

STUDI KRITIS ATAS TEORI TARJAMAH ALQUR'AN DALAM 'ULUM ALQUR'AN

Fadhli Lukman

Universität Freiburg, Jerman

Keywords:

Qur'anic
translation,
'*Ulum Alqur'an*,
Theoretical
Problem

Abstrak

Sejarah Alqur'an telah memperlihatkan begitu banyak karya terjemahan ke dalam sejumlah bahasa, termasuk Bahasa Indonesia. Meskipun keberadaan dan peran terjemahan di masyarakat tidak bisa dinafikan, tapi diskusi teoretis terhadapnya di bawah payung '*Ulum Alqur'an*' masih terbilang ambigu. Paper ini berupaya untuk menggambarkan perdebatan teoretis terhadap tema *tarjamah Alqur'an* dan mengujinya dengan terjemahan Alqur'an yang telah ada di Indonesia. Argumen yang dijadikan landasan adalah bahwa teori *tarjamah Alqur'an* dalam '*Ulum Alqur'an*' memiliki beberapa persoalan: *Pertama*, tidak operatifnya kategorisasi *harfiyyah* dan *tafsiriyyah*; *kedua*, terminologi *tarjamah* menjadi *meaningless*; dan *ketiga*, adanya hubungan yang rumit antara konsep terjemahan dan tafsir. Problem ini berakar dari keketatan dalam makna *tarjamah* dan beban teologis untuk menekankan *i'jaz* Alquran. Untuk itu diperlukan perluasan makna *tarjamah* sebagai solusi alternatifnya.

Abstract

History of the Qur'an has showed numbers of its translations into various languages, including Indonesian Language. Even the existence and the roles of translations in society are evidently needed, but its theoretical discourse within the field of 'Ulum Alqur'an is still ambiguous. This paper attempts to describe the theoretical debate in Qur'anic translation and examine it through the existed Qur'anic translation in Indonesia. The basic argument built is that the theory of tarjamah Alqur'an within 'Ulum Alqur'an has several theoretical problems: first, the categorization of harfiyyah and tafsiriyyah are not clearly operative; second, the terminology of tarjamah is implied to be meaningless; and third, there is no clear-cut concept of tarjamah dan tafsir. This problem rose from the stringency in the meaning of tarjamah and theological burden to emphasize i'jaz of the Qur'an. Hereby, widening the meaning of tarjamah as an alternative solution is needed.

Pendahuluan

Alqur'an diwahyukan menggunakan bahasa Arab kepada Rasullullah Muhammad SAW yang berasal dari bangsa Arab. Namun begitu, Muslim yang berbahasa Arab hanyalah mereka yang hidup di wilayah Timur Tengah, sementara mayoritas lainnya tersebar di seluruh penjuru dunia. Sebuah video yang disebar oleh akun Facebook *AlJazeera English* pada tanggal 24 September 2016 menyebut bahwa secara statistik, 62% Umat Islam itu hidup di Asia-Pasifik.¹ Artinya, peta demografi Muslim di dunia saat ini memperlihatkan bahwa *non-Arabic speaking* Muslim lebih banyak daripada *Arabic-speaking Muslim*. Realitas ini menunjukkan bahwa begitu banyak praktik dan karya-karya terjemahan Alqur'an dari masa ke masa.

Al-Zarqani mengungkap data bahwa penerjemahan Alqur'an telah mencapai angka 120 terjemahan dalam 35 bahasa, baik di Barat maupun Timur. Bahkan beberapa versi terjemahan telah dicetak ulang beberapa kali, seperti terjemahan George Sale ke dalam bahasa Inggris sebanyak 34 kali. Bahasa yang banyak menjadi tujuan penerjemahan adalah bahasa Inggris, Perancis, Spanyol, Italia, Turki, Persia, Cina, Latin, Afghanistan, Indonesia, dan bahasa negara-negara Eropa lainnya.² Data dari al-Zarqani tentu saja telah usang, yang artinya angka aktual saat ini jauh lebih besar.

Persoalan penerjemahan Alqur'an ke sejumlah bahasa di dunia telah menarik perhatian para ahli *'Ulum Alqur'an*. Artikel ini merupakan diskusi kritis terhadap perdebatan teoretis mereka seputar *tarjamah Alqur'an*, dan mengujinya melalui karya terjemahan yang ada. Dengan demikian, pertanyaan dasar yang ada dalam paper ini menyangkut dua hal: bagaimanakah teori terjemahan dari ketiga tokoh? dan bagaimanakah realibilitasnya sebagai perangkat analisis sebuah karya terjemahan Alqur'an?.

¹ https://www.facebook.com/AJUpFront/videos/1573689882939676/?hc_ref=PAGES_TIMELINE.

² Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani (selanjutnya: al-Zarqani), *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum Alqur'an* (Beirut: Dar el-Fikr, 1996), 89.

Untuk menjawab persoalan tersebut, penulis memulainya dengan pendeskripsian tentang teori *tarjamah* dari tiga pakar 'Ulum Alqur'an terkemuka; *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum Alqur'an* karya Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Mabahis fi 'Ulum Alqur'an* karya Manna' Khalil al-Qattan, dan *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* karya Muhammad Husain al-Zahabi. Pada bagian selanjutnya, penulis akan mengaplikasikan pandangan teoretis mereka kepada sampel terjemahan Alqur'an di Indonesia. Penulis juga mengangkat tiga karya terjemahan, yaitu *Alqur'an dan Terjemahnya* terbitan Kementerian Agama Republik Indonesia, *Alqur'an dan Tafsirnya* karya Mahmud Yunus, dan *Alqur'an dan Maknanya* karya Quraish Shihab. Setelah itu penulis mendiskusikan problem-problem yang terdapat dalam diskusi teoretis mereka.

Teori-teori Tarjamah Alqur'an

Padanan kata *translation* yang umum dalam bahasa Arab adalah *tarjamah*; istilah yang lebih dekat kepada padanan dalam bahasa Indonesia, yaitu *terjemah*. Meskipun demikian, kata *tarjamah* dalam bahasa Arab memiliki makna yang lebih luas. Sebagai kata kerja, *tarjama* bermakna pengalih-bahasa (naqlu al-kalam min lughatin ila ukbra) sebagaimana *translation*. Akan tetapi itu bukanlah satu-satunya makna *tarjamah*. Ia juga bermakna menafsirkan, menginterpretasikan, atau menjelaskan; bersinonim dengan *fassara* dan *syaraha*. Di samping itu, *tarjamah* juga bermakna menulis biografi, sehingga sejumlah buku-buku biografi berjudul *tarjamah*. Salah satu derivasinya, *turjuman* atau *tarjuman* diartikan sebagai penerjemah, pemandu (*guide*), dan juru bicara. Sementara sebagai kata benda, *tarjamah* diartikan sebagai terjemahan, penjelasan, prakata (pada buku), biografi, dan sebagainya.³

