

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Sepanjang sejarah Islam yang tercatat, bahwa agama Islam pada akhirnya dapat menyebar ke berbagai penjuru dunia. Tetapi, ketika Islam menyebar ke berbagai wilayah di Dunia di mana di wilayah tersebut memiliki bahasa masing-masing bahkan bukan hanya bahasa resmi negara, wilayah itu juga terkadang memiliki bahasa daerah yang begitu banyak sedangkan bahasa Arab bukanlah bahasa ibu bagi mereka. Oleh sebab itu, kebutuhan akan penerjemahan al-Quran memang dirasakan teramat penting sebagai bentuk upaya agar umat muslim di mana pun mereka berada senantiasa dapat memahami dan mengamalkan ajaran al-Qur'an, serta untuk menunjang proses pengetahuan umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Maka sesungguhnya menjembatani pemahaman antara dua bahasa, penerjemahan al-Qur'an dianggap sebagai solusi, agar masyarakat dunia dari berbagai lapisan dengan mudah dapat menggali informasi yang terkandung di dalam al-Qur'an melalui terjemahannya tanpa mengesampingkan teks Arab itu sendiri. Walaupun adakalanya pemahaman itu masih bersifat sementara, karena semakin meningkat level seseorang itu, maka akan merubah pemahaman orang tersebut tentang pesan-pesan al-Qur'an.

Bagi kaum muslimin *'ajami* (non Arab) yang telah belajar, memahami dan bahkan menguasai bahasa Arab, tentu saja sudah tidak ada kendala lagi untuk bisa memahami dan menghayati Al-Qur'an, setidaknya dari aspek bahasa. Namun

realitas yang ada, bahwa tidak semua orang Islam bisa memiliki kemampuan itu. Bahkan bisa dikatakan mayoritas kaum muslimin di berbagai belahan dunia tetap pada kondisi tidak mengerti dan tidak menguasai bahasa Al-Qur'an ini. Dari fakta dan realita inilah maka muncul tuntutan kuat dan kebutuhan mendesak agar Al-Qur'an diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa lain, sehingga bisa dipahami dan dimengerti oleh setiap ummat Islam dari berbagai bangsa yang berbeda-beda.

Sejarah penerjemahan al-Qur'an memang tidak dapat dipungkiri diprakarsai oleh para Orientalis yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa mereka. Karena ketika itu, umat Islam masih sedang disibukkan dengan perdebatan hukum menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa lain. Dalam kondisi yang seperti itu, dijadikan sebagai kesempatan oleh para Orientalis untuk menerjemahkan al-Qur'an. Pada mulanya, Orientalis menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Latin. Akan tetapi, terjemahan-terjemahan yang lahir setelahnya tidak menerjemahkan al-Qur'an langsung dari bahasa Arab, tapi justru menjadikan terjemahan Latin itu sebagai rujukan utama, yaitu bukan menerjemahkan al-Qur'an langsung dari al-Qur'an (bahasa Arab). Ini yang kemudian menjadi problematika tersendiri dalam penerjemahan. Secara leksikal, terjemah sendiri tidak bisa menampung makna dari bahasa induk, apalagi menterjemahkan dari hasil terjemahan. Mereka menerjemahkan dari terjemah versi Latin, ke bahasa mereka dan diklaim sebagai terjemahan al-Qur'an. Padahal, terjemah-terjemah itu merupakan terjemahan dari terjemah al-Qur'an. Di antara tokoh-tokoh penerjemah al-Qur'an pada saat

itu adalah Robert, Ludovico Maracci, Gustav Flugel, Alexander Ross, George Sale, Rodwel, dan masih banyak lagi.

Di Indonesia, perkembangan penerjemahan al-Qur'an terasa begitu kental. Dalam praktiknya, bukan hanya al-Qur'an diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, akan tetapi banyak juga yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa daerah yang ada di Indonesia seperti bahasa Jawa, Sunda, Mandarain dan lain sebagainya. Karena, selain menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional, masyarakat Indonesia juga pada umumnya masih sering menggunakan bahasa ibu (daerah) mereka. Sehingga dengan adanya terjemahan al-Qur'an dalam berbagai bahasa daerah, selain untuk menambah khazanah keIslaman, juga semata-mata bertujuan agar banyak masyarakat yang dapat dengan mudah mengakses informasi dari al-Qur'an.

Keragaman terjemahan inilah yang selanjutnya membuat pemerintah melalui Kementerian Agama berpikir untuk bisa menerbitkan terjemah al-Qur'an setelah dianggap sukses menyeragamkan bacaan al-Qur'an melalui Mushaf al-Qur'an Standar Indonesia. Pada perkembangan selanjutnya, dilakukan penerjemahan al-Qur'an besar-besaran ke dalam berbagai bahasa dunia termasuk Bahasa Indonesia oleh *Mujamma` Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd Li Thiba'at al-Mushaf asy-Syarif (King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an)* yang dibagikan kepada para jamaah haji ketika melaksanakan ibadah haji ke tanah suci.

B. PERUMUSAN MASALAH

Penelitian ini memiliki perumusan masalah sebagai berikut yaitu :

1. Bagaimana sejarah penerjemahan al-Qur'an di Indonesia?
2. Bagaimana isu-isu yang dianggap sebagai sebuah kesalahan dalam menerjemahkan al-Qur'an?
3. Bagaimana penerimaan mahasiswa jurusan al-Qur'an dan Tafsir terhadap terjemah al-Qur'an Kementerian Agama R.I?

C. TUJUAN PENELITIAN

Berdasarkan pada perumusan masalah di atas, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Mengetahui dan menganalisis sejarah penerjemahan al-Qur'an
2. Mendeskripsikan permasalahan-permasalahan yang muncul dari penggunaan Terjemah al-Qur'an Kementerian Agama
3. Mengetahui prosentase penerimaan mahasiswa Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN SMH Banten dalam menggunakan Terjemah al-Qur'an Kementerian Agama R.I

D. SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Penelitian yang dilakukan setidaknya memiliki signifikansi manfaat di bawah ini :

1. Memetakan potensi penerimaan atau persepsi masyarakat mahasiswa jurusan IAT dalam menggunakan penerjemahan al-Qur'an Kemenag R.I

2. Dengan mengetahui problematika penerjemahan al-Qur'an ke bahasa yang lain, setidaknya memberikan semangat upaya untuk melakukan revitalisasi penerjemahan yang secara struktur senantiasa berkembang dinamis menyesuaikan dengan perkembangan bahasa.

E. KERANGKA KONSEPTUAL

Proses terjemahan tidak luput dari sejumlah persoalan. Di satu sisi ia dituntut untuk memelihara kejujuran dalam mengalihkan makna yang terkandung dalam teks sumber ke dalam bahasa sasaran, di sisi lain ia juga dituntut untuk memilih kata atau ungkapan yang indah dalam bahasa sasaran. Kesulitan itu semakin rumit ketika yang diterjemahkan adalah Al-Qur'an, karena Al-Qur'an bukan karya atau kreasi manusia, dan bukan pula buku cerita atau puisi, melainkan kalam Allah swt.¹ Sisi yang menurut A.L. Tibawi bahwa problem mendasar dari penerjemahan al-Qur'an adalah keyakinan umat Muslim sendiri terkait dengan statusnya sebagai kitab suci. Sebagai sebuah kitab suci, al-Qur'an diyakini sebagai kalamullah. Secara teologis, Allah sendiri memiliki sifat kalam dan mutakallim yang dikonsepsikan tidak seperti makhluknya. Dengan demikian, dalam wujudnya yang menggunakan bahasa Arab, al-Qur'an memiliki dua dimensi sekaligus, yakni insaniyyah dan ilahiyyah.²

¹Muchlis M. Hanafi, "Problematika pada terjemahan al-Qur'an; Studi Beberapa Penerbitan al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011, 169

²Mohammad Yahya, *Penerjemahan Al-Qur'an Di Indonesia "Sejarah, Perkembangan dan Problematikanya"*, (Yogyakarta: 2014), 4

Salah satu persoalannya, apakah antara kata atau ungkapan dalam satu bahasa dapat ditemukan padanannya dalam bahasa lain? Abu Hayyan at-Tauhidi, mengutip as-Sairāfi, menjelaskan, “*Harus Anda ketahui, setiap bahasa tidak mungkin dapat dipersamakan dengan bahasa lain dari segala aspeknya: sifat, susunan, bentuk metafor, kosakata, kata kerja dan lainnya.*”³

Terpilihnya bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan oleh al-Qur’an memang mendapat legitimasi langsung dari Allah SWT. Jika kepentingan bahasa Arab yang diunggulkan dan mengesampingkan tujuan utama al-Qur’an yaitu sebagai petunjuk, pemberi peringatan dan kabar bagi manusia. Maka, akan sulit rasanya manusia menjadikan al-Qur’an sebagai pedoman hidup sepenuhnya, karena tidak semua umat Islam menguasai bahasa Arab. Oleh karena itu, polemik yang muncul di awal sejarah penerjemahan al-Qur’an adalah mengenai hukum menerjemahkan al-Qur’an ke dalam bahasa lain.

Secara umum para ulama sepakat tentang bolehnya Al-Qur’an diterjemahkan ke dalam bahasa selain Arab dengan dalil tuntutan kebutuhan sebagaimana telah dijelaskan di atas. Yakni dengan satu tujuan utama, agar nilai-nilai ajaran Islam yang terkandung di dalamnya bisa dipahami dan dimengerti oleh kaum muslimin non Arab yang belum atau tidak bisa berbahasa Arab. Namun tentu saja kesepakatan kebolehan ini harus sesuai dengan kaidah-kaidah dan rambu-rambunya.⁴

³Ibrahim Anis, *Dalālāt al-alfāṣ*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976, hlm. 80-81

⁴ Di era modern, perdebatan muncul di Mesir pada awal abad kedua puluh dan memuncak pada tahun 1936 antara pemikir liberal dan

Ada dua metode atau bentuk terjemah: **pertama**, *tarjamah harfiyah* (terjemah tekstual), yakni penerjemahan ayat Al-Qur'an secara kata per kata dengan menggantinya dengan kata yang dianggap atau diyakini sama dan semakna dalam bahasa lain, misalnya bahasa Indonesia, disamping penerjemahan harus mengikuti susunan dan urutan kata per kata itu dalam teks asli dari firman Allah yang diterjemahkan; **kedua**, *tarjamah tafsiriyah/ma'nawiyah* (terjemah kontekstual/ terjemah tafsir/terjemah makna), yaitu terjemah yang berorientasi memindahkan makna yang terkandung dalam teks ayat ke dalam bahasa terjemahan dan menjelaskan maksudnya, dengan tanpa terikat secara tekstual dengan susunan dan urutan kata per kata dalam bahasa asli *nash* firman Allah. Mungkin terjemah tafsir atau terjemah makna atau terjemah kontekstual ini bisa juga disebut semacam "terjemah bebas" atas firman Allah swt.

Ada sebagian ulama yang membolehkan *tarjamah tafsiriyah* tapi melarang dan tidak membolehkan *tarjamah harfiyah*. Alasannya adalah karena *tarjamah harfiyah* itu tidak mungkin bisa dilakukan oleh siapapun, jika maksudnya bahwa hasil terjemahan dari suatu ayat misalnya diyakini benar-benar merupakan pemindahan kata per kata dari bahasa asli firman Allah ke kata yang sama dan sepadan dalam bahasa lain. Yang

politisi dengan ulama Al-Azhar. Perdebatan juga diramaikan oleh keinginan penguasa Turki modern di bawah pimpinan Mustafa Kamal Attaturk untuk menerjemahkan beberapa ritual agama seperti azan ke dalam bahasa Turki. Polemik kembali terjadi pada tahun 1955 ketika Majelis Tertinggi Urusan Agama Islam Mesir bermaksud menerjemahkan Al-Qur'an setelah melihat banyaknya kesalahan yang terdapat dalam beberapa terjemahan dalam bahasa asing. Sampai akhirnya para ulama Al-Azhar membuat kesepakatan, dan mewujudkannya dalam bentuk tafsir alMuntakhab.

mungkin dan bisa dilakukan hanyalah upaya penjelasan makna dan maksud dari ayat dengan bahasa apa saja yang dikehendaki sesuai kebutuhan. Dan itu adalah *tarjamah tafsiriyah*.

Jika kita renungkan sebenarnya dalam hal *tarjamah harfiyah* ini masalahnya bukan terletak pada pertanyaan apakah boleh atau tidak boleh, tapi masalahnya adalah mungkin atau tidak mungkin dilakukan? Tapi itu tergantung dan terkait dengan apa yang dimaksud dengan *tarjamah harfiyah* itu? Jika yang dimaksud adalah terjemah tekstual kata perkata dengan keyakinan bahwa, teks hasil terjemahan bisa sama persis secara kata perkata dengan teks asli yang diterjemahkan, maka jelas ini tidak mungkin dan tidak bisa dilakukan. Hal itu baik untuk penerjemahan teks kata-kata manusia biasa maupun apalagi nash firman Allah. Karena tiap bahasa memiliki karakteristiknya sendiri, dari segi makna kata dan kalimat maupun aturan dan susunannya, yang tidak mudah didapatkan padanannya secara persis pada bahasa lain. Apalagi untuk bahasa Arab yang dikenal dengan kekayaan kata, makna dan kekhasan aturan dan susunan bahasanya, apalagi bahasa Al-Qur'an yang merupakan firman Allah.

Tapi jika yang dimaksud dengan *tarjamah harfiyah* adalah upaya seorang ahli dalam menerjemahkan firman Allah dengan bahasa lain, Indonesia misalnya, yang secara optimal sebatas kemampuan manusiawi diupayakan sedekat mungkin dengan kata per kata dan susunan bahasa nash asli firman Allah. Maka kondisi seperti ini dibolehkan. Karena pada hakekatnya, *tarjamah harfiyah* pun, seperti juga *tarjamah tafsiriyah*, tidak lain merupakan tafsir singkat atau tafsir pendek atar firman Allah dengan bahasa selain Arab. Yang penting dengan syarat hasil terjemah harfiyah

itu tidak diyakini sama persis dengan nash asli *kalamullah*, dan juga tidak diyakini benar-benar telah mampu memindahkan seluruh makna dan maksud yang terkandung dalam nash ayat ke dalam bahasa terjemahan secara persis.

Karena sistem dan metode *tarjamah harfiyah* sudah biasa dilakukan sekaligus dibutuhkan dalam dunia pendidikan khususnya di pesantren, dan juga dalam taklim-taklim dan kajian-kajian pembelajaran Al-Qur'an. Termasuk dalam pengajian-pengajian yang disampaikan para ulama dan kyai, dimana mereka biasa menerjemahkan ayat yang dikutip secara harfiah kata per kata dengan bahasa Jawa misalnya. Ditambah lagi akhir-akhir ini juga telah terbit dan beredar edisi cetakan Al-Qur'an yang dilengkapi terjemahnya secara harfiah kata per kata.

Terjemah Al-Qur'an, *harfiyah* dan *ma'nawiyah*, bukanlah Al-Qur'an. Maka tidak boleh diyakini atau dianggap atau diperlakukan sama dengan Al-Qur'an. Ia hanyalah sekadar sarana dan alat bantu untuk memahami isi dan kandungan *Kalamullah* bagi yang tidak atau belum mampu memahami secara langsung bahasa Al-Qur'an atau bahasa Arab. Karena Al-Qur'an adalah *Kalamullah*, *Kalam Allah*, Firman Allah, dengan bahasa Arab yang telah dipilih oleh-Nya berdasarkan hikmah-Nya. Sedangkan terjemah Al-Qur'an hanyalah *kalamul-basyar*, *kalam* manusia, kata-kata dan bahasa manusia biasa, sebagaimana kata-kata dan bahasa manusia pada umumnya.

Oleh karena itu pula semua madzhab ulama sepakat akan haram dan tidak bolehnya seseorang membaca terjemah Al-Fatihah misalnya di dalam shalat. Sehingga jika ada yang

shalat dan membaca terjemah Al-Fatihah, maka hukum shalatnya adalah batal dan tidak sah, karena berarti ia tidak membaca Al-Fatihah, padahal membaca Al-Fatihah merupakan salah satu rukun sahnya shalat.

Dan yang juga termasuk konsekuensi dari masalah ini adalah tidak dibenarkannya mencetak dan menerbitkan terjemah Al-Qur'an secara tersendiri dan terpisah dari nash dan teks asli Al-Qur'an-nya. Hal itu agar masyarakat muslim selamanya tetap berhubungan dan berinteraksi langsung, serta senantiasa akrab dan terikat dengan Al-Qur'an, dan bukan dengan terjemahnya. Sementara fungsi, posisi dan kapasitas terjemah, seperti yang telah disebutkan, hanyalah sekadar sarana dan alat bantu pemahaman semata, tidak kurang dan tidak lebih. Maka sampai kapanpun ia tidak akan pernah dan tidak boleh menggantikan Al-Qur'an.

Di satu pihak, melarang penerjemahan al-Qur'an karena menganggap bahwa dengan menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa lain akan mengurangi kemukjizatan al-Qur'an. Sementara di pihak yang lain, membolehkannya dengan alasan agar pesan al-Qur'an dapat tersampaikan ke seluruh umat manusia dari tiap lapisan masyarakatnya. Tapi, pihak yang membolehkan penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa lain juga memberikan kriteria-kriteria dan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam proses penerjemahan al-Qur'an itu.

Fenomena penerjemahan al-Qur'an memang menjadi pembahasan yang begitu panjang dalam kajian-kajian 'Ulum al-Qur'an. Fenomena ini tercermin dari banyaknya ulama yang berusaha menentang penggunaan metode terjemah secara harfiah ini. Perdebatan itu dapat dilihat dengan banyaknya fatwa dari berbagai pihak yang melarang penggunaan metode

ini. Akan tetapi, ada juga pihak yang tidak memperlakukan metode tersebut.

Fenomena tersebut juga terjadi di Indonesia, dan terangkat ketika Muhammad Thalib dari Majelis Mujahidin Indonesia mengkritisi kesalahan terjemah yang dilakukan oleh Kemenag yang menggunakan metode harfiah, melalui bukunya yang berjudul *Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI*. Bahkan, kemudian Muhammad Thalib menulis terjemahan pembandingan dari terjemahan versi Depag yang berjudul *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah*.

Problematika penerjemahan al-Qur'an menjadi diskursus yang terus diperbincangkan sepanjang sejarah. Berbagai kitab terlahir hanya untuk membahas persoalan ini. Bahkan, banyak diskusi, dan event ilmiah lainnya yang membahas dan mengkaji persoalan apa saja yang menjadi problematika selama proses penerjemahan al-Qur'an. Akan tetapi, sebanyak apapun perdebatan dan problematika yang menghinggapinya penerjemahan al-Qur'an, tidak membuat penerjemahan al-Qur'an mati ditelan zaman. Seakan aspek perdebatan itu dikesampingkan karena sepanjang problematika penerjemahan itu dibahas dan dikaji, sepanjang itu pula terjemahan al-Qur'an terus terlahir.

F. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *mix methods*. Penelitian ini merupakan suatu langkah penelitian dengan menggabungkan dua metode penelitian yaitu penelitian kualitatif dan kuantitatif. Menurut Sugiyono bahwa penggabungan dua metode ini (*mix methods*) digunakan bersama sama bertujuan untuk memberi data yang lebih

komprehensif, *valid*, *reliable*, dan obyektif.⁵ Sebagai sebuah metoda, *mixed methods research* berfokus pada pengumpulan dan analisis data serta memadukan antara data kuantitatif dan data kualitatif baik dalam *single study* (penelitian tunggal) maupun *series study* (penelitian berseri). Premis sentral yang dijadikan dasar *mixed methods research* adalah menggunakan kombinasi pendekatan kuantitatif dan kualitatif untuk menemukan hasil penelitian yang lebih baik dibandingkan jika hanya menggunakan salah satu pendekatan saja.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field research*), karena data-data utama penelitian ini sepenuhnya bertumpu pada data lapangan, dengan lokus penelitian di jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Adapun paradigma yang digunakan adalah paradigma kualitatif, karena penelitian ini dimaksudkan untuk menemukan makna (*meaning*).⁶ Penggunaan paradigma kualitatif ini juga dimaksudkan untuk mendeskripsikan secara mendalam (*thick description*) sejumlah fenomena, latar belakang dan bentuk-bentuk penerimaan para mahasiswa terhadap al-Qur'an dan Terjemah Kementerian Agama. Mengidentifikasi informasi-informasi baru yang tidak terekam dalam narasi-narasi sebelumnya, memperoleh deskripsi, eksplanasi dan konklusi yang kaya tentang konteks peristiwa.

⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kwantitatif* (Jakarta: 2011), 404

⁶ Pengungkapan meaning dilakukan dengan pemahaman secara mendalam (*verstehen*). Prasetya Irawan, *Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif untuk Ilmu-ilmu Sosial* (Jakarta: DIA FISIP UI, 2007), 4.

G. SISTEMATIKA PENELITIAN

Pada umumnya, suatu pembahasan karya ilmiah memerlukan suatu bentuk penulisan yang sistematis sehingga tampak adanya gambaran yang jelas, terarah, logis dan saling berhubungan antara bab satu dengan bab berikutnya. Penelitian ini terdiri atas lima bab, yang terdiri dari satu bab pendahuluan, empat bab pembahasan dan satu bab penutup.

Bab pertama merupakan landasan umum dari penelitian ini. Bagian ini berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, signifikansi penelitian, kerangka konseptual, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, penulis membangun kerangka teoritis dan konsepsional sebagai tempat bertolak dalam pembahasan. Bab ini berisi tentang kajian teoritis tentang penerjemahan dan metodologi penafsiran al-Qur'an, sejarah penerjemahan al-Qur'an, penerjemahan al-Qur'an, metodologi penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an, dan Problematika penerjemahan al-Qur'an.

Pada bab ketiga, tentang identifikasi Kitab al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama R.I meliputi seputar kitab al-Qur'an dan terjemah dan tafsir al-Qur'an Kementerian Agama, Biografi Penulis Tim Penyempurna, Sistematika penerjemahan dan penafsiran, Manhaj penafsiran, corak penafsiran, thariqoh penafsiran, sumber rujukan dan kondisi sosial penerjemahan. .

Dalam bab keempat, tentang analisis data lapangan tentang penggunaan al-Qur'an dan Terjemah Kementerian Agama pada Mahasiswa jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) meliputi lokasi penelitian, metode penelitian, tehnik pengumpulan data, populasi dan sampel, dan tehnik analisis data serta hasil dari analisis data.

Dan pada bab kelima, sampailah pada bab penutup yang berisi kesimpulan-kesimpulan dari isi penelitian secara

keseluruhan sebagai penegasan jawaban atas permasalahan yang dikemukakan sebelumnya, dan saran-saran disertai dengan lampiran-lampiran yang dianggap penting dan diakhiri dengan daftar pustaka.

BAB II

KAJIAN TEORITIS TENTANG PENERJEMAHAN DAN METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. SEJARAH PENERJEMAHAN AL-QUR'AN

Dalam lintasan sejarah Islam dikatakan bahwa lima tahun setelah Nabi saw menjadi Rasulullah, ia diperintahkan hijrah ke Ethiopia. Ethiopia adalah sebuah empirium yang asing bagi kaum muslim, dan bahasa mereka berbeda dengan bahasa orang Mekah. Berkenaan dengan itu, Raja Najasyi sebagai penguasa Ethiopia meminta kepada Nabi saw agar mengutus juru bahasa untuk mengajarkan risalahnya dengan bahasa mereka. Maka diadakanlah suatu pertemuan, dan Ja'far bin Ali Thalib dalam pertemuan itu, pertemuan dengan raja dan para pembesarnya, dibacakan beberapa ayat al-Quran dalam surah Maryam setelah itu, Najasyi mengajukan beberapa pertanyaan. Setelah beliau memperoleh beberapa jawaban, dia lalu menghadapkan pandangannya kepada orang-orang yang hadir dan berkata “Demi Allah, sesungguhnya ucapan Muhammad sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran dan aqidah orang-orang Masehi.

Salman Al-Farisi, Sahabat Rasulullah SAW ini dianggap sebagai orang yang pertama kali menerjemahkan Al-Quran ke dalam bahasa lain. Dalam sejarah disebutkan ia menerjemahkan surat Al-Fatihah secara lisan ke dalam bahasa Persia atas permintaan orang-orang Muslim Persia. Namun terjemahan Al-Farisi ini belum mencakup keseluruhan surah dalam Al-Qur'an, hanya surah Al-Fatihah.

Sejarah diatas menjelaskan bahwa terjemahan al-Quran pertama kali dilakukan adalah sejak zaman Nabi saw, ketika

Ja'far bin Abi Thalib diutus ke Ethiopia, dan orang yang pertama kali menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Ethiopia tersebut. Bahasa Ethiopia dikenal dengan menggunakan bahasa Shindh yang sekarang dikenal di Pakistan. Bahasa itulah yang kemudian digunakan masyarakat Ethiopia ketika itu yang pada gilirannya juga mereka belajar bahasa Arab, dan kaidah-kaidah bahasa Arab, yakni ilmu nahwu, mantiq, fashaha, bayan dan balaghah. Dari sinilah kemudian penerjemahan al-Quran itu tumbuh dan berkembang, sampai-sampai ada yang disebut terjemahan tafsir al-Quran bahasa Sindh.

Pada masa pemerintahan Sultan Mahmud al-Ghaznawi belum ditemukan sebuah tafsir/terjemahan al-Quran, selain karya Muhammad al-Bukhari (w. 448). Dia menafsirkan al-Quran untuk semua dengan bahasa sederhana, mudah dan jelas dalam bahasa Persia di kota Lahore. Setelah pemerintahan Islam menjadi kuat dan sekolah-sekolah banyak didirikan di berbagai wilayah, maka terbitlah berbagai kitab terjemahan al-Quran.

Pada masa pemerintahan Akbar Syah, kajian dan tela'ah al-Quran pun tumbuh subur dan berkembang pesat di Agra dan Lahore. Kemudian Dinasti Buwaihi pernah berkuasa antara tahun 945 sampai 1055 M. Di bagian Barat laut Iran, mengalami kemajuan pada bidang-bidang ilmu pengetahuan dan pada masa inilah munculnya tokoh-tokoh filosof muslim di antaranya al-Farabi (w.950 M), Ibnu Sina (980-1037 M) dan Ibnu Maskawaih (w. 1030 M), yang semuanya di samping menterjemahkan filsafat dari bahasa Yunani, juga menterjemahkan bahasa al-Quran ke dalam bahasa mereka.

Secara singkat digambarkan Sukardi bahwa sejak abad ke-3 sampai 11 Hijriah adalah masa penterjemahan al-Quran dengan keterangan sebagai berikut :

1. Penyampaian kandungan isi al-Quran kepada seluruh kaum muslim dalam bahasa Persia dan bahasa Arab.
2. Penafsiran al-Quran dengan metodologi ilmiah yang disesuaikan dengan tingkat pengetahuan dan keyakinan masyarakat awam.
3. Pembahasan tentang bacaan, sharf, nahwu, dan keterangan ihwal hubungan antara berbagai ayat dan surah al-Quran.
4. Metodologi khas yang ditempuh ialah pemakaian bahasa Arab dan Persia, dan bahasa Persia lebih banyak digunakan ketimbang bahasa Arab.

Di samping bahasa Ethiopia, shindh, India, Persia, yang telah disebutkan, ada juga al-Quran yang diterjemahkan ke dalam bahasa Urdhu. Terjemahan Urdhu yang pertama kali dilakukan oleh Syah Abdul Qadir dari Delhi (w. 1926). Dalam perkembangannya al-Quran juga diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa (Inggris). Sebelum berkembangnya bahasa-bahasa Eropa modern, maka bahasa yang berkenbang di Eropa adalah bahasa Latin. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa terjemahan al-Quran dalam bahasa Eropa dimulai dalam bahasa Latin. Orang yang pertama kali menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Latin adalah Maracce. Kemudian terjemahan ke dalam bahasa Inggris pertama kali dilakukan oleh A. Ross, tetapi itu adalah hanya terjemahan saka dari bahasa Perancis yang dilakukan oleh Du Ryer pada tahun 1647 dan diterbitkan beberapa tahun kemudian setelah bukunya Du Ryer itu. Terjemahan George Sale yang terbit

pada tahun 1734 adalah didasarkan kepada terjemahan Maracci yang berbahasa Latin.

Adapun terjemahan al-Quran dalam bahasa Indonesia, dimulai pada pertengahan abad ke-17 oleh Rauf As-Sinkili, seorang ulama dari Singkel, Aceh, ke dalam bahasa Melayu. Walaupun mungkin bahwa terjemahan itu ditinjau dari sudut ilmu bahasa Indonesia modern belum sempurna. Namun apa yang dilakukan Abd Rauf Al-Sinkili sangat besar jasanya dalam upaya penerjemahan al-Quran untuk masa-masa sesudahnya.

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mukjizat dan petunjuk. Kitab suci umat Islam itu berfungsi sebagai petunjuk hidup bagi seluruh umat manusia. Allah SWT berfirman dalam surah Al-Baqarah [2]:2, '*Kitab Al-Qur'an ini tak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang beriman.*'

Kitab suci Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, namun agama Islam tak hanya berkembang di Jazirah Arab, namun hingga ke seantero dunia. Sejatinya, Al-Qur'an – sebagai kitab suci – tak hanya wajib dibaca, namun juga dikaji, dipahami, dan diamalkan.

Perintah untuk mengkaji, memahami dan mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an itu tercantum dalam surah Al-Qamar [54]:17, '*Dan sesungguhnya telah kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, maka adakah orang yang mengambil pelajaran.*'

Seiring berkembangnya ajaran Islam, maka muncul lah keinginan dan kesadaran untuk menerjemahkan al-Quran ke dalam berbagai bahasa yang ada di dunia. Upaya untuk menerjemahkan al-Quran itu telah dimulai beberapa belas abad

silam – ketika Islam mulai menyebar ke berbagai benua -- bahkan pada saat Rasulullah SAW masih hidup. Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain bukanlah pekerjaan mudah. Betapa tidak. al-Quran merupakan mukjizat yang menggunakan bahasa ilahiyah, yang tak mungkin dapat ditandingi manusia manapun.

Afnan Fatani dalam bukunya *Translation and the Qur'an* menyatakan menerjemahkan Al-Qur'an selalu menjadi sebuah problematika dan isu yang sulit dalam teologi Islam. Karena Muslim menghormati Al-Qur'an sebagai mukjizat dan tak bisa ditiru, Terlebih, kata-kata dalam Al-Qur'an memiliki berbagai arti tergantung pada konteks, sehingga untuk membuat sebuah terjemahan yang akurat amatlah sulit.

Menerjemahkan Al-Qur'an bukanlah usaha untuk menduplikasi atau mengganti teks Al-Qur'an yang asli. Kedudukan terjemahan dan tafsir yang dihasilkan manusia tidak sama dengan al-Quran itu sendiri. Keaslian dan kemurnian al-Quran dijaga oleh tangan Ilahi.

“Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya kami benar-benar memelihara-nya.” (QS Al-Hijr [15]:9). “Usaha manusia dalam menterjemahkan bahasa ilahiyah sangat tergantung pada kapasitas manusia itu sendiri,” ungkap Ziyadul Haq dalam bukunya *Psikologi Qurani*.

Lalu sejak kapan upaya penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain mulai dilakukan? Menurut Afnan Fatani (2006) dalam *Translation and the Qur'an*, Upaya menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an boleh dibilang pertama kali dilakukan pada era Rasulullah SAW. Suatu hari, Nabi Muhammad pernah berkirim surat kepada dua penguasa, yakni

Kaisar Negus dari Abyssinia dan Kaisar Heraclius dari Bizantium.

Dalam surat itu, Rasulullah mencantumkan ayat-ayat dari Al-Qur'an,. Dalam sebuah sarasehan ilmiah bertajuk "Melacak Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an" yang diselenggarakan Universitas Islam Madinah Al Munawwarah akhir 2007 lalu, terungkap bahwa pertama kali penerjemahan surah Al-Qur'an dilakukan ke dalam bahasa Persia. Guru Besar Sastra Arab Universitas Islam Madinah Al Munawwarah, Syekh Tamir Salum, mengungkapkan, berdasarkan data sejarah, permintaan untuk menerjemahkan Al-Qur'an diajukan oleh umat Islam dari Persia. Mereka memohon kepada Salman Al-Farisi untuk menerjemahkan kepada mereka beberapa ayat Al-Qur'an.

Salman kemudian menerjemahkan untuk Muslim Persia tersebut surat Al-Fatihah. Salman merupakan salah seorang sahabat Nabi SAW yang berasal dari non-Arab. Ia berasal dari desa Ji di Isfahan, Persia. Menurutnya, terjemahan yang terbanyak dan diulang berkali-kali adalah ke bahasa Melayu, Indonesia dan Turki.

Sedangkan, penerjemahan Al-Qur'an secara lengkap pertama kali dilakukan pada 884 M di Alwar (Sindh, India sekarang bagian dari Pakistan). Terjemahan Al-Qur'an tersebut, sebagaimana dikutip dari laman Wikipedia, dibuat atas perintah Khalifah Abdullah bin Umar bin Abdul Aziz. Saat itu, penguasa Hindu, Raja Mehruk memohon agar kitab suci umat Islam itu diterjemahkan.

Sebuah terjemahan Al-Qur'an berbahasa Persia dari abad ke-11 M juga telah ditemukan. Namun hingga saat ini tidak diketahui siapa pemilik karya terjemahan yang diberi

judul *Qur'an Quds* ini. Afnan menambahkan, seorang cendekiawan terkemuka Shah Waliullah juga pernah menerjemahkan Al-Qur'an secara lengkap ke dalam bahasa Persia. Sedangkan, Shah Rafiuddin dan Shah Abdul Qadir menerjemahkan Al-Qur'an secara lengkap ke dalam bahasa Urdu. Pada 1936, barulah terdapat terjemahan Al-Qur'an ke dalam 102 bahasa yang ada di dunia.

Syekh Salum memaparkan, Al-Qur'an telah diterjemahkan ke berbagai bahasa Eropa dan disusul ke dalam bahasa bangsa-bangsa Asia. Namun, kata dia, sangat disayangkan masih adanya perbedaan antara terjemahan Al-Qur'an di negara-negara Asia dan Eropa. Perbedaan tersebut terjadi karena di Eropa banyak terjadi distorsi, baik berupa penambahan atau pun pengurangan. Selain itu, orang-orang Eropa menganggap Al-Qur'an sebagai teks biasa, tidak sama dengan orang-orang Asia yang sangat menjunjung tinggi kesucian Al-Qur'an.

Sedangkan penerjemahan Al-Qur'an ke berbagai bahasa Afrika, baru dilakukan pada saat para penjajah Barat datang ke benua hitam itu. Yang melatarbelakangi upaya penerjemahan tersebut, adanya desakan dan permintaan kaum Muslimin Afrika karena kebutuhan yang mereka rasakan.

Upaya pembukuan karya terjemahan Al-Qur'an mulai dilakukan oleh orang-orang Eropa pada abad ke-12 M. Adalah Kepala biara Gereja Cluny, Petrus Agung atau Peter The Venerable asal Prancis, menurut El-Hurr dalam tulisannya yang berjudul "Barat dan Al-Qur'an: Antara Ilmu dan Tendensi", yang pertama kali menerjemahkan Al-Qur'an secara tertulis pada 1143 M.

Dibantu seorang teolog abad pertengahan berkebangsaan Inggris, Robertus Kettenensis atau juga dikenal dengan nama Robert dari Ketton, dan Hermannus Dalmatin atau juga dikenal dengan nama Herman dari Carinthia, Petrus Agung kemudian menerjemahkan teks Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin yang diberi judul 'Lex Mahumet Pseudoprophete'. Menurut el-Hurr, Petrus Agung menerjemahkan Al-Qur'an untuk mendapatkan pengetahuan tentang kitab suci umat Islam yang pada zamannya menjadi agama yang berkembang pesat di Andalusia, Spanyol. Salinan terjemahan tersebut sekitar empat abad lamanya hanya dimiliki oleh pihak gereja untuk dipelajari dan tidak diizinkan dicetak di luar gereja dengan alasan supaya umat Kristen tidak mempunyai kesempatan mempelajari Al-Qur'an terjemahan tersebut, hingga tidak akan ada penganut Kristen yang murtad dari agamanya.

Pertengahan abad ke-16 M, tepatnya 1543, di bawah pengawasan seorang berkebangsaan Swiss bernama Theodor Bibliander, terjemahan ini kemudian dicetak ulang untuk pertama kalinya. Pada 1550, untuk kedua kalinya terjemahan Al-Qur'an ini dicetak ke dalam tiga jilid, meskipun terdapat banyak kesalahan dan kekeliruan yang tidak sedikit dalam terjemahan karya Petrus itu.

Meski begitu, terjemahan Al-Qur'an karya Petrus tersebut dapat diterima oleh bangsa Eropa, dan dalam waktu singkat menyebarluas di tengah-tengah masyarakat non-Muslim.⁷

⁷ *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an*, (Republika.co.id), diakses tanggal 3 Oktober 2017

Terjemahan Al-Qur'an 'Lex Mahumet pseudoprophete' karya Petrus Agung dapat diterima oleh bangsa Eropa. Dan dalam waktu singkat menyebarluas di tengah-tengah masyarakat non-Muslim. Bahkan, terjemahan tersebut menjadi referensi terjemahan Al-Qur'an untuk bahasa-bahasa lain, seperti Italia, Inggris, Jerman, Prancis, dan Belanda.

