# MENERJEMAHKAN FIRMAN ALLAH SECARA KOMUNIKATIF

**Metode, Ideologi, dan Diksi dalam Penerjemahan Alquran Berbahasa Indonesia**

**Dr. Moch. Syarif Hidayatullah**

**Abstrak**

Pada beberapa karya terjemahan Alquran yang beredar di Indonesia, tampak ada kegamangan dalam menerapkan metode, ideologi, dan diksi, sehingga terjemahan yang ada terasa kaku dan kurang komunikatif. Kegamangan ini juga bisa ditemui pada Terjemahan Alquran Kementerian Agama. Untuk itu, penelitian ini berusaha menemukan model terjemahan Alquran yang tidak kaku dan lebih komunikatif. Metode komunikatif Newmark (1988) akan diterapkan dalam penentuan ideologi dan diksi. Metode Newmark ini akan dipadukan dengan metode tafsiriah (al-Abid, tt.) dan metode maknawiah. Dalam pengujian terhadap kualitas terjemahan yang dihasilkan, metode komunikatif ini lebih memudahkan dalam memahami arti dan makna Alquran. Hasil penelitian ini sekaligus membantah pendapat yang menyatakan bahwa terjemahan Alquran sebaiknya dilakukan secara harfiah karena faktanya terjemahan Alquran secara harfiah terbukti menyulitkan para pembaca dalam memahami firman Allah di dalam Alquran.

**Kata Kunci**: terjemahan Alquran, metode komunikatif, ideologi terjemahan, diksi

# Pendahuluan

Para teoretikus penerjemahan mengategorikan terjemahan Alquran sebagai produk teks keagamaan (Hoed, 2006:33; Hidayatullah, 2014:97). Hoed mendefinisikan teks keagamaan sebagai teks yang substansinya didominasi oleh tema dan topik-topik yang bersumber pada satu agama atau lebih. Meskipun tidak ada yang salah dengan istilah itu, tetapi belakangan saya pribadi merasa lebih nyaman menyebutnya sebagai teks keislaman karena lebih spesifik mengacu hanya pada teks-teks yang berasal dari Islam.

Bentuk teks keislaman sendiri beragam. Selain pada teks Alquran atau terjemahan, teks keislaman bisa ditemukan pada teks hadis, kitab tafsir, kitab fikih, kitab tasawuf, kitab akhlak, dan yang lain. Teknik dan metode yang dibutuhkan saat menerjemahkan teks keislaman tidak sama.

Teknik dan metode untuk menerjemahkan Alquran tidak sama dengan menerjemahkan hadis. Begitu juga penerjemahan hadis yang tidak sama dengan penerjemahan kitab fikih, kitab tasawuf, atau kitab akhlak.

Sebelum lebih jauh, kita perlu mendefinisikan dulu apa itu penerjemahan Alquran. Ada banyak definisi yang disodorkan para ahli. Dari sekian banyak definisi itu saya merangkum dengan sedikit modifikasi bahwa penerjemahan Alquran adalah mengalihkan pesan Alquran ke bahasa selain bahasa Arab, agar dapat dikaji oleh mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, sehingga dapat dimengerti maksud dari firman Allah, sesuai penafsiran dan pemahaman yang diterima oleh mayoritas umat Islam.

Bila mencermati definisi itu, kita dapat menarik dua butir hal penting. *Pertama,* terjemahan Alquran diperuntukkan bagi mereka yang tidak menguasai bahasa Arab. Karena, mereka yang memiliki penguasaan yang baik terhadap bahasa Arab, paling jauh memanfaatkan terjemahan untuk mengonfirmasi pemahamannya saat merujuk kitab-kitab tafsir berbahasa Arab. Ini terkait dengan kenyataan bahwa bagaimanapun juga pemahaman terbaik terhadap teks keislaman tetaplah membutuhkan penguasaan bahasa Arab. *Kedua,* kediterimaan terjemahan sesuai penafsiran dan pemahaman umum mayoritas umat Islam, agar terjemahan yang dihasilkan bisa diterima, tidak menimbulkan kegaduhan, dan menjadi rujukan umat. Ini penting ditekankan agar karya terjemahan yang dipublikasikan tidak malah kontraproduktif dan lari dari tujuan awal karya terjemahan untuk membuat maksud firman Allah Swt. dapat dimengerti.

Dalam konteks ini pula perlu disampaikan fatwa ulama Al-Azhar Mesir (Mihna, tt.:21— 26). Menurut fatwa mereka, bila Alquran diterjemahkan secara tafsiriyah, maka hukumnya mubah, sunah, atau bahkan wajib. Sebaliknya bila terjemahannya harfiyah, maka hukumnya makruh bahkan haram. Rincian fatwa itu sebagai berikut: (1) diberi hukum mubah ketika sudah ada terjemahan lain yang kualitasnya setara dan tidak ada terobosan baru dalam terjemahan yang dihadirkan belakangan; (2) diberi hukum sunah ketika sudah ada terjemahan lain, tetapi ada terobosan baru untuk mempermudah umat mendapat pemahaman terhadap Alquran yang ditawarkan oleh terjemahan yang datang belakangan; (3) diberi hukum wajib bila belum ada terjemahan Alquran sama sekali dalam bahasa yang dipakai dalam terjemahan tersebut; (4) diberi hukum haram bila diterjemahkan secara harfiyah dan bertentangan dengan pesan Alquran; (5)

diberi hukum makruh bila hasil terjemahan yang dihasilkan lebih buruk kualitasnya daripada terjemahan yang sudah ada meskipun tidak sampai bertentangan dengan pesan Alquran.

Untuk itulah, seorang penerjemah Alquran mutlak memenuhi beberapa syarat. *Pertama,* memahami konsep-konsep akidah terkait relasi Allah-manusia, relasi Allah-malaikat, dan relasi Allah-benda mati. *Kedua,* memahami retorika bahasa Arab. *Ketiga,* memahami penggunaan metafora yang kerap kali menghiasi teks Alquran. *Keempat,* menyiasati jarak budaya dan jarak waktu antara saat teks itu muncul untuk pertama kalinya dan saat teks itu diterjemahkan. *Kelima,* mengikuti perkembangan penafsiran dan pemahaman yang diterima oleh masyarakat calon pembaca hasil terjemahannya. *Keenam,* menguasai bahasa sasaran dengan teknik penyusunan kata dan mampu menulis dalam bahasa sasaran (Bsa) secara baik. *Ketujuh,* berpegang teguh pada prinsip-prinsip penafsiran Alquran dan memenuhi kriteria sebagai mufasir, karena penerjemah pada dasarnya adalah seorang mufasir.

Selain ketujuh syarat dasar tersebut, pada saat melakukan kerja penerjemahan, seseorang penerjemah Alquran harus memperhatikan beberapa hal penting berikut: (1) berpedoman pada tafsir yang dapat diterima oleh mayoritas umat; (2) memperhatikan aspek keterpahaman hasil terjemahan berdasarkan pendapat para mufasir; (3) menjelaskan pemilihan terjemahan dengan dalil dan argumen yang dapat diterima akal sehat; (4) menggunakan bahasa yang mudah dicerna dan sesuai dengan kemampuan umum pembaca.

# Posisi Terjemahan Alquran Kementerian Agama

Satu hal yang perlu ditegaskan kembali di sini bahwa terjemahan Alquran, juga penafsirannya, bukanlah Alquran. Terjemahan dan tafsir Alquran merupakan produk kerja manusia. Ia dihasilkan dari proses ijtihad yang kadang tak luput dari kecenderungan dan preferensi pemahaman. Karenanya, ia bisa dikoreksi dan bisa diubah dari waktu ke waktu sesuai dengan perkembangan zaman dan dinamika pemikiran keislaman pada suatu kurun waktu.

Ada hal penting dalam hal ini yang tak bisa diabaikan begitu saja, yaitu terkait keterbacaan (*readership*). Nida dan Taber (2003:12), teoretikus penerjemahan yang juga penerjemah Injil, merumuskan kaidah yang populer di dunia penerjemahan bahwa terjemahan terbaik justru tidak

terasa seperti terjemahan (*the best translation does not sound like a translation*). Dengan kata lain, ketika dibaca oleh pembaca bahasa sasaran (Bsa), suatu karya terjemahan harusnya tidak terasa asing bagi penutur Bsa, seperti tidak ada jarak lagi antara penutur Bsa dengan terjemahan itu. Penutur Bsa sampai pada tingkat tidak sadar kalau dirinya sedang membaca karya terjemahan.