Imam al-Zarqani dalam *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum Alqur'an* menjelaskan empat makna *tarjamah*. *Pertama*, menyampaikan suatu ungkapan (berita)

³ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus al-'Asriy* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, tt), 456; Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arab ju'z 12* (Beirut: Dar Sadir, tth), 66.

kepada orang yang belum mendengarnya. *Kedua*, menjelaskan suatu ungkapan dengan bahasanya. *Ketiga*, menjelaskan suatu ungkapan dengan bahasa lain, bukan bahasa asal yang digunakan ungkapan itu, dan *keempat* memindahkan suatu ungkapan dari suatu bahasa kepada bahasa lainnya.⁴

Terkait dengan Alqur'an, *tarjamah* dalam makna pertama dan kedua telah ada semenjak masa pewahyuan Alqur'an itu sendiri. Jika Rasulullah Muhammad SAW. menyampaikan wahyu kepada para sahabat, beliau menyarankan kepada para sahabat yang hadir dan mendengar langsung untuk mewartakan apa yang mereka terima kepada sahabat lainnya yang tidak berkesempatan hadir saat itu. Sementara dalam makna kedua, Rasulullah sendiri adalah *mutarjim* Alqur'an, sebagaimana juga gelar *tarjuman Alqur'an* untuk Ibn 'Abbas berada dalam makna ini. Berbeda dari kedua makna pertama, urgensi makna ketiga dan keempat muncul belakangan ketika agama Islam berkembang ke luar daerah Arab.

Kedua makna terakhir ini memiliki latar belakang dan tujuan yang sama, yaitu upaya menjembatani perbedaan bahasa. Perbedaannya, makna ketiga hanya berkepentingan untuk menjelaskan konten atau pesan dengan bahasa yang berbeda, sementara makna keempat berkepentingan untuk mengalihbahasakan pesan itu sendiri. Selain keempat makna itu, kata *tarjamah* juga menunjukkan kepada makna-makna lain, seperti 'judul', sebagaimana pada ungkapan *tarjim li haḡa albabi bikaḡa*; 'biografi' seperti pada *tarjamat fulanin*, 'maksud atau pengertian' seperti pada *tarjamat hadḡa albabi kaḡa*, dan sebagainya.⁵

Sebagaimana disampaikan di bagian pendahuluan, artikel ini mengkaji tiga teori terjemahan dari tiga pakar 'Ulum Alqur'an, yaitu Manna' Khalil al-Qattan, Muhammad Husain al-Zahabi, dan Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani. Pada dasarnya, kajian ketiganya berangkat dari asumsi dasar tentang dua kategorisasi *tarjamah*, antara *tarjamah harfiyyah* dan *tarjamah*

⁴ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfaḡ*, 78-79.

⁵ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfaḡ*, 79.

tafsiriyyah. *Tarjamah harfiyyah* adalah memindahkan suatu *lafaz* dari suatu bahasa kepada bahasa lainnya dengan menjaga kesesuaian struktur dan tata bahasa, dan memelihara seluruh makna bahasa asal secara sempurna.⁶ Jenis ini juga disebut dengan beberapa nama lainnya, yaitu *tarjamah lafziyyah* atau *tarjamah musawiyah*.⁷ Adapun *tarjamah tafsiriyyah* adalah menjelaskan makna kalimat dengan bahasa lain tanpa terikat kepada kaidah-kaidah atau struktur bahasa asal.⁸ *Tarjamah* jenis ini tidak mengabaikan penjagaan kaidah dan struktur bahasa asal, selama penerjemah sanggup mengungkap makna dari teks yang diterjemahkan.

Penjelasan ketiga pakar mengenai dua klasifikasi di atas sebenarnya lebih rumit. Meskipun memulai langkahnya dari dua klasifikasi dasar tersebut, Manna' Khalil al-Qattan sebenarnya mempunyai tiga klasifikasi; *tarjamah harfiyyah* pada kelompok pertama, dan perbedaan antara *ma'naviyyah* dan *tafsiriyyah* pada kelompok kedua dan ketiga. *Tarjamah harfiyyah* adalah memindahkan suatu *lafaz* dari suatu bahasa kepada tujuan dengan menjaga kesesuaian struktur dan *grammar* bahasa asal. Menurutnya, terjemahan *harfiyyah* tidak mungkin dilakukan karena setiap bahasa memiliki ciri khas dan karakter tersendiri yang membedakannya dari bahasa lain, sebagaimana bahasa lain (*'ajm*) juga memiliki struktur yang tidak dimiliki bahasa Arab. Adapun hukumnya, bagi al-Qattan adalah haram, dalam artian bahwa sebuah terjemahan dari kata tertentu dalam Alqur'an tidak boleh dianggap sebagai Alqur'an. Alqur'an hanyalah wahyu sebagaimana yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, berbahasa Arab, dan mengandung *i'jaz*. Maka, menurut al-Qattan, *tarjamah al-harfiyyah* terhadap Alqur'an, meskipun dilakukan oleh seseorang yang menguasai bahasa, *asalib*, dan *tarakib*-nya, maka ia telah mengeluarkan Alqur'an dari

⁶ Muhammad Husain al-Zahabi (selanjutnya: al-Zahabi), *al-Tafsir wa al-Mufasssirun juz 1* (tt: Maktabah Mus'ab ibn Umair al-Islamiyyah, 2004), 19.

⁷ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfaq*, 80.

⁸ Manna' Khalil al-Qattan (selanjutnya Al-Qattan), *Mababis fi Ulum Alqur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, tth), 313.

eksistensinya sebagai Alqur'an.⁹

Untuk membedakan antara *tarjamah ma'nawiyah* dan *tafsiriyyah*, ia berangkat dari konsep dualitas makna Alqur'an, antara *asliyyah* dan *sanawiyah*. Makna *asliyyah* adalah makna literal Alqur'an. Makna ini bisa diketahui secara global oleh orang-orang yang mengetahui tunjukkan makna (*madlulat al-alfaz al-mufradah/signified*) suatu kata dan strukturnya (*tarakib*). Sementara makna *sanawiyah* adalah makna yang berada di tingkat lanjutan. Makna ini berada di sisi *kbawas al-naẓam* Alqur'an, yang menjadikannya superior dan mengandung mukjizat. Untuk mengakses makna ini dibutuhkan kepakaran tentang bahasa Arab, *asbab al-nuzul, qawa'id al-tafsir*, di samping sejumlah perangkat keilmuan lainnya. Menurut al-Qattan, menerjemahkan makna *sanawiyah* bukanlah perkara sederhana, selain karena problem kekhususan masing-masing bahasa, antara bahasa Arab dan bahasa 'ajm, juga karena kedalaman makna bahasa Alqur'an. Oleh sebab itu, yang mungkin dilakukan adalah penerjemahan makna *asliyyah*. Namun begitu, penerjemahan makna *asliyyah* memiliki kelemahan, terutama terkait kata-kata tertentu dalam Alqur'an yang memiliki banyak kemungkinan makna. Jika seorang penerjemah hanya menerjemahkan dari satu sisi, maka ia telah mereduksi makna Alqur'an. Karena *tarjamah harfiyyah* tidak mungkin dan terlarang, penerjemahan makna *asliyyah* riskan, dan penerjemahan makna *sanawiyah* rumit, maka jalan terakhir adalah dengan menerjemahkan *tafsir* Alqur'an. Inilah yang ia sebut dengan *tarjamah tafsiriyyah*; inilah yang kemudian membedakan antara *tarjamah ma'nawiyah* dan *tarjamah tafsiriyyah*.¹⁰

Sementara Muhammad Husain al-Zahabi membahas tema *tarjamah alqur'an* dalam bab *al-tafsir alqur'an biḡhair lughatib* (*tafsir* Alqur'an dengan selain bahasa Arab) dalam bukunya *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Ia juga memulai kajiannya dengan dua tipologi dasar antara *harfiyyah* dan *tafsiriyyah*.

