

CATATAN MENGENAI ANTOLOGI PUISI PARSI (YANG
BELUM DITERBITKAN) DALAM VERSI ANTARA
BARIS-BARIS DALAM BAHASA MELAYU*

ALESSANDRO BAUSANI

Universiti Rome

alihbahasa

HAMID ALGAR & HAJI MUHAMMAD BUKHARI LUBIS

Jabatan Pengajian Timur Dekat

Universiti California, Berkeley

Dalam artikel saya yang disiarkan dalam jurnal yang sama tentang perkataan Parsi dalam bahasa Melayu-Indonesia,¹ saya merujuk kepada catatan ringkas oleh Voorhoeve² mengenai kemungkinan memanfaati dua MS di Leiden untuk kajian di sekitar pengaruh Parsi pada kebudayaan Melayu. Catatan berkenaan sangatlah pendek. Kerana itu dapat kita kutip keseluruhannya di sini. “Penyerjamanan bahasa Arab ke bahasa Melayu,” kata Voorhoeve, “telah dilakukan menurut satu sistem yang sungguh tetap dan meninggalkan kesan pada sintaksis bahasa Melayu persuratan, seperti yang ditulis oleh Van Ronkel³ dan baru-baru ini, berkenaan dengan suatu kes khas, diperkembangkan pula ke satu tahap yang lebih besar oleh Drewes.⁴ Sekiranya ini juga melalui bahasa Parsi, ia tinggal untuk dikaji. Selain daripada kata-kata Melayu yang telah diterjemahkan daripada bahasa Parsi, kemungkinan *Hikayat Amir Hamzah*, dan terjemahan kutipan Parsi dalam karya-karya yang mungkin lain seperti *Kitab al-Muntahi* oleh Hamzah Fansuri [r.h.] dan *Hikayat Isma Yatim*; dua MS kecil dalam bahasa Parsi telah ditemui dalam terjemahan di antara baris-baris dalam bahasa Melayu. Ini dapat pula melengkapi bahan-bahan untuk kajian yang disebut tadi. Satu daripadanya (Leiden, Cod. Or. 1666) merupakan risalah ringkas mengenai tatabahasa bahasa Arab, ditulis di atas daluangs⁵ dan bertarikh 990H (= 1582M). Yang Kedua (Cod. Or. 7056), datang dari Aceh dan mengandungi bait-bait yang terasing, karya Jalal al-Din Rumi [r.h.].”

Prof. Drewes telah sudi menyampaikan catatan oleh Voorhoeve ini kepada saya. Ini mendorongkan saya untuk mendapatkan senaskhah fotografi bagi kedua-dua MS yang kecil itu. Satu daripadanya, yang datang dari Aceh dengan bait-bait oleh Jalal al-Din Rumi, akan menjadi topik bagi catatan yang sedang diperkatakan ini. Saya menangguhkan kajian di sekitar MS yang lagi satu itu ke satu masa yang lain.

*Teks asal dalam bahasa Itali, “Note su una antologia inedita di versi mictica persiani con versione interlineare males,” dalam *Annali* (Instituto orientale di napoli), XVIII, 1968, hal. 39-66.

Tanda [] menunjukkan perkataan atau frasa atau ayat yang ditambah oleh pihak penterjemah.

Judul antologi yang telah saya berikan itu barangkali muluk sedikit. Sebenarnya ia merupakan satu daripada buku-buku kecil yang berkandungan nota antologi. Ia sama dengan perkataan *jung* dalam bahasa Parsi dan berulang kali dijelaskan di seluruh dunia Islam. Di Jawa ia menggunakan nama *primbon*.

Di sini empunya antologi itu turut membuat catatan di sekitar beberapa bait dan teks yang dianggapnya menarik perhatian. Selalunya ia mengandungi hal-hal agama atau tasyauf, sama ada disertakan dengan terjemahan ataupun tidak. MS yang akan dibincangkan ini mengandungi 11 folio, dua daripadanya tak bertulis. Kerana itu pada praktiknya ia mengandungi 20 halaman. Setiap halaman mengandungi lima misrak (*hemistich*), dengan terjemahan bahasa Melayunya di antara baris-baris. Kecuali halaman terakhir yang mengandungi hanya tiga misrak. Di setengah-setengah baris ada kotoran dan sebahagian tulisannya dapat dipilih. Di manapun juga tidak bisa dilihat tajuk dan tanda penerbitnya. MS kecil itu dimulakan dengan petunjuk بیت مولانا رومی (*sic!* sebagai ganti), kemudian diikuti pula dengan fragmen dari ghazal.

Menyentuh tarikh MS itu, ia mengemukakan ciri-ciri skrip yang sangat sama dengan yang bertarikh dari akhir abad 16. Voorhoeve merujuk kepada tarikh abad 16 ini. Sebagaimana yang telah dinyatakan, fakta yang sama (seperti ia mengandungi bait-bait Parsi, pengaruh Parsi mula menurun terutama di dunia Melayu-Indonesia selepas kurun 16) kelihatan terangkum dengan kesamaan grafik yang telah dinyatakan di atas. Ini mendorongkan kita menganggap tarikh MS itu ke separuh pertama abad 17. Juga mungkin setiap tarikh MS Melayu dirujukkan kepada periode yang lebih lama.

Walaupun MS itu datang dari Aceh, pusat utama kebudayaan Islam di Sumatra pada zaman itu, seperti yang dinyatakan oleh Voorhoeve, namun MS berkenaan tidaklah mengandungi “Acehnisme,” sebagaimana yang terdapat dalam kes-kes yang sama.⁶ Persengauan yang banyak berlaku pada vokal terakhir dalam katanama, diikuti oleh akhiran gantinama (*pronominal suffix*) -ku (‘hatingku’ sebagai ganti ‘hatiku,’ ‘cahayangku’ sebagai ganti ‘cahayaku,’ dsb) merupakan perdagangan antik Jawa yang menjadi tanda tanya. Setahu saya, bukanlah selalu dalam MS jenis ini, dan boleh menjadi bukti tambahan bagi teori Poerbatjara tentang “keterusan tradisi ortografi Indonesia.”⁷ Kecuali MS yang sedang diperkatakan ini, tentu saja tidak ditulis — dengan berbeza — di Jawa. Hampir kesemua bait dalam antologi kecil itu mempunyai isi kandungan panteistik yang kuat, atau sekurang-kurangnya boleh ditafsirkan dengan pengertian panteistik. Tidaklah diragukan, ia telah ditafsirkan dengan cara itu (pengertian panteistik) oleh empunya dan penterjemah MS berkenaan. Dengan itu besar kemungkinan di sini kita harus memperkatakan hal-hal sampingan tentang beberapa aliran Wujudiyah di Indonesia yang pernah dikaji.⁸

Mengatakan MS tersebut mengandungi bait-bait oleh Mawlana Jalal al-Din Rumi agak tidak tepat. Terdaat sedikit sekali bait yang pasti ditulisnya. Fragmen permulaan yang panjang dan mengikut bait-bait perhiasan Rumi tidak terkandung dalam koleksi terbaik yang memuatkan puisi beliau. Kesan yang timbul ialah di sini kita mesti memperkatakan sebahagian besar bait (tasyauf) yang dianggap pada

pandangan orang India, berasal daripada Rumi. Memanglah menghairankan betapa kurangnya kritikan dalam beberapa edisi puisi Parsi klasik yang diterbitkan di India. Hal ini sedia maklum.⁹ Walau bagaimanapun, perkara ini, anggapan yang bait-bait itu ditulis oleh Rumi, turut meliwayati golongan Wujudiyah di Sumatra. Juga ada beberapa puisi dan fragmen dalam bahasa Arab yang selalunya menyentuh tasauf boleh didapati dalam tafsiran yang berunsur tasauf. Kerana usaha yang betul-betul untuk mengecamkan hal itu akan melibatkan pertimbangan di luar kepentingan teks itu, di samping ia pula lebih menarik bagi bidang Malaysiologi daripada Arabika dan Iranika, saya telah mengenepikan kajian yang mendalam untuk mengecamkan kesemua fragmen dalam antologi itu. Sebaiknya usaha saya terbatas untuk menyatakan pengaruh fragmen berkenaan yang lebih mudah saya kenali.

Saya akan menyalin bait-bait asal dari setiap fragmen dalam skrip Arab (tulisan Jawi), kemudian diikuti dengan terjemahan Melayunya yang disalin mengikut ejaan bahasa Indonesia sekarang.¹⁰ Yang ditambah hanyalah tanda-tanda pengenal (*diacritical form*) dalam transkripsi ilmiah bagi perkataan-perkataan Arab yang berciri teknikal.¹¹ Seterusnya ia disusuli dengan perbendaharaan kata-kata ringkas yang terdiri daripada istilah-istilah Arab-Parsi yang asli dan utama. Sesudah itu dikemukakan terjemahan Melayunya yang telah digunakan dalam MS ini.

FRAGMEN I (b. Arab). Meter: → ˘ ˘ – | ˘ – – | ˘ – ˘ ˘ | – ˘ –

اَى وَإِنْ كَنْتَ اَبْنَ آدَمْ صُورَةً¹² * فَلِي فِيهِ مَعْنَى شَاهِدٍ بِأَوْقَتٍ¹³

Terjemahan Melayu

Bahawa aku jikalau daripada anak Adam sekalipun rupaku jua maka bagingku pada hakikatnya naik syaksyi bahawa aku bapanya.

Catatan

Perhatikan perkataan ‘bagingku,’ perkataan Jawa kuno untuk ‘bagiku,’ ‘syaksyi’ sebagai ganti ‘saksi.’ (Mengenai pengaruh tulisan Arab dalam keratan ayat yang agak berulang-ulang, terutama sekali dalam teks Melayu klasik, dari s kepada sy, cf. J. Gonda, 1952, *Sanskrit in Indonesia* (Nagpur), hal. 325-326.)

FRAFMEN II (b. Parsi). Meter: → – – ˘ | – ˘ – ˘ | ˘ – – ˘ | – ˘ –

MS ini dianggap hasil karya Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. Tetapi, walaupun lebih daripada satu ghazal dalam rima ini kedapatan dalam *Dīvān-i Kabir Rūmī*, namun yang satu ini tiada dalam *Dīvān-i Kabir*, edisi Foruzanfarr yang dianggap paling baik dan terbaru diterbitkan.¹⁴ Nampaknya ia merupakan ulasan terhadap bait Arab yang terdahulu itu. Di sini ia dijelaskan dengan kata-kata sendiri dalam bahasa Parsi dalam bait pertama fragmen ini.

