

PENERJEMAHAN DAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN: ANTARA TEORI DAN KENYATAAN

Muhammad Husni
Dosen IAI Al-Qolam Malang
E-mail husninabit@yahoo.com HP. 082338246940

ABSTRAK

Persoalan diskursif antara teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika itu menjadi titik pijak yang penting bagi perbincangan tentang metode literal penerjemahan al-Qur'an dan subyektivitas sang penerjemah. Wacana penerjemahan al-Qur'an hendak menjawab sebuah pertanyaan besar berikut: Bagaimana relevansi dari wacana teoretis penerjemahan al-Qur'an dan persoalan subyektivitas penerjemah ketika dikorelasikan dengan realitas terjemahan al-Qur'an itu sendiri? Pertanyaan besar ini sangat penting, karena memuat sebuah hipotesis bahwa terjemahan al-Qur'an, sekuat apapun metode literal yang digunakannya, sebenarnya tidak lepas sama sekali dari aktivitas enafsiran. Hipotesis ini sekaligus menguji—untuk tidak mengatakan mempertanyakan—ernyataan sejumlah ulama ahli ilmu tafsir bahwa terjemahan al-Qur'an bukan bagian dari tafsir al-Qur'an. Subyektivitas pada tahapan penetapan makna cukup relevan sebagai titik tolak dalam mengamati realitas terjemahan al-Qur'an. Meskipun menggunakan metode literal, karya-karya terjemahan al-Qur'an yang ada hingga saat ini sebenarnya sarat dengan subyektivitas pemakaian. Adanya perbedaan penerjemahan menjadi salah satu bukti bahwa kreativitas berpikir dan inovasi pemakaian begitu inheren dengan aktivitas penerjemahan

Kata Kunci: *penerjemahan, penafsiran al-qur'an*

Pendahuluan

Sepanjang satu dekade terakhir, dunia kajian al-Qur'an menyaksikan sejumlah kontroversi ataupun polemik seputar penerjemahan al-Qur'an. Sebut saja, misalnya, kontroversi tentang terjemahan al-Qur'an karya Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh (2007), dan karya Laleh Bakhtiar (2007) yang bercorak feminis-pluralis. Contoh lainnya adalah polemik terbuka pada tahun 2010-2012 antara Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Kementerian Agama RI tentang penerjemahan al-Qur'an antara metode literal (*harfiyyah*) dan non-literal (*tafsiriyyah*).

Ragam kontroversi dan polemik sebagaimana dicontohkan di atas sebenarnya menyiratkan sebuah wacana yang cukup kompleks seputar penerjemahan al-Qur'an, baik secara teologis maupun metodologis. Secara teologis, kompleksitas wacana tersebut tercermin dari ragam perdebatan yang bersumbu kepada dimensi kemukjizatan sebagai pijakan keyakinan teologis bahwa redaksi ayat-ayat al-Qur'an memiliki keunikan yang tidak tergantikan oleh bahasa manusia manapun. Sementara secara metodologis, kompleksitas wacana di atas tergambar dari perdebatan yang cukup rumit pula tentang (1) perbedaan

teoretis-praktis antara ragam metode penerjemahan, baik dalam perspektif ilmu tafsir al-Qur'an maupun perspektif ilmu linguistik, dan (2) subyektivitas sang penerjemah, termasuk orientasi teologis-ideologisnya, yang pada tingkatan tertentu berpengaruh cukup besar terhadap hasil terjemahannya.

Bertitik tolak dari kompleksitas wacana penerjemahan al-Qur'an di atas, maka tulisan ini hendak menjawab sebuah pertanyaan besar berikut: Bagaimana relevansi dari wacana teoretis penerjemahan al-Qur'an dan persoalan subyektivitas penerjemah ketika dikorelasikan dengan realitas terjemahan al-Qur'an itu sendiri? Pertanyaan besar ini sangat penting, karena memuat sebuah hipotesis bahwa terjemahan al-Qur'an, sekuat apapun metode literal yang digunakannya, sebenarnya tidak lepas sama sekali dari aktivitas penafsiran. Hipotesis ini sekaligus menguji—untuk tidak mengatakan mempertanyakan—pernyataan sejumlah ulama ahli ilmu tafsir bahwa terjemahan al-Qur'an bukan bagian dari tafsir al-Qur'an. (al-Zarqānī 1995:93)