⁹ Al-Qattan, *Mababis fi Ulum Alqur'an*, 307-308.

¹⁰ Al-Qattan, *Mababis fi Ulum Alqur'an*, 316.

Jika al-Qattan berkonsentrasi dan memisahkan antara *tarjamah tafsiriyyah* dan *ma'nawiyah*, klasifikasi al-Zahabi berada pada sisi *tarjamah harfiyyah*, yaitu *harfiyyah bi al-misl* dan *harfiyyah bighair al-misl*. Yang pertama adalah menerjemahkan Alqur'an ke bahasa lain dengan kerangka yang persis sama, bagian per bagiannya, setiap kata pada bahasa asal digantikan oleh bahasa tujuan secara gaya bahasa (*uslub*), dan mengandung seluruh makna pada setiap struktur bahasa asal. Sementara yang kedua sedikit lebih longgar daripada *bi al-misl*, yaitu penerjemahan dengan gaya yang sama, namun dibatasi kesesuaian bahasa tujuan.¹¹ Jika al-Qattan membedakan antara *tarjamah tafsiriyyah* dan *ma'nawiyah*, al-Zahabi menganggap keduanya sama. Baginya, *tarjamah tafsiriyyah* atau *ma'nawiyah* adalah penjelasan tentang sebuah ungkapan dan maknanya dalam bahasa yang berbeda, tanpa beban untuk menjelaskan keseluruhan cakupan maknanya.¹²

Dari judul bab yang ia gunakan, tampak bahwa hubungan antara *tarjamah* dan *tafsir* merupakan poin yang sangat penting bagi al-Zahabi. Menurutnya, baik *tarjamah harfiyyah bi al-misl* maupun *bighair al-misl* tidak termasuk kepada *tafsir bighair lughatib*. Al-Zahabi berargumen bahwa *tarjamah* adalah pengalihbahasaan, sementara *tafsir* adalah penjelasan terhadap makna Alqur'an. Istilah yang ia gunakan adalah bahwa *tarjamah* merupakan "*haikal Alqur'an bi zatihilla illa anna al-surata ikhtalafat bi ikhtilafi al-lughatain*" (Wujud Alqur'an itu sendiri dalam bentuk yang berbeda dari segi bahasa). Artinya, *tarjamah* dengan demikian merupakan wujud kedua dari Alqur'an. Itulah mengapa ia menolak kemungkinan dan menekankan keharamannya. Berbeda dengan *tarjamah harfiyyah*, *tarjamah tafsiriyyah/ma'nawiyah* bagi al-Zahabi digolongkan kepada *tafsir*.

Imam al-Zarqani membuka kajiannya tentang *tarjamah* dengan urgensi tema dan diikuti oleh makna *tarjamah* secara bahasa dan 'urfy. Terkait *tarjamah alqur'an*, sebagaimana al-Qattan dan al-Zahabi, al-Zarqani

¹¹ Al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 19.

¹² Al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 21.

juga berangkat dari klasifikasi *tarjamah harfiyyah* dan *tafsiriyyah*. Menurutinya, pada dasarnya *tarjamah tafsiriyyah* dan *harfiyyah* hanya memiliki perbedaan pada kelonggaran masing-masing; keduanya sama-sama alih bahasa, dari bahasa asal ke bahasa tujuan. Jika *tarjamah harfiyyah* sangat terikat dengan struktur dan tata bahasa asal, maka *tafsiriyyah* lebih longgar.

Sebagaimana al-Zahabi, al-Zarqani juga memberikan perhatian yang cukup besar terhadap perbandingan antara *tarjamah* dan *tafsir*. Al-Zarqani secara tegas memisahkan antara *tarjamah* dan *tafsir*. Hal ini terlihat pada penjelasan *mantiqi*-nya terhadap frase *ma'a al-wafa' bijami' ma'anibi wa maqasidibi*, bahwa *tarjamah* mensyaratkan kesepadanan antara bahasa asal dan bahasa tujuan, sementara *tafsir* tidak mensyaratkan itu. Sebuah *tafsir* tidak dituntut untuk mengelaborasi seluruh makna teks secara sepenuhnya; *tafsir* hanya bertugas menjelaskan, baik secara global maupun terperinci.¹³ Hal yang sama juga terlihat pada dua dari empat syarat sebuah terjemah yang ia ajukan. Yang pertama adalah kesepadanan. *Kedua*, al-Zarqani berpandangan bahwa sebuah terjemahan bersifat independen dari teks asalnya, dalam arti bahwa sebuah terjemahan secara utuh bisa menggantikan keberadaan dari teks asal.¹⁴

Lebih lanjut, ia menjelaskan tiga perbedaan lainnya antara *tarjamah* dan *tafsir*. *Pertama*, *sighat* terjemahan bersifat independen, tidak terkait dengan bahasa asal. Maksudnya, suatu terjemahan hanya produk alih bahasa dari bahasa asal, dan setelah sempurna menjadi suatu produk terjemahan, ia bisa dipisahkan dari bahasa asal. Akan tetapi, *tafsir* tidak demikian, *tafsir* bersifat dependen di bawah teks asal. *Tafsir* akan selalu terkait dengannya, dan tidak akan berdiri sendiri tanpanya. *Kedua*, suatu produk terjemah, sejatinya tidak boleh mengandung penyimpangan makna dari bahasa asal. Seorang penerjemah merangkul amanah untuk

¹³ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfaq*, 91.