گفتا بصورت ارچه ز¹⁵ اولاد آدم * از روی مرتبه بهمه جا بورتم
چون بنگرم در آینه عکس جمال خویش * گردد هم¹⁶ جهان بحقیقت مصودرم
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار * ذره¹⁷ کائنات اگر¹⁸ گشت مظہرم
ارواح قدس چیست؟ غوردار معنیم * اشباح انس¹⁹ چیست؟ نگه دار بیکرم

بهر محیط رشنه از فیض فائض * نور بسیط لمعه از نور از هر
از عرش تا بفرش هم ذره بود * در نور آفتاب ضمیر²⁰ منورم
روشن شود زروشی ذات من جهان * گر پرده صفات خود از هم فرو درم
نورم که از ظهور من اشیا ظهور یافت * ظاهرتر است هر نفس انوار اظهارم
آبی که زنده گشت ازو خضر جاودان * آن آب چیست؟ قطره از حوض کوثرم
وان دم که²¹ مسیح هم مرد²² زنده کرد * یک ننخه ایست²³ از نفس روح پرورد
فی الجلد مظہر هم، اشیاست ذات من * بل اسم اعظم بمختیقت چونگرم
بهر ظهور و بهر بطون و قدم هم²⁴ * در من بین که مجمع بھرین اکبرم

Terjemahan Melayu

1. Katanya jika daripada anak Adam sekalipun rupaku jua daripada pihak segala tingkat dengan segala barang perinya tertinggi aku daripadanya.
 2. apabila ketika (*sic* sebagai ganti ‘kutilik’) pada sebalik cermin elok diriku jadilah segala ‘alam dengan hakikatku dirupakan.
 3. matahari yang dilangit itu kenyataanku, jangan kauindahkan segala zarah mujudat jikalau menunjukkan nyataku juga.
 4. segala nyawa yang suci apakah? yang (*sic* sebagai ganti ‘nan’) menunjukkan ertingku jua segala tubuh manusia apakah? itupun memeliharkan rupangku jua.
 5. laut yang meliputi dunia setitik daripada limpah laut adangku jua cahaya yang terhampar suatu kilat daripada cahayangku yang amat berbahaya.
 6. dari ‘arsy datang ke tujuh petala bumi sekaliannya satu zarah jua dalam cahaya matahari hatingku yang diterangkan.
 7. telah berbahayalah segala alam daripada terang cahaya adangku jika tirai segala peringku itu kucerukkan.
 8. bahawa daripada kenyataan cahayangku sekalian asyisyah – pun beroleh kenyataan amat nyata pada ketika cahaya kenyataanku.
 9. ma-al-hayat yang diminum Hadiarat (*sic* sebagai ganti ‘Khidir) daripadanya Hadirat hidup kekal itu apakah? setitik daripada haud kautharku jua

10. bermula daripada tiup nafas Isa segala orang mati jadi hidup suatu hidup daripada nafas nyawa yang meliharakan daku jua.
11. pada jumlah segala kenyataan sekalian asyiya' adangku jua tetapi jika kutilik dengan hakikat namangku yang maha besar itu.
12. laut yang nyata dan laut yang terbunyi sedia beserta keduanya padangku tilik olehmu bahawa perhimpunan kedua laut yang maha besar itu aku.

Catatan

1. Terjemahan perkataan Parsi *ba-hama jā* sebagai ‘segala barang perinya’ adalah menarik perhatian dan ia menunjukkan pemahaman yang agak jelas tentang pengertian *ba-hama-jā* (harfinya bermakna ‘di setiap tempat’) yang di sini bermaksud ‘dalam sebarang peristiwa.’
2. Perkataan Parsi ‘aks’ tidak diterjemahkan (selain daripada itu di sini, dalam kes menterjemahkan perkataan *zill*, agak selalu kita mendapati perkataan ‘bayang-bayang’). Terjemahan misrak berkenaan tidaklah secara harfi. Teks Parsi bermakna ‘seluruh dunia menjadi kenyataan dan membentuk diriku.’ Sedangkan terjemahan Melayunya berbunyi: ‘seluruh dunia menjadi bentuk dengan hakikat nyataku.’ Sungguhpun begitu pengertiannya tetap sama.
3. Idea *khurshid-i ḥasmān-i zuhūr-am* bererti ‘akulah matahari dalam angkasa Penyataan.’ Sedangkan Melayunya diterjemahkan sebagai ‘matahari yang di angkasa adalah penyataanku.’ Di sini si penterjemah nampaknya tidak menyelami pengertian sebenar penggunaan yang sering terdapat dalam puisi Parsi, iaitu mengkongkritkan idea-idea abstrak dengan menggunakan *izāfe* yang *explicatory*, menukarannya kepada kejadian yang kongkrit (sebagai contoh, angkasa yang merupakan penyataanku; bunga pengetahuan, i.e. pengetahuan). Tambahan pula ini menunjukkan pengetahuan yang tidak cukup mengenai meter, kerana dia membaca *khurshid-i ḥasmān zuhūram*.
4. Hanya di sini kita mendapati bentuk نان ‘nan’, sebagai ganti perkataan ‘yang’ (dalam MS itu ن). Mengenai terjemahan ‘segala tubuh manusia,’ orang Melayu (atau India yang mengimlakan MS itu) telah memilih bacaan teks yang lebih mudah, *ashbāh-i ins*, mentafsirkan *ashbāh* sebagai ‘jasad’ (yang sebenarnya lebih tepat bermakna panteisme, jasad dalaman). Oleh sebab itu di sini sebagai ‘jasad manusia.’ Sebenarnya dalam bait ini kita mendapati *ashbāh-i uns* sejajar dengan *arvāh-i quds*. Lantas kedua-dua konsep merupakan ‘roh, tempat metafizika *quds*’ (kekudusan, bersifat mengatasi segala) dan ‘panteisme jasad dalaman, tempat metafizika *uns*’ (*uns* bermakna kehampiran yang rapat dengan Yang Maha Mutlak). Bentuk yang sedemikian sukar (untuk difahami, pengetahuan yang mendalam sangat perlu, bukan sahaja perlambangan tasauf secara umum malah jua stail perlambangan dan bahasa Parsi) dan agak tak menarik diterjemahkan sebagai ‘roh suci’ dan ‘jasad manusia.’ Sungguhpun begitu, konsep *uns* adalah maklum di kalangan para pengarang tasauf Melayu yang semasa.²⁵

5. Frasa Parsi *fayd-i fā'id-am* ‘pecurahan pemikiranku’ dengan tepat diterjemahkan sebagai ‘efusi hakikatku.’
6. Istilah teknikal *‘arsh* ditinggalkan begitu sahaja dalam terjemahan berkenaan. Sementara *farsh* dijelaskan sebagai ‘tujuh petala bumi.’ Ia merupakan satu elemen yang biasa dalam kosmologi lama Indonesia yang berasal daripada India²⁶ dan juga dalam tradisi Islam.
7. Terjemahan perkataan *sifat* (istilah teknikal yang umumnya ditinggalkan begitu sahaja dalam teks-teks agama yang lama dalam bahasa Melayu) sebagai ‘peri’ adalah menarik perhatian. Barangkali si penterjemah memandang perkataan itu tidak berhubungan dengan persoalan mengenai *sifat* Allah yang kerananya istilah teknikal itu mesti digunakan.
8. Hubungan di antara kedua-dua misrak dalam bahasa Parsi adalah jelas. Cuma terjemahan Melayunya tidaklah sedemikian. Selain daripada itu, frasa *har nafas* nampaknya tidak wajar diterjemahkan sebagai ‘pada ketika.’ Mungkin perkataan ‘segala’ telah tertinggal (‘pada segala ketika’).
9. Transkripsi *Khadir* atau *Khidr* dalam bahasa Melayu sebagai *hadrat (hadrat)*, istilah yang jarang digunakan dalam banyak hal, adalah luar biasa kerana peribadi terkenal Khidr (Nabi Khidir atau Nabi Khilir atau Kiliar) begitu terkenal di kalangan Muslimin Indonesia.²⁷ Juga menarik perhatian, istilah yang mudah dalam bahasa Parsi, *āb* ‘air’, diterjemahkan dengan menggunakan istilah Arab, *mā’ al-hayāt*. Ini menunjukkan si penterjemah benar-benar mengetahui cerita Khidr.
10. Dalam bait ini, si penterjemah tidak faham akan hubungan kata-kata majmuk jenis ini yang tidak terkenal dalam bahasa Melayu (dan Arab) *rūh parvar* (pengasuh (*nurturer*) roh). Ia membayangkan rentetan *rūh + parvar* dan mungkin sama dalam bahasa Melayu (dan bahasa Arab). Dengan salah diterjemahkan sebagai ‘nafas roh yang mengasuh (*nurture*) atau melindungi (*protect*) ku’. Makna yang betul bagi rangkaikata berkenaan ialah ‘rohku yang mengasuh nafas’. Di samping itu, permulaan bait tersebut (yang dalam bahasa asal Parsinya dengan salah ditulis sebagai *v’ān dam-i Masiḥ ...*, sebagai ganti *v’ān dam ki Masiḥ ...*) telah disalahfahamkan. Ia ditanggapi tanpa pengertian *dam* ‘nafas’ dan ‘detik’. Pengertian yang sebenarnya ialah ‘pada saat apabila [Nabi] Isa [a.s.] akan menghidupkan orang yang mati, hal itu merupakan hanyalah setarikan nafas.’ Penterjemah itu menulis: ‘permulaan dengan nafas Isa ...’. Dengan itu dia mentafsirkan *dam* semata-mata untuk memberi erti ‘nafas,’ sedangkan dalam bahasa Parsinya, pengertian kedua *dam* hanya bertindak untuk mainan perkataan sahaja.
11. Di sini juga kita mendapati terjemahan yang ketara salahnya. Misrak kedua dalam bahasa Parsi itu bermaksud: ‘dengan itu sebenarnya, jika aku nampak baik, akulah nama agung (Allah).’ Terjemahan Melayunya berbunyi: ‘tetapi jika kulihat sebenarnya, benda-benda (apa yang dimaksudkan kepada misrak sebelumnya) itu adalah nama aku yang agung.’ Di sini timbul kekeliruan yang jelas di antara akhiran *-am* sebagai bentuk katakerja (aku (adalah) = *I am*) dengan *-am* sebagai prartikel gantinama (*-ku = my*).
12. *Qidam* (*pre-existence*) dalam bahasa asalnya tidak diterjemahkan ke bahasa Melayu.

FRAGMEN III (b. Arab). Meter: → UU -- UU -- U --

ظهرت شمس فَيَّبَتْ فِيهَا * فَإِذَا اشْرَقَتْ فَذَاكَ شَرُوقَ

Terjemahan Melayu

kelihatan matahari maka lennyap aku dalamnya
maka yang terbit matahari itulah terbitku

FRAGMEN IV (b. Arab). Meter: → U - ॥ U - ॥ U - ॥ U -

اَذَا اَطْلَعَ الصَّابَاحَ بِنَجْمٍ رَاحَ * تَسَاوَى فِي سَكَرَان٢٨ وَحَاجَ

Terjemahan Melayu

tatkala terbitlah pagi-pagi maka pergila segala bintang
samalah dalamnya yang mabuk dan siuman

Catatan

Teks Arab itu (di sini kita mendapati versi yang *anacreontic*) menyatakan: ‘apabila fajar terbit dengan bintang-bintang arak (*rāh*), orang yang mabuk dan siuman adalah sama.’ Si penterjemah menganggap perkataan *rāh* sebagai katakerja yang bermakna ‘pergi’ (umumnya untuk pengertian ini ia digunakan hanya dalam bahasa Arab pasar, bukan bahasa Arab persuratan). Pada hal keseluruhannya meroboh pengertian misrak yang pertama dengan mengatakan: ‘apabila fajar terbit, bintang-kemintang tidak berangkat, waktu itu orang yang mabuk dan siuman adalah sama.’ Pengertian tasauf yang bercanggah dengan ajaran zahir agama (*antinomian*) adalah menurut lingkungan alam sekitar yang darinya koleksi ini muncul. Sepatutnya untuk bait itu diberikan makna yang berikut: ‘dalam bentuk cahaya fajar Yang Maha Mutlak, orang yang mabuk dan siuman adalah sama.’

FRAGMEN V (b. Arab). Meter: → --- U --- U --- U --- U ---

وَمَا الْوِجْهُ²⁹ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرُ أَنَّ * اِذَا اَنْتَ عَدْتَ. الْمَرَايَا تَعْدَّا

Terjemahan Melayu

tiada hanya banyak muka hanya esa juga melainkan bahawasanya tatkala kuper banyak cermin jadi banyak muka dalamnya

FRAGMEN VI (b. Arab). Meter: → --- U - ॥ U - --- U -

نَقْلٌ فِرَادِكَ حِيتَ شَتَّى مِنَ الْهُوَى * مَا الْحُبُّ إِلَّا لِلْحَسِبِ الْأَوَّلِ

Terjemahan Melayu

pindahkan hatimu pada barang kehendakmu daripada berahi
tiada hanya kasih melainkan kepada kekasih yang pertama

Catatan

Di sini kita mendapati satu bait yang terkenal, oleh Abu Tammām (ca 800 – 845 [M]). Para Sufi sering mengutipnya dengan pengertian metafora dan boleh dikatakan selalu diiringi dengan bait berikut:

كَمْ مَنْزَلٍ فِي الْأَرْضِ يَأْلِفُهُ الْفَتَّى * وَخَيْنَسٌ اِبْدَأَ لِأَوْلَى مَنْزَلٍ

Dengan cara yang baik ia menunjukkan kecenderungan tasauf untuk kembali kepada Asal Yang Pertama.