Meski terjemahan Al-Qur'an pertama dalam bahasa Latin dibuat oleh Petrus Agung, namun terjemahan Al-Qur'an berbahasa Latin yang paling masyhur adalah milik Louis (Ludovico) Maracci, seorang pastur berkebangsaan Italia. Terjemahan Al-Qur'an karya Maracci itu menyertakan teks Arab dan ulasan panjang yang berisi penolakan terhadap Islam pada 1691. Terjemahan Al-Qur'an karya Marracci itu kemudian dicetak di Eropa pada 1697. Sebelumnya, sekitar tahun di tahun 1209 atau 1210, upaya penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin juga telah dilakukan oleh Marco de Toledo. Marco de Toledo adalah seorang dokter dan pastur berkebangsaan Spanyol. Pada periode selanjutnya, penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Latin juga dilakukan oleh Abraham Hanclemann, seorang pendeta di Hamburg, Jerman. Kemudian, Hankelmann mencetak terjemahan Al-Qur'an tersebut pada 1694.

Terjemahan Al-Qur'an berbahasa Italia adalah terjemahan pertama ke dalam bahasa bangsa-bangsa Eropa modern. Versi terjemahan bahasa Italia itu pertama kali diterbitkan pada 1547 di kota Venice dengan nama L'Alcorano di Macometto. Terjemahan Al-Qur'an bahasa Italia karya Andrea Arrivabene tersebut merupakan hasil menerjemahkan karya terjemahan Petrus Agung. Setelah karya Arrivabene ini, tidak lagi ditemukan karya-karya terjemahan Al-Qur'an

berbahasa Italia lainnya hingga 1882 sebuah terjemahan Al-Qur'an berjudul *Il Corano* diterbitkan di kota Milan.

Selama periode 1649 hingga 1970, lebih dari 295 terjemahan sempurna dan 131 terjemahan terpecah atau pilihan-pilihan dari Al-Qur'an dilakukan ke dalam bahasa Inggris. Karena memiliki beberapa keistimewaan, beberapa di antara terjemahan ini dicetak beberapa kali. Karya terjemahan Al-Qur'an versi bahasa Inggris pertama kali dibuat oleh Alexander Ross pada 1649 dengan mengadopsinya dari terjemahan Al-Qur'an berbahasa Prancis, *L'Alcoran de Mahomet*.

Namun, dari sekian banyak terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris, terjemahan milik George Sale adalah yang paling terkenal. Sale merupakan seorang orientalis berkebangsaan Inggris. Ia menerjemahkan Al-Qur'an pada 1734, dan diberi judul *The Alcoran of Mohammed*. Terjemahan Al-Qur'an karya Sale ini bahkan menjadi salah satu koleksi buku yang dimiliki oleh pendiri Amerika Serikat Thomas Jefferson. Sejumlah sumber sejarah menyebutkan terjemahan karya Sale ini sudah dicetak sebanyak 35 kali. Sedangkan dalam Ensiklopedia Dunia Penerjemahan Al-Qur'an, karya Sale ini telah dicetak ulang sebanyak 105 kali.

Pendeta Gereja Noremberg, Salomon Schweigger, adalah orang yang pertama kali melakukan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jerman. Ia menerjemahkan Al-Qur'an tersebut dari sebuah terjemahan Al-Qur'an berbahasa Italia karya Andrea Arrivabene. Terjemahan karya Schweigger ini dicetak pertama kali pada 1616 dan diberi nama *Alcoranus Mahometicus*. Karya Schweigger ini dicetak ulang pada tahun 1623, 1659 dan 1664 dalam wajah baru.

Pada tahun 1708, terjemahan baru Al-Qur'an dalam bahasa Jerman dilakukan oleh Joseph Von Hammer. Namun dari sekian banyak versi terjemahan bahasa Jerman ini, terjemahan Al-Qur'an yang paling bagus dan paling teliti dalam bahasa Jerman adalah karya Rudi Paret. Terjemahan Paret itu telah dicetak dalam edisi revisi sebanyak 16 kali. Sampai sekarang terdapat sekitar 43 karya terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Jerman.

Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Prancis dilakukan pertama kali oleh Andre du Ryer pada 1647 yang sebelumnya tinggal lama di Istanbul dan Mesir. Du Ryer yang merupakan orientalis berkebangsaan Prancis itu memiliki penguasaan terhadap bahasa Arab secara baik. Ia menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Prancis langsung dari teks aslinya bahasa Arab. Judul terjemahannya diberi nama *L'Alcoran de Mahomet* (Qur'an Muhammad) dan dicetak di Paris. Sampai tahun 1775, terjemahan ini telah dicetak ulang sebanyak 20 kali dan memiliki introduksi berjudul 'Sekilas Tentang Mazhab-Mazhab Bangsa Turki'.

Namun dari sekian banyak terjemahan Al-Qur'an versi bahasa Prancis, terjemahan yang paling bagus adalah milik C Savari. Terjemahan tersebut pertama kali dicetak di Paris pada tahun 1750 dan mengalami cetak ulang sebanyak 28 kali pada 1788. Karya terjemahan Al-Qur'an berbahasa Prancis yang terbaru adalah yang dilakukan oleh seorang ahli budaya dan bahasa Arab dan dosen senior pada Universitas Prancis. Terjemahan yang menyertakan penjelasan dan ulasan terhadap Al-Qur'an itu dicetak pertama kali pada 1990.

Karya terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Belanda pertama kali dibuat pada 1641 di kota Hamburg, Jerman,

dengan nama *De Arabische Alkoran*. Namun tidak diketahui siapa penulis karya tersebut. Yang dapat diketahui hanyalah terjemahan tersebut mengadopsi dari terjemahan Al-Qur'an berbahasa Jerman karya Salomon Schweigger.

Pada tahun 1658, Hendrik Jan Glasemaker membuat sebuah terjemahan Al-Qur'an berbahasa Belanda yang diberi judul *Mahomets Alkoran*. Ia menerjemahkan Al-Qur'an bersumberkan pada sebuah terjemahan Al-Qur'an versi bahasa Prancis. Upaya ini kemudian disusul oleh penulis Belanda lainnya, LJA Tollens yang menerbitkan karya terjemahan Al-Qur'an bahasa Belanda pada tahun 1859.

Edisi Al-Qur'an dua bahasa (Belanda-Arab) mulai diterbitkan pada 1953 di Rabwah, Pakistan dengan judul *De Heilige Qor'aan*. Kemudian disusul dengan penerbitan edisi serupa pada 1989 dengan nama *De Koran*. Sementara karya terjemahan Al-Qur'an berbahasa Belanda yang terbilang baru adalah yang dibuat oleh Kader Abdolah tahun 2008 lalu.⁸

Secara gamblang, inilah para tokoh perintis penerjemahan Al-Quran ke dalam bahasa Asing yang banyak diprakarsai oleh para orientalis :

1. Petrus Agung (1092-1156)

Kepala biara Gereja Cluny, Prancis ini adalah tokoh Barat yang pertama kali menggagas upaya penerjemahan Al-Qur'an. Dengan bantuan seorang theolog abad pertengahan berkebangsaan Inggris, Robertus Kettenensis (1110-1160), dan muridnya Hermannus Dalmatin (1110-1160), ia menerjemahkan teks Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin yang

⁸ *Sejarah penerjemahan al-Qur'an*, (Republika.co.id), diakses tanggal 3 Oktober 2017

diberi judul 'Lex Mahumet pseudoprophete' pada tahun 1143 M.

2. Louis (Ludovico) Maracci (1612-1700)

Terjemahan Al-Qur'an berbahasa Latin yang paling masyhur dan banyak menjadi rujukan adalah milik Louis (Ludovico) Maracci, seorang pastur berkebangsaan Italia. Terjemahan Al-Qur'an karya Maracci ini menyertakan teks Arab dan ulasan panjang yang berisi penolakan terhadap Islam.

3. Andre du Ryer (1580-1660)

Orientalis berkebangsaan Prancis ini merupakan tokoh yang pertama kali membuat terjemahan Al-Qur'an berbahasa Prancis. Ia menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Prancis langsung dari teks aslinya bahasa Arab. Pengalamannya tinggal lama di Istanbul dan Mesir membuatnya menguasai bahasa Arab dengan baik. Karyanya ini diberi nama L'Alcoran de Mahomet.

4. Salomon Schweigger (1551-1622)

Pendeta Gereja Noremberg ini adalah orang yang pertama kali melakukan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jerman. Ia menerjemahkan Al-Qur'an tersebut dari sebuah terjemahan Al-Qur'an berbahasa Italia. Terjemahan karya Schweigger ini diberi nama Alcoranus Mahometicus.

5. Andrea Arrivabene (1534-1570)

Versi terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Italia pertama kali dibuat oleh Andrea Arrivabene. Karya terjemahan yang diberi nama L'Alcorano di Macometto ini merupakan hasil menerjemahkan karya terjemahan Petrus Agung.

6. Hendrik Jan Glasemaker

Ia merupakan orang pertama yang diketahui membuat terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Belanda. Ia menerjemahkan Al-Qur'an bersumberkan pada sebuah terjemahan Al-Qur'an versi bahasa Prancis. Terjemahan karya Glasemaker ini diberi judul *Mahomets Alkoran*.

7. Alexander Ross (1590-1654)

Ia adalah orang yang pertama kali menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris. Al-Qur'an terjemahan Ross ini dibuat pada tahun 1649 dengan mengadopsinya dari terjemahan Al-Qur'an berbahasa Prancis, *L'Alcoran de Mahomet*.

Sedangkan Jejak Penerjemahan Al-Quran di Indonesia dengan melakukan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu telah dilakukan sejak pertengahan abad ke-17 M. Adalah Abdul Ra'uf Fansuri, seorang ulama dari Singkel (sekarang masuk wilayah Aceh) yang pertama kali menerjemahkan Al-Qur'an secara lengkap di bumi Nusantara.

Meski terjemahannya boleh disebut kurang sempurna dari ditinjau ilmu bahasa Indonesia modern, Abdul Ra'uf as-Sinkili bisa dikatakan sebagai tokoh perintis penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Setelah munculnya terjemahan Al-Qur'an karya Abdul Ra'uf as-Sinkili, hampir tak ditemukan lagi terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia hingga abad ke-19 M.

Abdur Ra'uf menimba di Arab Saudi sejak 1640. Ia kembali ke Tanah Air pada 1661. Ulama terkemuka itu lalu menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu dalam tafsir *Tarjuman al-Mustafid*. Tafsir Al-Qur'an pertama di

Nusantara itu disambut umat Islam yang bersemangat mempelajari dan memahami isi ajaran Al-Qur'an.

Selain di Indonesia, tafsir tersebut juga digunakan oleh umat Islam di Singapura dan Malaysia. Tafsir itu pernah diterbitkan di Singapura, Penang, Bombay, Istanbul (Matba'ah al-usmaniah, 1302 H/ 1884 M dan 1324 H/ 1906 M), Kairo (Sulaiman al-Maragi), serta Makkah (al-Amiriah).

Sedikitnya ada dua pendapat besar mengenai tafsir yang ditulis Abdul Ra'uf itu. Pertama, orientalis asal Belanda, Snouck Hurgronje menganggap bahwa terjemah tersebut lebih mirip sebagai terjemahan tafsir al-Baidaiwi. Rinkes, murid Hurgronje, menambahkan bahwa selain sebagai terjemahan tafsir al-Baidawi, karya ulama asal Aceh itu juga mencakup terjemahan tafsir Jalalain.

Kedua, Riddel dan Harun memastikan bahwa Tarjuman Al-Mustafid adalah terjemahan tafsir Jalalain, hanya pada bagian tertentu saja tafsir tersebut memanfaatkan tafsir al-Baidaiwi dan tafsir al-Khanzin. Abdul Ra'uf, menurut kedua ahli itu, cenderung memilih tafsir Jalalain. Secara emosional, Singkel memiliki runtutan sanad itu dapat ditelusuri melalui gurunya, baik al-Qusyasyi maupun atau al-Kurani.

Menurut Azyumardi Azra, Abdul Ra'uf menulis terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu dalam perlindungan dan fasilitas penguasaan Aceh, ketika itu. Ia sangat yakin, karya besar itu ditulis di Aceh. Tarjuman Mustafid karya Abdul Ra'uf merupakan salah satu petunjuk besar dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir di tanah Melayu.

Penerjemahan generasi kedua di Indonesia muncul pada pertengahan tahun 60-an. Baru di awal abad ke-20 M, sejumlah

karya-karya terjemahan Al-Qur'an lengkap dengan tafsirnya dibuat. Di antara karya-karya tersebut adalah *Al-Furqan* oleh A. Hassan dari Bandung (1928), *Tafsir Hidayatur Rahman* oleh KH Munawar Chalil, *Tafsir Qur'an Indonesia* oleh Mahmud Yunus (1935), *Tafsir Al-Qur'an* oleh H Zainuddin Hamid cs (1959), *Tafsir Al-Qur'anil Hakim* oleh HM Kasim Bakry cs (1960).

Munculnya terjemah atau tafsir lengkap, menandai lahirnya generasi ketiga pada tahun 70-an. Tafsir generasi ini biasanya memberi pengantar metodologis serta indeks yang akan lebih memperluas wacana masing-masing. *Tafsir An-Nur/Al-Bayan* karya Hasbi Ash-Shiddieqi (1966), *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka, (1973), *Tafsir Al-Quranul Karim* karya Halim Hasan cs (1955) dianggap mewakili generasi ketiga.

Kendati karya-karya terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia masih terbilang sedikit, namun pemerintah Republik Indonesia menaruh perhatian besar terhadap terjemahan Al-Qur'an ini. Hal ini terbukti bahwa penerjemahan Al-Qur'an masuk dalam Pola I Pembangunan Semesta Berencana, sesuai dengan keputusan MPR.

Untuk melaksanakan program ini Kementerian Agama pada masa itu telah membentuk sebuah lembaga Yayasan Penyelenggara Penterjemah / Penafsir Al-Qur'an yang diketuai oleh Prof RHA Soenarjo SH, mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, waktu itu. Tim ini beranggotakan para ulama dan para sarjana Islam yang mempunyai keahlian dalam bidangnya masing-masing.

Pada masa Orde Baru, dari Repelita ke Repelita, pemerintah selalu mencetak kitab suci Al-Qur'an. Pada Repelita V (1984-1989), misalnya, telah dicetak 3.729.250

buah Al-Qur'an, terdiri dari Mushaf Al-Qur'an, Juz 'Amma, Al-Qur'an dan Terjemahannya, serta Al-Qur'an dan Tafsirnya.

Atas masukan dan saran masyarakat serta pendapat Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an ke XV (23-25 Maret 1989), terjemah dan tafsir Al-Qur'an tersebut disempurnakan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama bersama Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an.

B. PENERJEMAHAN AL-QUR'AN

Secara etimologis istilah terjemah itu diambil dari bahasa Arab, Tarjamah. Menurut Didawi, bahasa Arab sendiri memungut kata tersebut dari bahasa Armenia, tarjuman. Kata turjuman sebetuk dengan tarjaman dan tarjuman yang berarti orang yang mengalihkan tuturan dari satu bahasa ke bahasa yang lain.⁹ Memasuki dunia penerjemahan sama artinya dengan mengenal sesuatu yang unik atau menarik. Unik karena sampai saat ini peminat terjemah masih bisa dikatakan sedikit.

Dalam menerjemahkan, dibutuhkan kerja keras, teliti dan kesabaran untuk mendapatkan hasil yang maksimal karena yang dihadapi adalah naskah berbahasa asing. Menariknya, akan banyak hal-hal baru yang ditemui untuk menambah wawasan serta informasi. Lewat terjemahan, segala sesuatu yang tadinya belum dikenal dan tersingkap bisa segera terungkap jelas. Menerjemahkan sebagai suatu proses akan membedah misteri tersebut guna diambil manfaatnya oleh setiap individu, masyarakat dan bangsa. Berbicara tentang penerjemahan ada baiknya dimulai dari perumusan

⁹Syihabudin, *Penerjemahan Arab-Indonesia*, (Bandung: Humaniora, 2005), h. 7.10

penerjemahan itu. Sekilas *translation* dengan *interpretation* terlihat sama, nyatanya keduanya sangat berbeda. Biasanya *translation* mengacu pada peralihan pesan tertulis. Sedangkan *interpretation* mengacu pada pesan lisan saja. Kata penerjemahan dengan terjemahan pun perlu juga dibedakan. Kata penerjemahan mengandung pengertian proses alih pesan, sedangkan kata terjemahan artinya hasil dari suatu penerjemahan.¹⁰

Dalam pengertian yang luas, penerjemahan adalah istilah umum yang mengacu pada proses pengalihan buah pikiran dan gagasan dari satu bahasa (sumber) kedalam bahasa lain (sasaran), baik dalam bentuk tulisan maupun lisan; baik kedua bahasa tersebut telah mempunyai sistem penulisan yang telah baku ataupun belum, baik salah atau keduanya didasarkan pada isyarat sebagaimana bahasa isyarat orang tuna rungu. Seorang teknisi yang sedang memesan instrumen tertentu seperti apa yang tertera di dalam skema pemasangannya adalah salah satu contoh kegiatan atau proses penerjemahan. Salah seorang yang sedang merumuskan gagasan-gagasan yang ada dalam benaknya ke dalam bahasa matematika merupakan contoh terjemah.

Jadi kegiatan terjemahan dalam pengertian yang luas. adalah semua kegiatan manusia dalam mengalihkan makna atau pesan, baik verbal maupun non verbal, dari satu bentuk ke dalam bentuk yang lainnya. Sedangkan dalam pengertian yang lebih sempit, terjemah (*translation*) biasa diartikan sebagai suatu proses pengalihan pesan yang terdapat didalam teks

¹⁰ Zuchridin Suryanwinata dan Sugeng Hariyanto, *Translation Bahasa Teori dan Penuntun Praktis Menerjemahkan*, (Jakarta: Kanisius, th), h. 13

bahasa pertama atau bahasa sumber (source language) dengan padanannya di dalam bahasa kedua atau bahasa sasaran (target language).¹¹

Penerjemahan merupakan suatu tindakan komunikasi. Sebagai tindakan komunikasi kegiatan tersebut tidak terlepas dari bahasa. Dengan demikian, penerjemahan merupakan kegiatan yang melibatkan bahasa, dan dalam pembahasannya tidak dapat mengabaikan pemahaman tentang konsep-konsep kebahasaan itu sendiri.¹² Mengalihkan bahasa atau menyampaikan berita yang terkandung dalam bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran, dilakukan untuk mengetahui makna yang digunakan oleh bahasa sumber secara tepat agar isinya mendekati asli dan ketika membaca seperti bukan hasil penerjemahan dan dapat dipahami oleh pembaca.¹³

Metode Penerjemahan

Metode penerjemahan adalah teknik yang digunakan oleh seorang penerjemah saat hendak memutuskan menerjemahkan suatu Tsu. Banyak metode penerjemahan yang dikembangkan oleh para ahli. Namun, diantara metode yang ada, metode yang ditawarkan Newmark (1988) dinilai sebagai

¹¹ Suhendra Yusuf, *Teori Terjemahan, Pengantar ke Arah Pendekatan Linguistik dan Sociolinguistik*, (Bandung: Mandar Maju,1994), cet.ke-1.h.8

¹² Rochayah Machali, *Pedoman bagi Penerjemah*, (Jakarta: Gramedia,2002), h. 17

¹³ E. Sadtono, *Pedoman Penerjemahan*, (Jakarta: Depdikbud, 1985),Cet. Ke-1,h.9

paling lengkap dan menandai.¹⁴ Menurut Newmark, dalam bukunya *A Textbook of Translation*, membagi metode penerjemahan ke dalam dua kelompok besar, yaitu (1) metode penerjemahan yang berorientasi kepada bahasa sumber; (2) metode penerjemahan yang berorientasi kepada bahasa sasaran.¹⁵ Adapun Nababan, membagi metode penerjemahan dalam sepuluh jenis.¹⁶ Lain halnya dengan Brislin, ia mengklasifikasikan metode penerjemahan ke dalam empat jenis.¹⁷

Berikut ini penulis akan paparkan beberapa metode penerjemahan dari para ahli teori terjemah yang sering digunakan dan dijadikan rujukan oleh para penerjemah dan pencinta terjemahan, diantaranya adalah sebagai berikut:

- a) Penerjemahan Kata Demi Kata (*Word for Word Translation*). Metode penerjemahan ini pada dasarnya kata-kata bahasa sasaran diposisikan di bawah versi bahasa sumber. Kata-kata bahasa sumber diterjemahkan di luar konteks dan sangat terkait dalam tatanan kata. Penerjemah hanya mencari padanan kata bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran tanpa mengubah susunan kata bahasa sasaran. Dengan kata lain, penerjemahannya apa adanya.¹⁸ Contoh:

¹⁴ Moch. Syarif Hidayaulah, *Tarjim Al-an; Cara Mudah Menerjemahkan Aran-Indonesia*, (Tagerang: Dikara, 2009), Cet.III,h.31

¹⁵ P.Newmark, *A Textbook of Translation* (UK: Prentice Hall International,1988), h.45-47.

¹⁶ Rudolf Nababan, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet ke-1, h. 30-34

¹⁷ R.W. Brislin, *Translation: Application and Research* (New York: Garden Press Inc, 1976), h.3-4.

¹⁸ Moch Syarif , *Teori dan Permasalahan Perjemahan*, h.14

ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا صيلة ولا حام

Terjemahannya: Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya Bahirah, Saibah, Wasilah dan Ham.¹⁹

- b) Penerjemahan Harfiah (*Literal Translation*). Kategori ini melingkupi terjemahan-terjemahan yang sangat setia terhadap teks sumber, seperti urutan-urutan bahasa, bentuk frase, bentuk kalimat dan sebagainya.²⁰ Akibat yang sering muncul dari terjemah kategori ini adalah, hasil terjemahannya menjadi saklek dan kaku karena penerjemah memaksakan aturan-aturan tata bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Padahal, keduanya mempunyai perbedaan yang mendasar. Hasilnya dapat dengan mudah dibayangkan, yakni bahasa Indonesia yang bergramatika bahasa Arab, sehingga sangat aneh untuk di baca penutur bahasa sasaran (bahasa Indonesia).²¹ Contoh:

ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط

Terjemahannya: Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu mengulurkannya....

- c) Penerjemahan Setia (*Faithful translation*). Penerjemahan setia adalah memproduksi makna

¹⁹ Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Perjemahan*, h.15

²⁰ Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Perjemahan*, h.15

²¹ Ibnu Burdah, *Menjadi Penerjemah: Metode dan Wawasan Menerjemah Teks Arab*, (Yogyakarta: Tiara kencana, 2004), h.16.

kontekstual, tetapi masih dibatasi oleh struktur gramatikalnya dan kata-kata yang bermuatan budaya dialihbahasakan, tetapi penyimpangan dari segi tata bahasa dan diksi masih tetap dibiarkan, berpegang teguh pada maksud dan tujuan Tsu, sehingga agak kaku dan terasa asing, tidak berkompromi dengan kaidah Tsa.²² Saat menerjemahkan dengan metode ini, seorang penerjemah memproduksi makna kontekstual, tetapi masih dibatasi oleh struktur gramatikalnya. Kata-kata yang bermuatan budaya dialih bahasakan, tetapi menyimpang dari segi tata bahasa dan diksi masih tetap dibiarkan. Ia berpegang teguh pada maksud dan tujuan Tsu, sehingga agak baku dan terasa asing. Ia tidak berkompromi dengan kaidah Tsa. Metode ini biasanya digunakan pada tahap awal pengalihan.²³

Contoh:

ليستئذنكم الذين ملكت ايمانكم

Terjemahannya: Hendaklah diminta izin kepadamu oleh orang yang dimiliki oleh tangan-tanganmu.

- d) Penerjemahan Semantis (*Semantic Translation*). Dibandingkan dengan penerjemahan harfiah, penerjemahan semantis lebih lentur. Karena penerjemahan semantis dapat dikompromikan dengan struktur gramatikal bahasa sasaran. Selain itu, penerjemahan semantis masih mempertimbangkan

²² Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, h.3

²³ Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, h.4

unsur-unsur bahasa sumber selama masih dalam batas kewajaran.

Contoh:

رايت ذا الوجهين امام الفصل

Diterjemahkan: Aku lihat si muka dua di depan kelas.

- e) Penerjemahan Adaptasi (*Adaptation Translation*)
Adaptasi merupakan metode penerjemahan yang paling bebas dan paling dekat dengan bahasa sasaran. Biasanya metode ini di pakai dalam menerjemahkan drama atau puisi, yaitu yang mempertahankan tema, karakter dan alur. Ini berarti bahwa unsur budaya dalam teks sumber disulih (*substituted*) dengan unsur budaya pembaca TSa.²⁴

Contoh :

عاشت بعيدة حيث لا تخطو قدم عند الينابيع باعلى النهر

Terjemahannya : Dia hidup jauh dari jangkauan, diatas gemericik air sungai yang terdengar jernih.

- f) Penerjemahan Bebas (*Free Translation*). Metode penerjemahan bebas lebih mengutamakan isi dengan mengorbankan bentuk teks bahasa sumber. Terjemahan bebas, pada umumnya lebih diterima, ketimbang terjemahan harfiah, karena dalam terjemahan bebas biasanya tidak terjadi penyimpangan makna maupun pelanggaran norma-norma BSu. Kekurangan teknik penerjemahan bebas ialah bahwa yang disampaikan

²⁴Benny Hoedoro Hoed, *Penerjemahan dan Kebudayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2006), h.64.

oleh terjemahan bebas ke dalam teks BSu bukan padanan makna teks BSa, tapi gambaran situasi yang menghasilkan perolehan padanan situasi.²⁵

Contoh :

الوجه الجديد عاصمة المانيا

Terjemahannya: Pembaruan wilayah pemerintahan Ibukota Baru' (lama) Jerman-Berlin.

- g) Penerjemahan Idiomatik (*Idiomatic Translation*) Metode ini bertujuan memproduksi pesan dalam teks Bsu, tetapi sering dengan menggunakan kesan keakraban dan ungkapan idiomatik yang tidak di dapati pada versi aslinya. Dengan demikian, banyak terjadi distorsi nuansa makna. Beberapa pakar penerjemahan kaliber dunia seperti Seleskovitch menyukai metode penerjemahan ini, yang dianggapnya “hidup” dan “alami” (dalam arti akrab).²⁶

Contoh :

المال الحرام لا يدوم

Terjemahannya : Harta haram tak akan bertahan lama

- h) Penerjemahan Komunikatif. Metode ini mengupayakan mereproduksi makna kontekstual yang demikian rupa, sehingga baik dari aspek kebahasaan maupun aspek isi langsung dapat dimengerti oleh pembaca. Oleh karena

²⁵Salihen Moentaha, *Bahasa dan Terjemahan, Language and Translation the New Millenium Publication* (Jakarta: Kesaint Blanc, 2006), h.52-53

²⁶Rochayah Machali, *Pedoman bagi Penerjemah*, (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 54

itu versi Tsa-nya pun langsung berterima. Sesuai dengan namanya metode ini memperhatikan prinsip-prinsip komunikasi, yaitu khalayak pembaca dan tujuan penerjemahan.²⁷ Metode ini adalah yang banyak digunakan dalam penerjemahan. Dalam metode ini yang dipentingkan adalah penyampaian pesannya, sedangkan terjemahannya sendiri lebih diarahkan pada bentuk yang berterima dan wajar dalam Bsa.²⁸

Contoh :

فإنّا خلقناآم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة

Terjemahannya : Maka ketahuilah sesungguhnya kami telah menjadikan kamu dari tanah kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging.

Orang yang berusaha memperoleh pengetahuan mengenai penerjemahan paling tidak harus mengetahui apa yang dimaksud dengan proses penerjemahan. Soemarno mengatakan bahwa proses penerjemahan ialah langkah-langkah yang dilakukan oleh seorang penerjemah pada waktu dia melakukan penerjemahan.²⁹ Menerjemahkan bukan hanya sekedar menyadur, dengan pengertian menyadur sebagai pengungkapan kembali amanat dari suatu karya dengan meninggalkan detail-detailnya tanpa harus mempertahankan gaya bahasanya dan tidak harus ke dalam bahasa lain. Selain memahami definisi penerjemahan, seorang penerjemah

²⁷ Rochayah, *Pedoman bagi Penerjemah*, h. 55

²⁸ Moch Syarif, *Diktat Teori dan Permasalahan Terjemah*, h. 5.

²⁹ Soemarno, *Harimurti Kridalaksana*, (Jakarta: 1997). h. 13

hendaknya mengetahui pula proses penerjemahan.³⁰ Menurut Larson, ketika menerjemahkan sebuah teks, tujuan penerjemah adalah penerjemahan idiomatik untuk mengkomunikasikan setiap makna dari teks bahasa sumber ke dalam bentuk yang natural dari bahasa sasaran. Larson menambahkan, bahwa penerjemahan berfokus pada pembelajaran leksikal, struktur gramatikal, situasi komunikasi, dan konteks budaya dari teks bahasa sumber yang dianalisa untuk menentukan maknanya. Pencarian makna ini kemudian disampaikan kembali secara leksikal dan struktur gramatikal yang sesuai dengan bahasa sasaran beserta konteks budayanya.³¹ Bentuk dari teks yang akan diterjemahkan dan hasil penerjemahan ditunjukkan dalam bentuk yang berbeda antara bujur sangkar dan segi tiga. Bentuk itu menggambarkan bahwa dalam penerjemahan teks, bentuk dari bahasa sumber dapat berubah ke dalam bentuk yang sesuai dengan bahasa sasaran untuk mencapai penerjemahan idiomatik.³²

Adapun salah satu Proses Penerjemahan yang sering dianut oleh banyak teoritis penerjemahan adalah Proses Penerjemahan karya Nida. Nida membagi proses penerjemahan itu menjadi tiga tahap. Ketiga tahap itu ialah a. Analisis b. Pengalihan (*Transfer*) c. Penyelarasan (*Restructuring*)³³

³⁰ Soemarno, Harimurti Kridalaksana, (Jakarta: 1997). h. 13

³¹ Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, h.15

³² Hafidah Fitri Ariyani, "Pergeseran makna dalam naskah film berbagi suami karya Nia Dinata" *Penelitian*, Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta, 2007), h. 11-12.

³³ Moch Syarif, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, h.50

Untuk menjadi penerjemah yang baik, seseorang harus membekali diri dengan syarat-syarat berikut:

- a. Penerjemah harus menguasai Bsu dan Bsa Penguasaan Bsu dan Bsa dimulai dari pembendaharaan kosakata, pola pembentukan kata, aspek pemaknaan pada masing-masing bahasa. Penerjemah yang hanya mengandalkan kemampuannya dalam Bsu, tanpa mendalami Bsa, akan menghasilkan terjemahan yang terasa asing.
- b. Penerjemah harus memahami dengan baik isi teks yang akan diterjemahkan isi teks yang akan diterjemahkan terkait pokok pikiran yang hendak disampaikan dalam Tsu. Ini dikaitkan dengan penguasaan penerjemah dalam menyelami apa yang hendak disampaikan oleh penulis Tsu.
- c. Penerjemah harus mampu mengalihkan ide atau pesan yang terdapat pada Bsu. Setelah memahami isi teks yang akan diterjemahkan, penerjemah yang baik harus mampu mengalihkan ide dan pesan yang berhasil ditangkapnya. Keakuratan ide dan pesan yang berhasil ditangkap oleh penerjemah, sangat tergantung pada pemahaman dan kepekaan penerjemah saat menyelami Tsu.
- d. Penerjemah harus terbiasa teliti dan cermat. Seorang penerjemah tidak boleh ceroboh, karena ia bertanggung jawab secara ilmiah dan moral pada penulisan Tsu agar menyampaikan ide dan pesan penulis dengan sebenar-benarnya.
- e. Penerjemah harus mempunyai pengalaman dalam menafsirkan sesuatu. Ini berarti seorang penerjemah

dituntut untuk memiliki kemampuan menganalogikan dan menganalisis suatu kasus.

- f. Penerjemah harus terbiasa berkonsultasi dengan penasehat ahli. Untuk memastikan pemahaman dan pengalihan pesan Tsu, seorang penerjemah harus terbiasa mendiskusikan kasus-kasus yang dihadapi dan bertukar teknik baik dalam memahami maupun dalam menerjemahkan Tsu.
- g. Penerjemah harus yang benar-benar orang yang menguasai topik yang hendak diterjemahkan. Seorang penerjemah yang baik tidak dibenarkan menerjemahkan topik yang tidak dikuasai, apalagi bila hasil terjemahannya disebarluaskan untuk khalayak pembaca.
- h. Penerjemah harus mampu menampilkan teks dalam Bsa seperti teks dalam Bsu. Ini bagian yang membutuhkan proses dan latihan yang tak kenal lelah. Karena, hal ini terkait dengan penerjemah dalam mengalihkan Tsu, yang lebih sering berbeda struktur dengan Tsa.
- i. Penerjemah harus mengetahui dengan baik karakteristik sang penulis. Pada titik tertentu, seorang penerjemah harus memahami benar mana yang merupakan bagian dari gaya bahasa penulis dan mana yang bukan. Ini penting agar penerjemah mengerti mana aspek dari Tsu yang harus dipertahankan dan mana yang tidak harus dipertahankan. Terkait dengan penerjemahan penulis juga akan memaparkan sedikit sekilas tentang al-Qur'an, yaitu sebagai berikut:

Penerjemahan Al-Qur'an Secara harfiah, terjemah berarti memindahkan suatu pembicaraan dari satu bahasa ke

bahasa lain atau mengalih bahasakan. Sedangkan terjemahan berarti salinan bahasa atau alih bahasa dari suatu bahasa ke bahasa lain.³⁴ Muhammad Ali Ash-Shobuni menyatakan bahwa menerjemahkan al-Qur'an berarti menukulkan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain selain bahasa Arab.³⁵ Seorang pakar ulama Al-Qur'an dari Universitas Al-Azhar Mesir, Muhammad Husayn Al-Dzahabi memberikan definisi tersendiri mengenai penerjemahan Al-Qur'an. Pertama, mengalihkan atau memindahkan suatu pembicaraan dari suatu bahasa ke bahasa lain tanpa menerangkan makna dari bahasa asal yang diterjemahkan. Kedua, menafsirkan suatu pembicaraan dengan menerangkan maksud yang terkandung didalamnya dengan menggunakan bahasa lain.³⁶

Dari definisi tersebut, dapat di simpulkan bahwa terjemah adalah menyalin atau mengalihbahasakan serangkaian pembicaraan dari suatu bahasa ke bahasa lain, agar inti pembicaraan bahasa asal yang diterjemahkan dapat dipahami oleh orang awam atau orang-orang yang tidak mampu memahami langsung bahasa asal yang diterjemahkan.

Sedangkan pengertian Al-Qur'an, para ulama tafsir al-Qur'an dalam berbagai kitab 'Ulumul Qur'an, ditinjau dari segi bahasa (lughowi atau etimologis) bahwa kata Al-Qur'an merupakan bentuk mashdar dari kata *qoro'a – yaqro'uu – qiroo'atan – wa qor'an – wa qur'aanan*. Makna ini bisa dipadukan menjadi satu, menjadi "al-Qur'an itu merupakan

³⁴ Departemen Pendidikan dan kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1997),h.1047

³⁵ Muhammad Ali Ash-Shobuni, *Ikhtisar Ulumul Qur'an Praktis*, Terjemahan Muhammad Qodiru Nur (Jakarta:Pustaka Amani, 1988), h.285

³⁶ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, (tt:tpn,1976), h.23

himpunan huruf-huruf dan kata-kata yang dapat dibaca”. Sedangkan makna al-Qur'an secara terminologi ialah “Firman Allah SWT yang menjadi mukjizat abadi kepada Rasulullah yang tidak mungkin bisa ditandingi oleh manusia, diturunkan ke dalam hati Rasulullah SAW, di turunkan ke generasi berikutnya secara mutawatir, ketika dibaca bernilai ibadah dan berpahala besar” Dari definisi di atas terdapat lima bagian penting:

- Al-Qur'an adalah firman Allah SWT serta wahyu yang datang dari Allah Yang Maha Mulia dan Maha Agung. Maka firman-Nya (al-Qur'an) pun menjadi mulia dan agung juga, yang harus diperlakukan dengan layak, pantas, dimuliakan dan dihormati.
- Al-Qur'an adalah mu'jizat. Manusia tak akan sanggup membuat yang senilai dengan al-Qur'an, baik satu mushaf maupun hanya satu ayat.
- Al-Qur'an itu diturunkan ke dalam hati Nabi SAW melalui malaikat Jibril AS (QS 26:192). Hikmahnya kepada kita adalah hendaknya al-Qur'an masuk ke dalam hati kita. Perubahan perilaku manusia sangat ditentukan oleh hatinya. Jika hati terisi dengan al-Qur'an, maka al-Qur'an akan mendorong kita untuk menerapkannya dan memasyarakatkannya. Hal tersebut terjadi pada diri Rasulullah SAW, ketika al-Qur'an diturunkan kepada beliau. Ketika A'isyah ditanya tentang akhlak Nabi SAW, beliau menjawab: Kaana khuluquhul qur'an; akhlak Nabi adalah al-Qur'an.
- Al-Qur'an disampaikan secara mutawatir. Al-Qur'an dihafalkan dan ditulis oleh banyak sahabat. Secara turun temurun al-Qur'an itu diajarkan kepada generasi

berikutnya, dari orang banyak ke orang banyak. Dengan cara seperti itu, keaslian al-Qur'an terpelihara, sebagai wujud jaminan Allah terhadap keabadian al-Qur'an. (QS 15:9).

- Membaca al-Qur'an bernilai ibadah, berpahala besar di sisi Allah SWT. Nabi bersabda: “Aku tidak mengatakan alif laam miim satu huruf, tetapi Alif satu huruf, laam satu huruf, miim satu huruf dan satu kebaikan nilainya 10 kali lipat” (al-Hadist).