Disadari atau tidak, ketika membaca terjemahan Kemenag yang sudah beredar, sebagian (untuk tidak mengatakan banyak) pembaca merasa mendapati jarak ruang bahasa dan budaya sehingga menimbulkan beberapa pertanyaan di benaknya. Tak jarang pembaca pun menemukan kejanggalan baik dalam diksi, metode, konteks, logika bahasa maupun maksudnya, yang ujung- ujungnya dapat tidak memaksimalkan atau mengganggu pemahaman pembaca. Kritik Muhammad Thalib (2011) dari Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) mengkonfirmasi hal itu, meskipun ada beberapa yang sudah dibantah dan dijelaskan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, yang di antaranya diwakili oleh Muchlis M. Hanafi (2011).

Terlepas dari benar-tidak kritik-kritik tersebut, namun sejatinya itu hanya mengonfirmasi satu fakta bahwa terjemahan Alquran seberapapun hebatnya, tetaplah perlu direvisi dan dikoreksi mengikuti perkembangan zaman dan pemahaman. Ini pulalah yang sepertinya juga mendorong ulama, khususnya ahli tafsir, memunculkan terjemahan alternatif dalam bahasa Indonesia yang memberikan perspektif pemahaman dari sudut yang berbeda daripada yang diambil tim penyusun terjemahan Kemenag. Dalam konteks karya terjemahan Alquran dewasa ini, beberapa nama perlu disebutkan di sini, seperti M. Quraish Shihab yang menyusun *Al-Qur’an dan Maknanya* (2010),

A. Hassan dan Tim PPBB Universitas Al Azhar Indonesia yang menyusun *Al-Furqan Tafsir Qur’an Edisi Bahasa Indonesia Mutakhir* (2010), Muhammad Thalib yang menyusun *Tarjamah Tafsiriyyah* (2011), Aam Amiruddin yang menyusun *Terjemah Kontemporer* (2012).

Lalu, di mana posisi terjemahan Kemenag? Untuk menjawab pertanyaan ini, yang paling penting untuk dipahami bahwa terjemahan Kemenag disusun oleh tim yang dibentuk oleh pemerintah. Ia seharusnya sejalan dengan ideologi negara dan kepentingan luas dalam berbangsa- bernegara, tanpa mengkhianati substansi pesan dari firman Allah Swt. Terjemahan Kemenag semestinya juga berdiri di tengah semua golongan dan mengakomodasi berbagai pemahaman serta kecenderungan yang berkembang di masyarakat, selama tidak bertentangan dengan pesan Alquran dan kemaslahatan berbangsa-bernegara. Pada titik inilah semestinya terjemahan yang dikeluarkan oleh institusi pemerintah mengakomodasi versi pemahaman berbeda, yang sekurang-kurangnya

diletakkan di catatan kaki. Polemik terjemahan kata *awliya* (QS Al-Maidah, 51) beberapa waktu belakangan ini dan kasus terjemahan kata *ar-rijalu qawwamuna ‘alan-nisa* (QS Al-Nisa, 34) ketika Megawati hendak mencalonkan diri sebagai presiden, dapat menjadi bahan pertimbangan terkait perlunya mengakomodasi pemahaman yang berbeda. Hal ini pun ternyata juga sudah menjadi sikap tim penyusun awal terjemahan Kemenag. Dalam kata pengantar Ketua Lembaga Penjelenggara Penterdjemah Kitab Sutji Al-Quran, Prof. R.H.A. Soenarjo, SH., pada *Al-Quraan dan Terjemahnya* (1969) menyebutkan bahwa apabila pada suatu kata terdapat dua pendapat, maka kedua pendapat itu dikemukakan dalam catatan kaki. Ini terlihat seperti pada terjemahan kata *sa’ihun* yang di QS al-Taubah [9]:112 yang dalam catatan kaki nomor 380 dijelaskan versi tafsir yang lain.

Hal lain yang perlu disadari bahwa terjemahan Kemenag disusun oleh tim, bukan oleh individu. Sebagaimana lazimnya karya yang disusun oleh tim, adanya perbedaan diksi dan gaya bahasa menjadi suatu keniscayaan, sekalipun pasti sudah mengalami proses penyelarasan. Ini penting dikemukakan di sini agar pihak-pihak yang melayangkan kritik terhadap terjemahan Kemenag bisa sedikit lebih adil dalam menilai. Karena bagaimanapun penyusunan terjemahan yang dilakukan oleh banyak orang dengan berbagai latar belakang disiplin ilmu dan kecenderungan pemahaman, tentu memerlukan kerja sangat ekstra, terutama dalam penyatuan gaya bahasa, apalagi yang diterjemahan adalah Alquran.

# Ideologi dalam Terjemahan Kemenag

Pengertian umum ideologi adalah suatu sistem kepercayaan yang diyakini bersama oleh sekelompok orang (van Dijk, 2006:116). Ideologi tidak hanya untuk sesuatu yang berhubungan dengan suatu kelompok, tetapi juga terkait cara pandang suatu kelompok terhadap sesuatu yang berhubungan dengan kelompok lain, karena ia menjadi identitas sosial suatu kelompok. Ia tidak hanya melegitimasi dominasi, tetapi juga menyuarakan penolakan terhadap relasi kuasa (van Dijk, 2006:117).

Ia dibangun secara bertahap oleh anggota kelompok dan akan hancur bila anggota kelompok tidak menyakini lagi akan nilai-nilai yang ada di dalamnya. Di sinilah dibutuhkan anggota kelompok yang dapat menyampaikan dan meyakinkan terhadap seluruh anggota

kelompok tentang apa yang akan menjadi kepercayaan bersama itu, karena tidak semua anggota kelompok mempunyai kemampuan yang sama dalam memahami secara baik apa yang diyakini dalam kelompok itu (van Dijk, 2006:116). Dalam penanaman dan pemantapan ideologi itu, ada anggota yang dianggap mempunyai pemahaman yang lebih baik dibanding anggota yang lain. Ia akan berperan penting dalam proses ideologisasi yang terjadi di kelompoknya. Dalam kasus karya terjemahan, penerjemah punya peran penting dalam membentuk pemahaman tertentu bagi pembaca berdasarkan ideologi yang diyakini si penerjemah.

Namun, ideologi yang dimaksudkan pada bagian ini adalah prinsip atau keyakinan tentang “benar-salah” dalam penerjemahan (Hoed, 2003). Bila disederhanakan, maka yang dimaksud penerjemahan yang benar adalah terjemahan yang berhasil mengalihkan teks bahasa sumber (Tsu) ke dalam teks bahasa sasaran (Tsa). Namun, hal ini masih memunculkan persoalan. Para ahli mempersoalkan, “benar” atau “berhasil” di sini dari sudut pandang siapa? Pembaca? Pembaca yang mana? Ternyata dalam banyak kasus, seperti dalam polemik antara LPMQ dan MMI, makna “benar-salah” sifatnya juga masih serba relatif.

Bila diperluas, konsep “benar-salah” ini bisa mencakup konsep “berterima-tidak” atau “baik-buruk” untuk masyarakat pembaca. Di sini perlu disebutkan “untuk masyarakat pembaca” karena konsep “benar-salah” dalam karya terjemahan pada akhirnya ditentukan oleh faktor “untuk siapa” dan “tujuan apa” karya itu dibuat. Karena, siapa calon pembaca menentukan dan untuk tujuan apa karya itu dibuat, akan menentukan ideologi apa yang akan dipilih oleh si penerjemah.

Dalam hal ini, Venuti (1995) menyebut ada dua kutub ideologi dalam hal ini. *Pertama,* ideologi domestikasi (*domestication*). Dalam ideologi ini, penilaian terjemahan dikatakan “benar”, “berterima”, dan “baik” adalah yang sesuai dengan selera dan harapan sidang pembaca yang menginginkan teks terjemahan yang sesuai dengan kebudayaan masyarakat bahasa sasaran. Intinya, suatu terjemahan harus tidak dirasakan seperti terjemahan dan sejauh mungkin harus menjadi bagian dari tradisi tulisan dalam bahasa sasaran. Jadi, yang dimaksud dengan memenuhi keinginan pembaca adalah keinginan untuk membaca suatu terjemahan tanpa terasa bahwa yang dibaca itu sebenarnya terjemahan.