Wacana Metode Penerjemahan

Wacana metode penerjemahan al-Qur'an di kalangan ulama ahli ilmu tafsir biasanya berporos pada keyakinan teologis tentang kemukjizatan al-Qur'an, termasuk yang melekat pada struktur bahasanya yang unik serta tidak tertandingi oleh bahasa manusia manapun, termasuk Bahasa Arab sendiri. Keyakinan teologis inilah yang menjadi salah satu argumentasi sejumlah ulama tradisional di saat menegaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang tidak mungkin bisa diterjemahkan (*untranslatable*) serta, sebagai konsekuensinya, menolak penerjemahan al-Qur'an.

Keyakinan teologis tentang kemukjizatan al-Qur'an tersebut juga berimplikasi terhadap wacana seputar metode penerjemahan al-Qur'an. Dari dua metode penerjemahan al-Qur'an yang populer dalam wacana ilmu tafsir, yaitu (1) penerjemahan literal (*tarjamah harfiyyah*) dan (2) penerjemahan non-literal (*tarjamah tafsīriyyah*) (Sardar,2011:40) para ulama ahli tafsir rata-rata menolak metode yang pertama serta menerima metode yang kedua. Penolakan terhadap metode yang pertama pada umumnya berpijak kepada alasan linguistik bahwa penerjemahan suatu teks ke dalam bahasa lain selalu sarat dengan ragam kesulitan. Antara satu bahasa dengan bahasa yang lain, terdapat ragam perbedaan yang begitu mendasar, sehingga menerapkan metode literal akan banyak terbentur dengan ketiadaan padanan kata, kalimat, ataupun idiom tertentu. Pada titik ini, metode literal berpotensi besar untuk mereduksi atau bahkan menghilangkan maksud dan pesan penulis teks, sehingga secara metodologis tidak tepat untuk dipakai sebagai metode penerjemahan teks seagung al-Qur'an (Sardar,2011:40).

Uniknya, penolakan secara metodologis tersebut, pada perkembangan berikutnya, berkembang menjadi fatwa haram. Artinya, penggunaan metode literal dalam menerjemahkan al-Qur'an tidak hanya dinilai lemah secara metodologis, melainkan juga berkonsekuensi dosa bagi pelakunya, terutama yang tidak memiliki ragam kualifikasi keilmuan yang relevan. Lebih dari itu, penerjemahan al-Qur'an dengan metode literal juga dinilai bisa berdampak serius secara teologis. Metode tersebut tidak saja mengaburkan eksistensi al-Qur'an dan terjemahannya, (*Manāhil*'2008:95) tetapi juga menghilangkan dua elemen dasar dari al-Qur'an, yaitu struktur

redaksional (*nazhm*) dan kandungan maknanya sekaligus, sehingga merusak kemuliaan al-Qur'an dan menggusurnya dari statusnya sebagai kitab suci.

Namun, apabila ditelisik lebih jauh, perbincangan para ulama ahli ilmu tafsir tentang penerjemahan al-Qur'an di atas sebenarnya lebih banyak bergerak pada ranah teologis daripada hermeneutis. Penolakan mereka terhadap metode literal lebih banyak didorong oleh semangat untuk memproteksi al-Qur'an dari ragam manipulasi makna, di satu sisi, serta kecurigaan traumatik yang cukup besar terhadap terjemahan al-Qur'an yang ditulis oleh para sarjana Barat, di sisi yang lain (Sardar, 2011:42). Semangat protektif yang beranjak dari kecurigaan traumatik tersebut barangkali memang bisa dimengerti. Tetapi jika dibawa pada ranah hermeneutis, menjadi terlihat jelas bahwa perbincangan skeptis para ulama ahli ilmu tafsir tentang metode literal sebenarnya bersifat superfisial.