¹⁴ Dua syarat lainnya yang ia kemukakan adalah terkait pengetahuan penerjemah terhadap bahasa asal dan bahasa tujuan dan pengetahuan penerjemah tentang kekhususan-kekhususan tertentu pada masing-masing bahasa. Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfaq*, 93.

mengungkapkan suatu teks dengan bahasa tertentu dengan menggunakan bahasa lain apa adanya, tanpa penyimpangan. Sementara tafsir suatu saat mungkin saja mengandung unsur penyimpangan dari makna literal teks. *Ketiga*, sebuah produk terjemahan semestinya menciptakan kepuasan hati bagi pembaca, karena ia telah mengalihbahasakan sebuah teks dengan sempurna. Sementara sejumlah tafsir bersifat global dan masih menyisakan rasa ingin tahu bagi pembaca.¹⁵

Menguji Teori Terjemah dengan Terjemahan Versi Indonesia

Di Indonesia sudah beredar sejumlah terjemahan Alqur'an.¹⁶ Peter G. Riddell membagi penerjemahan Alqur'an ke bahasa Melayu dan bahasa Indonesia. Pada periode pertama (1500-1920), ia menyoroti terjemahan-terjemahan parsial yang telah dilakukan oleh Hamzah Fansuri,¹⁷ Syamsy al-Din al-Sumatrani (w. 1630), Nur al-Din al-Raniri (w. 1658), dan Abd al-Ra'uf al-Singkili (w. 1693). Selain terjemahan parsial dalam beberapa tulisannya, nama terakhir juga menerjemahkan Alqur'an secara lengkap yang lebih dikenal sebagai *Tarjuman al-Mustafid*, yang berisi beberapa ulasan dari kitab tafsir klasik seperti Jalalayn, al-Khazin, dan al-Baydawi. Periode kedua menandai bangkitnya minat orang Indonesia untuk kembali menerjemahkan Alqur'an. Banyak tokoh yang terlibat dalam penerjemahan pada periode ini, seperti H.O.S Tjokroaminoto, Ahmad Hasan, Mahmud Yunus, Hamidy, dan Fakhruddin (keduanya menghasilkan satu karya terjemahan), dan terjemahan resmi Departemen Agama Republik Indonesia. Periode ketiga (pertengahan 1960 hingga sekarang) menurut Peter G. Riddell ditandai dengan banyak munculnya terjemahan penggalan-

¹⁵ Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfan*, 79-82.

¹⁶ Peter G. Riddell, "Menerjemahkan Alqur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 397.

¹⁷ Tahun wafat Hamzah Fansuri sebenarnya masih diperdebatkan, dan kebanyakan pakar memperkirakan ia meninggal antara tahun 1590-1609.

penggalan ayat Alqur'an dan tafsir dalam bahasa Indonesia yang lebih panjang dan keinginan untuk mengabadikan efek puisi dalam terjemahan teks Alqur'an seperti H.B. Jassin.¹⁸ Kategorisasi Riddell di atas didasarkan kepada bahasa tujuan Alqur'an diterjemahkan, yaitu bahasa Melayu dan bahasa Indonesia. Jika diterapkan kategori geografis Indonesia, maka ada sejumlah terjemahan lainnya yang luput dari perhatian Riddell.

Tulisan Moch. Nur Ichwan dalam buku yang sama mengisi kekosongan tersebut. Ia menyebutkan beberapa karya terjemahan lainnya yaitu *Kitab Kur'an: Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* (1858) yang ditulis dengan aksara Jawa; *Fayd al-Rahman fi Tafsir Alqur'an* (1894) karya Muhammad Salih ibn 'Umar al-Samarani yang ditulis dengan bahasa Jawa menggunakan Arab *pegon*; *Qur'an Sundawiyah* oleh Muhammad Kurdi (1936) dan *Al-Amin: Alqur'an Tarjamah Sunda* oleh K.H. Qamaruddin Saleh, H.A.A Dahlan dan Yus Rumsasi (1976), keduanya dalam bahasa Sunda; *Tarjamah Alqur'an al-Karim: Tarejumanna Akorang Mabesa Manguluang* (1985) dalam bahasa Bugis.¹⁹

Terdapat kontroversi seputar penerjemahan Alqur'an. Menurut Peter G. Riddell, keengganan tersebut disebabkan beberapa faktor. Faktor pertama berkaitan dengan keyakinan Muslim mengenai *i'jaz Alqur'an*, bahwa Alqur'an tidak bisa ditiru. Doktrin *i'jaz* ini menjadi kendala yang tidak memperkenankan manusia mengintervensi penuturan wahyu Tuhan. Kedua, dugaan adanya penodaan (*tabrij*) terhadap kitab-kitab terdahulu disebabkan beberapa hal, di antaranya beredarnya terjemahan-terjemahan yang beragam. Hal ini menjadikan Muslim lebih memilih teks wahyu dalam bentuk aslinya daripada hasil terjemahan. Ketiga, beberapa pandangan teologis menjelaskan bahwa penerjemahan Alqur'an akan berpotensi pada

¹⁸ Peter G. Riddell, *Menerjemahkan Alqur'an*, 400-405.

¹⁹ Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemahan Resmi Alqur'an di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 417-418.

penodaan terhadap Alqur'an itu sendiri.²⁰ Untuk konteks Indonesia, Sayyid 'Uthman (1822-1913), ulama Betawi keturunan Hadramaut, menulis *Hukm al-Rahman bi al-Nahy'an Tarjamah Alqur'an* pada tahun 1909. Menurutnya, berdasarkan *ijma'* menerjemahkan Alqur'an hukumnya haram baik dalam bentuk tulisan maupun lisan Menerjemahkan Alqur'an merupakan distorsi (*tabrijf*), pengubahan (*tabdil*), bahkan penghinaan (*ihanah*) terhadap Alqur'an. Selain itu, Rasyid Ridha juga menolak proyek penerjemahan Tjokroaminoto yang ia ambil dari terjemahan Alqur'an bahasa Inggris, *The Holy Qur'an* oleh Muhammad Ali. Bagi Ridha, terjemahan Ali tersebut sudah menyimpang dari ajaran Islam. Bukan hanya dari Rasyid Ridha, penerjemahan Tjokroaminoto juga dikecam oleh Muhamadiyah dan organisasi Islam lainnya. Hanya saja, kemunculan karya terjemahan yang terus sambung-menyambung di Indonesia memperlihatkan bahwa fatwa-fatwa tersebut tidak begitu populer di Indonesia.²¹

Dari sederet karya terjemahan itu, artikel ini menggunakan tiga contoh kasus, yaitu *Tafsir Alqur'an al-Karim* Mahmud Yunus, *Alqur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama Republik Indonesia, dan *Alqur'an dan Maknanya* karya Quraish Shihab. Sebelum itu, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu contoh identifikasi terjemahan Alqur'an sebagaimana yang diajukan oleh al-Zahabi dan al-Zarqani dalam buku mereka masing-masing. Contoh yang dikemukakan oleh keduanya adalah surat al-Isra' ayat 29:

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ

Baik menurut al-Zahabi maupun al-Zarqani, jika seseorang ingin menerjemahkan ayat ini secara *harfiyyah*, maka ia akan menerjemahkan ayat ini dengan formulasi bahasa tujuan yang bermakna larangan untuk mengikat tangan di atas leher atau mengulurkannya secara penuh dengan menjaga susunan struktur dan gaya bahasa aslinya. Akan tetapi,

²⁰ Peter G. Riddell, *Menerjemahkan Alqur'an*, 397.