FRAGMEN VII (b. Parsi). (Dalam irama prosa)

هر که دوست داری اورا دوست داشته باشی
و بهر جا³⁰ روی آورده بدو³¹ روی آورده باشی و اگرچه ندانی

Terjemahan Melayu

segala barang kaukasih ada kepadanya jua ada kasihmu itu dan barang ke mana muka kauhadapkan kepadanya jua muka kauhadapkan jikalau tiada kauketahui sekalipun

Catatan

Terjemahan Melayu misrak pertama itu tidaklah jelas. Teks Parsinya bermakna: 'siapa sahaja yang kaucintai, (sebenarnya) Dia (= Allah) yang kaucintai ...'

FRAGMEN VIII (b. Parsi) Meter: →--- U | - U --- | -- U - | U --

ناچشم داز کردم نور رخ تو دیدم * تا گوش پس گشادم آواز تو شنیدم

Terjemahan Melayu

sehingga mata kubukakan cahaya mukamu jua kulihat
sehingga telinganku kubukakan suaramu kudengar

Catatan

Terjemahan literal *tā* sebagai 'sehingga' tidaklah tepat. Di sini *tā* bererti 'sejak masa itu,' bukan 'sehingga' seperti yang dicadangkan oleh penterjemah berkenaan.

FRAGMEN IX (b. Parsi). (Dalam irama prosa)

پس³² عاشق دائم در رقص و حرکت معنوی است * و اگرچه بصورت ساکن غاید

Terjemahan Melayu

maka asyik senantiasa dalam tirai dan gerak maknawi jua jika pada zahir rupanya diam sekalipun kelihatan

Catatan

MS berkenaan dengan jelas mengutarakan perkataan 'tirai.' Teks Parsinya ber maksud: 'pencinta selalunya menari dengan gerakan kerohanian, walaupun dia muncul dengan tak bergerak.' Lalu dipindahkan ke bahasa Melayu: 'pencinta itu selalu di bawah selubung, dalam gerakan kerohanian ...' Si penterjemah rupa-rupanya terpedaya oleh bentuk *rā* yang agak ganjil dalam perkataan *raqs* di dalam teks tersebut. Tanpa diragukan lagi mesti dibaca *burqu*^c

FRAGMEN X (b. Arab).

و ترى الجبال تخسبها جامدة وهي غير مرّ السحاب

Terjemahan Melayu

kaulihat segala bukit pada bicaramu kausangka diam ia itu berlaku seperti kelakuan awam ia

Catatan

Ayat al-Qur'an yang sedia maklum, cf. *al-Qur'an*, surah *al-Naml* (27), ayat 88.
 [Terjemahan modennya ialah 'kamu melihat gunung-ganang itu. Kamu menyangka ia tetap di tempatnya. Pada hal ia berjalan seperti awan berarak.']

FRAGMEN XI (b. Parsi). (Dalam irama prosa)

کوه ^{۳۳} چگونه ماسکن تو اند بود که ^{۳۴} هر ذره از درات کائنات متخرک بحرکت اوست ^۹

Terjemahan Melayu

betapa akan dapat diam adanya [d] an segala zarah daripada segala zarah maujudat bergerak dengan geraknya juga?

Catatan

Menurut MS itu, perkataan pertama dalam teks Parsi ialah حود yang tak dapat difahami. Sebenarnya ia mestilah perkataan کوه *kūh* 'gunung.' Baris huruf depan (*dammah*) yang panjang di atas pada perkataan حود di dalam teks berkenaan boleh juga dianggap sebagai palang untuk huruf و itu. Dalam bermacam-macam kes seperti ini, teks Parsi sering diubah dan kelihatan disalin secara mekanik oleh orang yang tidak mengetahui apa yang sedang disalininya. Dalam terjemahan Melayu ini, حود yang tak dapat difahami itu ditinggalkannya begitu saja dan subjek kepada frasa berkenaan adalah 'gunung' yang disebut dalam fragmen yang terdahulu. Terjemahan yang tidak batus untuk frasa *har dharrā az dharrāt* 'segala zarah dari-pada segala zarah' adalah kerana si penterjemah tidak menemukan perkataan-perkataan yang berbeza untuk menterjemahkan *har* 'setiap', *hama* 'segala' dan akhiran katajamak dalam bahasa Arab dan Parsi.

FRAGMEN XII (b. Parsi). (Dalam irama prosa)

جه هر ذره، را کلمه است و هر کلمه، را اسی ^{۳۵} و هر اسی را زبانی ^{۳۶}

Terjemahan Melayu

kerana segala zarah itu ada akan dia kata, dan segala kata itu ada akan dia nama, dan segala nama itu ada akan dia lidah³⁷

FRAGMEN XIII (b. Parsi). Meter: (?) → -- ˘ ˘ - ˘ ˘ --

گویان شده ^{۳۸} بیش ^{۳۹} هر زبان کیست؟ * گفتی که ز جسم ⁴⁰ و جان بروم
 پو شنیده جامه، جسم ⁴¹ و جان کیست؟

Terjemahan Melayu

maka yang berkata dengan segala lidah itu siapa?
 katamu bahawa daripada tubuh dan nyawa keluar aku
 yang memakai pakaian tubuh dan nyawa itu siapa?

Catatan

Tidak syak lagi fragmen ini bermeter, tetapi satu misrak nampaknya tertinggal. Teks dalam terjemahan itu sukar dibaca kerana kotoran. Tetapi bagi saya, apabila ia disusun kembali, akhirnya menjadi seperti yang tertera di atas. Pengertian tasyaaf-

nya agak jelas: ‘kiranya aku ... di dalam hakikatku yang paling mendalam ..., di luar badan dan roh binatang (*jan*), siapa dia yang bercakap dengan setiap lidah, dan menggunakan badan dan roh seperti pakaian?’

FRAGMEN XIV (b. Parsi). Meter. (?) → U---|U---|U--

کسی⁴² سرد⁴³ قامست * کند.... خدا.... کار غلامست

Terjemahan Melayu

orang laki-laki yang sempurna sempurnanya itu
dalam keadaannya Tuhan, di perbuatnya perbuatan hamba

Catatan

Teks Parsi tersebut banyak sangat diubah. Deretan beberapa noktah itu memang sukar untuk dibaca. Agak ganjil, walaupun daripada segi leksikonnya, *mard-i tamām* diterjemahkan sebagai ‘orang laki-laki yang sempurna,’ namun pengertian frasa itu kelihatan menjadi (konsep ini memang terkenal di kalangan Sufi): ‘orang yang sempurna (*al-insān al-kāmil*) rupa-rupanya bertindak sebagai manusia, tetapi pada hakikatnya dia adalah Tuhan.’

FRAGMEN XV (b. Parsi). Meter: → U---|U---|U--

گلی⁴⁴ خوشبوی در حمام روزی * رسید از دست عجوبی بدستم
بدو گفتم که⁴⁵ مشکی یا عیری * که از بوی دل آویز تو⁴⁶ منم
بگفتا من گلی⁴⁷ نا چیز بودم * ولیکن مدنی با [گل] نشم
کمال هنثین در من اثر کرد * و گر نی من همان خاتم که منم

Terjemahan Melayu

1. Satu tanah harum dalam hammam pada satu
hari sampai ia daripada tangan ke [kasih] pada tanganku
2. berkata aku padanya: engkau kasturi atau anbarkah?
kerana daripada baumu yang menggantung hati itu aku [mabuk]
3. katanya: aku tanah sesuatu juga adaku
tetapi lama aku sekedudukan dengan bunga
4. kesempurnaan sekedudukan itu dibekaskannya padaku
jika tiada aku tanah yang itulah adaku

Catatan

Di sini kita mendapati satu cerita pendek yang sangat masyhur dalam bentuk puisi di bahagian permulaan *Gulistan*, karya Sa'di (1184-1291 [M]),⁴⁸ yang boleh dan memang telah digunakan untuk pengertian tasauf. Perhatikan yang berikut ini:

1. Kata-kata pinjam Arab-Parsi *hammām* buat masa ini hilang sama sekali dalam bahasa Melayu. Sejak tahun 1600 lagi mesti ada satu perkataan pinjam yang dipelajari untuk menunjukkan suatu objek luar: Di Malaysia tempat mandi awam pada masa dahulu adalah sungai dan kini sebahagiannya masih berbentuk demikian.

2. Penterjemah berkenaan beberapa kali telah membuktikan fahamannya yang tidak lengkap mengenai akhiran orang yang bersukukata satu (monosilabik) -am dan -i. Inilah satu daripada sebab-sebab kenapa di sini bahasa Parsi memberikan *tu* yang berbeza sebagai ganti *ki*, dan ini tidak diketahui dalam teks *Gulistan* yang paling baik. Perhatikan terjemahan frasa *dil-āvīz* yang sangat literal: ‘yang menggantung hati.’ Si penterjemah mengenepikan perkataan ‘mabuk’. Mungkin juga diduga bahawa penjelasan tulisan itu telah diberikan dan tidak ada sebarang pembatalan atau pembetulan sehingga dia memahami *mastam* menurut bentuk asalnya: *hastam* (lebih kurang: ‘akulah bahagian daripada pengertianmu yang tergantung hati.’)
3. Si penterjemah nampaknya tidak memahami kata-kata Parsi *nā-chīz* (‘sengsara,’ ‘merendah diri,’ harfinya ‘tidak ada apa-apanya’) kerana dia menterjemahkannya sebagai ‘sesuatu.’

FRAGMEN XVI (b. Parsi). Meter: → - U -- | - U -- |

هرچه در چشم جهان بینت نکوست * عکس حسن و پرتو احسان اوست
 گریان احسان و حسن ای حق شناس * از توروزی در وجود آید سپاس
 در حقیقت آن سپاس او بود * نام این و آن لبسان او بود
 همین سکر تو ظل شکر اوست * آن او مغز آمد و آن تو پرست
 لیکن اینجا پرست باشد عین مغز * چشم بکشا وزده وحدت ملغز

Terjemah Melayu

1. barang apa yang baik kaulihat pada mata alam itu
 bayang-bayang elok dan pancar kebajikannya juga berlaku
2. jika atas kebajikan dan elok itu, hal yang mengenal Allah
 daripada hari itu da [tang ... an] puji itu sekalipun
3. pada hakikat ia itu pujinya juga adanya
 nama ini dan itu⁴⁹ pakaianya juga adanya
4. demikian lagi syukurmu itupun bayang-bayang syukurnya juga
 ianya itu otak datang dan iamu itu kulit juga
5. tetapi [di si] ni ada kulit itu keadaan otak juga
 bukakan matamu dan daripada jalan wahdat itu jangan kauter-kelincir

Catatan

Di sini kita mendapati bait-bait yang diambil daripada *Mathnavī*, karya Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. Mengenai terjemahan tersebut, perhatikan yang berikut ini:

1. Satu contoh lain tentang fahaman yang tidak betul di sekitar kata-kata majmuk Indo-Eropah di samping fahaman yang tidak sempurna mengenai akhiran katakerja Parsi. Yang asalnya bererti: ‘apa saja benda dalam duniamu yang melihat mata adalah baik.’ Sedangkan dalam bahasa Melayu ia bermaksud: ‘apa saja benda baik yang kaulihat di dalam mata dunia.’ Seterusnya si penterjemah tidak memahami bentuk majmuk *jihan-bin*. Lantas dia menganggap *bīnat* sebagai katakerja (dengan

pengertian ‘engkau melihat’). Ini mengelirukan akhiran gantinama *-at* dengan akhiran katakerja (-i). Pandangan beliau ini mungkinlah berdasarkan pada persamaan dalam kes orang yang pertama (-am, lihat juga fragmen II, bait 3).

