Ahmad Mustholih Badawi

Genealogi dalam sudut pandang ini tidak berbeda dengan pembahasan sebelum ini, dimana genealogi kajian tafsir sebagai sebuah kajian ilmiah yang mempelajari mengenali sebuah silsilah, muncul dan berkembangnya pemahaman kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia. Penjelasan ini sejatinya dapat dipahami bahwa dalam kajian genealogi ini membahas kaitannya sejarah dan berkembangnya studi Al-Qur'an sebagai sebuah upaya menjelaskan Al-Qur'an secara mendalam dan objektif. Maka, ketika kita internalisasikan dalam kajian genealogi keilmuan tokoh bisa diartikan sebagai sebuah silsilah keilmuan seorang tokoh.

Tradisi keilmuan para ulama salaf mengenal sebuah istilah sanad. Sanad keilmuan secara penjelasan bisa diartikan sebagai sebuah pertalian keilmuan dari seorang guru ke gurunya kepada gurunya sampai dengan Rasulullah Saw. Begitupun dengan KH. Ahmad Mustholih Badawi, yang sanad keilmuan beliau bersanad sampai dengan Rasulullah Saw. Setidaknya KH. Ahmad Mustholih Badawi mempunyai dua jenis yang bersumber dari

---

<sup>49</sup> Fitriyah Nur, "Konsep Pendidikan Tauhid Perspektif Kitab Tījān Ad-Darāri Karya Asy-Syaikh Muhammad An-Nawawi Al-Jawi" (Universitas Nahdlatul Ulama Al Ghazali Cilacap, 2021).

Rasulullah Saw. Yaitu dalam urusan Mushofahah Anasiah dan urusan Tasawuf dalam kajian kepada kitab Al-Ihya Ulumidin.<sup>50</sup>

Pada urusan Mushofahah Anasiah, Mushofahah bisa diartikan dengan berjabat tangan, hal ini didasari oleh sebuah hadis yang kurang lebih artinya adalah “barang siapa yang berjabat tangan denganku (Rasulullah Saw) atau berjabat tangan dengan orang yang pernah berjabat tangan dengan tanganku sampai hari kiamat, maka orang itu masuk surga”.<sup>51</sup> Berdasarkan hadis ini, diketahui bahwa sanad Mushofahah KH. Ahmad Mustholih Badawi sampai dengan Rasulullah Saw melalui Sahabat Anas bin Malik. Hal ini dibuktikan dengan sanad yang masih utuh sebagai berikut:

- a. As-Syaikh al-Musnid’alami al-din Muhammad Yasin ‘Isa al-Maki al-Fadani.
- b. Sayid Ali bin Tohit al-Witriti
- c. Syaikh Umar Hamdan
- d. Abdul Ghani bin Abi Said al-Mujadadi
- e. Syaikh Muhammad Abid bin Ahmad Ali al-Ansori
- f. Sayid Ahmad bin Sulaiman al-Hajami
- g. Sayid Ahmad bin Muhammad Syarif
- h. Syekh Ahmad bin Muhammad al-Tahali
- i. Aba Bakrin bin Isma’il
- j. Syekh Ibrahim bin Abdulloh al-‘Alkomi
- k. Jalaludin al-Suyuthi
- l. Syekh Taqiyudin Ahmad Muhamad al-Syimniyi
- m. Abatohir al-Kuwaiki
- n. Aba Ishak Ibrohim
- o. Aba Abdillah Al-Khubiyi
- p. Abal Majdi bin Husain
- q. Ababakrin bin Ibrahim

<sup>50</sup> Alfa Reza Dhea, “Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Kitab Niat Ingsun Ngaji Karya KH Badawi Hanafi, Kesugihan Cilacap” (UIN Prof. KH Saifuddin Zuhri, 2022).

<sup>51</sup> Nur, “Konsep Pendidikan Tauhid Perspektif Kitab Tijān Ad-Darāri Karya Asy-Syaikh Muhammad An-Nawawi Al-Jawi.”

- r. Abal Hasan bin Abi Zur'ah
- s. Aba Mansur Abdurrohman bin Abdillah al-Bazazi
- t. Abdul Malik bin Najid
- u. Abal Qasim Abdaan bin Humaid
- v. Syaikh Umar bin Said
- w. Syaikh Ahmad bin Dilqon
- x. Syaikh Kholaf bin Tamim
- y. Aba Hurmuz
- z. Sahabat Anas bin Malik
- aa. Rasulullah SAW <sup>52</sup>

Kemudian, kaitanya sanad keilmuan kedua yang sampai dengan Rasulullah Saw, adalah dalam kajian Tasawuf, bisa dikatakan beliau KH. Ahmad Mustholih Badawi merupakan seorang yang mengagumi Imam Al-Ghazali, sehingga dalam kajiannya pada kitab Ihya Ulumudin sampai bersambung dengan Imam Ghazali yang tentu bersambung sampai Rasulullah Saw, berikut adalah sanad keilmuan KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam konteks kitab Ihya Ulumuddin:

- a. Syaikh Muhammad Yasin bin Muhammad Isa al-Fadani
- b. Syaikh Muhammad Ma'sum bin Ahmad al-Lasimi
- c. Syaikh Abi Imron bin Kholil
- d. Syaikh Nawawi bin Umar Al-Bantani
- e. Syaikh Jam'an bin Mamun
- f. Syaikh Shobirin bin Musa al-Jawi
- g. Syaikh Abdul Shomad bin Abdurrahman al-Falimbani
- h. Syaikh Abdul Rohman bin Mustofa
- i. Syaikh Abdullah bin Salim
- j. Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Nahli
- k. Sayid Muhammad bin Abu Bakar
- l. Sayid Umar bin Abdul Rohman

---

<sup>52</sup> Dhea, "Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Kitab Niat Ingsun Ngaji Karya KH Badawi Hanafi, Kesugihan Cilacap."

- m. Syaikh Syamsi Muhammad bin ‘Ala
  - n. Syaikh Sulaiman bin Abdi Daim
  - o. Syaikh Najmi Muhammad bin Ahmad
  - p. Syaikh Jalaludin Al-Mulqini
  - q. Syaikh Abi Ishaq Ibrohim bin Ahmad
  - r. Syaikh Sulaiman bin Hamzah
  - s. Syaikh Umar bin Karim al-Dainuri
  - t. Syaikh Abdul Kholiq bin Ahmad bin Abdul Kodir
  - u. Al-Imam Hujatul Islam, Imam Al-Ghazali <sup>53</sup>
3. Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam Organisasi Masyarakat Nahdlatul Ulama

Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam bidang politik salah satunya adalah dengan ikut serta memberikan usulan kepada Gus Dur tentang kebutuhan NU pada masa 1998 agar NU menjadi partai politik atau mempunyai wadah partai politik sendiri. Namun sebelum lebih jauh membahas itu, pegangan definisi dan *manhaj* politik yang dipegang oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi adalah politik kebangsaan. Politik yang masih memperhatikan dan mempertimbangkan berbangsa dan bernegara, yakni kehidupan berbangsa dan bernegara yang dibangun dengan nilai dan prinsip Ketuhanan, kedaulatan, keadilan, persamaan dan musyawarah. <sup>54</sup>

Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam bidang politik diawali dengan pertemuan dirinya dengan Gus Dur di Jakarta, dimana secara isi nilai yang disampaikan bahwa NU sebagai organisasi harus menjadi partai politik karena Indonesia akan mengalami huru-hara yang besar, karena kondisi NU yang masih sakit adanya pergantian NU menjadi partai pada periode sebelumnya, akhirnya Gus Dur mempertimbangkan untuk membuat badan dalam NU yaitu partai sendiri yang masih memegang semangat NU. Faktor

<sup>53</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*.

<sup>54</sup> Nur, “Konsep Pendidikan Tauhid Perspektif Kitab Tijān Ad-Darāri Karya Asy-Syaikh Muhammad An-Nawawi Al-Jawi.”

yang membuat Gus Dur memperhatikan usulan ini salah satunya karena KH. Ahmad Mustholih Badawi merupakan salah satu Syuriah dari PBNU.

Komunikasi intens dan bertahap pun dilakukan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi dengan Gus Dur, dimana pada puncaknya, Gus Dur membentuk tim sembilan yang akan melahirkan embrio Partai Kebangkitan Bangsa atau PKB, dengan tujuan sebagai wadah politik warga Nahdlatul Ulama, dari hal ini ada peran Romo Kiai Mustholih dalam proses lahirnya PKB. Sebagai tanggung jawab moral atas ide gagasannya, Romo Kiai Mustholih terhitung mengikuti kegiatan deklarasi PKB di Kabupaten Cilacap, diawali dengan pendeklarasian PKB tingkat Kabupaten atau DPC, hingga mengikuti beberapa deklarasi yang ada pada kecamatan-kecamatan seperti PAC Kecamatan Kawungaten, Sidareja, Kampung Laut.<sup>55</sup>

Pada skala regional daerah tingkat Kabupaten Cilacap, peran KH. Ahmad Mustholih Badawi juga sangat penting dalam perkembangan PKB di Cilacap, dibuktikan banyaknya Kiai yang aktif di PKB Cilacap, seperti KH. Suada, KH. Maslan As-Suyuti, KH. Subkhi, KH. Amin Jafar, Habib Muhsin Majenang, dan beberapa kiai lain. Penulis menganalisis bahwa dampak dari peran nyata KH. Ahmad Mustholih Badawi ini diantara kaitanya perolehan suara, dimana pada tahun 1998 PKB memperoleh 128 ribu suara, dan berbanding di pemilu setelahnya, seperti pada tahun 2004 hanya 98 ribu saja, 2009 memperoleh 34 ribu, dan tahun 2014 hanya memperoleh 99 ribu.

#### 4. Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam Bidang Pendidikan

Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam bidang pendidikan seyogyanya sangat besar dan memang mempunyai pengaruh. Konsentrasi pendidikan yang dimaksud adalah pendidikan Islam, yang fokus mengajarkan makna Islam dan membentuk mentalitas serta membentuk kepribadian/akhlak yang baik sesuai dengan ajaran Islam yang *rahmatan lil alamiin*. Beberapa langkah yang dilakukan beliau dalam membangun akhlak melalui bidang pendidikan dibagi menjadi dua, yaitu pendidikan non-formal

---

<sup>55</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*.

dengan sistim pendidikan salaf, dan pendidikan formal dengan sistim pendidikan modern. Berikut adalah penjelasan yang penulis dapatkan data-datanya:<sup>56</sup>

a. Pendidikan Non Formal

Pendidikan non formal yang dilakukan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam peranya dibidang pendidikan tentu sangat banyak, beberapa yang populer dan konsisten dilaksanakan diantaranya:

1) Kajian kitab Ihya Ulumidin, Fathul Mu'in, Tafsir Munir dan Tafsir Jalalain

Proses yang dilakukan dalam kajian beberapa kitab diatas, dilakukan dengan tujuan untuk memperdalam beberapa keilmuan seperti keilmuan Tauhid dan Tasawuf, Fikih, dan Al-Qur'an serta Tafsir Al-Qur'an. Sistim kajian yang digunakan adalah dengan sistim *bandongan* dimana santri membawa kitab yang akan dikaji lalu dimaknai sesuai dengan apa yang dikatakan atau dikaji oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi, kajian ini diperuntukan untuk santri dan dilakukan setiap hari dari ba'da Shubuh sampai maksimal jam 08.00 pagi.

2) Kajian kitab Mantiq dan Balaghah

Kajian ini dilakukan menggunakan sistim Bandongan, dengan tujuan untuk memberikan pemahaman kepada santri akan pemahaman tentang ilmu Mantiq dan Balaghah, dilakukan untuk santri yang telah lulus SMA dan dilaksanakan setiap hari pada pukul 10.00 WIB sampai 11.00 WIB.

3) Kajian kitab Tausyeh

Kajian kitab ini dilakukan dengan tujuan agar santri dapat memahami ilmu Fikih dengan maksimal, dimana dalam kitab ini merupakan kitab dari Syarah atau penjelasan dari kitab Fathul Qarib, dilaksanakan setiap Ba'da Ashar setiap hari dengan sistim Bandongan.

4) Kajian kitab Riyadlu Shalihin

---

<sup>56</sup> Nur, "Konsep Pendidikan Tauhid Perspektif Kitab Tijān Ad-Darāri Karya Asy-Syaikh Muhammad An-Nawawi Al-Jawi."

Kajian kitab ini merupakan kajian yang dilakukan setiap malam pada jam 21.00 sampai 22.30, kajian ini dilakukan dengan sistim Bandongan dengan tujuan agar santri mempunyai pemahaman yang kuat kaitanya hadis-hadis Nabi Muhammad SAW.

#### 5) Pengajian Selasaan

Pengajian selasaan merupakan pengajian yang dilakukan setiap malam selasa pada pukul 18.45 sampai 21.00, dengan metode mendengarkan ceramah dari pengasuh pondok pesantren dengan tema utama agar membekali keimanan yang hadir, adapun pengajian ini dilakukan oleh santri dan juga masyarakat sekitar.

#### 6) Pengajian Kliwonan

Pengajian kliwonan merupakan pengajian yang dilakukan setiap hari dengan pasaran jawa kliwon, dilakukan setiap 5 hari sekali, apapun harinya ketika pasaranya kliwon maka akan dilaksanakan, adapun pengajian ini diikuti kebanyakan dari masyarakat Cilacap, terbuka untuk masyarakat umum, dilakukan setiap hari pada pasaran kliwon pukul 08.00 sampai dengan 11.30, dimana pengajian ini sudah dilakukan dari generasi awal yaitu KH. Badawi Hanafi.

#### 7) Pengajian Thariqahan

Pengajian ini khusus dilakukan untuk memperkuat pemahaman tasawuf dan keimanan seseorang, khususnya kepada para ikhwan Thariqah, dilakukan setiap malam Jum'at Kliwon dengan dilakukan pada pukul 20.00 sampai selesai, dalam kajian ini semua amaliah yang dilakukan sanad keilmuannya selalu bersambung kepada Rasulullah SAW, adapun Thariqah yang diajarkan adalah Thariqah Syatiriyah dan Syadziliyah.

#### b. Pendidikan Formal

Peran Rama Kiai Musthalih dalam bidang pendidikan, dalam hal ini pendidikan formal adalah dengan pengembangan pendidikan formal pada yayasan pondok pesantren Ihya Ulumadin, seperti pengembangan SD/MI, SMP, dan SMA/MA, kemudian berkembangnya waktu juga berkembang UNUGHA dan beberapa kampus lain yang masih

mempunyai peran dari KH. Ahmad Mustholih Badawi Badawi. Tidak ditemukan keterangan spesifik, hal ini dikarenakan adanya pembagian pengembangan pesantren antara KH. Ahmad Mustholih Badawi dengan KH. Chasbullah Badawi.

#### 5. Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam Bidang Tasawuf

Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam bidang Tasawuf sebenarnya sudah mengerucut kepada peran dirinya di bagian Thariqah, faktanya beliau menjadi orang yang mengamalkan dua Thariqah sekaligus, yaitu Thariqah Syatoriyah dan Thariqah Qodariyah Naqsabandiyah. Namun pengamalan dan posisi KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam dua Thariqah tersebut berbeda.

Pada posisinya sebagai penganut Thariqah Syatoriyah, beliau sudah berposisi sebagai guru atau sebutan dalam Tasawuf Thariqah adalah Mursyid Thariqah. Hal ini dibuktikan dengan beliau selalu memberikan kesempatan murid dan pengamal pada Thariqah Syatoriyah supaya hadir dalam majelisnya setiap malam Jum'at Kliwon. Beliau baiat Thariqah Syatoriyah dari ayahandanya yaitu KH. Badawi Hanafi.<sup>57</sup>

Kemudian, pada posisi sebagai penganut Thariqah Qodariyah Naqsabandiyah, beliau berposisi sebagai murid, diceritakan bahwa dalam perjalanannya, KH. Ahmad Mustholih Badawi diperintahkan supaya ke Semarang menemui KH. Muslih Mranggen, yang kemudian beliau langsung di Baiat atas kehendak Mursyid Thariqah ini yaitu KH. Muslih ini. Posisi KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam Thariqah ini berposisi sebagai murid atau pengamal.

Peran nyata yang diberikan oleh Rama Kiai tentunya adalah mengajarkan makna dan isi dari Thariqah tersebut, khususnya Thariqah Syatoriyah, dimana dalam kesehariannya beliau selalu mencontohkan kepada santri dan masyarakat kaitanya ajaran inti dari Thariqat Syatoriyah dalam laku keseharian beliau, selain itu hal ini juga berdampak kepada kiai sekitar dan

---

<sup>57</sup> Dhea, "Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Kitab Niat Ingsun Ngaji Karya KH Badawi Hanafi, Kesugihan Cilacap."

berdampak kepada masyarakat lebih mengenal Tasawuf dan Thariqah, sehingga dampak yang nyata diberikan KH. Ahmad Mustholih Badawi kepada masyarakat adalah ajaran Thariqah yang membawa masyarakat kepada jalur yang benar. Supaya lebih autentik dan bisa

*Gambar 2. Sanad Thariqah KH. Ahmad Mustholih Badawi*

dipertanggungjawabkan, penulis akan menampilkan sanad Thariqah KH. Ahmad Mustholih Badawi.<sup>58</sup>

Berikut dokumen salinan yang menjelaskan sanad Thariqah dari KH. Ahmad Mustholih Badawi:



## 6. Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi kepada Nahdlatul Ulama

<sup>58</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*.

Peran KH. Ahmad Mustholih Badawi di Organisasi Nahdlatul Ulama tentu tidak bisa diragukan lagi, singkatnya, penulis merangkum kedalam beberapa point utama yang memang memiliki pengaruh di Nasional kaitanya kebijakan dari NU yang dipengaruhi oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi ini, diantaranya: <sup>59</sup>

- a. Pada tanggal 15-18 Nopember 1987, Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin pernah menjadi tuan rumah MUNAS Alim Ulama.
- b. Pada Mukhtamar Cipasung mencoba mengkonsolidasikan PC dan PW NU beserta Kiai se Jawa Tengah untuk memilih Gus Dur sebagai ketua Tanfidziyah PBNU, dan KH. Sahal Mahfudz sebagai Rais 'Aam. (Lihat dokumen dibawah ini)
- c. Memberikan masukan adanya pembentukan Partai Politik untuk mewadahi warga Nahdliyin pada saat akan berlangsungnya perhelatan politik di 1999.

Tiga peran besar kepada NU ini yang setidaknya membuat peta baru Nahdlatul Ulama sekarang, supaya memperjelas berikut penulis tampilkan dokumen salinan dimana KH. Ahmad Mustholih Badawi menjadi salah satu Syuriah di PBNU semasa Gus Dur. <sup>60</sup>

## **B. Deskripsi Karakteristik Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Tahun 1993 M.***

1. Gambaran Umum Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Tahun 1993 M.*

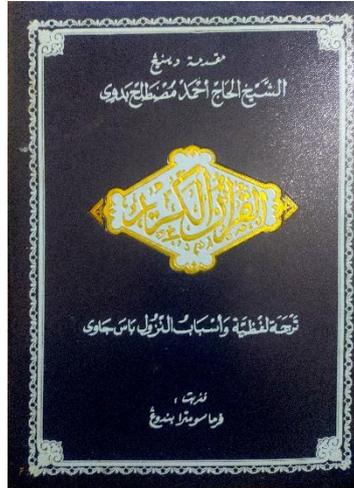
Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi Tahun 1993 M* merupakan kitab yang masuk dalam kategori keilmuan Al-Qur'an, sudah sangat terlihat bahwa kitab ini merupakan Al-Qur'an yang diterjemahkan kedalam Bahasa Jawa. Dilihat dari segi fisik, pada lembar cover kitab ini berwarna biru tua dan dengan tulisan bahasa Arab

---

<sup>59</sup> Dhea, "Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Kitab Niat Ingsun Ngaji Karya KH Badawi Hanafi, Kesugihan Cilacap."

<sup>60</sup> Fatah, *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi.*

biru Muda. Supaya *Gambar 3. Cover Kitab* lebih jelas, berikut penulis paparkan salinan cover dari kitab ini:



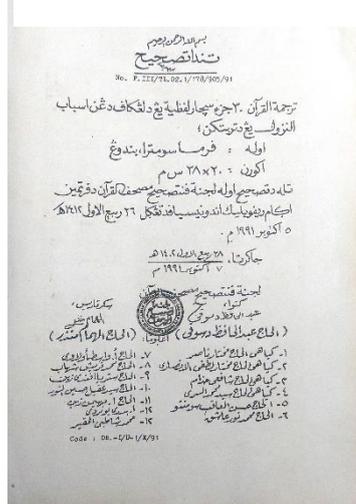
Kitab ini dalam isi pembahasannya dibahas dengan Bahasa Jawa dengan huruf arab, istilah yang umum kaitanya terminologi ini adalah bahasa arab *pegon*. Kitab ini diterbitkan pada tahun 1993 M. Diterbitkan oleh Penerbit Farma Sumatera Bandung. Sistematika penulisan kitab ini merupakan kitab terjemah Al-Qur'an dengan Bahasa Jawa yang diterjemahkan dari kalimat-kalimat. Pada pembahasan didalamnya, menggunakan pemaknaan perkalamat yang diterjemahkan dalam Bahasa Jawa khas Cilacapan, kemudian selain itu dibagian kanan atau kiri dan bawah kotakan ayat al-Qur'an terdapat penjelasan dalam bentuk *Asbābun Nuzūl* ayat yang bertujuan untuk menjelaskan kandungan ayat yang diterjemahkan itu. Berikut penulis paparkan salinan salah satu isi halaman pada kitab ini supaya dapat memperjelas pembaca:

Gambar 4. Sistematika Penulisan Kitab



Kitab ini dibuat oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi salah satu Pengasuh dan Pendiri Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin, Kesugihan, Cilacap yang pada saat itu menjadi salah satu anggota Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama Pusat. Adapun kitab ini merupakan kitab terjemah, dimana dalam aturan yang berlaku di Indonesia, setiap kitab terjemahan harus mempunyai lembar telah lulus tashih dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Dan kitab ini sudah memiliki lembar tashih dengan nomor P.III/TL/02.1/178/905/91. Yang ditanda tangani oleh Ketua Lajnah Pentashih Al-Qur'an yaitu H. Abdul Hafidz Dasuki. Supaya lebih relevan, penulis tampilkan salinan dari kitab aslinya pada halaman tashih, sebagai berikut:

Gambar 5. Lembar Tashih Kitab



Kitab ini telah ditashih dengan jumlah pembahasan didalamnya memuat ayat dan surat Al-Qur'an lengkap dari Juz satu sampai Juz tiga puluh, dengan total halaman 670 halaman. Keunikan lainnya adalah, dalam kitab ini dilengkapi juga dengan Do'a Khatam Al-Qur'an yang identik dengan keilmuan Nahdlatul Ulama. Kemudian pada bagian ayat dan surat tersebut, kitab ini pada sisi luar dan bawah dilengkapi dengan penjelasan *Asbābun Nuzūl* ayat tersebut, sehingga memperkaya khazanah keilmuan yang ada didalamnya, posisinya seperti dalam gambar salinan diatas yang memang seperti budaya kitab-kitab pesantren yang diluarnya terdapat syarah atau penjelasan.

Temuan lain menemukan sebutan lain dari kitab tersebut, yaitu bagi santri, keluarga dan masyarakat sekitar Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin ini, kitab tersebut familiar dengan sebutan "*Kitab Tafsir Jawen*". Pernyataan ini didasari dari hasil wawancara dengan salah satu pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, beliau KH. Harir berkata:

"Tafsir ini dalam pengertian kita menggunakan Bahasa Jawa, sehingga dikalangan kita terkenal dengan istilah tafsir jawan atau jawen, karena keterangan, penjelasannya menggunakan Bahasa Jawa, ya karena sementara Bahasa Jawa adalah bahasa yang paling pas dari mengartikan bahasa Arab. Bahasa Arab mirip-mirip dengan pemaknaan di Bahasa Jawa."<sup>61</sup>

## 2. Latar Belakang Penulisan Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

Segala sesuatu yang lahir dan tercipta di dunia ini tentu sudah pasti memiliki kronologis yang melekat didalamnya, tentunya juga memiliki sebuah sejarah yang ada dalam munculnya sesuatu tersebut. Munculnya sejarah tentu tidak lepas dari konteks latar belakang yang ada pada sesuatu itu, begitupun dengan kitab tersebut, tentu mempunyai konteks historis yang melekat pada kitab ini, yang menjadikan penulis atau pembuat kitab ini membuat dan menulis kitab ini.

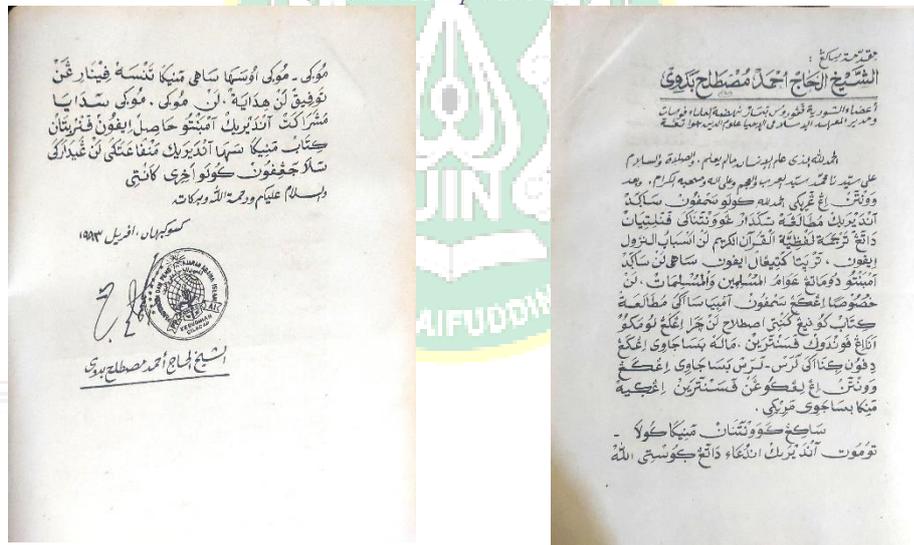
---

<sup>61</sup> "Wawancara Dengan KH. Harir," n.d.

Latar belakang penulisan kitab merupakan kajian yang bertujuan untuk membedah bagaimana alasan, konteks, keadaan sosial, atau motivasi penulis membuat sebuah kitab. Maka dari itu, dalam penelitian ini latar belakang penulisan kitab tersebut ini lebih terfokus alasan, tujuan, konteks, keadaan sosial, dan motivasi KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam menuliskan kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini.

Latar belakang penulisan kitab tersebut disampaikan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam sambutan yang ditulis dalam *muqadimah* yang terdapat dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, agar lebih jelas penulis paparkan dokumen asli dari kitab ini yang menjelaskan kaitanya latar belakang penulisan kitab ini:

Gambar 6. Muaqadimah Kitab



Supaya mempermudah pemahaman pembaca dalam memahami dokumen diatas, penulis akan mencoba mengalihkan kepada bahasa latin agar bisa dipahami oleh pembaca, berikut kurang lebih bahasa latin dalam *muqadimah* yang dituliskan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya:

“*Muqadimah saking: Syekh Haji Ahmad Mustholih Badhawi, ‘idhai syuriyah pengurus besar Nahdlatul Ulama pusat, wa mudir al-ma’had al-Islami Al-Ihya ‘ulumaddin Jawa Tengah. Alhamdulillah alladzi ‘alama al-insan ma lam ya’lam, washolatu wassalamu ‘ala sayyidina Muhammadi sayyidi li’arabi wal’ajam wa’ala alihi washohbihil karim. Wa ba’du. Wonten ing ngriki alhamdulillah kawulo sampun saged anderek mutholangah sekedar ngewontenake penelitiyan dateng tarjamah lafzdiyyah al-Qur’an al-Karim lan asbabu an-nuzul ipun, ternyata ketingalipun sahe lan saged ambantu dumateng ‘awam muslimin wal muslimat, lan hususon ingkang sampun ambiyasake mutholangah kitab kuning kanti istilah lan cara ingkang lumaku ana ing pondok pesantren, malah basa jawi ingkang dipun ginaake leres-leres basa jawi ingkang wonten ing lingkungan pesantren inggih meniko basa jawi mriki. Saking kewontenan meniko kulo tumut anderek andunga dateng gusti Allah, mugi-mugi usaha sahe meniko tansah pinaringan taufiq lan hidayah, lan mugi-mugi sedoyo masyarakat anderek ambantu hasilipun penerbitan kitab meniko saha anderek manfangatake lan ngedarake selajengipun kawulo akhir kanti. Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh. Kesugihan, April 1993, tandatangan, stempel cap, Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi.*<sup>62</sup>

Melihat penjelasan yang diberikan oleh KH. Mustholih Badawi dalam *muqadimah* kitabnya ini, penulis menemukan dan menganalisis bahwa adanya beberapa point utama yang disampaikan sebagai latar belakang penulisan kitab ini, namun agar penulis dapat dengan mudah memahami *muqadimah* tersebut, penulis akan mengalihbahasakan dalam bahasa Indonesia, sebagai berikut:

“*Muqadimah dari Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi, ‘idhai syuriyah pengurus besar Nahdlatul Ulama pusat. Alhamdulillah alladzi ‘alama al-insan ma lam ya’lam, washolatu wassalamu ‘ala sayyidina Muhammadi sayyidi li’arabi wal’ajam wa’ala alihi washohbihil karim. Wa ba’du. Ada disini Alhamdulillah saya sudah bisa ikut muthola’ah, sekedar mengadakan penelitian tarjamah lafz ziyah al-Qur’an al-Karim dan Asbābun Nuzūl -nya, Ternyata kelihatan bagus dan dapat membantu kepada awam Muslimin dan Muslimat, dan khususnya yang sudah membiasakan muthola’ah kitab kuning dengan istilah dan cara yang diterapkan di pondok pesantren, ternyata Bahasa Jawa yang digunakan benar-benar Bahasa Jawa yang ada di pesantren yaitu Bahasa Jawa disini. Dari adanya hal ini, saya ikut mendoakan kepada gusti Allah, semoga usaha baik itu bisa*

---

<sup>62</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur’an Al-Karim Tarjamah Lafz ziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi.*

memberikan taufiq dan hidayah, dan semoga semua masyarakat yang ikut membantu hasil dari penerbitan kitab itu juga ikut memanfaatkan dan mengedarkan setelah saya akhir nanti. Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh. Kesugihan, April 1993, tandatangan, stempel cap, atasnama Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi.”

Penulis menganalisis bahwa berdasarkan penjelasan yang diberikan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi ini menunjukkan latar belakang penulisan kitab ini adalah sebagai berikut:

*Pertama*, untuk mempermudah masyarakat awam khususnya masyarakat Muslimin dan Muslimat di Indonesia dalam memahami isi kandungan Al-Qur'an Al-Karim, hal ini diperkuat dengan kalimat dalam kutipan diatas yaitu:

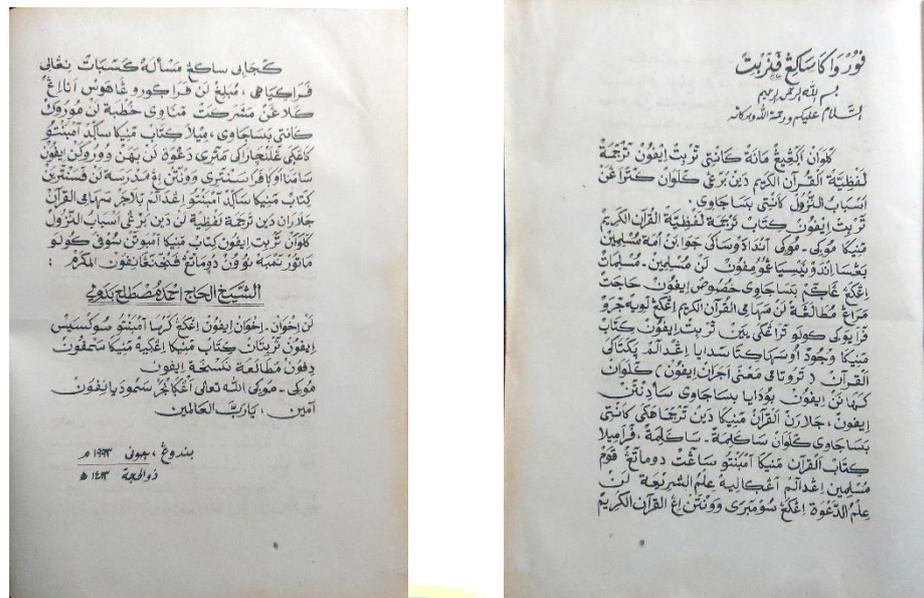
*“Wonten ing ngriki alhamdulillah kawulo sampun saged anderek mutholangah sekedar ngewontenake penelityan dateng tarjamah lafdziyyah al-Qur'an al-Karim lan asbabu an-nuzul ipun, ternyata ketingalipun sahe lan saged ambantu dumateng ‘awam muslimin wal muslimat’”.*<sup>63</sup>

Pernyataan yang terdapat dalam kitab tersebut, dalam analisis pandangan penulis sudah mengarahkan bahwa kitab ini memang bagus dan dapat membantu kepada umat Islam Muslimin dan Muslimat, pernyataan ini juga dikuatkan dengan pernyataan penerbit Farma Sumatera, dalam kata pengantar yang diberikan oleh penerbit, dikatakan dalam salinan asli sebagai berikut:

---

<sup>63</sup> Mustholih Badawi.

Gambar 7. Halaman Pengantar Penerbit



Pada salinan tersebut menggunakan Bahasa Jawa Ngoko, yang kurang lebih teksnya berbunyi:

“Purwaka saking penerbit, Bismillahirrahmanirrahim, Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh. Kelawan agenging manat kanti terbitipun terjemah lafadz al-Qur'an al-Karim den barengi kelawan keterangan asbabunnuzul kanti basa jawi. Terbitipun kitab terjemah lafdziyah al-Qur'an al-Karim meniko mugimugi andodasaken jawaban umat muslimin bangsa Indonesia umumipun, lan muslimin-muslimat ingkang ngagem basa jawi hususoipun hajat marang muthala'ah lan mahami al-Qur'an Al-Karim, ingkang lewih jero peroyogi kulo terangake yen terbitipun kitab meniko wujud usaha kito sedoyo ingdalem nyaketake al-Qur'an (terutama makna ajaranipun) kelawan kahananipun budaya basa jawi sadintenipun, jalaran al-Qur'an meniko den terjemahake kanti basa jawi kelawan sekalimat-sekalimat, praimilo kitab Al-Qur'an meniko ambantu sanget dumateng kaum muslimin ingdalem anggalih ngilmu syaringat lan ngilmu da'wah, ingkang sumbere wonten ing al-Qur'an al-Karim. Kejabi saking masalah kasebat ningali para kiyahi, mubaligh, lan para guru ngahos an ing kalangan masyarakat menawi khutbah lan muruk kanti basa jawi, mila kitab meniko saged ambantu kangge ngelancarake materi da'wah lan bahan wurukanipun samana ugo para santri wonten ing madrasah lan pesantren, kitab meniko saged ambantu ingdalem belajar mahami al-Qur'an jalaran den terjemah lafdziyah lan den barengi asbabunnuzul kelawan terbitipun kitab meniko amboten supe kulo matur nembah nuwun dumateng panjenenganipun al-mukaram syekh haji Ahmad Mustholih Badawi dan ikhwan-ikhwanipun ingkang kersa ambantu sukses ipun terbitan

*kitab meniko inggih meniko sampun dipun muthola'ah naskhotipun. Mugi-mugi Allah ta'ala angganjar samudayanipun amin yarabbal 'alamin. Bandung, Juni 1993 M, Dzulhijjah 1413H.*<sup>64</sup>

Salinan diatas, agar lebih mudah dipahami, maka penulis akan menerjemahkan dalam bahasa Indonesia, kurang lebih sebagai berikut:

“Prakata dari penerbit, Bismillahirrahmanirahim, Assalamu’alaikum warahmatullahi wabarakatuh. dengan besarnya minat bersama terbitnya terjemah lafdizyah-al-Qur’an al-Karim dibarengi dengan keterangan asbabunnuzul dengan Bahasa Jawa. Diterbitkannya kitab terjemah lafdziyah al-Qur’an al-Karim ini, semoga menjadikan jawaban umat muslimin bangsa Indonesia pada umumnya, dan muslimin-muslimat yang menggunakan Bahasa Jawa khususnya, hajat kepada muthola’ah dan mahami al-Qur’an al-Karim yang lebih dalam. Seharusnya saya menerangkan bahwa terbitnya kitab itu sebagai wujud usaha kita semua dalam menjelaskan al-Qur’an (terutama makna ajarannya) dengan keadaanya budaya Bahasa Jawa kesehariannya, karena al-Qur’an itu diterjemahkan dengan Bahasa Jawa menggunakan sekalimat-sekalimat, karena kitab al-Qur’an itu membantu sekali kepada kaum muslimin dalam memikirkan ilmu syariat dan ilmu dakwah, yang bersumber ada di al-Qur’an al-Karim. Kecuali dari masalah yang disebutkan meihat para Kiai, mubaligh, dan para guru ngaji yang ada dikalangan masyarakat ketika sedang khutbah atau mengajar menggunakan Bahasa Jawa. Sehingga kitab ini bisa membantu untuk melancarkan materi dakwah dan bahan mengajar, bagi para santri yang ada di Madrasah dan pesantren, kitab ini dapat membantu dalam mempelajari memahami al-Qur’an sebab di terjamahkan lafdziyah dan dibarengi dengan asbabunnuzul, dengan terbitnya kitab ini, saya tidak lupa untuk mengucapkan terimakasih kepada beliau al-mukaram syekh haji Ahmad Mustholih Badawi dan saudara-saudaranya, yang sudah mau membantu mensukseskan terbitnya kitab ini dengan sudah dimuthola’ah naskhah. Semoga Allah ta’ala memberikan pahala kepada semuanya, amin yarabbal alamin. Bandung Juni 1993 M. Dzulhijjah 1413 H.”

Pernyataan penerbit dalam sambuta atau prakata yang diberikan dalam kitab ini memperkuat argumentasi kaitanya latar belakang penulisan kitab ini yaitu untuk membantu muslimin dan muslimat dalam memahami al-Qur’an al-Karim. Lebih jelas dari itu, penerbit kitab ini juga mengercutkan bahwa salah satu manfaat kitab ini dapat membantu pada bidang ilmu syariat dan ilmu dakwah, yaitu pada bagian:

---

<sup>64</sup> Mustholih Badawi.