Dalam tradisi Islam, metode literal sebenarnya merupakan metode yang paling dasar dan penting dalam memahami al-Qur'an. Kerangka metodologis penafsiran al-Qur'an yang dirintis sejak masa awal Islam serta dikembangkan lebih lanjut pada masa-masa sesudahnya pada dasarnya bertumpu kepada penggunaan metode literal pada tingkatan tertentu (Saeed, 2006:153). Bahkan, filsuf sekaliber Ibn Rusyd (1126-1198) pun menekankan bahwa memahami tujuan (*maqāsid*) ajaran agama pertama-tama harus berangkat dari pemahaman teks-teks agama pada makna literalnya sebagai metode paling dasar (al-Andalusī, 1998:99). Namun, penting untuk dicatat bahwa penggunaan metode literal sebenarnya tidak menafikan sama sekali peran akal dan kreativitas berpikir, betapapun menjadi metode yang

dominan dalam memahami al-Qur'an. Ibn Hazm (994-1064), misalnya, yang populer sebagai figur utama aliran skriptualisme Islam, ternyata tetap menggunakan logika Aristotelian dalam memahami teks tertentu, meski relatif ketat dan terbatas. Penggunaan logika dalam model hermeneutika Ibn Hazm, meminjam uraian David R. Vishanoff (2011), bisa diibaratkan dengan permainan teka-teki silang (*crossword puzzle*), di mana akal berperan penting untuk menguraikan pertanyaan yang tersedia dan menemukan satu-satunya jawaban yang sesuai (Vishanoff, 2011:97).

Melihat akar sejarah di atas, maka menjadi bisa dipahami mengapa metode literal justru paling banyak digunakan dalam tradisi penerjemahan al-Qur'an hingga saat ini. Dari ratusan karya terjemahan al-Qur'an, baik yang ditulis oleh sarjana Muslim maupun non-Muslim, baik yang berupa buku maupun terjemahan *online*, rata-rata menggunakan metode literal; sebagian besar di antaranya melengkapi terjemahannya dengan tambahan penjelasan yang relevan dalam bentuk tambahan kata dalam tanda kurung ataupun catatan kaki (*footnotes*) yang bersumber dari ragam sumber standar, seperti kitab-kitab hadits dan tafsir al-Qur'an. Uniknya, metode ini juga dipakai oleh Muḥammad Taqy al-Dīn al-Hilālī dan Muḥammad Muḥsin Khān dalam karya terjemahan mereka yang disponsori oleh pemerintah Arab Saudi, dimuat sebagai terjemahan resmi dalam website *Qur'an Complex* milik kerajaan, dan didistribusikan secara gratis kepada para jemaah haji. [Http://www.en.wikipedia.com](http://www.en.wikipedia.com), artikel "Noble Quran (Hilali-Khan)" (akses tanggal 8 Juni 2013); Padahal, seperti telah disinggung di atas, lembaga fatwa negara ini telah menegaskan status haram metode literal. Apabila diamati

lebih seksama, penambahan penjelasan dalam bentuk tambahan kata ataupun catatan kaki menjadi sebuah “solusi cerdas” yang menjembatani antara penolakan terhadap metode literal, di satu sisi, dan kebutuhan masyarakat non-Arab terhadap terjemahan al-Qur’an yang ringkas dan praktis, di sisi yang lain. Pada titik ini, cukup menarik untuk diungkap di sini “prinsip pemahaman proporsional” (*the principle of proportional understanding*) yang ditawarkan oleh Jorge J.E. Gracia (1995) terkait dengan dilema yang dihadapi oleh seorang penafsir (baca: penerjemah). Menurutnyanya:

Berdasarkan prinsip tersebut, fungsi historis dari interpretasi adalah untuk merekonstruksi hubungan kompleks yang mampu menghasilkan—bagi audiens sang pembaca saat ini—makna yang serupa dengan yang dihasilkan oleh sang pengarang berikut audiens historisnya. Semua ini bisa dilakukan dengan cara menambahkan sejumlah elemen terhadap teks yang ditafsiri, dengan tujuan untuk memperkecil perbedaan konteks antara sang pengarang serta audiens historisnya, di satu pihak, dan audiens sang pembaca, di pihak lain (Gracia, 1995:178).