2. Sebahagian terjemahan misrak yang kedua itu kabur kerana kotoran: ada kemungkinan ‘datang pada keadaan’? Perhatikan terjemahan literal dan cara mengungkapkan yang sebenarnya dalam menterjemahkan ayat Parsi *dar vujūd āyad*.
4. Gantinama milik dalam bahasa Parsi disusun dengan menjelaskan secara *periphrastical*: *ān-i-ū* ‘dia punya’, *ān-i tū* ‘kaupunya’. Terjemahan yang terlalu harfi dalam bahasa Melayu untuk gantinama berkenaan: ‘ianya’ dan ‘iamu’ adalah menarik perhatian. Ia diubah menjadi katanama yang diikuti dengan katasanjang (artikel) itu. Bahasa Melayu lebih kerap menggunakan *periphrasis* yang lain dalam kes-kes yang demikian.

FRAGMEN XVII (b. Parsi). Meter: → --- U - | -- U - | -- U - | -- U -

حیران شدم بحال خود گاه بدیدم ⁵⁰ بیش ⁵¹ را ⁵²
دست بکیر ای شاه یک چیزی بده درویش را ⁵²

Terjemahan Melayu

terbingung aku akan hal diriku sekalipun telah kulihat kehadapanku itu pegan pegan tanganku, hai raja yang esa, sesuatu berikanlah akan darwisy ini

Catatan

Di sini perkataan Melayu ‘telah’ kelihatan digunakan supaya awalan sempurna (*perfect prefix*) Parsi *bi* dalam *bidiidam* dengan tepat dapat diterjemahkan.

FRAGMEN XVIII (b. Parsi). Meter: → - U -- | - U -- | - U -

هرچه دانی ⁵³ انت ⁵⁴ باشی ⁵⁵ بیشکی # ور ندانی از خران باشی یکی ⁵⁶

Terjemahan Melayu

barang [sesuatu] engkau ketahui ia itu engkau juga ada dengan tiada syak dan jika tiada kauketahui [daripada segala] kaldai ada engkau seekor kaldai

Catatan

Perkataan Arab **أنت** dalam teks Parsi ditulis (dalam MS ini) sebagai **انته**. Adakah begitu berbahaya jika difikirkan di sini bahawa kita mendapati mainan kata-kata dalam bahasa Melayu, ‘entah’ (aku tak tahu)? Perhatikan bagaiman penterjemah tersebut menggunakan ‘ada’ (dalam terjemahan itu) di tempat-tempat lain, sama ada disertai dengan akhiran gantinama ataupun tidak, sebagai terjemahan literal untuk katakerja dalam bahasa Parsi, *budan*. Di sini ‘ada’ merupakan hasil terje mahan kepada kata-kata *bāshī* = ‘kau (adalah)’.

FRAGMEN XIX (b. Arab). Meter: → U --- | U --- | U ---

ظہوری لم یزَل ⁵⁷ ذانی بذانی * حاجی لا یزال.... صفائی

Terjemahan Melayu

nyataku itu senantiasa zatku dengan zatku juga
dindingku itu senantiasa daripada segala periku juga

Catatan

Teks itu tidak dapat disusun kembali dengan mudah kerana kotoran. Bagaimanapun, terjemahan istilah teknikal tasauf *hijāb* (tudung) ke bahasa Melayu sebagai ‘dinding’ adalah menarik perhatian. Pengertiannya ialah ‘analisis terakhir hakikat dan manifestasi adalah sama. Sifat-sifat yang dapat dilihat merupakan suatu tudung sahaja.’

FRAGMEN XX (b. Parsi). Meter: → - U -- | - U -- | - U -

هرچه در چشم جهان بینت نکوست * عکس⁵⁸ حسن و پرتو احسان اوست⁵⁹

Terjemahan Melayu

barang apa yang baik kaulihat pada alam ini
bayang-bayang pancar kebajikannya juga

Catatan

Di sini kita mendapati bait pertama dari fragmen *Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī* yang telah pun disalin dan diterjemahkan dalam fragmen XVI. Dalam fragmen XX bait berkenaan tidak sebetulnya disalin seperti yang terdapat dalam fragmen XVI dan terjemahannya pula berbeza sedikit. ‘Pada mata alam itu,’ terjemahan yang salah sebagaimana yang telah dilihat, telah disederhanakan dengan ungkapan yang lebih senang difahami tetapi masih tidak betul, ‘pada malam ini.’ Di akhir misrak kedua, tugas perkataan ‘berlaku’, yang terdapat dalam terjemahan yang terdahulu, tidak ditemukan lagi.

FRAGMEN XXI (b. Parsi). Meter: → - U -- | U --- | U --- | U U -

جنت ارباب دل رخسار جانان دیست

در چنین جنت ...⁶⁰ زنجیل و حور بهشت⁶¹

Terjemahan Melayu

syurga⁶² [orang] yang empunya hati itu kepada muka nyawa juga sanya
dalam sorga⁶² yang kukata demikian itu minuman zanzabil dan bidia dari

Catatan

Si penterjemah tidak memahami pengertian metafora bagi kata-kata Parsi *jānān* ‘jiwa’, i.e. ‘kekasih’; juga tidak memahami tugas katakerja *didast*. Misrak pertama: ‘orang yang memiliki bisikan kalbu (intuisi) tasauf menganggap syurga mereka sebagai pipi kekasih berkenaan,’ berubah lalu menjadi: ‘syurga bagi mereka yang memiliki bisikan kalbu (intuisi) dipalingkan hanya ke arah wajah roh tersebut’.

Dalam misrak kedua, terjemahan kata-kata *hūr* dengan menggunakan perkataan klasik ‘bidiadari’ (atau ‘bidadari’) (dipinjam daripada kata-kata Sanskrit *vidyādhari*) tidak memberi pengertian teknikal bagi istilah al-Qur'an itu.

FRAGMEN XXII (b. Arab). Meter: → U_U_U_U--U_U_U_U

فَقَدْ صَحَّ قَوْلُ الْمُحَقِّقٍ أَتَهُ * خَالقُ اشْيَاءَ عَيْنٍ⁶⁴ الْجَبْلَا

Terjemahan Melayu

maka sanya sahlah kata muhakkik bahawasanya
[yang menjadikan segala perkara baginya keadaan segala perkara]

Catatan

Perkataan ‘baginya’ kelihatan salah diterjemahkan untuk katatugas *la* – dalam teks Arab itu. Ini kerana penterjemah tersilap membacanya sebagai *li* –

FRAGMEN XXIII (b. Parsi). Meter: → -- U | U -- U | U -- U | U --

اَي.... آن بارکه بی نام و نشان بود * از پرده برون آمد⁶⁶ با نام و نشان شد
چون عزم تماشای⁶⁷ جهان کرد زخلوت⁶⁸ * آمد بتماشای جهان عین جهان شد
هر نقش که او خواست بدان نقش برآمد * پوشیده همان نقش و بدان نقش عیان شد

Terjemahan Melayu

1. hai berahi (?) yang kekasihmu⁶⁹ itu dahulu adanya tiada bernama dan tiada bertanda
keluarlah dari dalam tirai adalah [nama da] n tanda akan dia
2. tatkala berkehendak ia menjalani alam datang ia
daripada khalwat menjadi alam itu jadi ia semata alam
3. barang tulis yang dikehendaknya ia juga dengan tulis datang
terbunyi⁷⁰ pun tulis itu dan dengan tulis⁷¹ itu jadi nyata kelihatannya

Catatan

Perhatikan perkataan ‘tulis’ sebagai terjemahan kepada *naqsh* (bait 3). Di sini kita lebih cenderung menduga perkataan ‘tulisan’. Juga perhatian perkataan ‘adanya’, berlebihan sama sekali dalam bait pertama. Nampaknya ia merupakan terjemahan teknikal kepada perkataan Parsi *bud*.

FRAGMEN XXIV (b. Parsi). Meter: → -- U | U - U_U | U - U_U | U -

من بندۀ عاصی ام رضای⁷² تو کجاست * تاریک دلم نور صنای⁷³ نو کجاست
مارا تو بهشت اگر بطاعت بخنی * این بیع بُود لطف و عطای تو کجاست

Terjemahan Melayu

Aku hamba [yang] durhaka, kurnia dan anugerah [Mu] manakatah?

(catatan di tepi: yakni mana gerang)

hatiku kelam, cahaya ... manakatah?

bagi kami syurga itu Kaunanugerahkan kerana kebaktian

ini bermiaga adanya, kurnia-Mu dan pembeli [an] — Mu saja itu manatah?

Catatan

Ini merupakan ruba'i (puisi berbaris 4 syair) masyhur yang dianggap karangan Khayyām, dan sering ditemukan terutama sekali dalam edisi *Rubā'iyāt* India.

Tetapi ia tidak dimasukkan ke dalam banyak edisi Iran yang baik. Dalam misrak pertama pada bait pertama, frasa *lutf-u-^catā* dari misrak terakhir ruba'i tersebut adalah salah dan diulang. Tambahan pula ia diterjemahkan dengan cara yang berbeza sedikit pada dua ketika. Perkataan Melayu dalam misrak kedua pada bait pertama, yang mesti menjadi terjemahan kepada *safā*, telah diselubungi oleh kotoran.

Seperti yang telah dinyatakan, karya ^cUmar Khayyām dengan berlebih-lebihan digunakan dan “ditafsirkan” oleh para Sufi.⁷⁴

FRAGMEN XXV (b. Parsi). Meter: →---|U---|U---|U---|U---

من بارغم هجرت ⁷⁵ کشیدن ⁷⁶ نه تو انم ⁷⁷* مشتاق تو ام ⁷⁸ با تو رسیدن نه تو انم ⁷⁹
با باد بگفتم ببرد ⁸¹ با تو پیامی * گفتا که برویدن نه تو انم ⁸² ⁸³

Terjemahan Melayu

Oleh kami tanggungan dukacita penceraian itu⁸⁴ ... dia tiada kuasa kami dendam dendam akan dikau, datang [kepadamu] tiada kuasa kami berkata [kepada angin mem] bawa⁸⁵ pesan padamu katanya pada kurang⁸⁶ itu lagi tiada kuasa kami

Catatan

Satu ruba'i erotis-tasauf yang diragui pengarang asalnya. Teks itu terlalu rosak dan pada tulisan terjemahannya sedikit banyak ada kotoran serta tidak terbaca.⁸⁷

FRAGMEN XXVI (b. Parsi). Meter: →U---|U---|U---

اگر عاشق شود در باد معمشوق * ... ⁸⁸ او را هیچ تو

Terjemahan Melayu

jika engkau jadi berahi ingatkan yang kauberahikan tiada dapat engkau ingat akan ...

Catatan

Sebahagian daripada terjemahan itu tidak terbaca kerana kotoran. Walaupun begitu, terjemahan misrak pertama nampaknya salah. Dalam bahasa Parsi ia bermakna: ‘kiranya si pencinta mengenang kekasih’ atau ‘menyebut kekasih’. Sedangkan si penterjemah mengalihnya ke bahasa Melayu sebagai ‘sekiranya engkau si pencinta, maka ingatlah kekasih.’

FRAGMEN XXVII (b. Parsi). Meter: ?

عاشق بظاهر در طریقت توئی معشوق
در باطن حقیقت... پوشیده آشکار ⁸⁹ شود عاشق بروی خود این کل ⁹⁰

Terjemahan Melayu

engkau berahi [pada] zahir dalam tarikat yang kauberahi ...

dalam batin ⁹² hakikat ... [kau/ku] lihat yang nyata jadi berahi engkau dengan dia pekerjaanmu

Catatan

Teks dan terjemahan itu ketara rosaknya dan sukar dibaca. Namun demikian, perhatikan di sini dan dalam fragmen yang terdahulu, bagaimana *“āshiq* tetap diterjemahkan sebagai ‘berahi’ dan *ma^cshūq* sebagai ‘yang kauberahi [kan]’.