Dari pengertian diatas bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang didalamnya terdapat banyak sekali terdapat ilmu pengetahuan. Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab dengan bahasa yang indah. Namun, itu semua hanya dilakukan oleh beberapa orang saja. Sebab adanya perbedaan bahasapun sangat mempengaruhi. Telah kita ketahui Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab sedangkan kita menggunakan bahasa Indonesia. Inilah salah satu faktor yang membuat kebanyakan orang menjadi sulit mengerti apalagi memahami isi kandungan dalam Al-Qur'an.

Padahal, pada saat yang bersamaan, Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk atau hidayah yang harus dipahami dengan baik dan benar oleh seluruh umat muslim. Dari permasalahan diatas terlihat jelas bahwa harus ada yang dapat menghubungkannya. Disinilah betapa pentingnya penerjemahan Al-Qur'an. Para alim ulama dan cendekiawan selalu berusaha menerjemahkan serta menafsirkan Al-Qur'an. Karena menerjemahkan Al-Qur'an tidak semudah menerjemahkan teks selainnya. Penerjemahpun bukan sembarang orang dan harus memiliki kriteria khusus seperti yang disebutkan pada syarat

penerjemah. Selain syarat yang disebutkan diatas, penerjemahpun sebaiknya memiliki keterampilan dan kompetensi dalam berkomunikasi secara verbal. Penerjemah juga harus menghargai naskah aslinya, dengan tujuan jika ingin meningkatnya, maka pesan inti tidak terlewatkan. Itulah sebabnya seorang penerjemah harus dapat membedakan mana pesan inti dan mana yang bukan pesan inti.

Kegiatan menerjemah, lebih-lebih menterjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa asing, bukan merupakan perbuatan yang mudah yang dapat dilakukan oleh sembarang orang. Kegiatan menerjemah merupakan pekerjaan berat meskipun tidak berarti mustahil dilakukan seorang, terutama oleh mereka yang berbakat dan berminat untuk menjadi *mutarjim*. Karena untuk dapat penerjemah dengan baik, seseorang penerjemah tidak hanya menguasai bahasanya saja, tetapi harus mengetahui materinya juga. Lain halnya dengan seorang penerjemah yang handal dan profesional yang tidak mengalami kesulitan baik dalam menerjemahkan buku, novel, cerpen, puisi, syair dan kitab suci Al-Qur'an.

Untuk dapat menerjemahkan al-Qur'an sesuai dengan maksud tulisan, terlebih lagi menerjemahkan Al-Qur'an, *mutarjim* harus memenuhi beberapa persyaratan. Adapun syarat-syarat seperti yang diungkapkan Al-Dzahabi sebagai berikut:

- a. Mutarjim Al-Qur'an pada dasarnya harus memiliki persyaratan yang dikenakan pada mufassir seperti i'tikad baik, niat yang tulus, serta menguasai ilmu-ilmu seperti ilmu kalam, fikih usul fikih, ilmu akhlak, dan lain-lain. Dengan persyaratn ini, seorang penerjemah

Al-Qur'an diharapkan terhindar dari kekeliruan dalam menerjemahkan.

- b. Mutarjim Al-Qur'an harus memiliki akidah islamiyah yang kuat dan lurus. Karena orang yang tidak dibolehkan untuk menerjemahkan dan atau menafsirkan Al-Qur'an, sebab tidak sejalan dengan tujuan ulama dari turunya Al-Qur'an itu sendiri yaitu sebagai kitab petunjuk.
- c. Sebelum menerjemahkan Al-Qur'an, penerjemah harus lebih dulu menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri yang hendak diterjemahkan, kemudian di terjemahkan dan atau ditafsirkan sekaligus. Selain dimaksudkan untuk memudahkan pembaca mengecek makna yang sesungguhnya manakala terdapat terjemahan Al-Qur'an yang diragukan kebenarannya, terutama dalam rangka mempertahankan otensitas teks Al-Qur'an itu sendiri.
- d. Mutarjim juga harus menguasai dengan baik dua bahasa yang bersangkutan, yakni bahasa asal yang diterjemahkan dan bahasa terjemahan. Dalam konteks ini, bahasa Al-Qur'an dan bahasa terjemahan itu sendiri yaitu bahasa Indonesia. Jadi, mutarjim Al-Qur'an kedalam bahasa Indonesia tidak hanya dituntut untuk menguasai dengan baik bahasa Arab Al-Qur'an yang diterjemahkan, tetapi juga harus memahami dalam menggunakan bahasa Indonesia dengan baik dan benar.³⁷

³⁷ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, (tt:tpn,1976), h.29-30

Ian Finlay seperti yang dikutip Suhendra Yusuf memaparkan beberapa kriteria penerjemah antara lain:

- ✓ Memiliki pengetahuan bahasa sumber yang sempurna dan up-to date
- ✓ Memahami materi yang akan diterjemahkan
- ✓ Mengetahui terminologi-terminologi padanan terjemahnya di dalam bahasa sasaran.
- ✓ Berkemampuan mengekspresikan dan mengapresiasi serta merakan gaya, irama, nuaasa serta register kedua bahasa yaitu bahasa sumber dan bahasa sasaran.

Secara umum penerjemahan Al-Qur'an dibagi menjadi 2 macam yaitu: *terjemahan harfiyah* dan *tafsiriyah*. Terjemah harfiyah adalah terjemahan yang dilakukan dengan apa adanya, tergantung dengan susunan dan struktur bahasa asal yang diterjemahkan. Terjemahan ini identik dengan terjemahan *leterlek* atau terjemahan lurus, yaitu terjemahan yang dilakukan kata demi kata. Muhammad Husayn Al-Dzahabi membagi terjemahan harfiyah ini dalam dua bagian, antara lain:

a. Terjemah *harfiyah bi al-mitsl*, yaitu terjemahan yang dilakukan apa adanya, terikat dengan susunan dan struktur bahasa asal yang diterjemahkan.

b. Terjemahan harfiyah *bighairi al-mitsl*, pada dasarnya sama dengan terjemahan tadi, hanya saja sedikit lebih longgar keterikatannya dengan susunan dan struktur bahasa asal yang akan diterjemahkan. Sedangkan terjemahan tafsiriyah atau lebih dikenal dengan penerjemahan maknawiyah adalah terjemahan yang dilakukan penerjemah (mutarjim) dengan

lebih mengedepankan maksud atau isi kandungan yang terdapat dalam bahasa asal di terjemahkan. Terjemahan ini tidak terikat dengan susunan dan struktur gaya bahasa yang diterjemahkan atau biasa disebut dengan penerjemahan bebas.³⁸

Cara menerjemahkan Al-Qur'an tentu sangat berbeda dengan menerjemahkan teks biasa.³⁹ Seorang penerjemah Al-Qur'an harus memulai dengan beberapa tahapan. Seperti yang diungkapkan H. Datuk Tombak Alam dalam bukunya berjudul *Metode Menerjemahkan Al-Qur'an Al-Karim 100 kali Pandai*, beliau memberikan beberapa proses yang harus ditempuh seorang mutarjim Al-Qur'an. Adapun tahapannya sebagai berikut Pertama, yaitu menerjemahkan secara harfiah dan menurut susunan bahasa Arab yang sudah tentu tidak cocok dengan susunan bahasa Indonesia yang baik. Hal ini dilakukan pada tahap pertama agar dalam penerjemahan dapat mengenal kedudukan dan hukum kata itu. Kedua, membuang kata-kata yang ada dalam Al-Qur'an kedalam terjemahan.⁴⁰ Ketiga, yaitu menggeser atau menyusun kalimatnya dalam terjemah untuk mencapai bahasa Indonesia yang baik, yaitu di awal digeser ke belakang dan yang akhir diletakkan ke muka sesuai dengan susunan kalimat dalam bahasa Indonesia (S,P,O,K). Tahap ini boleh dipergunakan jika diperlukan, akan tetapi jika seorang

³⁸ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, h.24-38

³⁹ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an (1)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 131-132

⁴⁰ Datuk Tombak Alam, *Metode Menerjemahkan Al-Qur'an Al-Karim 100 kali pandai*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), h.19

penerjemah ingin dikatakan hasil terjemahannya itu baik, maka tahap ini harus dipenuhi.

C. METODOLOGI PENERJEMAHAN DAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Dalam diskursus umum Qur'an dan interpretasi atau bidang apapun, metodologi merupakan suatu hal yang sangat penting dalam mencapai hasil yang diinginkan. Kata metodologi terdiri dari dua kata yaitu *method* dan *logi*. Metodologi yang pada awalnya berasal dari bahasa latin *methodus* dan *logia*, kemudian kedua kata ini diserap oleh bahasa Yunani menjadi *methodos* yang berarti cara atau jalan, cara yang teratur dan sistematis untuk pelaksanaan sesuatu, sedangkan *logos* berarti kata, pembicaraan atau ilmu. Jadi metodologi adalah ilmu cara-cara dan langkah-langkah yang tepat (untuk menganalisa sesuatu); penjelasan serta menerapkan cara.⁴¹ Dalam kamus bahasa Indonesia, metodologi berarti cara yang teratur dan terpicik baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) atau cara kerja yang tersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai sesuatu yang ditentukan.⁴² Dalam bahasa Arab, metodologi diungkapkan

⁴¹ David A. Jost (ed.) *The American Heritage College Dictionary* (Boston: Houghton Company, 1993), h. 858, lih. juga Pius A Partanto dan M. Dahlan Al- Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, t.t.), h. 461

⁴² Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Service, 1976), h. 1002, untuk pengertian bahasa Indonesia, lih. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 580

dengan lafadz *manhaj*, bentuk jamaknya *manâhij*. Dalam QS. Al-Mâidah ayat 48 lafadz *manhaj* diartikan dengan jalan yang terang.⁴³

Sedangkan lafadz tafsir, dalam kamus Bahasa Indonesia diartikan dengan penjelasan terhadap satu kalimat (eksplanasi dan klarifikasi) yang juga mengandung pengertian penyingkapan, penunjukan dan keterangan dari maksud dari satu ucapan atau kalimat.⁴⁴

Para pakar 'Ulumul Qur'an seperti Imam as-Suyûthi dalam *al-Itqân* mengatakan kata tafsir terbentuk dari pola "*taf'îl*" dari kata *al-fasr* yang berarti penjelasan (*al-bayân*) dan pengungkapan (*al-kasyf*) atau *at-tafsirah* yang berarti urine sebagai indikator penyakit⁴⁵.

Sementara itu, az-Zarkasyi dalam *al-Burhân* menjelaskan tafsir menurut bahasa adalah memperlihatkan dan menyingkap. Tafsir merupakan bentuk mashdar dari kata *fassara yufassiru tafsiran* yang berarti air urine yang dijadikan sampel diagnosa dokter. Seorang mufassir dengan mengungkap redaksi ayat al-Qur'an dan sebab-sebab turunnya bisa dengan mudah baginya memahami maksud dari ayat tersebut, sama halnya dengan seorang dokter yang dapat menemukan dan mendeteksi penyakit si pasien melalui sampel urinenya.⁴⁶

Dalam bahasa Inggris kegiatan menafsir diistilahkan dengan kata "*exegesis*" yang memiliki arti membawa keluar

⁴³ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arb*, (Beirut: Dâr ash-Shâdir, 1990), h. 383

⁴⁴ Pusat Studi Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), Cet.ke-3, h. 1119

⁴⁵ Jalaluddîn as-Suyûthi (selanjutnya disebut as-Suyûthi), *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1983), Jilid IV, h. 167

⁴⁶ Az-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 146

atau mengeluarkan. Apabila dikenakan pada tulisan-tulisan, maka kata tersebut berarti "membaca atau menggali" arti tulisan tersebut. Jadi pada waktu kita membaca sebuah tulisan atau mendengar suatu pernyataan yang kita coba fahami dan tafsirkan, maka kita sebenarnya sedang melakukan penafsiran.⁴⁷

Dalam al-Qur'an, lafzh tafsir terulang hanya satu kali yaitu dalam QS. Al-Furqân (25) ayat 33 :

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

Artinya : *"Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu dengan (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik penjelasannya". (QS. Al-Furqân : 33)*

Lafzh tafsîr diatas diartikan dengan penjelasan.

Adapun pengertian tafsir menurut istilah adalah sebagai berikut :

- a. Menjelaskan kalam Allah, dengan kata lain berfungsi sebagai penjelas bagi lafzh-lafzh al-Qur'an dan maksud-maksudnya.

⁴⁷ John Hayes dan Carl Holladay, *Pedoman Penafsiran Al-Kitab*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), h. 1

b. Mengungkapkan makna-makna al-Qur'an dan menjelaskan maksudnya.⁴⁸

Imam az-Zarkasyi, berpendapat bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum dan hikmahnya.⁴⁹

Al-Maturidi mendefinisikan tafsir dengan penjelasan yang pasti dari maksud satu lafazh dengan persaksian bahwa Allah bermaksud demikian dengan menggunakan dalil-dalil yang pasti melalui para periwayat yang adil dan jujur.⁵⁰

Abû Thâlib ats-Tsa'labî sebagaimana dikutip adz-Dzahabî, berpendapat tafsir merupakan penjelasan posisi lafazh antara makna hakikat atau metaforis. Al-Kalbî dalam *Tashîl* mengatakan bahwa tafsir ialah menerangkan makna ayat-ayat al-Qur'an dan menjelaskan apa yang dikehendaki-Nya dalam nash al-Qur'an maupun dalam isyarat-isyaratnya.

'Abd al-Qâhir al-Jurjânî dalam kitabnya *Dalâil al-I'jâz* menulis bahwa tafsir secara etimologis berarti menyingkap, menampakan atau memaparkan makna ayat-ayat al-Qur'an, urusan-urusannya, kisahnya dan sebab-sebab diturunkannya dengan lafazh atau kalimat yang menunjuk kepadanya secara terang.⁵¹

⁴⁸ Muḥammad bin Sulaimân al-Khâfiji, *at-Taisîr fî Qawâid Ilm Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1990), Cet ke 1, h. 124

⁴⁹ Az-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân.*, h. 147

⁵⁰ Al-Mâturîdî, *Ta'wîlât Ahl Sunnah* (Baghdad: Maktabah al-Irsyâd, 1983), h. 5-6, lih. juga As-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân.*, h. 167

⁵¹ Muḥammad Ḥusain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn.* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabî, 1976), Cet. Ke 2, h. 20

Menurut Abû Zaid, ada perbedaan diantara ahli bahasa mengenai asal usul etimologis kata tafsir; apakah ia berasal dari *fasara* atau dari kata *safara*. Jika kata al-fasr seperti yang dimaknai dalam kamus *Lisân al-'Arab* "pengamatan dokter terhadap air", dan kata *tafsirah* dengan urine yang dipergunakan untuk menunjukkan adanya penyakit, dan para dokter menelitinya berdasarkan warna urine untuk menunjukkan adanya penyakit bagi seseorang, maka kita dihadapkan pada dua hal: *pertama*, materi yang diamati dokter untuk menyingkapkan penyakit yaitu *tafsirah* dan *kedua*, tindakan pengamatan itu sendiri dari pihak dokter yaitu tindakan yang memungkinkannya meneliti materi dan menyingkapkan penyakit. Materi yang dicermati dokter berfungsi sebagai medium yang digunakan sang dokter untuk dapat menemukan penyakit. Ini berarti bahwa tafsir menurutnya yaitu menemukan penyakit, menuntut adanya materi (obyek) dan pengamatan (subyek).⁵²

Dari pengertian kedua kalimat diatas, maka metodologi tafsir berarti ilmu tentang bagaimana cara atau langkah supaya bisa menganalisa sesuatu dengan sistematis dan teratur sehingga menghasilkan kesimpulan yang jelas. Sebagai sebuah disiplin ilmu, tafsir tidak bisa lepas dari sebuah metode untuk mendapatkan sebuah cara yang sistematis untuk mencapai tingkat pemahaman yang benar tentang pesan al-Qur'an yang dikehendaki Sang Pengarang. Dengan demikian, tugas metodologi tafsir adalah mencari sistem dan prosedur dalam upaya memahami dan menjelaskan kandungan al-Qur'an.

⁵² Nashr Hâmid Abû Zaid, *Maḥmûm an-Nashsh Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1998., h. 223

Menurut Nashrudin Baidan, metode tafsir merupakan kerangka kerja yang digunakan dalam menginterpretasikan pesan-pesan al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir adalah analisis ilmiah mengenai metode-metode penafsiran al-Qur'an.⁵³

Metodologi merupakan hal yang tidak bisa diabaikan, terlebih lagi dalam penafsiran al-Qur'an. Bagi umat Islam, al-Qur'an adalah kitab suci yang memiliki kebenaran mutlak dan memiliki otentisitas yang dijamin langsung oleh Allah SWT. Bagi setiap muslim yang mengimani al-Qur'an sebagai kitab suci tentu tidak mungkin pernah terbesit dalam jiwanya keraguan baik terhadap proses turunnya maupun terhadap isi kandungannya. Allah SWT sendiri menyatakan bahwa tidak terdapat ruang untuk meragukan dan mempertanyakan tentang otentisitas al-Qur'an.⁵⁴

Al-Qur'an sebagai kalam Allah memiliki keistimewaan-keistimewaan yang tidak dimiliki oleh kitab-kitab yang lain. Penafsiran al-Qur'an merupakan pintu yang perlu dilalui dalam menyelami belantara isi al-Qur'an. Penafsiran al-Qur'an ibaratnya kunci untuk membuka pundi-pundi kekayaan yang dikandung al-Qur'an. Konkretnya kegiatan penafsiran al-Qur'an secara teoritis adalah untuk menjelaskan, menerapkan, mengungkap, kandungan al-Qur'an sehingga dapat dijumpai hikmah, hukum, ketetapan dan ajaran yang terkandung didalamnya. Secara praktis dan fungsional, urgensi dari kegiatan penafsiran adalah untuk membantu memudahkan umat Islam dalam memahami dan mengaktualisasikan isi al-

⁵³ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 2

⁵⁴ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h.17

Qur'an, karena pengenalan agama melalui upaya pemaknaan dan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya dapat dikatakan sebagai perkembangan awal atau embrio pembentukan tradisi keilmuan tafsir.⁵⁵

Studi terhadap al-Qur'an dan metodologi tafsir sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang cukup panjang, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial dan budaya serta peradaban manusia yang terus mengalami perubahan yang cukup signifikan. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari keinginan umat Islam untuk senantiasa mendialogkan teks al-Qur'an yang terbatas dengan realitas yang tak terbatas. Oleh sebab itu, munculnya metodologi tafsir merupakan keniscayaan yang tidak terelakan. Apalagi dalam peta ilmu-ilmu keislaman, persoalan metodologi tafsir adalah –meminjam istilah Amin al-Khuli- ilmu yang belum matang yang senantiasa terbuka untuk diperbaharui dan dikembangkan.⁵⁶

Dinamika penafsiran al-Qur'an tidak pernah mengalami stagnasi sejak kitab suci tersebut diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Berbagai macam metodologi dan corak penafsiran telah ditawarkan oleh para mufassir baik klasik maupun modern. Aktifitas interpretasi ini bahkan tidak akan sampai pada titik final selama akal dalam diri manusia masih

⁵⁵ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, h.31

⁵⁶ Amin al-Khûli, *Manâhij at-Tajdîd fî an-Nahwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, (Beirut: Dâr Ma'rifah, 1961), h. 302

eksis. Ketidakpuasan terhadap prinsip, pendekatan dan hasil penafsiran seseorang merupakan bukti akan hal tersebut.⁵⁷

Pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an melalui pengembangan dan pemekaran metodologi tafsir mempunyai implikasi dan peranan yang sangat besar dalam perkembangan tafsir di dunia. Akan tetapi persoalannya, bagaimana mencari format metodologi tafsir yang dianggap mampu menjadi alat untuk menafsirkan al-Qur'an secara dialektis, komunikatif serta responsif terhadap problematika-problematika kehidupan yang dijalani umat Islam dan umat manusia pada umumnya. Pada sisi ini, al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai *irsyâd* (bimbingan), tapi melompat lebih jauh sebagai *hudan shâlih likulli zaman wa makan* (Petunjuk yang sesuai dengan setiap masa dan tempat).

Pertumbuhan tafsir al-Qur'an dimulai sejak dini, yaitu sejak zaman Rasulullah SAW, orang pertama yang menguraikan Kitabullah al-Qur'an dan menjelaskan kepada umatnya wahyu yang diturunkan Allah SWT ke dalam hatinya. Pada masa itu tak seorang pun dari para sahabat beliau yang berani menafsirkan al-Qur'an, karena beliau masih berada ditengah-tengah mereka. Beliau sendirilah yang memikul beban berat itu dan menunaikan kewajiban tersebut sebagaimana mestinya.⁵⁸

Otoritas ini sangatlah beralasan jika melihat sosok Muhammad sebagai Rasulullah penyampai pesan dari Allah.

⁵⁷ Sahiron Samsuddin, "Metode Intertekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 131

⁵⁸ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (terj.)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), h.411

Firman Allah dalam surat QS. An-Nahl [16]: 44 mempertegas tugas ini :

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Artinya : "...Dan kami turunkan kepada-mu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan".(An-Nahl: 44)

Begitu pula firman Allah dalam QS. An-Nahl [16]:
64:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ
وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾

Artinya : "Dan Kami tidak menurunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman".(An-Nahl: 64)

Dua ayat di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk menerangkan, menjelaskan atau memberi tafsiran tentang wahyu yang telah diturunkan dan

persoalan yang diperselisihkan oleh mereka dalam soal keagamaan.

Pada masa Rasulullah hidup, praktis tidak banyak persoalan yang muncul terkait dengan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an, karena ketika ada permasalahan langsung dijelaskan oleh Rasulullah atau para sahabat yang langsung bertanya. Persoalan mulai muncul, saat Rasulullah wafat dan banyak permasalahan baru yang membutuhkan respons atau jawaban al-Qur'an. Maka para sahabat yang menyaksikan dan menerima tuntunan serta petunjuk dari Rasulullah, mau tidak mau merasa terpanggil untuk tampil ambil bagian dalam menerangkan dan menjelaskan apa saja yang mereka ketahui dan mereka fahami mengenai al-Qur'an. Ahli tafsir di kalangan para sahabat Nabi banyak jumlahnya, tapi yang terkenal luas hanya 10 orang, empat orang Khulafa Rasyidun, yakni Abû Bakar ash-Shiddîk, 'Umar Ibnul-Khattâb, 'Utsman bin 'Affân dan 'Alî bin Abi Thalib-*radhiyallahu 'anhum*. Selain mereka terkenal juga nama-nama: 'Abdullah bin Mas'ûd, Ibnu Abbâs, 'Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari dan 'Abdullah bin Zubair. Diantara empat orang Khulafa Rasyidun, yang paling banyak disebut-sebut para ahli riwayat adalah 'Alî bin Abi Thalib- *Karramallahu wajhahu*. Adapun riwayat tiga orang khalifah lainnya – mengenai soal tafsir – sangat jarang, mungkin karena mereka wafat lebih dulu. Di antara sepuluh orang sahabat Nabi itu, yang paling tepat bergelar "*Ahli Tafsir al-Qur'an*" ialah 'Abdullah bin 'Abbas, kedalaman ilmunya disaksikan sendiri oleh Rasulullah ketika beliau berdo'a

baginya: "*Ya Allah, limpahkanlah ilmu agama yang mendalam kepadanya dan ajarkanlah ilmu ta'wil kepadanya*".⁵⁹

Selanjutnya, langkah mulia para Sahabat Nabi diikuti oleh generasi berikutnya. Tegasnya, penafsiran al-Qur'an dari para sahabat diterima baik oleh generasi tabi'in di berbagai daerah Islam. Pada masa ini muncul kelompok-kelompok (*thabaqât*) ahli tafsir di Makkah, Madinah, dan juga di Irak. Mengenai mereka itu, Ibn Taimiyah (1263-1328 M) berkata, seperti yang dikutip oleh Rif'at :

"Yang paling banyak mengetahui soal tafsir ialah ahli tafsir kelompok Makkah, karena mereka adalah Sahabat-Sahabat Ibn Abbas, seperti Mujahid, Atha Ibn Abu Rabah, Ikrimah (*maula* Ibn Abbas), Sa'ad Ibn Zubair, Tawus Ibn Kaisan al-Yamani dan lain-lain. Demikian pula mereka yang berada di Kufah (Irak), yakni sahabat-sahabat Ibn Mas'ud, seperti Masruq ibn al-Ajda', Qatadah Ibn Di'amah dan lain-lain. Dan yang di Madinah, seperti Zaid Ibn Aslam yang menurunkan ilmunya kepada anaknya yang bernama Abd al-Rahman Ibn Zaid, dan kepada muridnya, Malik Ibn Annas.⁶⁰

Kaum tabi'it-tabi'in (generasi ketiga kaum Muslimin) meneruskan ilmu yang mereka terima dari kaum Tabi'in.

⁵⁹ Ibnu 'Abbas terkenal pula dengan nama *Tarjumanul Qur'an*. Akan tetapi banyak orang yang menambah-nambah riwayat mengenai Ibnu 'Abbas. Di antara mereka ada pula yang merendharkannya dan meremehkan ucapan-ucapannya, sehingga Imam Syafi'i sendiri mengatakan: "Tafsir yang benar dari Ibnu 'Abbas hanya setara seratus Hadis". Subhi As-Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an.*, h.411-412

⁶⁰ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Atas Tafsir Muhammad 'Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina, 2002), h.94

Mereka mengumpulkan semua pendapat dan penafsiran al-Qur'an yang dikemukakan oleh para ulama terdahulu (kaum salaf dan Tabi'in), kemudian mereka tuangkan ke dalam kitab-kitab tafsir, seperti yang dilakukan oleh Sufyân bin 'Uyainah, Waki' bin al-Jarrâh, Syu'bah bin al-Hajjâj, Yazid bin Harûn, 'Abd bin Hamid dan lain-lain. Mereka itu merupakan pembuka jalan bagi Ibnu Jarir at-Thabari yang metodenya diikuti oleh hampir semua ahli tafsir.⁶¹ Pada zaman berikutnya para ulama ahli tafsir mulai mempunyai arah sendiri-sendiri yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pada masa ini setidaknya ada tiga model penafsiran yang dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in, yaitu :

Pertama, at-Tafsir bil Ma'tsur, yaitu tafsir berdasarkan riwayat yang diisnadkan kepada Nabi, para sahabat Nabi, tabi'in dan tabi' at-Tabi'in. Bentuk pemahaman dalam tafsir ini adalah dengan berdasarkan pada ayat al-Qur'an itu sendiri (*yufassiru ba'duhu ba'dan*). Termasuk dalam kategori ini adalah penafsiran al-Qur'an berdasarkan sunnah yang shahih dan perkataan para sahabat. *Kedua*, tafsir yang dinamai *at-Tafsir bir Ra'yi*, yaitu penafsiran al-Qur'an berdasarkan hasil ijtihad seorang mufassir yang memiliki kemampuan dalam memahami bahasa Arab dan uslub serta aspek terkait lainnya

⁶¹ Bisa dikatakan bahwa ath-Thabari adalah pembaharu teori penafsiran al-Qur'an setelah Ibnu Abbas. Menurutnya, ada tiga materi kajian al-Qur'an yang dapat diidentifikasi mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu pertama, ayat-ayat yang hanya bisa ditafsirkan oleh Nabi, terutama ayat-ayat hukum. Kedua, Ayat-ayat yang maknanya hanya bisa diketahui oleh Allah. Ketiga, ayat-ayat yang dapat ditafsirkan oleh setiap orang yang memiliki pengetahuan bahasa al-Qur'an. Andrew Rippin, *Approach to The History of The Interpretation of The Quran*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 51. Bandingkan dengan pembagian tafsir menurut Ibnu Abbas yang membaginya menjadi empat bagian.

seperti asbabunnuzul, muhkam mutasyabihat dan lain-lain. Dan *ketiga*, adalah *tafsir al-Isyâri* yaitu penafsiran yang mengacu pada interpretasi ayat dengan sesuatu yang berbeda dengan makna lahiriyah ayat. Biasanya tafsir bentuk ini banyak digeluti oleh mereka yang bergelut dalam dunia tasawwuf. Kedua model tafsir terakhir karena mengandalkan akal pikiran, bersifat relatif dan *interpretable*.⁶² Didalamnya terdapat berbagai metode penafsiran dan berbagai pemikiran yang saling bertabrakan, sehingga sebagian dapat dipuji (*tafsir al-mahmûd*) dan sebagian yang pantas dicela (*tafsir al-madzâmûm*), tergantung pada jauh dekatnya dengan hidayat al-Qur'an.⁶³

Mufassir memiliki zaman tersendiri yaitu zaman yang disebut dengan ulama *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin*. Pengertian ulama *mutaqaddimin* (sebelum tahun 300 H) ialah ulama yang tumbuh dan berkembang sebelum masa abad ke-3 H, dalam masa ini memiliki tiga periode :

1. Periode awal Islam (Rasul dan Sahabat) abad ke-1 H
2. Periode tabi'in abad ke-1 H sampai abad ke-2 H
3. Periode tabi'-tabi'in abad ke-2 H dan ke-3 H

Pengertian Ulama *mutaakhirin* (sesudah tahun 300 Hijriah) ialah ulama yang tumbuh dan berkembang sesudah masa abad ke-3 H, yaitu abad ke-4 H sampai abad ke-12 H. Ulama *mutaqaddimîn* (ulama salaf/terdahulu) sumber penafsiran di dapat dari penafsiran Rasul SAW, penafsiran sahabat dan tabi'in yang dikelompokkan *Tafsir bi al-Ma'tsur*.

⁶² Hasan Ubaidu, *Dirâsat wa Mabâhith fi Târikh at-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Kairo: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, 1991), h. 18

⁶³ Lih. Az-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân*, jilid II, h. 42 dan Subhi as-Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an.*, h.413

Sedangkan *ulama mutaakhirîn* (khalaf/kemudian) bukan hanya mengikuti corak *Tafsir Ma'tsur*, tetapi mengembangkan lebih jauh dengan metode-metode kondisional.⁶⁴

Terdapat perbedaan yang sangat mendasar antara tafsir di abad ke-1 H, ke-2 H dan ke-3 H (*mutaqaddimîn*) dengan tafsir abad-abad selanjutnya. Penafsiran pada masa Rasul, sahabat, tabi'in dan tabi'-tabi'in (*mutaqaddimîn*) senantiasa berpijak dan mengacu kepada dan kandungan *al-Qur'an* itu sendiri. Kalau pada masa Rasul, para sahabat menanyakan persoalan-persoalan yang tidak jelas (*mubham*) kepada beliau, maka setelah wafatnya mereka terpaksa melakukan ijtihad, khususnya yang memiliki kemampuan seperti 'Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab dan Ibnu Mas'ud.⁶⁵

Pada periode *mutaqaddimîn* mereka belum menaruh perhatian kepada segi *nahwu* dan *i'rab*, dan merekapun belum mengadakan kajian terhadap suatu kajian terhadap suatu lafadz *al-Qur'an* susunan-susunan kalimat *majâz*, *i'jaz*, *ithnâb*, *taqdîm* dan *ta'khîr*, *washal* dan *qatha'* serta *nidâ* dan *istisnâ*.

Syekh Hasan Husein dalam suatu pendapatnya seperti yang dikutip oleh Said Agil tentang sejarah ilmu tafsir berkata :

"Para sahabat dan tabi'in tidak menaruh perhatian kepada ilmu tafsir, *i'rab* dan *majaz* pada masa pembukuan tafsir, bahkan metode para ahli hadis dalam meriwayatkan makna-makna *al-Qur'an*. Kondisi demikian berubah pada masa

⁶⁴ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2004), h.61-62

⁶⁵ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 62

berikutnya (*mutaakhirîn*) disebabkan semakin bertambah meluasnya *dzauq* (rasa kebahasaan).⁶⁶

Para mufassir merasa sangat memerlukan ilmu-ilmu mengenai bahasa Arab yang telah dibukukan, yaitu: "*nahwu, sharaf, ma'any, bayân* dan lain sebagainya". Pada penafsiran ulama *mutaqaddimîn* (Sahabat, tabi'in, dan tabi'-tabi'in), para sahabat besarlah yang merupakan juru tafsir sesudah wafatnya Nabi SAW apalagi setelah agama Islam tersebar ke negeri-negeri lain, maka tafsir pun semakin dibutuhkan.

Ibnu Khaldun (1332-1406) mencoba dalam mukaddimahnyanya untuk mengklasifikasikan tafsir yang menurutnya terbagi ke dalam dua bagian. Pertama, tafsir naqli, yang disandarkan pada atsar-atsar yang dinukil oleh ulama salaf, seperti tentang nasikh mansukh, asbab an-nuzûl. Kedua, tafsir yang merujuk kepada bahasa yang meliputi pengetahuan bahasa, kedudukan kata dan kalimat dan keindahan bahasa dalam menemukan makna sesuai dengan maksud dan uslub-uslubnya.⁶⁷

Secara umum, penafsiran Al-Qur'an dapat di bagi atas dua bagian methode klasik dan metode modern. Dibawah ini penulis akan sebutkan beberapa macam methode tafsir klasik dan methode tafsir modern.

1. Metodologi Penafsiran Klasik

Di lihat dari segi ini, terdapat tiga cara atau metode penafsiran al-Qur'an yaitu :

⁶⁶ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 62

⁶⁷ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Mesir: Mathba'ah Musthafa Muhamad, t.t.), h. 439-440

- a) *Metode Tafsir bi al-Ma'tsûr* atau *bi ar-riwâyah* yaitu tafsir yang menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan nash-nash baik dengan ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri dengan hadis Nabi dengan aqwal sahabat, maupun dengan aqwal para tabi'in.
- b) *Metode Tafsir Bi ar-ra'y* atau *bi ad-dirayah* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berdasarkan pada ijtihad para mufassirinnya dengan mempergunakan logika (akal) dan menjadikan akal pikiran sebagai pendekatan utamanya.
- c) *Metode Tafsir Bi al-isyârah* yaitu tafsir Sufi yang didasarkan pada tashawwuf 'amaly (praktis) yaitu menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat (samar) yang tampak oleh sufi dalam suluknya. Pada umumnya tafsir ini dapat dipertemukan dengan lahir ayat dan tidak menyalahi ketentuan-ketentuan bahasa.⁶⁸

2. Metodologi Penafsiran Modern

Dari sudut ini metode tafsir dapat dibagi atas :

a. Metode Global (*Ijmalî*)

Sementara pakar menganggap bahwa metode ini merupakan metode yang pertama kali hadir dalam sejarah perkembangan metodologi tafsir. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa pada era Nabi Saw., dan para sahabat persoalan bahasa, terutama Arab bukanlah menjadi penghambat dalam memahami al-Qur'an. Tidak saja karena mayoritas sahabat adalah orang-orang Arab dan ahli bahasa Arab, tetapi juga mereka mengetahui secara baik latar belakang

⁶⁸ Ahmad Syurbasyi, *op.cit.*, h.232

turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat dan bahkan menyaksikan serta terlibat langsung dalam situasi dan kondisi umat Islam ketika ayat-ayat al-Qur'an turun.

Realitas sejarah yang demikian sangat kondusif dalam menyuburkan persemaian metode global, karena sahabat tidak memerlukan penjelasan yang rinci dari Nabi, tetapi cukup dengan isyarat dan uraian sederhana, sebagaimana yang dilakukan beliau ketika menafsirkan kata *zhulm* dengan *syirk*. Boleh dikatakan bahwa pada masa awal-awal Islam metode global menjadi satu-satunya opsi dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Prosedur metode global yang praktis dan mudah dipahami rupanya turut memotivasi ulama tafsir belakangan untuk menulis karya tafsir dengan menerapkan metode ini. Di antara mereka adalah Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w. 864 H) dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911 H) yang mempublikasikan kitab tafsir yang sangat populer di bawah judul *Tafsîr al-Jalâlain*.⁶⁹ Lebih jauh, akar dari metode penafsiran ini barangkali merujuk pada karya tafsir yang diatributkan kepada sahabat 'Abd Allâh bin Abbâs, *al-Miqbâs fî Tafsîr Ibn 'Abbâs*, yang ditulis oleh al-Fairuzzabâdî (w. 1414 M). Namun demikian, orisinalitas karya ini masih diragukan. Pada era modern, kecenderungan penerapan metode global dalam menafsirkan al-Qur'an diikuti pula oleh Muhammad Farîd Wajdî (1875-1940) dalam karyanya *Tafsîr al-Qur'an al-*

⁶⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 3-5

Karîm dan *al-Tafsîr al-Wasîth* yang dipublikasikan oleh Tim Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah.⁷⁰

Melihat penerapan metode global yang ringkas dan mudah dimengerti, tidak salah kiranya sementara sarjana mendefinisikannya sebagai “suatu metode yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global.” Langkah awal yang dilakukan mufasir adalah membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang tertuang dalam *Mushaf*, lalu mengemukakan arti global yang dimaksud oleh ayat-ayat tersebut. Makna yang diutarakan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat (ayat diletakkan di antara dua tanda kurung, sementara tafsirnya diletakkan di luar tanda kurung tersebut) atau menurut pola-pola yang diakui oleh jumhur ulama dan mudah dipahami semua orang. Demikian pula dengan bahasa yang digunakan, diupayakan lapazhnya mirip bahkan sama dengan lapazh yang digunakan al-Qur'an (dalam bentuk sinonim). Sehingga pembaca akan merasakan bahwa uraian tafsirnya tidak jauh berbeda dari gaya bahasa al-Qur'an. Dengan demikian terkesan di satu sisi karya tafsir ini betul-betul merepresentasi pesan al-Qur'an, dan di sisi lain ia betul-betul berkaitan erat dengan struktur bahasa al-Qur'an. Ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an melalui metode ini tidak jarang mufasir meneliti dan menyajikan latar belakang turunnya ayat dengan cara mengkaji hadis atau atsar terkait lainnya.⁷¹

⁷⁰ 'Abd Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudlû'î*,: *Dirâsah Manhajîyyah Maudlû'îyyah*, (Kairo: Mathba'at al-Hadlârah al-'Arabîyyah, 1977), h. 44

⁷¹ 'Abd Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudlû'î*,: h. 29-30

Keunggulan metode ini dibanding metode metode tafsir yang lain terletak pada karakternya yang simplistik dan mudah dimengerti, tidak mengandung elemen penafsiran yang berbau israiliyat, dan lebih mendekati dengan bahasa al-Qur'an. Sementara kelemahannya antara lain adalah menjadikan petunjuk al-Qur'an bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.⁷² Hal ini terkahir ini, pada gilirannya menimbulkan ketidakpuasan pakar al-Qur'an dan memicu mereka untuk menemukan metode lain yang dipandang lebih baik dari metode global.

b. Metode Tafsir Tahliliy (*Analitis*)

Tafsir yang berusaha untuk menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya berdasarkan aturan-aturan urutan ayat atau surat dari mushaf dengan menonjolkan kandungan lafadznya, hubungan ayat-ayatnya, hubungan surat-suratnya, sebab-sebab turunnya, hadisnya yang berhubungan dengannya serta pendapat-pendapat para mufassir itu sendiri.