²¹ Moch. Nur Ichwan, *Negara, Kitab Suci dan Politik*, 418.

masih menurut keduanya, jika ia memahami bahwa maksud dari ayat ini adalah larangan dari bersikap kikir pada satu sisi atau sebaliknya, boros, lalu menyusun ungkapan dalam bahasa tujuan sesuai dengan makna tersebut, maka dengan demikian ia melakukan penerjemahan secara *tafsiriyyah*.²² Penjelasan keduanya memperlihatkan bahwa kategorisasi sebuah terjemahan kepada *harfiyyah* atau *tafsiriyyah* bukanlah perkara yang rumit, dan contoh ayat al-Isra' ayat 29 merupakan contoh yang paling sempurna dalam hal ini.

Untuk menguji teori mereka, mari kita perhatikan beberapa terjemahan yang ada di Indonesia pada ayat yang sama.

Tafsir Alqur'an Karim Mahmud Yunus:

*Jangan engkau jadikan tangan engkau terbelenggu ke leher engkau dan jangan pula engkau lepaskan selepas-lepasnya...*²³

Alqur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama:

*Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya...*²⁴

Alqur'an dan Maknanya Quraish Shihab:

*Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu ke lehermu (kikir), dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (secara berlebihan)...*²⁵

Ketiga terjemahan di atas secara literal menerjemahkan kata *yad*, *'unuq*, *tabsut*, kepada tangan, leher, dan mengulurkan/lepaskan. Tidak ada satu pun yang berpaling dari makna literal ini. Menggunakan gaya aplikasi dari kedua tokoh, tiga contoh terjemahan tersebut lebih cocok untuk dikategorikan sebagai *tarjamah harfiyyah*. Akan tetapi, penempatan tersebut tidak begitu tepat, karena secara struktur ketepatan elemen-elemen bahasa

²² Al-Zarqani, *Manabil al-'Irfan*, 92; Al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, 22.

²³ Mahmud Yunus, *Tafsir Alqur'an Karim* (Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, 2011), 405.

²⁴ Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Dept. Agama RI, 1983), 428.

²⁵ Quraish Shihab, *Alqur'an dan Maknanya* (Tangerang: Lentera Hati, 2010), 285.

seperti *dhamir* (kata ganti) dari segi *inqita'* dan *ittisal* tidak terakomodasi dalam bahasa tujuan. Adapun tentang makna kiasan bahwa membelenggu tangan di atas leher sebenarnya bermakna kikir dan membentang/melepasnya bermakna boros atau berlebih-lebihan disiasati oleh masing-masing penerjemah dengan cara yang berbeda. Mahmud Yunus memberi penjelasan tambahan di akhir ayat dengan kalimat di dalam kurung; Quraish Shihab melakukan hal yang sama, tetapi menempatkannya di dalam badan terjemahan. Sementara Alqur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama memberi penjelasan di catatan kaki.

Hal ini memperlihatkan bahwa ketiga penerjemah sebenarnya berupaya menerjemahkan ayat dengan formulasi yang sedekat mungkin dengan makna literal ayat. Jika kata atau frase tertentu membutuhkan penjelasan tambahan, maka mereka menyiasatinya dengan mekanisme-mekanisme lain, baik dengan catatan kaki maupun membubuhkan penjelasan tambahan di dalam kurung. Contoh lainnya, bisa dilihat dari ayat berikut ini:

Al-Hijr [15]: 9

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Tafsir Alqur'an Karim Mahmud Yunus:

*Sesungguhnya telah Kami turunkan peringatan (Qur'an) dan sesungguhnya Kami memeliharanya.*²⁶

Alqur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama:

*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Alqur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.*²⁷

Alqur'an dan Maknanya Quraish Shihab:

*Sesungguhnya Kami yang menurunkan adz-Dzikir (Alqur'an), dan sesungguhnya Kami baginya adalah benar-benar para Pemelihara (keaslian dan kekekalannya).*²⁸

²⁶ Mahmud Yunus, *Tafsir Alqur'an Alkarim* (Jakarta: P.T. Hidakarya Agung, 2000), 369.

²⁷ Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya*, 391.

²⁸ Quraish Shihab, *Alqur'an dan Maknanya*, 262.

Sebagaimana contoh di atas, penerjemahan pada ayat ini berusaha menerjemahkan ayat sedekat mungkin dengan makna literalnya. Akan tetapi, kita melihat sikap yang berbeda terhadap kata *al-zīker*. Mahmud Yunus menerjemahkannya dengan kata peringatan dilengkapi dengan penjelasan tambahan di dalam kurung berisi Alqur'an. Quraish Shihab memilih untuk tidak menerjemahkannya; ia menuliskan kata tersebut dalam bentuk transliterasi ke dalam bahasa Indonesia. Sebagaimana Mahmud Yunus, ia menempatkan penjelasan tambahan bahwa yang dimaksud dengan *al-zīker* adalah Alqur'an. Adapun Alqur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama secara langsung menerjemahkan *al-zīker* dengan Alqur'an.

Dibandingkan dengan al-Isra' ayat 29 di atas, tidak satupun di antara tiga penerjemah yang dikaji memilih untuk keluar dari makna *harfiyyah* pada kata *yad, maghlulab, 'unuq, tabsut*, meskipun mereka memahami bahwa pesan dari ayat tersebut sebenarnya bukan pada bunyi literalnya. Akan tetapi, pada contoh al-Hijr ayat 9 di atas, Mahmud Yunus berpegang pada makna literal, Quraish Shihab memilih untuk tidak menerjemahkannya, sementara *Alqur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama berpaling dari makna *harfiyyah* tersebut. Contoh lain lagi adalah:

Yasin [36]: 19

قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِن ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

Tafsir Alqur'an Karim Mahmud Yunus:

Sabut utusan-utusan itu: Kesialan kamu itu bersama kamu, (karena kesalahanmu). Adakah, jika kamu diberi peringatan, (lalu kamu menjadi sial)? Bahkan kamu kaum yang berlebih-lebihan.²⁹

Alqur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama:

Utusan-utusan itu berkata: Kemalangan kamu itu adalah karena kamu sendiri. Apakah jika kamu diberi peringatan (kamu mengancam kami)? Sebenarnya kamu adalah kaum yang melampaui batas.³⁰

²⁹ Mahmud Yunus, *Tafsir Alqur'an Al-Karim*, 648.

³⁰ Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya*, 708.