*Kedua,* ideologi foreinisasi (*foreignization*). Dalam ideologi ini, penerjemahan yang “benar”, “berterima”, dan “baik” adalah yang sesuai dengan selera dan harapan sidang pembaca

yang menginginkan kehadiran kebudayaan bahasa sumber. Suasana dan kebudayaan bahasa sumber diusahakan untuk hadir maksimal, meskipun teks sumbernya telah berubah menjadi teks sasaran. Tujuannya adalah agar masyarakat pembaca diperkaya pengetahuannya dengan membaca sesuatu yang asing. Pendek kata, ini adalah perwujudan ideologi *foreignization* dengan cara transferensi, yaitu menerjemahkan dengan menghadirkan nilai-nilai bahasa sumber.

Apa yang dikemukakan Venuti ini mengingatkan kita pada Diagram-V yang dibuat Newmark (1988). Newmark membagi jenis terjemahan ke dalam dua kelompok besar: (1) jenis terjemahan yang berorientasi pada bahasa sumber (Bsu); (2) jenis terjemahan yang berorientasi pada bahasa sasaran (Bsa), yang masing-masing dapat dikaitkan dengan ideologi domestikasi dan foreinisasi. Penjelasan mengenai masing-masing jenis terjemahan ini akan diuraikan secara singkat pada bagian mengenai metode penerjemahan.

Di sini muncul pertanyaan, bagaimana ideologi dalam terjemahan Kemenag? Sebelum menjawab pertanyaan ini, saya jadi teringat beberapa tahun lalu ada penelitian di Universitas Indonesia yang memfokuskan kajian pada kualitas *Al-Qur’an dan Terjemahannya* (berikutnya disebut terjemahan Kemenag). Dalam penelitian itu disebutkan bahwa terjemahan Alquran yang beredar di Indonesia pada umumnya membuat pembacanya berkesimpulan Tuhan tidak bisa berbahasa Indonesia. Dikatakan demikian karena kualitas bahasa Indonesia terjemahan yang ada belum memenuhi unsur keterbacaan (*readership*) yang jelas, lazim, dan populer.

Kesimpulan seperti itu meskipun tak perlu dipercaya sepenuhnya, tapi juga tak dapat diabaikan begitu saja. Apalagi bila memperhatikan penjelasan Prof. R.H.A. Soenarjo, SH. (1969) bahwa terjemahan dilakukan seharfiah mungkin. Bila diperlukan, diberi penjelasan tambahan, baik dalam kurung maupun catatan kaki. Dengan kata lain, ada kesadaran sepenuhnya dari para penyusun terjemahan Kemenag sejak awal bahwa ideologi yang dipilih dalam menerjemahkan Alquran adalah ideologi foreinisasi.

Pertanyaannya kemudian, apakah pilihan ideologi ini tepat? Dalam konteks Alquran, memilih ideologi foreinisasi memang dapat dikatakan lebih aman daripada domestikasi, karena ideologi foreinisasi lebih aman dari distorsi. Selain bahwa ideologi ini sepertinya juga dipilih dalam rangka menghadirkan makna sedekat-dekatnya dengan pengertian, pemahaman, suasana, dan kebudayaan bahasa Alquran, berdasarkan tafsir, asbabun nuzul, dan konteks budaya ketika

Alquran diturunkan. Hanya kemudian pilihan ideologi ini membuat terjemahan ini pada beberapa bagian terasa asing dan bahkan pesannya bisa disalahpahami oleh pembacanya karena adanya perbedaan budaya, tanpa ada penjelasan lanjut dari orang yang mengerti pesan ayat itu dari tafsir. Sebagai contoh, terjemahan QS al-Isra [17]:29 berikut:

ﺴﻮ ًرا

ﻣ ْﺤ

ﻣﻠُﻮﻣﺎ

ﻂ ﻓَﺘَ ْﻘ ُﻌ َﺪ

اﻟﺒَﺴ ﻛﻞ

ﻄﮭَﺎ

و َﻻ ﺗَ ْﺒﺴ

ﻋﻨُﻘِﻚ

*ًﺔ* إِﻟَ ٰﻰ *ﻣ ْﻐ ُﻠﻮﻟ*

*و َﻻ ﺗَ ْﺠ َﻌ ْﻞ ﯾَ َﺪك*

“Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (sangat pemurah) nanti kamu menjadi tercela dan menyesal.”

Saya sudah beberapa kali melakukan penelitian kecil-kecilan beberapa kali pada mahasiswa dan santri soal makna dari “tanganmu terbelenggu pada lehermu” tanpa melihat tafsir sebelumnya. Hasilnya, beberapa mahasiswa dan santri memahami klausa tersebut sebagai ungkapan yang mengandung makna ‘menyerah’, ‘malas’, ‘santai’, dan bahkan ada yang memahaminya ‘persiapan *skot jump*’. Beberapa jawaban itu setidaknya mengindikasikan bahwa ada sedikit masalah pada terjemahan ungkapan itu. Ini terkait muatan budaya yang terkandung di dalam klausa tersebut. Mestinya ada penjelasan kultural yang dihadirkan pada terjemahan bagian ayat itu. Pada terjemahan Kemenag edisi 2002 tidak ada penjelasan atau catatan kaki terkait maksud dari ungkapan itu, meskipun pada terjemahan edisi 1971 ada penjelasan dalam catatan kaki nomor 852 bahwa maksud ungkapan itu: “jangan kamu terlalu kikir”. Saya pribadi tidak begitu memahami mengapa penjelasan mengenai maksud ungkapan itu tidak ditemukan pada edisi 2002. Apakah diasumsikan bahwa ungkapan itu telah cukup dikenal oleh penutur bahasa Indonesia sehingga dirasa tidak perlu memunculkan penjelasan tambahan, padahal hasil penelitian kecil- kecilan saya justru menunjukkan hal sebaliknya.

Dengan kata lain, pilihan ideologi foreinisasi semestinya juga dibarengi dengan pilihan metode dan diksi yang tepat. Dengan begitu, harapan agar terjemahan Alquran bisa menghadirkan sedekat-dekatnya Alquran dalam bahasa dan budaya yang sesuai dengan saat Alquran diturunkan pertama kali, tidak dirusak oleh perasaan berjarak antara terjemahan Alquran dan pembacanya. Pembaca justru lebih banyak merasa asing daripada bisa menangkap secara utuh dan penuh pesan dari Alquran yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia itu.

# Soal Pilihan Metode, Harfiah atau Tafsiriah?

Polemik LPMQ dan MMI pada 2011 lalu, salah satunya terkait dengan pilihan metode. MMI menyebut bahwa terjemahan Kemenag cenderung harfiah, sementara menurut MMI terjemahan Alquran semestinya dilakukan secara tafsiriah. Sebaliknya, pihak LPMQ menjelaskan bahwa terjemahan Kemenag disusun dengan menggabungkan metode terjemah harfiah dan tafsiriah, dengan rincian lafal yang bisa diterjemahkan secara harfiah, diterjemahkan secara harfiah. Bila tidak bisa, baru akan diterjemahkan secara tafsiriah, baik dalam bentuk pemberian catatan kaki maupun tambahan penjelasan di dalam kurung (Hanafi, 2011:180).

Sebelum lebih jauh membicarakan ihwal harfiah atau tafsiriah, pengertian mengenai metode perlu disampaikan di sini. Metode penerjemahan adalah teknik yang dipergunakan oleh seorang penerjemah saat hendak memutuskan menerjemahkan suatu Tsu. Sebetulnya banyak metode penerjemahan yang dikembangkan oleh para ahli. Namun, di antara metode yang ada, metode yang ditawarkan Newmark (1988) yang paling banyak dirujuk. Menurut Newmark, metode ini terbagi menjadi 8 (delapan). Dari 8 metode itu, 4 di antaranya berorientasi pada keakuratan Tsu, sementara 4 lainnya berorientasi pada keterbacaan teks sasaran (Tsa). Empat metode yang berorientasi pada keakuratan Tsu:(1) kata demi kata; (2) harfiah; (3) setia; (4) semantik, sedangkan empat metode yang berorientasi pada Tsa:(1) adaptasi; (2) bebas; (3) idiomatik; (4) komunikatif.