*“praimilo kitab Al-Qur’an meniko ambantu sanget dumateng kaum muslimin ingdalem anggali ngilmu syaringat lan ngilmu da’wah, ingkang sumbere wonten ing al-Qur’an al-Karim”.*<sup>65</sup>

Kedua, latar belakang penulisan kitab ini bertujuan agar santri dan dewan guru yang terdapat di Pondok Pesantren dapat mudah memahami Al-Qur’an dengan baik, apalagi mereka merupakan kalangan yang biasa memuthola’ah kitab kuning, yang seharusnya mempermudah dengan penggunaan bahasa dalam kitab ini yang menggunakan Bahasa Jawa. Hal ini dikuatkan oleh pernyataan dalam *muqadimah* KH. Ahmad Mustholih Badawi sebagai berikut:

*“Wonten ing ngriki alhamdulillah kawulo sampun saged anderek mutholangah sekedar ngewontenake penelitian dateng tarjamah lafziyyah al-Qur’an al-Karim lan asbabu an-nuzulipun, ternyata ketalipun sahe lan saged ambantu dumateng ‘awam muslimin wal muslimat, lan hususon ingkang sampun ambiyasake mutholangah kitab kuning kanti isthilah lan cara ingkang lumaku ana ing pondok pesantren, malah basa jawi ingkang dipun ginaake leres-leres basa jawi ingkang wonten ing lingkungan pesantren inggih meniko basa jawi mriki.”*<sup>66</sup>

Argumentasi ini juga dikuatkan dengan prakata yang terdapat dalam sambutan penerbit kitab ini, yaitu dalam kalimat:

*“mila kitab meniko saged ambantu kangge ngelancarake materi da’wah lan bahan wurukanipun samana ugo para santri wonten ing madrasah lan pesantren, kitab meniko saged ambantu ingdalem belajar mahami al-Qur’an jalaran den terjemah lafziyyah lan den barengi asbabunnuzul.”*<sup>67</sup>

Pernyataan-pernyataan diatas, menunjukkan bahwa kitab ini juga lahir karena adanya kondisi dimana santri dan guru mengalami kendala dalam memahami al-Qur’an al-Karim. KH. Badawi dibantu saudaranya mulai membuat gagasan kitab ini dengan tujuan salah satunya untuk membantu guru dan santri di Madrasah maupun di Pesantren untuk dapat memahami isi kandungan Al-Qur’an.

Kedua latar belakang ini juga dikuatkan oleh data tambahan yang penulis dapatkan dari wawancara bersama *zuriyyah* KH. Ahmad Mustholih

---

<sup>65</sup> Mustholih Badawi.

<sup>66</sup> Mustholih Badawi.

<sup>67</sup> Mustholih Badawi.

Badawi sekaligus salah satu Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin Kesugihan, Cilacap. Data yang penulis peroleh, KH. Kharir selaku pengasuh dan menantu KH. Ahmad Mustholih Badawi menyatakan bahwa sejarah dan latar belakang munculnya atau dibuatnya kitab ini diantaranya karena kondisi masyarakat awam disekitar Pondok Pesantren yang masih sangat minim pemahaman Al-Qur'an, baik dari masyarakat awam, maupun dari santri dan asatidz di Pondok Pesantren, hal ini menjadikan KH. Ahmad Mustholih Badawi mencoba membuat metode untuk mempermudah pemahaman masyarakat awam, santri dan dewan guru di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin ini dengan membuat Kitab Al-Qur'an terjemahan Bahasa Jawa.

Pernyataan diatas dikuatkan dengan jawaban wawancara dari KH. Harir ketika penulis temui dikediamanya, yaitu:

“Bahasa Jawa digunakan dalam kitab tersebut karena pada saat itu Mbah yai Mustholih Badawi mempunyai kesadaran bahwa masyarakat sekitar kesugihan ini, santri pondok pesantren dan guru disini masih kesusahan dalam memahami al-Qur'an, maka dari hal itu, beliau mencoba ikhtiyar untuk membuat terjemahan dalam Bahasa Jawa Ngoko, memang bahasanya Bahasa Jawa khas kesugihan, dengan tujuan agar mudah dipahami oleh masyarakat.”<sup>68</sup>

Pernyataan KH. Harir yang penulis dapatkan dari hasil wawancara ini ikut serta menguatkan kaitanya kondisi sosial keagamaan yang terjadi di Kecamatan Kesugihan pada umumnya dan di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumaddin pada khususnya, minimnya pemahaman atau cara memahami masyarakat muslim tersebut menjadikan sebuah semangat yang mendalam bagi KH. Ahmad Mustholih Badawi untuk merealisasikan kitab terjemah Bahasa Jawa dan *Asbābun Nuzūl* pada Al-Qur'an Al-Karim dengan tujuan untuk memberikan solusi dan membantu masyarakat sekitar untuk dapat memahami Al-Qur'an.

*Ketiga*, latar belakang penulisan kitab selanjutnya adalah pengembangan dan pengamalan ilmu agama yang dimiliki oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi. Sumber ini penulis dapatkan dari hasil wawancara dimana KH. Harir menjelaskan sebagai berikut:

---

<sup>68</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

“Penulisan kitab ini juga menjadi bukti tentang kompetensi dari pemahaman Mbah Yai Mustholih Badawi kepada ajaran agama Islam. Beliau selain memang belajar giat kaitanya tasawuf, beliau juga belajar giat ilmu Al-Qur’an, salah satu gurunya adalah Mbah Yai Munawir Krapyak Yogyakarta, kemudian mbah yai Mranggen, dan banyak lagi. Penulisan kitab ini sebagai semangat mbah yai Mustholih Badawi dalam ilmu Al-Qur’an dan sebagai pengamalan beliau dari ilmu yang beliau miliki.”<sup>69</sup>

Maka dari hal tersebut, pemaparan KH. Harir yang mengatakan bahwa KH. Ahmad Mustholih Badawi pernah belajar di beberapa tempat Ahli Qur’an seperti di Krapyak kepada KH. Munawir Krapyak, menjadi penguat dalam argumentasi ini, bahwasanya KH. Mustholih Badawi dalam menuliskan kitab ini juga sebagai bukti dalam memperjuangkan semangat keilmuan Al-Qur’an. Latar belakang ketiga ini merupakan latar belakang penulisan kitab yang berasal dari dalam diri KH. Ahmad Mustholih Badawi sendiri.

Berdasarkan pemahaman diatas, penulis memandang setidaknya ada tiga hal utama yang melatarbelakangi penulisan kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, yaitu:

- a. Untuk mempermudah masyarakat awam khususnya masyarakat Muslimin dan Muslimat di Indonesia dalam memahami isi kandungan Al-Qur’an Al-Karim.
  - b. Latar belakang penulisan kitab ini bertujuan agar santri dan dewan guru yang terdapat di Pondok Pesantren dapat mudah memahami Al-Qur’an dengan baik.
  - c. Untuk pengembangan dan pengamalan ilmu agama khususnya kajian Al-Qur’an yang dimiliki oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi.
3. Metode Penulisan Kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M

Metode penulisan kitab merupakan salah satu pembahasan yang cukup penting untuk dibahas dalam karakteristik kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

---

<sup>69</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

Berdasarkan tradisi intelektual di Indonesia dalam metode penulisan kitab dikalangan pesantren cenderung dengan skema yang membahas tentang metode dalam menulis kitab, bahasa dan gaya bahasa yang digunakan dalam kitab tersebut.

Kita ambil contoh dalam penelitian yang ditulis oleh Muhammad Asif dengan judul penelitian “*Tafsir dan Tradisi Pesantren, Karakteristik Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa*”, penelitian ini menunjukkan bahwa kecenderungan pembahasan yang diimplementasikan dalam proses meneliti Tafsir Al-Ibriz menggunakan pembahasan tentang metode penulisan, bahasa yang dipakai, dan gaya bahasa Bisri Mustofa dalam penulisan kitab Al-Ibriz ini. Maka dari itu, penelitian ini mencoba untuk membedah kaitanya metode penulisan dalam kitab, bahasa dan gaya bahasa yang terdapat dalam *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini.

#### a. Metode dan Gaya Penulisan Kitab

Muhammad Asif dalam penelitiannya berpendapat bahwa metode penulisan sebuah kitab adalah cara yang dilakukan seseorang dalam menulis sebuah kitab. Ketika kita internalisasikan kedalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini maka ada beberapa garis besar sistematika dalam penulisan kitab ini. *Pertama*, dalam sistematika penulisannya diawali dengan kalimat *muqadimah* yang didalamnya terdapat latar belakang penulisan kitab ini, dalam sistematika kitab ini. *Kedua*, setelah *muqadimah* ditampilkan ayat dari juz satu sampai juz tigapuluh yang selalu mengandung dua sistim, yaitu sistim terjemahan Bahasa Jawa pada kalimat-kalimat didalam ayat atau yang biasa disebut dengan terjemah *pegon* dan disampingnya terdapat makna *gundul* yang dijelaskan dalam bentuk *Asbābun Nuzūl* ayat.

*Ketiga*, sistematika penulisan berikutnya adalah adanya lembaran khusus pada akhir halaman, yaitu lembar do'a khatmil Qur'an. Do'a ini dituliskan sama dengan penjelasan *Asbābun Nuzūl* yaitu menggunakan

model huruf Bahasa Arab *gundul*. Keempat, dalam sistematika yang terakhir ini, kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M menunjukkan adanya lembar Tashih Al-Qur'an yang dikeluarkan oleh Kementrian/Departemen Agama Republik Indonesia yang menunjukkan bahwa bacaan didalamnya telah lolos dari Lajnah Tashih Al-Qur'an.

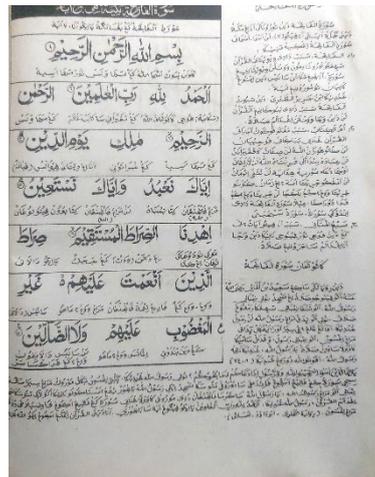
Keempat sistematika penulisan yang terdapat pada kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini menjadi sebuah keutuhan dan keunikan khazanah keilmuan KH. Ahmad Mustholih Badawi. Dengan ciri khas ini, kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M resmi diterbitkan untuk umum.

Pembahasan kedua dalam sub pembahasan ini adalah kaitanya gaya penulisan. Menurut Abid Syahni dalam penelitiannya mengemukakan bahwa gaya penulisan tidak lepas dengan gaya cara menulis dan tatanan yang dominan dalam sebuah karya, khususnya karya tafsir. Berpegang dari pandangan ini, penulis menganalisis bahwa dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, mempunyai dua gaya penulisan yang dominan dalam kitab ini, yaitu gaya terjemah *pegon*, dan gaya penjelasan Arab *gundul*.

Kedua gaya tersebut dominan digunakan dalam tafsir di Indonesia, seperti pada kitab Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa, kemudian terdapat juga dalam Tafsir Al-Iklik fi Ma'ani At-Tanzil karya Mishbah Musthafa, kedua tafsir ini menggunakan arab *pegon* dan makna *gundul* yang menjadi gaya penulisan kitab tersebut. Model penulisan ini mempunyai kedekatan dengan model penulisan tafsir di Indonesia.

Supaya lebih jelas dalam pembahasannya, penulis akan tampilkan contoh halaman dari penulisan dengan dua model ini dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M yang terdapat dalam surat Al-Fatihah, berikut penulis tampilkan salinan asli dari kitab tersebut:

Gambar 8. Gaya penulisan kitab



Surat Al-Fatihah dalam konteks pembahasan ini, penulisan arab *pegon* ditulis konsisten sebagai sebuah struktur yang membentuk kitab ini, penulis melihat penulisan arab *pegon* ini dilakukan disetiap kalimat pada ayat-ayat al-Qur'an dengan fungsi sebagai penerjemah dari kalimat tersebut. Arab *pegon* bukan sekedar *khot* atau gaya tulisan atau font saja, tetapi lebih jauh dari itu, seperti yang dikatakan Jamaluddin dan Sidik dalam penelitiannya bahwa *pegon* sudah menjadi salah satu sistim aksara yang digunakan sebagai sebuah kekayaan khazanah keilmuan keislaman di Jawa.

Kajian arab *pegon* ini sudah banyak diteliti sebagai sebuah kajian yang populer dalam kalangan ahli, contohnya dalam karya Titik Pudjiastuti dengan judul penelitiannya yaitu “*Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa, tinjauan atas bentuk dan fungsinya.*” Dalam tulisannya, Titik Pudjiastuti menekankan kepada fungsi yang melekat pada arab *pegon* di Jawa, fungsi yang dimainkan diantaranya adalah sarana penulisan teks keagamaan, sarana penulisan teks sastra, sarana menulis surat, sarana penulisan teks mantra, rajah, dan penulisan lainnya.<sup>70</sup> Penelitian selanjutnya adalah milik Fika Hidayani, dengan judul penelitian

<sup>70</sup> Titik Pudjiastuti, “Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan Atas Bentuk Dan Fungsinya,” *Suhuf* 2, no. 2 (2009): 271–84.

“*Paleografi Arab Pegon*”.<sup>71</sup> Kebaharuan yang ditawarkan dalam kajian ini adalah dalam tinjauan historis dari beberapa pandangan kapan munculnya aksara *pegon* dalam khazanah keilmuan di Jawa.

Sudut pandang dan kacamata intelektual diatas, penulisan yang dipakai dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini mempunyai fungsi sebagai sistim yang melekat dengan khazanah keilmuan di Jawa dan sebagai sarana penulisan teks keagamaan. Dari fungsi inilah, kitab ini menjadi sebuah kitab yang mempunyai ciri khas sendiri dengan memfungsikan arab *pegon* dalam bingkai proses vernakularisasi dari Bahasa Arab ke Bahasa Indonesia, seperti yang terdapat dalam kitab ini.

Gaya kedua adalah gaya penulisan arab *gundul*. Khazanah Keislaman di Jawa tidak lepas dengan gaya penulisan penjelasan menggunakan bahasa Arab *Gundul*. Muhammad Asif dalam penelitiannya berani menitikberatkan bahwa makna arab *gundul* yang muncul dari dialektika intelektual pesantren biasanya cenderung mempunyai kode-kode khusus yang merupakan sebuah bagian dari analisis bahasa Arab. Dia juga berpendapat bahwa ada dua versi genealogi munculnya tradisi ini, yaitu dimulai dari pemikiran Kiai Kholil Bangkalan yang pada saat itu sudah ditemukan manuskrip se-zaman dengan Kiai Kholil tentang arab *gundul* sebagai penjelasan pada kitab. Kedua adalah munculnya tradisi intelektual ini dikenalkan oleh Muhammad Salih bin Umar as-Samarani atau yang dikenal dengan Kiai Sholeh Darat Semarang, yang dibuktikan dengan banyaknya kitab karya Kiai Sholeh Darat yang menggunakan gaya penulisan arab *gundul*.<sup>72</sup>

Berdasarkan argumentasi ilmiah diatas, penulis menganalisis bahwa dalam pembahasan kaitanya arab *gundul* sebagai sebuah tradisi keilmuan di Jawa, maka pada kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah*

---

<sup>71</sup> Fika Hidayani, “Paleografi Aksara Pegon,” *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 8, no. 2 (2020): 302–20.

<sup>72</sup> A Rokhmad, “Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz,” *Jurnal Analisa* 18, no. 1 (2011).

*Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* Tahun 1993 M sudah melekat tradisi keilmuan ini, bahkan posisi dan fungsi dari arab *gundul* pada kitab ini berfungsi sebagai penjelasan atas *Asbabun Nuzul* ayat yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu yang mempunyai *Asbabun Nuzul*.

b. Bahasa dan Gaya Bahasa

Bahasa dan gaya bahasa yang terdapat pada Kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* Tahun 1993 M tidak lepas dari sumber utama yaitu kitab ini, pada kitab ini sudah dikatakan oleh KH. Ahmad Mustholih Badawi, bahwa bahasa yang dipakai adalah Bahasa Jawa, dengan gaya bahasa khas bahasa pesantren khususnya pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap. Yaitu dalam pernyataanya sebagai berikut:

*Wonten ing ngriki alhamdulillah kawulo sampun saged anderek mutholangah sekedah ngewontenake penelityan dateng tarjamah lafdziyyah al-Qur'an al-Karim lan asbabu an-nuzul ipun, ternyata ketingalipun sahe lan saged ambantu dumateng 'awam muslimin wal muslimat, lan hususon ingkang sampun ambiyasake mutholangah kitab kuning kanti isthilah lan cara ingkang lumaku ana ing pondok pesantren, malah basa jawi ingkang dipun ginaake leres-leres basa jawi ingkang wonten ing lingkungan pesantren inggih meniko basa jawi mriki.<sup>73</sup>*

Pandangan diatas tentu relevan dengan alasan dibalik pamakaian

Bahasa Jawa pada kitab tersebut, menurut Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap, dikatakan bahwa:

“Bahasa Jawa digunakan dalam kitab tersebut karena pada saat itu Mbah yai Mustholih Badawi mempunyai kesadaran bahwa masyarakat sekitar kesugihan ini, santri pondok pesantren dan guru disini masih kesusahan dalam memahami al-Qur'an, maka dari hal itu, beliau mencoba ikhtiyar untuk membuat terjemahan dalam Bahasa Jawa Ngoko, memang bahasanya Bahasa Jawa khas kesugihan, dengan tujuan agar mudah dipahami oleh masyarakat.”<sup>74</sup>

Alasan utama, yaitu alasan kondisi sosial masyarakat dalam memahami Al-Qur'an, masyarakat Desa Kesugihan sekitar Pondok

<sup>73</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*.

<sup>74</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin dan santri di Pondok Pesantren tersebut kesulitan dalam memahami al-Qur'an, sehingga KH. Ahmad Mustholih Badawi menggunakan Bahasa Jawa Ngoko sebagai metode dalam memahami al-Qur'an bagi masyarakat Desa Kesugihan. Selain itu, KH. Ahmad Mustholih Badawi dalam menggunakan Bahasa Jawa sebagai sebuah tradisi penggunaan Bahasa Jawa sehari-hari terutama di wilayah Cilacap.

4. Sumber dalam Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M

Kajian kaitanya tentang sumber atau genealogi dalam kitab tersebut sehingga dalam kajian ini penulis mencoba untuk membedah kaitanya genealogi terlebih dahulu. Meminjam keterangan milik Aulanni'am dalam tulisanya yang diterbitkan di Jurnal *Suhuf* Vol. 32 No. 2. Dengan judul penelitian "*Genealogi Keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*", Aulanni'am mendefinisikan genealogi kajian tafsir sebagai sebuah kajian ilmiah yang mempelajari mengenai sebuah silsilah, muncul dan berkembangnya pemahaman kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia. Penjelasan ini sejatinya dapat dipahami bahwa dalam kajian genealogi ini membahas kaitanya sejarah dan berkembangnya studi Al-Qur'an sebagai sebuah upaya menjelaskan Al-Qur'an secara mendalam dan objektif.<sup>75</sup>

Genealogi perkembangan tafsir di Nusantara/Indonesia dimulai pada Abad ke-16 M, dengan ditemukanya sebuah karya tafsir milik Abd Rauf Al-Sinkili dengan karyanya yang berjudul "*Tarjamun Mustafid.*" Kemudian perkembangan khazanah tafsir kian pasif, karena pada abad ke 18 M baru muncul sebuah karya dengan judul "*Faridl al-Qur'an.*" Memasuki abad ke 19 M, mulai muncul beberapa karya seperti "*Tafsir Munir li Ma'alim al-Tanzil*", yang dibuat oleh Syaikh Nawawi Al-Bantani, dan berkembang semakin pesat kajian Tafsir pada abad ke 20 M.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Aulanni'am, "Genealogi Keilmuan Al-Qur'an Dan Tafsir Di Indonesia," *Suhuf* 32, no. 2 (2014).

<sup>76</sup> Kurdi Fadal, "Genealogi Dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren: Abad XIX Hingga Awal Abad XX," *Jurnal Bimas Islam* 11, no. 1 (2018): 73–104.

Pada abad ke 20 M ini, Islah Gusmian mengklasifikasikan periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia menjadi 3 periode, yaitu periode permulaan, periode 1970-1980-an, dan periode 1990-sekarang, penjelasan setiap periode kurang lebih sebagai berikut:

a. Periode pertama, permulaan abad ke 20 M sampai 1960-an

Periode pertama merupakan periode yang banyak menghasilkan kitab tafsir, sehingga dalam tulisannya, Islah Gusmian membagi berdasarkan model penafsirannya, dan ditemukan tiga model penafsiran menurut Islah Gusmian, diantaranya adalah tafsir yang hanya terfokus pada surat tertentu saja. Model kedua adalah tafsir yang fokus kajiannya pada Juz-juz dalam Al-Qur'an. Model terakhir adalah tafsir yang fokus kajian mencakup keseluruhan dari Al-Qur'an.<sup>77</sup>

b. Periode kedua: tahun 1970-an sampai 1980-an

Pada periode kedua, dalam tafsir periode ini mempunyai kebaruan dalam isi konteksnya, pada periode ini muncul perkembangan baru penulisan karya tafsir yang fokus kajiannya pada ayat-ayat dengan tema tertentu.

c. Periode ketiga, dasawarsa 1990-an

Pada periode ketiga, model penulisan tafsir dari dua periode sebelumnya masih dipakai, dan bahkan mulai dikembangkan lebih dalam. Pada periode ini memunculkan banyaknya hasil karya tafsir di Indonesia yang terfokus pada kedalaman pembahasan tafsirnya.<sup>78</sup>

Upaya penulis membawa pembaca memahami genealogi kajian Al-Qur'an dan kajian Tafsir Al-Qur'an bertujuan agar dalam memahami kitab tersebut akan mudah dalam mengklasifikasikan dan mudah dalam menganalisis posisi kitab ini. Secara periodisasi dalam konsepsi genealogi ini, penulis berani memasukan kitab ini dalam kurun rentang periode ketiga.

Selain, muncul dan diterbitkannya masuk dalam kategori tahun, model penulisan yang dituliskan satu Al-Qur'an juga menguatkan argumentasi ini,

<sup>77</sup> Gusmian and Dkk, *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*.

<sup>78</sup> Gusmian and Dkk.

dimana dalam kitab tersebut dituliskan dari Juz satu dengan surat Al-Fatihah, dan diakhiri pembahasannya dalam Juz tiga puluh dengan surat Al-Ikhlash.

Genealogi keilmuan isi kandungan dari kitab tersebut cenderung mendekati dengan metode *tafsir bil Matsur* yaitu penggunaan rujukan dan refferensi cenderung kembali ke Hadis, Ayat al-Qur'an lain dan perkataan Sahabat serta Tabi'in. Berdasarkan inilah penulis memasukan kategori yang cenderung dalam isi yaitu kecenderungan metode tafsir bilmatsur. Hal ini dibuktikan dengan penjelasan *Asbābun Nuzūl* yang dituliskan serta sumber riwayat hadis dan pengutipan berdasarkan ayat al-Qur'an.

Berikut penulis tampilkan salinan dalam kitab tersebut:

Gambar 9. Genealogi Kitab



Pada gambar diatas, bagian akhir penjelasan kaitanya *Asbābun Nuzūl* dan alasan penamaan surat Al-Fatihah ini terdapat sebuah citasi dalam bahasa arab yang tertulis “(Riwayat Bukhari, Abu Daud, Nasa’i)”. Hal ini tentu membuktikan bahwa rujukan dan genalogi keilmuan *musanif* kitab ini yaitu KH. Ahmad Mustholih Badawi, mengambil dari Shahih Bukhairi, Sunan Nasa’i dan Sunan Abu Daud.

Pernyataan ini didasari dari hasil pencarian data tambahan yang dilakukan kepada salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya ‘Ulumaddin, Kesugihan Cilacap yaitu KH. Harir. Wawancara ini dia sempat

menjelaskan kaitanya silsilah keilmuan Al-Qur'an dari KH. Ahmad Mustholih Badawi, sebagai berikut:

*“Sanade beliau ke Mbah Kiai Munawir, Mbah Kiai Maksum Lasem, Mbah Kiai Rukhyat Kaliwungu mereka ini kan para faqih, para ‘alim, hafidz, tafsir jawen ini ya jelas terpengaruhi pemikiran beliau-beliau dan terpengaruhi pemikiran Mbah Mustholih Badawi, tapi seumpama iya, apa salahnya seorang munsif, mufasir, mempunyai perspektif sendiri.”<sup>79</sup>*

Berdasarkan pemaparan tersebut, penulis melihat bahwa dalam karya ini, KH. Ahmad Mustholih Badawi mempunyai sanad keilmuan Al-Qur'an di Jawa, yaitu kepada Kiai Munawir Krapyak Yogyakarta, Kiai Maksum Lasem, dan Kiai Rukhyat dari Kaliwungu Kendal. Ketiga ulama ini merupakan ulama ahli Qur'an yang ada di Indonesia.



VECTOR

---

<sup>79</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

### BAB III

#### VERNAKULARISASI DALAM KITAB *AL-QUR'AN AL-KARIM* *TARJAMAH LAFZIYAH WA ASBABUN NUZUL BASA JAWI* KARYA KH. AHMAD MUSTHOLIH BADAWI TAHUN 1993 M.

##### A. Vernakularisasi Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia

Kajian kaitanya vernakularisasi terjemahan Al-Qur'an merupakan kajian yang terfokus dalam pengalihbahasaan Al-Qur'an kedalam bahasa lokal, sebelum penulis memasuki dunia vernakularisasi dalam penelitian ini, penulis ingin mengulas kaitanya vernakularisasi yang dipakai dalam penelitian ini. Dalam penelitian ini, penulis mengambil teori vernakularisasi Al-Qur'an yang secara rinci dirumuskan oleh Anthony H Johns. Perkembangan proses dari keagamaan dan kebudayaan Islam di Indonesia tentunya tidak terlepas dari vernakularisasi ajaran agama Islam. Seperti yang dikutip oleh Ahmad Baedowi terkait vernakularisasi menurut Anthony mengatakan bahwa "*The vernacularization of Islamic learning is a core focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southes Asia.*"<sup>80</sup>

Anthony H Johns merupakan salah seorang peneliti yang terfokus dalam vernakularisasi yang terjadi di Indonesia, dalam penelitiannya yang berjudul "*Qur'ani Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile*" menyebutkan bahwa dalam penelitiannya di Indonesia dengan sebutan semenanjung Melayu, Sumatra, dan Jawa bahwa perkembangan budaya tulis dan lisan atau budaya *diglosia* sudah terbentuk diawal abad ke-16, hal ini menjadikan fakta baru bahwa perkembangannya lebih cepat dari Eropa yang berkembang pada akhir abad ke-16.<sup>81</sup>

Anthony menyatakan bahwa bahasa Arab sebagai bahasa otoritatif untuk belajar, sedangkan bahasa Melayu sebagai eksposisi populer. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan kedua bahasa ini terbentuk sudah sangat lama, dibuktikan dengan banyaknya penemuan manuskrip yang mendukung pendapat

---

<sup>80</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa.*

<sup>81</sup> Johns, "*Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile.*"

ini, Hamzah fansuri mencoba untuk menggunakan vernakularisasi dalam tradisi Ibnu Arabi dengan mencoba menafsirkan ayat pada surat Al-Ikhlas.

Bukti selanjutnya adalah tafsir surat Al-Kahfi yang merupakan sebuah terjemahan tafsir Al-Khazin diartikan dalam bahasa Melayu menggunakan tipe terjemahan *calque* atau terjemahan kata demi kata. Kata idiomatik merupakan sebuah terminologi yang baru dalam dunia terjemahan, merujuk pada cara menerjemahkan ungkapan, frasa, atau kalimat yang mengandung idiom—yakni. Terjemahan idiomatik, fokusnya adalah menyampaikan makna asli idiom dalam bahasa sumber dengan cara yang terdengar alami dan masuk akal dalam bahasa target.<sup>82</sup>

Anthony juga menyebutkan bahwa tradisi dan model penerjemahan yang melekat di Indonesia, dengan adanya "*Tafsir Jalalain*". Peran pentingnya terletak pada penafsiran kata per kata secara jelas dan ringkas, termasuk dalam penyampaianya tentang *asbābun nuzūl* dan *qirā'at* yang menjadikan sebuah signifikansi alternatif, model seperti ini menjadi model yang dibutuhkan bagi masyarakat non arab, hal ini juga selaras dengan fakta bahwa Tafsir Jalalain menjadi tafsir populer di Indonesia.<sup>83</sup>

Tidak lepas dari dua bukti diatas, Anthony juga membahas sebuah karya ulama Indonesia, yaitu Abd Rauf As-Sinkili, dimana dalam terjemahan yang dibuatnya, secara sistematis penulisan dan isinya terinspirasi dan merujuk kepada tafsir Jalalain, hal ini dikarenakan bahwa posisi tafsir Jalalain bukan hanya pada tafsir yang disiplin secara teoritis, namun juga lebih dalam dari itu, yaitu persoalan pengajaran yang terinspirasi dan didorong dengan menjelaskan kata yang diterjemahkan dan diwahyukan secara jelas dan akurat.

Anthony juga menyoroti seorang tokoh jawa yang telah lama berdialektika secara intelektual di Mekah, yaitu Nawawi Al-Bantani, konsentrasi yang difokuskan olehnya adalah perkembangan ilmu-ilmu Al-Qur'an, karyanya yang populer adalah tafsir "*Marah Labid*", dimana ada unsur lokalitas dan terjemahan dengan lokalitas. Anthony juga menyebutkan bahwa pendorong

---

<sup>82</sup> Johns.

<sup>83</sup> Johns.

kekayaan intelektual karya tulis lokal baik dalam bahasa Arab dan Melayu yang tersebar di Indonesia adalah orang Jawi.<sup>84</sup>

Penulis memahami dengan jelas bahwa dalam tulisan Anthony H Johns ini menjelaskan bahwa dalam proses vernakularisasi juga mengandung proses terjemahan bahasa, budaya, dan kontekstualisasi teks. Terjemahan bukan ruang hampa yang hanya mengalihbahasakan sebuah teks kedalam bahasa lain, tetapi didalamnya terdapat sebuah proses yang kompleks kaitanya dengan terjemahan budaya dan kontekstualisasi teks yang terkandung didalamnya.

Pandangan terkait vernakularisasi tentunya tidak lepas dari beberapa hal, *pertama*, letak geografis, dalam istilah yang melekat adalah letak geografis suatu penganut agama terletak di pusat dimana agama itu diturunkan atau justru sebaliknya. Ketika terletak di pusat atau *centre* maka dalam pemahaman akan cenderung sama dengan pemahaman agama dan tidak banyak terjadi kontekstualisasi serta perpaduan antara ajaran agama dengan budaya lokal. Berbeda bagi para penganut pinggiran atau *pharepare*, yang justru karena posisi geografis yang jauh dengan pusat, maka dalam ajaran agamanya akan banyak bersentuhan dan akan lebih banyak mengalami kontekstualisasi nilai ajaran agama.<sup>85</sup>

*Kedua*, hal berikutnya yang melekat dengan vernakularisasi adalah adanya isi pesan, dalam hal ini adalah isi pesan agama Islam yaitu Al-Qur'an. Situasi Al-Qur'an pada saat diturunkan di Arab (*centre*) tentunya mengalami goresan sosio-kultural dan politik pada saat itu. Vernakularisasi menekankan bahwa dalam proses pengalihbahasaan ini harus mempunyai isi pesan atau apa yang akan dialihbahasakan.

*Ketiga*, hal terakhir yang melekat dengan vernakularisasi adalah *agent* atau orang yang membawa. Sudah hal yang wajar ketika sebuah pesan dibawa dari wilayah pusat atau *centre* menuju ke pinggiran tentunya harus mempunyai orang yang membawanya atau yang sering dinamakan sebagai *agent*.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Johns.

<sup>85</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa*.

<sup>86</sup> Badawi.

Ketiga aspek yang telah dijelaskan ini bukanlah sebagai landasan teori dari aspek vernakularisasi yang dirumuskan oleh Anthony H. Johns, melainkan ketiga aspek diatas adalah tiga faktor aspek yang mempengaruhi vernakularisasi dalam kajian ini, yaitu dari aspek letak geografis, aspek isi pesan yang terkandung didalam sebuah teks, dan dari aspek orang yang membawa atau *agent*. Ketiga aspek ini merupakan aspek yang mempengaruhi kajian vernakularisasi Al-Qur'an.

Vernakularisasi mempunyai andil yang besar dalam perkembangan kajian tafsir di Indonesia, hal ini diutarakan oleh Ahmad Baidhowi dalam penelitiannya. Dinamika perkembangan tafsir di Indonesia tentunya mengalami sebuah aktivitas vernakularisasi sehingga akan memunculkan aspek vernakularisasi dan terjemahan pada sebuah karya yang dihasilkan.

Perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia tentunya akan selalu terikat dan dipengaruhi oleh keadaan sosial, budaya, bahasa dan politik yang beragam sesuai dengan zamannya. Hal inilah yang menjadikan munculnya keunikan dalam penelitian terkait kajian tafsir lokal baik tafsir Indonesia sebelum kemerdekaan maupun setelah kemerdekaan.<sup>87</sup>

Maka dari itu, bisa disimpulkan bahwa vernakularisasi merupakan sebuah usaha atau *ijtihad* dari para intelektual muslim yang bertujuan untuk melakukan pembahasalokalan dari nilai-nilai Islam yang berada pada sumber Al-Qur'an yang berbahasa Arab yang kemudian ditulis, diartikan/diterjemahkan, dipahami, dan dituliskan dalam bahasa dan aksara lokal. Atau dalam bahasa lain pengalihan dua hal yang jauh yaitu budaya pusat atau *centre* dengan budaya lokal dipinggiran atau *pharepare* yang menjadikan sebuah *local wisdom*. Hal ini juga menjadi sebuah hal yang bisa direpresentasikan oleh para mufasir lokal di Indonesia, dimana Al-Qur'an dalam bahasa lokal merupakan sebuah bentuk nyata dari vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia.

Aktivitas memahami Al-Qur'an menggunakan bahasa lokal tentunya tidak lepas dari pengaruh nilai sosial yang terkandung di daerah tersebut

---

<sup>87</sup> Badawi.

sehingga menghasilkan sebuah nilai vernakularisasi dan terjemahan yang khas. Aktivitas semacam ini telah lahir dari beberapa abad silam di Nusantara. Mempunyai tujuan untuk menjelaskan pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an agar dapat mudah dipahami oleh penduduk lokal yang mungkin masih minim bersentuhan dengan budaya yang melekat dalam Al-Qur'an.

Catatan sejarah mengatakan bahwa dalam perkembangannya tafsir Al-Qur'an dengan bahasa lokal khususnya di Indonesia ini mempunyai nilai sendiri dalam paradigma masyarakat, hal ini tentunya dibuktikan dengan semakin berkembangnya kajian semacam ini di Indonesia dan diterima dengan lapang oleh masyarakat di Indonesia.<sup>88</sup>

Demikian itu penulis sebut dengan proses vernakularisasi tafsir Al-Qur'an. Beberapa contoh kitab tafsir yang merupakan sebuah produk vernakularisasi diantaranya adalah kitab tafsir *Al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustafa, kitab tafsir *Al-Iklil* karya KH. Misbah Zainal Musthafa, kitab tafsir *Faid Al-Rahman* karya KH. Saleh Darat, ketiga kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir dengan corak vernakularisasi Bahasa Jawa.

Kemudian dalam kitab tafsir lain ada beberapa kitab tafsir seperti tafsir *Raudah al-'irfan* karya K.H. Ahmad Sanusi dengan bahasa sunda ciri khasnya adalah menggunakan pegon-sunda. Beberapa kitab tafsir yang disebutkan diatas menjadi sebuah bukti bahwa aktivitas pengolahbahasaan dari bahasa Arab kepada bahasa lokal telah terjadi di Indonesia.<sup>89</sup>

Vernakularisasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh sebagian besar ulama Nusantara mengerucut kepada dua alasan utama, diantaranya adalah *pertama*, posisi Al-Qur'an yang menjadi kitab pedoman dan pemberi petunjuk paling utama dalam agama Islam, sehingga harus bisa tersampaikan dengan tuntas bagi masyarakat Muslim di Indonesia. *Kedua*, dalam konteks pengambilan bahasa daerah, yang dimana bahasa daerah merupakan unsur dari vernakularisasi dan terjemahan suatu daerah dan menjadi bukti kekayaan budaya lokal.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Gusmian and Dkk, *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*, 122.

<sup>89</sup> Zaiyadi, "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi Al-Qur'an Di Indonesia."

<sup>90</sup> Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile."

Pengambilan bahasa lokal yang dipakai sudah tentu tidak hanya bertujuan untuk menyampaikan pesan utama dalam Al-Qur'an saja, tetapi juga mendeskripsikan adanya kondisi sosio-kultural dari karya tersebut yang melekat didalamnya. Sehingga unsur vernakularisasi dan terjemahan dalam sebuah kitab tafsir tergambar dan terdeskripsikan dalam bahasa yang dipakai dengan kandungan makna secara sosio-kultural yang berlaku yang menjadikan kitab tafsir ini mempunyai nuansa lokal didalamnya.<sup>91</sup>

Upaya dalam mentransfer pengetahuan kedalam konteks lain tentunya akan berbenturan dengan keadaan kebudayaan, keadaan sosial, dan keadaan kebahasaan yang sedang terjadi. Tidak bisa dinafikan bahwa hal tersebut akan mempengaruhi adanya unsur vernakularisasi dan terjemahan yang tersenuth dalam sebuah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Salah satu kitab tafsir yang demikian itu adalah kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Demikian itu penulis sebut dengan proses vernakularisasi tafsir Al-Qur'an. Beberapa contoh kitab tafsir yang merupakan sebuah produk vernakularisasi diantaranya adalah kitab tafsir *Al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustafa, kitab tafsir *Al-Iklil* karya KH. Misbah Zainal Musthafa, kitab tafsir *Faid Al-Rahman* karya KH. Saleh Darat, dimana ketiga kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir dengan corak vernakularisasi Bahasa Jawa. Kemudian dalam kitab tafsir lain ada beberapa kitab tafsir seperti tafsir *Raudah al-'irfan* karya K.H. Ahmad Sanusi dengan bahasa sunda ciri khasnya adalah menggunakan pegon-sunda. Beberapa kitab tafsir yang disebutkan diatas menjadi sebuah bukti bahwa aktivitas pengolahbahasaan dari bahasa Arab kepada bahasa lokal telah terjadi di Indonesia.<sup>92</sup>

Vernakularisasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh sebagian besar ulama Nusantara mengerucut kepada dua alasan utama, diantaranya adalah *pertama*, posisi Al-Qur'an yang menjadi kitab pedoman dan pemberi petunjuk paling utama dalam agama Islam, sehingga harus bisa tersampaikan dengan tuntas bagi

---

<sup>91</sup> Faiqoh, "Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian Atas Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani."

<sup>92</sup> Zaiyadi, "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi Al-Qur'an Di Indonesia."

masyarakat Muslim di Indonesia. *Kedua*, dalam konteks pengambilan bahasa daerah, yang dimana bahasa daerah merupakan unsur dari vernakularisasi dan terjemahan suatu daerah dan menjadi bukti kekayaan budaya lokal, dimana didalam pengambilan bahasa lokal yang dipakai sudah tentu tidak hanya bertujuan untuk menyampaikan pesan utama dalam Al-Qur'an saja, tetapi juga mendeskripsikan adanya kondisi sosio-kultural dari karya tersebut yang melekat didalamnya. Sehingga unsur vernakularisasi dan terjemahan dalam sebuah kitab tafsir tergambar dan terdeskripsikan dalam bahasa yang dipakai dengan kandungan makna secara sosio-kultural yang berlaku yang menjadikan kitab tafsir ini mempunyai nuansa lokal didalamnya.<sup>93</sup>

Upaya dalam mentransfer pengetahuan kedalam konteks lain tentunya akan berbenturan dengan keadaan kebudayaan, keadaan sosial, dan keadaan kebahasaan yang sedang terjadi. Tidak bisa dinafikan bahwa hal tersebut akan mempengaruhi adanya unsur vernakularisasi dan terjemahan yang tersenuth dalam sebuah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Salah satu kitab tafsir yang demikian itu adalah kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M. Kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir yang menjadi sebuah sarana dalam menyampaikan isi kandungan dalam Al-Qur'an terhadap masyarakat Jawa di sekitar kerassidenan Banyumas khususnya di daerah Kabupaten Cilacap. Pengalihbahasaan yang terdapat didalam kitab tafsir ini tentunya berasal dari bahasa Arab menuju kepada Bahasa Jawa. Kitab ini mempunyai cara pandang sendiri yang menjadikan unsur vernakularisasi dan terjemahan nya terlihat.<sup>94</sup>

## **B. Inventarisasi Vernakularisasi Terjemahan Surat-Surat Al-Qur'an dalam Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M pada Juz 30.**

Kajian kaitanya vernakularisasi dalam kitab ini, penulis bahas dengan menginventarisasi atau mengumpulkan kalimat-kalimat yang dalam

---

<sup>93</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa*.