Metode ini lahir karena ada rasa ketidakpuasan terhadap penafsiran al-Qur'an melalui metode global yang dianggap sangat sederhana dan lebih mirip dengan terjemahan atau ensiklopedi. Selain hal tersebut, faktor yang sangat dominan yang boleh dikatakan menentukan keberadaan metode analitis adalah kenyataan bahwa pada era berikutnya umat Islam secara kuantitas semakin bertambah, pemeluk agama Islam tidak hanya berasal dari bangsa Arab, tetapi juga non Arab. Konsekuensinya terjadi perubahan besar dalam wacana pemikiran Islam; berbagai peradaban dan tradisi non-Islam terinternalisasi ke dalam khazanah intelektual Islam, bahkan

⁷² Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ân*, h. 22-27

kehidupan umat pun ikut terpengaruhi. Untuk mengantisipasi hal ini, para pakar berupaya menyajikan penafsiran-penafsiran ayat al-Qur'an yang selaras dengan perkembangan zaman dan tuntutan kehidupan masyarakat yang heterogen.

Keberadaan metode analitis dapat dipandang unik, karena dalam praktiknya ia dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu *ma'tsur* dan *ra'y*. Sedangkan penyajian karya tafsirnya meliputi berbagai corak disiplin, seperti bahasa, hukum, ilmu pengetahuan, mistik, filsafat, dan sastra sosial kemasyarakatan. Keberagaman corak penafsiran ini sangat bermanfaat dalam memberikan informasi detail pada pembaca berkaitan dengan situasi yang dialami, kecenderungan dan keahlian masing-masing pakar tafsir.⁷³

Menurut al-Farmâwî, metode analitis adalah “suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya”,⁷⁴ sementara pakar tafsir yang lain menganggap bahwa metode inilah yang pertama bahkan yang paling tua dibanding metode tafsir lainnya, karena telah diaplikasikan semenjak era sahabat, terutama dalam bentuk *tafsîr bi al-ma'tsûr*.⁷⁵ *Tafsîr bi al-ma'tsûr* merupakan suatu bentuk penafsiran yang berdasarkan pada ayat al-Qur'an, hadis Nabi, pendapat sahabat atau tabi'in.⁷⁶ Sementara *tafsîr bi*

⁷³ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 6-7

⁷⁴ Al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-maudlû'î*, h. 24

⁷⁵ M. Quraish Shihab, et.al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'an*, ed. Azyumardi Azra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), h. 172

⁷⁶ Para ulama berbeda pendapat mengenai penafsiran al-Qur'an berdasarkan pendapat tabi'in. Menurut Syu'bah bin al-Hajjâj dan yang lainnya bahwa “pendapat tabi'in dalam persoalan fiqh tidak bisa dijadikan dalil, karena itu bagaimana dalam persoalan tafsir?” Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa pendapat tersebut dapat menjadi dalil apabila orang lain mentepakatinya. Sebaliknya, jika mereka tidak sependapat maka hal itu

al-ra'y adalah bentuk penafsiran al-Qur'an yang berdasarkan hasil nalar (*ijtihâd*) mufasir itu sendiri. Dalam bentuk yang terakhir inilah berbagai corak penafsiran mendapar ruang gerak yang leluasa untuk bersemai. Misalnya corak bahasa, filsafat, teologi, hukum, sastra dan kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan.

Sistematika metode analitis biasanya diawali dengan mengemukakan korelasi (*munâsabah*), baik antar ayat maupun surat. Lalu menjelaskan latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), menganalisis kosa kata dan lapazh dalam konteks bahasa Arab, menyajikan kandungan ayat secara global, menjelaskan hukum yang dapat dipetik dari ayat, dan terakhir menerangkan makna dan tujuan syara' yang terkandung dalam ayat. Khusus untuk corak tafsir ilmu pengetahuan (*ilmî*) dan sastra social kemasyarakatan (*al-adabî al-ijtimâ'î*), biasanya penulis karya tafsir memperkuat argumentasinya dengan mengutip pendapat para ilmuwan dan teori ilmiah kontemporer.⁷⁷

Di antara karya tafsir yang mengadopsi metode ini dalam bentuk *ma'tsûr* adalah *jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* karya Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310/923), *Ma'âlim al-Tanzîl* karya al-Baghawî (w. 516/1122), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibn Katsîr (w. 774/1373), dan *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* karya al-Suyûthî (w. 911/1505). Dalam pada itu, tafsir yang berbentuk *bi al-ra'y*

tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kondisi begini, persoalan tersebut dikembalikan kepada bahasa al-Qur'an, sunnah, keumuman bahasa Arab, atau pendapat sahabat yang terkait. Lihat Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, h. 105

⁷⁷ Shihab, et.al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 173-74

dapat ditemukan pada antara lain *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyârî (w. 538/1143), *al-Tafsîr al-kabîr (Mafâtiḥ al-Ghaib)* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606/1209), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* karya al-Baidlâwî (w. 691/1286), dan *Tafsîr al-Khâzin (Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl)* karya 'Alî bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Baghdâdî yang termasyhur dengan sebutan al-Khâzin (w. 725 H).⁷⁸

Keunggulan metode ini terletak pada, antara lain, cakupan bahasan yang sangat luas karena memiliki dua bentuk tafsir (*ma'tsûr* dan *ra'y*) yang mampu melahirkan beragam corak disiplin, dan dapat menampung berbagai gagasan. Sementara kelemahannya, antara lain, membuat petunjuk al-Qur'an bersifat parsial sehingga terkesan bimbingan yang disajikan al-Qur'an tidak utuh dan inkosisten, melahirkan penafsiran yang subjektif akibat kecenderungan mufasir pada suatu aliran tertentu, dan memungkinkan masuknya pemikiran israiliyat.⁷⁹ Selain itu, menurut Hassan Hanafi, kelebihan metode ini adalah mampu menyediakan informasi yang maksimal meliputi lingkungan sosial, linguistic, dan sejarah dari teks. Penafsiran dengan metode ini membantu pembaca untuk memahami mentalitas para mufasir klasik, sumber pengetahuan, situasi historis, dan tingkat pemahaman mereka. Penafsiran ini juga membantu melacak semangat zaman, kondisi seni dan periode sejarah. Sedangkan kekurangan metode ini adalah bahwa komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca. Informasi tumpang tindih dengan pengetahuan. Tidak jarang terjadi, beberapa komentar

⁷⁸ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 32

⁷⁹ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 53-60

memberikan informasi sementara al-Qur'an memberikan pengetahuan. Terakhir, informasi yang disampaikan mufasir jauh dari kebutuhan jiwa dan masyarakat zaman sekarang. Pembaca merasa tidak akrab dengan objek bacaannya, karena informasi yang diberikan dingin, tidak efektif, dan ketinggalan zaman. Padahal pembaca memerlukan pengetahuan yang hidup, bermanfaat, dan relevan dengan tuntutan zamannya (*up to date*).⁸⁰

c. Metode Tafsir Muqarin (perbandingan)

Metode tafsir muqarin adalah penafsiran sekelompok ayat-ayat yang berbicara dalam suatu masalah dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat, antara ayat dengan hadis, baik dari segi isi maupun redaksi atau antara pendapat-pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa kehadiran metode analitis dapat memberikan informasi secara optimal berkenaan dengan kondisi, kecenderungan dan kepakaran mufasir. Kendati demikian, tampaknya masih ada yang terasa kurang, terutama ketika seseorang ingin mengetahui dan memahami ayat-ayat al-Qur'an yang kelihatannya mirip, padahal ia membersitkan pengertian yang berbeda. Belum lagi ditemukannya sejumlah hadis yang secara lahiriah bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, padahal secara teoritis hal itu *absurd* terjadi karena keduanya pada hakikatnya berasal dari satu sumber yakni Allah Swt.

⁸⁰ Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Vol I Religion, Ideology, and Development* (Heliopolis: Dar Kebba Bookshop, 2000), h. 484-86

Kenyataan di atas tampaknya menjadi motif bagi dilakukannya perbandingan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang pernah diartikulasikan oleh ulama terdahulu dalam memahami pesan al-Qur'an ataupun hadis Nabi. Dari sini muncullah metode perbandingan (*muqârin*). Sesuai dengan namanya, metode ini didefinisikan sebagai suatu metode penafsiran yang bersifat perbandingan dengan mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis oleh para mufasir. Dalam hal ini, seorang mufasir mengkoleksi sejumlah ayat-ayat al-Qur'an, lalu dikaji dan diteliti penafsiran para pakar tafsir menyangkut ayat-ayat tersebut dengan mengacu pada karya-karya tafsir yang mereka sajikan.⁸¹ Sementara yang menjadi sasaran kajiannya meliputi: perbandingan ayat al-Qur'an dengan ayat lain, perbandingan ayat al-Qur'an dengan hadis, dan perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir yang lain.⁸²

Dalam hal ini, inti persoalan adalah menyangkut redaksi ayat al-Qur'an. Apabila yang dilakukan adalah membandingkan redaksi ayat al-Qur'an yang mirip, maka langkah-langkah yang ditempuh adalah: (1) melacak dan mengkoleksi ayat-ayat al-Qur'an yang redaksinya mengandung kemiripan, sehingga dapat dibedakan mana yang mirip dan tidak; (2) memperbandingkan antara ayat yang memiliki redaksi mirip tersebut yang berbicara tentang satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam sebuah redaksi yang sama; (3)

⁸¹ Al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-maudlû'î*, h. 45

⁸² Shihab, et.al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 186-91. Contoh-contoh kongkrit dari penerapan metode perbandingan ini dapat dilihat dalam Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 69-133. Salah satu contohnya adalah kemiripan antara redaksi surat Âli 'Imrân (3):126 dengan al-Anfâl (8):10

menganalisis pelbagai perbedaan yang ada redaksi ayat yang mirip itu dari sudut konotasi ayat, penggunaan kata dan penataan ayat; (4) memperbandingkan antara berbagai opini mufasir tentang ayat yang menjadi objek kajian.⁸³ Sasaran kedua, mufasir membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi yang tampak kontradiktif, kemudian ia berupaya menemukan solusi persoalan melalui kompromi. Adapun langkah-langkah yang dilakukan adalah: (1) mengumpulkan ayat-ayat secara lahiriah tampak kontradiktif dengan hadis Nabi Saw.; (2) membandingkan dan menganalisis aspek kontradiktif yang ditemukan di dalam kedua teks ayat dan hadis tersebut; dan (3) memperbandingkan antara berbagai pendapat mufasir dalam menafsirkan ayat dan hadis itu.⁸⁴ Sementara sasaran ketiga, mufasir membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik salaf maupun khalaf, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan mengidentifikasi bentuk penafsirannya (*bi al-ma'tsûr* atau *bi al-ra'y*). Dalam hal ini, metode yang ditempuh adalah: (1) mengkoleksi ayat-ayat yang dijadikan objek kajian tanpa memperhatikan apakah redaksinya mirip atau tidak; dan (2) membandingkan pendapat mufasir sehingga diketahui identitas, pola pikir, kecenderungan dan aliran yang mereka promosikan.⁸⁵

Manfaat yang dapat dipetik melalui metode ini adalah (1) untuk membuktikan ketelitian al-Qur'an, (2) meyakinkan bahwa tidak ada ayat-ayat al-Qur'an yang kontradiktif, (3) memperjelas makna ayat, dan (4) tidak menggugurkan suatu hadis yang berkualitas sahih. Di antara karya tafsir yang

⁸³ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ân*, h. 69

⁸⁴ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ân*, h. 94

⁸⁵ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ân*, h. 101

menerapkan metode ini adalah *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta'wîl* karya al-Iskâfî (w. 240 H), *al-Burhân fî Taujîh Mutasyâbah al-Qur'ân* karya al-Karmânî (w. 505/1111), dan *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Qurthubî (w. 671 H).

Keunggulan metode perbandingan ini terletak pada, antara lain, kemampuannya dalam memberikan wawasan penafsiran yang relatif luas kepada pembaca, mentolerir perbedaan pandangan sehingga dapat mencegah sikap fanatisme pada suatu aliran tertentu, memperkaya pendapat dan komentar tentang suatu ayat, dan bagi si mufasir termotivasi untuk mengkaji berbagai ayat, hadis dan pendapat mufasir yang lain. Sementara kelemahannya terletak pada, antara lain, tidak cocok dikaji oleh para pemula karena memuat materi bahasan yang teramat luas dan terkadang agak ekstrim, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problem social yang berkembang di masyarakat, dan terkesan dominan membahas penafsiran ulama (terdahulu) di banding penafsiran baru.⁸⁶

d. Metode Tafsir Tematik (*Ma'udhu'iy*)

Metode Tafsir *Maudu'i* (tematik) yaitu tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an tentang suatu masalah dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengannya, lalu menganalisisnya lewat ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan masalah yang dibahas untuk kemudian melahirkan konsep yang utuh dari al-Qur'an tentang masalah tersebut.

Secara umum, metode tematik memiliki dua bentuk kajian, yaitu:

⁸⁶ Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ân*, h. 142-44

Pertama, pembahasan menyangkut satu surat al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh dengan menjelaskan maksudnya yang umum dan spesifik, menerangkan kaitan antara berbagai persoalan yang dimuatnya sehingga surat itu tampak dalam bentuknya yang utuh dan cermat. Dalam hal ini mufasir hanya menyampaikan pesan yang dikandung dalam satu surat itu saja. Misalnya, pesan-pesan yang dimuat dalam surat al-Baqarah, Âli 'Imrân atau al-Kahfi. Biasanya kandungan pesan tersebut tersirat dari nama surat yang ditafsirkan. Contohnya, pesan yang dikandung dalam surat al-Kahfi yang secara literal berarti "gua". Dalam penafsirannya, mufasir akan menegaskan bahwa gua tersebut dijadikan sebagai tempat perlindungan (*shelter*) sekelompok pemuda yang mengisolasi diri dari kekejaman penguasa di zamannya. Dari nama ini diketahui bahwa surat tersebut dapat memberi perlindungan bagi siapa saja yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Selanjutnya, setiap ayat atau kelompok ayat yang termaktub dalam surat al-Kahfi diusahakan untuk mengaitkannya dengan makna perlindungan itu.

Kedua, mengkoleksi sejumlah ayat dari berbagai surat yang membahas satu persoalan tertentu yang sama, lalu ayat-ayat itu ditata sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu topik bahasan, dan selanjutnya ditafsirkan secara tematik. Bentuk ini lahir atas kesadaran para pakar al-Qur'an bahwa menafsirkan pesan yang dimuat dalam satu ayat saja acapkali tidak menyelesaikan persoalan. Bukan tidak mungkin pesan-pesan yang dikandung pada surat tersebut juga diutarakan pada surat-surat al-Qur'an lainnya, sehingga tidak ada salahnya

untuk menghimpun surat lain yang memuat pesan yang senada.⁸⁷

Dari kedua bentuk kajian di atas, ulama kontemporer cenderung mempopulerkan istilah “*tafsîr maudlû’î*” terhadap bentuk kedua dengan mendefinisikannya sebagai metode yang “menghimpun ayat-ayat al-Qur’an yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut. Kemudian si penafsir mulai memberikan keterangan dan mengambil kesimpulan”.⁸⁸ Namun perlu diketahui bahwa penafsiran ayat al-Qur’an secara tematis, meski berbeda dalam sistematika penyajian, sebenarnya telah dirintis dalam sejarah. Misalnya, Ibn Qayyîm al-Jauziyyah (w. 751 H) menulis tentang sumpah dalam al-Qur’an dalam karyanya *al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur’ân*, *Majâz al-Qur’ân* oleh Abû ‘Ubaidah (w. 210/824), *Mufradât al-Qur’ân* oleh al-Râghib al-Isfahânî (w. 502/1108),⁽⁵⁷⁾ *Musytabihât al-Qur’ân* karya al-Kisâ’î (w. 804 M), *Ma’ânî al-Qur’ân* karya al-Farrâ (w. 207/822), *Fadlâ’il al-Qur’ân* karya Abû ‘Ubaid (w. 224/838),⁽⁵⁸⁾ dan sebagainya.

Pemikiran dasar dari metode tematik diarahkan pada kajian pesan al-Qur’an secara menyeluruh, dan menjadikan

⁸⁷ Shihab, *Wawasan al-Quran*, h. xii-xiii. Shihab mencontohkan bagaimana mengkaji satu dua ayat sering tidak memberikan jawaban yang tuntas. Jika seseorang hanya mengkaji ayat tentang larangan atas orang-orang yang mendirikan shalat dalam keadaan mabuk sampai mereka menyadari apa yang mereka ucapkan (al-Nisâ’ (4): 43), maka ia mungkin mengira bahwa minuman keras hanya dilarang menjelang shalat. Namun apabila disajikan kepadanya seluruh ayat yang terkait (dalam surat yang berbeda-beda) dengan minuman keras, maka akan tergambar proses pengharaman sampai pada putusan akhir tentang minuman keras tersebut.

⁸⁸ Al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’î*, h. 52

bagian-bagian yang terpisah dari ayat atau surat al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh dan saling berkaitan. Ide ini didiskusikan oleh Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790/1388) dalam karyanya *al-Muwâfaqât*,⁽⁵⁹⁾ dan penerapannya ditampilkan oleh Maḥmûd Syaltût (1893-1962),⁽⁶⁰⁾ mantan Rektor Universitas al-Azhar Kairo, dalam karyanya *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, yang terbit pada tahun 1960. Namun, apa yang disajikan Syaltût belum menunjukkan kajian petunjuk al-Qur'an dalam bentuk yang menyeluruh. Pada akhir tahun 60-an, muncul gagasan untuk menampilkan penafsiran pesan al-Qur'an secara menyeluruh. Ide yang tidak lain adalah kelanjutan dari metode tematik Syaltût tersebut untuk pertama kali digulirkan oleh Aḥmad Sayyid al-Kûmi, salah seorang guru besar dan ketua jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar sampai tahun 1981. Rintisan al-Kûmi ini mendapat sambutan hangat dari koleganya, terutama yang ditandai oleh beberapa karya ilmiah yang mengimplementasikan metode tersebut. Di antaranya *al-Futûḥât al-Rabbâniyah fî al-Tafsîr al-Maudlû'î li al-Âyât al-Qur'âniyah* (2 jilid) karya al-Husainî Abû Farḥah, dan *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudlû'î* (1977) karya 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî.⁽⁶¹⁾ Metode ini tidak saja dipopulerkan di kalangan mufasir Sunni, tetapi juga di kalangan mufasir Syi'ah.

Di antara kitab tafsir yang dianggap mewakili metode ini diantaranya adalah *al-Mar'ah fî al-Qur'an* dan *al-Insân fî al-Qur'an* karya Abbas Mahmud al-Aqqâd, *ar-Ribâ fî al-Qur'an* karya al-Maududi. Keunggulan metode ini dibandingkan dengan metode yang lain adalah terletak pada kemampuannya dalam menjawab dan merespon tantangan zaman secara sistematis dan praktis. Pemetaan dan pemilihan

tema memberikan kemudahan bagi pembaca dalam menarik hikmah dan makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Namun demikian, penyajian dengan mengambil ayat secara acak (tidak sesuai dengan urutan ayat dalam mushaf) memberikan pembatasan dalam interpretasi al-Qur'an.

e. Metode Tafsir Kontekstual

Metode Tafsir ini adalah menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan latar belakang sejarah, sosiologis, budaya adat istiadat dan pranata-pranata yang berlaku dan berkembang di masyarakat Arab sebelum dan selama turunnya al-Qur'an.⁸⁹ Metode kontekstual ini secara substansial berkaitan erat dengan hermeneutika yang merupakan salah satu metode penafsiran teks yang dapat berangkat dari kajian bahasa, sejarah, sosiologis dan filosofis.⁹⁰

Metode ini muncul terkait dengan beberapa metodologi dan hasil penafsiran yang terkadang tidak memperhatikan konteks sosial dan budaya. Muhammad Abduh dianggap mewakili tafsir model ini dengan menekankan perlunya menengok kembali kondisi pada saat karya tafsir dilahirkan. Disinilah letak pentingnya historisitas sebuah teks. Teks lahir tidak dari ruang yang hampa, tetapi terikat dengan struktur dan perubahan-perubahan sosial yang terjadi saat itu. Beberapa tokoh seperti Bint asy-Syâthi', Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zaid, dan lain-lain mencoba mengembangkan tafsir model ini dengan pendekatan-pendekatan yang berbeda

⁸⁹ Al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, h.232-233

⁹⁰ Richard Palmeur, *Hermeneutics: Interpretation Theory of Scheilmacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer* (Evanston: Northwestern Press, 1969), h. 34-35

walaupun masih dalam satu lingkaran pemberangkatan yaitu menjadikan teks sebagai sebuah sejarah.

Selain kelima metodologi di atas, ada beberapa metodologi yang dianggap lebih pantas disebut dengan corak penafsiran. Para ulama membagi corak tafsir al-Qur'an kepada tujuh macam yaitu :

a. Tafsir Sufi

Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi pada umumnya dikuasai oleh ungkapan mistik. Ungkapan-ungkapan tersebut tidak dapat dipahami kecuali orang-orang sufi dan yang telah melatih diri untuk menghayati ajaran tasawuf. Terdapat dua arah dalam menafsirkan al-Qur'an :

1) Tasawuf Teoritis (*al-Tasawuf nadhary*)

Aliran ini mencoba menerliti dan mengkaji al-Qur'an berdasarkan teori-teori madzhab dan sesuai dengan ajaran-ajaran mereka. Mereka berusaha maksimal untuk menemukan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, faktor-faktor yang mendukung teori mereka, sehingga tampak berlebihan dan keluar dari *dzahir* yang dimaksudkan syara' dan didukung oleh kajian bahasa. Penafsiran demikian ditolak dan sangat sedikit jumlahnya. Hanya karya-karya penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara acak yang dinisbatkan kepada Ibnu Arabi yang bernama Kitab *al-Futuhât al-Makkiyah* dan *al-Fushûsh*.

2) Tasawuf Praktis (*al-Tasawuf al 'Amaly*)

Yang dimaksud dengan tasawuf praktis adalah tasawuf yang mempraktikkan gaya hidup sengsara,

zuhud dan meleburkan diri dalam keta'atan kepada Allah. Para tokoh aliran ini menamakan tafsir mereka⁹¹ dengan *al-Tafsir al-Isyari* yaitu menta'wil ayat-ayat, berbeda dengan arti dhahirnya berdasar isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya tampak jelas oleh para pemimpin suluk, namun tetap dapat dikompromikan dengan arti dhahir yang dimaksudkan.⁹²

b. Tafsir Falsafi

Aliran tafsir falsafi adalah cara penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Penafsiran ini berupaya mengompromikan atau mencari titik temu antara filsafat dan agama serta berusaha menyingkirkan segala pertentangan di antar keduanya. Di antara Kitab Tafsir yang ditulis berdasarkan corak falsafi ini yaitu Kitab *Tafsir Mafatih al-Ghaib* karya al-Fakhr al-Razi.

c. Tafsir Fiqhi

Penafsiran ayat al-Qur'an yang dilakukan (tokoh) suatu madzhab untuk dapat dijadikan sebagai dalil atas kebenaran madzhabnya. Tafsir fiqih banyak ditemukan dalam kitab-kitab fiqih karangan Imam-Imam dari berbagai madzhab yang berbeda, sebagaimana kita temukan sebagian ulama

⁹¹ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, h.71

⁹² Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, h.71-72

mengarang kitab tafsir Fiqih adalah kitab: "*Ahkam al-Qur'an*" karangan al-Jashshash.⁹³

d. Tafsir 'Ilmi

Penafsiran ayat-ayat kauniyah yang terdapat dalam al-Qur'an dengan mengaitkannya dengan ilmu-ilmu pengetahuan modern yang timbul pada masa sekarang. Diantara kitab tafsir ilmi adalah kitab *al-Islâm Yata'adda*, karangan al-'Allamah Wahid al-Din Khan.⁹⁴

e. Tafsir Adâbi

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan mengungkapkan segi balaghah al-Qur'an dan kemu'jizatnya, menjelaskan makna-makna dan sasaran yang dituju al-Qur'an, mengungkapkan hukum-hukum alam, dan tatanan-tatanan kemasyarakatan yang dikandungnya. Tafsir adâbi merupakan corak baru yang menarik pembaca dan menumbuhkan kecintaan kepada al-Qur'an serta memotivasi untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia al-Qur'an. Diantara kitab tafsir adâbi adalah kitab *Tafsîr al-Manâr*, karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.⁹⁵

f. Tafsir lughawi (Kebahasaan)

Corak tafsir ini muncul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama Islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga

⁹³ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, h. 67

⁹⁴ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, h.72

⁹⁵ Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, h.73

dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Qur'an di bidang ini.⁹⁶ Diantara kitab yang memiliki corak kebahasaan adalah kitab *Tafsir al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî.

Al-Qur'an memperkenalkan dirinya antara lain sebagai *hudan li al-nas* dan sebagai *Kitab yang diturunkan agar menuju keluar dari kegelapan menuju terang benderang* (QS.14:1). Salah satu ayatnya menjelaskan bahwa manusia tadinya merupakan satu kesatuan (*Ummatun Wahidah*), tetapi sebagai akibat lajunya pertumbuhan penduduk serta pesatnya perkembangan masyarakat, maka timbullah persoalan-persoalan baru yang menimbulkan perselisihan dan silang pendapat. Sejak itu, Allah mengutus nabi-nabi dan menurunkan Kitab Suci, agar mereka – melalui kitab tersebut – dapat menyelesaikan perselisihan mereka serta menemukan jalan keluar bagi penyelesaian problem-problem mereka.⁹⁷

Kesempurnaan al-Qur'an tidaklah berarti memerinci segala aspek vertikal dan horizontal manusia secara menyeluruh dan absolut kesempurnaannya terletak pada dasar-dasar pokok dan isyarat-isyaratnya. Keabsolutannya hanyalah terletak pada teks arabnya yang memang benar-benar datang dan Allah SWT, atau dikenal dengan *qathi'i al-Wurud*.⁹⁸

Akan tetapi, meskipun demikian tidaklah semua ayat al-Qur'an mengandung arti jelas (*qath'iy al-dalalah*). Banyak diantaranya mengandung arti tidak jelas (*zhanny al-dalalah*),

⁹⁶ M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994) h.72

⁹⁷ M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h.92

⁹⁸ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, h.84

yang akibatnya menimbulkan interpretasi yang berbeda-beda. Menurut Harun Nasution seperti yang dikutip oleh Rohimin, hal yang diakui sebagai wahyu dalam Islam adalah teks Arab al-Qur'an yang diterima Nabi Muhammad SAW dan Jibril. Kalau sudah diubah susunan kata ataupun diganti kata dengan sinonimnya, hal itu tidak lagi wahyu, tetapi sudah merupakan penafsiran dan ayat al-Qur'an. Penafsiran bukanlah wahyu, tetapi adalah hasil ijtihad atau pemikiran manusia. Terjemahan merupakan salah satu penafsiran ayat yang sesuai dengan kecenderungan penerjemah yang bersangkutan. Kecenderungan sufi berlainan dengan kecenderungan teolog dan kecenderungan teolog berlainan pula dengan kecenderungan filosof dan kecenderungan ahli hukum berlainan dengan sufi dan begitulah seterusnya.⁹⁹

Memahami al-Qur'an tidak bisa dengan waktu yang singkat dan cepat, butuh waktu dan penjelasan-penjelasan lain yang memungkinkan untuk dapat mendapatkan pemahaman yang jelas dan detail. Tafsir dengan segala metodenya dan terlepas dari semua perbedaan pendapat didalamnya, merupakan perangkat yang dibutuhkan dan tepat dalam memahami al-Qur'an. Kata tafsir sendiri mempunyai makna yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Itu berarti ilmu tafsir adalah ilmu yang menjelaskan segala sesuatu yang tersirat dan tersurat dalam al-Qur'an karena masih bersifat abstrak. Jadi urgensi metodologi penafsiran adalah untuk membentuk pemikiran pemahaman yang sistematis dan jelas serta mengerti luas

⁹⁹ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, h.85

tentang al-Qur'an yang merupakan kitab pedoman hidup bagi kaum Muslimin.

D. PROBLEMATIKA PENERJEMAHAN

Terjemahan menjadi kebutuhan dalam setiap proses transformasi ilmu di berbagai peradaban dan budaya. Sebagai sebuah proses, terjemahan tidak luput dari sejumlah persoalan, dan sebagai sebuah karya ia tidak kalah sulitnya dengan karya tulis murni. Pada saat seorang penulis memiliki kebebasan dalam memilih kosakata dan gaya bahasa, serta bisa mengubah satu kata ke kata lainnya, seorang penerjemah terikat dengan teks yang sedang diterjemahkan, dan dituntut untuk menjaga amanah. Sampai pun ia bisa menjaga otentisitas kandungan teks, ia masih dihadapkan pada kekhasan bahasa sumber. Ia harus hidup di dua alam bahasa, bahkan dua budaya dan peradaban, yang memiliki kekhasan masing-masing. Begitu sulitnya posisi seorang penerjemah, sampai sampai terkadang ia harus melakukan “pengkhianatan” kepada salah satu bahasa atau bahkan kepada keduanya. “Terjemahan adalah sebuah pengkhianatan”, begitu ungkapan yang populer. Seorang penerjemah berada dalam pusaran tarik-menarik antara kejujuran dan keindahan. Di satu sisi ia dituntut untuk memelihara kejujuran dalam mengalihkan makna yang terkandung dalam teks sumber ke dalam bahasa sasaran, di sisi lain ia juga dituntut untuk memilih kata atau ungkapan yang indah dalam bahasa sasaran. Itu bukan perkara gampang.

Salah satu persoalannya, apakah antara kata atau ungkapan dalam satu bahasa dapat ditemukan padanannya dalam bahasa lain? Abu Hayyān at-Tauhīdī, mengutip as-Sairāfī, menjelaskan, “Harus Anda ketahui, setiap bahasa tidak

mungkin dapat dipersamakan dengan bahasa lain dari segala aspeknya: sifat, susunan, bentuk metafor, kosakata, kata kerja dan lainnya”.¹⁰⁰ Ketidaksamaan antara bahasa-bahasa manusia menjadi problem utama dalam proses penerjemahan. Al-Jahiz pernah mengatakan bahwa sebuah terjemahan tidak mungkin dapat menjangkau seluruh makna yang dimaksud oleh pengucap dari berbagai sudut: kekhasan makna, arah pembicaraan, dan pesan-pesan yang tersembunyi.¹⁰¹ Dapat disimpulkan, problematika terjemahan terletak pada dua hal prinsip. *Pertama*, ketidaksesuaian antara bahasa bahasa, dalam hal ini antara bahasa sumber dengan bahasa sasaran, dari berbagai segi. *Kedua*, kesenjangan antara penerjemah dengan penulis, penulis teks dan produsennya.

Kesulitan itu menjadi semakin rumit ketika yang diterjemahkan adalah teks Al-Qur’an. Jika seorang penerjemah teks susastra kesulitan dalam menyelami ruh dan semangat penulis teks sumber atau seorang penyair, lebih-lebih Al-Qur’an yang bukan karya atau kreasi manusia, dan bukan pula buku cerita atau puisi. Kekayaan bahasa Al-Qur’an dan keunikannya serta kekhasannya yang tiada batas juga mempersulit seseorang yang akan menerjemahkan untuk mengetahui semuanya.

Dulu, ketika melihat orang-orang Persia yang baru masuk Islam kesulitan membaca Al-Qur’an, Abu Hanifah an-Nu’mān (80-150 H), pendiri mazhab fiqih Hanafi, pernah memperkenalkan mereka membaca makna Surah al-Fātihah

¹⁰⁰ Ibrahim Anis, *Dalālāt al-alfāṣ*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976, h. 80-81

¹⁰¹ Al-Jahiz, *al-Hayawān*, h. 75-76

dalam bahasa Persia pada waktu salat. Bahkan menurut riwayat, kendati dinilai lemah oleh beberapa ulama, sahabat Salman al-Farisi yang berasal dari Persia juga pernah membolehkan mereka melafalkan al-Fātihah dalam bahasa Persia. Satu pendapat yang berbeda dengan mayoritas ulama fiqih. Dalam mazhab Maliki, Syafi'i, Hanbali, bahkan Zahiriyyah, membaca Al-Qur'an dengan selain bahasa Arab tidak boleh hukumnya, baik bagi yang mampu mengucapkan bahasa Arab atau tidak, baik di dalam salat maupun di luar salat.¹⁰² Seperti diketahui, Abu Hanifah hidup lebih dari 50 tahun pada masa Dinasti Umayyah. Saat itu banyak orang berbondong masuk agama Islam, tetapi lidah mereka sulit sekali melafalkan bahasa Arab. Ia pun kemudian membolehkan mereka membacanya dengan bahasa Persia, bukan dimaksudkan sebagai Al-Qur'an, tetapi sebagai doa/zikir. Belakangan ia mengubah fatwa tersebut, dan hanya membolehkannya bagi orang yang sudah tua dan sulit untuk melafalkan, sebab ia khawatir terjemahan akan dianggap sebagai Al-Qur'an. Pandangan ini sama dengan yang dikemukakan dua murid beliau, Abu Yusuf dan Muhammad. Bahkan, menurut Syeikh Abdul Wahhab Khallaf dan Abu Zahrah, Abu Hanifah kemudian mengikuti pandangan mayoritas ulama dengan mengatakan bahwa seseorang yang tidak mampu mengucapkan bahasa Arab hendaknya salat dan

¹⁰² Lihat *Hāsyiyat ad-Dasūqi*, 1/332, *Al-Majmu'*, karya an-Nawawi, 3/379 *Al-Mugni*, Ibnu Qudamah, 3/293, Ibnu 'azm, *Al-Muhalla*, 3/254, az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān*, az-Zarqani, 2/56

diam, tidak perlu membaca apa-apa, sebab agama tidak membebani seseorang yang tidak memiliki kemampuan.¹⁰³

Perubahan fatwa tersebut sejalan dengan perkembangan masyarakat, sebab awalnya dia membolehkan sebagai doa, dan ketika banyak orang sudah mulai pandai bahasa Arab, dan ada indikasi tidak sedikit orang meninggalkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab ia pun melarangnya. Inilah kali pertama polemik terjadi seputar boleh tidaknya menerjemahkan Al-Qur'an. Di era modern, perdebatan muncul kembali di Mesir pada awal abad kedua puluh dan memuncak pada tahun 1936 antara pemikir liberal dan politisi dengan ulama Al-Azhar. Perdebatan juga diramaikan oleh keinginan penguasa Turki modern di bawah pimpinan Mustafa Kamal Attaturk untuk menerjemahkan beberapa ritual agama seperti azan ke dalam bahasa Turki. Polemik kembali terjadi pada tahun 1955 ketika Majelis Tertinggi Urusan Agama Islam Mesir bermaksud menerjemahkan Al-Qur'an setelah melihat banyaknya kesalahan yang terdapat dalam beberapa terjemahan dalam bahasa asing. Sampai akhirnya para ulama Al-Azhar membuat kesepakatan, dan mewujudkannya dalam bentuk tafsir al-Muntakhab.¹⁰⁴ Mereka yang pro dan kontra terjemahan sama-sama sepakat terjemahan bukanlah Al-Qur'an, dan tidak akan bisa menggantikan posisinya sebagai kitab suci. Menurut mereka, bahasa Al-Qur'an tidak mungkin dicarikan

¹⁰³ Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ushūl al-Fiqh*, h. 24; Syeikh M. Abu Zahrah, *Abu Hanīfah*.

¹⁰⁴ Tafsir Al-Muntakhab merupakan salah satu model terjemah tafsiriah (*tarjamat ma'āni*). Tafsir ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muchlis M. Hanafi dkk, di bawah supervisi M. Quraish Shihab, dan dicetak oleh Kementerian Wakaf Mesir tahun 2001

padanannya dalam bahasa lain. Lalu apa sebenarnya yang menjadi pangkal perdebatan?