* * *

Terjemahan teks-teks itu sendiri pada keseluruhannya menunjukkan hasil yang agak tak sama. Sementara itu setengah-setengah fragmen diterjemahkan dengan baik sekali. Walaupun ia merupakan terjemahan antara baris-baris, namun semuanya tidaklah *slavish* atau *literalism*. Ini menunjukkan pengetahuan yang tak cukup mengenai bahasa Parsi (lihat fragmen II, bait 3,⁹³ fragmen XVI, bait I; dsb). Kesan umumnya ialah si penterjemah mempunyai pengetahuan bahasa Parsi yang ditimbanya semata-mata daripada buku, seolah-olah secara mekanik dia mempelajari unsur-unsur leksikon dan morfem dalam bahasa itu. Sebagai contoh, penterjemah berkenaan tahu bahawa akhiran *-am* dalam bahasa Parsi sesuai diterjemahkan ke bahasa Melayu sebagai ‘-ku’ dan *-at* sebagai ‘mu’. Begitulah dia menterjemahkan kedua-duanya meskipun ada ketikanya sifat asli bahasa-bahasa tersebut menegah cara menterjemah demikian. Sementara *budam* diterjemahkannya sebagai ‘adaku’, *buvad* atau *būd* sebagai ‘adanya’ (sedikit banyak terjemahan ini betul), dan juga *-bīn-at* sebagai ‘kaulihat’ (fragmen XVI, bait I): Akhiran katakerja dalam bahasa Parsi khasnya difahaminya dengan tak tepat. Sebagai contoh, *-ī* tidak selalu difahaminya dengan betul sebagai akhiran katakerja bagi orang kedua tunggal. Dengan jelas identiti dalam kes *-am*, di antara tugasnya sebagai akhiran katakerja perorangan dengan tugasnya sebagai akhiran gantinama milik (identiti yang sama dengan identiti dalam bahasa Melayu), telah menyesatkan si penterjemah, yang juga menggunakan kepada akhiran *-at*. Dalam kes *bīn-at* ‘kaulihat’, kesukaran itu menyebabkan bertambah buruk dengan kehadiran kata-kata majmuk sebagai cirinya dalam bahasa Parsi dan bahasa-bahasa Indo-Eropah, seperti perkataan *jihān-bīn*. Terjemahan begitu sering kali salah. Tetapi sebagai tambahan kepada *jihān-bīn-at* dalam fragmen XVI, bait I, yang dibahagikan kepada *jihān* (dunia) + *bīnat* (kaulihat); dalam fragmen II bait 10⁹⁴, kita mendapati *nafas-i rūh-parvar-am* ‘nafasku yang memelihara (nurture) roh’ diterjemahkan sebagai ‘nafas roh yang melindungi (protect) diriku’ (i.e. *rūh-i parvar-am!*).

Walau bagaimanapun, di tempat lain terjemahan berkenaan adalah betul; misalnya *dil-āvīz* dalam fragmen XV, bait 2, dan *haq-shinās* dalam fragmen XVI, bait 2. Selain daripada itu di sini kita boleh menanyakan diri kita dengan memikirkan kekerapan kesalahan-kesalahan demikian dalam bahasa Melayu klasik. Juga hal itu terjadi dalam terjemahan dari bahasa Arab yang terkenal dapat dibuat sebaik-baiknya. Untuk memberi contoh, saya akan menyebutkan kesalahan yang aneh dalam *Tāj al-Salātīn*.⁹⁵ Di situ hanya diterjemahkan kutipan daripada *al-Qur'an*

(surah *Saba'* (34), ayat 13) Dibacanya **أَعْلَمَا لَدُو دَشْكَرّ أَوْ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِ الشَّكُورِ** (*al-dūd*, sebagai ganti al Dawud; ⁹⁶ diterjemahkannya pula sebagai ‘malah cacing telah dicipta demi untuk memuji Tuhan’⁹⁷) Juga penting diperhatikan kegagalan stail Melayu yang lebih kongkrit dengan kecenderungannya kepada realisme untuk memahami bentuk-bentuk tertentu yang ada dalam metafora bahasa Parsi. Contoh kesalahan menterjemah begini ialah seperti dalam fragmen II, bait 3⁹⁸ (angkas penyataan); atau dalam fragmen II, bait 10⁹⁹, kita mendapati mainan kata-kata di antara *dam* ‘nafas’ dengan *dam* ‘detik’ telah disalahfahamkan. Kegagalan memahami sedemikian juga kerana salah membaca yang membawa kepada salah menterjemah. Misalnya dalam fragmen II, bait 4,¹⁰⁰ dibaca *ins*, sepatutnya *uns*.

Dari apa yang telah diterjemahkan itu, tanpa diragukan, dapat disimpulkan bahawa terjemahan berkenaan tidak diusahakan oleh orang Parsi ataupun orang India yang terpelajar, tetapi oleh orang Melayu sendiri. Stailnya biasa dan khusus (*typical*) dalam terjemahan pada zaman itu, sekalipun tidak selalu kasar (*atrocious*) seperti mana yang disifatkan oleh Winstedt ketika memperkatakan *Tāj al-Salātin*.¹⁰¹ Baginya, stail dalam karya itu kadangkala, tanpa syak lagi, sangat berat dan bukan berungkapan (*idiomatic*). (Ini memadai untuk memikirkan katajamak yang dengan seragam diterjemahkan dengan menambah perkataan ‘segala.’ Adakah ini menyebabkan si penterjemah menggunakan frasa-frasa seperti yang telah dikritik dalam fragmen XI.) Selain daripada itu, terjemahan antara baris-baris merupakan khasnya “terjemahan” yang *explicatory* dan bukan teknikal.

Kesalahan ortografi Parsi yang kerap berlaku juga menyebabkan kita menganggap mereka yang terlibat tidak mengetahui bahasa itu dengan baik, tidak begitu tepat menyalinnya dari apa yang diimlakan. Saya berpendapat teks terjemahan itu boleh jadi ditulis menurut apa yang diimlakan. Ini dibuktikan oleh beberapa kesalahan khusus, seperti *alif waslah* tertinggal dalam bahasa Arab (misalnya fragmen V, XXII dll), atau dalam kes-kes seperti dalam fragmen II, bait I¹⁰², sebenarnya *archi zi awlād ...* (ارچی ز اولاد ...), tetapi ditulis *ar chīz-i awlād* (ار چیز او لا د) yang sama bunyinya (terutama bunyi India). Kesalahan ini tentunya lebih sukar dilakukan sekiranya ia berpunca daripada masalah menyalin. Salinan diberikan kepada perbezaan grafik yang besar di antara kedua-dua rangkaikata. Dapat kita jelaskan dengan cara yang sama, *rāh* sebagai ganti *rā*, dalam fragmen XVII adalah ortografi Melayu-Parsi yang tercicir dari misrak kedua fragmen XX. Sementara فَتَار dalam MS sama dengan bunyi India bagi perkataan Parsi پرو ..., dan perkataan اوس sama bunyinya dengan bunyi separuh bahasa sehari-hari (India dan Parsi) bagi kata-kata اوست. Juga dalam fragmen XVII, kita melihat ejaan فیش bagi بیش. Bagaimanapun terdapat kes-kes yang mungkin mengandungi kesalahan menyalin (misalnya *kūh* dalam fragmen XI). Meskipun begitu, mungkin teks itu diimlakan oleh seorang yang mengetahui bahasa Parsi (barangkali orang India Muslim) kepada seorang Melayu dan kemudian teks tersebut, dengan kesalahan akibat daripada imla itu, disalin pula (selalunya tidak dengan cermat) oleh seorang Melayu lain yang di samping itu menyediakan terjemahan antara baris-baris. Ini nampaknya menjadi hipotesis yang paling baik untuk menerangkan bentuk MS kecil yang kita bincangkan setakat ini.

Jika demikian, perbincangan mengenai kemungkinan pengaruh terjemahan bahasa Parsi lama pada bahasa Melayu dapat disempurnakan hanya sesudah kajian yang mendalam dan berhati-hati, juga dari teks-teks lain yang mungkin diterjemahkan daripada bahasa Parsi.¹⁰³ Dalam mengambil kesimpulan begitu, mungkin boleh dikatakan sekurang-kurangnya dalam MS berkenaan (dan dalam tatabahasa bahasa Arab yang akan saya perkatakan pada masa yang lain), pengaruh teks yang diterjemahkan pada terjemahan dapat dibayangkan terutamanya dalam hal-hal berikut:

a) Bahasa Parsi, yang berbeza dengan bahasa Melayu, mengutamakan penyusunan dengan meletakkan katakerja di akhir ayat. Kecenderungan menterjemahkan secara literal membawa, dalam terjemahan Melayu juga, kepada kata-katakerja di akhir ayat, yang kadangkala, seperti dalam MS tentang tatabahasa bahasa Arab (Leiden Cod. Or. 1666), diikuti dengan catatan yang *explicatory*. Ada kami buat lampiran. Dalam terjemahan.

عَامَةٌ رِعَايَا در کنف حفظ او از قته اخر زمان حفظ
¹⁰⁴ وکافه، برایا از انعام و احسان بی بیان او حظوظ

sebagai ‘sekalian rakyat dalam tapak tangan peliharanya daripada fitnah akhir zaman terpelihara dan sekalian makhluk daripada nikmatnya yang melengkap dan kebijikannya yang tiada berhingga itu beroleh bahagia,’ si penterjemah menambah, dan hanya mengetahui sifat asal frasa-frasa yang tidak idiomatik dalam ayat itu: ‘yakni, sekalian makhluk beroleh bahagian daripada nikmatnya ...’

Juga dalam MS itu, kata-katakerja kerap sangat di akhir ayat. Satu-satunya cara membuat susunan demikian supaya menjadi lebih kemelayuan, ialah dengan menggunakan apa yang dinamakan penyusunan “pembentukan pasif” model ‘kulihat,’ ‘kaubuka’ dll.¹⁰⁵ Dengan itu *tā chashm vāz kardam* (fragmen VIII) dialih-bahasa menjadi ‘sehingga mata kubukakan;’ juga seluruh fragmen VIII merupakan contoh untuk apa yang kita perkatakan tadi. *Gar parda-i sifāt-i khūd az ham fūrūdaram* (fragmen II, bait 7)¹⁰⁶ menjadi ‘jika tirai segala peringku itu kucerukkan’, dsb. Hanya kajian yang terperinci dan mendalam di sekitar bahasa Melayu yang mendahului pengaruh bahasa Arab dan Parsi (mengenainya terlalu sedikit dokumentasi yang kita perolehi) dibandingkan dengan stail teks Melayu khasnya yang terpengaruh dengan bahasa Parsi, dapat mendedahkan sama ada pengaruh sedemikian membuat sumbangan atau tidak ke arah menambahkan kekerapan penyusunan begitu walaupun berkurangan dalam bahasa Melayu persuratan.

b) Satu kes khas mengenai katakerja di akhir ayat ialah katakerja *to be* ‘ada’ (*auxiliary verb*). Umumnya dalam MS tersebut ia diterjemahkan dengan berlandaskan kata-kata ‘ada’ dan digabungkan dengan akhiran gantinama (‘adaku’, ‘adamu’, ‘adanya’). Memanglah jelas kopula-katakerja yang kerap dalam bahasa Parsi *azt* dan *buvad* di akhir frasa, diterjemahkan biasanya secara literal sebagai ‘adanya’ (seperti yang terjadi dalam MS berkenaan) dan ini menyebabkan ayat itu agak menjemukan.

