

METODOLOGI PENERJEMAHAN MUHAMMAD ASAD
DALAM *THE MESSAGE OF THE QURAN*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
MUHAMMAD IHSAN
NIM: 212510021

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR`AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1446 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dari tesis ini adalah bahwa metodologi penerjemahan Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran* menggunakan pendekatan yang komprehensif dan kontekstual dengan pertimbangan sejarah, sosial dan filosofis dari ayat-ayat Al-Qur`an. Asad memadukan metode terjemah harfiah dan tafsiriah, untuk memberikan pemahaman yang mendalam dan fleksibel dalam memahami Al-Qur`an, mengingat bahasa Arab Al-Qur`an adalah bahasa Arab klasik yang memiliki lapisan makna yang begitu kompleks, sehingga penggunaan metode tafsiriah lebih dominan dalam penerjemahannya ketimbang tafsiriah.

Selain itu Asad juga menggunakan pendekatan logika dan rasionalitas dalam penerjemahannya, dengan menghindari mitos (dari sumber israiliyat) yang tidak relevan. Asad lebih mengedepankan simbolisme dan makna filosofis. Dalam penerjemahannya, Asad memanfaatkan sumber-sumber pendukung berupa hadis, sejarah, geografi, sains, arkeologi, bible dan sumber-sumber lainnya baik klasik maupun kontemporer untuk memperkaya interpretasinya. Hasilnya, karya ini menjadi amat relevan dengan realitas modern dan memenuhi kebutuhan intelektual pembaca hari ini, baik Muslim maupun non-Muslim. Menjembatani antara pesan asli Al-Qur`an dengan kebutuhan intelektual dan spiritual masyarakat modern, terutama masyarakat Barat.

Pendekatan penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan studi kepustakaan. Data diperoleh dari berbagai sumber, seperti buku-buku karya Muhammad Asad dan kajian terkait penerjemahan Al-Qur`an. Penelitian ini juga menelusuri latar belakang biografi Muhammad Asad, termasuk pengaruh pendidikan, pengalaman hidup, dan karya-karyanya terhadap pendekatan penerjemahan yang ia lakukan.

Penelitian ini memberikan kontribusi terhadap kajian penerjemahan Al-Qur`an dengan menggali lebih jauh metodologi yang diterapkan oleh Asad dan implikasinya terhadap perkembangan tafsir kontemporer. Implikasi dari penelitian ini mencakup pemahaman yang lebih luas mengenai pentingnya konteks bahasa Arab asli dan relevansi penerjemahan Al-Qur`an dalam masyarakat modern.

Kata Kunci: Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, Metodologi Terjemah, Tafsir Al-Qur`an.

ABSTRACT

This thesis concludes that Muhammad Asad's translation methodology in *The Message of The Quran* uses a comprehensive and contextual approach with historical, social and philosophical considerations of the verses of the Qur'an. Asad combines literal translation and tafsiriah methods, to provide a deep and flexible understanding in understanding the Qur'an, considering that the Arabic language of the Qur'an is classical Arabic which has such complex layers of meaning, so that the use of the tafsiriah method is more dominant in its translation than tafsiriah.

In addition, Asad also uses a logical and rational approach in his translation, by avoiding irrelevant myths (from Israeli sources). Asad emphasizes symbolism and philosophical meaning. In his translation, Asad utilizes supporting sources in the form of hadith, history, geography, science, archeology, the Bible and other sources, both classical and contemporary, to enrich his interpretation. As a result, this work is very relevant to modern reality and meets the intellectual needs of today's readers, both Muslims and non-Muslims. Bridging the original message of the Qur'an with the intellectual and spiritual needs of modern society, especially Western society.

This research approach uses a qualitative method with a literature study. Data were obtained from various sources, such as books by Muhammad Asad and studies related to the translation of the Qur'an. This study also traces the biographical background of Muhammad Asad, including the influence of his education, life experiences, and works on his translation approach.

This study contributes to the study of Qur'an translation by further exploring the method applied by Asad and its implications for the development of contemporary interpretation. The implications of this study include a broader understanding of the importance of the original Arabic context and the relevance of Qur'an translation in modern society.

Keywords: Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, Translation Methodology, Interpretation of The Quran.

خلاصة

تدل هذه الرسالة على منهج الترجمة الذي استخدمه محمد أسد في كتاب "The Message of The Qur'an" يعتمد على منهجية شاملة وسياقية مع نظر ناحية التواريخ والاجتماع والفلسفة من الآيات القرآنية. ويقوم محمد أسد بمنهجي الترجمة: الحرفية والتفسيرية لتوفير فهم عميق ومرن للقرآن، باعتبار أن لغة القرآن هي اللغة العربية الفصحى التي تحتوي على طبقات معقدة من المعاني، لذا، فإن استخدام المنهج التفسيري أكثر استخداماً في الترجمة من المنهج الحرفي.

وبالإضافة إلى ذلك، يستخدم محمد أسد أيضاً المنطق والعقلانية في الترجمة متجنباً عن الأساطير (من مصادر الإسرائيليات) التي لا صلة لها بالموضوع. ويؤكد محمد أسد على الرمزية والمعنى الفلسفي. ويستفيد محمد أسد في الترجمة من المصادر الداعمة مثل الحديث والتاريخ والجغرافيا والعلوم والآثار والأنجيل وغيرها من المصادر الكلاسيكية والمعاصرة لإثراء تفسيره. ولذلك، فإن هذا البحث له أبلغ صلة بالواقع المعاصر ويلبي الاحتياجات الفكرية للقراء المسلمين وغيرهم اليوم. فهو يسدّ الفجوة بين رسالة القرآن الأصلية والاحتياجات الفكرية والروحية للمجتمع الحديث، وخاصة المجتمع الغربي.

يستخدم هذا البحث على المنهج الكيفي بالبحث المكتبي. وقد تم الحصول على البيانات من مصادر مختلفة، مثل كتب محمد أسد ودراساته في ترجمة القرآن الكريم. كما يستكشف البحث أيضاً سيرة محمد أسد، وآثره التربوية، وخبراته الحياتية، وبعض الكتب في دراسة الترجمة القرآنية.

ويساهم هذا البحث في دراسة ترجمة القرآن الكريم من خلال استكشاف المنهج العقلاني الذي استخدمه محمد أسد وآثارها على تطور التفسير المعاصر. وتشتمل آثار هذا البحث على أوسع فهم لأهمية السياق العربي الأصلي وأهمية ترجمة القرآن في المجتمع الحديث

الكلمات الرئيسية: محمد أسد، منهج الترجمة، تفسير القرآن الكريم The Message of The Quran

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Ihsan
Nomor Induk Mahasiswa : 212510021
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Metodologi Penerjemahan Muhammad Asad
dalam *The Message of The Quran*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 Oktober 2024
Yang membuat pernyataan



Muhammad Ihsan

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**METODOLOGI PENERJEMAHAN MUHAMMAD ASAD
DALAM *THE MESSAGE OF THE QURAN***

TESIS

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag.)**

**Disusun Oleh
Muhammad Ihsan
NIM: 212510021**

**Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan**

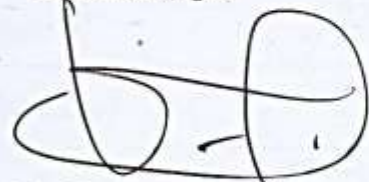
**Jakarta, 25 Oktober 2024
Menyetujui,**

Pembimbing I



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II



Dr. Kerwanto. M. Ud.

**Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi**



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

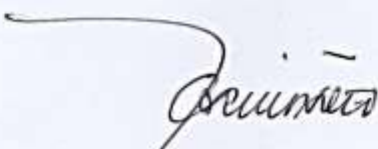
METODOLOGI PENERJEMAHAN MUHAMMAD ASAD DALAM *THE MESSAGE OF THE QURAN*

Disusun oleh:
Nama : Muhammad Ihsan
Nomor Induk Mahasiswa : 212510021
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Senin, 18 November 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 25 November 2024
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	Q
ب	b	س	s	ك	K
ت	t	ش	sy	ل	L
ث	ts	ص	sh	م	M
ج	j	ض	dh	ن	N
ح	<u>h</u>	ط	th	و	W
خ	kh	ظ	zh	ه	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	g	ي	Y
ر	r	ف	f	-	

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal Panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis dengan *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila dikikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta`marbûthah* (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman Rasulullah SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Dalam prosesnya, perjalanan penulisan tesis ini menghadapi berbagai tantangan dan pembelajaran yang amat berarti penulis rasakan. Banyak hal baru yang dijumpai, baik dari segi teori, penelitian, maupun pengalaman secara pribadi. Penulis tidak berjalan sendiri ketika menyelesaikan tesis ini, banyak pihak terlibat dan membantu, termasuk dorongan dan bimbingan luar biasa yang diperoleh. Untuk itu, perkenankan dengan tulus penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih begitu besar kepada berbagai pihak:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang dengan penuh kebijaksanaan telah memberikan dukungan, fasilitas dan bimbingan moral serta intelektual kepada seluruh mahasiswa. Kepemimpinan beliau dalam memajukan Universitas PTIQ Jakarta sebagai Institusi yang berfokus pada pengembangan ilmu keislaman telah menjadi inspirasi dan motivasi bagi penulis dalam menyelesaikan tugas ilmiah ini.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si., yang sejak awal perkuliahan telah memberikan arahan dan motivasi bagi seluruh mahasiswa dalam

menempuh pendidikan. Di bawah kepemimpinan beliau, Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta penulis rasakan senantiasa bergerak menuju pengembangan pengetahuan berbasis keislaman dan akademik yang berkualitas.