Selain itu, dominannya penggunaan metode literal dalam tradisi penerjemahan al-Qur’an selama ini sebenarnya juga tidak berbenturan dengan keyakinan teologis tentang eksistensi al-Qur’an. Para penerjemah al-Qur’an, terutama yang Muslim, tetap meyakini al-Qur’an sebagai firman Allah swt. yang penuh mukjizat, unqi, tidak dapat ditiru oleh siapapun, dan bahkan tidak bisa diterjemahkan ke dalam bahasa lain tanpa ada distorsi makna. M.M. Pickthall dalam karya terjemahannya yang berjudul *The*

Meaning of the Glorious Koran (1930), misalnya, menegaskan bahwa penerjemahan al-Qur’an dengan metode literal yang dia lakukan bertujuan untuk menyajikan makna al-Qur’an dalam Bahasa Inggris, tanpa ada maksud sedikitpun untuk menyaingi atau bahkan menggeser posisi al-Qur’an, karena memang hal itu mustahil dilakukan. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Rashad Khalifa, salah seorang tim penulis terjemahan al-Qur’an versi Progressive Muslims Organization (PMO) yang dirilis pada tahun 2003, seraya mengakui bahwa: “Terjemahan al-Qur’an jelas tidak sama dengan al-Qur’an, sehingga sama sekali tidak bebas dari kesalahan dan kekurangan. Oleh karena itu, pembaca yang menemukan kejanggalan diharap merujuk langsung kepada teks asli al-Qur’an” <http://www.progressive-muslim.org> (akses tanggal 8 Juni 2013).

Persoalan Subyektivitas

Persoalan subyektivitas penafsiran memang menjadi bahan perdebatan yang cukup sengit dalam wacana hermeneutika modern. Hal ini bisa dilihat, misalnya, dari “polemik kontemporer” (*contemporary battle*) tentang hermeneutika antara Emillio Betti (1890-1968) dan Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Betti cenderung berpihak kepada tradisi obyektivitas yang digagas oleh F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911), sementara Gadamer cenderung berpihak kepada tradisi subyektivitas yang digagas oleh Martin Heidegger (1889-1976). Meskipun bersifat polemis, kedua aliran tersebut, menurut Josef Bleicher (1980), tidaklah bersebarangan karena memang keduanya sebenarnya berbicara pada ranah yang berbeda. Betti berbicara tentang teori hermeneutika (*hermeneutical theory*) yang berfokus

pada teori interpretasi, sementara Gadamer berbicara tentang filsafat hermeneutika (*hermeneutics philosophy*) yang berfokus kepada status ontologis dari pemahaman dan intepretasi (Bleicher,1980:27).

Perjumpaan diskursif antara teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika di atas menjadi titik pijak yang penting bagi perbincangan tentang metode literal penerjemahan al-Qur'an dan subyektivitas sang penerjemah. Di satu sisi, metode literal memang menjamin obyektivitas jika dilihat dari makna literal teks yang menjadi fokus perhatiannya. Namun, di sisi yang lain, keterlibatan sang penerjemah di dalam menentukan makna teks juga menjadi realitas yang tidak bisa dibantah. Dalam ungkapan Abdullah Saeed (2008), pengetahuan kognitif, pola pikir, dan orientasi teologis-ideologis sang penerjemah, pada tingkatan tertentu, turut mempengaruhi hasil terjemahannya, baik disadari ataupun tidak disadari oleh sang penerjemah sendiri. Keterpengaruhan tersebut, meminjam penjelasan Khaled M. Abou El Fadl (2004), pada umumnya terjadi pada tahapan yang disebut "penetapan makna" teks, di mana terjadi proses negosiasi yang cukup kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektif antara teks, pembaca (baca: penerjemah), dan pengarang (El Fadl,2004:185).