Alqur'an dan Maknanya Quraish Shihab:

*Para utusan berkata: 'Kesialan kamu itu adalah bersama kamu (yakni bahwa ia adalah sikap batin dan perbuatan buruk kamu sendiri). Apakah jika kamu diberi peringatan, (kamu menuduh kami sebagai penyebab kemalangan kamu)? Sebenarnya kamu adalah kaum yang melampai batas.'*³¹

Hal yang menarik pada contoh ini terletak pada kata *ta'ir*. Kata ini secara literal berarti burung. Akan tetapi, ketiga penerjemah bersepakat menerjemahkannya dengan istilah kesialan. Pada zaman jahiliah, burung menyimbolkan suatu kesialan dan kekacauan, dan ayat ini menggunakannya dalam makna itu, bukan dalam makna *harfiyyah*-nya. Jika pada kedua contoh di atas penerjemah berupaya menerjemahkan ayat sedekat mungkin dengan makna literalnya, pada contoh ini sikap yang sama tidak terlihat. Mereka justru keluar dari makna literal, dan memilih untuk menuliskan pesan apa yang dimaksudkan dibalik ungkapan literal ayat tersebut.

Problem Teoretis Tarjamah Alqur'an

Pada bagian di atas, penulis telah menjabarkan bagaimana al-Zahabi dan al-Zarqani melakukan analisis atas sebuah terjemahan menggunakan teori yang mereka kemukakan sebelum aplikasinya pada tiga contoh terjemahan Alqur'an yang ada di Indonesia. Dari contoh-contoh tersebut, terlihat bahwa menggolongkan sebuah terjemahan kepada *harfiyyah* atau *ma'naviyyah* sebagaimana diaplikasikan oleh al-Zahabi dan al-Zarqani terhadap al-Isra' ayat 29 tidak semudah yang dibayangkan. Contoh-contoh di atas memperlihatkan gejala bahwa ketiga terjemahan cenderung berupaya menampilkan hasil terjemahan sedekat mungkin dari makna literal Alqur'an. Akan tetapi ketiga pakar mengajukan definisi dan batasan yang sangat ketat dalam *tarjamah harfiyyah*, yang mengimplikasikan bahwa menggolongkan salah satu atau ketiganya kepada *tarjamah harfiyyah* hanya bermuara pada simplifikasi.

³¹ Quraish Shihab, *Alqur'an dan Maknanya*, 441.

Yang cukup masuk akal adalah menempatkan ketiga terjemahan kepada kategori *tarjamah ma'naviyyah* dalam kategori al-Qattan, *tarjamah tafsiriyyah* dalam kategori al-Zahabi, dan *al-tafsir Alqur'an bilughatin ghair lughatih* dalam kategori al-Zarqani. Teori dari ketiga tokoh memang memaksa kita untuk menggolongkan ketiga produk terjemahan kepada kategori-kategori tersebut. Akan tetapi penggolongan ini bukan tanpa persoalan. Mengacu kepada definisi dari al-Qattan, ketiga terjemahan di atas bersifat tidak direkomendasikan. Hal ini karena ia menilai bahwa *tarjamah ma'naviyyah* berpotensi mengandung kesalahan, sehingga dirinya berpandangan bahwa kepentingan terjemah Alqur'an hanya bisa diselesaikan dengan menerjemahkan tafsir Alqur'an (*tarjamah tafsiriyyah*). Kenyataannya, tidak ada indikasi bahwa ketiga terjemahan mengacu kepada sebuah tafsir sebagai teks asal daripada Alqur'an itu sendiri. Dengan pandangan ini, secara eksplisit terlihat bahwa sebenarnya al-Qattan melarang penerjemahan, yang karena itu ketiga terjemahan yang dibahas di atas bersifat terlarang.

Berdasarkan kategori al-Zahabi, ketiga terjemahan tersebut adalah *tarjamah tafsiriyyah/ ma'naviyyah* dan *tafsir Alqur'an bighair lughatih*. Sementara berdasarkan kategori al-Zarqani, ketiga terjemahan di atas bukanlah *tarjamah* melainkan tafsir, yaitu *tafsir alqur'an bilughatin ghair lughatih*. Pada kenyataannya, Muslim, baik masyarakat umum, para ulama, para penulis karya tersebut baik Quraish Shihab, Mahmud Yunus, maupun tim penulis *Alqur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama Republik Indonesia tetap menyebutnya sebagai terjemahan Alqur'an. Hal yang sama sepertinya juga berlaku pada karya-karya terjemahan lainnya. Memang benar bahwa Mahmud Yunus memberi judul karyanya dengan *Tafsir Alqur'an al-Karim*. Akan tetapi, ia secara tegas juga menyebut karyanya sebagai terjemahan, sebagaimana disebutkan dalam sampul karyanya yang diterbitkan pada tahun 1957.

Hal di atas mengindikasikan dua persoalan dalam teori *tarjamah* dalam *'Ulum Alqur'an*. Pertama, klasifikasi antara *harfiyyah* dan *ma'naviyyah*

bukanlah klasifikasi yang operatif sebagai perangkat analisis sebuah karya terjemahan. Hal ini karena keketatan definisi *tarjamah harfiyyah* bermuara pada pandangan bahwa *tarjamah* jenis ini bersifat tidak mungkin. Sementara menempatkannya sebagai *tarjamah ma'nawiyah/tafsiriyyah* bertentangan dengan kenyataan bahwa ketiga contoh di atas berupaya menerjemahkan Alqur'an sedekat mungkin dengan makna literalnya. Di samping itu, keragaman sikap mereka dalam penerjemahan, dalam arti memilih makna literal pada satu ayat namun meninggalkannya pada ayat yang lain, mengindikasikan bahwa ia tidak bisa secara pasti digolongkan kepada salah satu dari *tarjamah harfiyyah* maupun *ma'nawiyah*.

Kedua, keketatan mereka dalam definisi *tarjamah* memunculkan pandangan bahwa jalan keluar dari kebutuhan 'ajm terhadap Alqur'an bisa diselesaikan dengan menariknya ke dalam ranah tafsir. Al-Qattan lebih menyukai penerjemahan tafsir (*tarjamah tafsiriyyah*) daripada penerjemahan Alqur'an, baik secara *ma'nawiyah*, terlebih lagi *harfiyyah*. Sementara al-Zahabi dan al-Zarqani mengeluarkan kategori baru, yaitu *tafsir alqur'an bighair lughatih* (tafsir dengan bahasa selain bahasa Arab). Pandangan ini bermuara pada dua hal. Pada satu sisi, istilah *tarjamah* menjadi *meaningless*, dalam arti bahwa terminologi tersebut merujuk kepada entitas yang tidak pernah ada. Jika kategori mereka berimplikasi bahwa *Tafsir Alqur'an Karim* Mahmud Yunus, *Alqur'an dan Maknanya* Quraish Shihab atau *Alqur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama bukanlah sebuah terjemahan, melainkan *tarjamah ma'nawiyah* ala al-Qattan atau *tafsir alqur'an bighair lughatih*, maka apakah entitas yang bisa diasosiasikan kepada *tarjamah*? Pada sisi lain, karya-karya tersebut dalam realitas tetap disebut sebagai terjemahan, yang berarti ada gap antara *tarjamah* secara teoretis dan *tarjamah* secara empiris.