3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Dr. Abdul Muid N., M.A. Dosen pembimbing I Dr. Abd Muid N., M.A. dan Pembimbing II Dr. Kerwanto, M. Ud, yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam menyusun tesis ini.
4. Segenap civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen, kepala perpustakaan beserta staf, staf administrasi, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini. Juga teman-teman seangkatan untuk kebersamaan selama perkuliahan.
5. Kepada almarhum/ah Ayahanda H. Abdullah Abdurrahman dan Ibunda Sabariah Ramli yang telah mendahului menghadap Allah SWT, semoga Allah lapangkan kuburnya, merahmati keduanya dengan rahmat yang teramat luas. Amin. Juga kepada Ayahanda mertua Alimin H. Markal dan Ibunda mertua Nurhayati A. Karim atas dorongan dan dukungannya selama ini.
6. Kepada istri tercinta Veny Ariandasari Yaniminati yang selalu mensupport penyelesaian tesis ini dan kepada ananda terkasih Nura Hayya Annysa, yang ketika tesis ini ditulis sedang dalam masa tumbuh dan berkembang. Kakak dan Adik-adik: Kak Ema dan Bang Heru, Furqan dan Kokom, Habibi dan Aida atas dukungan dan do'a selama ini. Kemudian Kak Tety dan Bang Dicky yang telah memfasilitasi tempat tinggal selama di Jakarta.
7. Kepada keluarga besar Pontren Darussalam Sengkubang, Pak Kyai dan Seluruh Asatidz yang sudah banyak membantu dan mendukung secara moril dalam proses perkuliahan ini dan dalam penyelesaian tesis ini.
8. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan namanya secara khusus, baik langsung dan tidak langsung yang telah membantu penyelesaian tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan tesis ini. Penulis menyadari masih banyak kekurangan dalam proses penyusunan tesis ini. Oleh Karena itu, saran dan kritik sangat diperlukan untuk perbaikan di masa akan datang. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya. Semoga karya ilmiah ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak keturunan penulis kelak, Amin.

Jakarta, 25 Oktober 2024

Penulis

Muhammad Ihsan

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	vii
Tanda Persetujuan Tesis	ix
Tanda Pengesahan Tesis	xi
Pedoman Transliterasi	xiii
Kata Pengantar	xv
Daftar Isi	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Batasan Masalah	8
D. Rumusan Masalah.....	8
E. Tujuan Penelitian	8
F. Manfaat Penelitian.....	8
G. Kerangka Teori	9
H. Tinjauan Pustaka.....	11
I. Metode Penelitian	13
1. Metode pengumpulan data.....	14
2. Metode Analisis Data.....	15
J. Sistematika Penelitian.....	15

BAB II	DISKURSUS PENERJEMAHAN AL-QUR`AN	19
A.	Penerjemahan Al-Qur`an	19
1.	Definisi Penerjemahan Al-Qur`an	19
2.	Sejarah Penerjemahan Al-Qur`an	24
3.	Hukum Penerjemahan Al-Qur`an	33
4.	Syarat-syarat penerjemahan Al-Qur`an	37
5.	Korelasi antara Penerjemahan dan Penafsiran Al-Qur`an. ..	39
B.	Pengertian Metodologi Penerjemahan Al-Qur`an	40
1.	Terjemah Harfiyyah	42
2.	Terjemah Tafsiriyah.....	44
3.	Perbandingan antara Terjemah Harfiyah dan Tafsiriyah dalam Kajian Ulumul Qur`an.....	45
C.	Proses Penerjemahan Al-Qur`an.....	49
1.	Perubahan Makna dalam Penerjemahan	50
2.	Pendekatan dan Prinsip Terjemahan Al-Qur`an.	51
3.	Pengaruh Budaya (konteks sosial) dalam Penerjemahan....	54
BAB III	BIOGRAFI MUHAMMAD ASAD DAN PROFIL <i>THE MESSAGE OF THE QURAN</i>	57
A.	Biografi Muhammad Asad	57
1.	Kelahiran dan Masa Kecil Muhammad Asad	57
2.	Muhammad Asad Remaja dan Pendidikannya	60
3.	Perjalanan Rumah Tangga Muhammad Asad.....	62
4.	Aktivitas dan Perjalanan Karir.....	65
5.	Memeluk Islam	72
6.	Karya-karya Muhammad Asad	76
7.	Akhir Hayat Muhammad Asad	78
B.	Profil <i>The Message Of The Quran</i>	79
1.	Latar Belakang dan Tujuan Penulisan	79
2.	Sistematika Penulisan	82
3.	Sumber dan Acuan Penulisan.	85
BAB IV	ANALISIS METODOLOGI PENERJEMAHAN MUHAMMAD ASAD	89
A.	Metode Penerjemahan <i>The Message of The Quran</i>	89
1.	Metode dan Bentuk Terjemahan.....	89
2.	Metode dan Sistematika Penafsiran.	94
3.	Sumber Penafsiran.	104
B.	Pentingnya Pengetahuan akan Kemurnian Bahasa Arab dalam Penerjemahan Al-Qur`an.	120
1.	Bahasa Arab: Jejak Linguistik Jazirah Arab.....	120
2.	Al-Qur`an dan Bahasa Arab.....	123

C. Pandangan Muhammad Asad Terhadap Penerjemahan Harfiah	128
1. Problem Penerjemahan Harfiah	128
D. Rasionalitas dalam Penerjemahan Muhammad Asad.....	133
1. Penafsiran Berdasarkan pada Akal dan Logika.	138
2. Relevansi Penafsiran dengan Kehidupan Modern.	142
3. Menghindari Pembahasan Mitos dari sumber Israiliyat. ...	145
4. Penekanan pada Symbolisme dan Makna Filosofis.....	149
5. Penjelasan Historis dan Kontekstual.....	151
6. Penafsiran Metaforis	154
BAB V PENUTUP	161
A. Kesimpulan.....	161
B. Implikasi Hasil Penelitian.....	162
C. Saran	163
DAFTAR PUSTAKA	165
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam sejarahnya, tercatat bahwa agama Islam pada akhirnya menyebar ke seluruh penjuru dunia. Akan tetapi, ketika penyebaran Islam di berbagai wilayah tersebut, ada kendala kebahasaan yang dihadapi terutama ketika hendak menyampaikan nilai-nilai keislaman yang terkandung dalam Al-Qur`an. Wilayah-wilayah tersebut memiliki bahasa masing-masing yang sama sekali tidak sama dengan bahasa Al-Qur`an yang berbahasa Arab. Oleh karena itu, penerjemahan Al-Qur`an adalah sebuah kebutuhan yang harus terpenuhi sebagai bentuk upaya agar umat Muslim di mana saja berada dapat memahami dan mengamalkan kandungannya, juga sebagai penunjang proses pengetahuan Umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Penerjemahan Al-Qur`an dianggap sebagai jalan keluar, agar masyarakat dunia dari berbagai kalangan secara mudah dapat memahami dan menggali informasi yang terkandung dalam Al-Qur`an lewat terjemahannya tanpa mengesampingkan teks Arab itu sendiri.¹ Namun demikian, dalam proses penerjemahannya tidak selalu berjalan lancar. Bahkan terjadi perdebatan panjang di kalangan ulama, mereka berselisih tentangnya. Hal seperti ini terjadi sepanjang sejarah, sehingga fenomena

¹ Kadar Muhammad Yusuf, *Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 124-125.

penerjemahan Al-Qur`an ini menjadi pembahasan cukup panjang dalam kajian *Ulumul Qur`an*.

Dalam dunia Muslim upaya penerjemahan dan penafsiran telah berlangsung sejak Rasulullah *shallalâhu `alaihi wasallam* masih hidup. Rasulullah *shallalâhu `alaihi wasallam* bertindak sebagai penafsir pertama, kemudian dilanjutkan oleh sahabat, tabiin dan seterusnya sampai saat ini.²

Seiring perkembangan Islam, lalu muncullah keinginan serta kesadaran untuk pengalih bahasa Al-Qur`an ke dalam berbagai bahasa yang ada di dunia. Namun demikian, penerjemahan Al-Qur`an bukanlah hal yang mudah. Sebab Al-Qur`an adalah sebuah mukjizat dalam bahasa Ilahiyah, sudah barang tentu sulit untuk dipadankan dengan bahasa Manusia.

Makna ayat terkadang sejalan dengan prosa dan puisi kalam Arab. Tetapi kesejajaran ini tidak menyentuh, mempengaruhi kemukjizatan Al-Qur`an, karena kemukjizaannya terletak pada keindahan susunan dan penjelasannya yang sangat mempesona, yaitu dengan makna sekunder. Itulah yang dimaksud dengan pernyataan Zamakhsyari dalam Tafsir *Al-Kasysyaf*-nya, “Sesungguhnya di dalam kalam Arab, terutama Al-Qur`an terdapat kepelikan dan kedalaman makna yang tidak dapat diberikan oleh bahasa manapun juga.”³

Proses penerjemahan Al-Qur`an bukan tak menemui kendala, seperti karakteristik bahasa atau kebiasaan masyarakat dalam penggunaan bahasa. Ayat Al-Qur`an adalah pembimbing bagi kesejahteraan manusia dan pemahaman bahasa Arab terhadap suatu ayat tidak mungkin cocok secara mutlak dengan bahasa penerjemah.⁴ Sesama penutur bahasa Arab saja, terkadang mereka tidak bersepakat terhadap makna suatu ayat. Maka, tidak mengherankan bila dalam sejarahnya, penerjemahan Al-Qur`an dalam berbagai bahasa termasuk dalam bahasa-bahasa bangsa Eropa juga banyak menjumpai masalah. Persoalan penerjemahan selalu saja menjadi isu kontroversial di satu sisi dan problematis di sisi yang lain.

Dalam penerjemahan Al-Qur`an, kompleksitas dan kerumitan penerjemahannya, selain karena kedudukannya sebagai teks yang suci (*holy*) juga sakral, pula dipandang sebagai kitab suci yang *al-mu`jiz*, tidak bisa ditandingi oleh siapapun. Al-Qur`an memiliki banyak keunikan dan keistimewaan dalam beberapa aspek: diksi, struktur kalimat, gaya bahasa,

² Manna' Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019. hal. 28.

³ Manna' Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an...*, hal. 397.