Subyektivitas pada tahapan "penetapan makna" di atas cukup relevan sebagai titik tolak dalam mengamati realitas terjemahan al-Qur'an. Meskipun menggunakan metode literal, karya-karya terjemahan al-Qur'an yang ada hingga saat ini sebenarnya sarat dengan subyektivitas pemaknaan. Wujudnya adalah adanya ragam perbedaan dan inovasi pemaknaan pada kata ataupun ayat tertentu. Perbedaan dan inovasi pemaknaan tersebut bisa

terjadi terutama di saat sang penerjemah berhadapan dengan kosakata atau frase yang multimakna, kalimat yang memuat makna idiomatik tertentu, ataupun makna ayat yang bersinggungan dengan isu-isu sensitif tertentu, semisal kesetaraan gender, radikalisme agama, dan sebagainya. Dalam konteks ini, para penerjemah pada umumnya bisa dipilah menjadi tiga kelompok, yaitu (1) penerjemah yang tetap konsisten pada makna literal tanpa menambahkan keterangan apapun, (2) penerjemah yang tetap memilih makna literal namun menyisipkan tambahan keterangan tertentu, misalnya dalam bentuk catatan kaki (*footnotes*), dan (3) penerjemah yang langsung memodifikasi terjemahan ayat sesuai dengan makna yang dia anggap tepat sesuai dengan pemahamannya. Namun, pemilahan ini tentu saja bersifat dinamis, dalam arti bahwa seorang penerjemah tertentu bisa masuk dalam kelompok I di saat menerjemah ayat tertentu, tetapi di saat menerjemah ayat yang lain, dia juga bisa masuk dalam kelompok II atau III, dan begitu seterusnya.

Salah satu contoh yang bisa dikemukakan di sini adalah penerjemahan Q.S. al-Nisā' (4):34, terutama kata "*qawwāmūn*" dan "*wa-dhribūhunn*" yang bersentuhan dengan isu gender yang cukup sensitif. Terkait dengan ayat ini, Talal Itani, M.M. Pickthall, al-Hilālī dan Muḥsin Khān, dan Kementerian Agama RI bisa dimasukkan ke dalam kelompok I, yaitu penerjemah yang tetap konsisten pada makna literal teks tanpa menambahkan keterangan apapun. Terjemahan mereka rata-rata mirip satu sama lain meskipun dengan pilihan kosakata terjemahan yang relatif berbeda, yaitu "pemimpin" atau "penanggung jawab" untuk kata "*qawwāmūn*" serta "pukullah mereka" untuk kata "*wa-dhribūhunn*" seperti

yang diterjemahkan oleh pihak Kementerian Agama. Talal Inani dan al-Hilālī-Muḥsin Khān sama-sama memilih kata “*protectors*” untuk “*qawwāmūn*”, namun memilih kata yang berbeda untuk “*wa-dhribūhunn*”, yaitu “*strike them*” (Talal Inani) dan “*beat them*” (al-Hilālī-Muḥsin Khān). Pemilihan kosakata yang berbeda juga dilakukan oleh Pickthall, yaitu “*in charge of*” untuk “*qawwāmūn*” serta “*scourge them*” untuk “*wa-dhribūhunn*” <http://www.sacred-texts.com> (akses tanggal 9 Juni 2013).

Sementara itu, mewakili kelompok II, yakni penerjemah yang tetap memilih makna literal namun menyisipkan tambahan keterangan tertentu, tampil M.A.S. Abdel Haleem dan Muhammad Asad yang memilih kata “*take good care of*” (Abdel Haleem) dan “*take full care of*” (Asad) untuk “*qawwāmūn*” serta “*hit them*” (Abdel Haleem) dan “*beat them*” (Asad) untuk “*wa-dhribūhunn*”. Terkait dengan *footnotes*, Asad menambah keterangan untuk kedua kata sekaligus, sementara Abdel Haleem hanya menambah keterangan untuk kata kedua saja. Terakhir, mewakili kelompok III, tampil Edip Yuksel dkk. dan Laleh Bakhtiar yang langsung memodifikasi terjemahan ayat sesuai dengan pemahaman mereka. Terjemahan keduanya relatif mirip satu sama lain, meskipun dengan pemilihan kata yang berbeda, yaitu “*to support*” (Yuksel dkk.) dan “*supporter of*” (Bakhtiar) untuk kata yang pertama serta “*separate them*” (Yuksel dkk.) dan “*go away from them*” (Bakhtiar) untuk kata yang kedua. Bedanya, Yuksel dkk. menambahkan keterangan panjang-lebar dalam bentuk *footnotes*, sementara Bakhtiar tidak sama sekali.