Secara singkat dapat dijelaskan, dalam metode kata per kata biasanya kata-kata Tsa langsung diletakkan di bawah versi Tsu, diterjemahkan di luar konteks, dan kata-kata yang bersifat kultural dipindahkan apa adanya. Dalam metode harfiah, konstruksi gramatikal Tsu dicarikan padanan yang terdekat dalam Tsa, tetapi penerjemahan leksikal atau kata-kata Tsu masih dilakukan terpisah dari konteks. Dalam metode setia, makna kontekstual Tsu direproduksi, tetapi masih dibatasi oleh struktur gramatikalnya. Kata-kata yang bermuatan budaya dialihbahasakan, tetapi penyimpangan dari segi tata bahasa dan diksi masih tetap dibiarkan. Ia berpegang teguh pada maksud dan tujuan Tsu, sehingga agak kaku dan terasa asing. Ia tidak berkompromi dengan kaidah Tsa. seorang penerjemah telah lebih luwes dan lebih fleksibel daripada penerjemah yang menggunakan penerjemahan setia. Ia mempertimbangkan unsur estetika Tsu dengan mengkom-

promikan makna selama masih dalam batas wajar. Kata yang hanya sedikit bermuatan budaya diterjemahkan dengan kata yang netral atau istilah fungsional. Dalam metode semantik, penerjemahan lebih luwes, mempertimbangkan unsur estetika Tsu dengan mengompromikan makna selama masih dalam batas wajar. Kata yang hanya sedikit bermuatan budaya diterjemahkan dengan kata yang bermakna netral dan fungsional.

Pada sisi yang berbeda, dalam metode adaptasi penerjemahan biasanya tidak terlalu memperhatikan keteralihan struktur Tsa. Ia hanya memperhatikan apakah terjemahannya dapat dipahami dengan baik oleh si penutur Bsa atau tidak, meskipun penerjemah tidak mengorbankan hal-hal penting dalam Tsu, seperti tema, karakter, atau alur. Ciri lain dari metode ini adalah terjadinya peralihan budaya Tsu ke budaya Tsa. Dalam metode bebas, penerjemah biasanya mengutamakan isi dan mengorbankan bentuk teks Bsu. Tak jarang bentuk retorik (seperti alur) atau bentuk kalimatnya sudah berubah sama sekali. Dalam metode ini, terjadi perubahan drastis antara struktur luar Tsu dan struktur luar Tsa. Melihat sifatnya yang demikian, banyak ahli yang meragukan metode ini dimasukkan ke dalam salah satu metode penerjemahan.

Sementara itu dalam metode idiomatis, penerjemah mereproduksi pesan dalam teks Bsu. Metode ini mengharuskannya untuk sering menggunakan kesan keakraban dan ungkapan idiomatis yang tidak didapati pada versi aslinya. Banyak terjadi distorsi nuansa makna, tetapi hasil terjemahan dirasa lebih hidup dan lebih nyaman dibaca. Dalam metode komunikatif, penerjemah mereproduksi makna konteksual yang sedemikian rupa. Aspek kebahasaan dan aspek isi langsung dapat dimengerti oleh pembaca. Metode ini mengharuskan penerjemah memperhatikan prinsip- prinsip komunikasi (pembaca dan tujuan penerjemahan). Metode ini dapat memberikan variasi penerjemahan yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip komunikasi.

Bila mengikuti perdebatan soal pilihan metode antara harfiah dan tafsiriah tentu kita paham bahwa bukan teori Newmark yang dianut oleh tim penyusun terjemahan Kemenag. Namun bila memperhatikan teknik penerjemahan yang dilakukan oleh tim terjemahan Kemenag, maka akan terasa sekali bahwa berdasarkan teori Newmark, terjemahan Kemenag menggunakan tiga metode: harfiah, setia, dan semantik. Meskipun kadar metode semantiknya tidak begitu besar dikalahkan oleh metode harfiah dan setia.

Dengan demikian, penyebutan metode harfiah atau tafsiriah sepertinya mengacu pada teori-teori yang dikembangkan oleh para pakar penerjemahan Alquran. Syakir dalam Mansyur dan Kustiawan (2002:54) menyebut ada tiga metode dalam menerjemahkan Alquran:(1) harfiah *bil mitsl* (kata per kata); (2) harfiah *bi-dunil mistl* (setara metode harfiah-setia); (3) tafsiriah (setara metode semantik). Senada dengan Syakir, al-Abid (tt.) juga menyebut tiga metode terjemahan Alquran:(1) harfiah; (2) lafziah; (3) tafsiriah.

Bila para ahli hanya menyebut tiga pilihan metode penerjemahan Alquran, maka saya menambahkan satu metode lagi. Selain metode harfiah, lafziah, dan tafsiriah, saya memasukkan metode maknawiah. Namun, posisi metode maknawiah diletakkan pada urutan ketiga sebelum metode tafsiriah. Bila diurutkan, maka akan menjadi sebagai berikut: harfiah, lafzhiah, maknawiah, dan tafsiriah. Secara operasional metode harfiah mengharuskan penerjemahan kata per kata baik dalam redaksi maupun urutan kata Alquran. Ia menjadi kopian murni atas makna Alquran tanpa ada penjelasan apa pun. Dalam metode ini, hanya bahasanya saja yang berbeda, tetapi selebihnya sama persis.

Metode lafziah sebetulnya hampir mirip dengan metode harfiah. Hanya bedanya metode lafziah tidak menjadi kopian murni. Redaksi dan urutan kata sudah mengalami perubahan berdasarkan kaidah dan kelaziman yang berlaku pada Tsa, namun tetap tidak memberi penjelasan memadai mengenai makna dan budaya yang ada dalam teks Alquran. Inilah yang membedakan dengan metode maknawiah. Metode yang terakhir ini memberi penjelasan terkait makna, konteks, dan hal-hal yang dirasa belum cukup memahamkan pesan di balik kata tertentu dalam Alquran, berdasarkan tafsir dan *asbabun nuzul*. Metode maknawiah tidak mengharuskan penerjemahan tiap kata dalam Alquran dengan penjelasan tambahan. Ia hanya memilih kata-kata tertentu yang dirasa penting untuk dijelaskan dan biasanya penjelasan tersebut berada di dalam kurung atau dalam catatan kaki. Inilah yang membedakan metode maknawiah dengan metode tafsiriah. Metode tafsiriah mengharuskan penerjemah untuk menerjemahkan tiap kata berdasarkan penjelasan dan pendapat ulama tafsir yang dirujuknya. Penjelasan dan pendapat inilah yang diterjemahkan tanpa menggunakan penjelasan di dalam kurung atau catatan kaki. Menurut al-Abid (tt:15), metode ini sebetulnya lebih tepat sebagai terjemahan tafsir daripada sebagai terjemahan Alquran.1

1 Perbedaan antara tafsir dan terjemahan tafsiriah, lihat penjelasan Az-Zahabi, yang dikutip oleh Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur’an Departemen Agama RI dalam buku *Muqaddimah Al-Quraan dan Tafsirnya* (1985).

Hanya saja para ahli menyebut terjemahan harfiah terhadap Alquran tidak dibolehkan (al- Abid, tt:21). Pendapat yang sama juga ditemukan pada pendapat al-Zurqani, Manna’ al-Qattan, dan para ahli Ulumul Quran yang lain. Bahkan tidak hanya disebut tidak boleh, tapi sudah menyebut sulit dilakukan, tidak mungkin, berbahaya, dan bahkan haram (Mansyur dan Kustiawan, 2002:54). Hal yang kurang lebih sama juga berlaku untuk metode lafziah. Para ahli berbeda pendapat terkait metode ini. Ada yang membolehkan dan ada yang tidak membolehkan (al-Abid, tt:14). Dengan kata lain, hanya terjemahan maknawiah dan tafsiriah saja yang dapat dimanfaatkan dan hasilnya layak dikonsumsi oleh masyarakat pembacanya.