⁴ Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur`an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2008, hal. 5.

ritme, keindahan teoritis, termasuk aspek saintifiknya. Tidak satu pun bahasa manusia yang mempunyai ekuivalensi dan kongruensi dengan bahasa Al-Qur`an. Jika Al-Qur`an diterjemahkan, maka keistimewaan dan keunikannya bisa saja menjadi hilang (*lost in translation*), karena bahasa wahyu bagaimanapun juga tidak akan pernah dapat diterjemahkan secara lengkap, tuntas dan memuaskan ke dalam bahasa lain.⁵

Kompleksitas dan rumitnya penerjemahan Al-Qur`an inilah yang menjadikan persoalan boleh atau tidaknya Al-Qur`an dialihbahasakan selalu saja menjadi isu kontroversial di kalangan ulama sejak awal. Dengan berbagai alasan sebagian ulama melarangnya, sementara sebagian yang lain, mazhab Hanafi misalnya membolehkannya.

Dalam the *World Bibliography*, disebutkan bahwa Al-Qur`an telah diterjemahkan ke dalam 65 bahasa. Pada paruh kedua abad pertama Hijriah terdapat terjemahan Al-Qur`an dalam bahasa Syria yang dilakukan non-muslim pada masa Hajjaj ibn Yusuf (w. 95 H)., juga terdapat terjemahan lisan berbahasa Persia yang dibuat oleh Musa ibn Sayyar Al-Aswari.⁶

Penerjemahan Al-Qur`an dalam bahasa Latin pertama kali digagas oleh Petrus Venerabilis (1092-1156M), yang merupakan seorang Islamolog sekaligus kepala Biara Cluny di Perancis. Pada tahun 1142 saat mengunjungi Spanyol, Petrus terpesona dengan kalangan Katolik *musta`ribin*, komunitas kristen berbahasa Arab yang hidup di bawah dinasti Islam. Petrus memanfaatkan mereka untuk menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam bahasa Latin, di samping juga teks-teks berbahasa Arab latin, seperti hadis, biografi Muhammad dan Sejarah kaum muslim.⁷

Selanjutnya, Petrus Venerabilis membantu Robert of Ketton seorang Teolog dan pakar bahasa Arab asal Inggris untuk mengerjakan sebuah projek penerjemahan Al-Qur`an berbahasa Latin pertama di Spanyol, dimulai pada tahun 1142 dan selesai setahun berikutnya. Al-Qur`an berbahasa Latin tersebut diberi judul *Lex Mahumet pseodoprophete* dan menjadi Al-Qur`an pertama kali yang diterjemahkan ke dalam sebuah bahasa orang Eropa dan masih menjadi ukuran standar penerjemahan Al-Qur`an hingga abad ke-16.⁸

⁵ Fazlur Rahman, "Translating the Qur`an" dalam *Jurnal Religion & Literature, The Literature of Islam (Spring)*, Vol. 20 no. 1, 1988, hal. 23-30.

⁶ Rizqa Ahmadi, "Model Terjemah Al-Qur`an Tafsiriyah Ustad Muhammad Thalib", dalam *Jurnal Studi Timur Tengah*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2015, hal. 57.

⁷ Yusuf Hanafi, "Qur`anic Studies dalam Lintasan Sejarah Orientalisme dan Islamologi Barat" dalam *Hermeneutik*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2013, hal. 238.

⁸ Hamam Faizin, "Percetakan Al-Qur`an dari Venesia hingga Indonesia" dalam *Esensia* Vol. 12 No. 1 Tahun 2011, hal. 142.

Pada perkembangan selanjutnya banyak bermunculan terjemah Al-Qur`an berbahasa Eropa lainnya, yaitu dalam bahasa Itali, Jerman dan Belanda. Hanya saja terjemahan-terjemahan tersebut hanya sekadar pengalihbahasaan dari Al-Qur`an terjemahan bahasa Latin Robert of Ketton, sehingga banyak sekali terjadi apa yang disebut sebagai distorsi dalam penerjemahan.⁹

Sementara itu, terjemahan Al-Qur`an pertama dalam bahasa Inggris ditulis pada abad ke-17 oleh Alexander Ross yang terbit pada 1647 dengan judul *The Alcoran of Mahomet*. Karya Ross ini tidak lebih dari sekadar, meminjam istilah Turner, ‘jiplakan’ dari karya terjemahan Andre du Ryer dalam bahasa Prancis yang berjudul *L’Alcoran de Mahomet* yang terbit pada 1647. Pada abad ke-18, terjemahan Al-Qur`an dalam bahasa Inggris berjudul *The Al-Koran of Mohammed* dilakukan oleh George Sale langsung dari bahasa Arab dan diterbitkan di London pada 1731 M. Abad berikutnya, yaitu abad ke-19 terdapat beberapa penerjemah seperti Rodwell yang terkesan memiliki intensi untuk menghina al-Qur`an dan Nabi Muhammad. selain Rodwell ada juga Edward Henry Palmer, seorang berkebangsaan Inggris yang mengajar bahasa Arab di Saint John College Cambridge berjudul *The Quran* dan diterbitkan di London.¹⁰

Penerjemahan Al-Qur`an oleh para sarjana dan intelektual Barat yang beberapa dari mereka adalah para Orientalis ke dalam bahasa Inggris tentu menambah khazanah ilmu pengetahuan bagi umat Islam. Walaupun pada awalnya, penerjemahan tersebut dilakukan dengan semangat untuk mencari celah kekurangan yang akan dijadikan sebagai pelemahan terhadap Islam dan kaum Muslim. Namun pada akhirnya, seiring perjalanan waktu dan semakin pesatnya pertumbuhan minat kepada kajian-kajian keislaman dengan banyak dibukanya program *Islamic Studies*, sejarah bahasa dan kebudayaan Timur Tengah di beberapa universitas di Barat dan Eropa, justru membuat semakin baiknya penerimaan masyarakat dunia khususnya Eropa kepada Islam hingga hari ini.

Kemudian, pada abad ke-20 ada beberapa penerjemah Al-Qur`an berbahasa Inggris seperti, Richard Bell, Arthur Arberry (1969), Nesim Joseph Dawood (1927). Selain itu, ada pula terjemahan bahasa Inggris yang ditulis oleh ilmuwan atau intelektual muslim seperti, Muhammad Asad dengan karyanya *The Message of the Quran*, terbit pertama kali edisi Kairo pada tahun 1924, selanjutnya ada juga Muhammad Marmadok Pichtall (1936) dengan karyanya *Holy Quran*, lalu Abdullah Yusuf Ali

⁹ Hamam Faizin, “*Sejarah Pencetakan Al-Qur`an*”, Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2019, hal. 128.

¹⁰ IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten, “Penerjemahan Qur`an dalam Bahasa Inggris”, dalam *Buletin Wawaçan*, Vol. 3 No.1 Tahun 2012, hal. 1-2.

(1938) lewat karyanya yang berjudul *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary* diterbitkan pada tahun 1934. Pada abad ini, setidaknya ada 73 karya terjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris.¹¹

Penerjemahan Al-Qur`an yang dilakukan dalam berbagai bahasa termasuk bahasa Inggris, sudah barang tentu bertujuan untuk menyampaikan pesan yang terkandung didalamnya, perlu diingat bahwa penerjemahan tersebut tidak akan pernah sepenuhnya menggantikan teks aslinya. Al-Qur`an dalam bahasa Arab dianggap memiliki keistimewaan dan kedalaman makna yang tidak dapat sepenuhnya direproduksi dalam penerjemahan ke bahasa selain Arab.

Terkait pembagian Terjemah Al-Qur`an, Ahsin Sako Muhammad dalam bukunya mengutip pendapat Syekh Adz-Dzahabi yang membaginya menjadi dua: 1.) Terjemah *Harfiyyah* atau *Lafziyyah* dan 2.) Terjemah *Tafsiriyyah* atau *Ma'nawiyah*.¹² Terjemah Harfiyyah atau Lafziyyah adalah jenis terjemahan yang menekankan pada pengalihan perkata dari penutur pertama ke dalam bahasa lain tanpa banyak melakukan penambahan atau penafsiran makna yang mendalam. Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an terjemah jenis ini fokus kepada menjaga keaslian kata-kata dan struktur kalimat dari bahasa Arab ke dalam bahasa yang dituju.

Keuntungan dari terjemah *Lafziyyah* adalah kesetiaan terhadap teks asli, sehingga memungkinkan pembaca untuk melihat bagaimana kata-kata asli tersebut benar-benar terwakili dalam bahasa yang mereka pahami. Hanya saja yang menjadi kelemahan utamanya adalah terkadang makna asli yang terkandung dalam kata-kata tersebut menjadi sulit untuk dipahami karena adanya perbedaan konteks, budaya atau nuansa linguistik.

Harus diakui bahwa setiap bahasa mempunyai spesifikasinya sendiri yang tidak bisa dicarikan padanan yang pas di bahasa lain. Oleh karena itu, tidak mungkin suatu terjemahan bisa menyamai seratus persen apa yang diinginkan oleh penutur pertama. Inilah yang menjadi keberatan banyak kalangan terhadap terjemahan Al-Qur`an secara harfiah.¹³

Sedangkan terjemah *Tafsiriyyah* adalah terjemahan yang dilakukan *mutarjim* (penerjemah) dengan lebih mengedepankan maksud atau isi kandungan yang terkandung dalam bahasa asal yang diterjemahkan.¹⁴

¹¹ IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten, *Penerjemahan Qur`an...* hal. 2.

¹² Ahsin Sako Muhammad, *Ilmu Al-Qur`an, Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*, Jakarta: Qaf, 2022, hal. 183.

¹³ Ahsin Sako Muhammad, *Ilmu Al-Qur`an...* hal. 182.

¹⁴ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Quran*, Depok: Raja Grafindo Persada, 2014, hal. 112.

Terjemah *Tafsiriyyah* adalah jenis terjemahan Al-Qur`an yang tidak hanya mengalihkan kata demi kata dari bahasa Arab ke bahasa target, namun juga menyertakan interpretasi dan penjelasan dari ayat-ayat Al-Qur`an. Dalam terjemah jenis ini penerjemah tidak hanya berusaha untuk mengartikan kata perkata dalam Al-Qur`an ke dalam bahasa yang lebih mudah untuk dipahami, tetapi juga berusaha menjelaskan sehingga memberikan pemahaman yang mendalam tentang ayat-ayat tersebut.