Contoh kedua yang perlu dimunculkan adalah penerjemahan kalimat awal dari Q.S. al-Baqarah (2):191 yang sempat menjadi bahan

polemik antara Kementerian Agama RI dan MMI karena bersinggungan dengan isu radikalisme agama. Mewakili kelompok I, tampil Talal Inani, Pickthall, al-Hilālī-Muḥsin Khān, dan Bakhtiar yang menulis terjemahan relatif sama dengan terjemahan Kementerian Agama RI, yaitu “Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka”. Hanya saja, dalam hal pemilihan kosa kata terjemahan, mereka terbagi menjadi dua sub-kelompok, yaitu (1) Talal Inani, al-Hilālī-Muḥsin Khān, dan Bakhtiar yang sama-sama memilih kata “*kill them*”. dan (2) Pickthall yang memilih kata “*slay them*”. Sementara itu, mewakili kelompok II, tampil Abdel Haleem, Yuksel dkk., dan Asad. Terjemahan mereka bermuatan sama serta dilengkapi dengan tambahan keterangan yang senada pula. Hanya saja, bedanya, jika Abdel Haleem dan Yuksel dkk. cenderung memilih kata “*kill them*”, maka Asad cenderung memilih kata “*slay them*”. Satu-satunya terjemahan yang berbeda—mewakili kelompok III—disajikan oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang menyebut karya terjemahan mereka sebagai terjemahan non-literal (*tarjamah tafsīriyyah*). Dalam hal ini, mereka menerjemahkan kalimat pertama Q.S. al-Baqarah (2):191 dengan “Dan perangilah musuh-musuh kalian di manapun kalian temui mereka; di medan perang dan dalam masa perang”.

Terjemah dan Tafsir

Dua contoh terjemahan al-Qur’an di atas, serta sekian banyak contoh lain yang tentu tidak mungkin disebutkan terlalu banyak dalam tulisan ini, menyajikan sebuah realitas yang menarik tentang penerjemahan al-Qur’an. Para penerjemah al-Qur’an, baik dari kalangan sarjana Muslim maupun non-Muslim, ternyata lebih berminat

untuk menggunakan metode literal daripada metode non-literal. Selain karena memiliki akar sejarah yang kuat dalam tradisi pemikiran Islam tentang interpretasi al-Qur'an, kenyataan ini tentu dilatarbelakangi oleh motivasi untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat non-Arab dalam mengakses kandungan al-Qur'an secara lebih praktis. Hal penting yang perlu dicatat adalah bahwa tidak satu pun dari penerjemah yang mengklaim telah menyaingi atau bahkan menggeser eksistensi al-Qur'an sebagai kitab suci yang tidak mungkin bisa ditiru oleh siapapun. Karya yang mereka tulis hanyalah sebatas terjemahan al-Qur'an yang mereka tulis seakurat yang mereka mampu. Pada titik ini, penolakan dan fatwa haram terhadap metode literal, sebagaimana yang telah disinggung pada bagian awal tulisan ini, menjadi tidak relevan dengan realitas.

Selain itu, realitas penerjemahan al-Qur'an, termasuk dengan metode literal sekalipun, sama sekali tidak bisa lepas dari subyektivitas sang penerjemah. Selain dipengaruhi oleh pengetahuan kognitif dan orientasi teologis-ideologis, para penerjemah juga acapkali dihadapkan pada situasi yang menuntutnya untuk melakukan pemilihan makna dan inovasi pada tingkat tertentu. Adanya perbedaan penerjemahan sebagaimana yang tergambar dari dua contoh di atas menjadi salah satu bukti bahwa kreativitas berpikir dan inovasi pemaknaan begitu inheren dengan aktivitas penerjemahan, meskipun menggunakan metode literal. Pada titik ini, pernyataan sejumlah ulama ahli ilmu tafsir bahwa terjemahan al-Qur'an bukan bagian dari tafsir al-Qur'an, seperti disinggung pada bagian awal tulisan ini, juga tidak relevan dengan realitas.