Sebagai contoh, perhatikan fragmen XVI, bait 3: *dar haqīqat ān sīpās-i ū buvad, nam-i īn u an libās-i ū buvad*, diterjemahkan menjadi ‘pada hakikat ia itu pujinya juga adanya, nama ini dan itu pakaianya juga adanya’ (mengenai kata-kata

‘adaku’ yang digunakan dengan cara yang sama, lihat juga contoh dalam fragmen XV, bait 3 dan 4). Di sini kita mungkin bertanya, biarpun kita mengakui kesukaran dalam kes ini untuk membezakan penggunaan kata-kata Melayu yang asli dengan kemungkinan pengaruh sintaksis luar. Pertanyaan itu adalah sekiranya penggunaan ‘adanya’ di akhir ayat yang sangat kerap dalam bahasa Melayu klasik tidak mungkin sekurang-kurangnya menjadi sebahagian kesan terjemahan kopula bahasa Parsi (*ast*) dalam gantinama orang ketiga tunggal.

c) Bentuk gantinama milik ‘ianya’ dalam fragmen XVI, bait 4, bagi perkataan Parsi *ān-i īū*, ‘iamu’ bagi *ān-i tū*, pada saya secara khusus kelihatan kepersiaran. Hanya keupayaan mengkaji kesusasteraan Melayu dengan begitu luas, yang sayangnya tidak saya miliki, dapat membuktikan kemungkinan adanya keterusan rangkaikata sedemikian dalam teks-teks Melayu yang lain, yang tidak lagi digunakan sekarang.

d) Sebaliknya pula, peminjaman secara langsung daripada teks yang diterjemahkan kelihatan wujud sekurang-kurangnya dalam MS yang kita bahaskan ini.¹⁰⁷ Malah apabila peminjaman bahasa Melayu daripada bahasa Parsi wujud, ianya dijauhkan daripada kata-kata yang sama dalam terjemahan itu. Contohnya kes yang khusus dalam fragmen XXIII, bait 2. Perkataan Arab-Parsi *tamāshā*, yang juga terserap ke bahasa Melayu, diganti dengan kata-kata ‘menjalani’. Terjemahan ini hampir-hampir literal daripada perkataan Arab-Parsi *tamāshā*. Kerana alasan yang bermacam-macam ini, pada tahap pertama, si penterjemah berminat pada terjemahan dengan cara menggantikan satu perkataan dengan perkataan yang lain. Pada tahap kedua, sepatutnya dipertimbangkan fakta bahawa ‘temasya’ dalam bahasa Melayu mengandaikan pengertian-pengertian yang berlainan sedikit dengan penggunaan literal dalam bahasa Arab-Parsi.¹⁰⁸ Kata pinjam Parsi seperti ‘siuman’,¹⁰⁹ telah pun digunakan untuk menterjemahkan suatu istilah Arab yang susah, *sāhīn*, dalam fragmen IV.

Kekurangan peminjaman secara langsung ini dari teks-teks yang diterjemahkan itu adalah penting dan menunjukkan bagaimana peminjaman secara langsung hanya berlaku dalam bahasa Melayu melalui perantaraan terjemahan. Tambahan pula ini ditunjukkan oleh bentuk, selalunya rosak sangat, yang diterima dalam kata-kata Melayu yang berasal daripada Parsi. (Contoh yang sangat jelas tentang perkara ini, walaupun telah disebut di atas, adalah perkataan ‘siuman’ bagi kata-kata Parsi *hushmand*.) Bukti yang lain ialah, sebagaimana yang telah saya tunjukkan di tempat-tempat lain, perkataan-perkataan tersebut berbeza dan tak banyak kaitannya dengan konsep-konsep agama atau kesusasteraan, sepertimana ia berhubungan dengan benda-benda yang kongkrit dan budaya kebendaan.¹¹⁰ Jika demikian halnya, maka elemen Parsi dalam bahasa Melayu, dalam perbezaannya dengan bahagian yang baik dalam elemen bahasa Arab, bukanlah berasal daripada bahasa persuratan. Tetapi lebih tepat berasal daripada hubungan “lisan”.

DAFTAR ISTILAH-ISTILAH YANG PALING PENTING¹¹¹

āb (-i hayvān): ‘mā’ al-hayāt’. Terjemahan yang penting ini menunjukkan bagaimana pada zaman ketika MS ini ditulis, bahasa Arab lebih baik dipelajari daripada bahasa

Parsi oleh golongan terpelajar. Lihat juga catatan bilangan 100. Juga catatan mengenai *Khidr*.

‘abīr: ‘anbar’. *‘Abīr* adalah kata pinjam Parsi. *Anbar*, juga dalam bahasa Parsi, adalah lebih kerap daripada perkataan puitis Arab *‘abīr*.

‘ayn-i ...: ‘keadaan’ (dalam fragmen XVI, bait 5 dan fragmen XXII); ‘semata’ (dalam fragmen XXIII, bait 2).

‘aks: ‘bayang-bayang’. Suatu istilah yang sedikit banyak menjadi teknikal dalam karya-karya Sufi Melayu pada abad 17.

anta: ‘engkau’ (dalam fragmen XVIII).

arbāb-i dil: ‘orang yang empunya hati’.

‘arah: ‘aray¹¹²

arvāh-i quds: ‘segala nyawa yang suci’.

ashbāh-i uns: ‘segala tubuh manusia’ (*sic!*). Mengenai terjemahan begitu, lihat catatan fragmen II, bait 4.¹¹³

‘asi: ‘durhaka’. Kata pinjam Arab *‘asī* lahir dalam bahasa Melayu klasik (cf. *Tāj al-Salātīn*, hal. 33, 182), tetapi penterjemah berkenaan mengutamakan perkataan Sanskrit/Melayu yang sama maknanya (cf. Gonda, *op cit.*, hal. 42, 190, 240, 432).

‘ashiq: ‘berahi’ (istilah yang berasal daripada bahasa Sanskrit, cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 162) diutamakan daripada perkataan ‘asyik’, yang dalam edisi Melayu mengambil pengertian yang kurang erotis dalam ungkapan ‘dipersembahkan kepada’, dll. Juga lihat *ma‘shūq*.

ashyā: ‘asyia’. Istilah teknikal yang selalu terdapat dalam karya-karya falsafah-tasauf Melayu dalam kuruñ 16.

‘atā: ‘anugerah’; ‘pemberian’ (dalam fragmen XXIV yang sama).

bahr-i muhīt: ‘laut yang meliputi dunia’.

bahr-i zuhūr: ‘laut yang nyata’.

bahr-i butūn: ‘laut yang terbunyi’.

bay^c : ‘berniaga’.

bakhshīdan: ‘menganugerahkan’.

bihisht: ‘syurga/syorga’. Juga lihat *jannat*.

chashm-i jihān-bīn: ‘mata alam’ (*sic!*)

dam (-i Masih): ‘tiup nafas Isa’.

damīr: ‘hati’. Juga lihat *dil*.

dharrāh: ‘zarah’.

darvish: ‘darwisy’.

dhāt: ‘ada, zat.’ Hipotesis Gonda mengenai istilah Arab *dhāt* yang jauh berasal dari India¹¹⁴ kelihatan meragukan kepada saya, walaupun kesamaan yang kebetulan di antara *dhāt* dengan ‘jati’ (fonemnya selalu dibunyikan *j* di India dan Indonesia) mungkin dapat memberi sumbangan ke arah penyebaran berleluasa istilah itu dalam karya tasauf-falsafah dalam bahasa Indo-Melayu.

dil: ‘hati’. Teks itu nampaknya secara halus tidak membezakan berbagai-bagai istilah teknikal psikologi Indo-Islam-Melayu yang kaya.¹¹⁵ Juga lihat *damīr*.

dil-āvīz: ‘yang menggantung hati’. Terjemahan ini harfi, tidak sesuai dengan ungkapan Melayu yang sama.

fayd-i fā'id: ‘limpah laut’. Perkataan laut tidak ada dalam rangkaikata yang asal. Dalam pelbagai teks tasauf Wujudiyah dan anti Wujūdīyah pada zaman itu, *fā'id* diterjemahkan sebagai ‘penjelmaan’ (inkarnasi)¹¹⁶ (dari perkataan Sanskrit *janma*, kemudian ditambah imbuhan awal Melayu; cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 98). Terjemahan ini sedikit banyak menjadi teknikal dalam tasauf di Sumatra, tetapi segi linguistiknya mungkin kurang ditekankan daripada segi literal dan realistiknya yang ada dalam perkataan ‘limpah’. Namun begitu perkataan ‘limpah’ juga ditemukan dalam *Hujjat al-Siddiq* oleh Raniri r.h. (cf. Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 80).

farsh: ‘tujuh petala bumi’. Pada hal *‘arsh* disalin tanpa terjemahan. Istilah tasauf yang lain ini diterangkan sebagai tujuh petala bumi, yang lazim juga dalam metologi India (cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 190).

gham: ‘dukacita’.

gil: ‘tanah’. Terjemahan yang umum (*generic*). Teks-teks tasauf-falsafah lain dalam bahasa Melayu yang lebih kurang semasa dengan ini umumnya membezakan kedua-dua istilah.¹¹⁷ Juga lihat *khāk*.

gul: ‘bunga’. Terjemahan ini menarik perhatian kerana ia menunjukkan bahawa kata-kata Parsi *gul* dalam zaman dan di kalangan mereka itu mempunyai pengertian yang umum (*generic*). Fakta bahawa juga terdapat dalam bahasa Parsi sekarang *gul* untuk maksud ‘bunga’, tidaklah menjadi pengertian khas ‘mawar’ (sejenis bunga yang umumnya tidak terkenal di Indonesia).

ghulām: ‘hamba’.

hajr: ‘pencerayaan’.

hal: ‘hal’.

hammām: ‘hammam’. Tempat mandi orang ramai adalah institusi yang khusus dalam dunia Islam sebelah Barat.

hamnishīn: ‘sekedudukan’.

haqq: ‘Allah’. Juga lihat *Khudā*, yang nyata berbeza diterjemahkan sebagai ‘Tuhan’.

haq-shinās: ‘yang mengenal Allah’.

harakat: ‘gerak’.

hawd-i kawthat: ‘haud kauthar’

hawd-i kawthar: ‘haud kauthar’.

hayrān: ‘terbingung’. Ada juga dalam bahasa Melayu peminjaman perkataan ‘heran’ Si penterjemah, seperti yang dilihat, di mana saja yang mungkin mengutamakan terjemahan dengan menggunakan istilah yang berbeza dengan apa yang ada dalam perkataan asal.

hijāb: ‘dinding’. Teks-teks tasauf dalam bahasa Melayu dan Jawa juga menggunakan istilah ‘hijab’, yang hilang melalui evolusi foentik dan semantik-agama yang menarik. Mengenai hal ini, cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 159. Perkataan ‘hijab’/‘kijab’ dalam teks ini, kelihatan lebih bersesuaian dengan perkataan Arab-Parsi *barzakh* (juga lihat dalam Hamzah Fansuri; cf. Doorenbos, disertasi, hal. 100). Mungkinlah ‘hijab’ merupakan *hijāb* + *barzakh* bersama-sama yang mencadangkan perkataan ‘dinding’ kepada penterjemah berkenaan. *Parda* (q.v.) biasanya diterjemahkan sebagai ‘tirai’.

hūr: ‘bidiadari’. Istilah metos yang terkenal, berasal daripada bahasa Sanskit (cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 134).

husn: ‘elok’. Juga lihat *jamāl*.

ihsān: ‘kebaikan’.

ism: ‘nama’.

ism-i-a^czam: ‘nama yang maha besar’.