<sup>94</sup> Mustholih Badawi, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*.

vernakularisasinya mempunyai aspek budaya lokal di Banyumas. Inventarisasi vernakularisasi dan penerjemahan kedalam Bahasa Jawa pada kitab ini dilakukan dengan fokus kajian pada Juz 30 dalam Al-Qur'an. Juz 30 diambil sebagai sampel dalam kajian ini karena dalam pembahasannya merupakan pembahasan yang banyak dikaji di Masyarakat dan merupakan Juz yang sudah umum atau familiar di Masyarakat. Berikut penulis klasifikasikan berdasarkan Juz 30. Penulis menemukan beberapa kata menarik diterjemahkan dari Al-Qur'an divernakularisasikan kedalam Bahasa Jawa yang terdapat dalam kitab tersebut. Tetapi untuk membatasi penelitian ini maka penulis dalam penelitian ini terfokus dalam kajian juz 30 atau kajian Juz 'amma saja alasan pengambilan fokus objek kajian pada Juz 30 adalah karena dalam masyarakat Jawa dan Indonesia, penulis melihat adanya kepopuleran Juz 30 ini ditengah masyarakat.

Setelah penulis menggunakan langkah analisis milik Max Weber, penulis juga memberikan sebuah analisis perbandingan atau analisis komparatif dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, dimana penulis menggunakan komparasi dengan kitab yang mempunyai karakteristik sama secara sistematis, secara kebahasaan, dan dari wilayah yang sama. Analisis perbandingan ini digunakan oleh penulis untuk mengetahui gramatikal kebahasaan sehingga memudahkan untuk mengklasifikasikan bahasa dari kitab yang sedang dikaji. Kitab yang penulis pakai dalam analisis ini adalah kitab Tafsir Al-Ibriz dan Tafsir Al-Iklil serta Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia, yang lebih lanjut penulis jelaskan pada pembahasan berikutnya. penulis membuat tabel sederhana yang mencoba mengartikan perkata dan perkalimat dari ayat yang ada di Juz 30.

Secara garis besar pembahasan pada Juz 30 memang banyak aspek vernakularisasi yang berhasil penulis inventarisasi, namun ada tiga surat yang tidak mempunyai aspek vernakularisasi yaitu pada Q.S. Al-Quraisy, Q.S. Al-Kautsar, Q.S. Al-Kafirun, dan pada Q.S. An-Nas. Ketiga surat tersebut berdasarkan pengelempokan aspek vernakularisasi milik Anthony H. Johns tidak dapat didalamnya aspek penerjemahan kata dalam Bahasa Banyumas yang

menjadi kata atau kalimat tersebut mempunyai terjemahan budaya, dan kontekstualisasi teks.

Total kalimat atau kata yang berhasil penulis temukan dalam Juz 30 ini dengan indikator tiga aspek vernakularisasi dalam teori yang penulis pakai adalah 160 kalimat yang penulis analisis masuk dalam ketiga aspek vernakularisasi dengan indikator mempunyai penerjemahan kata. Untuk memperjelas argumentasi tersebut, berikut penulis tampilkan data berdasarkan penelitian penulis dalam bentuk tabel persurat, dari Q.S. An-Naba' sampai dengan Q.S. An-Nas, sebagai berikut:

### 1) SURAT AN-NABA'

Tabel 2. Vernakularisasi Surat An-Naba'

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. An-Naba' ayat 01	عَمَّ	<i>Ngenani apa</i>	<i>Tentang apakah?</i>
2.	Q.S. An-Naba' ayat 10	لِبَاسًا	<i>Ing anggon-anggon</i>	<i>Sebagai pakaian</i>
3.	Q.S. An-Naba' ayat 11	مَعَاشًا	<i>Ing panguripan</i>	<i>Untuk mencari kehidupan</i>
4.	Q.S. An-Naba' ayat 13	وَهَاجًا	<i>Kang madangi</i>	<i>Yang terang-benderang</i>
5.	Q.S. An-Naba' ayat 14	مَاءً	<i>Ing udan</i>	<i>Air Hujan</i>
6.	Q.S. An-Naba' ayat 14	تَجَاجًا	<i>Kang deres</i>	<i>Dengan deras</i>
7.	Q.S. An-Naba' ayat 16	أَفَافًا	<i>Kang subur</i>	<i>Rindang</i>
8.	Q.S. An-Naba' ayat 18	فِي الصُّورِ	<i>Sangkakala</i>	<i>Ketika sangkakala</i>

9.	Q.S. An-Naba' ayat 21	مَرَصَادًا	<i>Kanggo pengawal</i>	<i>Tempat pengintai</i>
10.	Q.S. An-Naba' ayat 23	أَحْقَابًا	<i>Ma abad abad</i>	<i>Dalam masa yang lama</i>
11.	Q.S. An-Naba' ayat 25	حَمِيمًا	<i>Wedang kang panas banget</i>	<i>Air yang mendidih</i>
12.	Q.S. An-Naba' ayat 27	لَا يَرْجُونَ	<i>Ora pada ngarep-ngarep</i>	<i>Tidak pernah mengharap</i>
13.	Q.S. An-Naba' ayat 28	وَكَذَّبُوا	<i>Lan pada maido</i>	<i>Benar-benar mendustakan</i>
14.	Q.S. An-Naba' ayat 33	أَتْرَابًا	<i>Sepantaran</i>	<i>Yang sebaya</i>
15.	Q.S. An-Naba' ayat 34	دِهَاقًا	<i>Kang ana inumane</i>	<i>Yang penuh (berisi minuman)</i>
16.	Q.S. An-Naba' ayat 38	صَفًّا	<i>Hale Jejer</i>	<i>Bersaf-saf</i>
17.	Q.S. An-Naba' ayat 38	لَا يَتَكَلَّمُونَ	<i>Ora pada munjuk</i>	<i>Tidak berbicara</i>
18.	Q.S. An-Naba' ayat 38	وَقَالَ	<i>Munjuk</i>	<i>Mengatakan</i>
19.	Q.S. An-Naba' ayat 39	مَأْبًا	<i>Pangungsen</i>	<i>Jalan kembali</i>
20.	Q.S. An-Naba' ayat 40	قَرِيبًا	<i>Cedak</i>	<i>Dekat</i>
21.	Q.S. An-Naba' ayat 40	تُرَابًا	<i>Lemah bae</i>	<i>Tanah</i>

## 2) SURAT AN-NAZI'AT

Tabel 3. Vernakularisasi Surat An-Nazi'at

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. An-Nazi'at ayat 1	غَرَقًا	Rikat	Keras
2.	Q.S. An-Nazi'at ayat 21	فَكَذَّبَ	Maido	Mendustakan
3.	Q.S. An-Nazi'at ayat 21	وَعَصَىٰ	Ambangkang	Mendurhakai
4.	Q.S. An-Nazi'at ayat 22	أَدْبَرَ	Mlengos	Berpaling
5.	Q.S. An-Nazi'at ayat 29	ضُحِّيهَا	Padange rina	Siangnya terang benderang
6.	Q.S. An-Nazi'at ayat 30	دَحِيهَا	Nggelar	Hamparkan
7.	Q.S. An-Nazi'at ayat 31	وَمَرَعِيهَا	Tetuwuhane	Penggembalaan
8.	Q.S. An-Nazi'at ayat 32	أَرْسِيهَا	Nguguhake	Kukuh

## 3) SURAT 'ABASA

Tabel 4. Vernakularisasi Surat 'Abasa

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. 'Abasa Ayat 01	عَبَسَ	Mrengut	Masam
2.	Q.S. 'Abasa Ayat 01	وَتَوَلَّىٰ	Mlengos	Berpaling

3.	Q.S. 'Abasa ayat 6	تَصَدَّى	Ladeni	Perhatian
4.	Q.S. 'Abasa ayat 10	تَلَّهَى	Ngejorna	Engkau Abaikan
5.	Q.S. 'Abasa ayat 23	كَلَّا	Aja Kaya Mengkono	Sekali-kali jangan begitu
6.	Q.S. 'Abasa ayat 26	شَقَقْنَا	Nyigar	Belah
7.	Q.S. 'Abasa ayat 31	وَأَبَّا	Suketan	Dan rerumputan
8.	Q.S. 'Abasa ayat 35	وَأُمَّه	Biyunge	Ibunya
9.	Q.S. 'Abasa ayat 35	وَأَبِيهَ لَا	Bapake	Bapaknya

#### 4) Q.S. AT-TAKWIR

Tabel 5. Vernakularisasi Surat At-Takwir

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. At-Takwir ayat 6	سُجِرَتْ	Bludag	Dipanaskan
2.	Q.S. At-Takwir ayat 18	تَنَفَّسَ لَا	Mletek fajar kang madangi	Menyingsing
3.	Q.S. At-Takwir ayat 24	بِضْنِينَ	Bakhil	Kikir

#### 5) Q.S. AL-INFITHAR

Tabel 6. Vernakularisasi Surat Al-Infithar

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
----	------------	---------------	------------	------------------

1.	Q.S. Al-Infitar ayat 1	انْفَطَرَتْ	Sigar	Terbelah
2.	Q.S. Al-Infitar ayat 3	فُجِّرَتْ	Beludag	Diluapkan

## 6) Q.S. AL-MUTHAFIFIN

Tabel 7. Vernakularisasi Surat Al-Muthafifin

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 3	يُخْسِرُونَ	Nyudo	Kurangi
2.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 7	كَلَّا	Aja Pisan Curang	Jangan sekali-kali begitu
3.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 11	يُكذِّبُونَ	Kang Maido	Mendustakan
4.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 14	كَلَّا	Babarpisan Ora	Sekali-kali tidak
5.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 15	كَلَّا	Babarpisan ora	Sekali-kali tidak
6.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 17	تُكذِّبُونَ	Pada maido	Kamu dustakan
7.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 26	خِثْمُهُ	Paterine	Laknya
8.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 26	مِسْكٌ	Kasturi	Kasturi
9.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 29	يَضْحَكُونَ	Moyoki	Mentertawakan

10.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 30	يَتَعَامَرُونَ	Mloroki	Mengedip- ngedipkan matanya
11.	Q.S. Al-Muthafifin ayat 34	يَضْحَكُونَ	Moyoki	Mentertawakan

## 7) Q.S. AL-INSYIQAQ

Tabel 8. Vernakularisasi Surat Al-Insyiqaq

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 1	أَنشَقَّتْ	Wis bengkah	Terbelah
2.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 4	وَتَخَلَّتْ	Resik	Kosong
3.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 10	ظَهَرَ	Gigir	Punggung
4.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 11	تُبُورًا	Aduh Cilaka	Celakalah aku
5.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 12	وَيَصْلَى	Nyemplung	Memasuki
6.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 22	يُكَذِّبُونَ	Maido	Mendustakan

## 8) Q.S. AL-BURUJ

Tabel 9. Vernakularisasi Surat Al-Buruj

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Buruj ayat 4	قُتِلَ	Rusak	Binasalah
2.	Q.S. Al-Buruj ayat 5	الْوَقُودِ	Mulad-mulad	Dikobarkan

3.	Q.S. Al-Buruj ayat 6	فُعُودٌ	Jagongan	Duduk disekitarnya
4.	Q.S. Al-Buruj ayat 19	تَكْذِيبٌ	Maido	Mendustakan

### 9) Q.S. AT-THARIQ

Tabel 10. Vernakularisasi Surat Ath-Thariq

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. At-Thariq ayat 4	حَافِظٌ	Ngawat-ngawati	Penjaganya
2.	Q.S. At-Thariq ayat 7	الصُّلْبِ	Iga-iga wekasane wong lanang	Tulang Punggung
3.	Q.S. At-Thariq ayat 7	وَالْتَرَابِ	Balung pungkasane wong wadon	Tulang Dada
4.	Q.S. At-Thariq ayat 9	السَّرَّاءِ	Rasia	Rahasia
5.	Q.S. At-Thariq ayat 11	الرَّجْعِ	Udan bola bali	Hujan
6.	Q.S. At-Thariq ayat 12	الصَّدْعِ	Tetukulan	Rekahan
7.	Q.S. At-Thariq ayat 14	بِالْهَزْلِ	Geguyon	Senda gurau
8.	Q.S. At-Thariq ayat 15	كَيْدًا	Pangereka daya	Tipu Daya
9.	Q.S. At-Thariq ayat 16	كَيْدًا	Pangereka daya	Tipu Daya

### 10) Q.S. AL-'ALA

Tabel 11. Vernakularisasi Surat Al-'Ala

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-'Ala ayat 4	الْمَرْعَىٰ	Sukete pengangonan	Rerumputan
2.	Q.S. Al-'Ala ayat 18	الأُولَىٰ	Kuna	Terdahulu

### 11) Q.S. AL-GHASIYAH

Tabel 12. Vernakularisasi Surat Al-Ghasiyah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 1	الْغَاشِيَةِ	Piwales	Al-Ghasiyah
2.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 2	خَاشِعَةً	Tumungkul	Tertunduk
3.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 3	نَّاصِبَةً	Kangelan	Kepayahan
4.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 6	ضَرِيحٍ	Wit eri	Pohon yang Berduri
5.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 7	لَّا يُسْمِنُ	Ora bisa gawe lemu	Tidak menggemukan
6.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 7	مِنْ جُوعٍ	Saking maregake	Menghilangkan lapar
7.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 13	سُرْرٍ	Dipan	Dipan-dipan
8.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 17	كَيْفَ	Kepriwe	Bagaimana

9.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 18	كَيْفَ	<i>Kepriwe</i>	<i>Bagaimana</i>
10.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 19	كَيْفَ	<i>Kepriwe</i>	<i>Bagaimana</i>
11.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 20	كَيْفَ	<i>Kepriwe</i>	<i>Bagaimana</i>
12.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 23	تَوَلَّى	<i>Mlengos</i>	<i>Berpaling</i>

## 12) Q.S. AL-FAJR

Tabel 13. Vernakularisasi Surat Al-Fajr

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Fajr ayat 2	وَلَيَالٍ	<i>Wengi-wengi</i>	<i>Malam</i>
2.	Q.S. Al-Fajr ayat 4	يَسْرٍ	<i>Mungkur</i>	<i>Berlalu</i>
3.	Q.S. Al-Fajr ayat 19	أَكْلًا لَّمَّا	<i>Kanti Campur Bawur</i>	<i>Mencampur baurkan</i>
4.	Q.S. Al-Fajr ayat 27	الْمُطْمَئِنَّةِ	<i>Anteng jemjem</i>	<i>Tenang</i>
5.	Q.S. Al-Fajr ayat 28	ارْجِعِي	<i>Sowano Siro</i>	<i>Kembalilah</i>

## 13) Q.S. AL-BALAD

Tabel 14. Vernakularisasi Surat Al-Balad

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Balad ayat 2	حِلًّا	<i>Dedunung</i>	<i>Bertempat</i>

2.	Q.S. Al-Balad ayat 8	عَيْنَيْنِ لَا	Meripat loro	Sepasang mata
3.	Q.S. Al-Balad ayat 9	وَشَفَتَيْنِ لَا	Lambe loro	Sepasang bibir
4.	Q.S. Al-Balad ayat 11	فَلَا اقْتَحَمَ	Maka ora elem ngambah	Menempuh jalan

#### 14) Q.S. ASY-SYAMS

Tabel 15. Vernakularisasi Surat Asy-Syams

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Asy-Syams ayat 3	وَالنَّهَارِ	Demi wayah siyang	Demi siang
2.	Q.S. Asy-Syams ayat 4	إِذَا يَغْشَاهَا	Nalikane nutupi (peteng dedet)	Saat menutupinya
3.	Q.S. Asy-Syams ayat 10	دَسَّهَا	Ngregedi	Mengotori
4.	Q.S. Asy-Syams ayat 15	وَلَا يَخَافُ	Lan ora sumelang	Dan tidak takut

#### 15) Q.S. AL-LAIL

Tabel 16. Vernakularisasi Surat Al-Lail

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Lail ayat 3	الذَّكَرِ	Periya	Laki-laki
2.	Q.S. Al-Lail ayat 4	وَالْأُنثَى	Wanita	Perempuan
3.	Q.S. Al-Lail ayat 5	أَعْطَى	Gelem aweh	Memberikan

4.	Q.S. Al-Lail ayat 9	وَكَذَّبَ	Maido	Mendustakan
5.	Q.S. Al-Lail ayat 14	تَلْظِي	Mulad-mulad	Menyala-menyala
6.	Q.S. Al-Lail ayat 15	لَا يَصْلِيهَا	Ora nyemplung ing neraka	Tidak masuk kedalamnya
7.	Q.S. Al-Lail ayat 20	إِلَّا ابْتِغَاءً	Kejaba mung Murih	Kecuali dia memberikan

#### 16) Q.S. AD-DHUHA

Tabel 17. Vernakularisasi Surat Ad-Dhuha

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Ad-Dhuha ayat 1	وَالضُّحَىٰ	Demi wayah esuk	Demi waktu Dhuha
2.	Q.S. Ad-Dhuha ayat 2	إِذَا سَجَىٰ	Nalikane peteng lerem	Apabila telah sunyi

#### 17) Q.S. AL-INSYIRAH

Tabel 18. Vernakularisasi Surat Al-Insyirah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Insyirah ayat 5	الْعُسْرِ	Rekasa	Kesulitan
2.	Q.S. Al-Insyirah ayat 6	الْعُسْرِ	Rekasa	Kesulitan
3.	Q.S. Al-Insyirah ayat 8	فَارْعَبْ ع	Depe-depe	Berharap

#### 18) Q.S. AT-TIN

Tabel 19. Vernakularisasi Surat At-Tin

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. AT-Tin ayat 6	مَمْنُونٌ	<i>Pedot-pedot</i>	<i>Putus-putusnya</i>
2.	Q.S. At-Tin ayat 7	يُكَذِّبُكَ	<i>Maido</i>	<i>Berdutsa</i>

19) Q.S. AL-'ALAQ

Tabel 20. Vernakularisasi Surat Al-'Alaq

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-'Alaq ayat 2	عَلَقٍ	<i>Getih kentel</i>	<i>Segumpal darah</i>
2.	Q.S. Al-'Alaq ayat 4	عَلَّمَ	<i>Mulang nulis</i>	<i>Mengajar</i>
3.	Q.S. Al-'Alaq ayat 8	الرُّجْعِي	<i>Bali sowan</i>	<i>Kembali</i>
4.	Q.S. Al-'Alaq ayat 9	أَرَأَيْتَ	<i>Kepriwe panemu niro</i>	<i>Tahukah kamu</i>
5.	Q.S. Al-'Alaq ayat 11	أَرَأَيْتَ	<i>Kepriwe panemu niro</i>	<i>Tahukah kamu</i>
6.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	أَرَأَيْتَ	<i>Kepriwe panemu niro</i>	<i>Tahukah kamu</i>
7.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	كَذَّبَ	<i>Maido</i>	<i>Mendustakan</i>
8.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	وَتَوَلَّى	<i>Mlengos</i>	<i>Berpaling</i>
9.	Q.S. Al-'Alaq ayat 15	لَنَسْفَعًا	<i>Anjambak</i>	<i>Tarik</i>
10.	Q.S. Al-'Alaq ayat 19	وَاقْتَرَبَ	<i>Merek</i>	<i>Mendekatlah</i>

20) Q.S. AL-QADR

Tabel 21. Vernakularisasi Surat Al-Qadr

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Qadr ayat 3	مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ	<i>Seking sewu sasi</i>	<i>Daripada seribu bulan</i>
2.	Q.S. Al-Qadr ayat 5	مَطَّلَعٍ	<i>Mleteke</i>	<i>Terbit</i>

## 21) Q.S. AL-BAYYINAH

Tabel 22. Vernakularisasi Surat Al-Bayyinah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Bayyinah ayat 4	تَفَرَّقَ	<i>Pasulayan</i>	<i>Pecah belah</i>
2.	Q.S. Al-Bayyinah ayat 8	الْأَنْهَارِ	<i>Apa kali-kali</i>	<i>Sungai</i>

## 22) Q.S. AL-ZALZALAH

Tabel 23. Vernakularisasi Surat Al-Zalzalah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 1	زُلْزِلَتْ	<i>Orag</i>	<i>diguncangkan</i>
2.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 1	زَلْزَالَهَا	<i>saorag-orage</i>	<i>Guncangan yang dahsat</i>
3.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 2	أَثْقَالَهَا	<i>Isen-isene</i>	<i>Isi perutnya</i>
4.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 6	يَصْدُرُ	<i>Pating jedule</i>	<i>Keluar</i>

5.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 7	ذَرَّةٍ	Semut	Zarah
6.	Q.S. Al-Zalzalah ayat 8	ذَرَّةٍ	Semut	Zarah

### 23) Q.S. AL-'ADIYAT

Tabel 24. Vernakularisasi Surat Al-'Adiyat

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 1	وَالْعَدِيَّتِ	Demi jaran perang	Demi kuda-kuda perang
2.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 1	ضَبْحًا	Kang melayu banter	Berlari kencang terengah-engah
3.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 2	فَالْمُورِيَّتِ	Demi jaran kang ambandang	Yang memercikan api
4.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 3	فَالْمُغِيرَاتِ	Demi jaran kang tempoh mosoh	Yang menyerang
5.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 4	فَاطْرَنَ	Ngebul-ngebulake	Menerbangkan
6.	Q.S. Al-'Adiyat ayat 4	نَقْعًا	Bledug	Debu

### 24) Q.S. AL-QORI'AH

Tabel 25. Vernakularisasi Surat Al-Qori'ah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Qori'ah ayat 4	كَالْفُرَاشِ	Kaya laron	Seperti laron
2.	Q.S. Al-Qori'ah ayat 11	حَامِيَّةٌ	Panas makantar-kantar	Sangat panas

25) Q.S. AT-TAKATSUR

Tabel 26. Vernakularisasi Surat At-Takatsur

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. At-Takatsur ayat 1	التَّكَاتُرُ	<i>Jor-joran sugih</i>	Memperbanyak dunia

26) Q.S. AL-'ASR

Tabel 27. Vernakularisasi Surat Al-'Asr

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-'Asr ayat 1	وَالْعَصْرِ	<i>Demi mangsa</i>	<i>Demi masa</i>
2.	Q.S. Al-'Asr ayat 3	بِالصَّبْرِ	<i>Kelawan kesabaran</i>	<i>Dan kesabaran</i>

27) Q.S. AL-HUMAZAH

Tabel 28. Vernakularisasi Surat Al-Humazah

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Humazah ayat 1	هُمَزَةٌ	<i>Nyecat</i>	<i>Pengumpat</i>
2.	Q.S. Al-Humazah ayat 4	لِيُنْبَذَنَّ	<i>Kecemplung</i>	<i>Dilemparkan</i>
3.	Q.S. Al-Humazah ayat 7	تَطَّلَعُ	<i>Nyelomod</i>	<i>Membakar</i>

28) Q.S. AL-FIL

Tabel 29. Vernakularisasi Surat Al-Fil

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
----	------------	---------------	------------	------------------

1.	Q.S. Al-Fil ayat 1	أَلَمْ تَرَ	Ora niteni	Tidak kah engkau memperhatikan
2.	Q.S. Al-Fil ayat 1	كَيْفَ	Kepruwe	Bagaimana
3.	Q.S. Al-Fil ayat 3	طَيْرًا	Manuk	Burung
4.	Q.S. Al-Fil ayat 3	أَبَائِيلًا	Gegerombolan	Bergerombol-gerombol

### 29) Q.S. AL-QURAI SY

Tabel 30. Vernakularisasi Surat Al-Quraisy

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	-	-	-	-
2.	-	-	-	-

### 30) Q.S. AL-MA'UN

Tabel 31. Vernakularisasi Surat Al-Ma'un

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Ma'un ayat 1	يُكَذِّبُ	Maido	Mendustakan
2.	Q.S. Al-Ma'un ayat 2	يَدْعُ	Nyenutak(Ora mikir)	Menghardik
3.	Q.S. Al-Ma'un ayat 6	يُرَاءُونَ	Pamer	Berbuat riya

### 31) Q.S. AL-KAUTSAR

Tabel 32. Vernakularisasi Surat Al-Kautsar

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
----	------------	---------------	------------	------------------

1.	-	-	-	-
2.	-	-	-	-

### 32) Q.S. AL-KAFIRUN

Tabel 33. Vernakularisasi Surat Al-Kafirun

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	-	-	-	-
2.	-	-	-	-

### 33) Q.S. AN-NASHR

Tabel 34. Vernakularisasi Surat An-Nashr

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. An-Nashr ayat 2	أَفْوَاجًا	Gemrudug	Berbondong-bondong

### 34) Q.S. AL-LAHAB

Tabel 35. Vernakularisasi Surat Al-Lahab

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Lahab ayat 2	أَغْنِي	Maidahi	Berguna
2.	Q.S. Al-Lahab ayat 3	سَيَصِلُنِي	Kecemplung	Memasuki
3.	Q.S. Al-Lahab ayat 3	ذَاتَ هَبِّ	Kang mulad-mulad genine	Api yang bergejolak
4.	Q.S. Al-Lahab ayat 5	حَبْلٌ	Tambang	Tali

5.	Q.S. Al-Lahab ayat 5	مَسَدٍ ع	Sabut	Sabut
----	----------------------	----------	-------	-------

### 35) Q.S. AL-IKHLAS

Tabel 36. Vernakularisasi Surat Al-Ikhlās

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Ikhlās ayat 1	أَحَدٌ	Esa	Esa
2.	Q.S. Al-Ikhlās ayat 4	كُفُوًا	Madani	Setara

### 36) Q.S. AL-FALAQ

Tabel 37. Vernakularisasi Surat Al-Falaq

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Falaq ayat 3	إِذَا وَقَبَّ	Peteng dedet	Telah gelap gulita

### 37) Q.S. AN-NAS

Tabel 38. Vernakularisasi Surat An-Nas

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH KEMENAG
1.	-	-	-	-
2.	-	-	-	-

C. Proses Terjemahan Bahasa, Budaya, dan Kontekstualisasi Teks Terjemahan Al-Qur'an dalam Kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M.

Berdasarkan teori yang penulis gunakan, penulis mencoba menganalisis aspek vernakularisasi yang terjadi pada kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M khususnya pada pembahasan Juz 'Amma atau Juz 30. Pembahasan kali ini penulis mencoba untuk menganalisis unsur vernakularisasi setiap surat yang mempunyai terjemahan dan vernakularisasi Bahasa Jawa. Berikut adalah pembahasan analisis dari Q.S. An-Naba sampai dengan Q.S. Al-Ikhlās, penulis menganalisis dengan 3 aspek utama yaitu proses penerjemahan bahasa, proses penerjemahan budaya, dan kontekstualisasi teks.

Penulis menemukan beberapa kata menarik diterjemahkan dari Al-Qur'an divernakularisasikan ke dalam Bahasa Jawa yang terdapat dalam kitab tersebut. Tetapi untuk membatasi penelitian ini maka penulis dalam penelitian ini terfokus dalam kajian Juz 30 atau kajian Juz 'amma saja alasan pengambilan fokus objek kajian pada Juz 30 adalah karena dalam masyarakat Jawa dan Indonesia, penulis melihat adanya kepopuleran Juz 30 ini ditengah masyarakat.

Setelah penulis menggunakan langkah analisis milik Max Weber, penulis juga memberikan sebuah analisis perbandingan atau analisis komparatif dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini, dimana penulis menggunakan komparasi dengan kitab yang mempunyai karakteristik sama secara sistematis, secara kebahasaan, dan dari wilayah yang sama. Analisis perbandingan ini digunakan oleh penulis untuk mengetahui gramatikal kebahasaan sehingga memudahkan untuk mengklasifikasikan bahasa dari kitab yang sedang dikaji. Kitab yang penulis pakai dalam analisis ini adalah kitab Tafsir Al-Ibriz dan Tafsir Al-Iklil serta Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia, yang lebih lanjut penulis jelaskan pada pembahasan berikutnya. penulis membuat tabel sederhana yang mencoba mengartikan perkata dan perkalimat dari ayat yang ada di Juz 30.

Pentingnya Bahasa Banyumas dalam penelitian ini adalah sebagai bahasa yang dipilih dalam kajian ini, secara garis besar kajian ini membahas kaitannya vernakularisasi atau pengalihbahasaan, sebuah kata dalam Al-Qur'an yang dalam bahasa Arab, divernakularisasikan ke dalam Bahasa Banyumas, maka dari

itu posisi Bahasa Banyumas dalam penelitian ini penting untuk mencoba membahas lebih dalam, kajian ini penulis juga menggunakan beberapa kamus yang penulis pilih dalam mengetahui makna dari vernakularisasi Al-Qur'an ini.

Kajian yang perlu dibahas dan dipahami lebih lanjut adalah adanya hirarki sosiolinguistik yang terdapat dalam Bahasa Jawa, penelitian dengan judul “Javanese Speech Levels” yang ditulis oleh Soepomo Poedjosoedarmo merupakan kajian mendalam tentang kompleksitas sistem tingkatan bahasa Jawa (*speech levels*), yang secara langsung mencerminkan hierarki sosial dan nilai-nilai budaya masyarakat Jawa. Bahasa Jawa dikenal dengan tiga tingkatan utama, yaitu *ngoko* (kasar atau informal), *madya* (menengah atau semi-formal), dan *krama* (halus atau formal). Pemilihan tingkat bahasa ini bergantung pada konteks sosial, status sosial penutur, dan situasi komunikasi. Tingkatan bahasa Jawa tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga menjadi instrumen budaya yang memperkuat struktur hierarkis dan harmoni sosial dalam masyarakat.<sup>95</sup>

Proses hirarki dalam bahasa Jawa tercermin dalam cara individu memilih kata dan gaya bahasa berdasarkan faktor-faktor tertentu. Faktor pertama adalah usia, di mana seseorang yang lebih muda cenderung menggunakan *krama* kepada orang yang lebih tua sebagai bentuk penghormatan. Faktor kedua adalah status sosial, di mana individu dengan posisi sosial lebih rendah akan menggunakan *krama* saat berbicara kepada individu dengan status lebih tinggi. Faktor ketiga adalah keakraban, yang menentukan apakah interaksi dilakukan secara formal atau informal. Terakhir, konteks situasional seperti acara resmi atau lingkungan keluarga juga memengaruhi tingkat bahasa yang dipilih.<sup>96</sup>

Sebagai contoh konkret, dalam interaksi keluarga, seorang anak akan menggunakan *krama* kepada orang tuanya untuk menunjukkan rasa hormat. Sebaliknya, orang tua mungkin menggunakan *ngoko* kepada anak sebagai bentuk kedekatan dan otoritas. Dalam lingkungan kerja, seorang bawahan

---

<sup>95</sup> Soepomo Pudjosoedarmo, *Tingkat Tutur Bahasa Jawa* (Yogyakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia, 2013).

<sup>96</sup> Pudjosoedarmo.

menggunakan *krama* kepada atasannya, sementara atasan dapat menggunakan *ngoko* kepada bawahan untuk menunjukkan hierarki tanpa menghilangkan rasa hormat.<sup>97</sup>

Kajian ini menekankan bahwa sistem tingkatan bahasa Jawa adalah representasi nyata dari stratifikasi sosial masyarakat Jawa, yang bertujuan menjaga keseimbangan dan harmoni sosial. Namun, modernisasi dan pengaruh bahasa Indonesia mulai mengikis penggunaan *speech levels* di kalangan generasi muda, terutama di perkotaan. Penulis mengingatkan bahwa pelestarian sistem ini penting, karena selain menjadi identitas budaya, tingkatan bahasa juga mencerminkan filosofi hidup masyarakat Jawa yang menjunjung tinggi penghormatan dan keselarasan dalam hubungan sosial.<sup>98</sup>

Penelitian ini tidak hanya relevan dalam studi linguistik, tetapi juga berkontribusi signifikan pada kajian antropologi budaya, sosiologi, dan etnografi, yang menghubungkan bahasa dengan dinamika sosial dan nilai-nilai lokal. Poedjosoedarmo berhasil menunjukkan bagaimana bahasa dapat menjadi cerminan struktur sosial yang lebih luas, serta perannya dalam membangun dan mempertahankan harmoni dalam masyarakat.<sup>99</sup>

Pada tingkatan *ngoko*, kosakata yang digunakan cenderung sederhana dan informal, sering dipakai dalam interaksi sehari-hari antara teman sebaya atau orang yang memiliki hubungan dekat. Contohnya, kata "mangan" yang berarti "makan" digunakan untuk menyampaikan kegiatan makan secara santai. Selain itu, kata "aku" untuk "saya" juga menunjukkan kedekatan atau kesetaraan dalam hubungan antarpener. Tingkatan *ngoko* banyak ditemukan dalam komunikasi antara anak muda atau anggota keluarga yang setara dalam struktur hierarki sosial. Misalnya, seorang kakak berbicara kepada adiknya dengan mengatakan, "Aku arep mangan saiki," yang berarti "Saya akan makan sekarang." Dalam hal ini, *ngoko* mencerminkan situasi informal tanpa beban keharusan menunjukkan rasa hormat formal.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Pudjosoedarmo.

<sup>98</sup> Pudjosoedarmo.

<sup>99</sup> Pudjosoedarmo.

<sup>100</sup> Pudjosoedarmo.

Tingkatan *madya* merupakan bentuk transisi antara *ngoko* dan *krama*, yang digunakan dalam situasi semi-formal atau kepada orang yang tidak terlalu dekat namun tidak juga berada dalam posisi yang sangat dihormati. Contohnya, kata "nedha" digunakan sebagai alternatif kata "mangan" (tingkat *ngoko*) atau "dhahar" (tingkat *krama*). Dalam hal ini, "nedha" lebih netral dan sering digunakan saat berbicara dengan orang yang baru dikenal atau dalam situasi santai tetapi tetap sopan. Misalnya, dalam percakapan antara seorang guru muda dan murid senior di lingkungan pondok pesantren, seorang guru mungkin bertanya, "Sampeyan sampun nedha?" yang berarti "Apakah Anda sudah makan?" Penggunaan *madya* menunjukkan upaya untuk tetap menjaga kesopanan, tetapi tanpa kesan terlalu formal. Tingkatan ini menunjukkan fleksibilitas sistem bahasa Jawa dalam mengakomodasi berbagai dinamika sosial.<sup>101</sup>

Pada tingkatan *krama*, kosakata yang digunakan jauh lebih halus dan menunjukkan penghormatan terhadap lawan bicara. Contohnya, kata "dhahar" menggantikan "mangan" untuk "makan," yang lebih sopan dan formal. Kata "panjenengan" menggantikan "aku" atau "kowe" untuk menyebut "Anda," terutama saat berbicara kepada orang yang lebih tua atau dihormati. Misalnya, dalam percakapan dengan orang tua, seorang anak mungkin mengatakan, "Panjenengan sampun dhahar?" yang berarti "Apakah Anda sudah makan?" Penggunaan tingkat *krama* menekankan pentingnya penghormatan dalam budaya Jawa, terutama dalam menjaga tata krama dan harmoni sosial.<sup>102</sup>

Ketiga tingkatan bahasa Jawa—*ngoko*, *madya*, dan *krama*—digunakan sesuai dengan sifat hubungan sosial antara penutur dan lawan bicara, mencerminkan hierarki, kedekatan, dan konteks situasional. *Ngoko* biasanya digunakan dalam percakapan dengan orang yang dianggap setara, lebih muda, atau memiliki hubungan dekat, seperti teman sebaya, saudara kandung, atau rekan kerja yang akrab. Sebaliknya, *krama* diterapkan dalam interaksi dengan orang yang lebih tua, memiliki status sosial lebih tinggi, atau dalam situasi

---

<sup>101</sup> Pudjosoedarmo.

<sup>102</sup> Pudjosoedarmo.

formal, seperti berbicara dengan orang tua, atasan, atau tamu terhormat. Sementara itu, *madya* digunakan dalam situasi semi-formal atau dengan orang yang tidak terlalu dekat tetapi juga tidak memerlukan tingkat formalitas tinggi, seperti berbicara dengan kenalan baru atau kolega dalam pertemuan santai. Kombinasi penggunaan ini menunjukkan fleksibilitas sistem bahasa Jawa dalam menjaga keseimbangan antara rasa hormat dan keakraban, serta kemampuan penutur untuk menyesuaikan diri dengan dinamika sosial yang ada.<sup>103</sup>

Penulis berusaha untuk menjelaskan lebih dalam kajian ini dengan menghadirkan perbandingan terjemahan dari beberapa kitab atau mengkomparasikan. Komparasi terjemahan Bahasa Jawa yang terdapat dalam kitab tersebut dengan kitab tafsir lain yang berasal dari Jawa Tengah. Hal ini bertujuan bahwa dalam Bahasa Jawa ada banyak gaya bahasa. Berkenaan dalam hal ini, penulis mencoba membedah dengan mengkomparasikan dengan Kitab Tafsir Al-Ibriz karya Bisri Musthofa dan Kitab Tafsir Al-Iklil karya Misbah bin Zainmusthafa.

Kitab Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Aziz merupakan salah satu karya penting dalam literatur tafsir karya ulama Nusantara, Kiai Bisri Mustofa. Beliau lahir di Rembang, Jawa Tengah, pada tahun 1915.<sup>104</sup> Salah satu ciri khas utama kitab Al-Ibriz adalah gaya bahasanya yang sederhana namun mendalam. Kiai Bisri menggunakan Bahasa Jawa yang komunikatif, sehingga pesan-pesan dalam Al-Qur'an dapat dipahami oleh pembaca dari berbagai latar belakang pendidikan. Selain itu, Kiai Bisri sering menggunakan analogi, perumpamaan, dan ungkapan yang akrab dengan keseharian masyarakat Jawa. Pendekatan ini menjadikan kitab Al-Ibriz mudah diterima dan dipahami oleh masyarakat luas, terutama mereka yang tinggal di lingkungan tradisional. Dengan gaya bahasa yang lugas namun tetap sarat makna, kitab ini mampu menjelaskan ajaran Al-Qur'an tanpa kehilangan kedalaman nilai teologisnya.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Pudjosoedarmo.

<sup>104</sup> Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz."

<sup>105</sup> Rokhmad.