Selain permasalahan di atas, pada titik ini terlihat bahwa problem teoretis *tarjamah* bukan hanya berada pada kategorisasi *harfiyyah* dan *ma'nawiyah*, tetapi juga menyentuh konsep *tarjamah* dan *tafsir*. Ketiga tokoh di atas memang memberikan perhatian pada masalah ini. Al-Zarqani dan al-Qattan tampak lebih ketat dalam membedakan antara *tarjamah*

dan *tafsir*. Pemisahan tersebut berawal dari keketatan mereka terhadap karakter *tarjamah*. Terutama al-Zarqani, yang berulang kali menekankan bahwa *tarjamah* harus mewakili teks asal secara utuh dari segala sisi, baik bentuk (struktur dan gaya bahasa) maupun isi (konten). Oleh sebab itu, ia menegaskan bahwa *tarjamah* adalah wujud eksistensi baru yang independen dari teks asal. Begitu ketatnya definisi yang diajukannya dapat dipastikan bahwa tidak ada satu pun karya terjemahan Alqur'an yang telah ada yang bisa dikategorikan kepada *tarjamah* dalam makna al-Zarqani.

Bukan hanya analisis ayat per ayat dalam sebuah terjemahan secara mikro, perdebatan antar satu terjemahan Alqur'an dengan terjemahan lainnya secara makro juga mendukung pernyataan di atas. Edip Yuksel misalnya, mengkritisi sejumlah terjemahan Alqur'an yang ia tuduh memalingkan Alqur'an dari universalitas maknanya dengan memaksakan unsur-unsur ekstra-Qur'ani seperti hadis dan *asbab al-nuzul*.³² Untuk kasus Indonesia, penerjemahan Alqur'an oleh H.O.S Tjokroaminoto mendapatkan tekanan dari Muhammadiyah karena dicurigai mengandung kekeliruan pemahaman ayat *ala Ahmadiyah*.³³ *Alqur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama dikritisi oleh M. Thalib sembari mengeluarkan terjemahan yang menurutnya benar.³⁴ *Alqur'an Karim Bacaan Mulia* karya H.B. Jassin dikritik di samping karena kompetensi keilmuan juga karena memiliki banyak kekeliruan penerjemahan.³⁵ Fakta-fakta ini memperlihatkan bahwa penerjemahan pada dasarnya juga melibatkan

³² Fadhli Lukman, "Studi Kritis atas Qur'an: A Reformist Translation", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Quran dan Hadis*, vol. 16 No. 2, (2015), 181.

³³ Ahmad Najib Burhani, "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of Ahmadiyah", *Al-Jami'ah* vol. 53 No. 2 (2015), 259.

³⁴ Munirul Ikhwan, "Fi Tahadda al-Dawlah: al-Tarjamah al-Tafsiriyyah fi Muwajahati al-Khitab al-Dini al-Rasmiy li al-Dawlati al-Andunisiy", (J. Pink, Ed.) *Journal of Qur'anic Studies*, 17.3 (2014), 121-157.

³⁵ Fadhli Lukman, "Epistemologi Intuitif dalam Resepsi Estetis H.B. Jassin terhadap Al-Qur'an", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* Vol. 4, No. 1 (2015), 37-55; Yusuf Rahman, "The Controversy around H.B. Jassin: a study of his *Alqur'an al-Karim Bacaan Mulia* and *Alqur'an al-Karim Berwajah Puisi*, dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, ed. Abdullah Saeed (London: Oxford University Press, 2005), 85.

upaya pemahaman dan penjelasan yang diperdebatkan. Artinya, ada tarik-menarik antara *tafsir* dan *tarjamah* secara konseptual, yakni perbedaan antara keduanya menjadi kabur.

Dengan demikian, memisahkan *tarjamah* dan *tafsir* secara definitif bukanlah hal yang realistis. Contoh-contoh yang dijelaskan di atas memperlihatkan bahwa mengalihbahasakan bahasa Arab Alqur'an bukanlah hal yang sederhana. Seorang penerjemah harus menghadapi kenyataan seputar kerumitan struktur, keragaman kemungkinan makna, dan perdebatan seputar pemaknaan bagian tertentu dari Alqur'an. Meskipun sangat terlihat bahwa ketiga terjemahan di atas ingin mengalihbahasakan Alqur'an ke bahasa Indonesia dalam bentuk yang sedekat mungkin dengan makna literal ayat, mereka selalu merasa perlu untuk memberikan penjelasan tambahan pada kata-kata yang mereka anggap perlu, baik dengan metode tanda kurung atau catatan kaki. Dengan demikian, praktik penerjemahan tidak akan pernah terlepas dari praktik penafsiran itu sendiri.

Penulis menilai problem ini berakar paling tidak dari tiga hal. *Pertama*, keterpakuan mereka terhadap fitur kesepadanan (*equivalence*) dalam terjemah. Di luar konteks '*Ulum Alqur'an*', pandangan semacam ini bukanlah hal yang baru. Di antara kajian teoretis seputar terjemah (*translation*) bisa dilihat pada karya C.J. Catford dan Eugene A. Nida bersama Charles R. Taber. Catford menerjemahkan (*translation*) sebagai pengalihan (*replacement*) sebuah materi tekstual dari bahasa sumber (*source language*) dengan materi tekstual yang sepadan dalam bahasa tujuan (*target language*).³⁶ Dalam makna yang relatif sama, Eugene A. Nida dan Charles R. Taber mendefinisikan *translation* sebagai produksi ulang (*reproduction*) pesan dari bahasa sumber ke bentuk yang paling dekat pada bahasa tujuan, pertama terkait makna dan kedua terkait gaya.³⁷ Kedua studi menempatkan dua karakter utama

³⁶ C.J. Catford, *A Linguistic Theory of Translation* (London: Oxford University Press, 1965).

³⁷ Eugene A. Nida & Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1982).

dalam terjemah, yaitu pengalihan (Catford menggunakan istilah *replacement*, sementara Nida dan Taber menggunakan *reproduction*) dan kesepadanan (*equivalence*). Mereka lebih kurang menekankan bahwa terjemahan bukan sekedar ‘edisi lain’ dari teks asal melainkan sebagai sebuah wujud tekstual baru yang sama bermaknanya dengan teks asal.

Pandangan al-Qattan dan al-Zarqani sepadan dengan teori Catford maupun Nida dan Taber. Keketatan mereka pada *equivalence* dan pandangan bahwa sebuah terjemahan merupakan wujud tekstual baru (*replacement/reproduction*) yang sama bermaknanya dengan teks asal menjadi akar dari problem ini. Ini bermuara pada poin *kedua*, yaitu justifikasi pandangan Riddell sebagaimana disampaikan di atas, bahwa beban teologis memunculkan masalah terkait terjemahan Alqur’an. Fitur kesepadanan (*equivalence*) sebuah hasil terjemahan sangat sulit untuk diterima oleh Muslim. Lebih sulit lagi, fitur *replacement/reproduction* merupakan keingkaran terhadap salah satu kepercayaan paling fundamental terhadap Alqur’an, bahwa ia adalah *divine revelation* (wahyu Ilahi) yang mengandung *i’jaz*. Alqur’an hanyalah wahyu yang disampaikan Allah kepada Muhammad dalam bahasa Arab. Sementara terjemahan adalah karya manusia, yang karena itu secara teologis tidak akan bisa disebut *equivalence* dan juga tidak bisa menggantikan keberadaan Alqur’an sebagai *mu’jiz* itu sendiri. Dengan kata lain, keberadaan terjemahan sebagai wujud tekstual baru yang sama bermaknanya dengan wujud teks asal tertolak secara teologis.