Sebelum menjawab pertanyaan di atas, perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa sebuah ungkapan yang memiliki nilai sastra tinggi mempunyai dua makna; primer (*awwaliy/ajliy*) yang bisa dipahami langsung melalui zahir lafal tersebut, tanpa perantara, dan makna sekunder (*Tsānawi/tābi'*) yang berupa makna kedua dan seterusnya di balik makna asli. Jika dikatakan, Umar pergi, seketika dari lafal tersebut kita pahami kepergian Umar. Bila ada yang mengatakan, “di ruangan ini ada singa” tentu yang dimaksud bukan makna sesungguhnya, yaitu keberadaan hewan yang bernama singa di ruangan ini, tetapi seseorang yang gagah berani. Contoh yang pertama disebut makna primer, dan yang kedua disebut sekunder.¹⁰⁵ Keberadaan dua makna ini nampaknya disepakati oleh paraulama. Imam Syatibi, misalnya, mengemukakan bahwa lafal-lafal dalam bahasa Arab memiliki dua bentuk makna denotatif; primer (*dalālah ajliyyah*) yang dapat dipahami langsung dan ditemukan padanannya dalam bahasa lain, dan sekunder (*dalalah tābi'ah/tsānawiyyah*) yang menjadi kekhasan bahasa Arab yang merupakan bahasa Al-Qur'an dan hanya dapat dipahami dengan mengetahui karakteristik keindahan bahasanya. Makna primer bisa dengan mudah diungkapkan ke dalam bahasa-bahasa lain, dan itu tidak masalah. Misalnya, ketika ingin menjelaskan umar berdiri, semua bahasa bisa mengungkapkannya. Tetapi di dalam bahasa Arab ada

¹⁰⁵ Lihat penjelasan ini dalam kitab *Dalā'il al-Ijāz*, karya Abdul Qahir al-Jurjāni, h. 174

penekanan-penekanan tertentu dengan memperhatikan siapa yang diajak bicara dan apa yang ingin ditekankan. Bila sekadar ingin memberitahu cukup dikatakan “*qāma ‘umar*”. Tetapi bila yang diajak berbicara mengingkari maka dikatakan, “*inna ‘umara qā’imun*” atau “*innamā qāma ‘umar*”, dan seterusnya. Pandangan yang sama tentang *al-ma’nā al-a’liyy* dan *al-ma’na al-Tsānawiy* juga dapat ditemukan dalam kitab *Manāhil al-’Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Abdul Adzīm az-Zarqāni.¹⁰⁶ Para ahli bahasa modern, seperti Larson, juga membedakan makna primer dan sekunder, yang lazimnya lebih dikenal dengan sebutan makna “referensial” dan “konotatif”. Makna referensial adalah makna dasar yang dapat dilihat dalam makna leksikal, gramatikal, atau tekstual (konteks dari teks). Sedangkan makna jenis kedua dapat dilihat pada adanya makna tambahan seperti makna sosiokultural. Sebagai contoh, makna kata “kursi” yang mempunyai makna referensial atau makna primer “tempat duduk”, namun juga dapat mempunyai makna konotatif atau sekunder, misalnya dalam kalimat “ia baru mendapatkan kursi yang empuk dalam perusahaan itu; proyek miliaran banyak yang diserahkan kepadanya.”¹⁰⁷..

Makna-makna yang timbul karena memperhatikan penekanan-penekanan tertentu dan kondisi orang yang diajak bicara akan berbeda cara pengungkapannya antara satu bahasa dengan bahasa lainnya, sebab setiap bahasa memiliki karakter dan ciri tersendiri. Perbedaan itu juga bisa lahir karena perbedaan tingkat kecerdasan orang yang memahami, dan kepandaian serta kepiawaian si pembicara dalam memilih kata-

¹⁰⁶ asy-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2/46, az-Zarqāni, *Manāhil al-’Irfān*, 2/18

¹⁰⁷ Rochayah Machali, *Pedoman Bagi Penerjemah*, h. 48-49

kata. Ungkapan yang memiliki dua makna tersebut tentu ada di semua bahasa, apalagi dalam bahasa Arab yang sangat kaya kosakata dan memiliki banyak keunikan.

Kekayaan dan keunikan bahasa Arab misalnya terlihat pada beberapa kosakata dan sinonimnya. Kata *tinggi* saja mempunyai enam puluh sinonim, bahkan konon kata *singa* bersinonim lima ratus, dan kata yang menunjuk kepada aneka pedang ditemukan sebanyak lebih kurang 1000 kata. Menurut De Hammaer, kata yang menunjuk unta dan keadaannya ditemukan sebanyak 5644 kata. Ada yang memperkirakan kosakata bahasa Arab berjumlah tidak kurang dari 25 juta kosakata. Sinonim-sinonim tersebut tidak selalu sepenuhnya mempunyai arti yang sama. Kata *jalasa* dan *qa'ada* sama-sama diterjemahkan “*duduk*”, tetapi penggunaannya berbeda. *Jalasa* untuk duduk dari yang semula berbaring, dan *qa'ada* untuk duduk dari yang semula berdiri.¹⁰⁸ Selain itu bahasa Al-Qur'an juga banyak menggunakan bentuk *majāz* (metafor), *musytarak* (satu kata dengan dua makna atau lebih yang berbeda), *adhdād* (satu kata dengan dua makna yang bertolak belakang) dan kekhasan lainnya yang tidak ditemukan dalam bahasa lain. Atas dasar itu para ulama sepakat menyatakan banyak kata dan ungkapan dalam bahasa Arab, lebih-lebih Al-Qur'an yang dinilai memiliki kualitas sastra tinggi, yang tidak ditemukan padanannya dalam bahasa lain. Ungkapan “menjadikan tangan terbelenggu di leher” dan “membentangkan tangan selebar-lebarnya” seperti dalam Q.S. Al-Isrā'/17: 29 tentu sulit dipahami dalam bahasa lain bahwa yang dimaksud adalah sifat

¹⁰⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Kosakata Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, h. 23

terlalu pelit/kikir dan sifat boros. Karena itu, mengutip Ibnu Qutaibah, setelah menjelaskan kedua makna di atas asy-Syatibi mengatakan,

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن ، يعني على هذا الوجه الثاني ، فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الإسلام ، فصار هذا الإتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي الموافقات [٢/٦٨]

Ibnu Qutaibah menafikan kemungkinan Al-Qur'an diterjemahkan, yaitu dalam bentuk makna kedua (makna sekunder). Adapun makna pada bentuk yang pertama (makna asli) dimungkinkan, dan atas dasar itu dibenarkan menafsirkan Al-Qur'an dan menjelaskan maknanya untuk orang awam dan yang tidak memiliki kemampuan untuk menggali makna-makna Al-Qur'an. Ini dibolehkan berdasarkan kesepakatan umat/ulama Islam. Kesepakatan ini pula yang menjadi dasar kebolehan/kebenaran terjemah pada makna primer¹⁰⁹.

Melihat karakter bahasa Al-Qur'an yang sedemikian rupa tentu tidak mungkin untuk dapat menerjemahkannya secara apa adanya, yaitu dengan pengertian "pengalihan kalimat/kata dari bahasa pertama kepada kesamaannya dalam bahasa kedua, baik dalam tata bahasanya maupun arti per kata" yang lazim disebut terjemah harfiah, atau menurut huruf, kata demi kata (tidak menurut makna yang terkandung dalam kalimat)".

¹⁰⁹ Asy-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, 2/68

Terjemah harfiah tentu akan mengabaikan sekian banyak makna sekunder dalam Al-Qur'an, baik yang timbul karena karakteristik bahasa Arab yang menggunakan bentuk-bentuk *majāz*, *musytarak* dan lainnya, atau yang timbul dari hasil ijtihad dan istimbat hukum di balik lafal yang zahir. Tetapi itu tidak berarti Al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan. "Salah jika ada yang beranggapan Al-Qur'an secara keseluruhan tidak mungkin diterjemahkan karena kemukjizatan yang dimilikinya", demikian kata Syeikh Musthafa al-Marāgi, ulama besar Mesir yang pernah menjadi Grand Syeikh/pemimpin tertinggi Al-Azhar. "yang benar, lanjut al-Marāgi, Al-Qur'an mungkin diterjemahkan dari segi makna primernya (*al-aḥliyy*), dan mustahil dapat diterjemahkan makna sekundernya". Di tempat lain dalam bukunya *Bahtsun fī Tarjamat al-Qur'an al-Karīm wa Ahkāmuhā* ia mengatakan, "sebagian ayat Al-Qur'an mungkin diterjemahkan secara harfiah, dan sebagian lainnya tidak mungkin". Bahkan kemungkinan menerjemahkan Al Qur'an secara harfiah, menurut al-Marāgi terbuka di banyak ayat, meskipun ia juga mengakui tidak mungkin menerjemahkan keseluruhan Al-Qur'an secara harfiah. Yang tidak dapat diterjemahkan secara harfiah tentu harus diterjemahkan secara tafsiriah.

Berikut ungkapan al-Marāgi dalam bukunya:

"إن الادعاء بأن القرآن الكريم كله لا يمكن ترجمته لأنه معجز، ادعاء خاطئ، بل الحق أن يقال: إنه يمكن ترجمته من ناحية الدلالات الأصلية، ويستحيل ترجمته من ناحية الدلالات التابعة". (بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، ص. ٣٥ هدية مجلة الأزهر الانية لشهر شوال ١٤٢٣ هـ)

“Mengatakan Al-Qur’an seluruhnya tidak mungkin dapat diterjemahkan karena sifatnya sebagai mukjizat adalah keliru. Yang benar, memungkinkan diterjemahkan dari sisi makna primer, dan mustahil diterjemahkan dari sisi makna sekunder”.¹¹⁰

إن بعض آيات القرآن يمكن أن تترجم ترجمة حرفية، وبعضها لا يمكن أن يترجم ترجمة حرفية". (ص. ٤٦)

“Sebagian ayat Al-Qur’an mungkin diterjemahkan secara harfiah, dan sebagian lainnya tidak”.¹¹¹

ونحن نعتزف بأن الترجمة الحرفية متعذرة في كل القرآن، وممكنة في آيات كثيرة أو في أكثر آيات القرآن". (ص. ١٣) ٧٩

Pandangan-pandangan Syeikh Musthafa al-Maraghi di atas membatalkan apa yang dikemukakan oleh M. Thalib, dalam tulisannya di Majalah *Gatra* edisi 10 November 2010 yang berjudul “Beda Terjemah Memunculkan Masalah sebagai jawaban atas tulisan Muhlis Hanafi di majalah yang sama edisi 20 Oktober 2010 yang berjudul “Beda Terjemah Bukan Masalah”. Di situ ia menyatakan, “Syeikh Akbar Muhammad Mustafa al-Maragi berpendapat, terjemah Al-Qur`an secara harfiah tidak boleh. Yang dibolehkan adalah terjemah secara maknawiyah atau tafsiriyah”. M. Thalib tidak merujuk ke buku asli al-Maraghi, tetapi dari tulisan Raudhah Abdul Karim Fir`aun, *Tarjamat al-Qur`an al-Karim 'ukmuha wa aruratuhā*, Yordania, Februari 2007. Penggunaan sumber sekunder juga “Kami mengakui,

¹¹⁰M. Mustafa al-Maragi, *Bahtsun fī Tarjamat al-Qur`ān al-Karīm wa Ahkāmuhā*, Majalah Al-Azhar, 1423 H, h. 35

¹¹¹ M. Mustafa al-Maragi, *Bahtsun fī Tarjamat al-Qur`ān al-Karīm wa Ahkāmuhā*, h. 46

terjemahan harfiah tidak mungkin dapat dilakukan terhadap keseluruhan Al-Qur'an, tetapi untuk banyak ayat, atau sebagian besar ayat alQur'an dimungkinkan.¹¹²

Diakui ulama sepakat terjemah harfiah hukumnya haram, karena tidak mungkin untuk dilakukan. Ini tidak perlu diperdebatkan. Tetapi melihat uraian di atas, yang diharamkan adalah untuk keseluruhan Al-Qur'an, tidak untuk sebagiannya. Perlu juga dipahami, polemik tentang terjemah yang pernah terjadi bukan semata-mata soal harfiah atau tafsiriah, tetapi juga tentang upaya menjadikan terjemahan itu sebagai pengganti Al-Qur'an. Bila dicermati argumentasi yang dikemukakan oleh mereka yang melarang terjemahan, khususnya di awal abad kedua puluh, pelarangan terjemah harfiah didasari pada keberatan dan kekhawatiran bahwa terjemah tersebut dijadikan sebagai Al-Qur'an yang mempunyai nilai ibadah jika dibaca. Terjemah dimaksud tentunya untuk keseluruhan Al-Qur'an. Syeikh Rasyid Ridha, misalnya, setelah menyampaikan argumentasi yang melarang terjemahan ia mengatakan, "Inti beberapa alasan yang melarang terjemahan AlQur'an untuk umat Islam agar dapat menjadi Al-Qur'an Latin, sebagai pengganti Al-Qur'an yang berbahasa Arab".¹¹³

Di tempat terpisah ia mengatakan, "Tidak boleh terjemahan itu dikatakan sebagai Al-Qur'an atau kitab suci. Menyandarkan itu kepada Allah adalah sebuah kebohongan dan pengingkaran terhadap kitab suci. Umat Islam sepakat, tidak boleh hukumnya mengganti sebuah lafal Al-Qur'an dengan lafal lain dalam bahasa Arab, seperti *ar-rayb* diganti

¹¹² Mustafa al-Maragi, *Bahtsun fī Tarjamat al-Qur`ān al-Karīm wa Ahkāmuhā*, h. 79

¹¹³ Rasyid Ri«ā, *Tafsir al-Manar*, 9/329

dengan *asy-syakk*¹¹⁴ Kekhawatiran yang sama bila Al-Qur'an diterjemahkan juga dikemukakan oleh Syeikh Muhammad Abu Zahrah. Ia mengatakan, dilakukan oleh M. Thalib ketika mengutip pandangan asy-Syatibi yang dikutipnya dari Dr. A. Qadir Sulami, *Tarjamah Tafsiri al-Qur'an al-Karim baina al-Ijazah wa al-Imtinā'*, Majallah Hawliyyatit Tura£, 2005, hlm. 3. Oleh karena itu wajar terjadi apa yang ditulis oleh M. Thalib, "Kutipan pendapat para ulama itu berbeda dari yang ditulis Muchlis M Hanafi, seorang pakar tafsir, pada *Gatra* 20 Oktober 2010, sekalipun nama-nama ulamanya sama", sebab penulis menggunakan sumber primer, sementara M. Thalib menggunakan sumber sekunder.

Tidak boleh menerjemahkan Al-Qur'an dan menganggapnya sebagai Al-Qur'an, sebab itu tidak memelihara Al-Qur'an dari penggantian dan penyimpangan. Al-Qur'an akan mengalami seperti yang dialami Taurat dan Injil. Naskah asli Injil dengan empat versi yang ada dan berbahasa Ibrani hilang. Yang ada terjemah dalam bahasa Yunani, yang kemudian diterjemahkan ke bahasa-bahasa lain. Al-Qur'an akan mengalami hal yang sama bila diterjemahkan. Tetapi sejak awal jalan ke arah itu tertutup, sebab terjemah tidak mungkin dapat dilakukan¹¹⁵.

Ketika berbicara tentang hukum terjemahan harfiah, Syeikh az-Zarqāni mengatakan: "Jika pintu terjemahan dibuka maka banyak orang akan melakukan itu. Setiap kelompok akan menerjemahkannya ke bahasa masing-masing, sehingga akan muncul banyak versi terjemahan yang pasti

¹¹⁴ Rasyid Ridā, *Tafsir al-Manar*, h. 331

¹¹⁵ M. Abu Zahrah, *Al-Mu`jizat al-Kubrā*, h. 418

berbeda-beda. Perbedaan terjemah itu akan memunculkan perselisihan di kalangan umat Islam seperti yang dialami umat Yahudi dan Nasrani seputar Taurat dan Injil. Umat Islam akan tercerai berai, dan akan mudah dimanfaatkan oleh musuh-musuh Islam untuk memecahbelah, sehingga yang satu mengatakan kepada yang lain, ‘Al-Qur’an kami lebih baik daripada Al-Qur’an kalian’.”¹¹⁶

Kekhawatiran itu secara fakta tidak terjadi. Umat Islam sangat paham bahwa terjemahan Al-Qur’an, apa pun bentuknya (harfiah atau tafsiriah), bukanlah Al-Qur’an dan tidak berkedudukan sebagai pengganti Al-Qur’an yang memiliki kesucian. Terjemahan tidak akan mampu mengangkut semua makna yang terkandung dalam retorika Al-Qur’an dan menampung semua pesan-pesannya. Terjemahan Al-Qur’an, apa pun bentuknya, hanyalah sebuah hasil pemahaman seorang penerjemah dengan segala keterbatasannya dan kesan yang bisa ditangkapnya dari Firman Allah.

Upaya menerjemahkan Al-Qur’an ke dalam bahasa Indonesia sudah lama dilakukan oleh para ulama. Sejak awal abad kedua puluh tidak kurang dari 20 karya terjemahan ditemukan dalam bahasa Indonesia dan beberapa bahasa daerah.¹¹⁷

¹¹⁶ Az-Zarqāni, *Manāhil Irfan*, jld. 2, hlm. 46.

¹¹⁷ Di antara buku terjemah dimaksud *Tafsir Qur’an Hidajatur Rahman* (Munawar Khalil); *Terjemah Tafsir karya Maulevi Mohammad Ali*; *Tafsir Qur’an* (Zainuddin Hamidy dan Hs. Fachruddin); *Tafsir Quran Karim* (populer antara lain terjemahan Mahmud Yunus, *Al-Furqan* karya A. Hasan, *Al-Bayan* karya Prof. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dan yang terbaru *Al-Qur’an dan Maknanya* karya M. Quraish Shihab. Karya-karya tersebut tentu berbeda antara satu dengan lainnya

Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI yang biasa disebut *Al-Qur'an dan Terjemahnya* selesai disusun oleh sebuah tim yang terdiri dari beberapa ulama anggota Lembaga Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an pada tahun 1965 dalam kurun waktu 5 tahun (1960-1965), dan dicetak secara bertahap dan beredar pertama kali pada tanggal 17 Agustus 1965 dalam tiga jilid. Dalam perkembangannya terjemahan tersebut mengalami beberapa kali perbaikan dan penyempurnaan. Sejak pertama kali diedarkan pada 17 Agustus 1965 hingga sekarang, terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama setidaknya sudah mengalami dua kali proses perbaikan dan penyempurnaan. *Pertama*, penyempurnaan redaksional yang dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan bahasa pada saat itu, yaitu pada tahun 1989. *Kedua*, penyempurnaan secara menyeluruh yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan aspek transliterasi dalam rentang waktu yang cukup lama antara tahun 1998 hingga 2002. Proses perbaikan dan penyempurnaan itu dilakukan oleh para ulama, ahli dan akademisi yang memiliki kompetensi di bidangnya sebagai wujud keterbukaan Kementerian Agama terhadap saran dan kritik konstruktif bagi perbaikan dan penyempurnaan *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Upaya itu juga didasari pada kesadaran bahwa tidak ada karya manusia yang sempurna, apalagi ketika akal manusia yang terbatas ingin menjangkau pesan kalam Tuhan yang tidak terbatas.

Penyusunan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* didasarkan pada sebuah kesadaran dari para penyusunnya bahwa penerjemahan Al-Qur'an secara harfiah tidak mungkin bisa dilakukan, sebab bahasa-bahasa di dunia ini terlalu miskin untuk bisa menerjemahkan bahasa Al-Qur'an. Karenanya, yang

dimaksud sebenarnya adalah terjemah makna Al-Qur'an, bukan terjemah dengan pengertian pengalihbahasaan yang dapat menggantikan posisi teks Al-Qur'an itu sendiri atau menampung semua pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* disusun dengan menggabungkan metode terjemah harfiah dan tafsiriah. Lafal yang bisa diterjemahkan secara harfiah, diterjemahkan secara harfiah. Sedang yang tidak, diterjemahkan secara tafsiriah, baik dalam bentuk pemberian catatan kaki maupun tambahan penjelasan di dalam kurung. Dalam terjemahan versi lama terdapat sekitar 1610 catatan kaki, sedangkan dalam edisi revisi yang terbaru hanya 930 (berkurang 680).

Dalam kata pengantar ketua Lembaga Penyelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al-Quran, Prof. R.H.A. Soenarjo, SH., pada *Al-Quraan dan Terjemahnya* terbitan Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al Quraan (1969) disebutkan: “Terdjemahan dilakukan seleterlijk (seharfijah) mungkin. Apabila dengan tjara demikian terdjemahan tidak dimengerti, maka baru ditjari djalan lain untuk dapat difahami dengan menambah kata-kata dalam kurung atau diberi not. Apabila mengenai sesuatu kata ada dua pendapat, maka kedua pendapat itu dikemukakan dalam not.”

Kesan harfiah terjemahan Kementerian Agama mungkin ditangkap oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dari ungkapan, “*Terdjemahan dilakukan seleterlijk (seharfijah) mungkin*”, tetapi bila dilanjutkan dengan kalimat-kalimat berikutnya kesan itu akan sirna. Hal ini sejalan dengan pandangan beberapa ulama seperti Imam asy Syatibi, Ibn Qutaibah dan Syeikh al-Marāgi yang menyatakan bahwa *alfāz al-Qur'ān* ada yang dapat diterjemahkan secara harfiah dan ada

yang tidak, sesuai dengan denotasi (*dalālah*)nya; *ajliyyah* atau *tābi‘ah/ tsānawiyah*. Metode yang sama juga pernah dilakukan oleh A. Hassan bin Ahmad dalam *Al Furqan Tafsir Al-Qur'an*, Prof. TM. Hasbi Ash Shiddieqy dalam *Tafsir Al-Bayaan*, dan M. Quraish Shihab dalam *Al-Qur'an dan Maknanya*.

Dalam pendahuluan karyanya, A. Hasan menjelaskan metodenya sebagai berikut: “Fashal 1: Tjara menjalin. Dalam mentardjamahkan ajat2 saja gunakan sedapat2nja selinan sekalimah dengan se-kalimah, ketjuali jang tidak dapat dilakukan demikian, baharulah saja pakai tjara menjalin ma’na, karena pada pandangan saja, jang tersebut itulah se-baik2 tjara bagi orang jang hendak teliti di dalam tardjamahan, seperti qâla lahu, kalau disalin selafazh dengan selafazh adalah “ia berkata baginja” tetapi saja salin “ia berkata kepadanya” dan seperti *āmanna billāhi* biasanya disalin “ia pertjaja dengan Allah, tetapi saja artikan “ia pertjaja kepada Allah”. Demikianlah saja berkisar dari tardjamahan harfijah bila menjalahi kefashihan bahasa Melaju atau Indonesia”.

Cara senada dikemukakan oleh M. Hasbi Ash Shiddiqiy. Ia mengatakan, “Terjemahan saya lakukan adakala bersifat menterjemahkan lafadh ayat saja, adakala menterjemahkan ma’na ayat, yaitu: dengan memasukkan ke dalam terjemah lafadh ma’na yang harus ditaqdirkan (harus dipandang ada), seperti mentaqdirkan mudlmar yang telah dibuang dan mentaqdirkan jawab *qasam*=sumpah, jawab *idza*=apabila, jawab *lau*=jikalau, jawab *in*=jika. Dengan demikian terjemahan itu sendiri sudah menjelaskan apa yang dimaksud. Saya tidak menterjemahkan sebanyak lafadh yang ada saja, adalah karena yang saya maksud adalah terjemahan

ma'na". Perlu diketahui M. Hasbi Ash Shiddieqy adalah wakil ketua tim penyusun (merangkap anggota) terjemahan Kementerian Agama dengan anggota yang terdiri dari para ulama yang berkompeten di bidangnya seperti KH. Anwar Musaddad, KH. Ali Maksu, Prof. Bustami Abdulgani, dan lainnya. Cara penerjemahan yang sedemikian rupa lazim dilakukan oleh para ulama. Menurut Syekh Musthafa al-Maraghi, dalam menerjemahkan karya-karya ilmiah banyak ulama berupaya keras menerjemahkannya secara harfiah, sampai pun terjemahan itu membuat maknanya menjadi samar. Ini dilakukan sebagai bentuk kejujuran dalam menyalin. Ilmu filsafat dan lainnya di masa-masa awal Islam diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan cara seperti ini.¹¹⁸

Menurut A. Hassan, "karena pada pandangan saja, jang tersebut itulah se-baik2 tjara bagi orang jang hendak teliti didalam tardjamahan". Terjemahan hanyalah salah satu alat bantu untuk memahami Al-Qur'an secara sederhana. Sasarannya tentu para pemula. Sangat naif bila seseorang yang mengerti bahasa Arab mengandalkan terjemahan dalam memahami Al-Qur'an. Untuk bisa memahami Al-Qur'an secara baik tentu harus merujuk kepada buku-buku tafsir Al-Qur'an yang otoritatif. Dalam hal ini Kementerian Agama telah menerbitkan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (10 jilid) sebagai usaha memberikan pemahaman kitab suci yang lebih luas dan mendalam kepada masyarakat Indonesia. Kedua karya tersebut saling melengkapi. Forum Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an di Banjarmasin tahun 2008 juga telah merekomendasikan agar Kementerian Agama menyusun tafsir

¹¹⁸ Al-Marāgi, *Bahtsun...*, h. 79

ringkas yang dapat dijangkau oleh masyarakat umum, sebab terjemahan yang ada dinilai terlalu ringkas, sedangkan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* dinilai terlalu panjang. Karena keterbatasan anggaran di Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (satuan kerja di Kementerian Agama yang menangani pengkajian Al-Qur'an) kegiatan penyusunan tafsir ringkas tersebut baru akan dimulai pada tahun anggaran 2012.

Makna yang terdapat pada terjemahan tentu bukanlah satusatunya makna yang dimaksud Al-Qur'an. Itu hanyalah sebuah pilihan, berdasarkan makna lafal yang ditangkap oleh para penyusunnya. Memahami Al-Qur'an hanya melalui terjemahan bukanlah sebuah langkah bijak, sebab terjemahan memiliki banyak keterbatasan. Apalagi untuk bisa memahami Al-Qur'an diperlukan sejumlah perangkat keilmuan agar bisa memahami rambu-rambu dan kaidah-kaidah penafsiran secara baik. Oleh karena itu, kurang bijak bila dikatakan terjemahan Kemenag menjadi pemicu berbagai aksi kekerasan, menyemai bibit terorisme dan menjadi sandaran ideologi teroris karena terjemahan yang dilakukan pada sejumlah ayat yang menganjurkan perang dan membunuh¹¹⁹. Fakta menunjukkan, aksi-aksi tersebut dilatar-belakangi oleh banyak faktor; sosial, politik, ekonomi dan lain sebagainya. Kesalahpahaman terhadap teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan hadis) adalah salah satunya. Penyebabnya bukan terjemahan, tetapi pemahaman terhadap teks-teks keagamaan secara parsial, sempit dan sikap tidak terbuka terhadap berbagai perbedaan pandangan keagamaan. Bila benar terjemahan sedemikian rupa

¹¹⁹ Hal ini disampaikan oleh Irfan S Awwas, dalam tulisannya di Majalah *Gatra* edisi 21 April 2011 yang berjudul "Ideologi Teroris Dalam terjemahan Qur'an Depag"

yang menjadi pemicu aksi kekerasan dan basis ideologi teroris tentu jumlah teroris akan lebih banyak dari yang ada sekarang. Mayoritas penduduk Indonesia akan menjadi teroris, sebab mereka mengandalkan pemahaman Al-Qur'an dari terjemahan, dan terjemahan Al-Qur'an dengan pendekatan seperti ini sudah ada sejak sebelum Indonesia merdeka. Pemerintah Kerajaan Arab Saudi juga berarti berkontribusi menyemai bibit terorisme, sebab setiap tahun mencetak terjemahan tersebut dalam jumlah besar dan sebagian dibagikan kepada sekitar 210.000 jemaah haji Indonesia, padahal lembaga yang mencetaknya (*Mujamma' al-Malik Fahd*) dikawal oleh para ulama yang berkompeten dalam masalah Al-Qur'an. Asumsi tersebut bukan hanya bertentangan dengan fakta, tetapi juga mengingkari karakter terjemahan yang memiliki banyak keterbatasan, apalagi yang diterjemahkan itu adalah Al-Qur'an yang sangat kaya kosakata dan memiliki keunikan. Terjemahan itu juga dilakukan ayat per ayat, padahal sekian banyak ayat Al-Qur'an seperti ayat-ayat jihad dan *qitāl* (perang) harus dipahami secara komprehensif, karena antara satu dan lainnya saling menafsirkan, dan dengan dukungan hadis-hadis Nabi. Belum lagi sebab nuzul dan *munāṣabah*-nya (hubungannya dengan ayat-ayat yang lain). Semua itu tentu tidak akan bisa dijelaskan dalam terjemahan. Atas dasar itu para ulama memperkenalkan metode tafsir tematik. Selama masih menempuh pendekatan ayat per ayat semua terjemahan akan terjebak pada pemaknaan yang parsial, tak terkecuali terjemah tafsiriah MMI yang berakibat masuk ke lubang kesalahan seperti yang dituduhkan kepada terjemahan lainnya.

Upaya memasyarakatkan pemahaman Al-Qur'an di Indonesia tidak hanya dilakukan oleh pemerintah, tetapi juga

masyarakat luas, termasuk para penerbit. Tidak kurang dari 30 penerbit mencetak Al-Qur'an, terjemah dan tafsirnya. Mereka bergabung dalam satu wadah organisasi yang bernama Asosiasi Penerbit Al-Qur'an Indonesia (APQI). Untuk menarik konsumen dan agar masyarakat tertarik membaca serta mempelajari Al-Qur'an dan kandungannya, para penerbit berlomba melakukan inovasi dan kreasi baru, bukan hanya dalam hal tampilan (*lay out* dan *setting*-nya), tetapi juga materi yang disajikan. Misalnya ada yang menyertakan dalam mushaf berbagai materi seperti terjemahan, kosakata, asbab nuzul dan lainnya yang mencapai 15 materi sehingga dinamakan *The Reference*. Ada yang dalam mushafnya memuat 7 materi sehingga disebut "*Seven in One*", dan masih banyak lainnya.

Salah satu bentuk kreativitas penerbit, yaitu mencetak mushaf Al-Qur'an dengan terjemahan per kata. Setiap kata demi kata dalam ayat dipenggal/dipotong dan diberi makna/arti di bawahnya. Selain untuk memberi pemahaman Al-Qur'an pola ini juga dimaksudkan agar pembaca memahami arti dan makna setiap kata dalam Al-Qur'an, terutama mereka yang tidak mengerti bahasa Arab. Terjemahan ini berhasil meraih hati banyak pembaca. Sejak tren ini muncul di tahun 2007 sampai sekarang tidak kurang dari 10 penerbit berlomba menerbitkan terjemahan ini dengan kekhasan masing-masing. Ada di antara penerbit yang berhasil menjual hingga puluhan ribu eksemplar. Bagi masyarakat awam, terutama yang ingin mendalami bahasa Arab melalui Al-Qur'an, terjemahan ini sedikit banyak dianggap cukup menolong. Tetapi secara akademis model terjemahan per kata memiliki persoalan ilmiah, dilihat dari sisi metodologi dan substansi. Secara metodologi terjemahan ini akan terjebak pada 'pemaksaan'

terjemah secara harfiah yang tidak mungkin dapat dilakukan terhadap teks Al-Qur'an dengan pertimbangan seperti dijelaskan terdahulu. Terjemahan ini akan terhadang oleh karakter bahasa Al-Qur'an yang sangat kaya dan memiliki keunikan serta kekhasan yang tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain.

Oleh karenanya, ketika dilakukan maka timbul persoalan dalam pemaknaan. Terjemahan menjadi tidak bisa dipahami dan rancu, bahkan tidak jarang terjebak dalam kesalahan. Alih-alih membuat pembaca mengerti kosakata bahasa Arab melalui kata-kata dalam Al-Qur'an, pembaca terkadang dibuat bingung karena penterjemah dalam banyak tempat harus menghindari dari pemaknaan secara harfiah. Perhatikan contoh Q.S. Yūṣuf/12: 78 berikut:

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ

ط
إِنَّا نَرْنَكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

78. mereka berkata: "Wahai Al Aziz, Sesungguhnya ia mempunyai ayah yang sudah lanjut usianya, lantaran itu ambillah salah seorang diantara Kami sebagai gantinya, Sesungguhnya Kami melihat kamu Termasuk orang-orang yang berbuat baik".

Mereka berkata/ wahai/ Al-Aziz/ yang mulia/ sesungguhnya/ baginya/ ayah/ yang tua/ sekali

Kata *syaiḥan kabīran* dipisah menjadi *syaiḥan-kabīran* sehingga dalam dua terjemahan per kata (Sygma dan Kalim/ Maghfiroh) diartikan “yang tua”, atau sudah tua – “sekali”. Kata *kabīran* diartikan “sekali”, sebab kalau diberi

makna yang sesungguhnya (“besar”) maka makna yang muncul “yang tua/sudah tua besar”. Padahal siapa pun tahu kata *kabīr* dalam bahasa Arab tidak sedikit pun menunjuk pada makna “sekali”. Jadi di antara persoalan utama yang dihadapi dalam menerjemahkan Al-Qur’an, lebih-lebih ketika melakukannya per kata, adalah banyaknya idiom yang merupakan kekhasan bahasa Arab. Yang dimaksud dengan idiom di sini adalah konstruksi yang maknanya tidak sama dengan gabungan makna unsurnya, misal kambing hitam dalam kalimat, “dalam peristiwa itu hansip menjadi kambing hitam, padahal mereka tidak tahu apa-apa”.¹²⁰ Pakar bahasa Arab menamakannya *ta’ābīr masbūkah* atau *mu’addah* atau *jāhizah* (dipersiapkan untuk digunakan dalam konteksnya). Bila diterjemahkan apa adanya (*letterlijk*) maknanya akan rancu dan ganjil, bahkan tidak akan bisa dipahami sebagaimana yang diinginkan.

Di antara bentuk idiom Al-Qur’an:

1. Bentuk *maf’ūl mutlaq*

Bentuk kata *maf’ūl mutlaq* merupakan ciri khas bahasa-bahasa semit, dan mencapai kesempurnaannya dalam bahasa Arab. Yaitu bentuk kata *masdar* yang terambil dari kata kerja yang disebut sebelumnya. Digunakan untuk menegaskan atau menekankan sebuah peristiwa seperti pada “*innahum yakīdūna kaydan*” (Q.S. ath-Thariq/86: 10), atau menjelaskan jenis dan macamnya seperti pada “*waqul lahumā qaulan karīman*” (Q.S. al-Isrā’/17: 40). Bahasa Al-Qur’an banyak menggunakan bentuk-bentuk itu. Selain menambah nilai atau bobot sebuah

¹²⁰Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2008, h. 417

makna bentuk kata ini juga secara *nagham* atau bunyi menambah indah, terutama ketika terletak di akhir ungkapan atau ayat (perhatikan misalnya Q.S. al-Fajr/89: 19-22). Kesulitan dalam menerjemahkan bentuk *maf'ul muthlaq* dapat dilihat pada contoh-contoh berikut:.

وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا
 جَمًّا ﴿٢٠﴾ كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَاءَ رَبُّكَ
 وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾

Mereka membuat tipudaya/ bagi kamu/ tipu daya) (Sygma).

Maka mereka akan membuat tipu daya yang berbahaya/ untukmu/ (dengan) benar-benar tipu daya (Kalim/ Maghfiroh)

Mereka akan membuat tipu daya (untuk membinasakan) mu. (Kemenag)

وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ۖ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ﴿٩٩﴾
 فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ﴿١٠٠﴾

Maka Kami kumpulkan mereka/semuanya (Sygma)
Lalu kami kumpulkan mereka/semua (Kalim/Maghfiroh)
Akan kami kumpulkan mereka semuanya (Kemenag)

فَأَفْتَحَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَجِئْتَنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Maka bukakanlah/ antaraku/ dan antara mereka/ suatu keputusan (Sygma)

Maka putuskanlah/ antara aku/ dan antara mereka/ keputusan/ hukum (Kalim/Maghfiroh)

Maka berilah keputusan antara aku dan mereka (Kemenag)

Dari tiga ayat di atas tampak beberapa persoalan serius dalam terjemahan per kata. Tujuan ungkapan *maf'ūl mutlaq* menjadi hilang ketika pada contoh pertama (*fayakīdū laka kaydan*) diartikan “membuat tipudaya/ bagi kamu/ tipu daya”, dan pada contoh ketiga “*dakkan dakkan*” diartikan “goncangan-goncangan”. Pada contoh pertama, kata *jam'an* diartikan “semua”, padahal secara bahasa ia bermakna “kumpulan”, tetapi demi mengejar makna ungkapan itu yang menggambarkan sifat pengumpulan (*jama'nāhum*), kedua terjemahan per kata itu memilih meninggalkan makna bahasa demi makna yang dimaksud oleh ayat. *Jam'an* bermakna “semua” akan “mengelabui” pembaca yang ingin belajar bahasa Arab seperti dicitakan. Sama halnya dengan kata “*kabīran*” pada contoh terdahulu. Demikian pula pada kata

fafta✕*fathan* yang diartikan “bukakanlah-suatu keputusan” dan “putuskanlah-keputusan/ hukum”.

2. Bentuk *idāfah* (*mudāf* dan *mudāf ilayh*)

Yaitu ungkapan yang terbangun dari dua kata dengan menisbatkan sebuah kata (*mu«āf*) kepada lainnya (*mu«āf ilaih*), antara lain misalnya dalam bentuk *superlative* (*ism taf«īl*). Ketika dua kata itu diartikan sendiri-sendiri maka makna *i«āfiy*-nya menjadi kabur seperti pada contoh berikut:

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلَاخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ
الرَّحِيمِينَ

Dan Engkau/ Maha Penyayang/ Para Penyayang (Sygma)

Dan Engkau/ (adalah) Zat paling pengasih penyayang/ dari semua pengasih penyayang (Kalim Maghfiroh)

Dan Engkau adalah Maha Penyayang dari semua penyayang (Kemenag)

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Kemudian/ Kami kembalikan dia/ lebih rendah/ tempat yang rendah (Sygma)

Kemudian/Kami mengembalikannya/ paling rendah/ (dari) tempat terendah (neraka) (Kalim/Maghfiroh)

Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (Kemenag)

Selain persoalan idiom, yang tentunya masih banyak bentuknya selain dua yang disebut di atas, seorang penerjemah Al-Qur'an juga akan berhadapan dengan persoalan kata atau huruf yang bermaknasebaliknya dan persoalan *damīr* (kata ganti). Kata atau huruf yang bermakna sebaliknya, dapat dilihat pada dua contoh ayat berikut:

لَعَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا يَاقِدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ



Agar supaya/ mengetahui/ Ahli Kitab/ bahwa tidak/ mereka berkuasa/ atas/ sesuatu/ sedikitpun/ dari karunia Allah swt (Sygma)

Supaya/mengetahui/Ahli/Kitab/bahwa tidak/ mereka mampu/atas/sedikit pun/dari/ (mendapatkan) karunia/ Allah swt (*Kalim/ maghfiroh*)

Agar Ahli Kitab mengetahui bahwa sedikit pun mereka tidak akan mendapat karunia Allah (jika

mereka tidak beriman kepada Muhammad)
(Kemenag).

وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا
سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾

QS. Al-Anbiya : 31

Dan telah Kami jadikan/ di/ bumi/ gunung-gunung/
bahwa/supaya/ bergoncang/ dengan mereka (Sygma)

Dan Kami jadikan/ di/ bumi/ gunung-gunung
(yang kokoh)/ supaya (tidak)/ (bumi)
bergoncang/ dengan mereka (Kalim/maghfiroh)

Dan Kami telah menjadikan di bumi ini gunung-gunung yang
kukuh agar ia (tidak) guncang bersama mereka (Kemenag)

Pada ayat pertama kata *li'alla ya'lama* sepakat diartikan “supaya/agar mengetahui”, padahal di situ terdapat huruf *lām alif* yang berarti tidak, sehingga arti harfiahnya “supaya/agar tidak mengetahui”. Sebaliknya, kata *an tamīda bihim* pada contoh ayat kedua diartikan oleh Kalim/Maghfiroh dan Kemenag dengan “supaya (tidak) (bumi) bergoncang dengan mereka”, “agar ia (tidak) guncang bersama mereka”, dengan menyisipkan kata “tidak”, padahal di situ tidak ada huruf *lām alif*.

3. Kata ganti (*Damīr*)

Penggunaan *damīr*, terutama ke mana *damīr* tersebut merujuk, menjadi persoalan yang rumit dalam terjemahan. Perhatikan misalnya ke mana kata ganti *hā* dan *huwa* kembali/merujuk pada ayat-ayat berikut:

الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ (الأنعام: ٢٠)

خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا (لقمان: ١٠)

قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ (سبأ: ٤٧)

Pada ayat pertama, kata ganti («*amīr*») pada kata *ya‘rifūnahu* dapat dikatakan merujuk kepada *al-kitāb* karena itu yang paling dekat dan disebut sebelumnya. Tetapi sebagian ahli tafsir mengatakan itu merujuk kepada Nabi Muhammad walaupun nama Nabi tidak disebut sebelumnya, tetapi konteksnya menuntut demikian. Pada ayat kedua, *damīr hā* pada kata *tarawnahā* dapat merujuk kepada kata “*‘amad* (tiang-tiang)” atau kata “*as-samāwāt*”.¹²¹ Pada ayat ketiga kata *fahuwa* bisa merujuk kepada kata *ajrun* yang disebut sebelumnya sehingga maknanya menjadi “*Katakanlah (Muhammad), “Imbalan apa pun yang aku minta kepadamu, maka itu (imbalan) untuk kamu. Imbalanku hanyalah dari Allah, dan Dia Maha*

¹²¹ Al-Alūsi, *Rūh al-Ma‘āni*, jilid 9, Beirut: Dār al-Fikr, 2001, h. 177.

Mengetahui segala sesuatu.” Kata “itu” dalam terjemahan Kemenag berarti imbalan (*ajrun*) yang disebut sebelumnya, sedangkan “*mā sa’altukum*” dalam terjemahan itu diartikan “apa yang aku minta kepadamu”. Tetapi bila “*mā sa’altukum min ajrin*” diartikan “aku tidak meminta imbalan dari kalian”, maka kata “*fahuwa*” berarti merujuk kepada Al-Qur’an seperti diisyaratkan pada ayat 43 sebelumnya, sehingga makna ayat itu: “*Katakanlah (Muhammad), ‘aku tidak meminta imbalan dari kalian. Al-Qur’an itu manfaatnya untuk kalian. Imbalanku hanyalah dari Allah, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu’.*”¹²²

Persoalan ke mana «*amīr* kembali ini yang membuat Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) melontarkan kritik kepada terjemahan Kemenag dan menganggapnya sebagai kesalahan seperti pada firman Allah dalam Q.S. an-Nisa/4: 159:

وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ

يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا

Dalam terjemahan Kementerian Agama diterjemahkan: “*Tidak ada seorang pun di antara Ahli Kitab yang tidak beriman kepadanya (Isa) menjelang kematiannya. Dan pada hari Kiamat dia (Isa) akan menjadi saksi mereka.*”

Kata ganti (*damīr hā*) pada kata *mawtihi* (kematian), menurut terjemahan Kemenag seperti ditemukan dalam catatan

¹²² Ibnu Asyūr, *At-Tahrīr wa at-Tanwīr*, jilid 11, hlm. 425

kaki merujuk kepada ahlul kitab, bukan Nabi Isa. Pada catatan kaki. untuk kata “menjelang kematiannya” dijelaskan, “Setiap orang Yahudi dan Nasrani pada saat menjelang kematiannya akan beriman kepada Nabi Isa a.s. dan mengakui sebelum wafatnya, bahwa dia adalah Rasulullah, bukan anak Allah. Tetapi keimanannya itu sudah tidak berguna lagi”. Menurut MMI, terjemahan ini dianggap mengabaikan akidah salaf tentang turunnya Isa ke dunia di akhir zaman sebagai salah satu tanda kiamat sudah dekat. Saat itu, semua orang Yahudi dan Nasrani, tanpa kecuali, beriman kepada Isa dan masuk Islam. MMI menilai bahwa informasi ini tidak dimunculkan dengan jelas dalam terjemahan Kementerian Agama sehingga mengundang tanya apakah tim penerjemah Kementerian Agama mengingkarinya? Berbekal hadis sahih tentang turunnya Nabi Isa di akhir zaman MMI mengatakan bahwa kata ganti “*ha*” pada kata *mautihi* menunjuk arti ‘Isa, bukan Ahlul Kitab. Karenanya, MMI menilai bahwa terjemahan Kementerian Agama yang mengartikan “*ha*” sebagai kata ganti Ahlul Kitab adalah salah, bahkan menyalahi akidah salaf. Kenapa? Menurut MMI, apabila sebuah ayat AlQur’an sudah dijelaskan oleh Nabi Saw. dalam riwayat yang shahih, maka tidak boleh ada orang yang menggunakan pendapat siapa pun yang menyalahi hadis Nabi Saw. yang sahih. Apa yang dilakukan tim penerjemah Kementerian Agama menyalahi prinsip ini, apalagi berkenaan dengan masalah akidah, demikian MMI menegaskan.

Para ulama tafsir memang berbeda dalam menetapkan ke mana kata ganti («*amīr hā*) kembali. Dalam tafsir *at-Tahrīr wa at-Tanwīr* karya Ibnu ‘Asyur dijelaskan:

والضمير في { موته } يحتمل أن يعود إلى أحد أهل الكتاب ، أي قبل أن يموت الكتابي ، ويؤيده قراءة أبي بن كعب { إلا ليؤمنن به قبل موته } . وأهل الكتاب يطلق على اليهود والنصارى؛ فأمّا النصارى فهم مؤمنون بعبسى من قبل ، فيتعيّن أن يكون المراد بأهل الكتاب اليهود . والمعنى أنّ اليهود مع شدّة كفرهم بعبسى لا يموت أحد منهم إلّا وهو يؤمن بنبوته قبل موتهوقيل: الضمير في قوله { موته } عائد إلى عبسى ، أي قبل موت عبسى ، ففرع القائلون إذا تفاربع: منها أنّ موته لا يقع إلّا آخر الدنيا ليتّم إيمان جميع أهل الكتاب به قبل وقوع الموت ، لأنّ الله جعل إيمانهم مستقبلاً وجعله قبل موته ، فلزم أن يكون موته مستقبلاً

Demikian dua pendapat yang dikemukakan oleh para ulama. Jadi persoalannya *khilāfiyyah*. Pendapat mana pun yang dipilih tentu tidak dimaksudkan untuk menafikan turunnya Nabi Isa di akhir zaman. Persoalan ini sudah menjadi *ijmā'* (*consensus*) yang tidak boleh diingkari oleh siapa pun karena ditetapkan berdasarkan hadis-hadis yang sampai pada tingkat *mutawātir*.

4. *Ma'ānī al-Hurūf* (Makna-makna huruf)

Dalam bahasa Arab dikenal huruf-huruf sambung yang disisipkan di antara dua kata seperti huruf *bā*, *fā*, *wāw*, *min* dan lainnya. Huruf-huruf tersebut tidak bermakna tunggal. Huruf *bā* atau *bi*, menurut Ibnu Hisyam dalam *Mugnī al-Labīb* memiliki 14 makna dan fungsi antara lain *al-musahabah*, *al-ilsāq*, *as-sababiyyah*, *altawkīd/zā'idah* dan lainnya. Dalam bahasa Indonesia, lebih-lebih dalam terjemahan per kata kata ini selalu diterjemahkan “dengan”. Demikian pula huruf *min* yang selalu diartikan “dari”, padahal ia memiliki tidak kurang

dari 15 makna antara lain *al-tab'ī*, *al-bayān*, *at-ta'līl* dan sebagainya.

Selain idiom, *damīr* dan *ma'āni al-hurūf* tentu masih banyak persoalan lainnya yang dihadapi seorang penerjemah Al-Qur'an. Menyadari kelemahan dan ketidakmampuan terjemahan dilakukan per kata, karena menimbulkan kerancuan makna, beberapa penerbit beralih dari yang semula menamakan karyanya *Terjemahan Al-Qur'an per Kata* menjadi *Tafsir Al-Qur'an per Kata*. Bahkan terakhir menggunakan istilah *Terjemah Al-Qur'an per Komponen Ayat*.

Salah satu ciri bahasa Al-Qur'an, ungkapannya singkat maknanya padat (*al-qasdu fi al-lafz wa al-wafā'u bi al-ma'nā*). Ungkapan-ungkapan, seperti kata Imam Ali, *hammālun dzū wujūh* (mengandung berbagai kemungkinan penafsiran). Oleh karena itu penjelasan yang sama dapat ditemukan dalam karya karya tafsir lainnya. Kemungkinan terjadinya perbedaan dalam memahami sangat terbuka luas. Keragaman buku-buku tafsir menjadi bukti itu semua. Hal yang sama terjadi pada terjemahan. Seperti halnya tafsir, dalam terjemah perbedaan juga akan sangat mungkin terjadi. Demikian pula kesalahan yang mungkin terjadi dalam penafsiran juga akan terjadi dalam terjemahan. Keduanya hanyalah upaya manusia yang terbatas untuk memahami *kalāmullāh* yang tiada batas. Kerendahan-hatian sangat dibutuhkan dalam melakukan itu. Karenanya, perbedaan terjemah atau tafsir selama dimungkinkan sesuai karakteristik bahasa Al-Qur'an dan dilakukan oleh ulama yang otoritatif tidak sepatutnya diposisikan secara kontradiktif (*ikhtilāf tadād*), tetapi hendaknya dipandang sebagai variasi

(*ikhtilāf tanawwu'*) yang akan memperluas cakrawala Al-Qur'an. Para ulama terdahulu tidak saling menegasikan satu sama lainnya ketika mereka berbeda dalam soal-soal keagamaan, termasuk dalam tafsir dan terjemah.

Mencermati beberapa masukan dari MMI dalam rangka perbaikan terjemah Kemenag, yang disebut-sebut memiliki lebih dari seribu kesalahan, bahkan terakhir dikatakan terdapat 3424 kesalahan, perbedaan yang ada hemat penulis terjadi karena beda pendekatan/metode seperti dijelaskan di muka, dan keduanya samasama dimungkinkan secara kebahasaan dan secara syar'i. Jadi perbedaannya lebih bersifat variatif sebagai bentuk kekayaan terjemahan/ penafsiran. Misalnya pada firman Allah dalam QS. Al- Mumtahanah/60: 13:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَيسُوا

مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَيسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ ﴿١٣﴾

Dalam terjemahan Kementerian Agama disebutkan :

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu jadikan orang-orang yang dimurkai Allah sebagai penolongmu, sungguh, mereka telah putus asa terhadap akhirat sebagaimana orang-orang kafir yang telah berada dalam kubur juga berputus asa”.

Terjemahan di atas dianggap menyalahi struktur bahasa Arab, karena menjadikan kalimat *al-kuffār min azāb al-qubūr*

(orang-orang kafir yang telah berada dalam kubur) sebagai subjek (*fa'il*) dari kata *ya-i-sa*. Menurut MMI, dalam struktur Bahasa Arab kata *ya-i-sa* selalu diikuti oleh kata depan *min*, sehingga susunan katanya menjadi *ya-i-sa min* yang berarti berputus asa atau tidak punya harapan. Merujuk pada beberapa kitab tafsir seperti Ibn Katsīr, Bahr al-'Ulūm, al-Muntakhab, dan al-Wajīz, MMI menegaskan bahwa subjek (*fa'il*) dari kata *ya-i-sa* adalah *al-kuffār*, bukan *al-kuffār min azāb al-qubūr*. Terjemahan yang ditawarkan: “*Wahai orang-orang beriman, janganlah kalian menjadikan kaum yang Allah murkai sebagai teman karib kalian. Mereka adalah orang-orang yang tidak mengharap pahala akhirat, sebagaimana orang-orang berputus asa terhadap hidup kembalinya keluarganya yang telah mati.*”

Perbedaan seperti ini sebenarnya sudah ada dalam buku-buku tafsir yang otoritatif. Dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm* karya Ibn Katsīr disebutkan dua pendapat ulama ahli tafsir seputar ayat itu.¹²³ *Pertama*, pendapat yang menafsirkannya; sebagaimana berputus-asanya orang-orang kafir yang masih hidup terhadap (kemungkinan) berkumpul kembali dengan kerabat mereka yang sudah mati disebabkan keingkaran mereka terhadap adanya hari kebangkitan.

Pendapat ini disampaikan oleh al-'Ufi, al-Hasan al-Basry, Qatādah, dan al-Dahhak. *Kedua*, pendapat yang menafsirkannya; sebagaimana berputus-asanya orang-orang kafir yang sudah mati di dalam kubur dari segala kebaikan.

¹²³ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm*, jilid 13, cet. I, Giza: Muassasah Qurthubah, 2000, h. 536-537

Keputus-asaan yang timbul setelah ganjaran dari amal perbuatan mereka diperlihatkan kepadanya setelah mati. Pendapat ini dikemukakan oleh al-A'masy, Mujāhid, 'Ikrimah, Muqātil, Ibn Zaid, al-Kalaby, Manjur, dan dianggap kuat oleh Ibn Jarīr at-Tabari. Dari dua pendapat di atas, MMI memilih pendapat yang pertama, sedang Kementerian Agama memilih yang kedua. Persoalannya hanya beda pilihan yang dimungkinkan secara kebahasaan, bukan kesalahan logika bahasa Arab.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan beberapa hal berikut.

Pertama, terjemahan Al-Qur'an hanyalah sebuah upaya untuk memahami Al-Qur'an yang dilakukan untuk menjelaskan maksud firman Allah kepada non-Arab. Terjemahan tidak lebih sebagai sebuah tafsir dalam bentuknya yang sangat sederhana. Sebaik apa pun terjemahan ia tidak akan luput dari sejumlah persoalan mengingat kekayaan dan keunikan bahasa sumber (Arab) di satu sisi, dan keterbatasan bahasa sasaran di sisi lain. Oleh karenanya penerjemahan Al-Qur'an secara harfiah, termasuk per kata, tidak mungkin dapat dilakukan sepenuhnya.

Kedua, terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama menggabungkan dua pendekatan terjemah; harfiah dan tafsiriah, meski masih terkesan harfiah, sehingga dapat menimbulkan kesalahpahaman. Oleh karenanya, meski telah menerbitkan tafsir Al-Qur'an dalam 10 jilid besar yang diharapkan dalam menghindari masyarakat dari kesalahpahaman dipandang perlu untuk menyusun tafsir Al-Qur'an yang ringkas dan terjangkau oleh masyarakat umum. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (10 jilid) dipandang terlalu besar

sehingga sulit dijangkau banyak kalangan, sedangkan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* dipandang terlalu ringkas sehingga terkadang rancu (*qaḥīr mukhill*). *Ketiga*, terjemahan ataupun tafsir Al-Qur'an yang dilakukan per kata terhadap oleh sejumlah persoalan teknis akademis. Oleh karenanya, pendekatan ini sebaiknya dihindari karena akan menimbulkan kerancuan dalam pemaknaan.

Keempat, keragaman terjemah adalah sesuatu yang lumrah, sebagaimana perbedaan dalam penafsiran. Bukan saja karena karakter bahasa Al-Qur'an yang membuka peluang untuk itu dan keterbatasan terjemahan dalam menjangkau semua maksud firman Allah, tetapi juga karena persoalan pilihan masing-masing penerjemah/penafsir yang dilatarbelakangi oleh berbagai macam faktor. Langkah bijak dalam menyikapi itu semua adalah dengan mentolerir dan menghargai perbedaan yang telah menjadi sunnatullah, tanpa menegasikan antara satu dengan lainnya.

BAB III
TELAAH TERHADAP AL-QURAN DAN
TERJEMAHNYA
(Karya Tim Penyempurnaan Departemen Agama
Republik Indonesia)

Studi terhadap al-Qur'an dan tafsir berikut metodologinya sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang cukup signifikan, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia, sejak turunnya al-Qur'an hingga sekarang. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (nash) yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks (*waqa'i*) yang tak terbatas. Hal itu juga merupakan salah satu implikasi dari pandangan teologis umat Islam bahwa *al-Qur'an itu shalihin li kulli zaman wa makan*. Karenanya, al-Qur'an harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia. Kebutuhan manusia akan solusi terhadap berbagai problem yang dihadapi oleh manusia mengharuskan mereka untuk menguak lebih dalam jawaban yang disediakan oleh al-Qur'an.

Kegiatan penafsiran al-Quran dalam dunia Islam tampak sangat bergairah. Hal ini ditunjukkan dengan begitu banyaknya kitab-kitab tafsir yang dicatat dalam khazanah kepustakaan Islam, baik yang ada di barat terlebih di timur

tengah yang merupakan asal muasal tafsir.¹²⁴ Tak terkecuali dalam konteks ranah bumi pertiwi yang merupakan mayoritas beragama Islam. Bersamaan dengan proses awal masuknya Islam di Nusantara, kitab Suci al-Qur'an diperkenalkan para juru dakwah itu kepada penduduk pribumi di Nusantara. Pengenalan awal terhadap al-Qur'an itu, bagi penyebar Islam tentu suatu hal yang penting, karena al-Qur'an adalah Kitab Suci agama Islam yang diimani sebagai pedoman hidup bagi orang yang telah memeluk Islam. Adalah tidak bisa ditolak, keharusan memahami isi al-Qur'an bila ingin menjadi muslim yang baik. Kenyataan ini dikuatkan dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang merupakan hasil karya anak-anak negeri, baik pada masa klasik seperti tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* yang ditulis oleh 'Abdul Ra'uf al-Sinkili lengkap 30 juz, maupun akhir abad 20 seperti tafsir *al-Azhar* karya Buya Hamka, tafsir *al-Furqon* oleh A. Hassan sampai tafsir *al-Mishbah* yang ditulis oleh Quraish Shihab. Kesemuanya adalah karya kitab tafsir yang bersifat individual.

Pada akhir dekade 1920 an, muncul *al-Qur'an al-Hakim beserta tujuan dan maksudnya*, karya H. Ilyas dan Abdul Jalil, meskipun penafsirannya hanya 1 juz saja, karya tafsir ini menunjukkan bahwa pada saat itu telah muncul model penafsiran kolektif. Tafsir kolektif disini menunjukkan bahwa karya tafsir disusun oleh lebih dari satu orang. Sifat kolektif ini, terbagi menjadi dua bagian; kolektif resmi dan kolektif tidak resmi. Kolektif resmi adalah kolektivitas yang dibentuk secara resmi oleh lembaga tertentu dalam bentuk tim atau

¹²⁴ Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an; Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 205

panitia khusus. Sedangkan kolektif tidak resmi adalah penyusunan tafsir yang dilakukan oleh dua orang lebih.¹²⁵ Kemudian disusul oleh H.A. Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdurahman Haitami pada tahun 1930-an dengan kitab Tafsir berjudul *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Penafsiran kolektif ini menemukan kekuatannya ketika dibentuk sebuah tim khusus secara formal oleh Departemen Agama Republik Indonesia pada tahun 1967 dengan menyusun al-Qur'an dan Tafsirnya, yang kemudian disusul edisi revisinya yang ditangani oleh Tim badan Wakaf Universitas Indonesia dan dilanjutkan oleh Tim Penyempurnaan yang dibentuk oleh Departemen Agama.

A. SEPUTAR KITAB TAFIR "AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA"

Terbitnya *al-Qur'an dan Tafsirnya* buah karya Tim yang dibentuk Departemen Agama, bagi bangsa Indonesia merupakan suatu usaha yang cukup berharga dalam rangka memperkaya khazanah kepustakaan Islam Indonesia terutama bagi mereka yang tidak memahami bahasa Arab.

Sejumlah target telah terpenuhi dengan karya tersebut. Pertama, pembuatan tafsir tersebut menjadi bagian dari rencana pembangunan lima tahunan dari pemerintah orde baru dan telah dianggap oleh masyarakat Islam Indonesia sebagai bukti bahwa negara telah terlibat dalam menyebarkan nilai-nilai Islam. Kedua, cendekiawan muslim khususnya dari kalangan IAIN telah dilibatkan dalam menerjemahkan, menafsirkan dan

¹²⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 177

memberikan komentar-komentarnya. Hal ini memperlihatkan kedewasaan dan kemampuan mereka sebagai sarjana-sarjana ahli tafsir. Ketiga, Departemen Agama telah menetapkan standar-standar dalam pembuatan tafsir dan terjemahnya. Keempat, satu kelompok bangsa Indonesia dari dan luar pemerinah yang disebut dengan muslim nasionalis telah menginginkan agar pandangan idiologi mereka akan bisa dijelaskan lewat pembuatan tafsir tersebut.¹²⁶

Penerbitan al-Quran dan Tafsirnya merupakan satu dari enam rangkaian kegiatan penerbitan al-Qur'an oleh Departemen Agama Republik Indonesia yang meliputi antara lain mushaf al-Qur'an Standar dan terjemahnya dalam bahasa Jawa dan Mushaf al-Qur'an Huruf Braile. Tim ini disebut Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Qur'an. Tim ini bertugas menulis tafsir yang di kemudian hari disempurnakan oleh Tim Penyempurnaan Al-Qur'an dan Tafsirnya.

Setelah menerbitkan Terjemah Al-Qur'an pada tahun 1965, Departemen Agama menyusun Tafsir Al-Qur'an yang ide penulisannya dilandasi oleh komitmen pemerintah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat di bidang kitab suci, dan untuk membantu umat Islam dalam memahami kandungan Kitab Suci Al-Quran secara lebih mendalam. Kehadiran tafsir Al-Qur'an tersebut sangat membantu masyarakat untuk memahami pengertian dan makna ayat-ayat Al-Qur'an, walaupun disadari bahwa tafsir Al-Qur'an sebagaimana terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia tidak akan dapat sepenuhnya menggambarkan maksud ayat-ayat Al-Qur'an.

¹²⁶ Howard Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, (terj) Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), h. 129

Sebagai kelanjutan dari terbitnya Al-Qur'an dan Terjemahnya, pada tahun 1972 dibentuklah Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Qur'an yang diketuai oleh Prof. R.H.A. Soenarjo, S.H. guna menyusun tafsir Alquran. Pembentukan Tim ini didasarkan pada Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 90 Tahun 1972. Setahun kemudian, KMA itu direvisi dengan KMA No. 8 Tahun 1973 yang salah satu isinya menetapkan Prof. H. Bustami A. Gani sebagai ketua Tim.¹²⁷ Penyempurnaan tim dilakukan lagi melalui KMA RI No. 30 Tahun 1980 dengan ketua Tim yang baru yaitu Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML.¹²⁸

Sebagai respon atas banyaknya tanggapan dan saran dari masyarakat terkait penyempurnaan al-Qur'an dan Tafsirnya, baik isi, format, maupun bahasa, Departemen Agama menerbitkan KMA RI No. 280 Tahun 2003 yang isinya memberikan mandat Pembentukan Tim Penyempurnaan al-

¹²⁷ Tim Pertama ini beranggotakan Prof. H. Bustami Abdul Ghani (Ketua Tim), Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddiqi, Drs. Kamal Muhtar, Ghazali Thaib, KH. Syukri Ghazali, Prof. Dr. H.A. Muki Ali, Prof. Toha Yahya Umar, KH.M.Amin Nashir, Prof. H. Anton Timur Jaelani, Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML, Prof. KH, Anwar Musaddad, K.H. Mukhtar Yahya, Prof. H.A.Soenaryo, SH, KH. Ali Maksun, Drs. Busyairi, Drs. Sanusi Latif, Drs. Abdul Rahim. Lih. Tim Penyusun, Muqaddimah Tafsir Departemen Agama tahun 1984

¹²⁸ Tim Kedua ini beranggotakan Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML (Ketua Tim), KH. Syukri Ghazali, R.H. Hoesein Thoib, Prof. H. Bustami Abdul Ghani, Prof. K.H. Mukhtar Yahya, Drs. Kamal Mukhtar, KH.M.Amin Nashir, Prof. KH, Anwar Musaddad, K.H. Sapari, Prof. KH. Salim Fakhri, K.H. Mukhtar Lutfi el-Anshori, Dr. J.S. Badudu, K.H. M. Nur Asyik, M.A., H. A. Aziz Darmawijaya dan K.H. A. Razak. Lihat Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan), h. xxiii

Qur'an dan Tafsirnya Depag RI.¹²⁹ Penyempurnaan tafsir al-Qur'an secara menyeluruh dirasakan perlu, sesuai perkembangan bahasa, dinamika masyarakat, serta perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tentu berbeda dengan 30 tahun yang lalu saat tafsir ini diterbitkan pertama kali.¹³⁰

¹²⁹ Prof. DR. H.M. Atho Mudzhar (Pengarah), Drs. H. Fadhal AR Bafadal, M.Sc (Pengarah), Dr. H. Ahsin Sakho Muhammad, M.A. (Ketua Tim), dan anggota : Prof. K.H. Ali Musthofa Ya'qub, M.A., Drs. H. Muhammad Shohib, M.A., Prof. Dr. H. Rif'at Syauqi Nawawi, M.A., Prof. Dr. H. Salman Harun, Dr. Hj. Faizah Ali Sibromalisi, Dr. H. Muslih Abdul Karim, Dr. H. Ali Audah, Dr. H. Muhammad Hisyam, Prof. Dr. Hj. Huzaimah T Yanggo, M.A., Prof. Dr. H.M. Salim Umar, M.A., Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A., Drs. H. Sibli Sardjaja, LML, Drs. H. Mazmur Sya'roni, Drs. H.M. Syatibi AH. Tim ini diukung oleh Menteri Agama selaku Pembina, K.H. Sahal Mahfudz, Prof. K.H. Ali Yafie, Prof. Drs. H. Asmuni Abdurrahman, Prof. Drs. H. Kamal Muchtar dan K.H. Syafi'I Hadzami (alm.) selaku penasehat serta Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab dan Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar selaku Konsultan Ahli. Lih. Mukadimah, h. xxv

¹³⁰ Untuk memperoleh masukan dari para ulama dan pakar tentang tafsir al-Qur'an dan Tafsirnya, telah diadakan musyawarah Kerja Ulamaal-Qur'an yang berlangsung tanggal 28 s/d 30 April 2003 di Bogor dan telah menghasilkan sejumlah rekomendasi dan yang paling pokok adalah perlunya dilakukan penyempurnaan tafsir tersebut. Muker ini diselenggarakan secara rutin dari tahun ke tahun untuk memperoleh masukan saran untuk penyempurnaan penerbitan tafsir edisi berikutnya. Penerbitan Penyempurnaan al-Qur'an dan Tafsirnya dilakukan secara bertahap dengan target setiap tahun bisa menyelesaikan kajian 6 juz. Pada tahun 2004, diterbitkan tafsir perdana juz 1-6, tahun 2005 diterbitkan juz 7-12, tahun 2006 juz 13-18, tahun 2007 diterbitkan juz 19-24 dan pada tahun 2008 diterbitkan juz 25-30 plus dengan buku Mukadimah secara tersendiri. Atho Mudzhar, "Kata Pengantar" dalam Mukadimah al-Qur'an dan Tafsirnya, h. xviii-xix

Pada awal kehadirannya, Tafsir Departemen Agama tidak dicetak utuh dalam 30 juz, melainkan bertahap.¹³¹ Selanjutnya, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an melakukan perbaikan dan penyempurnaan materi dan teknis penulisannya secara gradual. Perbaikan Tafsir yang relatif agak luas mulai dilakukan pada tahun 1990. Perbaikan ini lebih banyak dilakukan pada sisi aspek kebahasaan dengan pertimbangan perkembangan bahasa, dinamika masyarakat serta ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). Berikut adalah aspek-aspek perbaikan dan penyempurnaan yang ada dalam Tafsir edisi 2009.

- a. Bahasa, sesuai perkembangan bahasa Indonesia kontemporer
- b. Substansi, yang terkait makna dan kandungan ayat
- c. Munâsabah dan asbâb nuzûl
- d. Transliterasi yang mengacu pada Pedoman Transliterasi Arab-Latin berdasarkan SKB Dua Menteri tahun 1978.
- e. Teks ayat Alquran dengan menggunakan rasm Utsmânî yang diambil dari Mushaf Al-Qur`an Standar yang ditulis ulang.
- f. Terjemah ayat dengan mengacu kepada Al-Qur`an dan Terjemahnya Departemen Agama yang disempurnakan (edisi 2002).

¹³¹ Penerbitan Penyempurnaan al-Qur'an dan Tafsirnya dilakukan secara bertahap dengan target setiap tahun bisa menyelesaikan kajian 6 juz. Pada tahun 2004, diterbitkan tafsir perdana juz 1-6, tahun 2005 diterbitkan juz 7-12, tahun 2006 juz 13-18, tahun 2007 diterbitkan juz 19-24 dan pada tahun 2008 diterbitkan juz 25-30 plus dengan buku Mukadimah secara tersendiri. Lihat, Atho Mudzhar, "Kata Pengantar" dalam Mukadimah, h. xviii-xix

- g. Dengan melengkapi kosa kata yang fungsinya menjelaskan makna lafal tertentu yang terdapat dalam kelompok ayat yang ditafsirkan
- h. Dengan mencantumkan indeks pada bagian akhir setiap jilid
- i. Dengan membedakan karakteristik penulisan teks Arab antara kelompok ayat yang ditafsirkan, dengan ayat-ayat pendukung dan penulisan teks hadis.¹³²

Yang menjadi pembahasan dalam makalah ini adalah Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan) yang dicetak oleh Lembaga Percetakan al-Qur'an Departemen Agama, Cetakan Ketiga, Mei 2009.

B. BIOGRAFI PENULIS

Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa tafsir al-Qur'an dan Tafsirnya ini disusun oleh sebuah tim yang dibentuk oleh Departemen Agama yang berjumlah 15 orang. Oleh sebab itu, penulis tidak akan mengelaborasi semua biografi tim penyusun, namun secara umum mereka adalah akademisi dari Lembaga Perguruan Tinggi seperti IAIN dan IIQ serta lulusan timur tengah yang tentunya memiliki *background* spesialisasi ilmu-ilmu keislaman termasuk tafsir.

- a. KH. Ahsin Sakho Muhammad, putera pasangan K.H. Muhammad dan Nyi Umi Salamah ini dilahirkan di Arjawinangun, Cirebon, pada 21 Februari 1956. Sejak kecil ia telah menunjukkan bakatnya dalam ilmu-ilmu Al-Quran. Ketika masih duduk di kelas IV SD, ia telah

¹³² Muhammad Shohib, "Kata Pengantar" Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Depag R.I., Mukadimah, h. xxiii

hafal tiga juz Al-Quran, yakni juz 28, 29, dan 30. Selama tiga tahun sejak 1970 ia melanjutkan pelajaran di Pesantren Lirboyo, Kediri, sambil belajar di SMU.

Di pesantren terkemuka itu ia belajar fiqh dan ilmu-ilmu alat, seperti nahwu, sharaf, dan sebagainya. Sementara di saat libur panjang ia menimba ilmu di pesantren lain. Antara lain, ia pernah mengaji tabarruk kepada K.H. Umar Abdul Manan (Solo) dengan menyetorkan hafalan-hafalan Al-Qurannya. Meski tidak lama belajar kepadanya, tidak sampai dua bulan, ia merasa sangat beruntung, karena bisa memperoleh syahadah sanad dari sang guru.

Keinginannya yang kuat untuk mendalami Al-Quran membawanya meneruskan belajar di Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta (1973- 1976). Ia juga sempat belajar kepada K.H. Arwani (Kudus). Tetapi ketika baru berjalan sekitar dua bulan, ia diminta pulang ke Cirebon untuk menyiapkan keberangkatannya ke Makkah.

Bulan Agustus 1976 menandai era baru dalam hidupnya. Ia berangkat ke Arab Saudi untuk mendalami ilmu-ilmu agama sebagaimana cita-cita orangtuanya. Mula-mula ia belajar di Makkah. Pada 1977 ia berangkat ke Madinah al-Munawarah untuk mengikuti kuliah di Fakultas Kulliyatul-Qur'an wa Dirasah Islamiyyah dari Al-Jami`ah Al-Islamiyah. Selepas menamatkan pendidikan kesarjanaan, ia melanjutkan ke program pascasarjana di universitas yang sama mengambil Jurusan Tafsir dan Ilmu Al-Quran, selesai pada 1987 dengan tesis *Sejarah Perkembangan Ulumul Qur'an*. Sedang untuk disertasi ia

menulis tahqiq kitab *At-Taqrīb wal-Bayan fī Ma`rifati Syawadzil-Qur'an*, karya Ash-Shafrawi, ulama asal Iskandariyah, Mesir. Dan akhirnya ia meraih gelar doktor dengan yudisium *Mumtaz Syaraful 'Ula* (cumlaude) pada 1989. Praktis selama 12 tahun, sejak 1977, ia menghabiskan masa mudanya di Jam'iyah Al-Islamiyyah, Madinah.

Usai belajar di Madinah, ia kembali mengajar di Pondok Pesantren Darut Tauhid, Cirebon, yang diasuh oleh pamannya, K.H. Ibnu Ubaidillah. Penguasaannya yang mendalam tentang ilmu-ilmu Al-Quran menarik perhatian banyak kalangan. Maka pada 1992, ia diajak oleh K.H. Syukron Makmun, pengasuh Pondok Pesantren Darul Rahman, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, untuk ikut mendirikan Institut Islam Darul Rahman. Pada tahun itu juga ia mengajar di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) dan di Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Beberapa tahun kemudian ia diangkat sebagai pengajar tetap di IAIN hingga kini.¹³³

- b. Prof. Dr. H. Salman Harun, lahir di Pariaman tanggal 12 Juni 1945. Beliau adalah Guru Besar Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Riwayat Pendidikannya, beliau menamatkan sarjananya di Jurusan Bahasa Arab, Fakultas Tarbiyah, IAIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta tahun 1973. Dan mendapatkan gelar Doktor (Tafsir), pada perguruan tinggi yang sama tahun 1988. Pernah mengikuti Post Graduate Course of

¹³³ <http://ahsinmuhammad.blogspot.com/2009>

Islamic Studies, Leiden University, tahun 1983 dan Latihan Penterjemah, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa yang diadakan Depdiknas, Jakarta, tahun 1978 dan Management Course for Senior Managers of Ministry of Religious Affairs, Mc Gill University, Canada, 1995 serta Post Doctoral Research, Bonn University, Germany, 1999.

Selain mejadi guru besar, riwayat pekerjaannya adalah Dekan Fakultas Tarbiyah, IAIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta, 1994-1996, Kakanwil Depag Sumbar, 1996-1997, Direktur URAIS Depag, 1997-1998, Staf Ahli Menag, 1998 dan Kapus Penda Litbang Depag, 1998-1999. Hasil karyanya di bidang tafsir dan ilmu tafsir adalah 1) Pelajaran Dasar Membaca dan Menulis Al-Qur'an (1980). 2) Pelajaran Bahasa Arab Al-Qur'an (1993). 3) Mutiara Al-Qur'an (1999). 4) Mutiara Surat al-Fatihah (2000) 5) Wanita-wanita dalam Al-Qur'an (1983) dan menulis di beberapa harian terkemuka nasional dan internasional.¹³⁴

- c. Prof. Dr Huzaimah Tahido Yanggo MA, ia dikenal sebagai tokoh ilmu perbandingan fiqh. Ia adalah perempuan kelahiran Palu, Sulawesi Tengah. Seorang tokoh perempuan yang sangat gigih dan konsisten terhadap syari'ah Islam. Menyelesaikan doktor bidang Fiqh dari Universitas Al-Azhar, Kairo. Selain sebagai Guru Besar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ia juga

¹³⁴ <http://salmanharun-institute.blogspot.com/2010/06/salmanharuns-profile.html>

tercatat sebagai anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI), Direktur Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an, Dewan Pengawas Syariah Bank Niaga, Pengurus Muslimat Nahdaltul Ulama, dan dosen terbang di beberapa perguruan tinggi

- d. Ali Audah ialah seorang pengarang sastra Indonesia modern. Ia lahir tanggal 14 Juli 1924 di Bondowoso, Jawa Timur. Ayahnya bernama Salim Audah dan ibunya bernama Aisyah Jubran. Pada saat usia Ali Audah 7 tahun, ayahnya meninggal dunia.