Kemudian Kitab *Tafsir Al-Iklil* adalah karya Misbah Musthafa, seorang ulama terkemuka dari Rembang, Jawa Tengah.<sup>106</sup> Salah satu ciri utama dari kitab *Tafsir Al-Iklil* adalah penggunaan Bahasa Jawa yang sederhana namun efektif. Misbah Musthafa memilih Bahasa Jawa dengan tingkat yang halus agar dapat diterima oleh berbagai lapisan masyarakat, baik kalangan santri maupun masyarakat umum. Bahasa yang digunakan tidak hanya memudahkan pembaca, tetapi juga memberikan rasa akrab karena dekat dengan keseharian mereka. Selain itu, beliau sering memberikan contoh dan perumpamaan yang sesuai dengan tradisi Jawa, sehingga ajaran Al-Qur'an terasa lebih relevan dan kontekstual bagi masyarakat lokal.<sup>107</sup>

Berdasarkan penjelasan diatas, penulis mencoba untuk menganalisis aspek vernakularisasi yang terkandung dengan fokus kepada tiga unsur utama yaitu proses penerjemahan bahasa, proses penerjemahan budaya, dan kontekstualisasi teks dengan mencoba menambahkan analisis perbandingan dengan beberapa kitab yang menggunakan Bahasa Jawa.

Kontekstualisasi teks dalam teori vernakularisasi Anthony H. Johns menunjukkan bahwa makna sebuah teks tidak bersifat tetap atau berlaku untuk semua keadaan, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan sejarah di mana teks tersebut digunakan. Johns berpendapat bahwa ketika teks asing, seperti teks keagamaan atau karya sastra, diperkenalkan ke masyarakat lokal, diperlukan penyesuaian agar isi teks tersebut dapat dipahami dan relevan.<sup>108</sup>

Penyesuaian ini mencakup penerjemahan ke dalam bahasa lokal serta penafsiran sesuai dengan nilai-nilai budaya masyarakat penerima. Proses tersebut menjadikan teks tidak hanya sebagai dokumen asing, tetapi juga bagian dari identitas dan kehidupan masyarakat setempat.<sup>109</sup>

Proses ini, bahasa lokal memegang peran penting sebagai penghubung antara teks dan masyarakat. Bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat

---

<sup>106</sup> Baidhawi, *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa*.

<sup>107</sup> Baidhawi.

<sup>108</sup> Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile."

<sup>109</sup> Johns.

komunikasi, tetapi juga membawa nilai-nilai budaya dan norma-norma sosial. Ketika sebuah teks diterjemahkan, maknanya sering kali diperkaya dengan konsep lokal agar lebih mudah diterima.<sup>110</sup>

Misalnya, istilah-istilah abstrak dalam teks asli dijelaskan melalui perumpamaan atau ungkapan yang sudah dikenal masyarakat. Dengan demikian, penerjemahan teks bukan hanya soal mengganti bahasa, tetapi juga menyesuaikan makna agar sesuai dengan cara berpikir masyarakat setempat.<sup>111</sup>

Kontekstualisasi teks juga melibatkan penyesuaian budaya yang lebih mendalam. Proses ini memastikan teks dapat diterima sebagai bagian dari tradisi lokal dengan mempertimbangkan kepercayaan, nilai-nilai, dan praktik masyarakat. Hal ini memungkinkan teks untuk menjadi relevan dan bermanfaat tanpa kehilangan makna aslinya.<sup>112</sup>

Johns menekankan bahwa penyesuaian semacam ini mencerminkan fleksibilitas sebuah teks, sehingga mampu bertahan dan diterapkan dalam berbagai konteks budaya yang berbeda. Dengan cara ini, teori vernakularisasi menunjukkan bagaimana sebuah teks asing dapat diberi makna baru yang sesuai dengan kebutuhan dan karakter masyarakat lokal.<sup>113</sup>

Berikut adalah analisis vernakularisasi dalam kitab tersebut yang dimulai dari Q.S. An-Naba' sampai Q.S. An-Nas:

### 1) SURAT AN-NABA'

Tabel 39. Analisis Vernakularisasi Surat An-Naba'

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMENA G</b>
1.	Q.S. An- Naba' ayat 01		<i>Ngenani apa</i>	<i>Saking apa</i>	<i>Saking apa?</i>	<i>Tentang apakah?</i>

<sup>110</sup> Johns.

<sup>111</sup> Johns.

<sup>112</sup> Johns.

<sup>113</sup> Johns.

2.	Q.S. An-Naba' ayat 10	لِبَاسًا	Ing anggon-anggon	Ingkang nutupi	Ingkang kaya-kaya panganggu	Sebagai pakaian
3.	Q.S. An-Naba' ayat 11	مَعَاشًا	Ing panguripan	Ingkang dadi mangsa luru pangan	Ingkang dadi mangsane golek pangupabiwa	Untuk mencari kehidupan
4.	Q.S. An-Naba' ayat 13	وَهَاجًا	Kang madangi	Kang mencorong	Kang ambarap-mbarap	Yang terang-benderang
5.	Q.S. An-Naba' ayat 14	مَاءً	Ing udan	Ing piro-piro banyu	Ing banyu	Air Hujan
6.	Q.S. An-Naba' ayat 14	ثَجَاجًا	Kang deres	Kang akeh banget	Kang so'so'an	Dengan deras
7.	Q.S. An-Naba' ayat 16	الْفَأْفَاقُ	Kang subur	Kang rempeg-rempeg	Kang nggrombol	Rindang
8.	Q.S. An-Naba' ayat 18	فِي الصُّورِ	Sangkakala	Ing sangka	Apa sempronge	Ketika sangkakala
9.	Q.S. An-Naba'	مِرْصَادًا	Kanggo pengawal	Iku den sediyaaken	Iku nunggu-nunggu	Tempat pengintai

	ayat 21					
10.	Q.S. An- Naba' ayat 23	أَحْقَابًا	<i>Ma abad abad</i>	<i>Ingdalem piro-piro mongso</i>	<i>Ingdalem pirang- pirang abad</i>	<i>Dalam masa yang lama</i>
11.	Q.S. An- Naba' ayat 25	حَمِيمًا	<i>Wedang kang panas banget</i>	<i>Banyu kang banget panase</i>	<i>Banyu kang banget panase</i>	<i>Air yang mendidih</i>
12.	Q.S. An- Naba' ayat 27	لَا يَرْجُونَ	<i>Ora pada ngarep- ngarep</i>	<i>Ora pada wedi</i>	<i>Ora wedi</i>	<i>Tidak pernah mengharap kan</i>
13.	Q.S. An- Naba' ayat 28	وَكَذَّبُوا	<i>Lan pada maido</i>	<i>Lan podo anggoroha ke</i>	<i>Lan anggoroha ken</i>	<i>Benar- benar mendustak an</i>
14.	Q.S. An- Naba' ayat 33	أَتْرَابًا	<i>Sepantaran</i>	<i>Kang jemager</i>	<i>Sejajar</i>	<i>Yang sebaya</i>
15.	Q.S. An- Naba' ayat 34	دِهَاقًا	<i>Kang ana inumane</i>	<i>Kang kebak sajeng</i>	<i>Kang kebak umben- umben</i>	<i>Yang penuh (berisi minuman)</i>
16.	Q.S. An- Naba' ayat 38	صَفًّا	<i>Hale Jejer</i>	<i>Hale Baris</i>	<i>Hale podo Baris</i>	<i>Bersaf-saf</i>

17.	Q.S. An-Naba' ayat 38	لَا يَتَكَلَّمُونَ	<i>Ora pada munjuk</i>	<i>Ora podo guneman</i>	<i>Ora podo guneman</i>	<i>Tidak berbicara</i>
18.	Q.S. An-Naba' ayat 38	وَقَالَ	<i>Munjul</i>	<i>Ngucap</i>	<i>Ngucap</i>	<i>Mengatakan</i>
19.	Q.S. An-Naba' ayat 39	مَا بَأْسًا	<i>Pangungsen</i>	<i>Nggon Bali</i>	<i>Panggona kang nyenengake</i>	<i>Jalan kembali</i>
20.	Q.S. An-Naba' ayat 40	قَرِيبًا	<i>Cedak</i>	<i>Perek</i>	<i>Perek tekane</i>	<i>Dekat</i>
21.	Q.S. An-Naba' ayat 40	تُرَابًا	<i>Lemah bae</i>	<i>Lebu</i>	<i>Lebu</i>	<i>Tanah</i>

Vernakularisasi pengalihbahasaan dari bahasa Al-Qu'an yaitu bahasa Arab ke Bahasa Indonesia dalam surat An-Naba' ini penulis menemukan 21 kalimat dalam surat An-Naba' yang dalam pengalihbahasaan ke Bahasa Jawa mempunyai identik kepada bahasa ngapak. Namun dari 21 kalimat tersebut penulis mencoba membedah dan menganalisis maksud pemakaian dari pengalihbahasaan tersebut dengan mengambil minimal 5 kalimat pada ayat dalam surat An-Naba' ini.

a. Surat An-Naba' ayat 1

Pada pembahasan surat An-Naba' ayat 1 ini terletak pada kalimat pertama ayat yaitu dalam kalimat *عَمَّ* pada kalimat ini, kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* menggunakan terjemahan Bahasa Jawa yaitu "ngenani apa", yang dalam terjemah

Kementrian Agama Republik Indonesia dimaknai sebagai “tentang apakah”. Penulis mencoba mencari makna secara gramatikal dengan merujuk kepada Kamus Bahasa Jawa Banyumas yang dibuat oleh Pemerintah Provinsi Jawa Tengah, dimana kata “ngenani” dalam Bahasa Jawa Banyumas mempunyai makna “tentang”. Pemaknaan kalimat ini dimaknai dengan kalimat tanya yang biasanya digunakan dalam keseharian masyarakat Banyumas.<sup>114</sup>

Kata ini dalam kitab Al-Ibriz dan Kitab Al-Iklil mempunyai pembahasan sebagai “*saking apa*” yang dalam Bahasa Jawa Ngoko mempunyai makna *harfiyah* sebagai “dari apa”. Sehingga pada kitab karya KH. Mustholih Badawi terlihat unsur kebahasaan lokal Bahasa Jawa Banyumas. Karena dalam pemilihan kalimat sudah berbeda dari “*saking apa*” menjadi “*ngenani apa*”.

Bahasa ini dalam konteks sosial berposisi sebagai bahasa yang lugas dan santai, digunakan kepada orang yang sudah mempunyai keakraban didalamnya, sehingga dalam konteks sosial biasanya digunakan pada teman, kerabat, saudara, dan keluarga.<sup>115</sup> Pada konteks pemakaian kalimat ini diberlakukan dengan konteks keakraban yang santai dan tidak terlalu kaku. Kemudian pada kalimat ini makna yang terkandung dalam ayat 1 berhubungan dengan pertanyaan tentang apakah mereka saling bertanya. Penggunaan pembahasan yang dipakai K.H. Ahmad Mustholih Badawi merupakan pengambilan kata yang disesuaikan dengan konteks makna dari ayat ini.

b. Surat An-Naba’ ayat 13

Pada Surat An-Naba’ ayat 13 ini, penulis terfokus dalam kalimat *وَهَاجًا* yang mempunyai makna dalam Bahasa Jawa Banyumas kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “kang madangi”. Atau dalam Terjemah Kemenag Republik Indonesia dimaknai sebagai “yang terang benderang”. Perbedaan

---

<sup>114</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia* (Semarang: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014).

<sup>115</sup> Isrofiyah Laela Khasanah and Heri Kurnia, “Melestarikan Budaya Banyumasan Melalui Dialek Bahasa Ngapak,” *Kulturistik: Jurnal Ilmu Bahasa Dan Budaya* 7, no. 2 (2023): 43–53.

dalam pengambilan bahasa pada kitab tersebut dengan kitab tafsir Al-Ibriz dan Tafsir Al-Iklil sudah sangat nampak, kitab tafsir Al-Ibriz membahas sebagai “*kang mencorong*”, sedangkan dalam kitab tafsir Al-Iklil dibahasakan dengan “*kang ambarap-mbarap*”.<sup>116</sup>

Pada pemaknaan dalam konteks Bahasa Jawa Banyumas, kata “Madangi” diartikan dengan dua makna, bisa dimaknai dengan menerangi cahaya atau memberikan pemahaman atau menerangi pikiran/hati seseorang.<sup>117</sup> Pada konteks ayat ini lebih kepada pendekatan pemaknaan harfiah, yang mendekati kepada makna menerangi cahaya, karena dalam ayat ini dijelaskan bahwa ayat ini sedang membahas peran matahari dalam menyinari. Kata “Madangi” dalam ayat ini menjelaskan sebagai menerangi sesuatu.

Penggunaan kata “Madangi” dalam kehidupan sehari-hari lebih umum dan mudah dipahami oleh masyarakat. Pemilihan kata “Madangi” dalam Bahasa Jawa termasuk dalam Bahasa Jawa ngoko, dimana Bahasa Jawa ngoko digunakan untuk berkomunikasi antara yang lebih tua dengan yang lebih muda. Sehingga dipilih kata “Madangi” karena Allah SWT dalam Bahasa Jawa termasuk tingkatan yang tinggi, sedangkan manusia termasuk dalam tingkatan yang di bawah.

c. Surat An-Naba’ ayat 25

Surat An-Naba’ ayat 25 penulis fokus dalam kalimat *حَمِيمًا* yang mempunyai makna dalam terjemahan bahasa Indonesia Kementerian Agama sebagai “Air yang Mendidih”. Menariknya dalam kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “Wedang kang panas banget”.<sup>118</sup> Berbeda dengan kalimat yang digunakan kitab Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil yaitu “*Banyu kang banget panase*”. Pada konteks pembahasan ayat ini sedang membahas tentang siksaan dalam Neraka Jahanam.

---

<sup>116</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

<sup>117</sup> Khasanah and Kurnia, “Melestarikan Budaya Banyumasan Melalui Dialek Bahasa Ngapak.”

<sup>118</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

Pada pengalihbahasaan tersebut, diketahui bahwa kata arti “Wedang” dalam Bahasa Jawa Banyumas lebih kepada pemaknaan tentang air panas. “Wedang” dalam masyarakat Banyumas biasa digunakan ketika seseorang yang sedang menawarkan air panas atau minuman panas untuk seseorang sebagai bentuk penghormatan.<sup>119</sup> Biasanya dilakukan oleh tuan rumah kepada tamu. Namun dalam penerapannya pada ayat ini lebih dekat dengan pemaknaan sebagai air yang benar-benar panas.

Kata “*Wedang kang panas banget*” termasuk dalam Bahasa Jawa *Ngoko* dan *madya* karena secara budaya kalimat tersebut umum digunakan oleh masyarakat. Karena digunakan oleh yang lebih tua ke yang lebih muda atau untuk yang sebaya.

d. Surat An-Naba’ ayat 27

Pada surat An-Naba’ ayat 27, penulis terfokus dalam kalimat لَا يَرْجُونَ<sup>120</sup> dimana dalam kalimat ini jika diartikan dalam terjemahan Kemenag dimaknai sebagai “tidak pernah mengharapkan”. Namun, dalam kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “Ora pada ngarep-ngarep” yang terfokus dalam bahasa “Ngarep-ngarep”.<sup>120</sup>

Ketika kita mencoba membandingkan penggunaan kalimat tersebut dengan penerjemahan yang digunakan dalam kitab Tafsir Al-Ibriz dan kitab Tafsir Al-Iklil maka akan lebih jelas perbedaannya, Tafsir Al-Ibriz dalam kalimat ini membahasakan sebagai “*ora pada wedi*” sedangkan dalam Tafsir Al-Iklil membahasakan sebagai “*ora wedi*”.

Bahasa Jawa Banyumas dalam melihat kalimat ini mempunyai makna harfiah sebagai tidak mengharapkan apapun. Kemudian kalimat ini juga dalam Bahasa Jawa Banyumas bukan hanya sekadar ungkapan tanpa harapan, tetapi juga mencerminkan sikap hidup yang penuh ikhlas, rendah hati, dan mandiri. Kata dan kalimat ini biasa digunakan dalam konteks seseorang yang

---

<sup>119</sup> Meina Febriani, Nas Haryati Setyaningsih, and Azis Nugroho, “Konstruksi Baru Identitas Banyumasan Dalam Penggunaan Bahasa Pada Generasi Y: Studi Kasus Platform Instagram,” *Jurnal Sastra Indonesia* 11, no. 1 (2022): 1–11.

<sup>120</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

tidak mengharapkan sesuatu yang diberi orang lain, dengan tujuan sebagai penegasan kemandirian dirinya. Dalam konteks ayat ini K.H. Ahmad Mustholih Badawi mencoba membahasakan tentang orang kafir yang tidak pernah memperhitungkan atau mengharapkan adanya perhitungan. Bahasa yang digunakan dalam konteks ini menjadi penegasan bahwa dalam Bahasa Jawa Banyumasn mempunyai penegasan kesederhanaan.<sup>121</sup>

Penggunaan kata “*Ngarep-ngarep*” termasuk dalam Bahasa Jawa Ngoko karena digunakan dari yang lebih tua kepada yang lebih muda. Dalam budaya Jawa kata “*Ngarep-ngarep*” termasuk dalam kata kategori Bahasa Jawa Ngoko.

e. Surat An-Naba’ ayat 28

Pada ayat ini, penulis fokus dalam kalimat *وَكَذَّبُوا* yang mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur’an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “Maido”. Penggunaan kalimat ini juga berbeda dengan kajian pada Tafsir Al-Ibriz yang membahasakan sebagai “*lan podo anggorohake*” sedangkan dalam Tafsir Al-Iklil membahasakan dengan “*lan anggorohaken*”.

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumas. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat *وَكَذَّبُوا* , pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumas dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

<sup>122</sup> Catur Nugroho and Ilham Pria Kusuma, “Identitas Budaya Banyumasan Dalam Dialek Ngapak,” *Jurnal Ilmu Komunikasi* 21, no. 2 (2023): 333–47.

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.<sup>123</sup>

f. Surat An-Naba ayat 33

Pada ayat 33 Surat An-Naba' ini penulis membahas tentang arti dari kalimat *أَنْزَابًا* yang dalam bahasa Indonesia mempunyai makna sebagai "yang sebaya", menariknya dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata "Sepantaran". Pada kata ini penulis mempunyai pandangan bahwa kata "Sepantaran" digunakan karena dalam pembahasannya cenderung santai dan tidak menekankan, sehingga kata ini diartikan dengan seusia.<sup>124</sup>

Ketika melihat kedua kitab lain, penerjemahan kalimat ini sudah berbeda, dalam tafsir Al-Ibriz dibahasakan sebagai "*kang jemager*", dan pada kitab Tafsir Al-Iklil diartikan sebagai "*sejajar*". Kedua penerjemahan kalimat tersebut berbeda dengan kitab karya KH. Mustholih Badawi dengan sebab perbedaan budaya dan gaya bahasa.

Sedangkan dalam konteks ayat ini, pembahasan yang sedang digunakan adalah tentang nikmat surga yang didalamnya mempunyai gadis-gadis yang seumuran dengan penghuni surga. Penggunaan kalimat "Sepantaran" menjelaskan bahwa dalam kalimat ini mencoba untuk membedah seorang yang seusia dengan orang lain. Dan kalimat ini dalam hirarki kebahasaan Banyumas termasuk dalam kategori *Ngoko* yang kalimatnya diperuntukan kepada orang lain yang lebih muda.<sup>125</sup>

g. Surat An-Naba ayat 40

---

<sup>123</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

<sup>124</sup> Febriani, Setyaningsih, and Nugroho, "Konstruksi Baru Identitas Banyumasan Dalam Penggunaan Bahasa Pada Generasi Y: Studi Kasus Platform Instagram."

<sup>125</sup> Sulyana Dadan, "Ekspresi Bahasa Banyumasan Dalam Kaus Oblong Sebagai Arena Kontestasi Budaya," in *Seminar Internasional Riksa Bahasa*, 2019.

Pada ayat dalam surat An-Naba' ini terfokus dalam kalimat *ثَرَابًا* yang mempunyai arti dalam terjemahan Kemenag yaitu "Tanah", sedangkan dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata "Lemah",<sup>126</sup> Konteks sosial budaya yang digunakan mempunyai pemaknaan lemah sebagai beberapa arti, bisa juga dimaknai sebagai tanah yang halus, biasanya digunakan dalam beberapa konteks yang berhubungan dengan konstruksi bangunan atau bahan bangunan, dan yang berhubungan dengan alam. Dan kalimat ini dalam hirarki kebahasaan Banyumas termasuk dalam kategori *Ngoko* yang kalimatnya diperuntukan kepada orang lain yang lebih muda.<sup>127</sup> Pada penerjemahan yang digunakan dalam kitab Tafsir Al-Ibriz digunakan kata "*lebu*" sebagai penerjemahan dalam kalimat ini, begitupun dengan penerjemahan dalam Tafsir Al-Iklil.

Kata "Lemah" dalam ayat ini berhubungan dengan kata sebelumnya yang berhubungan dengan kehidupan sebelumnya dimana diibaratkan sebagai tanah. Tanah yang dimaksud ini lebih dalam kajian dengan alam semesta yang mempunyai hubungan dengan kehidupan manusia sebelumnya menjadi tanah yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Kalimat ini digunakan sebagai penegasan bahwa kata tanah dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan "Lemah".<sup>128</sup>

## 2) SURAT AN-NAZI'AT

Tabel 40. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nazi'at

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEMA H KEMENA G
1.	Q.S. An- Nazi'	عَرَقًا	<i>Rikat</i>	<i>Keras</i>	<i>Kasar</i>	<i>Keras</i>

<sup>126</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

<sup>127</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

<sup>128</sup> Farida Nugrahani and Ali Imron Al-Ma'ruf, "Kearifan Lokal Pada Gaya Wacana Dalam Novel Ronggeng Dukuh Paruk Karya Ahmad Thohari: Kajian Stalistika," in *Prosiding Seminar Nasional Dan Internasional HISKI*, vol. 1, 2024, 100–119.

	at ayat 1					
2.	Q.S. An- Nazi' at ayat 21	فَكَذَّبَ	Maido	Nggoroha ken	Nggoroha ke	Mendustaka n
3.	Q.S. An- Nazi' at ayat 21	وَعَصَىٰ	Ambangkang	Ndurhaka ni	Durhaka	Mendurhak ai
4.	Q.S. An- Nazi' at ayat 22	أَدْبَرَ	Mlengos	Mlakui	Mungkur	Berpaling
5.	Q.S. An- Nazi' at ayat 29	ضُحًى هَآ	Padange rina	Padange langit	Cahaya rino	Siangnya terang benderang
6.	Q.S. An- Nazi' at ayat 30	دَحْهَآ	Nggelar	Njebeber	Mbeber	Hamparkan
7.	Q.S. An- Nazi' at ayat 31	وَمَرَعَىٰ هَآ	Tetuwuhane	Pawetune	Panggona n	Penggembal aan

8.	Q.S. An- Nazi' at ayat 32	أَرْسَهَا	Nguguhake	Netepake	Nancepak e	Kukuh
----	--	-----------	-----------	----------	---------------	-------

Vernakularisasi dalam surat An-Nazi'at ditemukan sejumlah 8 ayat yang mengandung beberapa kalimat yang mempunyai identifikasi pengalihbahasaan kedalam Bahasa Jawa Banyumas. Pada kajian ini penulis akan mencoba menganalisis beberapa pembahasan dalam pengalihbahasaan yang diketahui sebagai identitas Bahasa Jawa. Sebagai berikut:

a. Surat An-Nazi'at ayat 21

Pada ayat ini, penulis fokus dalam kalimat فَكَّذَّبَ yang mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “Maido”.<sup>129</sup>

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumas. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat فَكَّذَّبَ, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumas dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>130</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan",

<sup>129</sup> Meidawati Suswandari, “Konstruksi Dialek Banyumasan Di Universitas Sebelas Maret,” *Edudikara: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 2, no. 3 (2017): 257–67.

<sup>130</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

b. Surat An-Nazi'at ayat 22

Pada ayat ini, penulis fokus dalam kajian yang membahas tentang kalimat *أَدْبَرَ* yang dalam bahasa Indonesia terjemahan Kementerian Agama diartikan sebagai “berpaling”. Sedangkan kajian dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata “mlengos”. Kalimat “mlengos ini dalam Bahasa Jawa Banyumas lebih identik dengan kalimat yang disertai dengan tindakan, yaitu ketika seseorang “mlengos” maka hal ini menjadi respon terhadap orang lain yang berpaling, menghianati dirinya.<sup>131</sup>

Kata "mlengos" dalam Bahasa Banyumas secara gramatikal menunjukkan penyesuaian morfologi dan fonologi, di mana bentuk standar "melengos" atau "melongo" dalam Bahasa Indonesia diubah menjadi "mlengos." Penambahan prefiks "ml-" dalam kata ini adalah karakteristik khas dalam pembentukan verba aktif Bahasa Banyumas. Secara gramatikal, perubahan ini menunjukkan bagaimana kata tersebut disesuaikan agar sesuai dengan pola pembentukan kata kerja yang lebih sederhana dan mudah digunakan dalam percakapan sehari-hari masyarakat Banyumas. Ketika diterjemahkan sebagai "menghindarkan muka," kata ini tetap konsisten dengan pola gramatikal lokal, meskipun mengalami pergeseran makna yang mencerminkan aspek sosial dan kultural dalam bahasa Banyumas.

Dalam penerjemahan budaya, "mlengos" mengandung makna yang lebih kompleks daripada sekadar kebingungan. Ketika seseorang dikatakan "mlengos", ini tidak hanya merujuk pada kebingungan, tetapi juga pada perasaan canggung, malu, atau ketidaknyamanan dalam berinteraksi sosial. Dalam budaya Banyumas, kata ini menggambarkan respons sosial yang umum terjadi ketika seseorang merasa tidak nyaman dalam situasi tertentu, seperti percakapan atau acara sosial. Dalam konteks ini, "mlengos" lebih dari

---

<sup>131</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

sekadar kebingungan, melainkan menggambarkan sikap penghindaran, di mana seseorang cenderung menghindari interaksi lebih lanjut dengan cara mengalihkan perhatian atau pandangan dari situasi tersebut.

Dalam konteks penggunaan sehari-hari, "mlengos" menggambarkan penghindaran sosial yang khas dalam interaksi masyarakat Banyumas. Misalnya, ketika seseorang merasa canggung atau malu dalam sebuah percakapan, mereka mungkin akan "mlengos", yaitu dengan mengalihkan pandangannya atau menghindari tatapan langsung. Hal ini memperlihatkan bagaimana kata tersebut dikontekstualisasikan dalam kehidupan sosial sebagai bentuk respons terhadap ketidaknyamanan. Dalam situasi di mana seseorang tidak dapat memberikan jawaban atau merasa tidak siap menghadapi pertanyaan atau situasi sosial tertentu, "mlengos" menjadi ekspresi sosial yang mencerminkan penghindaran yang dipahami dan diterima dalam masyarakat Banyumas

Pada konteks ayat ini berhubungan dengan kajian tentang fir'aun yang berpaling dan mendustakan nabi Musa. Bahasa yang digunakan dalam konstruksi ini berpegang pada dimana orang akan berbicara kepada orang yang tidak dihormatinya dalam konteks sosial, kata "mlengos" berposisi sebagai kata yang agak kasar dalam konteks sosial kemasyarakatan.<sup>132</sup>

c. Surat An-Nazi'at ayat 30

Pembahasan pada An-Nazi'at ayat 30 terfokus dalam kajian tentang kalimat *دَحِيَّتًا* dalam bahasa Indonesia yaitu terjemahan Kemenag Republik Indonesia dimaknai sebagai "Hampanan". Sedangkan dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M dimaknai dengan kata "Nggelar". Kalimat "nggelar" dalam Bahasa Jawa Banyumas memiliki makna yang lebih luas daripada sekadar tindakan meletakkan atau menata sesuatu. Secara harfiah, "nggelar" merujuk pada kegiatan menyebar atau meletakkan objek di atas permukaan, seperti

---

<sup>132</sup> Titis Perdani, Sofa Marwah, and Tri Murniati, "Diskresi Kebijakan Pengelolaan Budaya Lokal Di Kabupaten Banyumas: Tarik Ulur Kepentingan Dua Cabang Kekuasaan," *Jurnal ISIP: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 21, no. 2 (2024): 126–44.

menyebarkan tikar atau kain pada suatu tempat.<sup>133</sup> Namun, dalam konteks sosial dan budaya, kata ini mengandung dimensi yang lebih kompleks, yaitu menggambarkan proses penyelenggaraan acara atau kegiatan secara terbuka dan terstruktur, seperti halnya sebuah pagelaran yang melibatkan banyak orang. Dalam hal ini, "nggelar" mencerminkan upaya untuk menghadirkan sesuatu yang bersifat publik, yang tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga mengandung nilai-nilai budaya yang ingin disampaikan kepada masyarakat luas.<sup>134</sup>

Dari segi kebahasaan, penggunaan kata "nggelar" mencerminkan karakteristik khas Bahasa Jawa Banyumas yang mengedepankan keselarasan antara tindak tutur dan konteks sosial. Secara sosial, konsep "nggelar" menggambarkan suatu bentuk keterbukaan dalam masyarakat Banyumas yang senantiasa mengedepankan kolaborasi dan partisipasi dalam setiap kegiatan bersama. Dengan demikian, "nggelar" tidak hanya merujuk pada aktivitas praktis, tetapi juga menjadi simbol dari nilai-nilai sosial yang mendalam, seperti kebersamaan, keterbukaan, dan penghargaan terhadap tradisi serta komunitas. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa, dalam hal ini kata "nggelar", berfungsi tidak hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai media untuk mengekspresikan identitas sosial dan budaya masyarakat Banyumas.<sup>135</sup>

### 3) SURAT 'ABASA

Tabel 41. Analisis Vernakularisasi Surat 'Abasa

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
----------------	---------------------------------	-------------------------------	------------------------	------------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------

<sup>133</sup> Dadan, "Ekspresi Bahasa Banyumasan Dalam Kaus Oblong Sebagai Arena Kontestasi Budaya."

<sup>134</sup> Atiq Aqiqotul Hasanah and Ilyas Daud, "The Use of Particles in Ngapak Bumiayu Language: A Study of Systemic Functional Linguistics," *TRANS-KATA: Journal of Language, Literature, Culture and Education* 4, no. 2 (2024): 132–45.

<sup>135</sup> Ayu Rahmawati and Prembayun Miji Lestari, "Pendakwah Berbahasa Jawa Ngapak Dalam Ceramah Ustadzah Mumpuni Pada Channel Youtube: Kajian Sociolinguistik," *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, Dan Sastra* 10, no. 2 (2024): 2080–96.

1.	Q.S. 'Abasa Ayat 01	عَبَسَ	<i>Mrengut</i>	<i>Kirang Ena Pengtalihe</i>	<i>Mrengut</i>	<i>Masam</i>
2.	Q.S. 'Abasa Ayat 01	وَتَوَلَّى	<i>Mlengos</i>	<i>Mengo</i>	<i>Mlengos</i>	<i>Berpaling</i>
3.	Q.S. 'Abasa ayat 6	تَصَدَّقَ	<i>Ladeni</i>	<i>Ngadep</i>	<i>Madep</i>	<i>Perhatian</i>
4.	Q.S. 'Abasa ayat 10	تَلَهَّى	<i>Ngejorna</i>	<i>Ketungkul Siro</i>	<i>Ketungkul Siro</i>	<i>Engkau Abaikan</i>
5.	Q.S. 'Abasa ayat 23	كَلَّا	<i>Aja Kaya Mengkono</i>	<i>Temenan</i>	<i>Temenan</i>	<i>Sekali-kali jangan begitu</i>
6.	Q.S. 'Abasa ayat 26	شَقَقْنَا	<i>Nyigar</i>	<i>Mecah</i>	<i>Nyigar</i>	<i>Belah</i>
7.	Q.S. 'Abasa ayat 31	وَأَبَّأ	<i>Suketan</i>	<i>Rambanan</i>	<i>Macem- macam Suket</i>	<i>Dan rerumputan</i>
8.	Q.S. 'Abasa ayat 35	وَأُمِّهِ	<i>Biyunge</i>	<i>Ibune</i>	<i>Ibune</i>	<i>Ibunya</i>
9.	Q.S. 'Abasa ayat 35	وَأَبِيهِ	<i>Bapake</i>	<i>Bapae</i>	<i>Bapae</i>	<i>Bapaknya</i>

Berdasarkan hasil pencarian dan analisis penulis, penulis melihat beberapa ayat dalam Surat 'Abasa yang mempunyai vernakularisasi

pengalihbahasaan kedalam Bahasa Jawa Banyumas yang identik. Diantaranya adalah:

a. Surat 'Abasa ayat 1

Pada 'abasa ayat 1 ada dua kalimat yang mempunyai unsur vernakularisasi Bahasa Jawa Banyumas, yaitu kalimat عَبَسَ dan وَتَوَلَّى yang dalam arti Terjemahan Kementerian Agama dimaknai sebagai "Masam" dan "Berpaling". Namun ketika kita membuka kajian dalam kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "Mrengut" dan "Mlengos".<sup>136</sup>

Kata "mrengut" dalam Bahasa Jawa Banyumas mempunyai pemaknaan harfiah sebagai cemberut, sedangkan dalam konteksnya biasanya merupakan sebuah gesture tubuh khususnya muka yang menandakan marah, ketidaksetujuan, atau hal yang kontradiktif. Kata "mrengut" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada ekspresi wajah yang menunjukkan ketidaksetujuan, kemarahan, atau ketidaknyamanan. Biasanya, "mrengut" menggambarkan sikap atau reaksi seseorang yang menampilkan wajah cemberut, dengan bibir yang terkatup rapat dan alis yang berkerut. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini sering digunakan untuk menggambarkan ekspresi non-verbal yang mengindikasikan ketidakpuasan atau kekecewaan terhadap suatu hal. "Mrengut" sering kali muncul dalam situasi di mana seseorang merasa tidak senang atau tidak nyaman, baik itu karena perasaan pribadi maupun karena reaksi terhadap kejadian atau pernyataan tertentu.

Secara budaya, "mrengut" mencerminkan cara orang Banyumas mengekspresikan perasaan tanpa menggunakan kata-kata secara langsung. Dalam banyak kasus, sikap ini menjadi bentuk komunikasi yang lebih halus dan terkadang mengindikasikan ketidaksetujuan atau kekecewaan yang tidak diungkapkan secara terbuka. Meskipun sering dipandang sebagai tanda ketidakpuasan, "mrengut" juga dapat mencerminkan respons sosial terhadap situasi yang dianggap tidak menyenangkan atau tidak sesuai dengan harapan.

---

<sup>136</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

Hal ini menunjukkan betapa pentingnya ekspresi wajah dalam komunikasi non-verbal di dalam budaya Banyumas, yang terkadang lebih mengutamakan tindakan atau isyarat daripada ucapan langsung.

Konteks sosial sehari-hari, "mrengut" menjadi semacam indikator emosi yang dapat dipahami oleh orang-orang sekitar tanpa perlu penjelasan verbal lebih lanjut. Ketika seseorang "mrengut", orang lain mungkin bisa merasakan adanya ketegangan atau ketidakpuasan, sehingga reaksi ini sering kali memicu perhatian atau percakapan untuk mencari tahu penyebabnya. Dalam interaksi sosial, kata ini mengandung nuansa emosional yang kuat dan digunakan untuk menggambarkan ketegangan yang muncul dari perasaan marah, kecewa, atau tidak setuju, yang dapat mempengaruhi dinamika hubungan antarindividu dalam masyarakat Banyumas.

Kata ini dalam konteks ayat ini berhubungan dengan kata selanjutnya yaitu "mlengos". Kata ini sudah dibahas dalam pembahasan diatas, yaitu "mlengos" ini dalam bahasa Jawa Banyumasan lebih identik dengan kalimat yang disertai dengan tindakan, yaitu ketika seseorang "mlengos" maka hal ini menjadi respon terhadap orang lain yang berpaling, mengkhianati dirinya.<sup>137</sup>

b. Surat 'Abasa ayat 10

Pada ayat ini terfokus dalam kalimat تَأْتِي yang pada Terjemahan Kementerian Agama diartikan sebagai "abaikan". Sedangkan dalam pembahasan pada kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "ngejorna". Kata ini identik dengan gaya bahasa ketika seseorang membiarkan sesuatu sehingga mengabaikannya. Kata "ngejorna" biasanya dikatakan ketika dalam suatu hal tidak sesuai dengan keinginannya, atau tidak sesuai aturan yang ada.

Kata "ngejorna" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada sikap atau tindakan yang dilakukan dengan tergesa-gesa atau terburu-buru, sering kali tanpa perencanaan atau persiapan yang matang. Secara umum, "ngejorna" menggambarkan perilaku seseorang yang berusaha menyelesaikan sesuatu

---

<sup>137</sup> Nugroho and Kusuma, "Identitas Budaya Banyumasan Dalam Dialek Ngapak."

dengan cepat, tetapi mungkin dengan cara yang kurang hati-hati atau tanpa mempertimbangkan dampak lebih lanjut. Dalam percakapan sehari-hari, kata ini sering digunakan untuk menggambarkan kondisi di mana seseorang bertindak cepat untuk menyelesaikan pekerjaan atau masalah, namun terkadang hasilnya tidak maksimal atau terkesan terburu-buru.

Secara budaya, "ngejorna" mencerminkan sikap yang kurang sabar atau impulsif, yang bisa menjadi respons terhadap tekanan atau tuntutan waktu dalam kehidupan sehari-hari. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini sering kali diucapkan untuk menggambarkan situasi di mana seseorang terlalu fokus pada kecepatan dalam menyelesaikan tugas atau mencapai tujuan, tanpa memperhatikan proses atau kualitas. Hal ini bisa terjadi dalam berbagai konteks, mulai dari pekerjaan rumah tangga hingga kegiatan sosial, di mana keinginan untuk segera selesai justru berisiko mengabaikan hasil yang lebih baik atau lebih terperinci.

Konteks sosial sehari-hari, "ngejorna" bisa menjadi peringatan atau ungkapan yang menggambarkan ketergesaan yang tidak diinginkan. Ketika seseorang "ngejorna", orang-orang sekitar mungkin merasa bahwa cara yang diambil terlalu terburu-buru dan tidak tepat untuk mencapai tujuan yang diinginkan. Kata ini sering digunakan untuk menegur atau memberi tahu seseorang agar lebih tenang dan berhati-hati dalam menyelesaikan sesuatu. Dalam masyarakat Banyumas, perilaku "ngejorna" sering dianggap sebagai tindakan yang kurang bijaksana, yang bisa mempengaruhi kualitas hasil atau bahkan menimbulkan masalah tambahan karena terburu-buru.

c. Surat 'Abasa ayat 35

Pada ayat 35 ini, penulis fokus dalam dua kalimat, yaitu *وَأَبِيهِ* dan *وَأُمِّهِ*, pada kedua kalimat ini diartikan dalam Terjemahan Bahasa Indonesia sebagai "Ibu" dan "Bapak". Sedangkan dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdzhiah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "Biyunge" dan "Bapake".

Kata "bapake biyunge" dalam Bahasa Banyumas adalah sebuah ungkapan yang lebih kompleks yang merujuk pada kedua orang tua, yaitu

ayah dan ibu, namun dengan penekanan pada hubungan yang lebih dalam atau dalam konteks yang lebih spesifik. "Bapake" adalah bentuk kepemilikan yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah "ayahnya," sedangkan "biyunge" berarti "ibunya." Dalam kombinasi ini, "bapake biyunge" digunakan untuk menyebut orang tua secara kolektif, tetapi dengan nuansa yang menunjukkan kedekatan dan perhatian lebih terhadap keluarga, seperti dalam bentuk ungkapan rasa hormat atau pengakuan atas peran keduanya dalam kehidupan seseorang. Ungkapan ini sering digunakan untuk menunjukkan kedalaman hubungan kekeluargaan, terutama dalam konteks percakapan sehari-hari.