Tujuan utama dari terjemah *Tafsiriyyah* adalah memberikan penjelasan yang lebih luas dan kontekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur`an supaya pembaca dapat memahami lebih baik pesan yang ingin disampaikan. Penerjemah *tafsiriyyah* bisa merujuk pada karya-karya tafsir yang telah ada atau menyertakan penjelasan mereka sendiri tentang makna dan konteks ayat-ayat tersebut.

Dari sekian banyak terjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris yang telah penulis sebutkan sebelumnya, penulis memilih *The Message of the Quran* karya Muhammad Asad yang akan dikaji secara mendalam pada tesis ini. Muhammad Asad adalah seorang intelektual muslim berkebangsaan Eropa yang lahir di Ukraina (1900-1990). Terjemahan yang ditulisnya didedikasikan bagi siapa saja dari kalangan muslim maupun non muslim yang tidak bisa bahasa Arab, sehingga ditulislah dalam bahasa Inggris.¹⁵ Terjemahan ini dipersembahkan sebagai bahan bacaan bagi cendekiawan muslim yang biasanya sulit untuk mempercayai segala hal yang tidak ada pembuktian ilmiah secara empiris.

Selain itu, penerjemahan yang dilakukan oleh Muhammad Asad ini adalah penggabungan kedua metode terjemah yang telah penulis sebutkan sebelumnya. Memadukan terjemah *Lafziyyah* yang menjelaskan makna harfiah perkata dengan terjemah *Tafsiriyyah* yang mengeksplorasi makna konseptual secara lebih mendalam akan membantu pembaca memperoleh pemahaman secara lebih luas dan mendalam tentang bahasa Al-Qur`an ke dalam bahasa yang mereka gunakan dan pahami dalam hal ini bahasa Inggris. Sebagaimana diketahui, dalam proses terjemahan terkadang sulit untuk secara tepat memindahkan makna harfiah dari bahasa sumber yakni bahasa Arab ke bahasa target disebabkan adanya perbedaan kosa kata, struktur kalimat dan juga nuansa budaya tentunya. Maka dari itu, penggabungan antara terjemah *Lafziyyah* dan *Tafsiriyyah* dapat memberikan pemahaman yang lebih baik secara keseluruhan dalam usaha untuk memahami makna kandungan Al-Qur`an.

Di saat terjemah *Lafziyyah* membantu pembaca untuk memahami makna kata demi kata dari bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran. Maka

¹⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, Gibraltar: Dâr Al-Andalus, 1984, hal. 800.

pada saat yang sama terjemah *Tafsiriyyah* membantu pembaca dalam memahami konsep yang lebih dalam, makna yang lebih luas tentang ajaran dan pesan yang disampaikan Al-Qur`an melalui ayat-ayatnya. Oleh karena itu, penulis memberi judul penelitian ini dengan, Metodologi Penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*.

B. Identifikasi Masalah

Pemaparan Latar Belakang Masalah adalah untuk memudahkan penelitian yang akan dilaksanakan. Sementara Identifikasi masalah untuk merinci pemahaman apa saja yang menjadi masalah dalam penelitian. Penelitian tentang metodologi penerjemahan *The Message of The Quran* bisa dilihat dalam perspektif yang lebih sederhana dengan memberikan batasan masalah. Ada beberapa permasalahan yang perlu diidentifikasi agar hasil dari permasalahan penelitian dapat ditemukan. Beberapa masalah tersebut sebagai berikut:

1. Al-Qur`an ditulis dalam bahasa Arab klasik, yang memiliki kedalaman makna, idiom dan konotasi tertentu yang cukup sulit diterjemahkan secara langsung. Terdapat banyak kata dan frasa dalam bahasa Arab yang tidak memiliki kesempurnaan padanan kata dengan bahasa lain, sehingga makna tersirat bisa saja hilang atau kurang akurat.
2. Penerjemahan Al-Qur`an dalam bahasa Inggris memiliki tantangan tersendiri, dikarenakan adanya perbedaan struktur gramatikal, kosakata dan konvensi bahasa antara kedua bahasa tersebut.
3. Beberapa ayat dalam Al-Qur`an terikat oleh konteks budaya, historis dan keadaan sosial tertentu. Dalam penerjemahan bisa saja konteks tersebut hilang atau dipahami berlainan oleh pembaca yang memiliki perbedaan budaya, sehingga hal tersebut bisa menyebabkan terjadinya kesalahan interpretasi.
4. Penerjemahan antara beberapa penerjemah terkadang subyektif, berdasarkan kecenderungan latar belakang, keilmuan, wawasan, kemampuan bahasa dan lain sebagainya. Sehingga menghasilkan penerjemahan yang berbeda-beda satu dengan yang lain, padahal bersumber dari satu sumber yang sama.
5. Apakah penerjemahan harus tetap literal (harfiah) atau dapat pula disertakan tafsir (tafsiriah). Perbedaan keduanya bisa mempengaruhi terjemahan terkait keakuratannya. Karena ada ayat yang memiliki makna ganda atau memerlukan tafsir untuk menggali makna lebih mendalam.
6. Penerjemahan yang kurang akurat, bisa memicu kesalahpahaman, yang bisa mengarah pada distorsi ajaran Islam. Sehingga penerjemahan

tersebut berpotensi mengubah cara pembaca memahami pesan dan nilai dalam Al-Qur`an.

7. Terjemahan Al-Qur`an harus mempertimbangkan bagaimana pesan di dalamnya dapat dimengerti baik dari kalangan Muslim sendiri sebagai petunjuk menjalankan ajaran agama, maupun non-Muslim yang ingin memahami Islam secara objektif.
8. Beberapa aspek spiritual dan estetik dalam Al-Qur`an bisa saja sulit disampaikan dalam bahasa lain karena bahasa manusia memiliki keterbatasan untuk menyampaikan pesan ilahiah secara sempurna.

C. Batasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam Identifikasi masalah di atas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: “Metodologi Penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*”.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan tesis ini adalah: “Bagaimana Metodologi Penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan dengan rincian sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus penerjemahan Al-Qur`an?
2. Bagaimana Biografi Muhammad Asad dan Profil *The Message of The Quran*?
3. Bagaimana analisis metode penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengeksplorasi perdebatan teoritis seputar penerjemahan Al-Qur`an.
2. Menjelaskan Biografi Muhammad Asad dan Profil *The Message of The Quran*.
3. Memahami metodologi penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*.

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penulis berharap karya ini bisa menjadi khazanah tambahan, wawasan tentang hakikat penerjemahan Al-Qur`an dalam keilmuan Al-Qur`an dan Tafsir, dapat pula menjadi alat-alat bantu lain

- sebagai sumber data sekunder yang dapat menguatkan penelitian ini, sehingga membuktikan bahwa penelitian ini bermanfaat secara signifikan.
2. Secara praktis penulis berharap, semoga karya ini ikut berkontribusi dalam upaya memahami Al-Qur`an yang merupakan petunjuk hidup manusia, dengan cara membaca dan mengkaji terjemahan Al-Qur`an khususnya karya terjemahan berbahasa Inggris karya Muhammad Asad, "*The Message of The Quran*", dan terjemahan lain pada umumnya.

G. Kerangka Teori

Kajian ini merupakan bagian dari studi sejarah pemikiran (*history of ideas, history of thought*), yang seringkali dianggap sebagai cabang atau bahkan identik dengan sejarah intelektual (*intellectual history*).¹⁶ Dalam pendekatan sejarah pemikiran, terdapat tiga jenis utama analisis: pertama, kajian yang berfokus pada teks; kedua, kajian yang mengeksplorasi konteks sejarah yang melatarbelakangi pemikiran tersebut; dan ketiga, kajian yang mempelajari hubungan antara teks dan masyarakat yang memproduksi atau menerima teks tersebut. Penelitian ini secara khusus menitikberatkan pada pendekatan pertama, yaitu analisis pemikiran melalui teks, fokusnya adalah pada literatur tentang metodologi penerjemahan Muhammad Asad dalam karya monumental miliknya, *The Message of the Quran*.

Dari sejumlah sumber kamus bahasa Arab, kata *tarjamah* secara bahasa memiliki empat makna, salah satunya adalah berasal dari kata *at-turjumânu* dan *at-tarjamâni* yang memiliki arti *al-mufasssir al-lisân* (penjelas ucapan), *yutarjimu al-kalâm* yakni *yunqalahu min lughatin ila lughatin ukhrâ* (menukil sebuah perkataan dari satu bahasa ke bahasa lainnya).¹⁷

Sedangkan secara terminologi, sejumlah ulama '*Ulûmul Qur`ân* mendefinisikan kata terjemah dalam beberapa pengertian. Di antaranya yang dilakukan oleh Muhammad Abd al-Azhîm al-Zarqânî. Menurutnya, *tarjamah* Al-Qur`an dapat didefinisikan dalam tiga macam: pertama, sampainya kata-kata kepada yang dituju; kedua, tafsir Al-Qur`an dengan bahasa Arab; dan yang ketiga, tafsir Al-Qur`an dengan bahasa lain.¹⁸

Dalam kajian Ulumul Qur`an, secara garis besar, sarjana-sarjana muslim membagi terjemahan ke dalam dua jenis terjemah: *al-tarjamah al-*

¹⁶ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003, hal. 189.

¹⁷ Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar Ash-Shâdir, t.th. juz 12, hal. 109.

¹⁸ Muhammad Abd al-Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2001, hal. 79.

harfiyyah dan *al-tarjamah al-ma'nawiyyah* atau *al-tafsiriyyah*.¹⁹ Bahkan, pembagian jenis terjemahan berasal dari metode atau pendekatan menerjemahkan Al-Qur'an ini digunakan secara bersamaan. Bila bisa diterjemahkan harfiyah, maka diterjemahkanlah secara *harfiyyah*, sebagai bentuk loyalitas atas teks asli. Namun sebaliknya, jika tidak dapat diterjemahkan secara *harfiyyah*, maka digunakanlah metode *tafsiriyyah*.