Setelah pindah ke Solo, ia berkenalan dengan beberapa pengarang dan seniman seperti Muhammad Dimiyati. Menurutnya, Muhammad Dimiyati mempunyai jasa yang sangat besar di bidang kesusasteraan dan kebudayaan. Pada tahun 1953, setelah terkena penyakit jantung dan paru-paru, Ali Audah berhenti bekerja. Semenjak itu, ia hidup dari hasil karangannya. Ali Audah mendapat hadiah pertama dalam menulis biografi dan filsafat penyair Pakistan, Mohammad Iqbal.

Ali Audah kini lebih dikenal sebagai seorang penerjemah dari pada sastrawan. Dua puluh tahun lebih ia menerjemahkan buku-buku sastra, filsafat, dan agama. Lebih lanjut, Ali Audah mengkhususkan diri dalam menerjemahkan karya sastra Arab modern. Pengkhususan itu dilakukan atas dorongan Asrul Sani. Ali Audah juga mempunyai perhatian yang besar dalam pengajaran sastra di sekolah.

Ali Audah menulis di berbagai majalah dan surat kabar berawal tahun 1946. Majalah yang memuat karya Ali

Audah antara lain Sastra, Zenit, Indonesia, Kisah, Mimbar Indonesia, Roman, Konfrontasi, Gema Islam, dan Sasterawan. Selain banyak menulis cerpen, esei, dan terjemahan, Ali juga menjadi wartawan bebas untuk beberapa surat kabar Jakarta, di antaranya Pedoman, Abadi, Indonesia Raya, Angkatan Bersenjata, KAMI. Ketika tahun 1960-an timbul heboh sekitar roman karya Hamka Tenggelamnya Kapal van der Wijck, Ali Audah tak kehilangan ketenangannya. Ia tampil dengan tulisan-tulisan yang menyarankan kejernihan dalam menanggapi persoalan tersebut. Bersama Goenawan Mohammad dan Taufiq Ismail, diterjemahkannya karya pujangga *Iqbal The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Sebagai kritikus sastra, Ali menulis di dalam majalah Siasat, Mimbar Indonesia, Gema Islam, Panji Masyarakat, Zenith, kemudian juga harian Kompas.

Mantan Dekan Fakultas Hukum Universitas Ibnu Khaldun cabang Bogor ini dan dosen Agama Islam dan Filsafat Islam di LPKJ (sekarang IKJ), menerjemahkan antara lain karya pengarang Mesir Hamid G. As-Sahar *Suasana Bergema* tahun 1959, karya para pengarang Aljazair *Peluru dan Asap* tahun 1963, karya para pengarang Arab modern *Kleopatra dalam Konferensi Perdamaian* tahun 1966, dan *Genta Daerah Wadi* tahun 1967, karya Muhammad Husain Haekal *Sejarah Hidup Muhammad* tahun 1972, dan *Bunga Rampai Cerpen Mesir Modern Kisah-Kisah Dari Mesir* tahun 1977.

Dalam bidang tafsir, ia menerjemahkan karya mufasir Abdullah Yusuf Ali, dua jilid (Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993). Salah satu karya *masterpiece*-nya ialah

Konkordansi Qur'an, Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an (Litera AntarNusa, Bogor-Jakarta, 1991). Ide menyusun konkordansi itu muncul ketika beberapa dosen Institut Pertanian Bogor (IPB) mengeluh sangat sulit mencari ayat Al-Quran karena mereka kurang mengenal Bahasa Arab. Konkordansi Ali Audah ini memang sangat memudahkan bagi orang awam sekalipun untuk mencari ayat Al-Quran.

- e. Prof. Dr. H. E. Syibli Syarjaya, LML, lahir di Pandeglang Banten pada tanggal 5 Juli 1950. Beliau adalah guru besar Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

Pendidikannya dasar dan menengahnya di tempuh di Madrasah Mathla'ul Anwar Pusat Menes Banten. Sedangkan sarjana muda di Fakultas Tarbiyah IAIN Serang, lulus tahun 1972. Kemudian melanjutkan ke Al-Azhar Kairo Fakultas Syari'ah lulus tahun 1977 dan melanjutkan program Doktor di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, lulus tahun 2009.

Beberapa karyanya adalah *Tafsir Ayat-ayat Ahkam, Transformasi Fikih Wakaf ke dalam Peraturan Perundang-undangan Perwakafan di Indonesia, Wakaf dalam Perspektif Hukum Islam dan Positif, Metodologi asy-Syaukani dalam menafsirkan al-Qur'an*.¹³⁵

¹³⁵ Syibli Syarjaya, *Transformasi Fiqh Wakaf*, IAIN SUHADA Press, h. 98-106

C. SISTEMATIKA PENERJEMAHAN DAN PENAFSIRAN

Kitab tafsir *al-Qur'an dan Tafsirnya* seluruhnya terdiri atas 10 jilid dengan perincian setiap jilidnya terdiri 3 juz plus dengan satu mukadimah yang berisi tentang pengertian wahyu dan al-Qur'an, pengertian tafsir, takwil dan terjemah, syarat-syarat dan etika menafsirkan al-Qur'an, sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an, metode dan corak penafsiran, Israiliyat, kaidah-kaidah tafsir, istilah-istilah tafsir, nuzulul Qur'an, asbabun nuzul, munasabah, makkiyah dan madaniyah, nasikh dan mansukh, mukjizat al-Qur'an, pembuka surat-surat Al-Qur'an, asas-asas penyariatian hukum Islam dalam al-Qur'an, gaya bahasa al-Qur'an dalam menerangkan persoalan hukum, dan ilmu Qiraat.

Sedangkan sistematika penafsiran seperti yang dijelaskan oleh Ketua Tim Penyempurnaan al-Qur'an dan Tafsirnya, Dr. Ahsin Sakho adalah sebagai berikut¹³⁶ :

- a. Penafsiran dimulai dengan menerangkan secara singkat kandungan surahnya. Informasi singkat seputar surah dipaparkan, misalnya nama surah (terkadang disebutkan dari mana penamaan surah itu berasal), jumlah ayatnya, apakah ia masuk kategori makkiyah atau madaniyah, nama lain dari surat, dan pokok-pokok isinya serta munasabah atau keselarasan isi antar ayat, antar topik, dan satu surah dengan surah selanjutnya. Misalkan dalam pengantar surat an-Naba; Surat an-Naba' terdiri dari 40 ayat, termasuk kelompok surat Makkiyah, diturunkan setelah sesudah surat al-Ma'arij.

¹³⁶ Ahsin Sakho, "Kata Pengantar" Ketua Tim Penyempurnaan al-Qur'an dan Tafsirnya, dalam Mukadimah, h. xxxi-xxxii

Nama an-Naba' diambil dari kata an-Naba' yang terdapat pada ayat kedua surat ini. Disebut juga surat 'Amma Yatasâalûn yang diambil dari perkataan 'Amma Yatasâalûn yang terdapat pada ayat pertama surah ini. Pokok-pokok isinya : Keimanan; Pengingkaran orang-orang musyrik terhadap adanya hari kebangkitan dan ancaman Allah terhadap sikap mereka itu; kekuasaan Allah yang terlihat dalam alam sebagai bukti adanya hari kebangkitan; azab yang diterima orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah; kebahagiaan yang diterima orang-orang mukmin pada hari kiamat; dan juga penyesalan orang kafir pada hari kiamat.

Hubungan surat al-Mursalât dengan surat an-Naba' :

1. Kedua surah ini sama-sama menerangkan keadaan neraka tempat orang-orang kafir menerima azab, dan keadaan surga tempat orang-orang bertaqwa merasakan nikmat Allah
2. Dalam surat al-Mursalat diterangkan tentang yaum al-fashl (hari keputusan) secara umum sedang surah an-Naba' menjelaskannya.¹³⁷

- b. Sebelum memulai penafsiran, tim menentukan terlebih dahulu dengan judul pembahasan. Judul ini disesuaikan dengan kandungan kelompok ayat yang akan ditafsirkan. Beberapa ayat yang memiliki kesatuan tema, dikelompokkan dalam judul yang sesuai. Terkadang judul juga diberikan pada satu ayat yang tidak memiliki hubungan tema dengan

¹³⁷ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 10, h. 509.

ayat sebelum dan sesudahnya. Sebagai contoh, ketika menentukan judul tentang penafsiran QS. Al-Baqarah ayat 25, maka tim memberikan judul “balasan bagi orang-orang yang beriman”¹³⁸ dan QS. Al-Baqarah ayat 62 dengan judul “Pahala bagi orang yang beriman”.

- c. Selanjutnya tim mengelompokan ayat yang sesuai dengan judul. Rasm yang digunakan adalah rasm dari Mushaf Standar Indonesia yang sudah banyak beredar.
- d. Langkah selanjutnya adalah menerjemahkan kelompok ayat. Terjemah yang dipakai adalah Al-Qur'an dan Terjemahnya edisi 2002 yang telah diterbitkan oleh Departemen Agama pada tahun 2004.
- e. Menjelaskan kosakata yang dianggap perlu untuk dibahas. Dalam penulisan kosakata, yang diuraikan terlebih dahulu adalah arti kata dasar dari kata tersebut, lalu diuraikan pemakaian kata tersebut dalam al-Qur'an dan kemudian mengetengahkan arti yang paling pas untuk kata tersebut pada ayat yang sedang ditafsirkan. Kemudian jika kosakata tersebut diperlukan uraian yang lebih panjang, maka diuraikan sehingga bisa memberi pengertian yang utuh tentang hal tersebut. Kajian kebahasaan ini banyak didapatkan pada sub kosakata ini. Sebagai contoh, saat menjelaskan kosakata Hanîf yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah ayat 135 :

Hanif secara etimologi berarti lurus atau condong dari sesat kepada kebenaran. Dalam al-Qur'an kata *hanif* disebutkan dalam QS. An-nahl ; 20 dan Ali Imran : 67, sedangkan jamaknya *hunafâ* disebutkan dalam QS. Al-Hajj ; 30-31.

¹³⁸ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 61

Sebutan untuk orang yang kakinya bengkok adalah *ahnaf*, orang Arab jahiliyah menyebut orang yang melakukan haji atau khitan sebagai *hanif*, artinya orang yang condong kepada ajaran Nabi Ibrahim. Kata ini biasa dinisbahkan kepada Nabi Ibrahim. Yang dimaksud lurus disini adalah sifat Nabi Ibrahim yang jauh dari kemusyrikan dan kesesatan.¹³⁹

Namun demikian, ada beberapa kosakata yang malah seperti tafsir, tidak dijelaskan asal-usul katanya, seperti dalam lafadz "*fa'tû bisûrah*"¹⁴⁰

- f. Menjelaskan munasabah atau keterkaitan antara ayat dengan ayat berikutnya atau antara satu surat dengan surah berikutnya. Akan tetapi, tim tidak menjelaskan munasabah dengan macam-macamnya seperti awal dengan akhir surat, akhir surat dengan surat berikutnya. Yang dipergunakan hanya dua yaitu munasabah antar satu surat dengan surat sebelumnya dan munasabah antar kelompok ayat dengan kelompok ayat sebelumnya. Misalnya saat menjelaskan munasabah antara QS. Al-Baqarah ayat 25 dengan ayat 24; Ayat yang lalu menerangkan ancaman Allah kepada orang-orang kafir yang mengingkari kebenaran al-Qur'an yaitu azab di dunia dan akhirat. Maka pada ayat ini Allah menyebutkan janji-janji-Nya kepada orang-orang yang beriman dan berbuat baik.¹⁴¹
- g. Dalam tafsir ini juga diuraikan sabab nuzul, namun sabab nuzul tersebut dipergunakan sebagai sub tema tersendiri.

¹³⁹ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 210

¹⁴⁰ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 59

¹⁴¹ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 62

Artinya jika dalam kelompok ayat ada beberapa riwayat tentang asbabun nuzul, maka sabab nuzul yang pertama yang dijadikan sub judul, sedangkan sabab nuzul berikutnya dijelaskan dalam penafsirannya. Contohnya adalah saat menjelaskan kelompok ayat dengan judul sifat orang munafik dan orang yang mukhlis, QS. Al-baqarah ayat 204-207. Diriwayatkan dari Ibnu Jarir dan as-Suddi bahwa ayat-ayat ini diturunkan berkenaan dengan seorang munafik bernama al-Akhnas bin Syuraiq ats-Tsaqafi. Setiap bertemu dengan Nabi, ia selalu menyanjung-nyanjung dan ditonjolkan hal-hal yang menunjukkan seakan-akan ia beriman.¹⁴² Dan dalam tafsirnya, dijelaskan juga sebab nuzul yang lainnya; dari Ibnu Abbas, Anas dari Said bin Musayyab dan beberapa sahabat yang lain menyatakan bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan Suhaib ibn Sinan ar-Rumi yang akan mengikuti Nabi saw hijrah ke Medinah dan oleh pihak Quraisy ia dilarang hijrah dengan membawa kekayaannya.¹⁴³

- h. Baru kemudian pembahasan masuk dalam tafsir kelompok ayat. Penafsiran dilakukan ayat per ayat dengan memberikan tanda kurung pada nomor ayat kemudian ditafsirkan. Dalam melakukan penafsiran banyak dicantumkan ayat al-Quran dan hadis. Hal ini mempertegas corak bi al-ma'tsûr tafsir ini, di mana penjelasan suatu ayat dilakukan dengan mengaitkannya dengan ayat lain yang relevan dan dengan hadis. Kajian kosakata juga diperluas dalam sub tafsir ini

¹⁴² Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 301

¹⁴³ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h.302

dengan menjelaskan derivasi dan repetisi dari kalimat yang ada dalam ayat tersebut.

- i. Dan terakhir tafsir ditutup dengan kesimpulan yang berisi pointer, nilai dan hukum yang bisa dipetik dari ayat atau kelompok ayat.
- j. Pengindekan juga merupakan kreasi baru yang dapat kita temukan pada al-Qur'an dan tafsir edisi yang disempurnakan. Setiap jilid selalu menampilkan pengindekan itu, sehingga akan sangat memudahkan pembaca menemukan tema atau kata tertentu yang sedang dicarinya di dalam tafsir Depag ini.

Dari sistematika penulisan yang disajikan tim, terlihat bahwa urutan ini sengaja dipilih agar lebih memudahkan pembaca dalam memahami al-Qur'an. Dengan peletakan sub-sub judul, maka pembaca akan dengan mudah mendapati aspek-aspek tertentu, misalkan dari sisi kosakata saja, asabunnuzul, atau munasabah. Sistematika ini yang menjadi kritikan Quraish Shihab dalam bukunya *Menabur Pesan Ilahi*, bahwa sistematika *al-Qur'an dan Tafsirnya* bertele-tele dan banyak menampilkan informasi yang tidak perlu, sehingga sangat tebal sampai berjilid-jilid.¹⁴⁴ Padahal dalam tafsirnya sendiri, *al-Misbah* lebih tebal dari tafsir depag ini.

Dalam menyikapi Israiliyat, tafsir ini terlihat tidak konsisten dalam menafsirkan ayat-ayat yang bercerita tentang kisah-kisah. Misalkan bisa dilihat saat menafsirkan ayat 30 surah Yûsuf, tafsir ini enggan berpolemik seputar identitas al-'Azîz dan istrinya. Hal ini dikarenakan nama-nama tersebut tidak terdapat dalam riwayat yang sahîh, oleh karena itu kita

¹⁴⁴ Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 317

lebih baik mendiamkan saja dan tidak menyebutkannya karena tidaklah penting,¹⁴⁵ walaupun ada banyak riwayat dalam tafsir-tafsir dan literatur lainnya yang menyebutkan namanya. Namun saat menafsirkan ayat 246-252 surah al-Baqarah, tafsir ini memberikan penjelasan panjang (hampir empat halaman) terkait kisah Samuel dan Dâwud, dengan menggunakan Bibel sebagai rujukannya.¹⁴⁶ Hal ini mungkin terjadi karena penulis tafsir dua cerita di atas adalah dua orang yang berbeda.

D. MANHAJ PENAFSIRAN

Al-Qur'an dan Tafsirnya (edisi yang disempunakan) memiliki manhaj *tafsir bi al-Ma'tsur* atau *bi ar-riwayah* di mana penafsirannya berdasarkan nash-nash berupa ayat al-Quran, hadis, serta pendapat sahabat dan tabi'in. Bentuk penafsiran seperti ini mengandalkan riwayat-riwayat yang telah ada, dengan tetap melakukan relevansi serta aktualisasi dengan kondisi sekarang.¹⁴⁷ Dalam menafsirkan al-Qur'an dengan ayat

¹⁴⁵ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid 4, h. 522

¹⁴⁶ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 364 - 368

¹⁴⁷ Andi Rahman, *Kualitas Hadis dalam Tafsir al-Qur'an DEPAG RI*, (Jakarta: SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), h. 42. Dalam penelitiannya terhadap kualitas hadis-hadis yang digunakan tim dalam surat al-Fatihah dan al-Baqarah sebanyak 115 riwayat ditemukan sebagai berikut : Pertama, berdasarkan nisbah: Sebanyak 90 riwayat, atau 78% dari total riwayat yang dikaji, diasosiasikan kepada Rasulullah atau yang lebih dikenal sebagai hadis marfû'. Riwayat yang diasosiasikan kepada sahabat, yang lebih dikenal sebagai hadis mawqûf, ada 23 riwayat atau 20% dari total riwayat yang dikaji. Riwayat yang diasosiasikan kepada tabi'in, yang lebih dikenal dengan istilah hadis maqtû', ada 1 riwayat atau 1%. Dan 1 riwayat atau 1% total riwayat yang dikaji, penulis tidak mengetahui penisbatannya, karena sumber-sumber yang memuat periwayatannya tidak menyebutkan sanad. Kedua, berdasarkan dengan jenis periwayatannya: Sebanyak 84 riwayat, atau 73% dari total riwayat yang

al-Qur'an, contoh ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 36 "faazallahumâ" dengan pengertian : "fawaswasa" yang terdapat dalam QS. Thaha : 120.¹⁴⁸

Terkait dengan penyampaian tafsir ayat al-Qur'an dengan hadis, *al-Qur'an dan Tafsirnya* banyak memuat riwayat-riwayat yang berasal dari Rasulullah, didapati beberapa kekurangan yang perlu diperbaiki oleh tafsir ini, misalnya: Kesalahan pengutipan berupa penisbahan atau asosiasi riwayat kepada mukharrij yang ternyata tidak meriwayatkannya, pengutipan matan secara tidak tepat, kekeliruan dalam penyebutan perawi sahabat (seperti Abu Mas'ûd dikira Ibn Mas'ûd), kekurangcermatan berupa penyebutan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim dengan pernyataan bahwa hadis itu diriwayatkan oleh hanya salah satu dari keduanya, kekurangcermatan berupa penyebutan bahwa al-Bukhârî dan Muslim meriwayatkan sebuah hadis, padahal sebenarnya hanya salah satu dari keduanya yang meriwayatkannya, penggunaan riwayat yang kurang kuat

dikaji, merupakan hadis. Sisanya sebanyak 31 riwayat, atau 27% dari total riwayat yang dikaji, masuk kategori *Asbâb al-Nuzûl* atau riwayat yang menjadi latar belakang turunnya ayat. Ketiga, berdasarkan kualitas: 1. Sebanyak 77 riwayat, atau 67% dari total riwayat yang dikaji, kualitasnya sahîh 2. Sebanyak 12 riwayat, atau 10% dari total riwayat yang dikaji kualitasnya hasan 3. Sebanyak 23 riwayat, atau 20% dari total riwayat yang dikaji, kualitasnya da'îf dengan 2 riwayat masuk kategori palsu. 4. Dan 3 riwayat, atau 3% dari total riwayat yang dikaji, penulis tidak memberi penilaian karena ketiadaan sanad yang memungkinkan dilakukan kajian takhrîj.

¹⁴⁸ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 26

padahal ada riwayat lain yang dimiliki al-Bukhâri dan atau Muslim, atau riwayat lain yang lebih kuat.¹⁴⁹

Quraish Shihab menyatakan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* menukil cukup banyak riwayat, tetapi tidak jarang ditemukan sekian riwayat yang memiliki pesan yang sama dikemukakan di tempat yang sama dan tidak adanya ketelitian dalam menyaring riwayat yang shahih dan tidak shahih.¹⁵⁰

Namun demikian, pengelompokan tafsir ini ke dalam tafsir bil ma'tsur, tidak berarti bahwa tafsir ini kosong dari *ra'yi*. Memang tafsir pada dasawarsa 1990-an ini memanfaatkan data riwayat sebagai salah satu variabel dalam menjelaskan maksud ayat, namun tidak menjadikan satu-satunya.¹⁵¹ Maka bisa ditemukan dalam tafsir ini berbagai pemikiran dari masing-masing tim penyusun. Apalagi saat penjelasan mengenai ayat-ayat *kawniyah*, tafsir ini cukup luas membahasnya dalam perspektif ilmi yang tidak bersumber dari riwayat.

¹⁴⁹ Andi Rahman, *Kualitas Hadis dalam Tafsir al-Qur'an Depag RI*, h. 43

¹⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi; Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 318

¹⁵¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 201

E. CORAK PENAFSIRAN¹⁵²

Tafsir memiliki corak yang banyak. Ditinjau dari sisi corak teologinya tafsir ini adalah tafsir sunnî, yaitu tafsir yang menggunakan dasar-dasar atau prinsip-prinsip *ahlus sunnah wal jamaah*. Term ahlus sunnah di sini adalah Asy'ariyyah/Maturidiyyah sebagai pembanding dari syî'ah.

Tafsir ini juga bisa dikatakan bercorak kebahasaan (lugawî), karena dalam setiap ayat sering ditampilkan kosakata dengan berbagai derivasi dan pengulangannya dalam al-Qur'an. Walaupun dalam pengalihbahasaan ini seringkali ditemukan ketidakteelitian dalam penerjemahan sehingga makna yang ingin ditampilkan al-Qur'an kadang menjadi hilang.¹⁵³ Juga bisa dikatakan bercorak hukum (*ahkâm*). Terkait dengan

¹⁵² Dalam kamus bahasa Indonesia kata corak mempunyai beberapa makna. Di antaranya Corak berarti bunga atau gambar (ada yang berwarna -warna) pada kain (tenunan, anyaman dsb), Juga bermakna berjenis jenis warna pada warna dasar, juga berarti sifat(faham, macam, bentuk) tertentu. Lih. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hal-220. Kata corak dalam literatur sejarah tafsir, biasanya digunakan sebagai terjemahan dari kata al-laun, bahasa Arab yang berarti warna. Istilah ini pula di gunakan Adzzahaby dalam kitabnya *At-Tafsir Wa-al-Mufasssirun*. Berikut potongan ulasan beliau (وعن ألوان التفسير في هذا العصر الحديث...) (Tentang corak-corak penafsiran di abad modern ini). Jadi, corak tafsir adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran dan merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seseorang mufasssir, ketika ia menjelaskan maksud-maksud ayat al-Qur'an. Artinya bahwa kecenderungan pemikiran atau ide tertentu mendominasi sebuah karya tafsir. Lih. Az-Zahabi, *At-Tafsir wa-Al-Mufasssirun*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 200), Jilid I, hal-8.

¹⁵³ Quraish Shihab, mencontohkan dengan penerjemahan lafadz al-Baqarah dengan sapi betina, padahal dalam kamus-kamus bahasa secara jelas dinyatakan bahwa baqarah adalah bentuk tunggal dari kata baqar dan ia digunakan untuk menunjuk pada yang jantan dan betina. Lih. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 324 dan Tim Penyempurnaan, Al-Qur'an dan Tafsirnya, h. 127

penafsiran ayat hukum, tafsir ini mengunggulkan madzhab Syâfi'î dengan banyak menyebutkan dalil yang menguatkan madzhab ini. Misalnya saat menafsirkan kata "qurû" dalam surah al-Baqarah ayat 228,¹⁵⁴ tafsir ini cenderung mendukung pendapat yang mengartikannya sebagai suci, pendapat yang populer dalam madzhab Syâfi'î. Hal yang serupa juga terjadi saat memaparkan perbedaan pendapat seputar pelafalan basmalah dalam surah al-Fâtihah, di mana tafsir ini banyak menyebutkan dalil yang memperkuat pendapat madzhab Syâfi'î yang menyatakan bahwa basmalah adalah bagian dari al-Fâtihah.¹⁵⁵

Tafsir ini juga berusaha memasukan corak tafsir ilmiah atau tafsir yang bernuansa sains dan teknologi sebagai refleksi atas kemajuan teknologi yang sedang berlangsung saat ini dan juga untuk mengemukakan kepada para kalangan saintis bahwa al-Qur'an berjalan seiring bahkan memacu kemajuan teknologi. Dalam hal ini kajian ayat-ayat kauniyah dilakukan oleh Tim dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).¹⁵⁶ Dalam penafsiran surat al-Baqarah misalnya banyak didapatkan corak tafsir ini, misalnya saat menafsirkan perumpamaan seekor nyamuk (QS. Al-Baqarah ; 26) dengan merinci macam-macam nyamuk, sistem pertumbuhan mulai dari proses telur sampai menetas menjadi larva, sistem anatomi

¹⁵⁴ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 337

¹⁵⁵ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid I, h. 10

¹⁵⁶ Tim Pakar dari LIPI yang direkrut adalah Prof.Dr.H. Umar Anggara Jenie, Apt, M.Sc (pengarah), Dr. H. Hery Harjono (Ketua), Dr. H. Muhammad Hisyam, Dr. H. Humam Rozie Sahil, Dr. H. A. Rahman Djuwansah, Prof. Dr. Arief Budiman, Ir. H. Dudi Hidayat, M.Sc., Prof. Dr. H. Syamsul Farid Ruskanda., Lih. Mukadimah, h. xxvi

nyamuk sampai pada teknik menghisap darah.¹⁵⁷ Begitu pun saat menjelaskan eksistensi langit dan tujuh lapisnya.¹⁵⁸

Dengan diakhiri dalam setiap pembahasan kelompok ayat dengan pointer kesimpulan, maka tafsir ini juga bercorak *hida'i* dengan menampilkan petunjuk-petunjuk yang bisa diambil dari penafsiran ayat.

F. THARIQAH TAFSIR

Tafsir ini menggunakan metode *tahlîlî* atau penafsiran ayat per ayat sesuai urutan yang ada dalam *mushâf* mulai al-Fâtihah hingga al-Nâs. Penafsiran dilakukan sesuai topik yang bisa terdiri dari beberapa ayat dan terkadang hanya satu ayat saja. Sementara untuk menentukan topiknya, dilakukan penelitian terkait keselarasan kandungan (*munâsabah*) yang ada dalam ayat.

G. SUMBER RUJUKAN (REFERENSI)

Baik saat penyusunan awal hingga tahapan penyempurnaan, tafsir ini ditulis secara kolektif oleh tim yang terdiri dari pakar-pakar tafsir, hadis, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya yang terkait. Referensi yang digunakan saat penyempurnaan juga mengalami penambahan. Awalnya, kitab-kitab tafsir yang masyhur seperti tafsir *al-Marâghî*,¹⁵⁹ tafsir

¹⁵⁷ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 64-67

¹⁵⁸ Tim Penyempurnaan, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 71-74

¹⁵⁹ Tafsir ini sangat terpengaruh dengan penafsiran al-maraghi, masih terdapat terjemahan harfiah secara penuh dari tafsir ini, misalkan dalam tafsir juz 'Amma, hampir 90 % mengutip dari tafsir al-Maraghi. Bandingkan misalnya penafsiran al-Maraghi terhadap surat al-Kautsar :

(إِنَّا أُعْطِينَاكَ الْكَوْثَرَ) أَي إِنَّا أُعْطِينَاكَ مِنَ الْمَوَاهِبِ الشَّيْءَ الْكَثِيرَ الَّذِي بَعْزٌ عَنْ سَبِيلِ لِلْوَصُولِ إِلَى حَقِيقَتِهِ ، وَإِنْ اسْتَخَفَّ بِهِ أَعْدَاؤُكَ بَلُوغَهُ الْعَدَى ، وَمِنْحَاكَ مِنَ الْفَضَائِلِ مَا لَا وَاسْتَقْلَوْهُ ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنْ فُسَادِ عَقُولِهِمْ ، وَضَعْفِ إِدْرَاكِهِمْ.

Dalam tafsir Depag : Dalam ayat ini, Allah menerangkan bahwa Dia telah

Mahâsin al-Ta`wîl, tafsir *Anwar al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl*, dan tafsir *Ibn Katsîr*. Sementara dalam edisi revisi (penyempurnaan), setidaknya ada 82 literatur yang dikutip, termasuk di dalamnya *The Holy Bibel, Authorized* (King James) *Version*, *Peloubet's Bible Dictionary*, dan *New World Translation Of The Holly scriptures* yang seringkali dinamakan riwayat isrâiliyat.

Secara umum, referensi ini bisa diklasifikasikan sebagai berikut :

- a. Rujukan Kitab Tafsir. Kitab tafsir yang dijadikan rujukan tim Depag adalah sebagai berikut Tafsir *al-Bahr al-Muhith* karya Abu Hayyan, Tafsir *al-Qur'an al-Jalil Haqaiq al-Ta'wil* karya Ahmad Abdullah, *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi, Tafsir *al-Khazin* karya al-Baghdadi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya al-Baidhawi, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas* karya al-Fairuzabadi, *al-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr al-Razi, *al-Tafsir al-Wadhih* karya Muhammad Mahmud al-Hijazi, *Ahkam al-Qur'an* karya al-Jashshash, Tafsir *al-Jalalain* karya al-Mahalli dan al-Suyuti, Tafsir *al-Maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Mahasin al-Ta'wil* karya al-Qasimi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Aisar al-*

memberi Nabi Muhammad nikmat dan anugerah yang tidak dapat dihitung banyaknya dan tidak dapat dinilai tinggi mutunya, walaupun (orang musyrik) memandang hina dan tidak menghargai pemberian itu disebabkan kekukurangan akal dan pengertian mereka. Pemberian itu berupa kenabian, agama yang benar, petunjuk-petunjuk dan jalan yang lurus yang membawa kepada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. (Tim Penyempurnaan, Al-Qur'an dan Tafsirnya, Jilid 10, h. 792)

Tafasir karya Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil* karya Abdullah al-Nasafi, *Shafwah al-Tafasir* dan *Rawai' al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam* karya Muhammad Ali al-Shabuni, *Tafsir al-Bayan* dan *Tafsir al-Nur* karya Hasbie al-Shiddiqie, *Fath al-Qadir* karya Muhammad bin Ali al-Syaukani, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya Abu Ja'far al-Thabari, *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili, *al-Kasysyaf* karya Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *Ahkam al-Qur'an* karya Ibnu al-Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim* karya Ibnu Katsir, *Gharaib al-Qur'an wa Raghaid al-Furqan* karya al-Naisaburi, *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Thanthawi Jauhari, *Tafsir Taysir al-Rahman* karya Abd al-Rahman Nasir, *Fi Dhilal al-Quran* karya Sayyid Quthb, *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus.

- b. Rujukan kitab Ulumul Qur'an. Diantaranya *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* karya al-Qaththan, *Tsalats Rasail fi I'jaz al-Qur'an* karya al-Rummani dkk, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Itqan* karya Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Muhammad Abd al-'Adhim al-Zarqani, *Mu'jizat al-Qur'an wa al-Tarqim* karya Abd al-Razaq Naufal, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* karya Subhi al-Shalih.
- c. Rujukan Kitab Mufrodat, Misalnya, *al-Ta'rifat* karya Ali bin Muhammad Syarif al-Jurjani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* karya al-Raghib al-Asfihani.

- d. Rujukan kitab Mu'jam misalnya, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an* karya Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi dan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Hadits* karya AJ Wensinck.
- e. Rujukan kitab sejarah. Misalnya, *Tarikh Tasyri' al-Islami* karya Khudhari Beik, *Hayah Muhammad* karya Muhammad Husein Haikal, *al-Sirah al-Nabawiyah* karya Ibn Hisyam, *Tarikh al-Qur'an* karya Abdusshabur Syahin, dan *Dairah Ma'arif al-Qarn al-Isyirin* karya Muhammad Farid Wajdi.
- f. Rujukan kitab Hadis. Misalnya, *Shahih al-Bukhari* karya Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Musnad al-Imam Ahmad* karya Ahmad bin Hanbal, dan *Shahih Muslim* karya Muslim al-Naisaburi.

Dengan klasifikasi referensi di atas, bisa dilihat bahwa tafsir Depag secara teologis dan fikih cenderung menampilkan karya-karya beraliran Sunni.

Dari paparan di atas, bisa disimpulkan bahwa *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Departemen Agama, memiliki manhaj penafsiran yang dominan yaitu *ma'tsur* tanpa menghilangkan *ra'y* (pemikiran) dalam tafsirnya. Sedangkan thariqah, maka tafsir ini menggunakan metode *tahlili* dengan menjelaskan ayat al-Qur'an melalui berbagai aspek yang ada dalam Ulumul Qur'an sesuai dengan *tartib mushafi*. Dan *lawwnya* cenderung lebih dominan bercorak *lughawi* (kebahasaan) tanpa mengesampingkan corak yang lain seperti *fiqhi*, *'ilmi* dan *hida'i*.

Tafsir *al-Qur'an dan Tafsirnya* ini dengan gayanya yang sistematis memberikan kemudahan-kemudahan bagi mereka yang ingin memahami makna-makna al-Qur'an.

Banyak sisi positif yang bisa diambil dari karya Tim yang dibentuk Departemen Agama ini, juga harus diakui ada beberapa hal yang mesti diperbaiki atau disempurnakan untuk bisa menghasilkan kitab tafsir yang komprehensif.

Seperti ditulis oleh sekretaris Tim Penyempurnaan Tafsir Depag RI, M. Shohib Tahar dalam artikelnya *Telaah tentang Tafsir al-Qur'an Departemen Agama RI*, ide penulisan Tafsir Departemen Agama dilandasi oleh komitmen Depag untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Indonesia di bidang Kitab Suci. Setelah berhasil menyusun *al-Qur'an dan Terjemahnya* yang dicetak pertama kali pada tahun 1965, Depag lalu menyusun *al-Qur'an dan Tafsirnya* dengan harapan dapat membantu umat Islam untuk lebih memahami kandungan Kitab Suci al-Qur'an secara mendalam.

Dengan demikian, penulisan tafsir ini merupakan kegiatan atau proyek lanjutan dari penyusunan *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Karenanya, kegiatan penyusunan *al-Qur'an dan Tafsirnya* ini, secara politik merupakan salah satu proyek pemerintah Orde Baru¹⁶⁰, dalam pembangunan lima tahun (Pelita) yang dimulai sejak pertengahan Pelita Pertama dan baru selesai pada pertengahan Pelita Kedua.¹⁶¹

¹⁶⁰Menurut Howard M Federspiel, Orde Baru adalah suatu istilah yang diberikan oleh, dan digunakan untuk, pemerintah yang dipimpin oleh Soeharto. Penandaan tersebut dibuat untuk memisahkan masa tersebut dari masa sebelumnya yang disebut Orde Lama. Secara politik, masa Orde Baru terbagi dua periode, namun secara ekonomi ia hanya satu. Lihat: Howard M Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1996, hal. 57.

¹⁶¹M. Shohib Tahar, *Telaah tentang Tafsir al-Qur'an Departemen Agama RI*, dalam *Jurnal Lektur al-Qur'an*, Volume 1, No. 1, 2003, Jakarta, Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003, hal. 45-55.

Menteri Agama RI M. Maftuh Basyuni, dalam sambutannya untuk penerbitan *al-Qur'an dan Tafsirnya* Depag RI edisi yang disempurnakan 2004, juga menegaskan bahwa ide penulisan tafsir al-Qur'an dalam bahasa Indonesia dilandasi oleh komitmen pemerintah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat di bidang kitab suci, dengan harapan akan dapat membantu umat Islam untuk memahami kandungan Kitab Suci al-Qur'an secara lebih mendalam.¹⁶² Dan komitmen pemerintah itu terlaksana pada masa Menteri Agama KH Ahmad Dahlan (1967-1973).

Dikatakannya juga, kehadiran tafsir al-Qur'an sebagaimana terjemah al-Qur'an sangat penting bagi masyarakat Indonesia, karena al-Qur'an yang dalam bagasa aslinya berbahasa Arab, tidak mudah dimengerti oleh semua umat Islam di Indonesia. Padahal di sisi lain, sebagai Kitab Suci, al-Qur'an harus dapat dimengerti maksud dan kandungan isinya oleh umat Islam Indonesia agar dapat dihayati dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Atas dasar itulah, sejak semula Pemerintah Indonesia menaruh perhatian yang besar terhadap terjemah al-Qur'an dan tafsir al-Qur'an dengan terus mengusahakan terjemah al-Qur'an maupun tafsir al-Qur'an yang diterbitkan melalui Depag RI.¹⁶³

Diakui Menag M. Maftuh Basyuni, kendati kehadiran tafsir ini sangat membantu masyarakat muslim Indonesia untuk memahami pengertian dan makna ayat-ayat al-Qur'an, namun tetap disadari bahwa tafsir al-Qur'an dalam bahasa Indonesia tidak akan dapat sepenuhnya menggambarkan maksud

¹⁶²M. Maftuh Basyuni, dalam sambutannya untuk al-Qur'an dan Tafsirnya (edisi yang disempurnakan), Jakarta, Depag RI, 2004, i/xiii.