Untuk memudahkan pemahaman terkait empat metode ini, marilah kita lihat perbedaan penerapan keempat metode ini dalam terjemahan QS al-Fatihah [1]:7:

|  |  |
| --- | --- |
| *ِﺻ َﺮا َط ا ﱠﻟ ِﺬﯾ َﻦ* أَ ْﻧ َﻌ ْﻤ َﺖ َﻋﻠَ ْﯿ ِﮭ ْﻢ َﻏ ْﯿ ِﺮ ا ْﻟ َﻤ ْﻐ ُﻀﻮ ِب َﻋﻠَ ْﯿ ِﮭ ْﻢ َو َﻻ اﻟ ﱠﻀﺎﻟﱢﯿ َﻦ | |
| (1)  Harfiah  “Jalan orang-orang memberi nikmat Engkau atas mereka bukan yang dimurkai atas mereka dan bukan orang-orang sesat.” | (2)  Lafziah  “Jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat kepada mereka, bukan orang-orang yang dimurkai dan bukan orang-orang yang sesat.” |
| (3)  Maknawiah  “Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai (Yahudi); dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat (Nasrani). | (4)  Tafsiriah  “Agama yang diikuti oleh orang-orang yang telah Engkau karuniai hidayah Islam sampai mati, bukan agama kaum Yahudi yang dihinakan oleh Allah, dan bukan pula gama kaum Nasrani yang menggingkari kenabian Muhammad |

Pada kolom satu, terasa sekali terjemahan kata per kata dan terasa agak asing bagi pengguna bahasa Indonesia. Pada kolom dua, terjemahan sudah lebih baik dari kolom satu, tetapi belum ada penjelasan apa-apa terkait siapa yang dimaksud dalam kata *dimurkai* dan kata *sesat*. Pada kolom tiga, penjelasan atas dua kata disebutkan, termasuk pemunculan kata *jalan* dalam kurung yang merupakan unsur yang dilesapkan dalam Tsu. Pada kolom keempat, penjelasan tidak lagi diapit oleh dua kurung. Ada unsur-unsur tafsir yang dimasukkan dalam terjemahan, yang kadang sebetulnya tidak diperlukan bila hanya menginginkan tahu makna kata dalam Alquran (bukan tafsirnya).

Kembali ke pembahasan dasar pada bagian ini yang kemudian memunculkan pertanyaan, benarkah terjemahan Kemenag cenderung harfiah, seperti kritik yang dilotarkan MMI? Meskipun sudah ada bantahan terkait hal ini yang menyebut bahwa terjemahan Kemenag menggabungkan metode terjemah harfiah dan tafsiriah. Meskipun tidak ada yang salah dalam bantahan ini, tetapi berdasarkan empat metode yang dijelaskan di atas saya pribadi cenderung untuk menyebut metode yang digunakan dalam terjemahan Kemenag adalah metode lafziah-maknawiah-tafsiriah. Terjemahan Kemenag jelas bukan terjamahan harfiah karena bukan terjemahan kata per kata. Terjemahan Kemenag hanya memberi penjelasan tambahan untuk hal-hal yang dirasa penting untuk dijelaskan baik dalam kurung, dalam catatan kaki, maupun penjelasan yang masuk dalam terjemahan tanpa masuk dalam kurung atau catatan kaki.

Oleh karenanya, saya menyimpulkan bahwa metode yang dipergunakan dalam terjemahan Kemenag adalah metode lafziah-maknawiah-tafsiriah. Dengan kata lain, tim penyusun terjemahan Kemenag mengunakan metode eklektik dalam menerjemahan Alquran. Satu waktu menggunakan metode lafziah dan di waktu yang lain menggunakan maknawiah atau tafsiriah. Namun, pada kesempatan ini saya berharap terjemahan Kemenag terbaru yang akan segera diluncurkan, mulai bergeser untuk sepenuhnya menggunakan metode maknawiah-tafsiriah.

# Isu Diksi dalam Terjemahan Alquran?

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima Daring* (2016), diksi didefinisikan sebagai “pilihan kata yang tepat dan selaras (dalam penggunaannya) untuk mengungkapkan gagasan sehingga diperoleh efek tertentu (seperti yang diharapkan)”. Untuk menghasilkan diksi yang tepat

dan selaras, ada lima tingkat yang harus dipertimbangkan dalam memilih diksi pada suatu kerja penerjemahan (Hidayatullah, 2014:71). Kelimat tingkat itu seperti literal, sintaktikal, idiomatikal, etikal, dan estetikal.

Pertimbangan literal didasarkan pada lingkungan makna leksikal berdasarkan koteks dan konteksnya, tidak semata-mata hanya memperhatikan makna kata tersebut di kamus. Contohnya kata ﺧﺒﺰ. Bila kata ini diartikan sesuai padanan yang tersedia di kamus, maka artinya adalah ‘roti’, yang dalam bahasa Indonesia mempunyai komponen makna [+ mewah]. Padahal, pada beberapa kasus dalam teks klasik Arab, khususnya bidang tasawuf, kata ini justru mengandung komponen makna [- mewah]. Karenanya, kata ini harus diterjemahkan dengan *roti kering/murah*.

Pertimbangan sintaktikal didasarkan pada susunan tata bahasa dalam bahasa sumber dengan memperhatikan lingkungan gramatikalnya. Ini seperti pada kasus واﻟﻨﯿﻞ ﺳﺮت. Bila klausa ini diartikan tidak dengan memperhatikan lingkungan gramatikalnya, maka penerjemahan dari kalimat itu adalah *saya berjalan dan Nil*. Padahal, pesan yang hendak disampaikan pada kalimat itu adalah *saya berjalan beriringan dengan aliran Sungai Nil*. Diartikan demikian karena fungsi و di situ sebagai *waw ma'iyyah* yang mempunya arti ‘bersama’.

Pertimbangan idiomatikal didasarkan pada kesepadanan idiom pada bahasa sasaran, seperti pada contoh peribahasa berikut:ﻟﺴﺎﻧﮫ طﺎل ﺣﺠﺘﮫ ﻗﺼﺮت ﻣﻦ. Peribahasa dalam bahasa Arab tersebut bila dimaknai tanpa memperhatikan aspek keperibahasaan dari ungkapan tersebut, maka penerjemahan yang didapat adalah *orang yang pendek argumennya, maka panjang lisannya*. Padahal, pesan yang hendak dinyatakan oleh ungkapan itu setara dengan ungkapan dalam bahasa Indonesia *tong kosong nyaring bunyinya*.

Pertimbangan estitikal didasarkan pada pertimbangan mutu kesastraan, seperti konotasi dan irama, tentu saja sebisa mungkin setia dengan mutu kesastraan naskah asli, seperti pada kasus berikut:

ﺷﻜﻮت إﻟﻲ وﻛﯿﻊ ﺳﻮء ﺣﻔﻈﻲ ﻓﺄرﺷﺪﻧﻲ إﻟﻲ ﺗﺮك اﻟﻤﻌﺎﺻﻲ وأﺧﺒﺮﻧﻲ ﺑﺄن اﻟﻌﻠﻢ ﻧﻮر وﻧﻮر ﷲ ﻻ ﯾﮭﺪى ﻟﻌﺎﺻﻲ

Syair Imam Asy-Syafi’i di atas bila diterjemahkan apa adanya, akan tidak tampak aspek kesusastraannya. Namun, bila seseorang berhasil menerjemahkan dengan memperhatikan aspek kesusastraan pada syair di atas, maka ia setidaknya bisa menerjemahkan sebagai berikut:

*Waki’*

*Aku ingin mengadu Mengapa buruk sekali hapalanku*

*Jauhi maksiat Ilmu itu cahaya Cahaya Allah*

*tidak mau menerangi yang bernoda Begitu pesannya*

Sementara itu pertimbangan etikal didasarkan pada prinsip kepatutan yang berlaku pada penutur bahasa sasaran, seperti kata ﺟﺎھﻞ, أﺣﻤﻖ dan ﻣﺠﻨﻮن. Banyak yang menerjemahkan kata-kata tersebut dengan hanya melihat padanan yang tersedia di kamus. Padahal, padanan yang ada di kamus untuk kata-kata itu terkadang belum memperhatikan aspek etis kata itu ketika berada di dalam kalimat yang kemudian dibukukan, apalagi untuk buku yang bernuansa agama. Begitu juga kata ﺟﺎھﻞ lebih tepat bila diterjemahkan dengan *tidak berpengetahuan* daripada diterjemahkan dengan *orang bodoh*. Kata أﺣﻤﻖ lebih tepat diterjemahkan dengan *orang yang tidak terlalu cerdas* daripada diterjemahkan dengan *dungu, pandir, bodoh, idiot,* atau *tolol*. Kata ﻣﺠﻨﻮن akan lebih nyaman diterjemahkan menjadi *orang yang kesehatan mentalnya terganggu* daripada diterjemahkan dengan *orang gila*.