‘iyān: ‘nyata’.

jamāl: ‘elok’. Juga lihat *husn*.

jāmid: ‘diam’ (dalam rangkaikata al-Qur'an dalam fragmen X).

jānān: ‘nyawa’ (*sic!*).

jannat: ‘syurga’/‘syorga’. Juga lihat *bihisht*.

jāwīdān: ‘kekal’.

jihān: ‘alam’. Juga terdapat perkataan ‘johan’ dalam bahasa Melayu (dipinjam daripada Parsi), tetapi diambil untuk maksud lain.¹¹⁸

kā'ināt: ‘maujudat’. Tidak seperti maujudat, perkataan Arab *kā'ināt* tidak luas tersebar dalam perbendaharaan kata-kata tasauf-falsafah Islam di Indonesia.

kalima: ‘kata’. Hanya untuk pengertian ‘perkataan’. Dalam teks jenis ini, kita mendapati pengertian “ikrar keyakinan” pada perkataan ‘kalimah syahadah’.

kamāl: ‘kesempurnaan’. Juga lihat *mard-i tamām*, *tamām*. Perbincangan daripada sudut semantik-agama mengenai konsep ‘kesempurnaan’ di Indonesia boleh didapatkan dalam Gonda, *op. cit.*, hal. 162, 331.

kār: ‘perbuatan’; ‘pekerjaan’.

khāk: ‘tanah’. Juga lihat *gil*.

khāliq: ‘yang menjadikan’. Terjemahan kata-kata *khalaqa* sebagai ‘menjadikan’ selalu sangat didapati dalam semua teks agama pada periode ini.

khalwat: ‘khalwat’.

khidr: ‘hadrat (*sic!*)’. Lihat catatan dalam teks berkenaan, fragmen II, bait 9.

khudā: ‘Tuhan’. Terjemahan yang sangat tepat dan secara literal, berbeza dengan perkataan yang lebih teknikal, ‘Allah’ (lihat *haq*).

libās: ‘pakaian’.

lutf: ‘kurnia’.

majma^c-i bahrayn: ‘perhimpunan kedua laut’.

maghz: ‘otak’. (Sepasang istilah yang berlawanan, kerap dalam puisi Sufi: *maghz-pūst* ‘biji-kulit’.) Juga lihat *pūst*.

ma^cnā: ‘hakikat’; ‘erti’. Dalam bahasa Melayu dibezakan kedua-dua pengertian (‘pengertian yang tersembunyi’, yang sebenarnya, atau hanya bermaksud ‘pengertian/makna’) dan hal ini biasa dalam istilah Arab-Parsi.

ma^cnawī: ‘maknawi’.

mard-i tamām: ‘orang laki-laki yang sempurna’.

martaba: ‘tingkat’. Terjemahan yang *explicatory* dan murni serta bukan teknikal. Dalam teks-teks tasauf yang semasa, kita lebih kerap mendapati perkataan ‘maratab’ dan ‘darajah’.¹¹⁹

ma^cshūq: ‘yang kauberahikan’. Juga lihat *‘ashiq* dan *mushīq*.

muhaqqiq: ‘muhakkik’.

mushk: ‘kasturi’.

mushtāq: ‘dendam’. Mengenai istilah yang berhubungan dengan cinta, cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 162.

nām: ‘nama’. *Bī-nām-u-nishān*: ‘tiada bernama dan tiada bertanda’.

naqsh: ‘tulis’. Di sini mungkin kita menyangka ‘tulisan’, tetapi si penterjemah kelihatan meniru akarkata yang asal (bentuk masdar yang paling mudah dalam bentuk I bahasa Arab).

nishān: ‘tanda’. Kata-kata ‘nisan’ yang dipinjam dalam bahasa Melayu mengandungi erti yang lain. (Lihat artikel saya, catatan bilangan 123.)

nūr: ‘cahaya’.

nūr-i basīt: ‘cahaya yang terhampar’. Terjemahan harfi *basīt* ‘membentang’, menyebabkan kita berfikir bahawa pengarang terjemahan berkenaan mungkin benar-benar mengetahui bahasa Arab dan Parsi.

nur-i rukh: ‘cahaya muka’.

paykar: ‘rupa’.

parda: ‘tirai’. Juga lihat *hijāb*.

partaw: ‘pancar’.

payām: ‘pesan’. Dalam teks yang sama, ‘pesan’ juga menjadi terjemahan kepada *risāla*.

pust: ‘kulit’. Juga lihat *maghz*.

raqs: ‘tirai’ (*sic!*) sebagai ganti kepada ‘tari’.

rawshāni: ‘terang cahaya’. Perhatikan terjemahan perkataan Arab *nūr* dan terjemahan perkataan Parsi *rawshāni* yang tidak sama.

rūh: ‘nyawa’. Lihat juga *dil* (s.v.).

rukhh, rukhsār: ‘muka’.

shāhid: ‘saksi’/‘syakpsyi’. Kata pinjam daripada bahasa Sanskrit yang sesuai sangat maknanya dalam bahasa Arab. Ada perkataan seperti itu yang bermaksud ‘ikrar peribadi’ yang tak bertulis. (Cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 85, 176.).

sifāt: ‘segala peri’. Di sini juga terjemahan yang bukan teknikal dan *explicatory*. Teks-teks semasa mengandungi perkataan pinjam *sifāt*.

sipās: ‘puji’.

shukr: ‘syukur’.

sūrat: ‘rupa’, ‘zahir’.

tā’at: ‘sempurna’.

tamām: ‘sempurna’.

taṁashā (-yi jihān): ‘menjalani (alam)’. Kata-kata pinjam ‘temasya’/‘termasa’ mempunyai pengertian yang berbeza sedikit (lihat artikel saya, catatan bilangan 175).

(*tavānistān*) *na-tavānīm*: ‘tiada kuasa kami’. Terjemahan ini menarik perhatian kerana ia menunjukkan kata asal Parsinya. Ia pula dibahagikan kepada tiga komponan morfologi atau morfem *na-* *tavām*, *-īm*, diterjemahkan satu demi satu secara literal dan menurut tertibnya.

zabān: ‘lidah’.

zanjabīl: ‘zanjabil’.

zill: ‘bayang-bayang’. Istilah yang hampir-hampir menjadi teknikal dalam sastera tasauf Melayu. Ia juga merupakan hasil terjemahan kata-kata Arab-Parsi ‘*aks*’.
zuhūr: ‘kenyataan’, ‘nyata’.

CATATAN

- 1/ Bausani, 1964, “Note sui vocaboli persiani in meleseindonesiano,” dalam *Annali* (Instituto orientale di napoli) XIV, hal. 29.
 [Artikel berkenaan telah pun diterjemahkan ke bahasa Perancis. Cf. Alessandro Bausani, 1974, “Notes sur le Mots Persans en Malayo-Indonésian,” dalam *Acta Iranica*, II, première série (Commémoration Cyrus) (Tehran: Bibliothèque Pahlavi), hal. 347-379.]
- 2/ P. Voorhoeve, 1952, “Perzische invloed op het Maleis,” dalam *Bijdr. Kon. Inst.*, CVIII, hal. 92.
- 3/ Dalam *Tijdschr. Bat. Gen.*, 1899, XLI, hal. 498-528.
- 4/ Dalam *Bingkisan Budi* (Festschrift Van Ronkel), 1950, hal. 104-116.
- 5/ Sejenis kadbad yang dibuat daripada daun palma.
- 6/ Cf. misalnya T. Iskandar, 1959, *De Hikajat Atjeh*, ‘s-Gravenhage, hal. 8 dst.
- 7/ Cf. *Bahasa dan Budaja*, 1957, V, 3.
- 8/ Satu daripada monograf yang terbaru mengenai persoalan ini telah ditulis oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas, 1966, *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh* (Monog. of the Malaysian Branch R.A.S., III) (Singapura). Beliau menyebut dan menggunakan karya-karya yang sebelumnya.
- 9/ Dalam edisi itu, kadang-kadang terdapat puisi yang dianggap karya beberapa penyair yang sangat ternama seperti Hafiz, Rumi, Sa^cdi [r.h.], dll. Sementara itu ada bahagian-bahagian yang dapat kenal, biarpun oleh pelajar baru dalam bidang stilistik Parsi, sebagai karya yang diragukan pengarangnya. Browne memandang rendah edisi demikian tanpa sebarang alasan.
- 10/ [Untuk artikel terjemahan ini, kami mengutamakan ejaan yang dipersetujui oleh Indonesia dan Malaysia, iaitu Sistem Ejaan Bersama (1972).]
- 11/ Apabila dirasakan perlu untuk mentranskripsi perkataan Parsi, saya akan menggunakan sistem yang telah berkali-kali saya gunakan dalam jurnal ini. Ia berbeza dengan sistem yang digunakan oleh pakar-pakar Islam yang lain ...
 [Dalam artikel terjemahan ini, bagi perkataan-perkataan Arab atau Parsi, kami menggunakan sistem transliterasi yang dianjurkan oleh Library of Congress.]
 Kerana artikel yang saya tulis ini menarik perhatian hanya mereka yang mengetahui bahasa Parsi atau Melayu, saya menganggap adalah berlebihan sekiranya saya menterjemahkan teks-teks yang dimaksudkan ke bahasa Itali. Tanda [] menunjukkan perkataan atau sukukata dalam perkataan yang saya susun semula. Sementara tanda () menunjukkan perkataan atau sukukata dalam perkataan yang tidak saya masukkan.
- 12/ Teks:
- 13/ [Bait yang sering dikutip dalam karya tasauf ini adalah karya Sufi-penyair Arab (Mesir), Ibn al-Farid (r.h.) (1181-1234M).]
- 14/ *Kulliyat-i Shams ya Dīvān-i Kābit*, ed. Foruzanfarr, 8 jilid, 1336 [HS] 1957 dan kemudiannya (Tehran).
- 15/ Teks:
- 16/ Teks:
- 17/ Teks:
- 18/ Teks:
- 19/ Teks: pembunyian
- 20/ Teks:
- 21/ Teks: kurang.
- 22/ Teks:

23/ Teks: سهیت

24/ Teks: هم

25/ Sebagai contoh lihat karangan yang lebih kurang semasa dengannya, oleh Raniri, 1961, *Asrār al-Insān fi Ma'rifat al-Rūh wa al-Rahmān*, ed. Tudjimah (Diseratsi Jakarta) (Jakarta), hal. 224. Dalam karya itu dinyatakan sebuah Hadis yang menyebut bahawa 70,000 tahun sebelum kalbu dicipta, Allah telah mencipta roh dan menempatkannya di 'Kebun Uns', iaitu dalam taman kehimpiran yang rapat dengan Dia.

26/ Cf. J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia* (Nagpur), hal. 190.

27/ Penambahan atau pengurangan cerita Iskandar dalam alam Melayu nampaknya lebih terbaru. Tetapi fragmen legenda Iskandar boleh didapati dalam *Sejarah Melayu* (bab XVI). Cf. Winstedt, 1958, "A History of Classical Malay Literature," ed. perbaikan dalam JMBRAS, XXXI, Bhg. III, hal. 72, 77 dst; dan P.J. van Leeuwen, 1937, *De Maleische Alexanderroman* (Disertasi Utrecht) (Meppel). Meskipun begitu nampaknya sukar untuk dianggap bahawa pada masa MS ini ditulis, cerita Khidr tidak begitu terkenal di kalangan terpelajar di Sumatra.

28/ Teks: دکران .

29/ Teks: لجه .

30/ Teks: هم .

31/ Teks: درودی .

32/ Teks: پیش .

33/ Teks: خود .

34/ Teks: که mungkin tersembunyi kerana kotoran.

35/ Teks: kotoran, hanya سعی yang dapat dicamkan.

36/ Teks: ذیان

37/ Ini merupakan idea yang luas tersebar di kalangan beberapa golongan tasauf yang melampaui batasan pada masa ini. Nampaknya ia diambil daripada faham komplotan rahasia *hurufi*. Bait yang hampir-hampir sama boleh didapati dalam risalah *hurufi*, *Dar Ta'rif-i Dharrā* (Definisi Atom) dalam C. Huart, *Textes hōûroûfis...* (Gibb Memorial, IX), hal. 115 dst.

38/ Pada teks ini terdapat kotoran dan saya sendiri yang menyusunnya semula. گویان yang selalu dapat dilihat.