Secara budaya, penggunaan kata "bapake biyunge" dalam masyarakat Banyumas menggambarkan nilai kekeluargaan yang sangat kental, di mana kedua orang tua dihargai dengan posisi yang setara dalam mendidik dan merawat anak-anak mereka. Dalam budaya Banyumas, orang tua, baik ayah maupun ibu, memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk karakter dan nilai-nilai anak. Ungkapan ini mencerminkan penghormatan terhadap kedua orang tua yang tidak hanya bekerja sama dalam mengasuh anak-anak tetapi juga berperan aktif dalam menjaga keharmonisan dan kesejahteraan keluarga. Kedua orang tua dianggap sebagai pilar yang saling melengkapi dalam mendidik dan merawat anak.

Konteks sosial sehari-hari, "bapake biyunge" sering kali digunakan untuk merujuk pada orang tua dalam percakapan yang lebih akrab, namun tetap dengan nuansa hormat. Kata ini juga mencerminkan kedekatan emosional antara anak dan kedua orang tua mereka, di mana keduanya dihargai sebagai figur yang membimbing dan memberi perhatian kepada anak-anak. Penggunaan ungkapan ini dalam percakapan menunjukkan bahwa orang tua tidak hanya dipandang sebagai pemberi nafkah atau pengasuh, tetapi sebagai mitra yang penting dalam membentuk identitas dan kehidupan sosial anak-anak mereka. Di masyarakat Banyumas, ungkapan "bapake biyunge" menggambarkan kedalaman hubungan kekeluargaan yang penuh dengan rasa hormat, kasih sayang, dan kerja sama.

Kedua kata ini diberikan kepada ibu dan bapak, namun dengan kelokalan yang terkandung maka kata ibu biasa dipanggil dalam masyarakat Banyumas sebagai *Biyunge*, kata ini hanya dikatakan dengan konteks emosional keakraban dan penghormatan kepada ibu sebagai orang tua.<sup>138</sup>

#### 4) Q.S. AT-TAKWIR

Tabel 42. Analisis Vernakularisasi Surat At-Takwir

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. At- Takwi r ayat 6	سَجْرَاتٍ	<i>Bludag</i>	<i>Urubaken</i>	<i>Urupake</i>	<i>Dipanaska n</i>
2.	Q.S. At- Takwi r ayat 18	تَنْفَسٍ	<i>Mletek fajar kang madangi</i>	<i>Modod ing Shubuh</i>	<i>Mangsane ngetoake padang</i>	<i>Menyingsi ng</i>
3.	Q.S. At- Takwi r ayat 24	بِضْنِينَ	<i>Bakhil</i>	<i>Ciptagoro h</i>	<i>Cipto Salah</i>	<i>Kikir</i>

Pada kajian Surat At-Takwir, penulis hanya menemukan pengalihbahasaan yang merupakan Bahasa Jawa Banyumas dalam tiga tempat, yaitu pada ayat 6, 18, dan 24. Ketiganya merupakan pengalihbahasaan dari bahasa Arab kepada Bahasa Jawa Banyumas.<sup>139</sup>

##### 1. Surat At-Takwir ayat 6

Penulis mencontohkan dalam ayat 6 Surat At-Takwir yang membahas tentang air yang dipanaskan, dimana dalam hal ini kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Bludag”. Biasanya kata ini digunakan ketika seseorang sedang memanaskan

<sup>138</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

<sup>139</sup> Suswandari, “Konstruksi Dialek Banyumasan Di Universitas Sebelas Maret.”

air sehingga air itu menjadi air panas yang mendidih, efek air dididih dalam air panas itu biasa diucapkan dengan “bludag-bludag”.

Kata "bludag" dalam konteks air yang "membludag" merujuk pada fenomena air yang meluap atau melimpah dengan deras, seolah-olah tidak terkendali, dan membanjiri area sekitarnya. "Membludag" menggambarkan sebuah peristiwa di mana volume air meningkat begitu cepat dan mengalir keluar dari batasnya, seperti saat air sungai yang meluap atau air dalam wadah yang terlalu penuh hingga tumpah. Dalam Bahasa Banyumas, kata ini digunakan untuk memberikan gambaran yang lebih ekspresif tentang aliran air yang deras atau melimpah yang bisa terjadi akibat hujan deras, saluran yang tersumbat, atau situasi tak terduga lainnya.

Secara budaya, penggunaan kata "bludag" dalam konteks air yang membludag membawa makna tentang ketidakmampuan untuk mengontrol situasi atau kekuatan alam yang mendalam. Masyarakat Banyumas mungkin menggunakan kata ini untuk menggambarkan situasi banjir atau meluapnya air yang terjadi secara mendadak dan menyebabkan kerusakan atau kesulitan. Fenomena air yang "membludag" sering kali mengingatkan pada daya besar alam yang bisa datang tanpa peringatan dan menyebar ke area yang lebih luas, memberikan kesan urgensi dan keharusan untuk segera menangani keadaan tersebut.

Konteks sosial dan praktis, kata "bludag" sering digunakan untuk mendeskripsikan peristiwa banjir atau luapan air yang mempengaruhi kehidupan sehari-hari, seperti saat curah hujan tinggi menyebabkan air melimpah dari sungai atau saluran drainase. Orang-orang mungkin menggunakan kata ini untuk menceritakan kejadian atau peristiwa alam yang mendatangkan kekacauan atau kerusakan, misalnya, saat air yang "membludag" menggenangi rumah atau jalanan. Penggunaan kata "bludag" ini juga menonjolkan reaksi terhadap situasi darurat yang membutuhkan perhatian cepat untuk mengatasi dampak dari air yang meluap dan menyebabkan kerusakan pada lingkungan sekitarnya. Sehingga dalam ayat

ini bisa diartikan dengan pemaknaan bahwa air tersebut benar-benar panas dan mendidih dengan maksimal.<sup>140</sup>

### 5) Q.S. AL-INFITHAR

Tabel 43. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Infitar

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Infitar ayat 1	انْفَطَرَتْ	Sigar	Pecah	Belah	Terbelah
2.	Q.S. Al- Infitar ayat 3	فُجِّرَتْ	Beludag	Tempuken	Mancur- mancurake	Diluapkan

Pada surat al-Infitar ini penulis hanya menemukan dua kalimat yang mempunyai ciri khas dalam Bahasa Jawa Banyumas.

#### 1. Surat Al-Infitar ayat 1

Pada ayat 1 kata انْفَطَرَتْ dimaknai sebagai terbelah dalam bahasa Indonesia dan dimaknai “sigar” dalam Bahasa Jawa Banyumas. Sehingga dalam kajian ayat 1 ini, penulis memahami bahwa dalam konteks kata sigar, biasa digunakan dalam perilaku seseorang yang membelah atau terbelah dari sesuatu karena benda sesuatu yang membelahnya. Hal ini berhubungan dengan pembahasan tentang langit yang terbelah.<sup>141</sup>

Kata "sigar" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada kondisi seseorang yang tampak segar, ceria, atau energik, biasanya digunakan untuk menggambarkan seseorang yang memiliki tubuh yang sehat dan bugar, atau seseorang yang sedang dalam keadaan fisik dan mental yang baik. "Sigar" juga sering digunakan untuk menyebut seseorang yang penampilannya menarik atau enak dipandang, dengan aura positif yang tampak dari postur tubuh atau wajahnya. Dalam percakapan sehari-hari, kata ini digunakan untuk

<sup>140</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

<sup>141</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

menggambarkan seseorang yang terlihat penuh semangat, sehat, dan siap menjalani aktivitas dengan penuh energi.

Secara budaya, penggunaan kata "sigar" dalam masyarakat Banyumas memiliki konotasi yang positif dan menggambarkan penghargaan terhadap kesehatan dan kebugaran seseorang. Kata ini tidak hanya mengacu pada kondisi fisik, tetapi juga mencerminkan keadaan batin yang sehat, di mana seseorang yang "sigar" dipandang sebagai pribadi yang mampu menghadapi tantangan hidup dengan sikap yang positif dan penuh semangat. Masyarakat Banyumas cenderung menganggap seseorang yang tampak sigar sebagai contoh yang baik dalam menjalani kehidupan sehari-hari, baik dalam segi fisik, mental, maupun sikap sosial.

Konteks sosial, kata "sigar" bisa digunakan untuk menggambarkan seseorang yang memiliki daya tarik dan keberanian untuk menjalani aktivitas sosial dengan percaya diri. Kata ini sering digunakan untuk menyebut seseorang yang memiliki postur tubuh yang tegap, wajah ceria, serta semangat hidup yang terpancar. Ketika seseorang disebut "sigar", itu bisa berarti bahwa dia memiliki pengaruh positif dalam lingkungan sekitarnya, memberi energi kepada orang lain, atau menjadi sosok yang menyebarkan keceriaan. Dengan demikian, "sigar" lebih dari sekadar menggambarkan kondisi fisik, tetapi juga merujuk pada semangat dan sikap positif yang memengaruhi orang di sekitarnya.

## 2. Surat Al-Infitar ayat 3

Pada ayat 3 kata *beludag*, dimana dalam hal ini kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "Bludag".<sup>142</sup> Biasanya kata ini digunakan ketika seseorang sedang memanaskan air sehingga air itu menjadi air panas yang mendidih, efek air didihan dalam air panas itu biasa diucapkan dengan "bludag-bludag".

---

<sup>142</sup> Eva Mir'atun Niswah, "Legal Protection of Traditional Cultural Expressions 'Penginyongan' in Banyumas Regency Based on Law No. 28 of 2014 Concerning Copyright," *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)*, 2024, 79–104.

Sehingga dalam ayat ini bisa diartikan dengan pemaknaan bahwa air tersebut benar-benar panas dan mendidih dengan maksimal.<sup>143</sup>

Kata "bludag" dalam konteks air yang "membludag" merujuk pada fenomena air yang meluap atau melimpah dengan deras, seolah-olah tidak terkendali, dan membanjiri area sekitarnya. "Membludag" menggambarkan sebuah peristiwa di mana volume air meningkat begitu cepat dan mengalir keluar dari batasnya, seperti saat air sungai yang meluap atau air dalam wadah yang terlalu penuh hingga tumpah. Dalam Bahasa Banyumas, kata ini digunakan untuk memberikan gambaran yang lebih ekspresif tentang aliran air yang deras atau melimpah yang bisa terjadi akibat hujan deras, saluran yang tersumbat, atau situasi tak terduga lainnya.

Secara budaya, penggunaan kata "bludag" dalam konteks air yang membludag membawa makna tentang ketidakmampuan untuk mengontrol situasi atau kekuatan alam yang mendalam. Masyarakat Banyumas mungkin menggunakan kata ini untuk menggambarkan situasi banjir atau meluapnya air yang terjadi secara mendadak dan menyebabkan kerusakan atau kesulitan. Fenomena air yang "membludag" sering kali mengingatkan pada daya besar alam yang bisa datang tanpa peringatan dan menyebar ke area yang lebih luas, memberikan kesan urgensi dan keharusan untuk segera menangani keadaan tersebut.

Konteks sosial dan praktis, kata "bludag" sering digunakan untuk mendeskripsikan peristiwa banjir atau luapan air yang mempengaruhi kehidupan sehari-hari, seperti saat curah hujan tinggi menyebabkan air melimpah dari sungai atau saluran drainase. Orang-orang mungkin menggunakan kata ini untuk menceritakan kejadian atau peristiwa alam yang mendatangkan kekacauan atau kerusakan, misalnya, saat air yang "membludag" menggenangi rumah atau jalanan. Penggunaan kata "bludag" ini juga menonjolkan reaksi terhadap situasi darurat yang membutuhkan perhatian cepat untuk mengatasi dampak dari air yang meluap dan

---

<sup>143</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

menyebabkan kerusakan pada lingkungan sekitarnya. Sehingga dalam ayat ini bisa diartikan dengan pemaknaan bahwa air tersebut benar-benar panas dan mendidih dengan maksimal. <sup>144</sup>

#### 6) Q.S. AL-MUTHAFIFIN

Tabel 44. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Muthafifin

N O	NAMA SURA T	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMENA G
1.	Q.S. Al- Muthafi fin ayat 3	يُخْسِرُونَ	<i>Nyudo</i>	<i>Ngurangi</i>	<i>Ngurangi</i>	<i>Kurangi</i>
2.	Q.S. Al- Muthafi fin ayat 7	كَلَّا	<i>Aja Pisan Curang</i>	<i>Temenan</i>	<i>Temenan!</i>	<i>Jangan sekali-kali begitu</i>
3.	Q.S. Al- Muthafi fin ayat 11	يُكَذِّبُ وَنَ	<i>Kang Maido</i>	<i>Anggoroh aken</i>	<i>Anggoroh ake</i>	<i>Mendustak an</i>
4.	Q.S. Al- Muthafi fin ayat 14	كَلَّا	<i>Babarpisan Ora</i>	<i>Aja ngono</i>	<i>Marenono</i>	<i>Sekali-kali tidak</i>
5.	Q.S. Al- Muthafi fin ayat 15	كَلَّا	<i>Babarpisan ora</i>	<i>Temenan</i>	<i>Temenan</i>	<i>Sekali-kali tidak</i>

<sup>144</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

6.	Q.S. Al-Muthafin ayat 17	تَكْذِبُ وَأَنْتَ	<i>Pada maido</i>	<i>Anggoroh aken</i>	<i>Anggoroh ake</i>	<i>Kamu dustakan</i>
7.	Q.S. Al-Muthafin ayat 26	خِثْمُهُ	<i>Paterine</i>	<i>Pungkasane</i>	<i>Penutupene</i>	<i>Laknya</i>
8.	Q.S. Al-Muthafin ayat 26	مِسْكٌ قَلْبِ	<i>Kasturi</i>	<i>Misik</i>	<i>Misik</i>	<i>Kasturi</i>
9.	Q.S. Al-Muthafin ayat 29	يَضْحَكُونَ كُونَ	<i>Moyoki</i>	<i>Geguyu</i>	<i>Angguyu</i>	<i>Mentertawakan</i>
10.	Q.S. Al-Muthafin ayat 30	يَتَعَامَرُونَ عَابُونَ	<i>Mloroki</i>	<i>Ngadepi-ngadepi</i>	<i>Kedep-kedep ngece</i>	<i>Mengedip-ngedipkan matanya</i>
11.	Q.S. Al-Muthafin ayat 34	يَضْحَكُونَ كُونَ	<i>Moyoki</i>	<i>Geguyu</i>	<i>Angguyu</i>	<i>Mentertawakan</i>

Surat Al-Muthafin penulis menemukan 11 kalimat yang mempunyai aspek vernakularisasi, namun dari hal itu, penulis hanya membahas beberapa kalimat saja:

#### 1. Surat Al-Muthafin ayat 11

Pada Q.S. Al-Muthafin ayat 11 penulis mencontohkan dalam satu kalimat yaitu dalam kalimat *يُكذِّبُونَ*, dan dimana Pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementrian

Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "Maido".<sup>145</sup>

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata "Maido" ini dimaknai sebagai berbohong. Kata "Maido" dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata "Maido" diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>146</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

## 2. Surat Al-Muthafifin ayat 29 dan 34

Pada ayat yang mempunyai kata *يُضْحَكُونَ* diulang dua kali dalam ayat 29 dan 34. Dimana dalam pemaknaan berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama dimaknai sebagai mentertawakan, sedangkan dalam kajian kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "Moyoki", yang didalamnya mempunyai makna sebagai menertawakan tapi dengan konteks benar-benar menghina dan merendahkan yang ditertawakan.<sup>147</sup>

Kata "moyoki" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada perilaku seseorang yang bersikap malas, enggan, atau tidak bersemangat dalam

---

<sup>145</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

<sup>146</sup> "Wawancara Dengan Bapak Harir," n.d.

<sup>147</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

melakukan sesuatu. "Moyoki" sering digunakan untuk menggambarkan seseorang yang terlihat tidak punya motivasi atau malas dalam menjalani aktivitas sehari-hari, baik itu pekerjaan, tugas rumah, maupun kegiatan sosial. Orang yang "moyoki" biasanya akan terkesan tidak memiliki gairah atau energi untuk menyelesaikan suatu pekerjaan dan lebih memilih untuk menghindari atau menunda-nunda pekerjaan yang harus diselesaikan. Kata ini membawa konotasi yang agak negatif, karena berkaitan dengan sikap yang tidak produktif atau tidak berinisiatif.

Secara budaya, kata "moyoki" dalam masyarakat Banyumas mengandung makna yang menggambarkan kebiasaan buruk yang dapat merugikan diri sendiri dan orang lain. Dalam masyarakat yang menjunjung tinggi kerja keras dan ketekunan, sikap "moyoki" bisa dianggap sebagai sesuatu yang tidak diinginkan, karena dapat menghambat kemajuan dalam kehidupan sehari-hari, baik di bidang pekerjaan, pendidikan, maupun hubungan sosial. Orang yang dianggap "moyoki" sering kali dinilai kurang bertanggung jawab dan tidak memiliki dedikasi terhadap apa yang mereka lakukan. Oleh karena itu, kata ini lebih sering digunakan sebagai teguran atau sindiran kepada orang yang tidak serius atau malas dalam menjalani tugasnya.

Dalam konteks sosial, "moyoki" juga sering digunakan untuk mengekspresikan ketidakpuasan terhadap seseorang yang tidak berusaha maksimal dalam melakukan pekerjaan atau tugas tertentu. Misalnya, dalam percakapan sehari-hari, jika seseorang terlihat enggan bergerak atau malas bekerja, kata "moyoki" bisa digunakan untuk menggambarkan sikap tersebut dengan cara yang sedikit menyindir atau memberikan peringatan. Meskipun demikian, terkadang kata ini juga digunakan dalam konteks yang lebih ringan atau bercanda, tergantung pada situasi dan hubungan antara individu yang terlibat dalam percakapan. Namun, secara umum, "moyoki" merujuk pada sifat malas yang lebih cenderung dipandang negatif dalam masyarakat Banyumas.

## **7) Q.S. AL-INSYIQAQ**

Tabel 45. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Insyiqaq

NO	NAMA SURAT	BUNYI KALIMAT	TERJEMAHAN	TERJEMAH AL-IBRIZ	TERJEMAH AL IKLIL	TERJEMAH KEMENAG
1.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 1	اَنْشَقَّتْ	Wis bengkah	Pecah	Bedah	Terbelah
2.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 4	وَتَخَلَّتْ	Resik	Sepi	Kosong	Kosong
3.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 10	ظَهْرِهِ	Gigir	Gegere	Gegere	Punggung
4.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 11	تُبُورًا	Aduh Cilaka	Kerusaane	Kerusaane	Celakalah aku
5.	Q.S. Al-insyiqaq ayat 12	وَيَصْلِي	Nyemplung	Njegur	Mlebu	Memasuki
6.	Q.S. Al-Insyiqaq ayat 22	يُكَذِّبُونَ	Maido	Anggoroh ake	Anggoroh ake	

Vernakularisasi dalam Surat Al-Insyiqaq ini berjumlah 6 kalimat yang mempunyai pengalihbahasaan dalam Bahasa Jawa Banyumas, namun penulis akan membahas secara umum dalam surat ini.

#### 1. Surat Al-Insyiqaq ayat 10

Kita contohkan dalam ayat 10 pada kata ظَهْره dalam bahasa Indonesia merujuk kepada terjemah Kementerian Agama diartikan sebagai punggung, namun dalam bahasa yang dipakai dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "gigir". Gigir dalam masyarakat merupakan bagian badan manusia yang dalam belakang secara menyeluruh.<sup>148</sup>

Kata "gigir" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada bagian tubuh manusia, yaitu punggung, yang terletak di belakang tubuh antara leher dan pinggang. Secara harfiah, "gigir" menggambarkan area tubuh yang melengkung dan memanjang dari bagian atas hingga bawah punggung. Dalam konteks sehari-hari, kata ini digunakan untuk menyebut punggung dengan cara yang lebih sederhana dan akrab. Misalnya, ketika seseorang mengeluh tentang sakit punggung atau merasa lelah setelah bekerja keras, kata "gigir" sering digunakan untuk menggambarkan bagian tubuh yang terasa lelah atau pegal.

Secara budaya, penggunaan kata "gigir" dalam masyarakat Banyumas sering kali berkaitan dengan cara orang-orang mengungkapkan kelelahan atau rasa sakit pada tubuh bagian belakang, terutama setelah melakukan aktivitas fisik yang berat. Sebagai contoh, setelah bekerja atau membawa beban berat, seseorang mungkin akan merasakan rasa sakit atau pegal di "gigir", yang seringkali menjadi bahan pembicaraan atau sindiran dalam percakapan sehari-hari. Penggunaan kata ini menonjolkan peran penting punggung dalam kehidupan sehari-hari sebagai bagian tubuh yang mendukung banyak aktivitas fisik, baik itu bekerja, mengangkat, atau berinteraksi dalam berbagai kegiatan sosial.

---

<sup>148</sup> Khasanah and Kurnia, "Melestarikan Budaya Banyumasan Melalui Dialek Bahasa Ngapak."

Interaksi sosial, kata "gigir" juga bisa digunakan secara figuratif untuk menggambarkan beban atau tanggung jawab yang harus dipikul oleh seseorang. Dalam hal ini, "gigir" tidak hanya merujuk pada bagian tubuh fisik, tetapi juga menjadi simbol dari peran atau tugas yang harus dijalani oleh individu dalam masyarakat. Misalnya, ungkapan seperti "ngelamun gigir" (mengeluh punggung) bisa merujuk pada beban berat yang harus ditanggung, baik secara fisik maupun mental, oleh seseorang dalam kehidupan mereka. Dengan demikian, "gigir" tidak hanya memiliki arti harfiah sebagai punggung, tetapi juga membawa makna sosial yang dalam mengenai tugas, tanggung jawab, dan perjuangan yang ada dalam kehidupan sehari-hari.

## 2. Surat Al-Insyiqaq ayat 12

Kemudian dalam ayat 12 kata *وَيَصَلِي* ketika merujuk bahasa Indonesia dalam terjemahan Kementerian Agama diartikan sebagai masuk atau memasuki. Tapi dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata "nyemplung". Dimana kata ini berhubungan dengan pembahasan pada ayat yaitu tentang masuk kedalam neraka yang didalamnya terdapat air mendidih. Sehingga kata yang dipilih adalah "nyemplung", yang identik di Banyumas kata ini adalah masuk kedalam air atau sebuah air yang banyak.

Kata "nyemplung" atau "kecemplung" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada aksi terjatuh atau masuk ke dalam air secara tiba-tiba atau tidak sengaja. Biasanya, kata ini digunakan untuk menggambarkan kejadian di mana seseorang atau sesuatu jatuh ke dalam air, baik itu kolam, sungai, atau wadah berisi air, secara tidak terduga. "Nyemplung" atau "kecemplung" memiliki konotasi yang cenderung menggambarkan kejadian yang terjadi secara spontan dan tidak direncanakan, sering kali menimbulkan kebingungan atau kejutan bagi yang mengalaminya. Misalnya, jika seseorang terjatuh ke dalam sungai saat berjalan atau bermain di dekatnya, kata "nyemplung" bisa digunakan untuk menggambarkan kejadian tersebut.

Secara budaya, kata "nyemplung" atau "kecemplung" dalam masyarakat Banyumas menggambarkan kejadian yang membawa unsur

kejutan atau kelucuan, terutama ketika peristiwa tersebut terjadi dalam situasi yang tidak diinginkan atau memalukan. Masyarakat sering menggunakan kata ini dalam percakapan sehari-hari untuk menggambarkan peristiwa yang canggung atau menggelikan, terutama jika orang yang jatuh atau masuk ke dalam air itu tidak siap atau tidak bisa menghindar dari kejadian tersebut. Selain itu, dalam konteks humor, kata "nyemplung" sering digunakan untuk menceritakan kejadian-kejadian lucu yang melibatkan air dan kebingungannya, memberikan kesan ringan dan mengundang tawa.

Interaksi sosial, "nyemplung" atau "kecemplung" juga bisa digunakan secara metaforis untuk menggambarkan seseorang yang tiba-tiba terlibat dalam situasi yang tidak diinginkan atau tidak bisa diprediksi. Misalnya, seseorang yang tiba-tiba terjerumus dalam masalah atau situasi yang rumit bisa dikatakan "kecemplung" dalam masalah tersebut. Dalam hal ini, penggunaan kata ini mengandung arti keterlibatan yang tidak direncanakan dan munculnya konsekuensi dari peristiwa yang terjadi tanpa persiapan sebelumnya. Oleh karena itu, "nyemplung" atau "kecemplung" tidak hanya merujuk pada kejadian fisik, tetapi juga bisa merujuk pada situasi yang penuh dengan kejutan atau ketidakpastian.

### 3. Surat Al-Insyiqaq ayat 22

Pada ayat 22 kalimat **يَكْذِبُونَ**, dan dimana Pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Maido”.

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari

yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>149</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

### 8) Q.S. AI-BURUJ

Tabel 46. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Buruj

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Buruj ayat 4	قَتِلَ	Rusak	Pateni	Pateni	Binasalah
2.	Q.S. Al- Buruj ayat 5	الْوُقُودِ	Mulad-mulad	Umpat- umpat	Urup-urup	Dikobarka n
3.	Q.S. Al- Buruj ayat 6	فُعُودِ	Jagongan	Lungguh	Lungguh	Duduk disekitarn ya
4.	Q.S. Al- Buruj ayat 19	تَكْذِيبِ	Maido	Anggoroha ken	Anggoroh ake	Mendustak an

Kemudian dalam Surat Al-Buruj, penulis hanya menemukan 4 kata saja yang mempunyai unsur vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, yaitu pada ayat 4, 5, 6, dan 19.

1. Surat Al-Buruj ayat 5

<sup>149</sup> "Wawancara Dengan KH. Harir."

Pembahasan pertama dalam surat Al-Buruj ayat 5, yaitu dalam kata *الْوُفُودِ* yang dalam bahasa Indonesia berarti “dikobarkan” dan dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan “mulad-mulad”. Kata “mulad-mulad” selalu dikatakan dengan objek yang dilihat adalah api, dalam hal ini mempunyai relevansi dalam pembahasan ayat yang sedang membahas api yang dikobarkan sehingga dalam kitab ini menggunakan frasa kalimat yaitu “mulad-mulad” api yang berkobar sangat besar dalam menyalanya.<sup>150</sup>

Kata "mulad-mulad" dalam Bahasa Banyumas, selain menggambarkan sikap malas atau enggan untuk melakukan sesuatu, juga bisa merujuk pada api yang membara, yang menggambarkan keadaan api yang sangat besar, menyala-nyala, dan penuh semangat. Dalam konteks ini, "mulad-mulad" digunakan untuk menggambarkan kondisi api yang berkobar dengan sangat kuat dan intens, seolah-olah mengeluarkan energi yang besar dan menguasai segala sesuatu di sekitarnya. Penggunaan kata ini dalam konteks api yang membara membawa konotasi tentang sesuatu yang kuat, penuh daya, dan tidak mudah padam, menggambarkan semangat atau perasaan yang sedang berkobar dalam diri seseorang atau situasi tertentu.

Secara budaya, penggunaan kata "mulad-mulad" yang merujuk pada api yang membara mengandung makna simbolik yang lebih dalam, yaitu menggambarkan keadaan yang sangat bersemangat atau penuh gairah. Ketika seseorang atau suatu perasaan digambarkan dengan kata "mulad-mulad" seperti api yang membara, itu berarti ada kekuatan yang sedang bekerja dengan intensitas yang tinggi, mungkin dalam konteks semangat yang sedang menyala-nyala atau ketegangan yang sangat kuat. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini bisa digunakan untuk menggambarkan semangat juang yang tak kenal lelah, seperti api yang tidak bisa padam, yang bisa dipakai untuk menggambarkan perjuangan atau aspirasi yang penuh dengan energi.

Interaksi sosial, "mulad-mulad" yang diibaratkan sebagai api yang membara juga bisa digunakan untuk menggambarkan situasi atau kondisi

---

<sup>150</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

yang penuh dengan perasaan kuat dan mendalam, seperti kemarahan atau gairah yang membara. Misalnya, ketika seseorang merasa sangat marah atau sangat bersemangat dalam suatu diskusi, orang tersebut bisa dikatakan sedang "mulad-mulad". Dengan kata lain, istilah ini juga mencerminkan kekuatan emosi yang besar dan sulit untuk dipadamkan, menggambarkan seseorang yang sangat terlibat secara emosional dalam suatu situasi atau perasaan yang sedang dialaminya.

## 2. Surat Al-Buruj ayat 19

Pada ayat 19 dalam kalimat تَكْذِيبٍ, dan dimana Pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdzyiah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Maido”.

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>151</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

---

<sup>151</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

## 9) Q.S. AT-THARIQ

Tabel 47. Analisis Vernakularisasi Surat Ath-Thariq

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. At- Thariq ayat 4	حَافِظٌ	Ngawat- ngawati	Ngrekso	Ngrekso	Penjagany a
2.	Q.S. At- Thariq ayat 7	الصُّلْبِ	Iga-iga wekasane wong lanang	Balung geger	Balung ulan-ulan	Tulang Punggung
3.	Q.S. At- Thariq ayat 7	وَالثَّرَائِبِ	Balung pungkasane wong wadon	Balung dada	Balung iga-iga	Tulang Dada
4.	Q.S. At- Thariq ayat 9	السَّرَائِرِ	Rasia	Rahasia	Simpen	Rahasia
5.	Q.S. At- Thariq ayat 11	الرَّجَعِ	Udan bola bali	Udan	Udan	Hujan
6.	Q.S. At- Tharie q ayat 12	الصَّدَعِ	Tetukulan	Pecah- pecah	Belah- belah	Rekahan
7.	Q.S. At- Thariq ayat 14	بِالْهَزْلِ	Geguyon	Guyonan	Guyonan	Senda gurau

8.	Q.S. At- Thariq ayat 15	كَيْدًا	<i>Pangereka daya</i>	<i>Tipu</i>	<i>Nipu temen</i>	<i>Tipu Daya</i>
9.	Q.S. At- Thariq ayat 16	كَيْدًا	<i>Pangereka daya</i>	<i>Tipu temen</i>	<i>Nipu temen</i>	<i>Tipu Daya</i>

Pada surat At-Thariq penulis menemukan 9 kalimat yang divernakularisasikan dari bahasa Arab kepada Bahasa Jawa Banyumas yang menarik, kendati demikian penulis tertarik untuk mencoba membedah beberapa kalimat, yaitu

1. Surat At-Thariq ayat 14

dalam kalimat بِالْهَزْلِ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan senda gurau, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan Geguyon, kata ini berasal dari kata guyon yang berarti bergurau, adanya imbuhan kata mengartikan bahwa geguyon tidak bisa hanya berdiri dalam satu konteks sosial saja, pasti berhubungan dengan dua orang yang saling bercanda dan bersenda gurau satu sama lain.<sup>152</sup>

Kata "geguyon" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada perilaku atau kegiatan yang bersifat bercanda, humoris, atau membuat lelucon. "Geguyon" biasanya dilakukan dalam interaksi sosial untuk menghibur diri sendiri atau orang lain dengan cara yang ringan dan tidak serius. Kegiatan ini sering kali melibatkan candaan, sindiran halus, atau situasi yang mengundang tawa tanpa maksud untuk menyakiti atau merendahkan orang lain. Dalam masyarakat Banyumas, "geguyon" merupakan bagian dari budaya sehari-hari yang memperlihatkan kedekatan sosial antarindividu, di mana tawa dan humor menjadi sarana untuk menguatkan hubungan dan menciptakan suasana yang lebih santai dan menyenangkan.

<sup>152</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

Secara budaya, "geguyon" memainkan peran penting dalam membangun komunikasi yang akrab dan mempererat hubungan sosial. Aktivitas ini sering terjadi dalam percakapan sehari-hari, baik di lingkungan keluarga, tetangga, maupun teman sebaya, di mana lelucon dan candaan menjadi cara untuk melepas ketegangan, mencairkan suasana, atau sekadar menghibur satu sama lain. "Geguyon" tidak hanya sekadar bercanda, tetapi juga bisa menjadi cara untuk menyampaikan pesan atau kritik secara halus tanpa menyinggung perasaan orang lain. Dalam konteks ini, humor menjadi alat yang efektif dalam berkomunikasi dan menjaga keharmonisan sosial.

Pada konteks interaksi sosial, kata "geguyon" bisa digunakan untuk menggambarkan suasana yang penuh dengan tawa dan keceriaan, di mana orang-orang saling berkomunikasi dengan cara yang ringan dan menyenangkan. Misalnya, dalam sebuah acara keluarga atau pertemuan teman, seseorang yang sering melontarkan lelucon atau membuat orang lain tertawa bisa dikatakan sedang "geguyon". Penggunaan kata ini menandakan adanya kedekatan dan kenyamanan dalam berinteraksi, di mana humor menjadi bagian penting dalam mempererat ikatan sosial dan menciptakan kebersamaan. "Geguyon" juga mencerminkan nilai sosial dalam budaya Banyumas yang menghargai kebersamaan dan kegembiraan dalam setiap hubungan antarindividu.

#### 10) Q.S. Al-'ALA

Tabel 48. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Ala

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- 'Ala ayat 4	الْمَرْعَىٰ	<i>Sukete pengangonan</i>	<i>Rambanan</i>	<i>Mangane Hayawan</i>	<i>Rerumputa n</i>
2.	Q.S. Al- 'Ala	الأُولَىٰ	<i>Kuna</i>	<i>Dingin</i>	<i>Kuno</i>	<i>Terdahulu</i>

	ayat 18					
--	------------	--	--	--	--	--

Pada surat ini, penulis menemukan dua kalimat yang memenuhi vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, yaitu pada ayat 4 dan pada ayat 18. Berikut penulis jelaskan pada ayat 18.

#### 1. Surat Al-‘Ala ayat 18

Pada ayat 18 yaitu kalimat *الأُولَى* ketika dimaknai dalam bahasa Indonesia berarti terdahulu, namun menariknya kata yang digunakan dalam pengalihbahasaan kata ini adalah *kuna*. Dimana kata *kuna* sangat mengidentikan dengan Bahasa Jawa Banyumas, *Kuna* merupakan kondisi dimana suatu hal sudah sangat lama ada, dan untuk menjelaskan jangka waktu dari sesuatu. Biasanya digunakan untuk mengekspresikan sesuatu yang sangat lama.<sup>153</sup>

Kata "kuna" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada sesuatu yang sudah lama, kuno, atau usang. Dalam konteks sehari-hari, "kuna" sering digunakan untuk menggambarkan benda, tradisi, atau hal-hal yang sudah ada sejak lama dan mungkin memiliki nilai sejarah atau sentimental. Kata ini bisa merujuk pada barang-barang seperti perabotan rumah tangga yang sudah tua, pakaian yang sudah ketinggalan zaman, atau bahkan cara-cara hidup yang sudah tidak lagi digunakan di masa kini. "Kuna" tidak hanya menekankan pada usia suatu benda atau hal, tetapi juga dapat menyiratkan bahwa hal tersebut sudah tidak relevan atau terabaikan dalam kehidupan modern.

Secara budaya, penggunaan kata "kuna" sering kali berkaitan dengan penghormatan terhadap warisan leluhur atau hal-hal yang memiliki nilai historis. Masyarakat Banyumas, seperti banyak komunitas lainnya, sering menggunakan kata "kuna" untuk menyebutkan hal-hal yang berkaitan dengan tradisi atau kebudayaan yang sudah ada sejak lama. Meskipun demikian, ada juga konotasi bahwa sesuatu yang "kuna" bisa dianggap kurang berguna atau kurang diminati dalam konteks masa kini. Misalnya, pakaian adat atau alat-

---

<sup>153</sup> Febriani, Setyaningsih, and Nugroho, "Konstruksi Baru Identitas Banyumasan Dalam Penggunaan Bahasa Pada Generasi Y: Studi Kasus Platform Instagram."

alat tradisional yang dulunya digunakan dalam upacara tertentu mungkin disebut sebagai "kuna", yang menunjukkan bahwa meskipun mereka memiliki nilai sejarah, mereka tidak lagi dipakai dalam kehidupan sehari-hari.

Konteks interaksi sosial, kata "kuna" bisa digunakan untuk memberi penilaian terhadap sesuatu yang dianggap sudah ketinggalan zaman atau tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Namun, dalam beberapa kasus, kata ini juga bisa digunakan dengan rasa nostalgia atau penghargaan terhadap hal-hal yang memiliki arti khusus atau memberikan kenangan indah tentang masa lalu. Sebagai contoh, seseorang mungkin menyebut sebuah lagu atau film klasik sebagai "kuna", mengingatkan bahwa meskipun hal tersebut sudah tidak lagi populer, tetap ada nilai sentimental yang membuatnya dihargai. Dengan demikian, penggunaan kata "kuna" tidak hanya sekadar menggambarkan usia atau ketuaan, tetapi juga mencerminkan perspektif sosial dan budaya terhadap masa lalu dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

#### 11) Q.S. AL-GHASIYAH

Tabel 49. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ghasiyah

N O	NAM A SURA T	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMENA G
1.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 1	الْغَاشِيَةِ	<i>Piwales</i>	<i>Kiyamat</i>	<i>Kiyamat kang nungkebi menungso</i>	<i>Al- Ghasiyah</i>
2.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 2	خَاشِعَةً	<i>Tumungkul</i>	<i>Ino</i>	<i>Ndulek</i>	<i>Tertunduk</i>
3.	Q.S. Al- Ghasiyah	نَاصِبَةً	<i>Kangelan</i>	<i>Payah</i>	<i>Kangelan</i>	<i>Kepayahan</i>

	ah ayat 3					
4.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 6	ضَرِيحٌ	Wit eri	Kayu Carang	Eri	Pohon yang Berduri
5.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 7	لَا يُسْمِنُ	Ora bisa gawe lemu	Ora nglemuake n	Ora bisa nglemuake n	Tidak menggemuk an
6.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 7	مِنْ جُوعٍ	Saking maregake	Saking luwe	Saking Lesu	Menghilan gkan lapar
7.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 13	سُرُرٍ	Dipan	Bangku Kencana	Bangku	Dipan- dipan
8.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 17	كَيْفَ	Kepriwe	Kepriye	Kepriye	Bagaimana
9.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 18	كَيْفَ	Kepriwe	Kepriye	Kepriye	Bagaimana
10.	Q.S. Al- Ghasiyah ayat 19	كَيْفَ	Kepriwe	Kepriye	Kepriye	Bagaimana

11.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 20	كَيْفَ	<i>Kepriwe</i>	<i>Kepriye</i>	<i>Kepriye</i>	<i>Bagaimana</i>
12.	Q.S. Al-Ghasiyah ayat 23	تَوَلَّى	<i>Mlengos</i>	<i>Mengo</i>	<i>Mengo</i>	<i>Berpaling</i>

Pada surat al-Ghasiyah penulis menemukan 12 kata yang dimaknai dengan Bahasa Jawa Banyumas, berikut beberapa penjelasan yang penulis fokuskan dalam surat ini:

1. Surat Al-Ghasiyah ayat 17,18,19, dan 20.

Pada beberapa ayat tersebut, diulang sebuah kata yaitu pada kata كَيْفَ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan bagaimana namun dalam kitab ini dimaknai dengan *kepriwe*. Kata *kepriwe* diulang dalam kalimat ini secara berkala, yaitu pada ayat 17, 18, 19, dan 20. Kalimat ini merupakan kalimat tanya pada masyarakat Banyumas ketika menanyakan sesuatu hal. Sehingga penggunaan ini dalam vernakularisasi sangat sesuai dengan konteks ayat ini.<sup>154</sup>

Kata "kepriwe" dalam Bahasa Banyumas adalah bentuk pertanyaan yang berarti "bagaimana" dalam Bahasa Indonesia. Kata ini sering digunakan dalam percakapan sehari-hari untuk menanyakan kondisi, keadaan, atau solusi terhadap suatu permasalahan. "Kepriwe" merupakan ekspresi khas yang mencerminkan keakraban dan spontanitas dalam komunikasi masyarakat Banyumas, dengan nuansa bahasa yang santai dan tidak formal. Penggunaan kata ini mencakup berbagai konteks, mulai dari menanyakan kabar, meminta pendapat, hingga mencari tahu bagaimana cara menyelesaikan suatu persoalan.