Adalah beban teologis ini pula yang memancing ketiga tokoh yang dikaji untuk memberikan definisi yang begitu ketat pada *tarjamah harfiyyah*. Penjelasan mereka begitu menekankan kesempurnaan dan bersifat utopis. Hal ini mereka sadari sebenarnya, dibuktikan dengan penegasan bahwa *tarjamah harfiyyah* sifatnya tidak mungkin. Uniknya, sungguh pun tidak mungkin, mereka menghukuminya dengan haram. Hanya sudut pandang teologis untuk menjaga kemurnian Alqur’an lah yang mampu menjelaskan logika mereka yang mengharamkan sesuatu yang tidak mungkin ada.

Persoalan ketiga yang menjadi penyebab ambiguitas teori *tarjamah* adalah keterpakuan mereka hanya pada salah satu makna *tarjamah*; makna yang paling sempit, yaitu pengalihbahasaan. Sungguhpun al-Zarqani telah mengemukakan empat kemungkinan makna *tarjamah*, ia tetap terpaku pada makna yang sempit ini.

Dengan demikian, problem teoretis ini sebenarnya bisa diselesaikan secara sederhana, yaitu dengan memperluas makna *tarjamah*. *Tarjamah* semestinya tidak dibatasi sebagai pengalihbahasaan dengan beban *equivalence* dan *replacement/reproduction*. Makna *tarjamah* sebagai penjelasan (*syaraha/fassara*) sebaiknya juga dipakai. Dengan demikian, *tarjamah* merupakan bagian dari tafsir. Sebagaimana tafsir berupaya menjelaskan makna Alqur'an, *tarjamah* juga memiliki tujuan yang sama.

Menyandingkan *tarjamah* dengan *tafsir* secara teoretis juga bisa dijustifikasi dengan membandingkan makna *tarjamah* dengan *hermeneutics*. Di awal disebutkan bahwa ada empat makna kata *tarjamah*: menyampaikan, menjelaskan dengan bahasa asal, menjelaskan dengan bahasa lain, dan mengalihbahasakan. Sementara itu, *hermeneutics* juga memiliki tiga makna, *to explain* (menjelaskan, *fassara*), *to say* (mengungkapkan), dan *to translate* (mengalihbahasakan, *tarjama*).³⁸ Ketiga makna ini sebenarnya sepadan dengan empat makna *tarjamah* versi al-Zarqani. Perbedaannya hanya bahwa ia memisahkan antara penjelasan dengan bahasa lain pada satu sisi dan pengalihbahasaan pada sisi lain.

Efek perluasan makna ini juga dirasakan pada problem teoretis sebagaimana di atas. Jika *tarjamah* dipahami sebagai *tafsir*, maka obsesi terhadap *equivalence* dan *reproduction* tidak diperlukan lagi. Implikasinya, sebuah terjemahan tidak mesti dianggap sebagai sebuah wujud tekstual baru yang sama bermaknanya dengan Alqur'an yang oleh sebab itu bisa

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 5; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 14-36.

menggantikan peran religiusnya. Bukan hanya itu, perluasan makna ini juga berimplikasi untuk meninggalkan kategorisasi *tarjamah barfiyyah* dan *ma'nawiyyah*.

Penutup

Berdasarkan kajian sederhana di atas, dapat disimpulkan bahwa teorisasi *tarjamah alqur'an* dalam *'Ulum Alqur'an* memiliki sejumlah problem. *Pertama*, kategorisasi *tarjamah barfiyyah* dan *ma'nawiyyah* bukanlah kategori yang operatif sebagai alat analisis sebuah karya terjemahan; *kedua*, terminologi *tarjamah* menjadi *meaningless* karena merujuk kepada entitas yang tidak ada; dan *ketiga*, teori mereka mengaburkan hubungan *tarjamah* dan *tafsir*.

Permasalahan-permasalahan di atas berakar dari dua hal: keketatan mereka pada makna sempit dari *tarjamah* pada satu sisi, dan beban teologis untuk memposisikan Alqur'an sebagai kitab wahyu yang mengandung *i'jaz* pada sisi lain. Adapun jalan keluar untuk persoalan ini adalah dengan memperluas makna *tarjamah*, bukan terbatas sebagai pengalihbahasaan tetapi juga penjelasan.

Referensi

- Al-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Maktabah Mus'ab ibn Umair al-Islamiyyah, 2004.
- Ali, Atabik and Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Qamus al-'Asriy*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, n.d.
- Al-Qattan, Manna Khalil. *Mababis fi 'Ulum Alqur'an*. Cairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azīm. *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum Al-qur'an*. Beirut: Dār el-Fikr, 1996.
- Burhani, Ahmad Najib. "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of Ahmadiyya." *Al-Jami'ab* 53 (2015).

- Catford, C. J. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press, 1965.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Alqur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Dept. Agama RI, 1983.
- Ichwan, Moch. Nur. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'an in Egypt and Indonesia." *Archipel* 62 (2001).
- Ichwan, Moch. Nur. "Negara Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Alqur'an di Indonesia." Chambert-Loir, Henri. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Ikhwan, Munirul. "Fi Tahadda al-Dawlah: al-Tarjamah al-Tafsiriyyah fi Muwajahati al-Khitab al-Dini al-Rasmiy li al-Dawlati al-Andunisiy." *Journal of Qur'anic Studies* 17.3 (2014): 121-157.
- Lukman, Fadhl. "Epistemologi Intuitif dalam Resepsi Estetis H.B. Jassin terhadap Al-Qur'an." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4.1 (2015): 37-55.
- . "Studi Kritis atas Qur'an: A Reformist Translation." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Quran dan Hadis* 16.2 (2015): 181-202.
- Nida, Eugene A. and Charles R. Taber. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1982.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rahman, Yusuf. "The Controversy around H.B. Jassin: a study of his al-Qur'an al-Karim Bacaan Mulia and al-Qur'an al-Karim Berwajah Puisi." *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. Ed. Abdullah Saeed. London: Oxford University Press, 2005. 85-106.
- Riddell, Peter G. "Menerjemahkan Alqur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia." Chambert-Loir, Henri. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Shihab, Quraish. *Alqur'an dan Maknanya*. Tangerang: Lentera Hati, 2010.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Alqur'an Karim*. Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, 2011.