Dalam menerjemahkan Alquran, kelima pertimbangan ini harus diperhatikan, terlebih terkait dengan pertimbangan etikal. Hal ini mengingat terjemahan Alquran tergolong dalam teks keislaman, yang selalu diidentikan dengan penerapan nilai-nilai moral dan etika. Jangan sampai pembaca justru menangkap kesan sebaliknya.

Dalam penerapan kelima pertimbangan itu, pertimbangan literal diperlukan untuk menerjemahkan kata seperti *fitnah* yang dalam Alquran mempunyai beberapa lingkungan leksikal, seperti pada QS al-Baqarah [2]:102 yang diterjemahkan ‘menguji keimanan’; pada QS al-Baqarah

[2]:193 yang diterjemahkan ‘gangguan’; pada QS al-Maidah [5]:71 yang diterjemahkan ‘kerusakan di muka bumi’; pada QS al-Anfal [8]:25 yang diterjemahkan ‘azab’; dan lain sebagainya.

Penerapan pertimbangan sintaktikal perlu dilakukan dalam menerjemahkan QS al-A’raf [7]:97 berikut:

وھُ ْﻢ ﻧَﺂﺋِ ُﻤﻮ َن

ﺑَﯿَﺎﺗﺎً ﺳﻨَﺎ

َﺮى أَن ﯾَﺄْﺗِﯿَﮭُ ْﻢ ﺑَﺄْ ھﻞ اﻟﻘُ

أَﻓَﺄَ ِﻣ َﻦ أَ

“Apakah penduduk berbagai negeri ini merasa aman akan datangnya azab Kami kepada mereka pada malam hari, saat mereka sedang tidur nyenyak?

Terjemah ayat tersebut bila tidak memperhatikan pertimbangan sintaktikal, maka terjemahan

وھُ ْﻢ

َن ُﻤﻮ ﻧَﺂﺋِ bukan ‘saat mereka sedang tidur nyenyak’ karena status deklinasi (*mauqi‘ul i‘rab*) klausa itu hanya dihubungkan dengan klausa sebelumnya oleh partikel *waw*. Bila tidak diketahui bahwa *waw* tersebut *waw hal* yang menyebabkan klausa itu menjadi *jumlah haliyah* (klausa yang mengandung makna keterangan situasi dan keadaan), maka terjemahan yang dihasilkan pasti tidak akan memunculkan terjemahan ‘mereka sedang tidur’.

Penerapan pertimbangan idiomatikal juga semestinya dipergunakan untuk menerjemahkan ayat-ayat seperti QS al-Isra [17]:29 atau QS al-Isra’ [17]:24 berikut:

ﻣ َﻦ اﻟ ﱠﺮ ْﺣ َﻤ ِﺔ

ﺟﻨَﺎح اﻟ ﱡﺬ ﱢل

ﺾ ﻟَﮭُ َﻤﺎ

وا ْﺧﻔِ

Bila diterjemahkan ‘rendahkanlah’ atau ‘tundukkanlah’, maka frasa ﱢل ﱡﺬ اﻟ ﺟﻨَﺎح

yang mempunyai

makna dasar ‘sayap kehinaan’ belum terwakili. Dalam terjemahan yang lebih modern, maka ayat itu mungkin bisa diterjemahkan dengan pertimbangan idiomatikal menjadi ‘turunkan egomu di hadapan kedua orangtuamu sebagai wujuh mengasihi dan menyayangi mereka’.

Sementara itu, penerapan pertimbangan estetikal dapat dipergunakan untuk ayat-ayat atau surah-surah yang bernuansa sastra, seperti bunyi rima akhir pada QS al-Falaq dan an-Nas di setiap ayat. Untuk penerapan pertimbangan etikal, ayat-ayat yang berisi kata-kata tertentu yang dirasa agak keras, kasar, dan vulgar bila diterjemahkan apa adanya, perlu dicarikan padanan yang tidak kasar apalagi vulgar. Sebagai contoh, kata *al-jahilun* pada QS al-Furqan[25]:63; QS az-Zumar

1. :64, yang diterjemahkan pada terjemahan Kemenag edisi 2002 sebagai ‘orang bodoh’, meskipun mungkin dicaraikan padanan lain yang lebih halus seperti ‘orang yang tidak berpengetahuan’. Kata *as-sufaha’* yang pada QS al-Baqarah [2]:142 diterjemahkan ‘kurang akal’; pada QS an-Nisa’ [4]:diterjemahkan ‘kurang sempurna akalnya’; dan pada QS al-A‘raf [7]:155 diterjemahkan ‘orang-orang yang kurang berakal’, meskipun diterjemahkan tidak seragam disesuaikan konteksnya, namun terjemahannya masih dirasa agak kasar. Mungkin sebagai alternatif, bisa dipilih terjemahan ‘kurang cerdas’. Atau, kata *nuthfah* yang di dalam terjemahan Kemenag diterjemahkan dengan ‘mani’ atau ‘air mani’ (lihat QS an-Nahl [15]:4; QS al-Kahf [18]:37). Meskipun kata ini bisa saja digunakan, tetapi bila diterjemahkan dengan ‘sperma’ mungkin terasa lebih sopan dan tidak terasa vulgar. Ini selaras dengan terjemahan kata *faraj* yang pada QS al-Anbiya’ [21]:91 yang diterjemahkan dengan ‘kehormatan’.

# Beberapa Usulan terkait Aspek Kebahasaan pada Terjemahan Kemenag

Setelah membincangkan berbagai persoalan dan polemik seputar ideologi, metode, dan diksi yang ada pada terjemahan Kemenag, izinkan saya menyampaikan beberapa usulan terkait aspek kebahasaan yang kerap mengganggu pemahaman dan kenyamanan pembaca dalam memanfaatkan terjemahan Kemenag. Berikut beberapa usulan tersebut:

* 1. Partikel (*Harf*)

Partikel adalah kata yang hanya mempunyai makna bila berdampingan dengan kata lain. Padanan partikel yang tercantum dalam kamus pada beberapa kasus tidak mencerminkan penggunaan kata tersebut dalam bahasa Arab dengan padanannya dalam bahasa Indonesia secara lengkap. Karena, dalam bahasa Arab fungsi *harf* sangat beragam. Oleh karena itu, penentuan padanan yang dipilih dalam terjemah harus hati-hati dengan melihat konteksnya, serta melihat kata sebelum dan sesudah huruf tersebut (Hidayatullah, 2012:16).

Dalam terjemahan Kemenag, terjemahan partikel yang cukup mengganggu adalah terjemahan *waw.* Sebagian besar partikel *waw* diterjemahkan dengan ‘dan’, kecuali partikel *waw* yang bermakna sumpah (*qasam*) atau keterangan situasi dan kondisi (*hal*). Salah satu yang mungkin perlu direvisi adalah partikel *waw isti’naf* yang lebih sering berfungsi sebagai pembuka

wacana, yang dalam bahasa Indonesia tidak perlu diterjemahkan, seperti pada QS al-Baqarah [2]:8 dan 23. Atau, *waw ‘athaf* (kata hubung) yang menghubungkan satu kalimat dengan kalimat lain, yang posisinya sudah dipisahkan oleh beberapa kata lain yang cukup banyak, seperti QS al- Baqarah [2]:4, 11, 13, 14.

Begitu juga dengan partikel *fa* yang sebagian besar diterjemahkan dengan ‘maka’, padahal partikel *fa* tidak semuanya berfungsi sebagai *fa’ jawab.* Apalagi kata *maka* dalam bahasa Indonesia sebagai kata penghubung untuk menyatakan akibat atau implikasi (lihat KBBI Daring, 2016). Ia semestinya bisa diterjemahkan *lalu* bila merupakan *fa’ ‘athaf* (kata hubung), seperti pada QS al- Baqarah [2]: 144 atau bisa diterjemahkan ‘oleh karena itu’ atau ‘karena’ bila merupakan *fa’ ta’lil* (justifikasi) atau *fa’ fashihah* seperti pada QS al-Baqarah [2]: 147.