Secara teoritis, Al-Qur'an memiliki dua dimensi: yakni Al-Qur'an sebagai *kalâmullah* dan Al-Qur'an sebagai *kitâbullah*. Al-Qur'an sebagai *kalâmullah* adalah Al-Qur'an yang ada di *Lauh al-Mahfûzh*. Sedangkan, Al-Qur'an sebagai *kitâbullah* adalah Al-Qur'an yang menyejarah (historis). Al-Qur'an sebagai *kitâbullah* inilah yang dikaji melalui beragam metodologi.²⁰ Termasuk salah satunya adalah menerjemahkannya.

Metodologi dapat diterjemahkan dengan istilah *manhaj* atau *minhaj*, seperti yang terdapat dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا^ظ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^ظ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ^ل

Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu

¹⁹ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur'an, Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf, 2022, hal. 183.

²⁰ Nasaruddin Umar, "Beda Al-Qur'an sebagai Kitabullah dan Al-Qur'an sebagai Kalamullah" dalam <https://nu.or.id/nasional/beda-al-quran-sebagai-kitabullah-dan-al-quran-sebagai-kalamullah-3nrxc>. Diakses pada 19 Agustus 2024.

semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan. (Al-Mâidah/5:48)

Bila merujuk ayat di atas maka dapat diterjemahkan sebagai jalan terang. Kedua istilah di atas baik *minhaj* atau *manhaj* sering pula diungkapkan dalam bentuk jamak, yaitu *manâhij*.²¹

Penerjemahan Al-Qur`an merupakan aktivitas yang tidak hanya bersifat linguistik tetapi juga teologis, mengingat Al-Qur`an adalah kitab suci yang memiliki dimensi ilahiah dan universal. Metodologi penerjemahan menjadi penting untuk menjaga keaslian pesan yang terkandung dalam teks asli, sekaligus menjembatani pemahaman antara bahasa sumber dan bahasa sasaran. Muhammad Asad, seorang cendekiawan Muslim modern, melalui karyanya *The Message of The Quran*, telah menawarkan pendekatan unik yang menggabungkan pemahaman tradisional dan perspektif modern.

Pendekatan Muhammad Asad yang menggabungkan kesetiaan terhadap teks asli dengan relevansi bagi pembaca modern menunjukkan bahwa penerjemahan Al-Qur`an bukan sekadar alih bahasa, melainkan juga sebuah upaya menjembatani konteks ilahiah dengan pemahaman kontemporer. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengeksplorasi bagaimana metodologi Asad mencerminkan integrasi antara nilai-nilai tradisional dan kebutuhan zaman modern, serta bagaimana penerjemahan tersebut berkontribusi pada pemahaman yang lebih luas terhadap pesan-pesan Al-Qur`an yang universal.

H. Tinjauan Pustaka

Dalam upaya agar penelitian ini lebih holistik, maka dianggap perlu untuk meninjau kajian-kajian dan penelitian sebelumnya yang telah ada agar mendukung penelitian ini. Hal ini bertujuan supaya tidak terjadi pengulangan dalam penulisan karya ilmiah ini, sekaligus sebagai bentuk kompromi antara penelitian yang sudah ada dengan penelitian ini agar memperoleh sesuatu yang baru dalam konteks akademik.

Dalam penelusuran penulis terhadap berbagai karya tulis yang membahas tentang terjemah Al-Qur`an bahasa Inggris "*The Message of The Quran*" Karya Muhammad Asad ini, beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Jurnal, Rasionalitas Sebagai Basis Tafsir Tekstual (Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad) yang ditulis oleh Muhammad Taufiq Rahman pada tahun 2016. Yang merupakan seorang dosen fakultas Ilmu Sosial dan Politik UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Kajian ini

²¹ Abu al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Makram bin Manzhûr, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shâdir, 1990, jilid 2, hal. 383.

memaparkan tentang hukum Tuhan yang harus menjadi pedoman bagi manusia, karena manusia itu sendiri sesungguhnya berasal dari Tuhan. Maka penting bagi manusia itu untuk mengkaji wahyu Tuhan sebagai sumber hukum tersebut. Dalam penafsirannya Muhammad Asad mengajukan bahwa akal manusia, observasi dan pengalaman menjadi hal-hal yang mendukung keberadaan teks wahyu tersebut. Secara falsafi, Asad percaya pada humanisme yang harus selalu berada dalam kerangka Syari'ah. Baginya, Islam harus mengatur semua aspek kehidupan.

2. Jurnal berjudul Muhammad Asad dan Perspektifnya tentang Islam: Suatu Analisis. Merupakan karya Ahmad Nabil Amir yang ditulisnya pada tahun 2018. Membahas pandangan Asad tentang Islam. Artikel ini juga membahas bagaimana Asad menawarkan Ide pembaharuan Islam dengan menuntut perubahan serta perlunya mempertahankan nilai-nilai moral yang kritis untuk kebangkitan Islam. Dalam artikel ini juga digambarkan bagaimana pemikiran modern Asad tentang Islam dipengaruhi oleh pemikiran modernis seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Dalam artikel ini juga disampaikan pentingnya memberikan pemahaman dan kesadaran Islam yang lebih mengakar dan lebih luas serta memperjuangkan aspirasi Islam yang progresif dalam dunia Islam.
3. Jurnal dengan judul Pandangan Muhammad Asad terhadap Syariah. Diterbitkan pada tahun 2019 yang juga ditulis oleh Ahmad Nabil Amir. International Institute of Islamic Thought and Civilization. Kajian dalam jurnal ini menegaskan tentang bagaimana pandangan Asad terhadap syariah, yang benar-benar harus menjadi panduan bagi umat manusia. Penelitian ini menggambarkan bagaimana luasnya pemahaman Asad tentang masalah hukum dan fiqih Islam. Asad mengangkat nilai Islam yang universal yang dapat dilihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an seputar prinsip hukum dan syariah sebagai usaha untuk pengembangan ideologi Islam yang rasional dan menyuguhkan paham humanisme.
4. Tesis berjudul Rasionalitas Tafsir *The Message of The Quran* karya Muhammad Asad (Analisis Ayat-ayat Mukjizat), ditulis oleh Ikhwan Al-Fariq, Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Tahun 2020. Tesis ini membahas analisis-analisis terhadap kerasionalan penafsiran Muhammad Asad ketika menerjemahkan dan menafsirkan ayat-ayat tentang kemukjizatan para nabi di dalam Al-Qur`an. Bagaimana argumen-argumen rasional Muhammad Asad dalam menerjemahkan dan menafsirkan ayat-ayat tersebut. Tesis ini juga menguraikan tentang implikasi metodologis dari

hasil penafsiran Muhammad Asad terhadap kajian ayat-ayat kemukjizatan nabi.

5. Tesis, ditulis oleh Zaimul Asror, berjudul *Tekstualitas vis A vis Kontekstualitas (Studi Kritis Penafsiran Ayat-Ayat Politik Muhammad Asad 1900-1992)*, SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2020. Secara umum tesis ini membahas tentang penafsiran Asad terhadap ayat-ayat politik. Bagaimana Asad memandang masalah Demokrasi dan Syura, kepemimpinan non-muslim dan pro kontra hukum potong tangan bagi pencuri. Dalam hal Demokrasi, Syura dan kepemimpinan non-muslim, dalam kajian tesis ini pandangan Asad dianggap lebih dekat kepada pandangan kaum tekstualitas. Adapun untuk masalah hukum potong tangan, Asad diklasifikasikan ke dalam kalangan Kontekstual yang berpandangan bahwa hukum potong tangan tidak bisa diberlakukan seutuhnya tanpa melihat konteks yang melingkupi terjadinya pencurian itu sendiri.
6. Tesis, *Kisah Musa dalam Terjemahan Al-Qur`an (Studi Analisis Terjemahan The Message of The Quran)*. Ditulis oleh: Durratun Nashah, diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, pada tahun 2022. Penelitian dalam tesis ini dalam rangka menguji teori yang digunakan Asad dalam menerjemahkan Al-Qur`an sekaligus menguji keakuratan penerjemahannya. Tesis ini juga menggambarkan bagaimana Asad berusaha mempersembahkan penafsiran Al-Qur`an berbahasa Inggris yang memudahkan pemahaman kepada pembaca non-Arab berbahasa Inggris. Fokus penelitian ini adalah pada bagaimana Asad menerjemah dan menafsirkan kisah Musa dalam Al-Qur`an. Penelitian dalam kajian tesis ini juga menemukan adanya beberapa kelalaian prosedur yang terjadi dalam penerjemahan *the Message of the Quran*, seperti pada perbedaan beberapa struktur bahasa, sehingga menyebabkan adanya pertentangan makna terjemahan secara harfiah/literal, hanya saja hal tersebut tidak sampai pada pelanggaran aturan terjemahan, karena hal tersebut secara formal sesuai dengan prosedur terjemahan. Sehingga secara makna tidak terjadi penyimpangan dari bahasa sumber.

I. Metode Penelitian

Sebuah penelitian mestilah menggunakan aturan yang berlaku untuk memastikan penelitian tersebut dapat berjalan sesuai keinginan. Agar mendapatkan hasil yang baik dan fokus pada pembahasan tema tertentu, maka pokok bahasan diharapkan tidak melebar dan keluar jauh dari tema yang telah ditentukan.

Penelitian pada umumnya dapat dilaksanakan dalam dua bentuk atau jenis penelitian yaitu penelitian kepustakaan (*library research*) dan

penelitian lapangan (*field research*). Dalam hal ini tidak terkecuali dalam penelitian tafsir.²²

Bertolak dari permasalahan yang diangkat di atas dan data-data yang akan dihimpun kemudian, jelaslah bahwa jenis penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian kepustakaan dengan metode yang akan digunakan adalah kualitatif.

Sehingga data-data yang diperlukan adalah data-data yang berasal dari kajian teks dan buku-buku yang relevan dengan rumusan masalah yang dipaparkan di atas. Kegiatan penelitian ini bisa disebut sebagai suatu upaya pengumpulan dan pengolahan data yang dilakukan secara sistematis, teliti dan mendalam dalam rangka mencari jawaban dari suatu masalah.