¹⁶³M Maftuh Basuni. h.xii

sebenarnya ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini, menurutnya, disebabkan beberapa faktor. Dan faktor yang paling utama adalah keterbatasan pengetahuan penafsir selaku manusia untuk mengetahui secara persis maksud al-Qur'an sebagai *kalamullah* (firman Allah).¹⁶⁴

Yang pasti, usaha apapun dan oleh siapapun, yang filosofi awalnya memang untuk membantu umat Islam di Indonesia untuk kian mendekati diri pada Kitab Sucinya, lebih menghayati untuk mengamalkannya, maka usaha itu sangat mulia dan patut diberi apresiasi tinggi, terlepas dari kekurangan yang ada. Sebab, kekurangan adalah bagian tak terpisahkan dari kemanusiaan pentafsir itu sendiri. Selain itu, usaha yang dirintis di tengah "ketidakpedulian" banyak pihak di negeri ini, juga menjadi point tersendiri yang tak boleh dilupakan.

H. SITUASI DAN KONDISI PENERJEMAHAN

Menurut Howard M Federspiel, dalam *Kajian al-Qur'an di Indonesia, al-Qur'an dan Tafsirnya* ini secara riil disusun sebagai bagian dari program rezim Orde Baru. Secara politik, masa Orde Baru itu sendiri terbagi menjadi dua periode. *Periode pertama* yang berakhir 1974. Periode ini ditandai dengan, 1) pemerintah melakukan negosiasi kembali tentang utangnya ke negara-negara lain. 2), badan penasehat, yaitu suatu badan parlementer yang merumuskan tujuan jangka panjang bagi bangsa Indonesia menyusun kebijakan seterusnya yang mendukung pembangunan spiritual untuk mengimbangi pembangunan fisik dalam meningkatkan tarap ekonomi.

¹⁶⁴M Maftuh Basuni. h.xii

Periode kedua, sejak tahun 1978 yang ditandai oleh stabilitas politik dan keberhasilan dalam bidang infrastruktur bagi sistem ekonomi yang maju.

Beberapa waktu kemudian, Mukti Ali, yang kemudian menjadi Menteri Agama RI, mengemukakan pandangan para aktivis muslim yang menyetujui kerjasama antara pemerintah Orde Baru dengan umat Islam dalam pembangunan nasional. Dalam bukunya yang berjudul *Agama dan Pembangunan di Indonesia*, Mukti Ali menyuarakan pentingnya para ulama berada di barisan depan dalam gerakan moral untuk mempromosikan nilai-nilai yang positif tentang pembangunan nasional. Pandangan tersebut merefleksikan posisi pemerintah atau peranan para guru agama dalam menunjang pembangunan.¹⁶⁵

Secara ringkas juga dapat dijelaskan, pembangunan bidang keagamaan yang telah mendorong kemajuan pada periode ini merangsang pemerintah untuk terlibat secara langsung dalam penerbitan buku-buku teks. Maka ditunjuklah sebuah badan yang menghasilkan dua karya. *Pertama, al-Quran dan Terjemahnya*. Para anggota tim yang mempersiapkan *al-Qur'an dan Terjemahnya* adalah T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, Bustami A. Gani, Muchtar Yahya, Toha Jahya Omar, A. Mukti Ali, Kamal Muchtar, Gazali Thaib, A. Musaddad, Ali Maksum, dan Busjairi Majidi. *Kedua, al-Quran dan Tafsirnya*. Para anggota tim penterjemah itulah yang mempersiapkan penyusunan *al-Quran dan Tafsirnya*.

Namun demikian, ada dugaan lain bahwa di balik “kebaikan” Orde Baru yang seakan mengerti kemauan umat

¹⁶⁵Howard M Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, hal. 59.

Islam di Indonesia, itu ternyata ada ketakutan-ketakutan politis yang menghantuinya. Ketakutan-ketakutan itu misalnya, *pertama*, munculnya radikalisme Islam yang akan berjuang membentuk negara Islam Indonesia sebagaimana pernah terjadi pada masa-masa sebelumnya. *Kedua*, tampilnya kembali partai-partai politik Islam dalam percaturan politik nasional. *Ketiga*, kekhawatiran merebaknya isu primordialisme di tengah masyarakat, termasuk masalah primordialisme agama. *Keempat*, isu tentang negara Islam dan Piagam Jakarta.¹⁶⁶

Tentu saja, jika kekuatiran pemerintah Orde Baru itu benar-benar terjadi, maka itu akan menjadi bencana bagi kelangsungan pemerintah Orde Baru sendiri. Bahkan UUD 1945 dan Pancasila sebagai landasan keberbangsaan di negeri ini, yang sangat “didewakan” oleh Orde Baru, terancam tereliminasi untuk kemudian digantikan ideologi tunggal: Islam. Padahal sejatinya, pluralitas masyarakat Indonesia, baik agama, etnik, budaya, dan sebagainya, tidak bisa diatur oleh ideologi yang sektarian dan tunggal.

Diakui juga oleh Howard M. Federspiel, dengan berakhirnya masa Soekarno, kelompok politik muslim yang mendukung Islam sebagai dasar negara mengharapkan pemunculan kembali pembicaraan-pembicaraan tersebut. Namun, pemerintah Soeharto secepatnya menjelaskan bahwa UUD 1945 akan tetap dan bahwa Pancasila akan terus menjadi dasar dan falsafah negara. Sekalipun demikian, pemerintah Soeharto memberikan interpretasi baru atas Pancasila dan UUD 1945 yang mendukung upaya-upayanya dalam menyusun

¹⁶⁶Adang Kuswaya, *Menimbang Tafsir Depag RI: Telaah Penafsiran Surat al-Fatihah*, dalam <http://www.stainsalatiga.ac.id>.

dan membangun kembali negara dan ekonomi nasional. Pada saat itu telah terjadi pembenahan partai politik dimana jumlah peserta pemilu menjadi tiga parpol.¹⁶⁷

Dengan rampungnya *al-Quran dan Terjemahnya* dan *al-Quran dan Tafsirnya*, menurut Howard M. Fiderspiel, sejumlah target telah terpenuhi. *Pertama*, pembuatan tafsir-tafsir tersebut menjadi bagian dari rencana pembangunan pemerintah lima tahunan dari pemerintah pusat, dan telah dianggap oleh masyarakat Islam sebagai bukti bahwa negara telah terlibat dalam menyebarkan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. *Kedua*, para cendekiawan dari berbagai IAIN telah dilibatkan dalam penerjemahan dan penafsirannya, memperlihatkan kedewasaan dan kemampuannya sebagai para ahli tafsir. *Ketiga*, Departemen Agama telah merencanakan untuk menciptakan standar-standar dalam pembuatan tafsir dan terjemahnya lebih lanjut, dan kedua tafsir tersebut telah memenuhi harapan itu. *Keempat*, satu kelompok bangsa Indonesia dari dan luar pemerintah yang disebut “Muslim-Nasional”, telah menginginkan agar pandangan ideologi mereka akan bisa dijelaskan melalui pembuatan tafsir-tafsir tersebut.¹⁶⁸

Ditulis oleh Adang Kuswaya, dalam makalahnya *Menimbang Tafsir Depag R.I: Telaah Penafsiran Surat al-Fatihah*, setelah mengamati situasi sosio-politik yang melatarbelakangi terbentuknya Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Quran Depag, dirinya menganggap bahwa usaha itu adalah

¹⁶⁷Howard M Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, hal. 57.

¹⁶⁸Howard M Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, h. 143-

sebagai salah satu upaya pemerintah mengobati dan meredam kemarahan yang “diderita” kelompok Islam dan sekaligus ingin membuktikan bahwa pemerintah peduli pada masalah agama.¹⁶⁹ Dengan kata lain, apa yang dilakukan Orde Baru itu sebenarnya upaya untuk menciptakan tafsir resmi yang dapat mengarahkan para guru dalam menyesuaikan pelajaran-pelajaran al-Quran dengan perkembangan dunia modern.

¹⁶⁹Adang Kuswaya, Loc. Cit.

BAB IV
ANALISIS DATA PENGGUNAAN AL-QUR'AN DAN
TERJEMAHNYA KEMENTERIAN AGAMA R.I
PADA MAHASISWA JURUSAN
ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

A. LOKASI PENELITIAN

Penelitian ini penulis lakukan di Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanddin Banten pada Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Fakultas Ushuluddin dan Adab.

Mahasiswa yang menjadi objek dalam penelitian ini berjumlah 120 orang dari semua tingkat (semester) dengan perbandingan jenis kelamin laki-laki 50 orang, perempuan 70 orang.

Alasan penulis memilih mahasiswa pada jurusan tersebut objek penelitian adalah karena para mahasiswa tersebut berada pada jurusan yang menjadikan al-Qur'an sebagai fokus study dan disiplin keilmuan. Artinya bisa menjadi representasi dari mahasiswa UIN secara keseluruhan.

B. METODE PENELITIAN

Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Berdasarkan hal tersebut terdapat empat kata kunci yang perlu di perhatikan yaitu, cara ilmiah, data, tujuan dan kegunaan.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Sugiono, *Metode penelitian Kuantitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005), h 2

Pada penelitian di bab ini penulis menggunakan penelitian deskriptif kuantitatif korelasional. Sebab penelitian ini bertujuan untuk melihat hubungan antara dua variabel. Dalam menganalisis data dengan menggunakan data-data angka yang diolah dengan metode statistik, setelah diperoleh hasilnya, kemudian dideskripsikan dengan menguraikan kesimpulan yang didasari oleh angka yang diolah dengan metode statistik.

C. TEKNIK PENGUMPULAN DATA

Untuk memperoleh data dalam penelitian ini penulis menggunakan beberapa teknik-teknik sebagai berikut:

1. Observasi

Observasi yang berarti pengamatan bertujuan untuk mendapatkan data tentang suatu masalah, sehingga diperoleh pemahaman atau sebagai alat *re-checkingin* atau pembuktian terhadap informasi/keterangan yang diperoleh sebelumnya. Sebagai metode ilmiah observasi biasa diartikan sebagai pengamatan dan pencatatan fenomena-fenomena yang diselidiki secara sistematis. Dalam arti yang luas observasi sebenarnya tidak hanya terbatas kepada pengamatan yang dilakukan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Pengamatan tidak langsung misalnya melalui *questionnaire* dan tes.

Alasan menggunakan teknik observasi adalah karena observasi dapat dilakukan dalam setiap situasi, baik dalam

kelas maupun di luar kelas. Dan pencatatan hasil observasi dapat dilakukan selama observasi berlangsung.¹⁷¹

2. Interview atau Wawancara

Wawancara adalah tanya jawab lisan antara dua orang atau lebih secara langsung. Teknik ini digunakan untuk mendapatkan data tentang penggunaan al-Qur'an dan terjemah Kementerian Agama R.I, pemahaman terhadap terjemahan.

3. Angket

Angket adalah daftar pernyataan atau pertanyaan yang dikirim kepada responden baik secara langsung atau tidak langsung. Adapun angket dalam penelitian ini, adalah angket berstruktur, yaitu angket yang menyediakan kemungkinan jawaban. Dalam hal ini, bentuk jawaban tertutup, yakni angket yang pada setiap itemnya sudah tersedia berbagai alternatif jawaban yang dipilih. Sedangkan untuk pertanyaan dalam angket tersebut, adalah pilihan ganda, yaitu sebuah pertanyaan yang disusul dengan lima alternatif jawaban, yaitu a, b, c, d, dan e, sehingga apabila bentuk pertanyaannya bersifat positif, maka jawaban a diberi skor 5, jawaban b diberi skor 4, begitu seterusnya. Sedangkan apabila pertanyaannya bersifat negatif, maka jawaban a diberi nilai 1, jawaban b diberi nilai 2, dan begitu seterusnya.

4. Studi Pustaka

Studi pustaka metode yang digunakan penulis untuk mempelajari teori-teori yang berkaitan dengan permasalahan yang akan diteliti, kemudian teori-teori tersebut digunakan

¹⁷¹ Wayan Nurkencana, *Evaluasi Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1986), h. 232

sebagai bahan penguat dalam mencari kebenaran dari masalah tersebut.

D. PENENTUAN POPULASI DAN SAMPEL

1. Populasi

Populasi adalah keseluruhan subyek penelitian,¹⁷² dan yang menjadi populasi dalam penelitian ini adalah seluruh mahasiswa jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang berjumlah 370 orang.

Populasi Penelitian

NO	Semester	JUMLAH MAHASISWA
1	I	105
2	III	105
3	V	70
4	VII	70
JUMLAH		350

2. Sampel

Sampel menurut A. Hasan Gaos adalah bagian daripada obyek penelitian baik berupa orang, obyek, atau kejadian tertentu yang dipilih dari populasi, atau bagian daripada totalitas penelitian yang relevan dan menggambarkan keadaan totalitasnya. Sampel yang penulis ambil adalah sebanyak 120 orang mahasiswa.

¹⁷² Suahrsimi Arikunto, *Penelitian Tindakan Kelas*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2009), h. 115

E. Teknik Analisa Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, maka peneliti tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar data yang ditetapkan.¹⁷³

Pengumpulan data dapat dilakukan dalam berbagai setting, berbagai sumber dan berbagai cara. Setelah seluruh data terkumpul dengan menggunakan teknik pengumpulan data seperti dikemukakan di atas, maka langkah selanjutnya adalah mengolah data dan menganalisa data. Langkah awal dari analisis data tersebut, adalah mengelompokkan data ke dalam dua bagian, yaitu data yang bersifat kualitatif dan data yang bersifat kuantitatif. Data kualitatif, akan dianalisis dengan menggunakan analisis logika, sedangkan data yang bersifat kuantitatif akan dianalisa dengan menggunakan analisis.

F. ANALISIS DATA

No	JK	x1	x2	x3	x4	x5	x6	x7	x8	x9	x10	Total
1	L	5	4	3	2	2	1	5	1	4	3	30
2	L	5	3	5	4	2	5	4	2	5	4	37
3	L	3	1	3	2	1	2	3	2	1	2	20
4	L	5	3	2	3	3	2	5	3	3	2	31
5	L	5	2	2	2	2	1	4	3	3	3	27
6	L	3	3	2	4	4	2	3	4	4	3	32
7	P	5	3	5	3	3	1	5	1	3	5	34

¹⁷³ Sugiono, *Metode penelitian Kuantitatif kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2005), h 224

8	P	5	3	3	3	1	3	5	4	3	2	32
9	L	3	4	2	2	5	2	3	1	3	2	27
10	L	4	3	5	3	3	2	5	1	4	2	32
11	P	5	3	5	4	5	3	5	2	3	4	39
12	P	5	4	5	4	4	1	5	1	5	5	39
13	P	5	3	4	4	5	1	1	1	4	4	32
14	L	4	3	5	4	3	4	5	3	2	3	36
15	P	4	3	5	3	4	4	4	3	3	3	36
16	P	5	3	5	3	5	5	5	3	2	2	38
17	L	4	3	4	4	5	3	5	3	3	4	38
18	L	5	5	5	5	5	4	5	1	5	4	44
19	P	5	5	4	5	5	1	5	4	5	3	42
20	P	5	2	4	4	2	2	5	1	3	2	30
21	P	2	3	5	5	5	3	5	1	5	3	37
22	L	5	3	2	2	3	1	4	1	3	3	27
23	L	3	2	2	2	3	2	2	4	2	3	25
24	L	2	2	1	2	1	1	3	4	2	2	20
25	L	4	4	4	3	2	3	4	3	2	2	31
26	L	5	2	5	3	5	5	5	2	3	3	38
27	P	5	5	5	5	5	5	5	1	5	4	45
28	L	5	5	5	5	5	5	5	1	5	4	45
29	L	5	1	5	2	5	5	5	2	3	5	38
30	L	4	3	5	4	5	5	5	3	4	4	42
31	L	3	2	3	2	2	3	2	2	3	3	25
32	P	4	3	5	4	5	5	5	3	4	4	42
33	L	5	2	5	3	3	5	5	1	4	3	36
34	L	2	3	2	2	2	3	4	4	4	2	28
35	P	4	3	5	4	5	5	5	3	4	4	42
36	L	5	3	2	3	2	4	3	2	2	3	29

37	P	5	3	5	3	2	1	5	1	4	3	32
38	L	5	2	5	1	3	1	5	1	2	3	28
39	L	5	2	5	1	3	1	5	1	2	4	29
40	P	5	3	2	3	2	2	4	1	3	2	27
41	P	4	3	3	2	3	2	2	1	2	3	25
42	P	4	4	1	4	5	1	5	1	3	4	32
43	L	5	4	4	4	3	2	3	2	4	3	34
44	L	4	4	5	5	5	5	5	1	4	5	43
45	P	4	4	1	3	4	1	5	2	3	3	30
46	L	3	2	3	4	5	4	5	1	2	2	31
47	P	4	3	5	3	5	3	5	2	3	2	35
48	L	4	3	1	2	2	1	2	4	2	3	24
49	P	5	3	2	2	2	3	5	2	3	3	30
50	P	4	3	3	3	1	4	4	1	2	3	28
51	P	5	3	4	3	4	5	5	1	4	4	38
52	P	5	3	5	3	2	3	3	2	2	2	30
53	L	4	3	1	1	1	1	1	1	1	1	15
54	L	3	4	4	5	4	3	5	2	3	3	36
55	L	5	3	3	2	2	3	4	3	5	3	33
56	L	4	3	4	3	4	4	5	4	4	2	37
57	L	4	4	4	3	5	3	3	1	3	3	33
58	P	5	3	5	5	3	3	4	2	3	4	37
59	P	5	3	5	4	3	2	5	1	3	4	35
60	P	5	3	5	4	2	2	5	1	3	4	34
61	P	5	4	5	5	3	3	5	4	5	4	43
62	P	4	2	1	1	2	2	5	1	2	2	22
63	P	4	2	3	3	3	4	4	3	3	3	32
64	P	5	3	3	3	2	3	5	3	3	2	32
65	P	5	3	5	4	2	2	5	4	3	2	35

66	P	5	1	3	3	5	3	5	1	1	3	30
67	P	5	4	4	4	5	5	5	1	5	2	40
68	P	5	3	3	3	5	5	5	1	5	2	37
69	P	5	3	3	3	3	3	5	2	5	3	35
70	P	5	2	3	5	3	3	4	3	3	3	34
71	P	5	2	2	2	3	3	5	2	3	2	29
72	P	5	2	5	2	3	5	5	3	2	2	34
73	P	4	4	5	5	5	3	5	4	5	4	44
74	L	5	3	4	3	3	1	4	2	3	3	31
75	L	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	11
76	L	5	3	3	3	3	3	4	2	3	3	32
77	L	3	2	3	3	3	1	3	3	3	2	26
78	L	5	4	4	5	4	4	5	4	3	3	41
79	L	5	3	3	3	4	3	4	3	4	3	35
80	L	4	3	4	3	3	3	4	2	3	4	33
81	L	5	2	5	5	2	5	5	2	4	3	38
82	P	5	3	3	3	3	3	5	2	4	3	34
83	L	5	3	3	4	4	4	4	3	4	4	38
84	L	5	4	4	4	3	4	4	3	4	3	38
85	L	5	5	5	5	3	3	5	3	5	5	44
86	P	4	3	5	4	4	3	4	3	3	4	37
87	P	5	3	5	5	4	4	5	1	3	4	39
88	L	3	3	5	3	4	2	4	3	3	2	32
89	L	2	3	5	3	2	2	4	3	2	3	29
90	P	3	2	4	2	2	1	3	4	4	3	28
91	P	5	5	5	5	5	5	5	4	4	5	48
92	P	4	2	4	4	4	4	3	4	4	3	36
93	L	4	2	4	4	4	3	3	2	4	3	33
94	P	5	3	3	4	3	1	5	1	5	3	33

95	P	4	3	4	3	3	3	4	3	4	3	34
96	P	4	4	4	3	3	3	4	3	3	3	34
97	P	4	3	4	4	5	2	4	2	3	3	34
98	P	4	3	2	2	4	2	3	3	3	4	30
99	P	5	3	4	4	3	2	4	3	4	3	35
100	P	5	4	3	4	2	3	5	3	3	4	36
101	P	5	3	5	4	5	4	5	4	3	3	41
102	P	5	3	5	4	2	3	5	1	3	2	33
103	P	5	3	4	4	3	2	4	2	3	4	34
104	P	2	2	3	2	3	2	3	3	2	3	25
105	P	5	3	5	4	3	4	4	3	5	5	41
106	P	5	4	3	3	4	5	5	4	4	3	40
107	P	5	3	5	4	4	4	5	1	5	3	39
108	P	4	3	5	4	3	4	3	2	3	3	34
109	P	5	3	4	3	5	2	5	3	5	3	35
110	P	5	3	4	3	3	4	5	3	3	3	36
111	P	5	3	4	4	4	3	4	3	4	3	37
112	P	4	3	4	4	2	3	4	3	4	3	34
113	P	4	3	4	3	2	3	4	2	3	3	31
114	P	5	4	4	4	5	3	4	1	4	3	37
115	L	4	2	3	4	3	3	2	1	3	4	29
116	L	4	2	4	5	2	4	4	1	3	3	32
117	L	5	4	5	4	4	3	5	2	4	3	39
118	L	4	3	4	3	2	4	3	1	3	3	30
119	P	5	4	5	4	4	3	4	1	3	4	37
120	L	3	2	1	2	2	1	3	2	2	1	19

Analisis Data

Jumlah Responden

Jenis Kelamin	Jumlah	Presentasi
Laki-laki	50	41,67
Perempuan	70	58,33

Tabel diatas menunjukkan mengenai jenis kelamin responden, tabel ini menunjukkan bahwa dari 120 orang responden, yang berjenis kelamin laki-laki sebanyak 50 orang responden (41,67%) sedangkan berjenis kelamin perempuan 70 orang responden (58,33). Dengan demikian bahwa responden pada penelitian ini lebih banyak responden perempuan dibanding dengan respon laki-laki.

Skala Interval

Skala	Nilai
Selalu	4,24- 5,04
Sering	3,43 – 4,23
Kadang	2,62 – 3,42
Jarang	1,81 – 2,61
Tidak Pernah	1,00 -1,80

X1 Kebutuhan membaca Al-Qur'an

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	68	56,66%	340

Sering	4	35	29,16%	140
Kadang	3	10	8,33%	30
Jarang	2	7	5,83%	14
Tidak Pernah	1	0	0	0
Skor rata-rata		120		525 (4,36)

Keterangan : selalu

X2 Membaca Al-Qur'an dengan melihat terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	6	5%	30
Sering	4	21	17,51%	84
Kadang	3	64	53,33%	192
Jarang	2	23	19,16%	46
Tidak Pernah	1	6	5%	6
Skor rata-rata		120		358 (2,98)

Keterangan : Kadang

X3 Meyakini Al-Quran Terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	46	38,33%	230
Sering	4	30	25%	120

Kadang	3	24	20%	72
Jarang	2	12	10%	24
Tidak Pernah	1	8	6,67%	8
Skor rata-rata		120		454 (3,78)

Keterangan : Sering

X4 Memahami Kandungan Al-Quran melalui terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	17	14,16%	85
Sering	4	36	30%	144
Kadang	3	39	32,5%	117
Jarang	2	20	16,67%	40
Tidak Pernah	1	8	6,67%	8
Skor rata-rata		120		394 (3,28)

Keterangan : Kadang

X5 Menggunakan Al-Quran dan Terjemah Kementerian Agama
RI

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	29	24,17%	145
Sering	4	20	16,66%	80
Kadang	3	36	30%	108
Jarang	2	27	22,5%	54
Tidak Pernah	1	8	6,67%	8
Skor rata-rata		120		395 (3,29)

Keterangan : Kadang

X6 Merasa cukup dengan membaca Al-Quran dan
Terjemahnya

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	18	15%	90
Sering	4	20	16,66%	80
Kadang	3	38	31,66%	114
Jarang	2	23	19,16%	46
Tidak Pernah	1	21	17,5%	21
Skor rata-rata		120		351 (2,92)

Keterangan:Kadang

X7 Merasa tenang dengan membaca Al-Quran dan Terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	61	50,83%	305
Sering	4	33	27,5%	132
Kadang	3	18	15%	54
Jarang	2	5	4,16%	10
Tidak Pernah	1	3	2,5%	3
Skor rata-rata		120	504 (4,20)	

Keterangan: Selalu

X8 mendapat kesalahan atau kurang pas dalam terjemah Al-Quran

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	0	0	0
Sering	4	17	14,17%	68
Kadang	3	33	27,5%	99
Jarang	2	30	25%	60
Tidak Pernah	1	40	34,16%	40
Skor rata-rata		120	297 (2,47)	

Keterangan : Jarang

X9 selalu mengulangi membaca Al-Quran dan terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	17	14,16%	85
Sering	4	29	24,16%	116
Kadang	3	49	40,83%	147
Jarang	2	18	15%	36
Tidak Pernah	1	7	5,83%	7
Skor rata-rata		120		391 (3,25)

Keterangan : Kadang

X10 Mengamalkan kandungan Al-Quran dari Al-Quran dan Terjemah

Jawaban	Bobot Nilai	F	P	S
Selalu	5	7	5,84%	35
Sering	4	27	22,5%	108
Kadang	3	55	45,83%	165
Jarang	2	28	23,33%	56
Tidak Pernah	1	3	2,5%	3
Skor rata-rata		120		367 (3,05)

Keterangan : kadang

No	Butir Pertanyaan	Jawaban	Skor rata-rata
1	Membaca Al-Quran merupakan kebutuhan	Selalu	4,36
2	Membaca Al-Quran sambil melihat terjemah	Kadang	2,98
3	Al-Quran dan terjemah sebagai upaya memahami kandungan Al-Quran	Sering	3,78
4	Memahami kandungan Al-Quran melalui terjemah	Kadang	3,28
5	Menggunakan Al-Quran dan Terjemah Kementerian Agama RI	Kadang	3,29
6	Merasa cukup dengan membaca Al-Quran dan Terjemah	Kadang	2,29
7	Merasa tenang dengan membaca Al-Quran dan Terjemahnya	Selalu	4,20
8	Mendapat kesalahan atau kurang pas dalam terjemah Al-Quran	Jarang	2,47
9	Mengulangi membaca Al-Quran dan Terjemah	Kadang	3,25
10	Mengamalkan kandungan Al-Quran dan Terjemah	Kadang	3,05
$\Sigma : 32,95 / 10 = 3,29$ (Kadang)			

BAB V PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil analisis tentang problematika penerjemahan al-Qur'an dan penggunaannya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, terjemahan Al-Qur'an hanyalah sebuah upaya untuk memahami Al-Qur'an yang dilakukan untuk menjelaskan maksud firman Allah kepada non-Arab. Terjemahan tidak lebih sebagai sebuah tafsir dalam bentuknya yang sangat sederhana. Sebaik apa pun terjemahan ia tidak akan luput dari sejumlah persoalan mengingat kekayaan dan keunikan bahasa sumber (Arab) di satu sisi, dan keterbatasan bahasa sasaran di sisi lain. Oleh karenanya penerjemahan Al-Qur'an secara harfiah, termasuk per kata, tidak mungkin dapat dilakukan sepenuhnya.

Kedua, terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama menggabungkan dua pendekatan terjemah; *harfiah* dan *tafsiriah*, meski masih terkesan harfiah, sehingga dapat menimbulkan kesalahpahaman. Oleh karenanya, meski telah menerbitkan tafsir Al-Qur'an dalam 10 jilid besar yang diharapkan dalam menghindari masyarakat dari kesalahpahaman dipandang perlu untuk menyusun tafsir Al-Qur'an yang ringkas dan terjangkau oleh masyarakat umum. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (10 jilid) dipandang terlalu besar sehingga sulit terjangkau banyak kalangan, sedangkan *Al-Qur'an dan*

Terjemahnya dipandang terlalu ringkas sehingga terkadang rancu.

Ketiga, secara umum, hasil dari pengolahan data statistik yang dilakukan kepada mahasiswa jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT), nampak bahwa mereka tidak sering menggunakan Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama dalam memahami kandungan ayat al-Qur'an. Ini terlihat dari hasil yang berada pada angka $32,95 / 10 = 3,29$ yang berarti sedang.

B. SARAN-SARAN

Sebelum mengakhiri tulisan ini, perlu dikemukakan beberapa saran terhadap para *pembaca* al-Qur'ân dan Terjemah Kementerian Agama, dalam rangka mengembangkan pemahaman dan interpretasi terhadap al-Qur'ân, maka ada beberapa saran yang disampaikan yaitu :

1. Penggalian terhadap al-Qur'ân tidak hanya berkutat pada kandungan makna al-Qur'ân saja, tetapi harus lebih dititikberatkan pada kritik dan pengembangan perangkat metodologis dalam kerangka menjadikan al-Qur'ân *Shâlih li kulli zamân wa makân*.
2. Mesti dikembangkan sikap *qabûl al-âkhar* (menerima orang lain) dan sikap plural dan toleran menghadapi keragaman, sehingga tidak muncul klaim kebenaran dari kelompok tertentu. Karena klaim ini akan membawa kepada konflik yang lebih besar dan luas seperti *takfir* (pengkafiran). Dalam dunia interpretasi, *truth claim* muncul dalam sikap apriori dan memandang bahwa terjemahnyalah

yang paling benar, terjemah atau pemahaman orang lain adalah salah. *Truth Claim* ini juga akan memunculkan sikap takut bagi para intelektual yang ingin mengembangkan ide dan gagasannya.

3. Kepada lembaga Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, agar bisa mengintegrasikan nilai-nilai al-Qur'an kepada perilaku atau sikap mahasiswa. Hasil pengolahan data di atas, menunjukkan keprihatinan yang harus segera dicari solusinya agar mahasiswa tidak saja hanya bisa membaca al-Qur'an, tetapi bisa memahami al-Qur'an melalui terjemah dan tafsirnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad, *Al-Mu`jizat al-Kubrā*,
Abû Zaid, Nashr Hâmid, *Maḥûm an-Nashsh Dirâsah fî ‘Ulûm
al-Qur’ân*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-‘Arabî,
1998
- Az-Dzahabi, Muḥammad Hûsain, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*,
(Kairo:Mathba’ah Mushthafâ al-Halabî, 1976),Cet.Ke 2
Al-Alûsi, *Rûh al-Ma’âni*, jilid 9, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001
- Alam, Datuk Tombak, *Metode Menerjemahkan Al-Qur’an Al-
Karim 100 kali pandai*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992)
- Al-Farmawi, ‘Abd Hûyy, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudlû’î,:
Dirâsah Manhajîyyah Maudlû’iyyah*, (Kairo: Mathba’at
al-Hadlârah al-‘Arabîyyah, 1977)
- Al-Jahiz, *al-Hayawân*
- Al-Jurjâni, Abdul Qahir, *Dalâ’il al-I’jâz*
- al-Khâfîji, Muḥammad bin Sulaimân, *at-Taisîr fî Qawâid Ilm
Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1990), Cet ke 1
- al-Khûlî, Amin, *Manâhîj at-Tajdîd fî an-Nahwi wa al-
Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, (Beirut: Dâr
Ma’rifah, 1961)
- al-Maragi, M. Mustafa, *Bahtsun fî Tarjamat al-Qur’ân al-
Karîm wa Ahkâmuha*, Majalah Al-Azhar, 1423 H
- Al-Mâturîdî, *Ta’wîlât Ahl Sunnah* (Baghdad: Maktabah al-
Irsyâd, 1983)
- Al-Munawar, Said Agil Husin, *Al-Qur’an Membangun Tradisi
Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2004)
- Anis, Ibrahim, *Dalâlât al-Alfâz*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976
- an-Nawawi, *Al-Majmu’*, 3/379
- Arikunto, Suharsimi, *Penelitian Tindakan Kelas*, (Jakarta: PT.
Bumi Aksara, 2009)
- Ariyani, Hafidah Fitri “Pergeseran makna dalam naskah film
berbagi suami karya Nia Dinata” *Penelitian*, Fakultas
Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta, 2007)

- Ash-Shobuni, Muhammad Ali *Ikhtisar Ulumul Qur'an Praktis*, Terjemahan Muhammad Qodiru Nur (Jakarta:Pustaka Amani, 1988)
- As-Shalih, Subhi, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an.*, (terj)., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004)
- as-Suyûthi, Jalaluddîn, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1983)
- Asy-Syatibi, *Al-Muwâfaqât*, 2/46
- az-Zarkasyî, Badruddîn Muḥammad bin Abdillah, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabat al-'Ashriyyah, 1972
- Az-Zarqâni, *Manahil al-'Irfân*
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- Benny Hoedoro Hoed, *Penerjemahan dan Kebudayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2006)
- Brislin, R.W., *Translation: Application and Research* (New York: Garden Press Inc, 1976)
- Departemen Pendidikan dan kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1997)
- E. Sadtono, *Pedoman Penerjemahan*, (Jakarta: Depdikbud, 1985),Cet. Ke-1
- Federspiel, Howard, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, (terj) Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996)
- Gatra* edisi 21 April 2011 yang berjudul “Ideologi Teroris Dalam terjemahan Qur'an Depag”
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003)
- Hanafi, Hassan, *Islam in the Modern World: Vol I Religion, Ideology, and Development* (Heliopolis: Dar Kebba Bookshop, 2000)

- Hanafi, Muchlis M., "Problematika pada terjemahan al-Qur'an; Studi Beberapa Penerbitan al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011
- Harun, Salman, *Mutiara al-Qur'an; Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos, 1999)
- Hayes, John dan Carl Holladay, *Pedoman Penafsiran Al-Kitab*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993)
- <http://ahsinmuhammad.blogspot.com/2009>
- <http://salmanharun-Institute.blogspot.com/2010/06/salman-haruns-profile.html>
- Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, jilid 13, cet. I, Giza: Muassasah Qurthubah, 2000
- Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arb*, (Beirut: Dâr ash-Shâdir, 1990)
- Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*
- Ibnu Asyûr, *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*
- Ibnu Burdah, *Menjadi Penerjemah: Metode dan Wawasan Menerjemah Teks Arab*, (Yogyakarta: Tiara Kencana, 2004)
- Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, 3/254
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Mesir: Mathba'ah Musthafa Muhamad, t.t.)
- Ibnu Qudamah, *Al-Mugni*, 3/293,
- Irawan, Prasetya *Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif untuk Ilmu-ilmu Sosial* (Jakarta: DIA FISIP UI, 2007)
- Jost, David A. (ed.) *The American Heritage College Dictionary* (Boston: Houghton Company, 1993)
- Khallaf, Abdul Wahhab *Ushûl al-Fiqh*
- Kuswaya, Adang *Menimbang Tafsir Depag RI: Telaah Penafsiran Surat al-Fatihah*, dalam <http://www.stainsalatiga.ac.id>.
- Machali, Rochayah, *Pedoman bagi Penerjemah*, (Jakarta: Gramedia, 2002)

- Moch. Syarif Hidayatullah, *Tarjim Al-an; Cara Mudah Menerjemahkan Aran-Indonesia*, (Tangerang: Dikara, 2009)
- Moentaha, Salihien, *Bahasa dan Terjemahan, Language and Translation the New Millenium Publication* (Jakarta: Kesaint Blanc, 2006)
- Mohammad Yahya, *Penerjemahan Al-Qur'an Di Indonesia "Sejarah, Perkembangan dan Problematikanya"*, (Yogyakarta: 2014)
- Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan.
- Nababan, Rudolf, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet ke-1
- Nawawi, Rif'at Syauqi, *Rasionalitas Atas Tafsir Muhammad 'Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Newmark, P., *A Textbook of Translation* (UK: Prentice Hall International, 1988)
- Nurkencana, Wayan, *Evaluasi Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1986)
- Partanto, Pius A dan M. Dahlan Al- Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, t.t.)
- Pusat Studi Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), Cet.ke-3, h. 1119
- Rahman, Andi, *Kualitas Hadis dalam Tafsir al-Qur'an DEPAG RI*, (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008)
- Richard Palmeur, *Hermeneutics: Interpretation Theory of Scheilmacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer* (Evanston: Northwestern Press, 1969)
- Ridā, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, 9/329
- Rippin, Andrew, *Approach to The History of The Interpretation of The Quran*, (Oxford: Clarendon Press, 1988)

- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Samsuddin, Sahiron, "Metode Intertekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)
- Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an*, (Republika.co.id), diakses tanggal 3 Oktober 2017
- Shihab, M. Quraish, *Ensiklopedia Kosakata Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, M. Quraish, et.al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*, ed. Azyumardi Azra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999)
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Shihab, M. Quraish, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- Shohib, Muhammad, "Kata Pengantar" Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Depag R.I., Mukadimah
- Sugiono, *Metode penelitian Kuantitatif kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2005)
- Suma, Muhammad Amin, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an (1)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)
- Suryanwinata, Zuchridin dan Hariyanto, Sugeng, *Translation Bahasa Teori dan Penuntun Praktis Menerjemahkan*, (Jakarta: Kanisius, tth)
- Syarif, Mochamad, *Teori dan Permasalahan Perjemahan*
- Syarjaya, Syibli, *Transformasi Fiqh Wakaf*, IAIN SUHADA Press, t.t
- Syihabudin, *Penerjemahan Arab-Indonesia*, (Bandung: Humaniora, 2005)
- Tahar, M. Shohib Telaah tentang Tafsir al-Qur'an Departemen Agama RI, dalam *Jurnal Lektur al-Qur'an*, Volume 1,

- No. 1, 2003, Jakarta, Puslitbang Lektur Keagamaan
Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan
Departemen Agama RI, 2003.
- Ubaidu, Hasan, *Dirâsat wa Mabâhits fi Târikh at-Tafsîr wa
Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Kairo: Markaz al-Kitâb li an-
Nasyr, 1991)
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New
York: Spoken Language Service, 1976)
- Yusuf, Suhendra, *Teori Terjemahan, Pengantar ke Arah
Pendekatan Linguistik dan Sociolinguistik*, (Bandung:
Mandar