Secara budaya, kata "kepriwe" menggambarkan pola komunikasi yang lugas dan langsung, ciri khas masyarakat Banyumas yang dikenal ramah

<sup>154</sup> Suswandari, "Konstruksi Dialek Banyumasan Di Universitas Sebelas Maret."

dan terbuka. Kata ini sering digunakan untuk membangun hubungan interpersonal yang lebih dekat, baik dalam lingkup keluarga, teman, maupun tetangga. Misalnya, dalam situasi seseorang sedang menghadapi kesulitan, pertanyaan "kepriwe iki?" (bagaimana ini?) menunjukkan empati dan kepedulian terhadap kondisi yang sedang dihadapi. Kata ini juga mencerminkan kesederhanaan masyarakat Banyumas dalam menyampaikan maksud tanpa terlalu banyak formalitas.

Konteks interaksi sosial, "kepriwe" juga memiliki fungsi pragmatis untuk mendorong dialog atau diskusi. Ketika seseorang menggunakan kata ini, biasanya mereka tidak hanya mencari jawaban tetapi juga membuka ruang untuk berbagi pendapat atau solusi. Contohnya, dalam diskusi kelompok atau obrolan santai, "kepriwe menurutmu?" (bagaimana menurutmu?) sering digunakan untuk menggali perspektif orang lain. Dengan demikian, kata "kepriwe" tidak hanya berfungsi sebagai kata tanya tetapi juga sebagai alat untuk menciptakan komunikasi yang dinamis dan penuh makna.

## 12) Q.S. AL-FAJR

Tabel 50. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Fajr

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Fajr ayat 2	وَلَيَالٍ	Wengi-wengi	Mbengi	Mbengi	Malam
2.	Q.S. Al- Fajr ayat 4	يَسْرٍ	Mungkur	Lunga teka	Mlaku	Berlalu
3.	Q.S. Al- Fajr ayat 19	أَكَلًا لَمَّا	Kanti Campur Bawur	Mangan kang banget ngumpulak en	Mangan kang banget nemeni	Mencampur r baurkan

4.	Q.S. Al-Fajr ayat 27	المُطَمِّئِ سَاتِرًا نَهْ	<i>Anteng jemjem</i>	<i>Anteng</i>	<i>Anteng</i>	<i>Tenang</i>
5.	Q.S. Al-Fajr ayat 28	ارْجِعِي	<i>Sowano Siro</i>	<i>Balio Siro</i>	<i>Balio Siro</i>	<i>Kembalilah</i>

Pada surat Al-Fajr penulis menemukan lima posisi vernakularisasi pada ayat dalam kajian ini, yaitu pada ayat 2, 4, 19, 27, dan 28. Pada ayat tersebut penulis menjelaskan dalam 2 kata dalam dua ayat yaitu:

#### 1. Surat Al-Fajr ayat 2

Ayat 2 yaitu pada kata *وَلَيْالٍ* dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan malam-malam, sedangkan dalam bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan kata "wengi-wengi". Kata wengi biasa menunjukkan sitausi malam hari yang gelap gulita. Kata "wengi-wengi" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada waktu malam-malam, yang menggambarkan suasana atau aktivitas yang terjadi pada malam hari, terutama saat waktu sudah larut. Pengulangan kata "wengi" memberikan efek penekanan, menandakan bahwa malam tersebut lebih spesifik, seperti malam yang tenang, sepi, atau situasi yang terjadi di luar kebiasaan waktu tidur. Dalam percakapan sehari-hari, kata ini sering digunakan untuk menggambarkan aktivitas yang dilakukan pada malam larut atau untuk menunjukkan waktu tertentu yang dianggap tidak biasa, seperti begadang atau keluar rumah saat orang lain biasanya sudah beristirahat.

Secara budaya, kata "wengi-wengi" sering kali dikaitkan dengan nuansa kehidupan tradisional masyarakat Banyumas, di mana malam larut dianggap sebagai waktu yang tenang, sakral, atau bahkan sedikit misterius. Dalam cerita rakyat atau kepercayaan lokal, malam hari kerap diasosiasikan dengan suasana mistis atau momen introspeksi. Penggunaan kata ini juga bisa menunjukkan kepedulian atau peringatan, seperti dalam kalimat, "Wengi-wengi aja metu, ora apik" (Malam-malam jangan keluar, tidak baik), yang

mencerminkan nilai-nilai kebijaksanaan dalam masyarakat terkait keamanan atau tradisi.

Pada konteks sosial, "wengi-wengi" juga dapat digunakan untuk menandai aktivitas yang dianggap penting atau mendesak yang dilakukan di waktu malam, seperti berbincang serius, bekerja lembur, atau menghadiri acara tertentu. Misalnya, seseorang yang berkata, "Wengi-wengi isih nggarap tugas" (Malam-malam masih mengerjakan tugas) menggambarkan situasi yang tidak biasa tetapi menunjukkan tanggung jawab. Dengan demikian, kata "wengi-wengi" tidak hanya sekadar menunjukkan waktu, tetapi juga membawa makna sosial dan budaya yang menggambarkan kebiasaan, nilai, dan keunikan masyarakat Banyumas.

## 2. Surat Al-Fajr ayat 28

Pada ayat 28 surat ini, khususnya dalam kalimat selanjutnya yaitu kalimat *ارْجِعِي* dalam beberapa tempat kata ini dimaknai sebagai pulang khususnya dalam bahasa Indonesia, namun dalam Bahasa Jawa Banyumas kata ini mempunyai beberapa makna tergantung dalam konteks seperti apa ayat ini diturunkan. Pada kasus surat al-Fajr ini dimaknai dengan kata sowan bukan bali, atau kondur. Hal ini karena kalimat tersebut disandingkan kepada Allah Swt. Dimana dalam Bahasa Jawa Banyumas kata Sowan merupakan sinonimitas yang paling halus dan sopan dari kata bali atau pulang.<sup>155</sup>

Kata "sowan" dalam Bahasa Banyumas dan berbagai dialek Jawa lainnya merujuk pada aktivitas mengunjungi seseorang, terutama seseorang yang dihormati, seperti orang tua, guru, tokoh agama, atau pemimpin. "Sowan" memiliki makna yang lebih dalam dibandingkan sekadar berkunjung, karena sering kali mengandung unsur penghormatan, sopan santun, dan niat baik. Dalam budaya masyarakat Banyumas, "sowan" bukan hanya tentang kehadiran fisik, tetapi juga membawa pesan moral tentang pentingnya menjaga hubungan sosial, silaturahmi, dan menunjukkan rasa hormat kepada orang yang lebih tua atau lebih berpengaruh.

---

<sup>155</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

Secara budaya, "sowan" biasanya dilakukan dalam konteks tradisional, seperti meminta doa restu, memberikan kabar, atau membahas hal-hal penting, baik dalam urusan keluarga maupun sosial. Aktivitas ini sering kali diiringi dengan sikap rendah hati, tata krama, dan pakaian yang sopan sebagai bentuk penghormatan. Misalnya, "sowan" kepada seorang kiai atau tokoh masyarakat dilakukan dengan cara yang penuh adab, seperti berbicara dengan nada lembut dan mendengarkan nasihat dengan saksama. Tradisi "sowan" mencerminkan nilai-nilai luhur masyarakat Banyumas yang menjunjung tinggi etika dan hubungan antarindividu.

Pada konteks sosial, "sowan" juga dapat mencerminkan hubungan yang saling menghormati dan mempererat tali persaudaraan. Misalnya, ketika seseorang berkata, "Aku arep sowan mbahku" (Saya ingin berkunjung ke kakek saya), hal ini menunjukkan niat untuk menjaga hubungan keluarga dan menghormati orang tua. "Sowan" juga digunakan dalam acara-acara besar seperti pernikahan, selamatan, atau lebaran, di mana seseorang mengunjungi kerabat atau tokoh penting untuk berbagi kebahagiaan dan meminta doa restu. Dengan demikian, kata "sowan" membawa makna yang kaya, mencerminkan budaya yang menjunjung tinggi keharmonisan sosial, penghormatan, dan tradisi.

### 13) Q.S. AL-BALAD

Tabel 51. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Balad

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Balad ayat 2	حَلِّ	<i>Dedunung</i>	<i>Iku manggon</i>	<i>Halal</i>	<i>Bertempat</i>
2.	Q.S. Al- Balad ayat 8	عَيْنَيْنِ	<i>Meripat loro</i>	<i>Meripat loro</i>	<i>Moto kurung</i>	<i>Sepasang mata</i>

3.	Q.S. Al- Balad ayat 9	وَشَفَتَيْنِ	<i>Lambe loro</i>	<i>Lambe loro</i>	<i>Lambe loro</i>	<i>Sepasang bibir</i>
4.	Q.S. Al- Balad ayat 11	فَلَا اَفْتَحَم	<i>Maka ora elem ngambah</i>	<i>Moko bahaya ngambah</i>	<i>Moko ora nempuh</i>	<i>Menempuh jalan</i>

Vernakularisasi dalam kajian surat Al-Balad ditemukan hanya 4 kalimat saja, yaitu pada ayat 2, 8, 9, dan 11.

#### 1. Surat Al-Balad ayat 8

Pada kajian ayat 8 ini gambaran yang digunakan adalah dalam kata عَيْنَيْنِ yang diartikan sebagai *meripat loro*. Kata "meripat loro" dalam Bahasa Banyumas secara harfiah berarti "dua mata" atau "sepasang mata" dalam Bahasa Indonesia. Frasa ini digunakan untuk menggambarkan keberadaan kedua mata manusia, baik dalam arti fisik maupun metaforis. Dalam konteks fisik, "meripat loro" mengacu pada fungsi mata sebagai organ penglihatan yang saling melengkapi untuk melihat dunia secara lebih jelas dan mendetail. Namun, dalam konteks kiasan, kata ini sering kali digunakan untuk melambangkan pengamatan atau perspektif yang mendalam terhadap sesuatu, seolah menekankan pentingnya memandang sesuatu dari dua sudut pandang yang berbeda untuk mendapatkan pemahaman yang utuh.

Secara budaya, frasa "meripat loro" juga memiliki makna filosofis dalam masyarakat Banyumas, sering kali dihubungkan dengan konsep keseimbangan dan keharmonisan dalam kehidupan. Kedua mata melambangkan kebutuhan manusia untuk menggunakan akal dan hati dalam menilai sesuatu, atau melihat baik aspek lahiriah maupun batiniah dari suatu hal. Dalam konteks ini, "meripat loro" menjadi simbol kebijaksanaan, yaitu kemampuan untuk tidak hanya fokus pada satu sisi saja tetapi juga memahami keseluruhan dengan melihat dari sudut pandang yang berbeda.

Dalam percakapan sehari-hari, "meripat loro" dapat digunakan dalam ungkapan atau peribahasa untuk mengajarkan nilai kehati-hatian dan

ketelitian. Misalnya, ungkapan seperti "Gunakake meripat loro, ojo mung nyawang sak sisih" (Gunakan kedua mata, jangan hanya melihat satu sisi) menjadi nasihat untuk berpikir lebih objektif dan menyeluruh sebelum mengambil keputusan. Dengan demikian, "meripat loro" bukan sekadar istilah yang merujuk pada organ penglihatan, tetapi juga mencerminkan nilai budaya dan filosofi kehidupan masyarakat Banyumas yang menekankan pentingnya keseimbangan, kebijaksanaan, dan pengamatan yang cermat.

## 2. Surat Al-Balad ayat 9

Sedangkan pada ayat 9 dalam kata *وَشَفَّيْنِ* dimaknai dengan *lambe loro*. Kata "lambe loro" dalam Bahasa Banyumas secara harfiah berarti "dua bibir", merujuk pada sepasang bibir manusia, yaitu bibir atas dan bibir bawah. Secara fisik, "lambe loro" menggambarkan bagian tubuh yang memiliki peran penting dalam aktivitas sehari-hari, seperti berbicara, makan, atau mengekspresikan emosi. Bibir atas dan bawah bekerja secara harmonis untuk menghasilkan ucapan yang jelas, mengunyah makanan, serta menyampaikan ekspresi seperti senyuman atau kesedihan. Dalam budaya Banyumas, kata ini sering digunakan secara langsung maupun dalam konteks metaforis untuk menggambarkan pentingnya menjaga tutur kata.

Secara budaya, "lambe loro" sering kali menjadi simbol tanggung jawab seseorang dalam berbicara. Dalam tradisi masyarakat Banyumas, ada ungkapan seperti "ojo mung lambe loro, nanging kudu nganggo ati" (jangan hanya menggunakan dua bibir, tetapi juga gunakan hati), yang mengajarkan pentingnya berbicara dengan kejujuran dan ketulusan. Ungkapan ini mencerminkan nilai-nilai luhur masyarakat Banyumas yang menjunjung tinggi etika komunikasi, di mana setiap ucapan yang keluar dari "lambe loro" diharapkan membawa kebaikan, bukan menyakiti atau merugikan orang lain.

Konteks sosial, "lambe loro" juga sering digunakan untuk menggambarkan perilaku seseorang yang suka berbicara berlebihan atau menyebarkan gosip. Misalnya, istilah seperti "lambe loro nanging ora mikir" (dua bibir tapi tidak berpikir) mengkritik orang yang berbicara tanpa mempertimbangkan dampaknya. Dengan demikian, "lambe loro" bukan

hanya merujuk pada aspek fisik, tetapi juga membawa pesan moral tentang pentingnya menjaga ucapan, mengendalikan diri, dan berkomunikasi dengan bijak sesuai dengan nilai-nilai budaya masyarakat Banyumas.

Kedua organ yang dibahasakan dalam Bahasa Jawa Banyumas ini merupak tipologi dari gaya bahasa yang sederhana dan mempunyai unsur keakraban didalamnya. Begitupun dengan penggunaan pada ayat-ayat yang lain.

156

#### 14) Q.S. ASY-SYAMS

Tabel 52. Analisis Vernakularisasi Surat Asy-Syams

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Asy- Syams ayat 3	وَالنَّهَارِ	<i>Demi wayah siyang</i>	<i>Demi Rahino</i>	<i>Demi Rino</i>	<i>Demi siang</i>
2.	Q.S. Asy- Syams ayat 4	إِذَا يَغْشَاهَا	<i>Nalikane nutupi (peteng dedet)</i>	<i>Nalikone nungkebi</i>	<i>Ingdalem mangsane nungkebi</i>	<i>Saat menutupin ya</i>
3.	Q.S. Asy- Syams ayat 10	دَسَّهَا	<i>Ngregedi</i>	<i>Njrumusak en</i>	<i>Nyasarake</i>	<i>Mengotori</i>
4.	Q.S. Asy- Syams ayat 15	وَلَا يَخَافُ	<i>Lan ora sumelang</i>	<i>Lan ora wedi</i>	<i>Lan ora wedi</i>	<i>Dan tidak takut</i>

Kemudian pada Surat Asy-Syams, penulis menemukan ada pada 4 titik ayat, yaitu pada ayat 2, 4, 10, dan 15. Dalam surat ini kalimat yang digunakan tentu berhubungan dengan waktu. Contohnya:

## 1. Surat Asy-Syams ayat 4

Pada ayat 4 yang membahas tentang malam, dimana kata *إِذَا يَغْشَاهَا* yang dimaknai saat menutupinya dimaknai dengan nalikani nutupi atau dalam hal waktu malam pada masyarakat banyumas dimaknai sebagai “*peteng dedet*”. Kalimat ini digunakan ketika kondisi gelap gulita yang tidak ada jarak pandang cahaya.

Kata "peteng dedet" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "gelap pekat" atau situasi yang sangat gelap tanpa adanya cahaya sedikit pun. Ungkapan ini digunakan untuk menggambarkan kondisi malam atau ruang yang benar-benar minim penerangan, sehingga tidak memungkinkan untuk melihat apa pun dengan jelas. Dalam kehidupan sehari-hari, istilah "peteng dedet" sering muncul untuk mendeskripsikan suasana yang menimbulkan rasa tidak nyaman, misterius, atau bahkan sedikit menakutkan, seperti hutan di malam hari, lorong gelap, atau ketika listrik padam secara mendadak.

Secara budaya, "peteng dedet" juga memiliki konotasi yang lebih luas, melampaui sekadar deskripsi fisik. Dalam masyarakat Banyumas, ungkapan ini kadang digunakan secara kiasan untuk menggambarkan keadaan yang tidak menentu atau sulit dipahami, seperti dalam situasi kehidupan yang penuh ketidakpastian. Misalnya, seseorang mungkin berkata, "Hidupku saiki kaya peteng dedet" (Hidupku sekarang seperti gelap pekat), untuk menggambarkan perasaan bingung atau tidak memiliki arah yang jelas. Dalam konteks ini, "peteng dedet" menjadi simbol ketidakpastian atau kesulitan yang membutuhkan cahaya harapan untuk menerangi jalan.

Pada percakapan sehari-hari, istilah ini juga sering digunakan sebagai peringatan atau perhatian. Contohnya, "Aja metu-metu yen peteng dedet" (Jangan keluar-keluar kalau gelap pekat), menunjukkan perhatian terhadap keselamatan atau risiko yang mungkin terjadi dalam kegelapan. Dengan demikian, "peteng dedet" tidak hanya menggambarkan kondisi fisik gelap, tetapi juga mencerminkan nilai budaya dan ekspresi emosional masyarakat Banyumas, yang menjadikan istilah ini kaya makna dalam kehidupan sehari-hari.

## 2. Surat Asy-Syams ayat 10

Namun dalam ayat 10 kalimat *دَسَّهَا* yang diartikan mengotori dimaknai dalam Bahasa Jawa Banyumas dengan kata *ngregedi*. Kata ini biasa digunakan masyarakat ketika dalam sebuah kondisi atau sebuah tempat didalamnya tidak beraturan, tidak bersih, kotor yang berlebihan maka biasanya menggunakan kata *ngregedi*.<sup>157</sup>

Kata "ngregedi" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "kotor" atau kondisi yang tidak bersih, baik secara fisik maupun metaforis. Dalam konteks fisik, "ngregedi" digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang terkena noda, lumpur, atau kotoran, sehingga kehilangan kebersihannya. Misalnya, baju yang terkena tanah setelah bermain di luar disebut "ngregedi". Istilah ini sering dipakai dalam percakapan sehari-hari untuk menekankan pentingnya menjaga kebersihan, baik tubuh, pakaian, maupun lingkungan sekitar, yang mencerminkan nilai-nilai hidup sehat dan nyaman dalam masyarakat Banyumas.

Selain makna fisik, "ngregedi" juga memiliki konotasi metaforis yang lebih dalam. Kata ini dapat digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang tercemar secara moral atau sosial, seperti perilaku yang dianggap tidak pantas atau reputasi yang buruk. Dalam percakapan, ungkapan seperti "Ojo nggregegi atimu" (Jangan mengotori hatimu) sering kali menjadi nasihat agar seseorang menjauhi sifat iri, dengki, atau perbuatan buruk yang dapat merusak kedamaian batin. Dalam konteks ini, "ngregedi" menjadi simbol dari hal-hal yang perlu dihindari untuk menjaga keharmonisan diri dan lingkungan.

Secara budaya, istilah "ngregedi" juga mengandung nilai-nilai pendidikan yang sering diajarkan sejak dini. Anak-anak diberi pengertian tentang pentingnya menjaga kebersihan dengan pesan seperti "Aja dolanan neng wedhi, mengko nggregegi" (Jangan bermain di pasir, nanti kotor). Dengan demikian, kata "ngregedi" tidak hanya memiliki arti yang berkaitan

---

<sup>157</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

dengan kebersihan fisik, tetapi juga mencerminkan pandangan masyarakat Banyumas terhadap pentingnya menjaga diri dari hal-hal yang dapat mencemari, baik secara fisik maupun moral.

### 15) Q.S. AL-LAIL

Tabel 53. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Lail

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Lail ayat 3	الذَّكَرُ	Periya	Lanang	Lanang	Laki-laki
2.	Q.S. Al- Lail ayat 4	وَالْأُنثَىٰ	Wanita	Wadon	Wadon	Perempua n
3.	Q.S. Al- Lail ayat 5	أَعْطَىٰ	Gelem aweh	Wenhaken	Weweh	Memberik an
4.	Q.S. Al- Lail ayat 9	وَكَذَّبَ	Maido	Anggoroha ken	Anggoroh ake	Mendustak an
5.	Q.S. Al- Lail ayat 14	تَلَطَّىٰ	Mulad-mulad	Mbulad- mbulad	Mbulad- mbulad	Menyala- menyala
6.	Q.S. Al- Lail ayat 15	لَا يَصْلِيهَا	Ora nyemplung ing neraka	Ora njegur ing nar	Ora mlebu ing nar	Tidak masuk kedalamny a

7.	Q.S. Al- Lail ayat 20	إِلَّا  إِتِّغَاءَ	<i>Kejaba mung Murih</i>	<i>Kejobo Nyuprih</i>	<i>Anging nyuprih</i>	<i>Kecuali dia memberik an</i>
----	-----------------------------------	--------------------------	------------------------------	---------------------------	---------------------------	--

Pada surat Al-Lail ini penulis hanya menemukan 7 ayat yang mempunyai kalimat vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas. Namun dari 7 ayat ini penulis hanya menjelaskan dua ayat yaitu pada ayat 9 dan ayat 14.

#### 1. Surat Al-Lail ayat 9

Pada ayat 9 dalam kalimat *وَكَذَّبَ*, dan dimana Pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur’an Al-Karim Tarjamah Lafdzyiah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Maido”.<sup>158</sup>

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>159</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

<sup>158</sup> Nugroho and Kusuma, “Identitas Budaya Banyumasan Dalam Dialek Ngapak.”

<sup>159</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

## 2. Surat Al-Lail ayat 14

Pada ayat 14 kata yang digunakan تَلَطَّى mempunyai makna mulad-mulad. Kata “mulad-mulad” selalu dikatakan dengan objek yang dilihat adalah api, dalam hal ini mempunyai relevansi dalam pembahasan ayat yang sedang membahas api yang dikobarkan sehingga dalam kitab ini menggunakan frasa kalimat yaitu “mulad-mulad” api yang berkobar sangat besar dalam menyalanya.<sup>160</sup>

Kata "mulad-mulad" dalam Bahasa Banyumas, selain menggambarkan sikap malas atau enggan untuk melakukan sesuatu, juga bisa merujuk pada api yang membara, yang menggambarkan keadaan api yang sangat besar, menyala-nyala, dan penuh semangat. Dalam konteks ini, "mulad-mulad" digunakan untuk menggambarkan kondisi api yang berkobar dengan sangat kuat dan intens, seolah-olah mengeluarkan energi yang besar dan menguasai segala sesuatu di sekitarnya. Penggunaan kata ini dalam konteks api yang membara membawa konotasi tentang sesuatu yang kuat, penuh daya, dan tidak mudah padam, menggambarkan semangat atau perasaan yang sedang berkobar dalam diri seseorang atau situasi tertentu.

Secara budaya, penggunaan kata "mulad-mulad" yang merujuk pada api yang membara mengandung makna simbolik yang lebih dalam, yaitu menggambarkan keadaan yang sangat bersemangat atau penuh gairah. Ketika seseorang atau suatu perasaan digambarkan dengan kata "mulad-mulad" seperti api yang membara, itu berarti ada kekuatan yang sedang bekerja dengan intensitas yang tinggi, mungkin dalam konteks semangat yang sedang menyala-nyala atau ketegangan yang sangat kuat. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini bisa digunakan untuk menggambarkan semangat juang yang tak kenal lelah, seperti api yang tidak bisa padam, yang bisa dipakai untuk menggambarkan perjuangan atau aspirasi yang penuh dengan energi.

Interaksi sosial, "mulad-mulad" yang diibaratkan sebagai api yang membara juga bisa digunakan untuk menggambarkan situasi atau kondisi

---

<sup>160</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

yang penuh dengan perasaan kuat dan mendalam, seperti kemarahan atau gairah yang membara. Misalnya, ketika seseorang merasa sangat marah atau sangat bersemangat dalam suatu diskusi, orang tersebut bisa dikatakan sedang "mulad-mulad". Dengan kata lain, istilah ini juga mencerminkan kekuatan emosi yang besar dan sulit untuk dipadamkan, menggambarkan seseorang yang sangat terlibat secara emosional dalam suatu situasi atau perasaan yang sedang dialaminya.

#### 16) Q.S. AD-DHUHA

Tabel 54. Analisis Vernakularisasi Surat Ad-Dhuha

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Ad- Dhuha ayat 1	وَالضُّحَىٰ	<i>Demi wayah esuk</i>	<i>Demi waktu dhuha</i>	<i>Demi waktu dhuha</i>	<i>Demi waktu Dhuha</i>
2.	Q.S. Ad- Dhuha ayat 2	إِذَا سَجَىٰ	<i>Nalikane peteng lerem</i>	<i>Nalika nutupi iyo lail</i>	<i>Tatkalane wus sepi ing lail</i>	<i>Apabila telah sunyi</i>

Pada Q.S. Ad-Dhuha penulis hanya menemukan dua ayat yang didalamnya ada vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas yaitu ayat 1 dan 2. Berikut adalah penjelasannya:

##### 1. Surat Ad-Dhuha ayat 2

Penulis tertarik untuk membedah pada ayat 2 yang fokus pada kalimat *إِذَا سَجَىٰ* yang diartikan dengan apabila telah sunyi. Dalam Bahasa Jawa Banyumas yang digunakan kitab ini, menggunakan kata “*nalikane peteng lerem*”. Perbedaan peteng lerem dengan pembahasan sebelumnya yaitu peteng dedet adalah dalam kondisi dan situasi yang dialami, dalam kata ini peteng lerem berarti kondisi dimana gelap gulita yang sunyi namun masih ada

kecil pembiasan cahaya. Sehingga lebih kepada gelap yang sunyi bukan gelap yang benar-benar gelap seperti pembahasan sebelumnya.<sup>161</sup>

Kata "peteng lerem" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "gelap gulita", yaitu keadaan yang benar-benar gelap tanpa sedikit pun cahaya, menciptakan suasana yang sunyi dan mencekam. Istilah ini digunakan untuk menggambarkan situasi yang tidak hanya minim pencahayaan tetapi juga memberikan kesan keheningan yang mendalam. "Peteng lerem" sering dikaitkan dengan malam yang sangat gelap di pedesaan tanpa penerangan, atau tempat-tempat seperti hutan lebat atau ruang tertutup yang tidak terjangkau oleh cahaya alami maupun buatan. Suasana ini kerap menimbulkan perasaan sepi, dingin, atau bahkan misterius.

Secara budaya Banyumas, "peteng lerem" memiliki makna simbolis yang lebih luas. Selain menggambarkan kondisi fisik, istilah ini kerap digunakan secara metaforis untuk menyatakan keadaan batin atau hidup yang gelap tanpa arah. Contohnya, seseorang yang merasa terjebak dalam situasi sulit tanpa solusi dapat menggambarkan keadaannya dengan frasa "kaya peteng lerem" (seperti gelap gulita). Dalam konteks ini, "peteng lerem" melambangkan ketidakberdayaan atau ketidakjelasan, sekaligus menjadi pengingat akan kebutuhan akan cahaya, baik secara harfiah maupun kiasan, sebagai simbol harapan dan pencerahan.

Konteks kehidupan sehari-hari, frasa ini juga digunakan sebagai peringatan atau nasihat. Misalnya, ungkapan seperti "Aja metu yen wis peteng lerem" (Jangan keluar jika sudah gelap gulita) menunjukkan perhatian terhadap keselamatan di tengah kegelapan yang bisa mendatangkan bahaya. Dengan demikian, "peteng lerem" tidak hanya merujuk pada kondisi fisik tetapi juga mencerminkan nilai-nilai budaya dan filosofi masyarakat Banyumas, yang memahami gelap gulita sebagai simbol dualitas antara kegelapan dan harapan akan terang.

## 17) **Q.S. AL-INSYIRAH**

---

<sup>161</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

Tabel 55. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Insyirah

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Insyir ah ayat 5	الْعُسْرِ	<i>Rekasa</i>	<i>Angel</i>	<i>Angel</i>	<i>Kesulitan</i>
2.	Q.S. Al- Insyir ah ayat 6	الْعُسْرِ	<i>Rekasa</i>	<i>Angel</i>	<i>Angel</i>	<i>Kesulitan</i>
3.	Q.S. Al- Insyir ah ayat 8	فَارَغَبْ ع	<i>Depe-depe</i>	<i>Andepe- andepe</i>	<i>Andepe- andepe</i>	<i>Berharap</i>

Pada kajian surat Al-Insyirah penulis menemukan tiga tempat pada ayatnya yang menggunakan vernakularisasi Bahasa Jawa Banyumas,

1. Surat Al-Insyirah ayat 5 dan 6

Pada ayat 5 dan 6 yang mempunyai pemaknaan sama dari kata الْعُسْرِ yang dimaknai dengan kesulitan, namun dalam kitab ini dimaknai sebagai kata *rekasa*. Dimana dalam Bahasa Jawa Banyumas, kata rekasa identik dengan kesusahan yang benar-benar susah. Sehingga digunakan kata *rekasa*. Kata "rekasa" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "susah" atau kondisi yang penuh kesulitan, baik secara fisik maupun emosional. Kata ini digunakan untuk menggambarkan perjuangan atau tantangan dalam menghadapi situasi yang berat, seperti pekerjaan yang sulit, kondisi ekonomi yang terhimpit, atau penderitaan hidup. Dalam percakapan sehari-hari, "rekasa" sering digunakan untuk menyatakan rasa empati terhadap orang lain yang sedang mengalami kesulitan, misalnya dalam kalimat, "Uripku saiki lagi rekasa" (Hidupku sekarang sedang susah), yang mencerminkan kondisi seseorang yang sedang berjuang.

Secara budaya, "rekasa" juga mencerminkan nilai-nilai ketabahan dan kerja keras yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Banyumas. Dalam menghadapi kesulitan, masyarakat kerap menganjurkan sikap sabar dan tekun, seperti dalam ungkapan "Rekasa ora bakal suwe yen gelem ngupaya" (Kesusahan tidak akan lama jika mau berusaha). Ungkapan ini menunjukkan keyakinan bahwa kesulitan adalah bagian dari kehidupan yang dapat diatasi dengan usaha dan doa. Dengan demikian, "rekasa" bukan sekadar kata untuk menggambarkan penderitaan, tetapi juga menjadi pengingat untuk tetap optimis dan gigih.

Konteks sosial, kata "rekasa" juga digunakan untuk menggambarkan kondisi masyarakat atau situasi yang penuh tantangan. Misalnya, sebuah komunitas yang sedang menghadapi bencana alam atau kesulitan ekonomi sering digambarkan sebagai "lagi rekasa bareng-bareng" (sedang susah bersama-sama). Hal ini mencerminkan semangat gotong royong dan solidaritas yang menjadi bagian dari budaya Banyumas, di mana kesulitan bersama dianggap sebagai panggilan untuk saling membantu dan mendukung. Dengan demikian, "rekasa" tidak hanya menggambarkan kesulitan tetapi juga menggambarkan kekuatan komunitas dalam menghadapinya.

## 2. Surat Al-Insyirah ayat 8

Kemudian dalam ayat 8 pada kalimat  $\text{فَارْغَبْ}$  dalam kajian bahasa Indonesia dimaknai dengan berharap namun dalam Bahasa Jawa Banyumas yang dipakai adalah *depe-depe*, hal ini terikat dengan situasi dimana ayat ini berhubungan dengan Allah atau Tuhan sehingga frasa yang digunakan adalah bahasa yang sopan, *depe-depe* identik dengan berharap dengan merayu.<sup>162</sup>

Kata "depe-depe" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "berharap" atau keadaan di mana seseorang memiliki harapan atau keinginan terhadap sesuatu yang diinginkan atau diharapkan terjadi. Istilah ini menggambarkan rasa optimisme atau penantian akan hasil tertentu, baik dalam konteks yang

---

<sup>162</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

sederhana maupun mendalam. Dalam percakapan sehari-hari, "depe-depe" sering digunakan untuk menyampaikan keinginan yang belum tentu terpenuhi, misalnya dalam kalimat, "Aku depe-depe bakal ditampa kerja neng kene" (Aku berharap diterima bekerja di sini). Ungkapan ini mencerminkan rasa optimis namun juga menyiratkan ketidakpastian.

Secara budaya, "depe-depe" mencerminkan sikap positif dan keyakinan masyarakat Banyumas dalam menghadapi hidup. Harapan menjadi bagian penting dalam kehidupan sehari-hari, terutama ketika menghadapi tantangan atau kesulitan. Dalam budaya ini, ungkapan harapan sering kali diiringi dengan usaha dan doa, seperti dalam nasihat "Depe-depe kudu bareng karo usaha" (Harapan harus disertai dengan usaha). Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Banyumas tidak hanya berharap pasif tetapi juga berusaha keras untuk mewujudkan harapan tersebut.

Selain itu, dalam konteks sosial, "depe-depe" juga melambangkan solidaritas dan kepercayaan kepada orang lain atau lingkungan. Misalnya, seseorang yang mengatakan "Aku depe-depe karo dulur-dulur kabeh" (Aku berharap pada semua saudara) menggambarkan keyakinan akan dukungan dari keluarga atau komunitas. Dengan demikian, "depe-depe" tidak hanya mengacu pada perasaan pribadi tetapi juga merefleksikan nilai-nilai kepercayaan, kerja sama, dan optimisme yang menjadi bagian penting dari kehidupan masyarakat Banyumas.

#### 18) Q.S. AT-TIN

Tabel 56. Analisis Vernakularisasi Surat At-Tin

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. AT- Tin ayat 6	مُنُونٍ قَالِ	<i>Pedot-pedot</i>	<i>Pegot- pegot</i>	<i>Pedot- pedot</i>	<i>Putus- putusnya</i>

2.	Q.S. At- Tin ayat 7	يُكَذِّبُكَ	Maido	Anggoroha ken	Anggoroh ake	Berdutsa
----	------------------------------	-------------	-------	------------------	-----------------	----------

Pada Surat At-Tin penulis hanya menemukan dua ayat saja yang ada proses vernakularisasi didalamnya, yaitu:

#### 1. Surat At-Tin ayat 6

Pada kata مَمْنُونٍ ayat 6 dengan terjemah bahasa Indonesia yaitu putus-putus sedangkan dalam Bahasa Jawa Banyumas menggunakan kata *pedot-pedot*. Pedot dalam Bahasa Jawa Banyumas merupakan kata yang digunakan dalam sebuah ikatan yang putus bisa dikatakan dengan kalimat pedot. Kata "pedot" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "putus", yang merujuk pada keadaan di mana sesuatu yang terhubung atau tersambung mengalami pemisahan atau perpisahan. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan kondisi yang tiba-tiba terputus, baik itu hubungan fisik, seperti tali yang terputus, atau hubungan emosional, seperti persahabatan yang berakhir. Misalnya, dalam kalimat "Taline pedot" (Talinya putus), menggambarkan keadaan di mana ikatan atau hubungan yang semula kuat menjadi terputus tanpa bisa diperbaiki.

Secara budaya, kata "pedot" juga memiliki makna simbolis yang lebih dalam. Dalam masyarakat Banyumas, "pedot" tidak hanya merujuk pada keadaan yang fisik, tetapi juga pada pemutusan dalam hubungan sosial atau keluarga. Ungkapan "Pedot hubunganmu karo dheweke" (Putus hubunganmu dengan dia) sering digunakan untuk menggambarkan berakhirnya interaksi atau perasaan antara dua pihak yang sebelumnya terhubung. Dalam konteks ini, "pedot" menyiratkan perasaan kecewa, kehilangan, atau ketidakmampuan untuk melanjutkan hubungan, baik dalam hubungan pribadi maupun sosial.

Di sisi lain, kata "pedot" juga digunakan untuk menggambarkan kegagalan dalam suatu upaya atau usaha. Misalnya, "Proyeke pedot mergo ora entuk dana" (Proyeknya putus karena tidak mendapatkan dana), yang menggambarkan kegagalan yang terjadi dalam menjalankan suatu rencana

atau harapan. Dalam konteks ini, "pedot" menjadi simbol dari kekecewaan terhadap sesuatu yang tidak tercapai, meskipun sebelumnya sudah diupayakan. Dengan demikian, kata "pedot" menggambarkan konsep perpisahan, kegagalan, atau kehilangan dalam berbagai aspek kehidupan, baik itu secara fisik maupun emosional.

## 2. Surat At-Tin ayat 7

Pembahasan selanjutnya dalam kalimat *يَكْذِبُكَ*, dan dimana Pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Maido”.<sup>163</sup>

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>164</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

## 19) Q.S. AL-'ALAQ

---

<sup>163</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

<sup>164</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

Tabel 57. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Alaq

<b>N O</b>	<b>NAMA SURAT</b>	<b>BUNYI KALI MAT</b>	<b>TERJEM AHAN</b>	<b>TERJE MAH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJE MAH AL IKLIL</b>	<b>TERJE MAH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al-'Alaq ayat 2	عَلَقَ ۞	Getih kentel	Getih Sakperin gkil	Getih Kempel	Segumpa l darah
2.	Q.S. Al-'Alaq ayat 4	عَلَّمَ	Mulang nulis	Mulang	Ngilmu	Mengaja r
3.	Q.S. Al-'Alaq ayat 8	الرُّجْعَى	Bali sowan	Bali	Bali	Kembali
4.	Q.S. Al-'Alaq ayat 9	أَرَأَيْتَ	Kepruwe panemu niro	Onoto ningali	Onoto weruh siro	Tahukah kamu
5.	Q.S. Al-'Alaq ayat 11	أَرَأَيْتَ	Kepruwe panemu niro	Onoto ningali	Onoto weruh siro	Tahukah kamu
6.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	أَرَأَيْتَ	Kepruwe panemu niro	Onoto ningali	Onoto weruh siro	Tahukah kamu
7.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	كَذَّبَ	Maido	Anggoroh aken	Anggoro hake	Mendust akan
8.	Q.S. Al-'Alaq ayat 13	وَتَوَلَّى	Mlengos	Mengo	Mengo	Berpalin g
9.	Q.S. Al-'Alaq ayat 15	لَنَسْفَعًا	Anjambak	Anggelan bang	Anjamba	Tarik
10.	Q.S. Al-'Alaq ayat 19	وَاقْتَرَبَ	Merek	Peparek	Pepareke	Mendeka tlah

Pada surat Al-'Alaq mempunyai 10 tempat dalam vernakularisasi, namun penulis tertarik untuk membahas beberapa ayat saja, yaitu

1. Surat Al-'Alaq ayat 9

Ayat dengan kalimat *أَرَأَيْتَ* yang dimaknai dalam bahasa Indonesia sebagai Tahukah kamu. Namun dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai *kepriwe panemu niro*, dalam kajian ini penulis menemukan bahwa kata tanya dalam Bahasa Jawa Banyumas tentu menggunakan *kepriwe*. Kalimat ini merupakan kalimat tanya pada masyarakat Banyumas ketika menanyakan sesuatu hal. Sehingga penggunaan ini dalam vernakularisasi sangat sesuai dengan konteks ayat ini.<sup>165</sup>

Kata "*kepriwe*" dalam Bahasa Banyumas adalah bentuk pertanyaan yang berarti "bagaimana" dalam Bahasa Indonesia. Kata ini sering digunakan dalam percakapan sehari-hari untuk menanyakan kondisi, keadaan, atau solusi terhadap suatu permasalahan. "*Kepriwe*" merupakan ekspresi khas yang mencerminkan keakraban dan spontanitas dalam komunikasi masyarakat Banyumas, dengan nuansa bahasa yang santai dan tidak formal. Penggunaan kata ini mencakup berbagai konteks, mulai dari menanyakan kabar, meminta pendapat, hingga mencari tahu bagaimana cara menyelesaikan suatu persoalan.