Penulis menggunakan beberapa langkah dalam penelitian tesis ini untuk menyelesaikan masalah yang ada, sehingga memperoleh gambaran yang jelas tentang pembahasan ini. Beberapa langkah yang digunakan dalam penyusunan tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Metode pengumpulan data.

Yang paling utama dalam penelitian itu adalah teknik pengumpulan data, karena tujuan utama dalam penelitian adalah mendapatkan data kemudian bagaimana data tersebut disajikan. Tujuan pengumpulan data sangat tergantung pada tujuan dan metode penelitian, khususnya metode analisis data. Secara umum, pengumpulan data memiliki tujuan untuk memperoleh fakta yang dibutuhkan agar tujuan penelitian tercapai.

Data adalah semua keterangan atau informasi mengenai segala hal yang berkaitan dengan tujuan penelitian. Data juga merupakan informasi yang didapat melalui pengukuran-pengukuran tertentu untuk dijadikan landasan dalam menyusun argumentasi logis menjadi fakta. Data merupakan dasar bagi peneliti untuk menganalisis, menginterpretasi dan menyusun temuan atau kesimpulan.

Sumber data dalam penelitian ini adalah data-data tertulis, berupa konsep-konsep yang ada pada literatur yang memiliki kaitan dengan penelitian ini, oleh karena itu jenis data yang dipakai mengarah pada data-data tertulis berupa:

a. Data Primer

Data Primer adalah data yang diperoleh langsung oleh pengumpul data dari objek risetnya. “Sumber data primer adalah sumber data yang diambil dari tangan pertama.”²³ Data-data yang

²² Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 103.

²³ Pascasarjana PTIQ, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal. 11.

mencakup kategori sumber primer berasal dari buku-buku yang memiliki relevansi langsung dengan tema yang dibahas dan ditelaah. Data primer merupakan data-data yang kajian utamanya relevan dengan penelitian data pokok yang menjadi rujukan pembahasan tesis ini adalah Al-Qur`anul Karim dan *The Message of the Quran* Muhammad Asad.

b. Data Sekunder

Data sekunder adalah semua data yang diperoleh secara tidak langsung dari objek yang diteliti. Data sekunder merupakan buku-buku penunjang yang pada dasarnya sama dengan buku utama, akan tetapi dalam buku penunjang ini bukan merupakan faktor utama. Sumber data sekunder ini merupakan karya-karya Muhammad Asad lainnya seperti *Islam at The Crossroad*, *The Road to Mecca*, *The principle of state and government in Islam* serta buku-buku yang mempunyai keterkaitan, karya ilmiah, ensiklopedi, artikel-artikel, yang mempunyai hubungan dengan penelitian ini.

2. Metode Analisis Data.

Adapun metode yang digunakan dalam menganalisis data yang didapat dari penelitian pustaka adalah metode deskriptif-analitik. Yaitu metode pembahasan dengan cara memaparkan permasalahan dengan analisis serta memberikan penjelasan secara mendalam mengenai sebuah data. Penelitian yang menuturkan, menganalisis, dan melakukan peninjauan, yang pelaksanaannya tidak hanya terbatas pada pengumpulan data, tetapi meliputi analisis dan interpretasi data. Dalam penelitian ini, penulis mendeskripsikan atau memaparkan hal-hal yang berkaitan dengan metodologi penerjemahan Al-Qur`an yang digunakan Muhammad Asad dalam karyanya *The Message of The Quran*.

Pada tahap ini, data diolah sedemikian rupa sehingga bisa disimpulkan kebenaran-kebenaran yang dapat dipakai untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan dalam penelitian. Analisis data melibatkan pengerjaan data, organisasi data, pemilahan menjadi satuan-satuan tertentu, sintesis data, pelacakan pola, penemuan hal-hal penting dan dipelajari, dan penentuan apa yang harus dikemukakan kepada orang lain.

J. Sistematika Penelitian

Pedoman penulisan penelitian ini adalah buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 2017. Hal ini bertujuan agar penelitian yang dilakukan dapat ditulis secara runut, rapi, mendalam dan sistematis sehingga dengan mudah bisa dipahami dan tidak keluar dari aturan-aturan yang telah ditentukan. Oleh karena itu, penulisan dibagi menjadi lima bab, setiap bab terdiri dari beberapa sub

bab dengan rincian sebagai berikut:

BAB I: Ini adalah bagian paling awal dari tesis ini, yang menjadi pintu gerbang bagi para pembaca untuk mengetahui penelitian yang penulis lakukan. Pada bab ini penulis menyampaikan apa yang menjadi latar belakang penulis menjadikan metodologi penerjemahan Muhammad Asad sebagai topik penelitian pada karya ilmiah ini. Selain itu, pada bab ini juga penulis sampaikan identifikasi dan rumusan masalah. Tujuan, kegunaan, metodologi, kajian pustaka dan sistematika penulisan juga kami cantumkan dalam bab ini.

BAB II: Pada bab ini, penulis menyampaikan pembahasan mendalam tentang kompleksitas penerjemahan Al-Qur`an. Pembaca akan menemukan beberapa poin penting yang akan dibahas di sini. Dimulai dari penyampaian definisi dari terjemahan Al-Qur`an hingga pembahasan tentang bagaimana proses penerjemahan Al-Qur`an itu sendiri terlaksana. Bab ini penulis beri judul, Diskursus Penerjemahan Al-Qur`an.

BAB III: Pada bab ini pembaca akan menemukan pembahasan tentang biografi Muhammad Asad, penulis dari sebuah karya terjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris "*the Message of the Quran*". Baik penulis maupun karyanya, pada bab ini akan mendapatkan porsi utuh masing-masing dalam pembahasan, sebab keduanya menjadi objek yang kami teliti pada karya ilmiah ini. Tentang Muhammad Asad, akan disampaikan seperti apa latar belakang kehidupannya, pendidikannya, pengalaman budaya, serta perjalanan intelektual yang dialaminya. Selanjutnya, akan disampaikan pula apa saja yang menjadi latar belakang ditulisnya *the Message of the Quran*, sistematika serta proses penulisan hingga selesai dan menjadi sebuah karya yang memberikan pemahaman akan sebuah kitab suci bagi para pembaca non-Arab terutama yang berbahasa Inggris.

BAB IV: Pada bagian ini penulis akan membahas beberapa poin penting sebagai analisis atas metode penerjemahan Al-Qur`an Muhammad Asad. Meliputi pembahasan tentang pendekatan, strategi dan prinsip-prinsip yang digunakannya dalam proses penerjemahannya. Dimulai dari analisis bagaimana Muhammad Asad memperlakukan bahasa Arab sebagai bahasa sumber dalam penerjemahannya ke bahasa target (Inggris), serta bagaimana dia menangani kata-kata dan berbagai frasa yang mungkin memiliki arti yang kompleks dalam bahasa Arab. Hingga pada bagaimana dia memperhitungkan konteks budaya, sejarah dan sosial dalam penerjemahannya. Selain itu pada bab ini juga menyajikan bagaimana Asad mengkritisi penerjemahan tradisional yang kaku dan literal. Juga bagaimana Asad mengintegrasikan keseimbangan wahyu dan akal dalam penerjemahannya terhadap ayat-ayat yang sering diperdebatkan aspek rasionalitasnya. Terakhir juga disajikan bagaimana

Asad menerjemahkan makna-makna simbolis atau metaforis dalam karyanya.

BAB V: Ini adalah bagian penutup yang terdiri dari kesimpulan, implikasi hasil penelitian dan saran. Pada bagian saran akan terdiri dua bagian, yaitu secara teoritis dan praktis. Saran Teoritis sebagai indikasi atas penelitian yang perlu pengembangan pada penelitian berikutnya. Sementara saran praktis adalah sebuah pernyataan tentang kemungkinan hasil penelitian ini bisa digunakan untuk diterapkan pada bidang-bidang tertentu dalam kehidupan bermasyarakat. Kemudian implikasi penelitian merupakan akibat secara langsung sebagai konsekuensi dari temuan hasil penelitian yang dilakukan, baik dalam konteks teoritis maupun praktis.

BAB II DISKURSUS PENERJEMAHAN AL-QUR`AN

A. Penerjemahan Al-Qur`an

1. Definisi Penerjemahan Al-Qur`an

a. Secara Etimologi

Secara harfiah, terjemah berasal dari bahasa Arab dengan akar kata *tarjama, yutarjimu, tarjamah*. Selain itu juga merupakan adaptasi dari bahasa Armenia, yaitu “*turjuman*”,¹ dengan arti menyalin atau memindahkan suatu pembicaraan (kalam) dari suatu bahasa ke bahasa lain.² Kata *turjuman* sebetuk dengan *tarjaman* dan *tarjuman* yang berarti orang yang mengalihkan tuturan dari satu bahasa ke bahasa lain.³

Dalam bahasa Arab terjemah adalah *tarjamah* yang merupakan bentuk masdar *fi'il rubâ'i*, artinya penjelasan atau menjelaskan. Oleh karena itu, tulisan-tulisan yang menjelaskan biografi orang-orang besar diberi nama *kutub al-tarâjim* dan biografi orang-orang besar itu disebut dengan terjemahnya.⁴

¹ Muhammad Bidawi, *Ilmu al-Tarjamah, Baina al-Nazâriyah wa al-Tahqîq*, Tunisia: Dar al-ma'ârif, 1992, hal. 7.

² Ahmad Izzan, *Ulumul Qur`an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur`an*, Bandung: Humaniora, 2011, hal. 351.

³ Syihabudin, *Penerjemahan Arab-Indonesia*, Bandung: Humaniora, 2005, hal. 7.

⁴ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 130.