39/ Teks: بس .

40/ Teks: سعی ; yang saya susun semula itu berdasarkan kepada terjemahan berkenaan.

41/ Teks: سعی ; yang saya susun semula itu berdasarkan kepada terjemahan berkenaan.

42/ Teks: لبین .

43/ Teks: مرتما در مرتما (?)

44/ Teks: گل .

45/ Teks: تو .

46/ Teks: دلاریزی .

47/ Teks: banyak edisi karya Sa'di || r.h. || yang baik mengutamakan perkataan pada گل tempat ini.

48/ Fakta bahawa Sa'di telah terkenal di Sumatra pada zaman dahulu telah pun dibuktikan. Misalnya, di atas sebuah pusara di Aceh yang bertarikh tahun 1420, terdapat sebuah ghazal sepenuhnya, karya penyair dari Shiraz itu, Cf. H.K.J. Cowan, "A Persian Inscription in North Sumatra," dalam *Tijdsch. Taal-Land-en Volkenk.*, LXXX.

49/ Teks 'ia itu'. Tetapi kelihatan salah daripada segi tatabahasa kerana perulangan kumpulan grafik pada baris atas yang terdekat.

50/ Teks: ندیدم

51/ Teks: فیش

52/ Teks: داه

- 53/ Teks: ندانیس .
- 54/ Teks: ات .
- 55/ Teks: بشی .
- 56/ Teks: بیک .
- 57/ Di sini بزل disusun kembali. Ada kotoran dalam teks itu.
- 58/ Teks: عفس .
- 59/ Teks: فرتو احسان اوں (sic!)
- 60/ Ada kotoran dalam teks berkenaan. Kerana itu tak terbaca. Barangkali کہ گھن ؟
- 61/ Teks: بیت .
- 62/ MS ini berselang-selang menggunakan ejaan شرک dan سرگ . Seperti yang diperhatikan, yang paling tepat menurut etimologinya ialah 'sorga', diambil daripada kata-kata Sanskrit *svarga*. Perubahan dari *s* kepada *sy* disebabkan oleh pengaruh bahasa Arab.
- 63/ Teks: للحق .
- 64/ Teks: لمیں .
- 65/ مرمی yang tertulis dalam teks ini dan tak dapat saya baca dengan susah payah. Terjemahan bahasa Melayu yang mungkin ('berahi') terlebih dahulu mengandaikan bahawa yang disentuh di sini adalah persoalan عاشق (pencinta).
- 66/ Teks: آب .
- 67/ Teks: تنهائی dan disusun semula berlandaskan terjemahan berkenaan.
- 68/ Teks: ذرت tertinggal, yang terdapat hanyalah خلوت .
- 69/ Selepas kotoran, teks itu mengemukakan akhiran ص (mungkin 'berahi'), diikuti oleh kekasihmu (کاکہم). Saya tidak pasti andainya boleh dibetulkan menjadi کاکہبہ (ku-kasih).
- 70/ Teks: مون (?) منون (?)
- 71/ Dalam teks ini 'talis' (تالیس) barangkali tersilap tulis, diberikan kepada identiti perkataan Parsi yang diterjemahkan sebagai 'tulis'.
- 72/ Teks: لطف و عطا .
- 73/ Ada kotoran dalam teks berkenaan, tetapi dengan mudah dapat disusun kembali.
- 74/ Lihat catatan dalam Kata Pengantar saya bagi terjemahan *rubā'iyyat* Khayyam (*Quartine*, 1956, terj. A. Bausani (Torino), hal. XV).
- 75/ Teks: مجری .
- 76/ Teks: کشیدل .
- 77/ Teks: توانیم .
- 78/ Teks: ایم .
- 79/ Teks: توانیم .
- 80/ Teks: برپادی .
- 81/ Saya menyusunnya semula kerana kotoran dalam teks itu.
- 82/ Teks: ادران کوئی (?) Saya tidak berjaya membetulkannya.
- 83/ Teks: توانیم .
- 84/ Teks itu mengemukakan kumpulan huruf موبیل yang gagal saya camkan.
- 85/ Saya menyusunnya kembali dari teks yang mengandungi kotoran dan hanya memilih باء و .
- 86/ گخ yang tertulis dalam teks itu.
- 87/ Mungkinlah menarik perhatian disebutkan di sini bahawa beberapa hipotesis yang baik telah diutarakan oleh A. Teeuw ("The Malay Sha'ir: Problems of Origin and Tradition," dalam *Bijdr. tot de Taal-land-en Volkenkunde*, 1966, 122/4, hal. 429-446; dan dalam Kata Pengantar-

nya dalam bahasa Melayu bagi edidi kelapan *Sha'ir Ken Tambuhan*, 1966 (Kuala Lumpur), khasnya hal. ix - xii). Hipotesisnya menyangkut asal-usul 'syair' yang diambil daripada bentuk ruba'i Parsi, yang asing dalam bahasa Melayu. Bagaimana, tarikhnya tidaklah lebih awal daripada tahun 1600. Yang bertanggungjawab dalam menyadur ruba'i ke bahasa Melayu, sebagaimana yang diduga, adalah Hamzah Fansuri. Hipotesis ini nampaknya boleh diterima, hanya sekiranya kita dengan tegas menyatakan bahawa perkara ini terbatas kepada persoalan penyaduran (adaptasi). Sebagai contoh, ruba'i-ruba'i Parsi berkenaan secara harfi telah dijemahkan; tetapi tidaklah mengingatkan kita kepada syair-syair Melayu. Yang terpenting, perbezaan utama nampaknya bergantung pada idea dan irama. Dalam ruba'i Parsi, khasnya misrak III, idea dan iramanya tetap ada. Tetapi dalam syair Melayu perkara itu berubah pula.

- 88/ Teks: بـ . (?)
- 89/ Teks: بـ .
- 90/ Teks: كـ .
- 91/ Teks: انـ .
- 92/ ﴿ بـ yang tertulis dalam teks itu, sepatutnya mungkinlah بـ .
- 93/ [Bausani menulis: I, 3.]
- 94/ [Bausani menulis: I, 10.]
- 95/ Cf. ed. Roorda van Eysinga, 1827 (Batavia), hal. II.
- 96/ [Bausani menulis: al Da'ud.]
- 97/ [Erti yang sebenarnya (w.a.) ialah 'Berusaha hal keluarga Daub supaya bersyukur (kepada Allah). Dan sedikit sekali hamba-Ku yang berterima kasih.']
- 98/ [Bausani menulis: i, 3.]
- 99/ [Bausani menulis: 1, 10.]
- 100/ [Bausani menulis: 1, 4.] Lihat catatan saya dalam fragmen II [Bausani menulis: 1,] , bait 4.
- 101/ R.O. Winstedt, "History of Classical Malay Literature," *op. cit.*, hal. 114. Winstedt tidak pernah mengabaikan peluangnya untuk secara romantis memuji bahasa Melayu idiomatik yang baik di daerah luar kota. Walau bagaimanapun, tidak perlu dinafikan bahawa bahasa Melayu "antarabangsa" yang kasar dalam beberapa terjemahan dan koleksi berkenaan pada hakikatnya adalah nenek-moyang secara langsung kepada jurnalistik Melayu moden dan 'Bahasa Indonesia', yang kini membuatkan karya sastera yang penting. Sementara Bahasa Melayu "romantis kebangsaan" yang beridiomatik kelebihan mengandungi kemungkinan-kemungkinan estetika yang habis terpakai. Sekalipun seperti yang dipandang oleh mereka yang berfaham kolot. Realiti-realiti baru lebih senang dapat diucapkan dalam 'Bahasa Melayu kasar' dari terjemahan-terjemahan itu dan dalam 'Bahasa Indonesia'.
- 102/ [Bausani menulis: 1, 2.]
- 103/ Mungkin *Hikayat Amir Hamzah*, *Kitab Seribu Masalah*, *Taju's- Salatin*, dll. Antara sumber-sumber lain, cf. S. Van Ronkel, 1895, *De Roman van Amir Hamzah* (Leiden); S. Van Ronkel, 1899, "De Kroon der Koningen," dalam *Tijdschr. Bat. Genootsch*, XLI, hal. 55 dst; dan G.F. Pijper, 1924, *Het boek der duizend vragen* (Leiden).
- 104/ Di dalam teks tertulis ضـ ، tetapi terjemahan tersebut dengan jelas menunjukkan perkataan lain. Lantaran itu di sini kita sepatutnya mengutamakan ضـ .
- 105/ 'Subjek' dalam bahasa Parsi, yang wujud dalam terjemahan sedemikian, ditempatkan pada permulaan satu frasa yang didahului dengan perkataan 'oleh'. (Cf. fragmen XXV.) Mengenai penyusunan begitu, cf. Kahler, 1956, *Grammatik der Bahasa Indonesia* (Wiesbaden).
- 106/ [Bausani menulis: 1, 7.]
- 107/ Idea berikut ini kelebihan agak luas diterima di kalangan pakar Malaysiologi. Bagi mereka, akhiran -i dalam beberapa perkataan Arab yang terserap ke bahasa Melayu seperti ahli, abdi dan minbari merupakan hasil pengaruh bentuk *izāfe* dalam bahasa Parsi. Saya berpendapat hal ini tidak mungkin. Yang terpenting, memang ganjil apabila ia berlaku dalam kes yang sedikit

sekali. Kedua, jauh lebih berkemungkinan untuk memikirkan vokal terakhir yang berasal daripada India Selatan (dengan model perkataan 'kalbu'); atau lagi sekali, bagi perkataan 'kalbu' mungkin ada orang memikirkannya sebagai kesan tasrif [[Bausani menulis: *'rab*]] dalam bahasa Arab. Hal mengasalkan kepada bahasa Parsi ini telah diusulkan oleh Van Ronkel ("Over de herkomst van enkele arabische bastaard - worden in het maleisch," dalam *Tijdschr. Bat. Genootsch.*, 1904, XLVII, hal. 189-194); diterima pula oleh Pijper (*op. cit.*, hal. 82, 85, 86) dan juga sarjana-sarjana lain, antaranya Gonda yang berwibawa (*op. cit.*, hal. 13).
 108/ Cf. artikel saya, catatan bilangan 175.
 109/ *Ibid.*, bilangan 169.

110/ *Ibid.*, hal. 27-28. Bukti lain untuk apa yang telah kita perkatakan ialah kekurangan pemijaman secara langsung dari bahasa Parsi dalam terjemahan-terjemahan lain yang tidak terkenal seperti *Taj al-Salatin*. Sedangkan sebaliknya kadangkala beberapa perkataan Parsi dijelaskan dengan menggunakan istilah-istilah Arab pula.

111/ Daftar istilah-istilah ini memasukkan katanaama dan beberapa katasifat sahaja, di samping mengenepikan katakerja dan partikel. (Satu-satunya pengecualian di sini ialah katakerja *tavānistān* dalam fragmen XXV, yang nampaknya diterjemahkan dengan cara yang luar biasa.)

112/ Ini merupakan istilah yang teknikal dan berhubungan dengan kosmologi, Cf. *Asrār al-Insān*, hal. 215.

113/ [[Bausani menulis: 1, 4.]]

114/ J. Gonda, *op. cit.*, hal. 98-99.

115/ Mengenai perkara ini, cf. Gonda, *op. cit.*, hal. 157-162.

116/ Sebagai contoh, cf. *Asrār al-Insān*, hal. 222, 'penjelmaan dari nur itu'.

117/ Sebagai contoh, cf. *Asrār al-Insān*, hal. 234, yang membezakan 'pasir' (diterjemahkan daripada kata-kata Arab *turab*) dengan 'tanah' (menunjukkan "tanah liat" [[Nabi] Adam [a.s.]])

118/ Cf. artikel saya, catatan bilangan 68.

119/ Sebagai contoh, cf. *Asrār al-Insān*, hal. 211 dan *passim*.