Partikel lain yang juga cukup mengganggu adalah terjemahan *inna* yang lebih sering diterjemahkan dengan ‘sungguh’ atau ‘sesungguhnya’. Padahal, tidak semua *inna* bermakna *taukid* (penegasan), karena ada juga *inna* yang bermakna *ibtida’* (pembuka wacana), objek dari *qala*, atau setelah *qasam* (al-Nahwi, tt.:109). Contoh *inna* yang berfungsi pembuka wacana seperti pada QS an-Naba’ [78]:31:ﻣﻔﺎزا ﻟﻠﻤﺘﻘﯿﻦ إن yang diterjemahkan ‘*Sungguh orang-orang yang bertakwa mendapat kemenangan’,* padahal *inna* pada ayat itu tidak berfungsi sebagai partikel penegas. Ia justru berfungsi sebagai pembuka wacana (*I‘rabul Qur’an*, aplikasi Android). Apalagi bila merujuk pada penjelasan al-Nahwi bahwa *inna* yang berfungsi sebagai partikel penegas harus dilanjutkan dengan *la* seperti pada QS al-Munafiqun [63]:1). Oleh karena itu, pada QS [78]:31 tersebut semestinya ayat itu bisa diterjemahkan sebagai berikut:‘*orang-orang yang bertakwa mendapat kemenangan.* Atau, bila menganggap *inna* pada ayat itu berfungsi sebagai partikel penegas, maka terjemahannya semestinya sebagai berikut: *orang-orang yang bertakwa pasti mendapat kemenangan.*

* 1. Logika Bahasa

Logika bahasa berarti jalan pikiran yang masuk akal dengan menggunakan perangkat bahasa. Dalam terjemahan Kemenag, permasalahan logika bahasa dapat ditemukan pada pada QS al-Baqarah [2]:132: ﻣﺴﻠﻤﻮن وأﻧﺘﻢ إﻻ ﺗﻤﻮﺗﻦ ﻓﻼ. Potongan ayat ini diterjemahkan: *maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslim.* Bila diterjemahkan demikian, logikanya seolah-olah ada larangan untuk mati dalam keadaan tidak Islam. Padahal, mati bisa datang kapan saja dan tak

pernah bisa ditolak kedatangannya baik dalam keadaan muslim atau tidak. Oleh karenanya, terjemahan ayat tersebut mungkin secara tafsiriah bisa seperti berikut:*oleh karena itu, peganglah teguh agama Islam hingga maut menjemput kalian.*

* 1. *Faux Amis*

*Faux amis* adalah kata atau ungkapan yang mempunyai bentuk yang sama dalam dua bahasa atau lebih, tetapi mempunyai makna yang berbeda. Dengan kata lain, *faux amis* adalah suatu pasangan bahasa secara morfologis sangat mirip, namun semantis berbeda (Hidayatullah, 2014:79). Contoh kasus *faux amis* dalam terjemahan Kemenag adalah terjemahan kata *fitnah* dalam QS al-Baqarah [2]:191 dan kata *jilbab* pada QS al-Ahzab [33]:59. Kata *fitnah* memang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia. Hanya saja artinya berbeda dengan maksud dari kata *fitnah* yang terdapat di QS 2:191. Arti kata *fitnah* dalam KBBI adalah perkataan bohong atau tanpa berdasarkan kebenaran yang disebarkan dengan maksud menjelekkan orang (seperti menodai nama baik, merugikan kehormatan orang). Padahal maksud dari kata *fitnah* tersebut sesuai catatan nomor 66 adalah ‘menimbulkan kekacauan, seperti mengusir sahabat dari kampung halamannya, merampas harta, dan menyakti atau mengganggu kebebasan seseorang dalam beragama. Memang kata itu sudah diserap, tapi maknanya sama sekali berbeda. Dengan kata lain, *fitnah* yang ada di QS 2:191 ini berbeda dengan makna *fitnah* di KBBI. Sebagai jalan keluar, terjemahan kata *fitnah* pada ayat itu mestinya ditulis miring sebagai penanda bahwa kata *fitnah* itu masih kata asing dan tidak sama dengan yang di KBBI. Dalam konteks ini pula, ungkapan *fitnah lebih kejam daripada pembunuhan* adalah terjemahan yang salah dari *al-fitnatu asyaddu minal qatl.* Hal yang sama juga berlaku untuk kasus kata *jilbab*. Di KBBI kata ini bermakna ‘kerudung lebar yang dipakai wanita muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai dada’. Padahal makna kata ini pada QS 33:59, sesuai catatan kaki nomor 690, adalah ‘sejenis baju kurung yang lapang yang dapat menutup kepala, wajah, dan dada.

* 1. Diksi

Sebagai contoh terkait diksi adalah kata *tufsidu* pada QS al-A‘raf [7]:56 yang diterjemahkan dengan *berbuat kerusakan*, sementara kata *ishlah* diterjemahkan dengan *(diciptakan) dengan baik*. Kata *tufsidu* pada ayat itu, menurut al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, lebih bermakna ‘kemusyrikan dan kemaksiatan’, sementara kata *ishlah* ‘perbaikan dengan terutusnya

para rasul’. Dengan merujuk pendapat Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir tersebut, ayat itu seharusnya bisa diterjemahkan sebagai berikut: *janganlah berlaku menyimpang di muka bumi dengan syirik dan maksiat setelah terutusnya para rasul.* Begitu juga dengan kata *akhdzathul ‘izzah* pada QS al- Baqarah [2]: 206 yang diterjemahkan ‘bangkitah kesombongannya’ yang secara kolokatif agak asing. Sebagai alternatif, klausa itu bisa diterjemahkan menjadi ‘muncullah kesombongannya’. Masalah diksi juga ditemukan pada terjemahan *masuklah ke dalam Islam* pada QS al-Baqarah [2]:208. Konstruksi *masuk ke dalam* merupakan bentuk kesalahan pleonasme. Pleonasme adalah kesalahan berbahasa karena kelebihan dalam pemakaian kata yang sebenarnya tidak diperlukan. Jadi, alternatif terjemahan ayat itu bisa sebagai menjadi *masuklah Islam.* Terjemahan *sedang kamu menyaksikan* pada QS al-Baqarah [2]:50 sepertinya tidak tepat, karena fungsi *waw* pada *wa antum tanzhurun* adalah *waw hal* yang bila diterjemahkan seharusnya mengandung makna yang menunjukkan keterangan situasi dan keadaan. Alternatif terjemahan potongan ayat bisa menjadi ‘ketika itu kalian dalam keadaan sedang menyaksikan’. Kekurangakuratan diksi juga bisa ditemukan pada terjemahan *jangan mendekati harta anak yatim* pada QS al-Isra’ [17]:34, yang sebetulnya bisa diterjemahkan menjadi: *jangan gunakan harta anak yatim*.

* 1. Kata Bermuatan Budaya

Kata bermuatan budaya adalah kata yang memiliki kaitan kebudayaan yang khas pada entitas kebudayaan tertentu. Contoh kata bermuatan budaya dalam Alquran adalah kata *uff* pada QS al-Isra’ [17]:23, yang diterjemahkan dengan “ah” dengan tambahan catatan kaki nomor 471: *mengucapkan “ah” kepada orang tua tidak dibolehkan oleh agama, apalagi mengucapkan kata- kata atau memperlakukan mereka dengan lebih kasar daripada itu.* Meskipun cukup memenuhi aspek makna pada kata *uff*, namun sayang di sini aspek intonasi tidak diberi penekanan, padahal aspek intonasi tidak bisa diabaikan begitu saja. Oleh karenanya, perlu diberi penjelasan tambahan yang memberi penekanan aspek melecehkan kepada kehormatan dan kewibawaan orangtua, apa pun bentuk ungkapannya. Pertimbangan seperti ini juga terlihat dalam terjemahan Abdullah Yusuf Ali (2005:281) yang menerjemahkan dengan ‘word of contempt’ juga Zidan dan Zidan [1996: 284] yang menerjemahkan dengan ‘*any word of contempt*’. Kata ini tidak bisa hanya dimaknai secara semantik, tapi juga butuh pendekatan pragmatik agar lebih sesuai dengan konteks situasinya. Di sinilah diperlukan penambahkan unsur intonasi. Selain itu, pemaknaan yang

melibatkan tindakan atau sikap tubuh, sepertinya tak terlalu tepat, bila memperhatikan koteks kata ini berupa “*fala taqul*“.