Dalam bahasa Arab kata tarjama memiliki makna yang lebih luas, antara lain bermakna pengalihbahasaan (*naqlu al-kalâm min lughatin ilâ ukhrâ*) seperti kata *translation* dalam bahasa Inggris. *Tarjama* juga bermakna menafsirkan, menginterpretasikan atau menjelaskan. Juga bersinonim dengan *fassara* dan *syaraha*. Terjemah berarti menerangkan atau menjelaskan seperti dalam ungkapan *al-kalâmu tarjim*, maksudnya *bayanahu wa wadhahahu*, menerangkan suatu pembicaraan dan menjelaskan maksudnya.⁵

Dalam bahasa Indonesia, terjemah berarti menyalin atau memindahkan suatu bahasa ke bahasa lain, secara singkat berarti mengalihbahasakan, sedangkan terjemahan berarti salinan bahasa atau alih bahasa dari bahasa satu ke bahasa lain.⁶

Dalam bahasa Inggris, terjemah dikenal dengan bentuk kata kerja (*verb*) *translate*, dengan bentuk kata bendanya (*noun*) *translation*. *Translate* memiliki makna *to change words into different language*, yaitu mengalihkan suatu teks yang berupa percakapan maupun tulisan ke dalam bahasa yang berbeda dengan mempertahankan maksud aslinya.⁷ Kemudian juga dimaknai dengan *to explain in term that can be more easily understood*, yakni menjelaskan suatu istilah agar lebih mudah dimengerti.⁸ Lalu juga *to express and convey the meaning (of a word or text) in another language*, mengungkapkan dan menyampaikan makna dari kata atau teks dalam bahasa lain.⁹

Kata *translate* memiliki beberapa sinonim dalam bahasa Inggris, seperti: *render, convert, decode, decipher, change, turn, transform, apply, transmute, recast, alter, explain, interpret, simplify, elucidate, clarify, make clear, spell out, paraphrase, rephrase, reword, express differently*. Orang yang melakukannya disebut *translator*, dalam bahasa Arab disebut *mutarjim* atau *turjumân*, dan bahasa Indonesia disebut penerjemah atau penafsir.

Penggunaan kata *translation* semula dipinjam dari bahasa Prancis lama ‘translation’ pada 1340-an Masehi yang juga secara langsung telah diambil dari bahasa Latin ‘translationem’ atau

⁵Hasani Ahmad Said, *Sejarah Al-Qur`an*. Jakarta: Amzah, 2022, hal. 150.

⁶Tim Penyusun Pusat Kamus Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1692.

⁷Cambridge Dictionary, dalam <http://www.dictionary.cambridge.org/dictionary/english/translate>. Diakses pada 29/05/2024

⁸Translate Definition & Meaning dalam <https://www.dictionary.com/browse/translate>. Diakses pada 29/05/2024.

⁹Oxford English Dictionary, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary>. Diakses pada 29/05/2024.

‘translatus’ yang berarti mengubah dari satu bahasa ke bahasa lain.¹⁰ Secara harfiah kata ini terdiri dari tiga makna, yaitu: pertama, translation yang mengacu pada suatu hasil atau produk, tulisan atau ujaran yang telah diterjemahkan dari bahasa yang berbeda; kedua, kata translation mengacu pada kegiatan menerjemahkan ujaran atau tulisan dari suatu bahasa ke bahasa lain; dan ketiga, translation mengacu kepada pengungkapan sesuatu dengan cara yang berbeda yang dilakukan dalam suatu bahasa.¹¹

Maka berdasarkan beberapa pengertian secara etimologi di atas, dapat dikatakan bahwa terjemah memiliki setidaknya empat makna terpaut. Pertama, menyampaikan berita kepada yang terhalang menerima berita. Mengenai hal ini *al-Zarqâni* mengutip sebuah syair sebagai berikut:

ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي إلى ترجمان

“*Orang-orang yang telah berusia delapan puluhan tahun, dan dalam hal ini pendengaran saya benar-benar memerlukan penerjemah.*”

Ini berarti bahwa penyampaian berita yang dilakukan oleh seorang penerjemah (*turjumân*) kepada seorang yang berusia delapan puluh tahunan, karena mungkin ada sesuatu yang menghalangi-tuli misalnya-tersampainya berita tersebut. Kedua, menjelaskan maksud kalimat dengan cara menggunakan bahasa aslinya.¹²

Ketiga, menjelaskan maksud suatu kalimat dengan perantara lain.¹³ Menerjemahkan sama artinya dengan menjelaskan ke dalam bahasa target, menggunakan bahasa selain bahasa sumber. Misalnya, apabila bahasa Arab menjadi bahasa sumbernya, maka menjelaskannya menggunakan bahasa selain bahasa Arab.

Keempat, alih bahasa yakni mengalihbahasakan atau memindahkan suatu makna dari suatu bahasa ke bahasa lain.¹⁴ Maka

¹⁰ Robert K. Barnhart, *The Barnar/ Concise Dictionary of Etymoloo*, Newyork: Harper-Collin Publisher Co, 1995, hal. 827

¹¹ John Sinclair, *Collins Cobuild English Dictionary*, London: HarperCollins Publishers, 1994, hal. 1555.

¹² Muhammad Abdul ‘Azhim al-Zarqâni, *Manâhil al-‘irfân fî ‘ulûmil Qur`an*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘arabî, 1995, Jil.2, hal. 328-329.

¹³ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirîn*, Mesir: Maktabah Wahbah, 2003. Jil. 1, hal. 51.

¹⁴ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur`an Departemen Agama Edisi 1990*,

bisa disimpulkan dari keempat pengertian tersebut, bahwa kata terjemah memiliki arti menerangkan atau menjelaskan. Sehingga terjemahan adalah setiap kegiatan pengalihbahasaan yang mengandung unsur menjelaskan.

Terkait dengan Al-Qur`an, arti terjemah sebagaimana di atas, dalam makna pertama dan kedua sudah terjadi semenjak masa perwahyuan Al-Qur`an itu sendiri. Jika Rasulullah *shallalâhu ‘alaihi wasallam*, menyampaikan wahyu kepada para sahabat, maka beliau akan menyaranakan kepada mereka yang hadir dan mendengar langsung untuk mewartakan apa yang mereka terima kepada sahabat lain yang tidak hadir. Sementara dalam makna yang kedua, Rasulullah sendiri adalah *mutarjim* Al-Qur`an, sebagaimana pula gelar *tarjuman Al-Qur`an* yang diberikan kepada Ibn Abbas. Adapun urgensi dari makna ketiga dan keempat muncul belakangan ketika agama Islam telah menyebar dan berkembang keluar daerah Arab.

b. Secara Istilah

Terjemah menurut pengertian istilah pada umumnya adalah ungkapan makna dari bahasa tertentu sebagai sumber ke dalam bahasa lain yang dituju sesuai dengan maksud yang terkandung dalam bahasa sumber itu.¹⁵

Larson dalam bukunya, *Meaning based translation: A guide to cross language equivalence* memberikan definisi terjemahan sebagai berikut:¹⁶

“Translation is basically a change of form when we speak of the form of a language, we are referring to the actual words, phrases, clauses, sentences, paragraphs, etc. which are spoken or written... in translation, the form of the source language is replaced by the form of the receptor (target language)”

Larson memberikan definisi tentang terjemahan sebagai suatu perubahan bentuk dari satu bahasa ke bahasa lain. Ia menjelaskan bahwa ketika berbicara tentang “bentuk” suatu bahasa, itu merujuk pada kata-kata, frasa, klausa, kalimat, paragraf dan lain sebagainya yang digunakan dalam bahasa tersebut baik lisan maupun tulisan. Menurutnya, dalam sebuah proses penerjemahan, “bentuk” dari bahasa sumber akan digantikan oleh “bentuk” dari bahasa penerima atau sasaran (target). Ini berarti bahwa ketika menerjemahkan teks

Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, hal. 59.

¹⁵ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur`an Departemen Agama...* hal. 60.

¹⁶ Mildred L. Larson, *Meaning Based Translation: A Guide to Cross Language Equivalence*, London: University of America, 1984, hal. 3.

dari suatu bahasa ke bahasa lain, penerjemah tidak hanya mentransfer makna, tetapi juga struktur, penampilan fisik dari kata-kata, frasa, kalimat, dan kesatuan lainnya dalam teks tersebut.

Proses penerjemahan melibatkan penggantian kata-kata, frasa dan struktur, yang sesuai dan tepat dari bahasa sumber ke bahasa sasaran. Hal ini dapat mencakup penyesuaian sintaksis, perubahan diksi, atau penyesuaian gaya bahasa agar teks dapat dipahami secara apa adanya namun dapat dimengerti dalam bahasa sasaran. Definisi yang disampaikan oleh Larson ini menekankan bahwa dalam penerjemahan itu tidak hanya memindahkan makna semata, namun juga harus menjaga kesesuaian secara struktur dan tampilan fisik teks dalam proses penerjemah tersebut.

Dengan demikian, maka terjemahan tidak sekedar menggantikan kata demi kata, tetapi juga tetap memberikan perhatian pada konteks, budaya, serta struktur bahasa yang memungkinkan pesan dari teks asli agar tetap tersampaikan dengan baik dan benar dalam bahasa sasaran.

Jakobson, seorang linguist asal Rusia menjelaskan penerjemahan dibagi menjadi tiga jenis yaitu intralingual, inerlingual dan intersemiotik.¹⁷

- 1) Penerjemahan intralingual adalah penerjemahan yang dilakukan pada bahasa yang sama. Penerjemahan ini menerjemahkan pada suatu bahasa, yakni dengan mengkomunikasikan kembali suatu makna dengan teks yang berbeda di bahasa yang sama.
- 2) Penerjemahan Interlingual adalah alih bahasa dari suatu sumber bahasa sumber (Bsu) ke suatu bahasa sasaran (Bsa). Penerjemahan ini mentransfer teks secara keseluruhan ke dalam bahasa lain baik makna maupun wujudnya. Penerjemahan intralingual inilah yang kita kenal dengan penerjemahan secara umum.
- 3) Penerjemahan Intersemiotik merupakan suatu tindak alih bahasa verbal ke bahasa nonverbal (tertulis).