Secara budaya, kata "*kepriwe*" menggambarkan pola komunikasi yang lugas dan langsung, ciri khas masyarakat Banyumas yang dikenal ramah dan terbuka. Kata ini sering digunakan untuk membangun hubungan interpersonal yang lebih dekat, baik dalam lingkup keluarga, teman, maupun tetangga. Misalnya, dalam situasi seseorang sedang menghadapi kesulitan, pertanyaan "*kepriwe iki?*" (bagaimana ini?) menunjukkan empati dan kepedulian terhadap kondisi yang sedang dihadapi. Kata ini juga mencerminkan kesederhanaan masyarakat Banyumas dalam menyampaikan maksud tanpa terlalu banyak formalitas.

Konteks interaksi sosial, "*kepriwe*" juga memiliki fungsi pragmatis untuk mendorong dialog atau diskusi. Ketika seseorang menggunakan kata ini, biasanya mereka tidak hanya mencari jawaban tetapi juga membuka ruang untuk berbagi pendapat atau solusi. Contohnya, dalam diskusi

---

<sup>165</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

kelompok atau obrolan santai, "kepriwe menurutmu?" (bagaimana menurutmu?) sering digunakan untuk menggali perspektif orang lain. Dengan demikian, kata "kepriwe" tidak hanya berfungsi sebagai kata tanya tetapi juga sebagai alat untuk menciptakan komunikasi yang dinamis dan penuh makna.

## 2. Surat Al-‘Alaq ayat 13

Pada ayat 13 dalam kalimat كَذَّبَ, dimana pada ayat ini, penulis fokus dalam kedua kalimat tersebut, keduanya mempunyai makna “benar-benar mendustakan” dalam bahasa Indonesia berdasarkan Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia. Sedangkan ketika terfokus dalam kajian kitab *Al-Qur’an Al-Karim Tarjamah Lafdziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi* dimaknai dengan kata “Maido”.<sup>166</sup>

Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata “Maido” ini dimaknai sebagai berbohong. Kata “Maido” dalam kitab ini selalu dan konsisten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata “Maido” diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>167</sup>

Kata "maido" dalam Bahasa Jawa Banyumas Cilacap bisa diartikan sebagai "mendustakan" dalam konteks tertentu, terutama ketika digunakan dengan nada serius untuk menyangkal atau menuduh bahwa sesuatu tidak benar. Namun, makna ini tetap fleksibel dan bisa pula berarti "meragukan", tergantung pada situasi percakapan. Perlu diperhatikan nada bicara dan hubungan antara pembicara untuk memahami maknanya secara tepat.

## 20) Q.S. AL-QADR

---

<sup>166</sup> Suswandari, “Konstruksi Dialek Banyumasan Di Universitas Sebelas Maret.”

<sup>167</sup> “Wawancara Dengan KH. Harir.”

Tabel 58. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Qadr

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Qadr ayat 3	مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ	<i>Seking sewu sasi</i>	<i>Saking sewu wulan</i>	<i>Saking sewu wulan</i>	<i>Daripada seribu bulan</i>
2.	Q.S. Al- Qadr ayat 5	مَطْعٍ	<i>Mleteke</i>	<i>Mletek</i>	<i>Metune</i>	<i>Terbit</i>

Pembahasan vernakularisasi dalam surat Al-Qadr ini dibahas dalam 2 tempat yaitu pada ayat 3 dan ayat 5.

#### 1. Surat Al-Qadr ayat 3

Penulis membahas dalam ayat 3 adalah kalimat شهرٍ yang dimaknai dalam bahasa Indonesia sebagai bulan namun dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan Sasi. Sasi merupakan penyebutan halus orang Jawa Banyumas dalam konteks sosial sebagai bulan, atau yang berhubungan dengan tanggalan.

Kata "sasi" dalam Bahasa Banyumas juga memiliki arti "bulan", yang merujuk pada satuan waktu dalam kalender lunar atau penanggalan berdasarkan peredaran bulan. Dalam konteks ini, "sasi" digunakan untuk menyebut periode waktu tertentu yang terdiri dari satu bulan penuh. Istilah ini sering digunakan dalam percakapan sehari-hari untuk menggambarkan waktu dalam konteks kegiatan rutin atau siklus bulanan. Misalnya, dalam kalimat "Sasi wulan purnama" (Bulan purnama), kata "sasi" merujuk pada bulan penuh, yang secara tradisional memiliki makna penting dalam kehidupan masyarakat, terutama dalam perhitungan waktu untuk kegiatan bertani atau merayakan peristiwa tertentu.

Secara budaya, "sasi" atau bulan juga berkaitan dengan penentuan waktu untuk melakukan berbagai ritual atau kegiatan adat yang terikat dengan siklus bulan. Dalam masyarakat Banyumas, banyak tradisi yang mengikuti

perhitungan bulan, seperti penentuan hari baik untuk pernikahan, pertanian, atau kegiatan lain yang dianggap penting. "Sasi" menjadi unit waktu yang mendalam maknanya dalam pengaturan kehidupan sehari-hari, karena banyak aspek kehidupan yang bergantung pada siklus alam, khususnya bulan. Dalam perhitungan pertanian, misalnya, bulan atau "sasi" digunakan untuk menentukan waktu yang tepat untuk menanam atau memanen, mengingat adanya hubungan erat antara bulan dengan keberhasilan tanaman.

Selain itu, "sasi" sebagai bulan juga digunakan untuk menyebutkan fase-fase dalam peredaran bulan, seperti bulan sabit, bulan purnama, atau bulan mati. Masing-masing fase ini memiliki pengaruh tertentu dalam budaya dan aktivitas masyarakat Banyumas. Misalnya, fase bulan purnama sering dikaitkan dengan perayaan atau acara khusus, sedangkan bulan mati sering dianggap sebagai waktu untuk merenung atau melakukan kegiatan yang lebih tenang. Dengan demikian, kata "sasi" tidak hanya merujuk pada bulan secara fisik, tetapi juga memiliki dimensi kultural yang mendalam, mencerminkan keterhubungan antara manusia, alam, dan siklus waktu yang terus berputar.

## 2. Surat Al-Qadr ayat 5

Kemudian dalam ayat 5, yaitu pada kata *مطلع* yang identik dengan makna terbit dalam Bahasa Jawa Banyumas mempunyai makna *mletek*. *Mletek* dalam hal ini bisa dikatakan sebagai munculnya sesuatu. Sehingga penggunaan kata *mletek* dalam konteks ini adalah munculnya sinar matahari yang menandakan waktu fajar.<sup>168</sup>

Kata "mletek" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti "muncul", yang merujuk pada kondisi ketika sesuatu atau seseorang tampak atau terlihat setelah sebelumnya tidak tampak atau tersembunyi. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan munculnya sesuatu yang tiba-tiba, baik itu objek, perasaan, atau kejadian yang tidak terduga. Misalnya, dalam kalimat "Wongi mletek nang alun-alun" (Orangnya muncul di alun-alun), kata

---

<sup>168</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

"mletek" menggambarkan seseorang yang tiba-tiba terlihat di tempat umum setelah sebelumnya tidak tampak.

Secara budaya, "mletek" juga memiliki konotasi yang lebih luas, yang sering dihubungkan dengan sesuatu yang muncul secara tak terduga atau sebagai hasil dari usaha yang tidak disangka-sangka. Dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banyumas, kata "mletek" bisa merujuk pada kejadian atau kesempatan yang muncul begitu saja, misalnya dalam konteks keberhasilan atau rezeki yang datang tanpa diduga. Ungkapan seperti "Rezeki bisa mletek kapan wae" (Rezeki bisa muncul kapan saja) sering digunakan untuk menunjukkan keyakinan bahwa kesempatan atau keberuntungan bisa datang pada waktu yang tidak terduga, meskipun tidak direncanakan sebelumnya.

Selain itu, "mletek" juga digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang berkembang atau muncul seiring berjalannya waktu, seperti tanaman yang mulai tumbuh atau ide yang tiba-tiba muncul dalam pikiran. Dalam konteks ini, "mletek" memiliki makna positif, menggambarkan pertumbuhan, kemajuan, atau perubahan yang terjadi secara alami. Kata ini, dengan demikian, mencerminkan aspek ketidakpastian dalam kehidupan yang mengajarkan masyarakat untuk tetap membuka diri terhadap kemungkinan-kemungkinan yang dapat muncul kapan saja, baik dalam hal ide, kesempatan, atau peristiwa kehidupan.

## 21) Q.S. AL-BAYYINAH

Tabel 59. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Bayyinah

<b>N O</b>	<b>NAM A SURA T</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Bayyin ah ayat 4	تَفَرَّقَ	<i>Pasulayan</i>	<i>Prenca- prenca</i>	<i>Prenca- prenca</i>	<i>Pecah belah</i>

2.	Q.S. Al- Bayyin ah ayat 8	الآنهر	<i>Apa kali-kali</i>	<i>Piro-piro bengawan</i>	<i>Piro-piro bengawan</i>	<i>Sungai</i>
----	---------------------------------------	--------	----------------------	-------------------------------	-------------------------------	---------------

Pada surat Al-Bayyinah penulis menemukan dua kata yang mempunyai unsur vernakularisasi didalamnya,

#### 1. Surat Al-Bayyinah ayat 4

Ayat 4 yaitu kata تَفَرَّقَ yang berarti pecah belah, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan *Pasulayan*, pasulayan merupakan pemaknaan dari konflik yang membuat pecah belah. Kata "pasulayan" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada tindakan "pecah belah" atau "memecah", yang sering digunakan untuk menggambarkan usaha atau tindakan yang menyebabkan perpecahan dalam hubungan, baik itu antara individu, kelompok, atau bahkan komunitas. Dalam konteks ini, "pasulayan" mengacu pada situasi di mana ada pihak yang berusaha merusak keharmonisan atau kerukunan dengan menebarkan konflik atau perbedaan pendapat yang tajam. Misalnya, dalam kalimat "Pasulayan antar warga desa iki kudu disuda" (Pecah belah antar warga desa ini harus dihentikan), kata "pasulayan" menggambarkan tindakan yang menyebabkan ketegangan dan perpecahan, yang pada akhirnya mengancam kesatuan dan solidaritas dalam masyarakat.

Secara budaya, "pasulayan" di masyarakat Banyumas sering dipandang sebagai tindakan yang tidak baik karena berlawanan dengan nilai kebersamaan dan gotong royong yang sangat dihargai dalam kehidupan sosial mereka. Perpecahan atau konflik yang terjadi akibat "pasulayan" dapat merusak tatanan sosial yang sudah terjalin lama, menciptakan ketegangan yang bisa berlanjut dan merusak hubungan antar individu atau antar kelompok. Dalam banyak tradisi adat, menjaga keharmonisan dalam masyarakat adalah prinsip utama, dan oleh karena itu, "pasulayan" dianggap sebagai ancaman serius yang harus dihindari.

Selain itu, "pasulayan" juga bisa digunakan untuk menggambarkan pengaruh dari pihak luar yang berusaha mengadu domba atau memecah belah

komunitas atau kelompok tertentu untuk keuntungan pribadi atau kelompok tertentu. Dalam hal ini, kata "pasulayan" menggambarkan pengaruh negatif yang mengarah pada keretakan sosial. Masyarakat Banyumas secara tradisional menghindari tindakan "pasulayan" ini karena dapat merusak kebersamaan yang menjadi kekuatan dalam menghadapi berbagai tantangan hidup bersama.

## 2. Surat Al-Bayyinah ayat 8

Ayat 8 dalam kata berikutnya adalah *الْأَنْهَارُ* yang dimaknai dengan sungai-sungai, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan *kali-kali*. *Kali* merupakan kata dalam Bahasa Jawa Banyumas yang didalamnya mempunyai makna sebagai aliran sungai.<sup>169</sup> Kata "kali" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada "sungai", yang merupakan saluran air alami yang mengalir di permukaan bumi. Sungai atau kali memiliki peran penting dalam kehidupan masyarakat, baik dalam aspek ekonomi, sosial, maupun budaya. Dalam masyarakat Banyumas, "kali" bukan hanya berfungsi sebagai sumber air untuk kebutuhan sehari-hari seperti mandi, mencuci, dan irigasi, tetapi juga sebagai tempat aktivitas sosial, seperti berkumpul, mencari ikan, atau bahkan berperahu. Misalnya, dalam kalimat "Ayo dolan ing kali, arep mancing" (Ayo bermain di sungai, mau memancing), kata "kali" menggambarkan suatu tempat yang penuh aktivitas yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari masyarakat setempat.

Secara budaya, "kali" sering kali menjadi simbol kehidupan yang mengalir dan terus berubah. Dalam tradisi lisan dan cerita rakyat Banyumas, sungai sering kali digambarkan sebagai tempat yang memiliki kekuatan magis atau simbolik, seperti dalam cerita yang menggambarkan asal-usul suatu desa atau keberuntungan yang datang dari suatu kali tertentu. Keberadaan kali juga berkaitan erat dengan filosofi kehidupan yang mengajarkan tentang aliran tak terputus, perubahan yang terus-menerus, dan pentingnya menjaga keseimbangan alam. Karena itu, "kali" lebih dari sekadar

---

<sup>169</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

sumber daya alam, melainkan juga mencerminkan kesadaran kolektif masyarakat akan pentingnya alam dalam menjaga kelangsungan hidup.

Selain itu, dalam konteks sosial, "kali" juga dapat menjadi tempat pemersatu atau bahkan pembeda antar wilayah. Sungai sering kali menjadi batas alamiah antara daerah satu dengan lainnya, dan perbedaan dalam pengelolaan kali atau sungai ini bisa menciptakan dinamika sosial tertentu. Sebagai contoh, sungai dapat menjadi jalur perdagangan atau jalur komunikasi antar desa, yang memungkinkan masyarakat untuk saling berinteraksi. Di sisi lain, "kali" juga bisa menandakan batas wilayah yang membedakan identitas kultural antara satu komunitas dengan komunitas lainnya. Oleh karena itu, "kali" dalam Bahasa Banyumas memiliki makna yang sangat luas, mencakup unsur alam, sosial, budaya, dan filosofi kehidupan masyarakat setempat.

## 22) Q.S. AL-ZALZALAH

Tabel 60. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Zalzalah

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Zalzal ah ayat 1	زُلْزِلَتْ	Orag	Guncang- guncangak en	Guncang- guncangak en	diguncang kan
2.	Q.S. Al- Zalzal ah ayat 1	زَلْزَالَهَا	saorag-orage	Diguncang - guncangak en	Guncang- guncange	Guncanga n yang dahsat
3.	Q.S. Al- Zalzal ah ayat 2	أَثْقَاهَا	Isen-isene	Ngabotane	Abot-abot	Isi perutnya
4.	Q.S. Al-	يَصْدُرُ	Pating jedule	Bali	Buyaran	Keluar

	Zalzal ah ayat 6					
5.	Q.S. Al- Zalzal ah ayat 7	ذَرَّةٌ	<i>Semut</i>	<i>Semut Puda</i>	<i>Semut Puda</i>	<i>Zarah</i>
6.	Q.S. Al- Zalzal ah ayat 8	ذَرَّةٌ	<i>Semut</i>	<i>Semut Puda</i>	<i>Semut Puda</i>	<i>Zarah</i>

Kemudian kajian vernakularisasi dalam surat Al-Zalzalah ada 6 tempat kalimat, yang menarik adalah dalam beberapa pembahasan yaitu dalam ayat 1, yaitu:

1. Surat Al-Zalzalah ayat 1

Ayat 1 pada kata زُلْزَلَتْ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan diguncangkan dan dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai *Orag*. Hal ini nyambung dengan kata berikutnya yaitu زُلْزَالَهَا yang berarti dalam bahasa Indonesia menjadi digoncangkan dengan dahsyat, maka dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan *seorag-orage*. Dua kalimat diatas dalam Bahasa Jawa Banyumas masih dalam satu kata yang sama, orag dalam Bahasa Jawa Banyumas dapat diartikan dengan menggoncang, dengan dua kalimat diatas maka dapat disimpulkan bahwa guncangan itu benar-benar goncang.

170

Kata "orag" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada "guncang" atau "terombang-ambing", yang menggambarkan keadaan atau situasi yang tidak stabil, bergerak dengan keras, atau terpengaruh oleh peristiwa yang mendalam. Kata ini sering digunakan untuk menggambarkan perasaan atau kondisi fisik yang terpengaruh oleh perubahan atau gangguan yang signifikan. Misalnya, dalam kalimat "Ati iki orag ora tenang" (Hati ini

guncang, tidak tenang), kata "orag" menunjukkan ketidakstabilan emosional, di mana seseorang merasa cemas, khawatir, atau bingung karena suatu kejadian atau perasaan yang kuat.

Secara budaya, "orag" bisa merujuk pada situasi yang menggambarkan perasaan terguncang atau terkejut dalam masyarakat Banyumas. Perasaan ini bisa muncul akibat perubahan besar dalam kehidupan, seperti kehilangan, perubahan lingkungan, atau ketegangan sosial. Konsep "orag" dalam konteks ini mencerminkan ketidakpastian yang dapat dirasakan oleh seseorang atau kelompok saat menghadapi situasi yang mengguncang stabilitas mereka. Oleh karena itu, "orag" juga bisa digunakan untuk menggambarkan dinamika kehidupan yang penuh dengan perubahan tak terduga.

Selain itu, "orag" juga digunakan untuk menggambarkan peristiwa fisik yang mengguncang atau menggetarkan suatu tempat atau benda. Misalnya, ketika ada gempa bumi atau angin kencang, orang Banyumas bisa menggunakan kata "orag" untuk menggambarkan efek guncangan atau getaran yang dirasakan. Dalam hal ini, "orag" mencakup pemahaman tentang kekuatan alam yang dapat mempengaruhi dunia fisik dan mempengaruhi kehidupan sehari-hari masyarakat. Sebagai hasilnya, kata "orag" menggambarkan konsep ketidakstabilan yang bisa terjadi dalam berbagai aspek kehidupan, baik secara emosional, sosial, maupun fisik.

### 23) Q.S. AL-'ADIYAT

Tabel 61. Analisis Vernakularisasi Surat Al-'Adiyat

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMENA G
1.	Q.S. Al- 'Adiyat ayat 1	وَالْعَدِيَّتِ ت	<i>Demi jaran perang</i>	<i>Demi jaran kang nyeker- nyeker</i>	<i>Demi jaran kang pada melayu</i>	<i>Demi kuda- kuda perang</i>

2.	Q.S. Al-‘Adiyat ayat 1	ضَبْحًا	Kang melayu banter	Nyuwara temen	Suwaranggerang	Berlari kancang terengah-engah
3.	Q.S. Al-‘Adiyat ayat 2	فَالْمُورِي ت	Demi jaran kang ambandang	Jaran kang mletikaken geni	Jaran kang ngetoaken geni	Yang memercikan api
4.	Q.S. Al-‘Adiyat ayat 3	فَالْمُغِي رَت	Demi jaran kang tempoh mosoh	Jaran kang anggelaken	Kang nyerang musuh	Yang menyerang
5.	Q.S. Al-‘Adiyat ayat 4	فَاتْرَن	Ngebul-ngebulake	Mabul-mabulake	Mabul-mabul	Menerbangkan
6.	Q.S. Al-‘Adiyat ayat 4	نَفْعًا	Bledug	Beleduk	Beleduk	Debu

Pada surat Al-‘Adiyat ini mempunyai 6 kalimat yang mempunyai beberapa vernakularisasi kedalam Bahasa Jawa Banyumas. Penulis menarik bahwa dalam ayat 1, ayat 2, ayat 3.

1. Surat Al-‘Adiyat ayat 1, 2, dan 3.

Semua pemaknaan pada Bahasa Jawa Banyumas dihubungkan dengan hewan kuda atau dalam kalimatnya adalah jaran. Sedangkan dalam penerjemahan bahasa Indonesia hanya menggunakan bahasa kuda satu kali saja. Pengulangan ini menandakan keadaan yang berbeda satu kata dengan kata yang lain.<sup>171</sup>

<sup>171</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

Kata "jaran" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada "kuda", hewan yang telah lama memiliki peran penting dalam kehidupan manusia, khususnya dalam hal transportasi, pertanian, dan budaya. Dalam masyarakat Banyumas, "jaran" seringkali diasosiasikan dengan kekuatan, kecepatan, dan kegagahan. Kuda, yang dahulu banyak digunakan sebagai alat transportasi di pedesaan, kini lebih jarang digunakan dalam kegiatan sehari-hari, namun masih memiliki tempat penting dalam upacara adat, pertunjukan seni, dan tradisi seperti "jaran kepang" (tari kuda kepang). Dalam kalimat "Jaran iku kuat kanggo ngangkut barang" (Kuda itu kuat untuk mengangkut barang), kata "jaran" menggambarkan peran kuda sebagai hewan yang memiliki kemampuan fisik untuk membantu manusia dalam berbagai aktivitas.

Secara budaya, "jaran" juga seringkali melambangkan simbol keberanian dan kebanggaan. Dalam banyak cerita rakyat dan mitos di Banyumas, kuda digambarkan sebagai teman atau alat perjuangan yang setia. Dalam konteks tersebut, "jaran" tidak hanya sekadar hewan, tetapi juga membawa makna simbolis yang mendalam mengenai kekuatan fisik, keberanian, dan ketekunan. Sebagai contoh, dalam upacara adat atau kegiatan budaya, kuda sering kali dihormati dan dianggap memiliki kekuatan magis yang dapat mendatangkan keberuntungan atau keselamatan.

Selain itu, "jaran" juga memiliki peran sosial dalam masyarakat Banyumas, terutama dalam hal hiburan dan tradisi. Salah satunya adalah dalam tradisi seni tari "jaran kepang", yang menggabungkan gerakan tari dengan keberadaan kuda. Dalam hal ini, "jaran" menjadi lebih dari sekadar hewan fisik, tetapi juga bagian dari ekspresi budaya yang melibatkan hubungan erat antara manusia dan alam. Kuda dalam "jaran kepang" diperlakukan dengan penuh hormat, dan gerakan-gerakan yang ditampilkan sering kali mencerminkan keberanian dan keharmonisan antara manusia dengan hewan. Dengan demikian, "jaran" dalam konteks masyarakat Banyumas memiliki nilai budaya yang mendalam, yang mencakup simbolisme kekuatan, keberanian, dan kesetiaan.

#### **24) Q.S. AL-QORI'AH**

Tabel 62. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Qori'ah

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Qori'a h ayat 4	كَا۟فٍ رَّٰشٍ	<i>Kaya laron</i>	<i>Kaya walang</i>	<i>Kaya Walang</i>	<i>Seperti laron</i>
2.	Q,S, Al- Qor'a h ayat 11	حَامِيَةٌ	<i>Panas makantar- kantar</i>	<i>Banget panase</i>	<i>Banget panas</i>	<i>Sangat panas</i>

Pada Qur'an surat Al-Qori'ah ini penulis hanya menemukan dua kata yang divernakularisasikan dengan Bahasa Jawa Banyumas, yaitu pada ayat 4 dan ayat 11.

1. Surat Al-Qori'ah ayat 4

Keduanya merupakan kalimat Bahasa Jawa Banyumas yaitu dalam kata كَا۟فٍ رَّٰشٍ dimaknai sebagai kaya *laron*. Kata "laron" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada jenis serangga terbang yang biasanya muncul dalam jumlah besar pada malam hari, terutama setelah hujan, dan seringkali tertarik dengan cahaya. Laron memiliki tubuh kecil dengan sayap transparan, dan muncul dalam periode tertentu, terutama saat musim hujan. Dalam kalimat seperti "Laron-laron padha mabur ing sekitar lampu" (Laron-laron terbang di sekitar lampu), kata "laron" menggambarkan fenomena alam yang terjadi secara alami dan menjadi bagian dari siklus kehidupan serangga tersebut. Laron biasanya terbang menuju sumber cahaya, namun sering kali berakhir dengan jatuh dan mati setelah beberapa waktu, karena tubuh mereka tidak dapat bertahan lama tanpa makanan atau perlindungan.

Secara budaya, laron memiliki makna simbolis dalam masyarakat Banyumas. Kehadiran mereka yang datang dalam jumlah besar sering kali dianggap sebagai pertanda perubahan musim atau perubahan alam. Laron juga menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari di desa-desa, di mana

masyarakat sering menggunakannya sebagai bahan untuk berbicara tentang perputaran waktu dan perubahan alam. Sebagai contoh, ketika laron mulai bermunculan, masyarakat Banyumas akan mengetahui bahwa musim hujan telah tiba. Meskipun laron sering dianggap sebagai gangguan karena dapat merusak lampu dan listrik, mereka juga memiliki tempat dalam cerita rakyat dan tradisi lokal.

Selain itu, dalam konteks sosial, laron sering menjadi bagian dari pembicaraan atau perbincangan ringan di kalangan masyarakat, terutama saat mereka datang dalam jumlah besar. Anak-anak sering kali mengumpulkan laron yang jatuh dan memanfaatkannya sebagai bahan permainan atau bahkan makanan, meskipun tidak semua orang menyukai rasa atau tekstur laron. Dalam hal ini, "laron" menggambarkan siklus kehidupan alam yang sederhana dan alami, serta hubungan masyarakat dengan lingkungan sekitar mereka yang dipenuhi dengan peristiwa-peristiwa musiman. Keberadaan laron dalam kehidupan sehari-hari mengingatkan masyarakat Banyumas tentang pentingnya keselarasan dengan alam dan bagaimana perubahan alam dapat mempengaruhi rutinitas mereka.

## 2. Surat Al-Qori'ah ayat 11

Kemudian dalam kata *حامية* dimaknai dengan *panas makantar-kantar*.

Dimana kata *panas makantar-kantar* ini biasa digunakan dalam konteks sosial ketika suatu api sudah panas secara maksimal dan benar-benar panas.

<sup>172</sup> Kata "panas makantar-kantar" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada keadaan "panas yang terik atau membakar", di mana suhu udara terasa sangat panas hingga tubuh merasa tidak nyaman. Frasa ini menggambarkan suatu kondisi panas yang ekstrem, seperti pada siang hari yang terik, terutama di daerah yang tidak terlindung dari sinar matahari langsung. Dalam kalimat seperti "Panas makantar-kantar banget, nganti keringetan kabeh" (Panas sekali, sampai keringat keluar semua), kata "panas makantar-kantar"

---

<sup>172</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

menekankan betapa teriknya udara yang membuat tubuh terasa sangat kepanasan, bahkan menyebabkan keringat berlebihan.

Secara budaya, "panas makantar-kantar" sering kali digunakan untuk menggambarkan suhu yang sangat panas yang terjadi pada waktu-waktu tertentu, seperti pada musim kemarau. Istilah ini menggambarkan perasaan tidak nyaman atau ketidakmampuan untuk melawan panas yang luar biasa. Selain itu, "panas makantar-kantar" juga bisa menjadi gambaran kondisi alam yang sangat kering, di mana tanaman kesulitan untuk tumbuh, dan aktivitas sehari-hari menjadi terganggu. Dalam beberapa cerita rakyat atau kebiasaan masyarakat Banyumas, panas yang sangat terik ini juga bisa dikaitkan dengan perubahan alam atau bahkan dengan kepercayaan tentang pengaruh cuaca terhadap kehidupan manusia.

Selain itu, dalam konteks sosial, "panas makantar-kantar" juga sering menjadi bahan obrolan di kalangan masyarakat. Ketika cuaca begitu panas, orang-orang cenderung saling berbagi keluhan tentang ketidaknyamanan tersebut. Namun, di balik keluhan tersebut, ada pula rasa kebersamaan, di mana mereka saling berbagi cara untuk mengatasi panas, seperti mencari tempat teduh, minum air yang banyak, atau bahkan berbicara tentang bagaimana orang tua mereka menghadapinya di masa lalu. Dengan demikian, "panas makantar-kantar" bukan hanya menggambarkan kondisi cuaca yang ekstrem, tetapi juga mencerminkan bagaimana masyarakat Banyumas menghadapinya bersama-sama, dalam konteks sosial yang erat.

## 25) Q.S. AT-TAKATSUR

Tabel 63. Analisis Vernakularisasi Surat At-Takatsur

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMENA G</b>
	Q.S. At- Takats ur ayat 1	التَّكَاثُرُ	<i>Jor-joran sugih</i>	<i>Akeh- akehan duwit</i>	<i>Akeh- akehan dunya</i>	Memperban yak dunia

Pada surat At-Takatsur ini penulis hanya menemukan ayat yang divernakularisasikan dalam Bahasa Jawa Banyumas satu ayat, yaitu pada ayat 1 dalam kata التَّكَاثُرُ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan memperbanyak dunia, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan jor-joran sugih, kata jor-joran menandakan situasi acuh tak acuh dalam masyarakat banyumas terhadap suatu hal yang berlebihan, kalimat jor ini identik dengan posisi seseorang bodo amat dengan kondisi yang ada. Maka dari itu dalam kata jor joran sugih bisa dimakna dengan membiarkan sesuatu untuk kaya dan benar-benar kaya, dengan tidak mencoba mengikuti, hanya mengomentari seseorang yang sudah terlewat batas.<sup>173</sup>

Kata "jor" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada tindakan "membiarkan" atau "melepaskan" sesuatu dengan sengaja tanpa ada usaha untuk menghalangi atau mengontrolnya. Kata ini sering digunakan dalam konteks di mana seseorang tidak mengambil tindakan untuk mengubah atau mengatasi suatu keadaan, dan lebih memilih untuk membiarkan hal tersebut terjadi. Dalam kalimat seperti "Aja nganti jor kaya ngono wae" (Jangan sampai membiarkan seperti itu saja), "jor" menggambarkan ketidakpedulian atau pembiaran terhadap keadaan yang seharusnya mendapat perhatian atau tindakan.

Secara budaya, "jor" mencerminkan sikap pasif atau kurangnya keterlibatan dalam suatu situasi, di mana seseorang membiarkan sesuatu berlangsung tanpa memberikan intervensi. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini bisa merujuk pada kondisi di mana seseorang tidak mengubah keadaan meskipun ada masalah yang perlu diselesaikan, atau memilih untuk tidak memberi respons terhadap suatu peristiwa. Misalnya, ketika ada seseorang yang melakukan kesalahan atau kelalaian, dan orang lain memilih untuk "jor" atau membiarkan kesalahan tersebut tanpa memperingatkan atau menegur, hal itu bisa dianggap sebagai bentuk pembiaran terhadap kelalaian yang terjadi.

Dalam konteks sosial, kata "jor" juga bisa menggambarkan sikap toleransi yang lebih besar terhadap perbedaan atau ketidaksempurnaan dalam

---

<sup>173</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

masyarakat. Terkadang, membiarkan sesuatu tetap berlangsung atau tidak terlalu memperlumaskan hal tersebut bisa menciptakan kedamaian dan menghindari konflik. Namun, penggunaan kata ini juga bisa memiliki konotasi negatif jika pembiaran tersebut mengarah pada kelalaian atau kurangnya tanggung jawab. Dengan demikian, "jor" mencerminkan dinamika sosial dalam masyarakat Banyumas, yang melibatkan pilihan untuk ikut campur atau membiarkan keadaan tetap berjalan sesuai dengan jalannya.

## 26) Q.S. AL-‘ASR

Tabel 64. Analisis Vernakularisasi Surat Al-‘Asr

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- ‘Asr ayat 1	وَالْعَصْرِ يَوْمِ	<i>Demi mangsa</i>	<i>Demi waktu ashar</i>	<i>Demi waktu ashar</i>	<i>Demi masa</i>
2.	Q.S. Al- ‘Asr ayat 3	بِالصَّبْرِ	<i>Kelawan kesabaran</i>	<i>Kelawan sabar</i>	<i>Kelawan sabar</i>	<i>Dan kesabaran</i>
3.			<i>Nyacat</i>	<i>Nyela</i>	<i>Ngerasani</i>	

Pada surat al-‘Asr ini penulis hanya menemukan dua hal, namun yang identik dengan pembahasaan Bahasa Banyumas hanya pada ayat 1 pada kata وَالْعَصْرِ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai sebagai demi masa, namun dalam Bahasa Jawa Banyumas hanya dimaknai dengan *demi mangsa*, dimana mangsa berarti banyak hal, bisa dimaknai masa, cuaca, kondisi dan lain sebagainya, diksi umum ini menandakan pemaknaan ayat yang luas.<sup>174</sup>

Kata "mangsa" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada "masa" atau "waktu", yang menggambarkan suatu periode atau waktu tertentu dalam kehidupan atau dalam konteks tertentu. Biasanya, kata ini digunakan untuk

<sup>174</sup> Niswah, "Legal Protection of Traditional Cultural Expressions ‘Penginyongan’ in Banyumas Regency Based on Law No. 28 of 2014 Concerning Copyright."

menyebut waktu atau saat yang dianggap penting, baik dalam hal kegiatan, musim, atau kehidupan seseorang. Dalam kalimat seperti "Mangsa ngumpul saiki wis teka" (Saat untuk berkumpul sekarang sudah tiba), kata "mangsa" mengacu pada waktu atau kesempatan yang datang untuk melakukan suatu kegiatan tertentu, seperti berkumpul dalam konteks acara atau tradisi.

Secara budaya, "mangsa" memiliki makna yang lebih mendalam, terutama terkait dengan kegiatan musiman atau siklus alam yang terjadi sepanjang tahun. Misalnya, dalam pertanian, kata "mangsa" sering digunakan untuk menyebut musim atau waktu tertentu untuk menanam atau memanen hasil bumi. Di masyarakat Banyumas, keberadaan kata ini sering dikaitkan dengan pola hidup yang sangat bergantung pada alam dan waktu yang terus berputar. Oleh karena itu, "mangsa" tidak hanya mengacu pada waktu secara umum, tetapi juga pada suatu periode yang mengandung kegiatan atau tugas tertentu yang harus dilaksanakan dalam waktu tersebut.

Selain itu, dalam konteks sosial, "mangsa" juga digunakan untuk menggambarkan waktu yang tepat untuk melakukan sesuatu, seperti waktu untuk belajar, bekerja, atau beristirahat. Dalam kalimat "Mangsa liburan wis cedhak, ayo padha siap-siap" (Waktu liburan sudah dekat, ayo kita siap-siap), kata "mangsa" digunakan untuk menandai waktu atau masa tertentu yang memiliki makna spesial bagi masyarakat. Oleh karena itu, "mangsa" bukan hanya sekadar pengukuran waktu, tetapi juga menjadi bagian dari ritme kehidupan yang lebih luas, yang mengatur bagaimana masyarakat menjadwalkan kegiatan mereka dalam keselarasan dengan alam dan tradisi.

## 27) Q.S. AL-HUMAZAH

Tabel 65. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Humazah

<b>N O</b>	<b>NAM A SURA T</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Humaz	هُمَزَةٌ	<i>Nyacat</i>	<i>Nyela</i>	<i>Ngerasani</i>	<i>Pengumpa t</i>

	ah ayat 1					
2.	Q.S. Al- Humaz ah ayat 4	لَيُنْبَذَنَّ	<i>Kecemplung</i>	<i>Uncalaken</i>	<i>Uncalake</i>	<i>Dilemparkan</i>
3.	Q.S. Al- Humaz ah ayat 7	تَطَّلِعُ	<i>Nyelomod</i>	<i>Nyilir-nyilir</i>	<i>Ngepung</i>	<i>Membakar</i>

Vernakularisasi dalam surat al-Humazah terjadi pada 3 ayat yaitu pada ayat 1, 4 dan 7.

#### 1. Surat Al-Humazah ayat 4

Dimana dalam kajian ini penulis akan membahas kalimat لَيُنْبَذَنَّ yang mempunyai makna dalam bahasa Indonesia yaitu dilemparkan, sedangkan dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai *kecemplung*, *kecemplung* berasal dari suku kata *nyemplung*. Dimana kata ini berhubungan dengan pembahasan pada ayat yaitu tentang masuk kedalam neraka yang didalamnya terdapat air mendidih. Sehingga kata yang dipilih adalah “nyemplung”, yang identik di Banyumas kata ini adalah masuk kedalam air atau sebuah air yang banyak.<sup>175</sup>

Kata "nyemplung" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada tindakan "terjun" atau "terjatuh" ke dalam sesuatu, yang sering kali digunakan dalam konteks fisik, seperti terjun ke dalam air atau suatu tempat. Namun, dalam kaitannya dengan waktu, kata "nyemplung" menggambarkan situasi di mana seseorang terlibat atau masuk ke dalam suatu periode atau kondisi tertentu tanpa diduga atau direncanakan sebelumnya. Dalam kalimat seperti "Aku nyemplung menyang proyek iki tanpa ngerti piye carane" (Saya terlibat dalam proyek ini tanpa tahu caranya), kata "nyemplung" menunjukkan bahwa

<sup>175</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

seseorang masuk ke dalam suatu situasi atau waktu tertentu tanpa persiapan, baik itu dalam konteks pekerjaan, acara, atau tanggung jawab lainnya.

Secara budaya, penggunaan kata "nyemplung" terkait dengan waktu sering kali menggambarkan seseorang yang tiba-tiba atau tidak sengaja terlibat dalam suatu masa atau periode tertentu. Misalnya, seseorang yang awalnya tidak berencana untuk ikut serta dalam suatu kegiatan, namun akhirnya terjun dan menjadi bagian dari kegiatan tersebut karena keadaan atau peluang yang muncul. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini juga mencerminkan fleksibilitas dan keterbukaan terhadap perubahan waktu, di mana individu bisa saja tiba-tiba terlibat dalam sesuatu yang sebelumnya tidak mereka perkirakan.

Dalam konteks sosial, "nyemplung" bisa juga menggambarkan seseorang yang masuk atau terjebak dalam situasi waktu tertentu yang mengharuskan mereka untuk beradaptasi. Misalnya, seseorang yang baru menyadari bahwa mereka sudah berada dalam kondisi yang membutuhkan perhatian lebih, seperti terlibat dalam sebuah masalah yang membutuhkan solusi segera. Dalam hal ini, "nyemplung" mengandung makna keterlibatan yang mendalam dalam suatu waktu atau kondisi yang tidak direncanakan, yang bisa membawa perubahan atau tantangan baru dalam hidup seseorang.