Realitas yang menarik dari penerjemahan al-Qur'an tadi pada akhirnya bermuara kepada penegasan bahwa terjemahan al-Qur'an sebenarnya merupakan bagian dari penafsiran al-Qur'an, sebagaimana yang dihipotesiskan pada bagian awal tulisan ini. Penegasan ini semakin relevan ketika dikaitkan dengan wacana ilmu penerjemahan (*translation studies*) tentang hubungan antara penerjemahan dan penafsiran. Alex Bühler (2002), misalnya, menegaskan bahwa penerjemahan merupakan salah satu tipe penafsiran (*translation as a type of interpretation*), meskipun keduanya memiliki ragam sisi persamaan dan perbedaan (Bühler, 2002:103). Penegasan yang sama juga dikemukakan oleh Susan Bassnett (2002) yang, menurutnya, penerjemahan dan penafsiran adalah dua kegiatan yang sama sekali tidak bisa dipisahkan, terutama ketika disadari bahwa setiap kegiatan "membaca" teks sebenarnya juga melibatkan unsur penafsiran.

Penutup

Dari keseluruhan uraian dalam tulisan ini, bisa disimpulkan bahwa terjemahan al-Qur'an, sekalipun menggunakan metode literal, adalah bagian dari tafsir al-Qur'an. Akar sejarah penggunaan metode literal dalam khazanah pemikiran Islam adalah pijakan historisnya. Sementara realitas terjemahan al-Qur'an yang didominasi oleh pemakaian metode literal, dilandasi oleh pengakuan para penerjemah terhadap eksistensi al-Qur'an sebagai kitab suci yang *untranslatable*, serta diwarnai oleh ragam perbedaan dan inovasi pemaknaan, adalah bukti sosiologisnya. Dengan begitu, pandangan sejumlah kalangan ahli ilmu tafsir yang menolak penggunaan metode literal dalam penerjemahan al-Qur'an

ataupun memisahkan antara penerjemahan dan penafsiran sudah tidak relevan lagi untuk dipertahankan.