* 1. Kekonsistenan Terjemahan

Hal yang tak boleh diabaikan dalam kerja penerjemahan adalah terkait kekonsistenan yang terlihat dalam terjemahan kata yang sama bentuk, kelas kata, dan konteksnya. Meskipun dimungkinkan ada variasi-variasi tertentu, tetapi seorang penerjemah yang konsisten dalam memilih diksi tertentu untuk terjemahan sekumpulan kata tertentu. Sebagai contoh terjemahan *ism jama‘ mudzakkar* seperti kata *raki‘in* pada QS al-Baqarah [2]:43 yang diterjemahkan ‘orang yang rukuk; kata *khasyi‘in* pada QS al-Baqarah [2]:45 yang diterjemahkan ‘orang-orang yang khusyuk’*;* atau kata *munafiqun* pada QS at-Taubah [9]: 101 yang diterjemahkan ‘orang-orang munafik’. Bila mau konsisten, tiga kata itu atau kata-kata lain yang sejenis dan sekonteks, semestinya bisa diterjemahkan dalam satu bentuk, seperti diterjemahkan ‘orang yang...’ atau pilihan lain, asal dilakukan secara konsisten.

* 1. Pronomina Persona Kedua

Pronomina persona kedua ternyata juga menjadi masalah kebahasaan yang kerap mengganggu. Masalah pronomina *kamu* ini biasanya ditemukan setelah verba, khususnya verba imperatif, yang semestinya tidak perlu. Sebagai contoh untuk kasus verba imperatif, terjemahan *berimanlah kamu* pada QS al-Baqarah [2]:41 yang semestinya cukup diterjemahkan dengan *berimanlah.* Kasus sejenis juga bisa ditemukan pada QS al-Baqarah [2]:36 dan QS al-Isra’ [17]:31, 32, 33, 34. Sementara itu, contoh untuk verba transitif bisa ditemukan pada QS al-Baqarah [2]:28 dalam terjemahan *menghidupkan kamu* yang semestinya bisa menjadi *menghidupkanmu.*

* 1. Konteks

Konteks adalah bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna (KBBI Daring, 2016). Sebagai contoh pada ayat-ayat jihad atau yang biasa disebut sebagai ayat *qital* (ayat perang). Pada ayat-ayat berjenis ini, seorang penerjemah perlu menghadirkan konteks berupa uraian atau kalimat pendukung. Terjemahan *bunuhlah mereka di mana kamu berada dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusir kamu* pada QS al- Baqarah [2]:191, semestinya membutuhkan penghadiran konteks bahwa itu dilakukan dalam

situasi perang. Dengan begitu, terjemahan akan menjadi sebagai berikut: *bunuhlah mereka (dalam situasi perang) di mana kamu berada dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusirmu.* Penghadiran konteks seperti ini penting untuk menghindari kesalahan pemahaman dari pembaca, yang pada titik tertentu akan bisa menumbuhkan bibit-bibit radikalisme.

* 1. Paralelisme

Paralelisme adalah penggunaan bentuk sintaksis yang sepadan. Sebagai contoh dalam hal ini adalah terjemahan *tinggallah engkau dan istrimu* pada QS al-Baqarah [2]:35 yang semestinya agar lebih paralel bisa diterjemahkan menjadi: *tinggalah kamu dan istrimu.*

* 1. Ejaan

Ejaan adalah kaidah-kaidah cara menggambarkan bunyi-bunyi (kata, kalimat, dsb) dala bentuk tulisan (huruf-huruf) serta penggunaan tanda baca. Bila disepakati penggunaan ejaan mengacu pada KBBI, maka ada beberapa penulisan nama yang sama bila merujuk pada KBBI. Sebagai contoh, kata *Fir‘aun* pada QS al-Baqarah [2]:49 yang semestinya berdasarkan KBBI tertulis tanpa apostrof. Ejaan yang benar adalah *Firaun.* Begitu juga dengan *Baitul Makdis* pada QS al-Baqarah [2]:58 yang semestinya ditulis Baitulmakdis.

# Kesimpulan

Pilihan ideologi, metode, dan diksi yang tepat, akan banyak membantu keberhasilan suatu karya terjemahan. Dengan kata lain, penerjemah tidak boleh gamang dalam menentukan ideologi, metode, dan diksi. Ketika gamang, maka akan mengalami banyak kesalahan. Seorang penerjemah yang baik seharusnya mau belajar dari kesalahan atau kekurangakuratan yang dihasilkan oleh penerjemah sebelumnya untuk kemudian memberikan alternatif perbaikan yang diusulkannya sebagai bagian dari sumbangsihnya dalam terjemahan, terutama terkait dengan terjemahan Alquran. Dalam konteks penyempurnaan *Al-Qur’an dan Terjemahannya,* perlu kiranya beberapa kesalahan aspek kebahasaan bisa masuk juga dalam prioritas aspek yang mesti diperbaiki. Karena bagaimanapun juga bahasa terus berkembang seiring perkembangan zaman dan pemahaman.

# Daftar Bacaan

al-Abid, Ali bin Sulaiman. Tt. *Tarjamatul Qur’anil Karim: Haqiqatuha wa Hukmuha*. Tk: Tp. Ali, Abdullah Yusuf. 2005. *The Meaning of the Holy Qur’an.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. al-Nahwi, Abul Hasan Ali bin Isa ar-Ruma’i. Tt. *Ma‘anil Huruf.* Kairo: Dar Nahdat Misr.

Amiruddin, Aam. 2012. *Al-Qur’anulkarim: Terjemah Kontemporer.* Bandung: Khazanah Intelektual.

Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Qura’an. 1985. *Muqaddimah Al-Quraan dan Tafsirnya.*

Jakarta: Departemen Agama RI.

Hanafi, Muchlis M. 2011. *Problematika Terjemahan Al-Qur’an: Studi terhadap Beberapa Penerbitan Al-Qur’an dan Kasus Kontemporer.* Jurnal *Suhuf. Vol. 4, No. 2, 2011: 169 – 195.* Hassan A. dan Tim PPBB Universitas Al Azhar Indonesia. 2010. *Al-Furqan: Tafsir Qur’an.*

Jakarta: UAI.

Hidayatullah, Moch. Syarif. 2012. *Tadribat Tarjamah Metode Tarjim al-An.* Tangerang Selatan: Alkitabah.

Hidayatullah, Moch. Syarif. 2014. *Seluk-Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia Kontemporer.*

Tangerang Selatan: Alkitabah.

Hoed, Benny H. 2003. “Ideologi dalam Penerjemahan”. Makalah untuk Kongres Nasional Penerjemahan, Universitas Sebelas Maret, Surakarta; Tawangmangu, 15-16 September 2003.

Hoed, Benny. H. 2006. *Penerjemahan dan Kebudayaan.* Jakarta: Pustaka Jaya. Machali, Rochayah. 1996. *Pedoman bagi Penerjemah*. Jakarta: Grasindo.

Mansyur, Moh. dan Kustiawan. 2002. *Dalilul Katib wal Mutarjim*. Jakarta: Moyo Segoro Agung. Newmark, Peter. 1988. *A Textbook of Translation.* New York: Prentice Hall.

Nida, Eugene A. dan Charles R. Taber. 1974. *The Theory and Practice of Translation.* Leiden: Brill.

Shihab, M. Quraish. 2010. *Al-Qur’an dan Maknanya.* Tangerang Selatan: Lentera Hati. Thalib, Muhammad. 2011. *Tarjamah Tafsiriyah.* Yogyakarta: Ma’had an-Nabawy.

Tim Cordoba. 2015. *Multazam: Al-Qur’an Tafsir bil Hadis.* Bandung: Cordoba.

van Dijk, Teun A. 2006. “Ideology and Discourse Analysis”. *Journal of Political Ideologies.*

Oxford: Routledge.

Venuti, L. 1995. *The Translators Invisibility. A History of Translation.* London/New York: Routledge.

Zidan, Ahmad dan Dina Zidan. 1996. *The Glourius Qur’an: Text and Translation.* Kairo: Islamic House for Publishing and Distribution.

*.*