## 2. Surat Al-Humazah ayat 7

Kemudian dalam kata تَطَّلَعُ yang dimaknai dalam bahasa Indonesia sebagai membakar, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan *nyelomod*, atau dalam bahasanya berasal dari kata *slomod*, kondisi dimana kita terbakar oleh api yang sedikit. Kondisi ini digunakan dalam ayat ini karena berhubungan dengan pembahasan api neraka.<sup>176</sup>

Kata "nylomod" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada tindakan "terkena api" atau "terbakar", yang biasanya menggambarkan seseorang atau sesuatu yang secara langsung bersentuhan dengan api atau panas yang cukup intens. Dalam kalimat seperti "Aja nganti nylomod api, iso gosong" (Jangan

---

<sup>176</sup> Nugroho and Kusuma, "Identitas Budaya Banyumasan Dalam Dialek Ngapak."

sampai terkena api, bisa terbakar), kata "nylomod" digunakan untuk menekankan bahaya yang terkait dengan kontak langsung dengan api, yang dapat menyebabkan kerusakan atau luka bakar. Secara umum, kata ini menggambarkan situasi yang sangat berbahaya atau tidak diinginkan, di mana seseorang atau benda dapat terkena panas yang membahayakan.

Secara budaya, "nylomod" juga bisa digunakan untuk menggambarkan situasi di mana seseorang terjebak dalam kondisi yang sangat berbahaya, seperti dalam perang atau kecelakaan, di mana api menjadi simbol dari ancaman atau musibah. Dalam kehidupan sehari-hari, kata ini bisa merujuk pada kecelakaan kecil, seperti terkena api dari kompor atau obor yang bisa menyebabkan luka bakar. Namun, kata "nylomod" sering kali juga digunakan secara figuratif untuk menggambarkan seseorang yang terlibat dalam situasi yang berisiko tinggi, baik dalam konteks fisik maupun emosional.

Dalam konteks sosial, "nylomod" dapat mengindikasikan kondisi di mana seseorang terjebak dalam kesulitan atau masalah yang membara, seperti perselisihan atau konflik yang sudah memasuki titik kritis. Kata ini menggambarkan perasaan terperangkap dalam situasi yang sangat panas atau sulit, baik secara harfiah karena terkena api, maupun secara kiasan dalam hubungan atau masalah yang perlu segera diatasi. Dengan demikian, "nylomod" membawa makna ganda, yaitu literal dalam hal terkena api dan figuratif dalam menggambarkan tantangan atau kesulitan yang mendalam dalam kehidupan.

## 28) Q.S. AL-FIL

Tabel 66. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Fil

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMENA G</b>
1.	Q.S. Al-Fil ayat 1	أَمْ تَرَّ	<i>Ora niteni</i>	<i>Ora weruh</i>	<i>Ora Pirso</i>	<i>Tidak kah engkau memperhati kan</i>

2.	Q.S. Al-Fil ayat 1	كَيْفَ	<i>Kepriwe</i>	<i>Kepriye</i>	<i>Kepriye</i>	<i>Bagaimana</i>
3.	Q.S. Al-Fil ayat 3	طَيْرًا	<i>Manuk</i>	<i>Manu'</i>	<i>Manu'</i>	<i>Burung</i>
4.	Q.S. Al-Fil ayat 3	أَبَائِيْلًا	<i>Gegerombola</i> <i>n</i>	<i>Anggolong</i> <i>-nggolong</i>	<i>Gembolon</i> <i>g</i>	<i>Bergeromb</i> <i>ol-</i> <i>gerombol</i>

Kajian pada surat Al-Fil mempunyai 4 ayat yang mengandung vernakularisasi Bahasa Jawa Banyumas.

#### 1. Surat Al-Fil ayat 1

Penulis terfokus dalam kalimat kata كَيْفَ yang dalam bahasa Indonesia dimaknai dengan bagaimana namun dalam kitab ini dimaknai dengan kepriwe. Kalimat ini merupakan kalimat tanya pada masyarakat Banyumas ketika menanyakan sesuatu hal. Sehingga penggunaan ini dalam vernakularisasi sangat sesuai dengan konteks ayat ini.

Kata "kepriwe" dalam Bahasa Banyumas adalah bentuk pertanyaan yang berarti "bagaimana" dalam Bahasa Indonesia. Kata ini sering digunakan dalam percakapan sehari-hari untuk menanyakan kondisi, keadaan, atau solusi terhadap suatu permasalahan. "Kepriwe" merupakan ekspresi khas yang mencerminkan keakraban dan spontanitas dalam komunikasi masyarakat Banyumas, dengan nuansa bahasa yang santai dan tidak formal. Penggunaan kata ini mencakup berbagai konteks, mulai dari menanyakan kabar, meminta pendapat, hingga mencari tahu bagaimana cara menyelesaikan suatu persoalan.

Secara budaya, kata "kepriwe" menggambarkan pola komunikasi yang lugas dan langsung, ciri khas masyarakat Banyumas yang dikenal ramah dan terbuka. Kata ini sering digunakan untuk membangun hubungan interpersonal yang lebih dekat, baik dalam lingkup keluarga, teman, maupun tetangga. Misalnya, dalam situasi seseorang sedang menghadapi kesulitan, pertanyaan "kepriwe iki?" (bagaimana ini?) menunjukkan empati dan kepedulian terhadap kondisi yang sedang dihadapi. Kata ini juga

mencerminkan kesederhanaan masyarakat Banyumas dalam menyampaikan maksud tanpa terlalu banyak formalitas.

Konteks interaksi sosial, "kepriwe" juga memiliki fungsi pragmatis untuk mendorong dialog atau diskusi. Ketika seseorang menggunakan kata ini, biasanya mereka tidak hanya mencari jawaban tetapi juga membuka ruang untuk berbagi pendapat atau solusi. Contohnya, dalam diskusi kelompok atau obrolan santai, "kepriwe menurutmu?" (bagaimana menurutmu?) sering digunakan untuk menggali perspektif orang lain. Dengan demikian, kata "kepriwe" tidak hanya berfungsi sebagai kata tanya tetapi juga sebagai alat untuk menciptakan komunikasi yang dinamis dan penuh makna.

## 2. Surat Al-Fil ayat 3

Kemudian pada ayat berikutnya pada kalimat طَيْرًا yang dalam bahasa Indonesia dimaknai sebagai burung, dan dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai manuk. Kata manuk merupakan kata yang umum untuk semua jenis burung.<sup>177</sup> Kata "manuk" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada "burung", yang menggambarkan hewan terbang dengan ciri khas memiliki sayap, paruh, dan bulu. Dalam budaya Banyumas, "manuk" tidak hanya digunakan untuk menyebut burung secara umum, tetapi juga sering kali mengandung makna simbolis atau figuratif. Misalnya, dalam ungkapan seperti "manuk manuk wulangan" (burung-burung pelajaran), kata "manuk" bisa merujuk pada simbol atau metafora yang mengarah pada pelajaran hidup yang dapat terbang dan menyebar ke mana-mana, memberi makna penting dalam kehidupan masyarakat. Burung sendiri dikenal dengan kemampuannya untuk terbang bebas, dan ini kadang dihubungkan dengan kebebasan atau harapan yang tinggi.

Secara budaya, "manuk" memiliki tempat yang penting dalam kehidupan masyarakat Banyumas. Burung sering kali menjadi bagian dari cerita rakyat, tradisi, dan bahkan dalam peribahasa yang mengajarkan nilai-nilai tertentu. Burung juga sering dijadikan simbol ketenangan dan kedamaian

---

<sup>177</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*.

karena karakteristiknya yang tenang dan bebas, terbang di langit tanpa batasan. Dalam beberapa konteks, "manuk" bisa menggambarkan harapan atau cita-cita yang tinggi, seperti dalam pepatah "manuk munggah mripat, ora keno mangan" (burung yang terbang tinggi tidak bisa makan dengan mudah), yang menggambarkan seseorang yang berjuang mencapai cita-cita tinggi namun menghadapi kesulitan dalam meraihnya.

Selain itu, dalam konteks sosial, "manuk" sering kali dihubungkan dengan tradisi seperti lomba burung, di mana masyarakat Banyumas memiliki ketertarikan terhadap berbagai jenis burung, baik itu sebagai peliharaan maupun sebagai bagian dari kegiatan sosial dan hiburan. "Manuk" juga menggambarkan sifat kebebasan yang sangat dihargai dalam budaya tersebut, karena burung selalu terbang bebas tanpa ada batasan yang menghalangi. Oleh karena itu, meskipun burung adalah makhluk hidup biasa, dalam masyarakat Banyumas, "manuk" mencerminkan banyak nilai yang lebih dalam tentang kebebasan, perjuangan, dan simbol kehidupan yang terus berkembang.

### 29) Q.S. AL-QURAIISY

Tabel 67. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Quraisy

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	-	-	-	-	-	-
2.	-	-	-	-	-	-

Pada surat Al-Quraisy penulis tidak menemukan vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, bahasa yang digunakan adalah Bahasa Jawa Ngoko seperti dalam kitab Tafsir lain.

### 30) Q.S. AL-MA'UN

Tabel 68. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ma'un

<b>N O</b>	<b>NAM A</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH</b>
----------------	------------------	-------------------------------	------------------------	------------------------------------	-----------------------------------	----------------------

	<b>SUR AT</b>					<b>KEMEN AG</b>
1.	Q.S. Al- Ma'u n ayat 1	يَكْذِبُ	<i>Maido</i>	<i>Anggoroha ken</i>	<i>Anggoroh ake</i>	<i>Mendustak an</i>
2.	Q.S. Al- Ma'u n ayat 2	يَدْعُ	<i>Nyenutak(Or a mikir)</i>	<i>Nula</i>	<i>Nula</i>	<i>Menghard ik</i>
3.	Q.S. Al- Ma'u n ayat 6	يُرَاءُونَ	<i>Pamer</i>	<i>Ngeto- ngetoaken</i>	<i>Ngetoake</i>	<i>Berbuat riya</i>

Pada surat al-Ma'un terdapat 3 ayat yang mempunyai unsur vernakularisasi, yaitu pada ayat 1, 2, dan 6.

#### 1. Surat Al-Ma'un ayat 1

Hal ini kata pertama yang dijelaskan adalah kalimat **يَكْذِبُ** yang mempunyai makna mendustakan dan dalam Bahasa Jawa Banyumas berarti maido. Kalimat yang digunakan K.H. Ahmad Mustholih Badawi dalam kitabnya itu menandakan kekhasan kebahasaan lokal Banyumasan. Penulis mempunyai pandangan bahwa dalam beberapa sumber, kata "Maido" ini dimaknai sebagai berbohong. Kata "Maido" dalam kitab ini selalu dan konssten dimaknai dalam kalimat tersebut, pengalihbahasaan kata ini mempunyai makna kontekstual bahwa dalam kajian kata "Maido" diberikan kepada orang yang lebih rendah dari yang mengatakan, hal ini dikarenakan dalam Bahasa Jawa Banyumasan dalam pemakaian kalimat ini selalu memperhatikan hirarki sosial.<sup>178</sup>

#### 31) Q.S. AL-KAUTSAR

<sup>178</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

Tabel 69. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Kautsar

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	-	-	-	-	-	-
2.	-	-	-	-	-	-

Pada surat Al-Kautsar penulis tidak menemukan vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, bahasa yang digunakan adalah Bahasa Jawa Ngoko seperti dalam kitab Tafsir lain.

**32) Q.S. AL-KAFIRUN**

Tabel 70. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Kafirun

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	-	-	-	-	-	-
2.	-	-	-	-	-	-

Pada surat Al-Kafirun penulis tidak menemukan vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, bahasa yang digunakan adalah Bahasa Jawa Ngoko seperti dalam kitab Tafsir lain.

**33) Q.S. AN-NASHR**

Tabel 71. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nashr

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
	Q.S. An- Nashr ayat 2	أَفْوَاجًا	Gemrudug	Berbondong g-bondong	Gemolong	Berbondong g-bondong

Pada surat An-Nashr ayat 2 terdapat proses vernakularisasi ayat, pada pembahasan analisis surat ini, penulis fokus dalam menjelaskan satu ayat saja, yaitu:

#### 1. Surat An-Nashr ayat 2

Pada kata أفواجًا yang berarti berbondong-bondong, dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan *gemrudug*. *Gemrudug* mempunyai pemaknaan keadaan dimana banyak orang datang secara bersamaan dengan tujuan yang sama. Biasanya digunakan dalam orang yang banyak lebih dari lima atau lebih sehingga digunakan kata *gemrudug*.<sup>179</sup> Kata "gemrudug" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada kondisi datangnya sesuatu atau sekelompok orang secara ramai-ramai dengan suara gaduh yang cukup keras. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan situasi di mana banyak orang atau benda datang dengan cepat dan tiba-tiba, menciptakan kegaduhan atau hiruk-pikuk di sekitarnya. Misalnya, dalam kalimat "Warga desa *gemrudug* ngumpul kanggo nonton pertunjukan" (Warga desa datang ramai-ramai untuk menonton pertunjukan), kata "gemrudug" menggambarkan kehadiran banyak orang yang datang secara bersamaan, membawa suasana yang riuh dan penuh energi.

Secara sosial, "gemrudug" dapat merujuk pada sebuah peristiwa atau kegiatan yang menarik banyak perhatian, di mana banyak orang berkumpul dalam satu waktu untuk sebuah tujuan atau kegiatan bersama. Ini bisa menggambarkan situasi keramaian dalam berbagai bentuk, seperti festival, pertemuan, atau kegiatan yang melibatkan banyak orang yang datang dengan semangat yang tinggi. Dalam konteks ini, "gemrudug" lebih mengarah pada dinamika sosial yang muncul karena antusiasme orang-orang yang datang secara bersamaan, menciptakan suasana yang penuh dengan kebersamaan dan energi kolektif.

Selain itu, "gemrudug" juga bisa digunakan untuk menggambarkan peristiwa alam atau fenomena yang datang secara besar-besaran dan

---

<sup>179</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

mendalam, seperti hujan lebat yang datang dengan suara keras atau angin yang bertiup kencang. Kata ini menekankan pada kekuatan atau dampak dari kedatangan sesuatu yang membawa perubahan atau kegaduhan. Dalam hal ini, "gemrudug" tidak hanya merujuk pada keramaian, tetapi juga pada efek yang ditimbulkan dari kedatangan yang datang dengan cepat dan mengguncang.

### 34) Q.S. AL-LAHAB

Tabel 72. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Lahab

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Lahab ayat 2	أَغْنَىٰ	Maidahi	Nyugihake	Nyengkereh ake	Berguna
2.	Q.S. Al- Lahab ayat 3	سَيِّضَلِي	Kecemplung	Anjegur	Njegur	Memasuki
3.	Q.S. Al- Lahab ayat 3	ذَاتَ هَبِّ لَا هَبِّ	Kang mulad- mulad genine	Kang anduweni mulad- mulad	Kang anduweni mbulat- mbulat	Api yang bergejolak
4.	Q.S. Al- Lahab ayat 5	حَبْلًا	Tambang	Tampar	Tampar	Tali
5.	Q.S. Al- Lahab ayat 5	مَسَدٍ	Sabut	Lulub	Lulub	Sabut

Pada pembahasan surat Al-Lahab ini penulis mendapatkan 5 kalimat yang mempunyai vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas.

1. Surat Al-Lahab ayat 3

Ayat 3 pada kalimat *سَيَصَلُّ* yang mempunyai makna dalam bahasa Indonesia yaitu memasuki, sedangkan dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai *kecemplung*, *kecemplung* berasal dari suku kata nyemplung. Dimana kata ini berhubungan dengan pembahasan pada ayat yaitu tentang masuk kedalam neraka yang didalamnya terdapat air mendidih. Sehingga kata yang dipilih adalah “*nyemplung*”, yang identik di Banyumas kata ini adalah masuk kedalam air atau sebuah air yang banyak.<sup>180</sup>

Kata "nyemplung" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada tindakan "terjun" atau "terjatuh" ke dalam sesuatu, yang sering kali digunakan dalam konteks fisik, seperti terjun ke dalam air atau suatu tempat. Namun, dalam kaitannya dengan waktu, kata "nyemplung" menggambarkan situasi di mana seseorang terlibat atau masuk ke dalam suatu periode atau kondisi tertentu tanpa diduga atau direncanakan sebelumnya. Dalam kalimat seperti "Aku nyemplung menyang proyek iki tanpa ngerti piye carane" (Saya terlibat dalam proyek ini tanpa tahu caranya), kata "nyemplung" menunjukkan bahwa seseorang masuk ke dalam suatu situasi atau waktu tertentu tanpa persiapan, baik itu dalam konteks pekerjaan, acara, atau tanggung jawab lainnya.

Secara budaya, penggunaan kata "nyemplung" terkait dengan waktu sering kali menggambarkan seseorang yang tiba-tiba atau tidak sengaja terlibat dalam suatu masa atau periode tertentu. Misalnya, seseorang yang awalnya tidak berencana untuk ikut serta dalam suatu kegiatan, namun akhirnya terjun dan menjadi bagian dari kegiatan tersebut karena keadaan atau peluang yang muncul. Dalam masyarakat Banyumas, kata ini juga mencerminkan fleksibilitas dan keterbukaan terhadap perubahan waktu, di mana individu bisa saja tiba-tiba terlibat dalam sesuatu yang sebelumnya tidak mereka perkirakan.

Konteks sosial, "nyemplung" bisa juga menggambarkan seseorang yang masuk atau terjebak dalam situasi waktu tertentu yang mengharuskan mereka untuk beradaptasi. Misalnya, seseorang yang baru menyadari bahwa mereka

---

<sup>180</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

sudah berada dalam kondisi yang membutuhkan perhatian lebih, seperti terlibat dalam sebuah masalah yang membutuhkan solusi segera. Dalam hal ini, "nyemplung" mengandung makna keterlibatan yang mendalam dalam suatu waktu atau kondisi yang tidak direncanakan, yang bisa membawa perubahan atau tantangan baru dalam hidup seseorang.

## 2. Surat Al-Lahab ayat 3

Kemudian dalam kata ذَاتَ لَهَبٍ mempunyai makna *mulad-mulad*. Kata "*mulad-mulad*" selalu dikatakan dengan objek yang dilihat adalah api, dalam hal ini mempunyai relevansi dalam pembahasan ayat yang sedang membahas api yang dikobarkan sehingga dalam kitab ini menggunakan frasa kalimat yaitu "*mulad-mulad*" api yang berkobar sangat besar dalam menyalanya. Kata "mulad-mulad" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada kondisi api yang mulai menyala atau membara, biasanya digunakan untuk menggambarkan api yang baru mulai menyala dengan intensitas yang cukup tinggi. Kata ini mengandung konotasi perubahan dari keadaan yang tenang menjadi lebih hidup dan dinamis, seperti api yang perlahan-lahan menyebar dan meningkat. Dalam kalimat seperti "Mulad-mulad api nggawe obor menyoroti jalan" (Api mulai menyala membuat obor menerangi jalan), kata "mulad-mulad" menggambarkan proses awal dari penyalaan api yang memberi cahaya dan panas, memperlihatkan potensi yang berkembang menjadi lebih besar.

Secara simbolis, "mulad-mulad" dapat menggambarkan sebuah awal yang penuh semangat atau potensi yang baru saja dimulai. Dalam kehidupan sehari-hari, kata ini sering digunakan untuk menggambarkan semangat atau antusiasme yang mulai muncul dan berkembang, seperti semangat seseorang yang baru memulai usaha atau proyek dengan harapan akan tumbuh dan berkembang menjadi sesuatu yang besar. "Mulad-mulad" tidak hanya merujuk pada api secara fisik, tetapi juga bisa digunakan untuk menggambarkan semangat yang menyala-nyala dalam diri seseorang, membawa perubahan yang nyata.

Dalam konteks sosial atau budaya, "mulad-mulad" sering kali dihubungkan dengan perasaan atau situasi yang mulai meningkat, baik itu

kegembiraan, ketegangan, atau perasaan lainnya yang berkembang seiring berjalannya waktu. Misalnya, dalam sebuah perayaan atau acara besar, suasana yang awalnya tenang bisa berubah menjadi lebih hidup dan penuh semangat, seperti api yang menyala. Oleh karena itu, "mulad-mulad" mengandung makna tentang suatu perubahan yang mulai terlihat, memberi tanda bahwa sesuatu yang lebih besar akan segera terjadi, mirip dengan bagaimana api yang kecil bisa berkembang menjadi lebih besar dan memberikan dampak yang lebih luas.

### 35) Q.S. AL-IKHLAS

Tabel 73. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Ikhlās

N O	NAM A SUR AT	BUNYI KALIM AT	TERJEMA HAN	TERJEM AH AL- IBRIZ	TERJEM AH AL IKLIL	TERJEM AH KEMEN AG
1.	Q.S. Al- Ikhlās ayat 1	أَحَدٌ	<i>Esa</i>	<i>Sawiji ngijeni</i>	<i>Sawiji</i>	<i>Esa</i>
2.	Q.S. Al- Ikhlās ayat 4	كُفُوًا	<i>Madani</i>	<i>Madani</i>	<i>Madani</i>	<i>Setara</i>

Vernakularisasi dalam surat Al-Ikhlās penulis menemukan dalam dua kondisi kalimat, namun penulis akan lebih menjelaskan pada kata كُفُوًا yang mempunyai makna setara dalam bahasa Indonesia, tetapi dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai dengan kata *Madani*. *Madani* dalam konteks ini bukan dalam pemaknaan menghina tetapi dalam padanan kata pada atau madani menyamakan atau bisa diartikan setara.<sup>181</sup>

Kata "madani" dalam Bahasa Banyumas memiliki arti menyamai atau menyesuaikan diri dengan suatu keadaan atau standar tertentu, sering digunakan untuk menggambarkan suatu usaha untuk mencapai tingkat yang setara atau sejajar dengan yang diinginkan atau yang telah ada. Dalam konteks ini, "madani" bisa merujuk pada upaya untuk menyelaraskan diri dengan norma, kebiasaan, atau tuntutan yang berlaku dalam suatu kelompok sosial. Misalnya, dalam

<sup>181</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

kalimat "Anak-anak saiki luwih madani karo budaya global" (Anak-anak sekarang lebih menyamai dengan budaya global), kata "madani" menggambarkan bagaimana anak-anak berusaha untuk mengikuti atau menyesuaikan diri dengan tren atau budaya yang lebih luas dan berkembang.

Secara budaya, kata "madani" mengandung makna tentang perubahan dan penyesuaian yang lebih global, yang sering kali melibatkan usaha untuk menjadikan diri lebih serasi dengan apa yang diharapkan oleh masyarakat atau norma yang ada. Misalnya, dalam situasi di mana seseorang berusaha mengikuti pola hidup atau cara berpikir tertentu agar terlihat lebih sesuai atau menyatu dengan lingkungannya. "Madani" dalam hal ini lebih menekankan pada kesamaan dan keselarasan dalam cara berpikir, berperilaku, atau bahkan dalam pencapaian sosial, di mana seseorang berusaha untuk berada pada posisi yang setara dengan yang lainnya.

Dalam konteks sosial, "madani" juga dapat berarti upaya untuk meraih kesetaraan atau keadilan dalam masyarakat, di mana seseorang atau kelompok berusaha untuk menyesuaikan diri dengan nilai atau struktur sosial yang ada tanpa kehilangan identitas mereka. Dengan kata lain, "madani" mengandung nuansa keinginan untuk mengakomodasi nilai-nilai yang lebih besar atau lebih dominan, namun tetap berusaha untuk mempertahankan keseimbangan dan keharmonisan dalam berinteraksi dengan sesama. Dalam pengertian ini, kata "madani" mencerminkan suatu sikap adaptif dan harmonis dalam menjalani kehidupan sosial yang terus berkembang.

### 36) Q.S. AL-FALAQ

Tabel 74. Analisis Vernakularisasi Surat Al-Falaq

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
	Q.S. Al- Falaq ayat 3	إِذَا وَقَبَّ	<i>Peteng dedet</i>	<i>Dadi Peteng</i>	<i>Dadi peteng</i>	<i>Telah gelap gulita</i>

Vernakularisasi dalam surat al-Falaq terapat dalam satu kata yaitu pada *إِذَا وَقَبَّ* yang mempunyai arti dalam bahasa Indonesia yaitu gelap gulita, namun dalam Bahasa Jawa Banyumas dimaknai sebagai kondisi *peteng dedet* atau gelap sekali. Kalimat ini digunakan ketika kondisi gelap gulita yang tidak ada jarak pandang cahaya.<sup>182</sup>

Kata "peteng dedet" dalam Bahasa Banyumas merujuk pada kondisi kegelapan yang sangat pekat atau total, seperti saat malam hari yang tidak ada cahaya sama sekali atau saat suatu tempat berada dalam keadaan sangat gelap. "Peteng" berarti gelap, dan "dedet" memberi penekanan pada tingkat kegelapan yang lebih ekstrem atau total. Dalam kalimat seperti "Malam iki peteng dedet, ora ana cahya sithik wae" (Malam ini sangat gelap, tidak ada cahaya sedikit pun), kata "peteng dedet" menggambarkan suasana malam yang sangat gelap, tidak ada sumber cahaya yang bisa menerangi sekitarnya, menimbulkan perasaan kesunyian dan ketidakpastian.

Secara metaforis, "peteng dedet" juga sering digunakan untuk menggambarkan situasi atau kondisi yang penuh ketidakpastian, kebingungan, atau tidak jelas. Misalnya, dalam konteks kehidupan sosial atau emosional, jika seseorang sedang merasa bingung atau dalam kesulitan yang tidak dapat dipecahkan, orang tersebut mungkin akan mengatakan bahwa mereka sedang berada dalam keadaan "peteng dedet", merujuk pada ketidakjelasan dan ketidaktahuan tentang jalan keluar dari masalah yang dihadapi. Ini menggambarkan suasana hati atau pikiran yang terperangkap dalam kegelapan yang sulit dipahami.

Dalam konteks alam, "peteng dedet" juga bisa digunakan untuk menggambarkan situasi alam yang sangat gelap, seperti saat terjadi badai besar atau langit yang mendung tebal, menciptakan suasana yang suram dan menakutkan. Penggunaan kata ini menunjukkan betapa intensnya kegelapan tersebut, yang mempengaruhi penglihatan dan perasaan orang yang mengalaminya. Oleh karena itu, "peteng dedet" tidak hanya mengacu pada

---

<sup>182</sup> Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah.

kegelapan fisik, tetapi juga bisa melambangkan perasaan atau situasi yang menakutkan dan penuh ketidakpastian.

**37) Q.S. AN-NAS**

*Tabel 75. Analisis Vernakularisasi Surat An-Nas*

<b>N O</b>	<b>NAM A SUR AT</b>	<b>BUNYI KALIM AT</b>	<b>TERJEMA HAN</b>	<b>TERJEM AH AL- IBRIZ</b>	<b>TERJEM AH AL IKLIL</b>	<b>TERJEM AH KEMEN AG</b>
1.	-	-	-	-	-	-
2.	-	-	-	-	-	-

Pada surat An-Nas penulis tidak menemukan vernakularisasi dalam Bahasa Jawa Banyumas, bahasa yang digunakan adalah Bahasa Jawa Ngoko seperti dalam kitab Tafsir lain.



## BAB IV PENUTUP

### A. Simpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab sebelumnya, penulis menyimpulkan penelitian ini sebagai berikut:

1. Karakteristik yang terkandung dalam kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini adalah kitab terjemah yang mempunyai sistem pembahasan dengan menggunakan gaya bahasa daerah Banyumas, menggunakan model *calque* atau kata perkata. Kemudian dalam layout atau tata letak penulisannya adalah adanya ayat al-Qur'an dan terjemahan perkata, dengan penjelasan *Asbābun Nuzūl* disampingnya. Adapun sumber dari *Asbābun Nuzūl* tersebut lebih dalam kajian tahlili yang menyantumkan sumber dari kitab Hadis yang terpercaya.
2. Vernakularisasi atau proses pengalihbahasaan dalam kitab ini adalah surat-surat dalam Al-Qur'an, namun dalam penelitian ini terfokus pada Juz 30 yang dimulai dari Q.S. An-Naba' sampai dengan Q.S. An-Nas mempunyai hasil yang konsisten. Hasil konsisten ini adalah pada setiap kalimat yang diterjemahkan kedalam Bahasa Jawa Banyumas oleh K.H. Ahmad Mustholih Badawi sebagai pengarang selalu mempunyai tiga unsur vernakularisasi yaitu proses penerjemahan bahasa, proses penerjemahan budaya, dan kontekstualisasi teks. Penerjemahan bahasa yang digunakan dalam kitab ini adalah penerjemahan gramatikal/*harfiyah* dalam Bahasa Jawa Banyumas. Proses penerjemahan budaya yang dimaksudkan adalah dalam pengambilan setiap kalimat dalam proses penerjemahan ini, KH. Mustholih Badawi selalu memperhatikan padanan kalimat yang sesuai dengan konteks dari kata tersebut agar mudah dipahami. Kontekstualisasi teks berposisi sebagai jembatan atau penengah dari sebuah teks dalam terjemahan agar dapat dipahami oleh masyarakat sekitar. Hal ini memungkinkan sebuah teks dalam terjemahan pasti akan menyesuaikan dengan pemahaman pembaca. Pengimplementasian kontekstualisasi teks ini dilakukan kepada obyek kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafziyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi*

Tahun 1993 M. Contohnya dalam ayat yang mempunyai kalimat tanya seperti dalam Q.S. Al-Ghosiyah ayat 17-20 pada kalimat كَيْفَ yang merupakan kalimat tanya “bagaimana?” dimaknai dengan “kepriwe” yang merupakan bahasa Banyumas, dari kontekstualisasi teks ini mempunyai posisi sebagai penjelas kepada masyarakat sekitar lingkungan Pondok Pesantren Al-Ihya ‘Ulumaddin, khususnya masyarakat Kesugihan, Kabupaten Cilacap dan umumnya kepada masyarakat kerassidenan Banyumas yang menggunakan Bahasa Ngapak Banyumas.

## B. Saran

Adapun saran yang penulis sampaikan dalam penelitian ini adalah:

1. Saran untuk pembaca supaya membaca kitab asli dari kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini supaya dapat memahami konteks sosial yang dipakai dalam kitab tersebut.
2. Saran untuk peneliti berikutnya, supaya membahas kitab *Al-Qur'an Al-Kārim Tarjamah Lafzīyah Wa Asbābun Nuzūl Basa Jawi* Tahun 1993 M ini secara tematik karena akan lebih fokus, adapun pembahasan karakteristik dapat mengambil dari penelitian ini, sehingga penelitian berikutnya bisa mencoba menjelaskan dalam metode tematik berdasarkan tema-tema yang menarik untuk dibahas.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Gina, Arrouf Muammarulloh. "Manajemen Kurikulum Madarisud Diniyah Nahdlatut Tuhlab Pondok Pesantren Al-Ihya 'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap." Universitas Nahdlatul Ulama Al Ghazali Cilacap, 2022.
- Abdul Mustaqim. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014.
- Abdullah, M. Amin. "Lokalitas, Islamisitas Dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (2012): 329–46.
- Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Aulanni'am. "Genealogi Keilmuan Al-Qur'an Dan Tafsir Di Indonesia." *Suhuf* 32, no. 2 (2014).
- Baidhawi, Ahmad. *Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.
- Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah. *Kamus Bahasa Jawa Banyumasan Indonesia*. Semarang: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.
- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Certeau, M. de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Dadan, Sulyana. "Ekspresi Bahasa Banyumasan Dalam Kaus Oblong Sebagai Arena Kontestasi Budaya." In *Seminar Internasional Riksa Bahasa*, 2019.
- Dhea, Alfa Reza. "Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Kitab Niat Ingsun Ngaji Karya KH Badawi Hanafi, Kesugihan Cilacap." UIN Prof. KH Saifuddin Zuhri, 2022.
- Emzir. *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisis Data*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Fadal, Kurdi. "Genealogi Dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren: Abad XIX Hingga Awal Abad XX." *Jurnal Bimas Islam* 11, no. 1 (2018): 73–104.
- Faiqoh, L. "Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian Atas Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 85–128.
- Fatah, Abdul. *Mengenal Guruku: K.H. Mustholih Badawi*. Cilacap: Ihya Media, 2014.
- Febriani, Meina, Nas Haryati Setyaningsih, and Azis Nugroho. "Konstruksi Baru Identitas Banyumasan Dalam Penggunaan Bahasa Pada Generasi Y: Studi Kasus Platform Instagram." *Jurnal Sastra Indonesia* 11, no. 1 (2022): 1–11.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Gusmian, Islah, and Dkk. *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*. Edited by Ahmad Badhowi. Bantul: Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Hasanah, Atiq Aqiqotul, and Ilyas Daud. "The Use of Particles in Ngapak Bumiayu Language: A Study of Systemic Functional Linguistics." *TRANS-KATA: Journal of Language, Literature, Culture and Education* 4, no. 2 (2024): 132–45.

- Hidayani, Fika. "Paleografi Aksara Pegon." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 8, no. 2 (2020): 302–20.
- Iklimah, R. "Aspek Lokalitas Dalam Tafsir Melayu (Studi Analisa Kitab Tafsir Turjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Singkili [1615-1693 M] Dan Tafsir Al-Burhân Karya 'Abdul Karim 'Amrullah [1879-1949 M])." IIQ Jakarta, 2021.
- Johns, A. H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, edited by Andrew Rippin, 1:257–87, 1988.
- Khasanah, Isrofiyah Laela, and Heri Kurnia. "Melestarikan Budaya Banyumasan Melalui Dialek Bahasa Ngapak." *Kulturistik: Jurnal Ilmu Bahasa Dan Budaya* 7, no. 2 (2023): 43–53.
- Masyruhah, N. "Aspek Lokalitas Dalam Tafsir Qoeran Djawen Koleksi Museum Radya Pustaka Solo Kode 202.297. 094 Ssj T." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Mustholih Badawi, Ahmad. *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Lafziyah Wa Asbabun Nuzul Basa Jawi Muqadimah Dening Syekh Haji Ahmad Mustholih Badawi*. Bandung: Farma Sumatera, 1993.
- Niswah, Eva Mir'atun. "Legal Protection of Traditional Cultural Expressions 'Penginyongan' in Banyumas Regency Based on Law No. 28 of 2014 Concerning Copyright." *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)*, 2024, 79–104.
- Nugrahani, Farida, and Ali Imron Al-Ma'ruf. "Kearifan Lokal Pada Gaya Wacana Dalam Novel Ronggeng Dukuh Paruk Karya Ahmad Thohari: Kajian Stalistika." In *Prosiding Seminar Nasional Dan Internasional HISKI*, 1:100–119, 2024.
- Nugroho, Catur, and Ilham Pria Kusuma. "Identitas Budaya Banyumasan Dalam Dialek Ngapak." *Jurnal Ilmu Komunikasi* 21, no. 2 (2023): 333–47.
- Nur, Fitriyah. "Konsep Pendidikan Tauhid Perspektif Kitab Tijān Ad-Darāri Karya Asy-Syaikh Muhammad An-Nawawi Al-Jawi." Universitas Nahdlatul Ulama Al Ghazali Cilacap, 2021.
- Perdani, Titis, Sofa Marwah, and Tri Murniati. "Diskresi Kebijakan Pengelolaan Budaya Lokal Di Kabupaten Banyumas: Tarik Ulur Kepentingan Dua Cabang Kekuasaan." *Jurnal ISIP: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 21, no. 2 (2024): 126–44.
- Pudjiastuti, Titik. "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan Atas Bentuk Dan Fungsinya." *Suhuf* 2, no. 2 (2009): 271–84.
- Pudjosoedarmo, Soepomo. *Tingkat Tutur Bahasa Jawa*. Yogyakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia, 2013.
- Rahmawati, Ayu, and Prembayun Miji Lestari. "Pendakwah Berbahasa Jawa Ngapak Dalam Ceramah Ustadzah Mumpuni Pada Channel Youtube: Kajian Sociolinguistik." *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, Dan Sastra* 10, no. 2 (2024): 2080–96.
- Rokhmad, A. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz." *Jurnal Analisa* 18, no. 1 (2011).
- Salim, Mula. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Sleman: Teras, 2005.

- Scott, J. C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2014.
- Suswandari, Meidawati. "Konstruksi Dialek Banyumasan Di Universitas Sebelas Maret." *Edudikara: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 2, no. 3 (2017): 257–67.
- Waber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Edited by E. A. Shils, H. A. Finch, and Eds. Trans. Glencoe, IL: Free Press, 1949.
- "Wawancara Dengan Bapak Harir," n.d.
- "Wawancara Dengan KH. Harir," n.d.
- Zaiyadi, Ahmad. "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi Al-Qur'an Di Indonesia." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist* 1, no. 1 (2018): 01–26.



**LAMPIRAN-LAMPIRAN**



VECTOR

## Lampiran I

### Dokumentasi Wawancara



Wawancara dengan KH. Harir (Dewan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ihya  
'Ulumaddin, Kesugihan Cilacap)



## Lampiran II

### Surat Keputusan Pembimbing



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO  
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53129 Telp. : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553  
Website : www.pps.uinsu.ac.id Email : pps@uinsu.ac.id

**SURAT KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA  
NOMOR 2160 TAHUN 2023  
Tentang  
PENETAPAN DOSEN PEMBIMBING TESIS**

**DIREKTUR PASCASARJANA UNIVERSTAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI  
SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO**

- Menimbang : a. Bahwa dalam rangka pelaksanaan penelitian dan penulisan tesis, perlu ditetapkan dosen pembimbing.  
b. Bahwa untuk penetapan dosen pembimbing tesis tersebut perlu diterbitkan surat keputusan.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.  
2. Undang-Undang Nomor 12 tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi.  
3. Peraturan Pemerintah Nomor 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan.  
4. Permenristekdikti Nomor 44 tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.  
5. Peraturan Presiden RI Nomor 41 tahun 2021 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Purwokerto menjadi Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto.

**MEMUTUSKAN:**

- Menetapkan :  
Pertama : Menunjuk dan mengangkat Saudara Dr. Elya Munfarida, M.Ag. sebagai Pembimbing Tesis untuk mahasiswa Sobri Febrianto NIM 224120800011 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsih.  
Kedua : Kepada mereka agar bekerja dengan penuh tanggungjawab sesuai bidang tugasnya masing-masing dan melaporkan hasil tertulis kepada pimpinan.  
Ketiga : Proses Pelaksanaan Bimbingan dilaksanakan selama 3 (tiga) semester dan berakhir sampai 18 April 2025.  
Keempat : Semua biaya yang timbul sebagai akibat keputusan ini, dibebankan pada dana anggaran yang berlaku.  
Kelima : Keputusan ini akan ditinjau kembali apabila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam penetapannya, dan berlaku sejak tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di : Purwokerto  
Pada tanggal : 18 Oktober 2023  
Direktur,



Sunhaj

**TEMBUSAN:**

1. Wakil Rektor I
2. Kabiro AUPK



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik.  
Token : CxAgmb

### Lampiran III

#### RIWAYAT HIDUP

Nama : Sobri Febrianto  
Tempat, Tanggal Lahir : Purwokerto, Banyumas 20 Februari 2000  
Alamat : Pasir Kidul, RT 01/01, Purwokerto Barat,  
Banyumas  
Pekerjaan : Wiraswasta  
Riwayat Pendidikan  
• SD/MI : MI Al-Ittihad Pasir Kidul  
• SMP : SMP Takhasus Al-Qur'an, Wonosobo  
• SMA : SMA Takhasus Al-Qur'an, Wonosobo  
• S1 : UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto  
Pengalaman Organisasi  
• Ketua Cabang PMII Purwokerto 2023-2024  
• Pengurus Pusat Forum Komunikasi Mahasiswa Tafsir Hadis Indonesia  
2020-2022  
• Ketua HMJ IAT IAIN Purwokerto 2019  
Motto : Berdzikir, Berfikir, dan Beramal Sholeh

Purwokerto, 6 Januari 2025

Sobri Febrianto