Namun, apa yang diuraikan dan disimpulkan dalam tulisan ini juga adalah sebuah upaya pembacaan tentang realitas penerjemahan al-Qur'an. Sebagai sebuah pembacaan, semuanya tentu tidak lepas dari subyektivitas dan keterbatasan penulis. Kekurangan dan kesalahan sudah pasti tidak bisa dihindari dari tulisan ini. Itulah sebabnya, kritik konstruktif dari siapapun yang membacanya adalah harapan terbesar penulis.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdel Haleem, M.A.S. 2005. *The Qur'an: A new translation*. Cetakan II. New York: Oxford University Press Inc.
- Abou El Fadl, Khaled M. 2004. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terjemahan oleh R. Cecep Lukman Yasin. Cetakan I. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Ahmed-Ullah, Noreen S. 2007. "A New Look at a Holy Text (10 April 2007)".
[Http://www.articles.chicagotribune.com](http://www.articles.chicagotribune.com). Akses tanggal 2 Juni 2013.
- 'Alūsy, al-, Jalāl al-Dīn ibn al-Thāhir. 2008. *Ahkām Tarjamah al-Qur'ān al-Karīm*. Cetakan I. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Asad, Muhammad. 2004. *The Message of The Quran*. Cetakan baru. London: The Book Foundation.
- Ashwin Pulungan. 2012. "Penyesatan Nyata Melalui 'Qur'an: A Reformist Translation' (14 Agustus 2012)".
[Http://www.media.kompasiana.com](http://www.media.kompasiana.com). Akses tanggal 7 Mei 2013.
- Bahā' al-Dīn Husayn, Muḥammad. 2006. "Tarjamah al-Qur'ān al-Karīm: Hukmuhā wa Ārā' al-'Ulamā' fihā". *IIUC Studies*. Volume 3 Bulan Desember 2006.
- Bakhtiar, Laleh. *The Sublime Quran*.
[Http://www.altafsir.com](http://www.altafsir.com). Akses tanggal 9 Juni 2013.
- Bassnett, Susan. 2002. *Translation Studies*. Cetakan III. London dan New York: Routledge.
- Bühler, Alex. 2002. "Translation as Interpretation". Dalam Alessandra Riccardi (ed.), *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline*. Cetakan I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dzahabī, al-, Muḥammad Husayn. T.t. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Juz I. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Fahrudin, Achmad, dkk.. 2004. "Al-Qur'an Digital Versi 2.1", *Software*, Edisi Agustus 2004.
- Gracia, Jorge J.E. 1995. *A Theory of Textuality: The Logic end Epistemology*. Cetakan I. New York: State University of New York Press.
[Http://alqurantafsiriyah.blogspot.com](http://alqurantafsiriyah.blogspot.com). Artikel "Inilah Ayat-ayat Qur'an Yang Salah Terjemah Menurut MMI". Akses tanggal 21 Mei 2013.
- [Http://www.arsip.gatra.com](http://www.arsip.gatra.com). Artikel "Ideologi Teroris dalam Terjemah Quran Depag". Akses tanggal 7 Juni 2013.
- [Http://www.en.wikipedia.com](http://www.en.wikipedia.com). Artikel "Noble Quran (Hilali-Khan)". Akses tanggal 8 Juni 2013.
- [Http://www.muslimdaily.net](http://www.muslimdaily.net). Artikel "MMI Luncurkan Terjemah Tafsiriyah". Akses tanggal 2 Juni 2013.
- [Http://www.qurancomplex.org](http://www.qurancomplex.org). Artikel "Translations". Akses tanggal 8 Juni 2013.

- Hilālī, al-, Muḥammad Taqy al-Dīn, dan Muḥammad Muhsin Khān. *The Noble Qur'an*. [Http://www.qurancomplex.org](http://www.qurancomplex.org). Akses tanggal 9 Juni 2013.
- Hutchinson, Patrick. 2008. "Translator's Note and Acknowledgments". François Burgat, *Islamism in the Shadow of Al-Qaeda*. Terjemahan oleh Patrick Hutchinson. Cetakan I. Texas: University of Texas Press.
- Ibn Rusyd al-Andalusī. 1998. *al-Kasyf 'an Manāḥij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*. Cetakan I. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Itani, Talal. 2012. *The Quran*. [Http://www.ClearQuran.com](http://www.ClearQuran.com). 14 Nopember 2012. Akses tanggal 8 Juni 2013.
- Khalifa, Mohammad. 1989. *The Sublime Qur'an and Orientalism*. Cetakan II. Karachi: International Islamic Publisher.
- Khalifa, Rashad. 2003. *The Message: A Modern Literal Translation of the Quran*. [Http://www.progressive-muslim.org](http://www.progressive-muslim.org). Akses tanggal 8 Juni 2013.
- Kidwai, A.R. "Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Quran". [Http://www.soundvision.com](http://www.soundvision.com). Akses tanggal 2 Juni 2013.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics*. Cetakan I. Evanston: Northwestern University Press.
- Pickthall, M.M. T.t. *The Meaning of the Glorious Qur'an*. [Http://www.sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com). Akses tanggal 9 Juni 2013.
- Qaththān, al-, Mannā'. 2000. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'an*. Cetakan VII. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Cetakan I. New York: Routledge.
- . 2008. *The Qur'an: An Introduction*. Cetakan I. New York: Routledge.
- Sardar, Ziauddin. 2011. *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Cetakan I. New York: Oxford University Press.
- Vishanoff, David R. 2011. *The Islamic Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. Cetakan I. New haven: American Oriental Society.
- Yuksel, Edip, dkk. 2007. *Quran: A Ferormist Translation*. Amerika Serikat: Brainbow Press.
- Zarqānī, al-, Muḥammad 'Abd al-'Azhīm. 1995. *Manāḥil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Juz II. Cetakan I. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.