Dari ketiga jenis penerjemahan di atas, yang paling relevan dibicarakan adalah translation dalam pengertian kedua yakni kegiatan menerjemahkan ujaran atau tulisan dari satu bahasa ke bahasa lain yang berbeda, dengan demikian menjadi dasar formulasi dan pemahaman makna penerjemahan secara terminologis.¹⁸

¹⁷ Roman Jacobson, "On Linguistic Aspects of Translation," in *Rainer Schulte and John Biguenet, eds., Theories of Translation: An Anthology Essays from Dryden to Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, hal. 145.

¹⁸ Ilzamudin Ma'mur, "Konsep Dasar Penerjemahan," dalam *ALQALAM* 21, no. 102, 2004, hal. 2.

Dalam pandangan Muhammad Husayn al-Dzhahabi, seorang pakar Al-*Qur`an* dari Al-Azhar University Mesir, mengatakan bahwa kata *tarjamah* lazim digunakan untuk dua macam pengertian. Pertama mengalihkan atau memindahkan suatu pembicaraan dari suatu bahasa ke bahasa lain tanpa menerangkan makna bahasa asal yang diterjemahkan. Kedua, menafsirkan suatu pembicaraan dengan menerangkan maksud yang terkandung di dalamnya dengan menggunakan bahasa yang lain.¹⁹

Muhammad bin Shalih al-‘Asimaini di dalam kitab *Ushul fi at-Tafshîl*, mengemukakan bahwa terjemah secara istilah adalah menjelaskan suatu pembicaraan dengan menggunakan bahasa yang lain. Sementara itu, menurut Abu al-Yaqzan ‘Atiyyah al-Jaburi di dalam kitab *Dirâsat fi at-Tafsîr wa Rijâlihi*, terjemah ialah memindahkan suatu pembicaraan dari satu bahasa ke dalam bahasa yang lain dengan tidak menerangkan makna asal dari kalam yang diterjemahkan.²⁰

Dari beberapa pengertian di atas dapat penulis simpulkan bahwa terjemah Al-*Qur`an* adalah mengalihbahaskan al-*Qur`an* kepada bahasa lain selain bahasa Arab dengan tujuan agar bisa dipahami oleh orang yang tidak menguasai bahasa Arab sehingga ia dapat memahami maksud dari firman Allah *subhânahu wata`âlâ* melalui perantara terjemahan tersebut.

2. Sejarah Penerjemahan Al-*Qur`an*

Sejak masa perwahyuan hingga saat ini, dari masa ke masa, Al-*Qur`an* telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di dunia. Untuk mengetahui sejarah penerjemahan Al-*Qur`an* tersebut sejak masa perwahyuan hingga masa penerjemahan Muhammad Asad, maka Pada bagian ini penulis akan mengelaborasi sejarah penerjemahan Al-*Qur`an* yang dilakukan baik oleh sarjana Muslim maupun non-Muslim ke dalam bahasa-bahasa di Eropa sampai paruh tiga perempat Abad ke-20 saja.

Tidak ada informasi yang pasti kapan pertama kali terjemahan Al-*Qur`an* dilakukan. Manuskrip-manuskrip terjemahan Al-*Qur`an* yang ada yang berasal dari abad ke-14 dan ke-15 tidak memungkinkan untuk dijadikan landasan sebagai awal mula terjemahan Al-*Qur`an*. Memang ada laporan bahwa suatu terjemahan Al-*Qur`an* dalam bahasa Persia telah dilakukan seorang sahabat Nabi saw., Salman Al-Farisi, pada masa empat khalifah pertama. Sebagaimana pula terdapat laporan

¹⁹ Hasani Ahmad Said, *Sejarah Al-*Qur`an*...*, hal. 150.

²⁰ Amari Ma`ruf dan Nur Hadi, *Mengkaji Ilmu Tafsir*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2014, hal. 31.

tentang terjemahan Al-Qur`an berbahasa Berber (127 H/744-5 M) dan bahasa Sindhi (270 H/883-4 M). Hanya saja, tidak ada satu pun dari terjemahan tersebut yang sampai ke tangan kita.²¹

Ada dua laporan yang menyebutkan aktivitas Salman Al-Farisi terkait penerjemahan Al-Qur`an. Pertama, bahwa beberapa orang Persia meminta Salman untuk menuliskan kepada mereka sesuatu dari Al-Qur`an, kemudian Salman menerjemahkan surat Al-Fâtiyah untuk mereka ke dalam bahasa Persia. Kedua, disebutkan bahwa orang-orang Persia menulis surat kepada Salman permintaan agar bersedia menerjemahkan surat al-Fâtiyah ke dalam bahasa Persia, agar mereka dapat melafalkannya dalam shalat sampai lidah mereka terbiasa. Salman lalu menyampaikan hal ini kepada Nabi saw, dan beliau tidak mencelanya.²²

Kisah Salman al-Farisi dan dakwah Nabi Muhammad saw. ke sejumlah raja-raja di luar wilayah Arab seringkali dikutip sebagai peristiwa paling awal penerjemahan Al-Qur`an. Salman Al-Farisi menerjemahkan surat Al-Fâtiyah ke dalam bahasa Persia ini menjadi landasan pembolehan penerjemahan Al-Qur`an. Kisah ini dikontestasikan dalam perdebatan panjang di abad ke-20, di antara ulama Mesir. Muhammad Farid Wadji menggunakan kisah tersebut sebagai dalil bolehnya menerjemahkan Al-Qur`an. Akan Tetapi, didebat oleh Sulayman bahwa kisah tersebut tidak shahih (*ghairu shahih*).²³

Setelah Rasulullah *shallalâhu ‘alaihi wasallam* wafat, kekhalifahan Islam dipegang oleh Abu Bakar. Saat itu Islam melakukan ekspansi ke luar jazirah Arab, Persia. Saat itu timbul permasalahan baru, kebutuhan penerjemahan Al-Qur`an dalam rangka memahami ajaran-ajaran Islam muncul ke permukaan. Di kalangan pengikut Islam asal Persia khususnya, muncul permasalahan apakah boleh membaca Al-Qur`an dalam shalat menggunakan bahasa Persia? Pendiri madzhab Hanafi Abu Hanifah memperbolehkan hal tersebut, baik untuk orang yang mengetahui bahasa Arab ataupun tidak. Pendapat ini berseberangan dengan pandangan ulama lainnya seperti Maliki, Syafi’i dan Hanbali yang melarang penggunaan Al-Qur`an dalam shalat dengan tidak menggunakan bahasa Arab.²⁴ Sejak saat itu

²¹ Pearson, “Translation of The Kur`an”, dalam *The Encyclopedia of Islam*, vol. 5 Tahun 1986, hal. 430.

²² Tibawi, “Is the Qur`an Translatable? Early Muslim Opinion”, dalam *The Muslim World*, Vol. 52 no. 1 Tahun 1962, hal. 11.

²³ Travis Zadeh, *The Fatiha of Salman al-Farisi and the Modern Controversy over Translating the Quran*, London: Oxford University Press, 2015, hal. 382-383.

²⁴ Taufik Adnan Amal, *Konstruksi Sejarah Al-Qur`an...*, hal. 346.

Al-Qur`an hanya diterjemahkan secara parsial. Selanjutnya, terkait perdebatan seputar boleh atau tidaknya penerjemahan Al-Qur`an akan dibahas pada sub bab tentang hukum penerjemahan Al-Qur`an.

a. Penerjemahan Al-Qur`an oleh Ulama Muslim.

Pada abad ke-18 Syâh Waliyullâh al-Dihlawî (1703) mengerjakan terjemahan ke bahasa Persia dengan judul *Fath al-Rahmân bi Tarjamat al-Qur`ân*. Kemudian teladan ini dilanjutkan oleh kedua putranya Syâh Rafî' al-Din (1749-1818) dan Syah 'Abd al-Qâdir (1753-1814), yang menerjemahkan Al-Qur`an dalam bahasa Urdu. Setelah karya tersebut hadir berbagai terjemahan dengan bahasa regional India seperti Punjabi, Gujarati, Bengali dan Tamil. Kemajuan ini tidak lepas dari peran teknologi penerbitan yang semakin maju kala itu.

Pada setengah paruh awal abad ke-20, Al-Qur`an banyak diterjemahkan ke dalam bahasa yang digunakan oleh mayoritas umat Islam, namun bukan berarti penerjemahan di luar bahasa tersebut tidak ada, hanya saja jumlahnya dapat dihitung dengan jari. Pada masa ini penerjemahan ke dalam bahasa Latin setidaknya dipengaruhi oleh dua faktor: aktivitas misionari Ahmadiyah dan Sekularisasi Turki yang digembar-gemborkan oleh Mustafa Kemal Attaturk.

Setelah memegang kekuasaan, Mustafa Kemal melakukan berbagai perubahan yang ekstrim di Turki. Kekhalifahan berdasarkan Islam diubah menjadi sebuah negara nasionalis yang sekular. Sebenarnya kekhalifahan tersebut tidak dihilangkan, namun diubah kewenangannya. Kekhalifahan tidak lagi memiliki kekuatan politik, tetapi hanya memiliki nafas spritual. Sebelumnya, para lelaki terbiasa memakai trubus dan perempuan memakai jilbab dan cadar. Namun Mustafa Kemal melarangnya. Bahasa Arab dan Persia juga dilarang. Bahkan pengumandangan azan harus berbahasa Turki. Nah, pelarangan bahasa Arab inilah yang kemudian mendorong penerjemahan Al-Qur`an ke dalam bahasa Latin dan Turki.

Berbeda dengan terjemahan-terjemahan sebelumnya yang menjadi konsumsi Muslim, terjemahan produksi Turki ini bisa digunakan oleh non-muslim yang mengkonsumsi bahasa Latin. Hal ini menumbuhkan perselisihan pendapat di kalangan akademis Al-Azhar. Mahmud Syaltut (1893-1969) yang kemudian menjadi rektor Al-Azhar menerima kehadiran tafsir berbahasa Latin tersebut dengan tangan terbuka.²⁵

²⁵ Harmut Bobzin, "Translations of the Qur`an" dalam Jane Dammen McAuliffe,

Muslim pertama yang menerjemahkan Al-Qur`an dalam bahasa Inggris adalah Muhammad Abdul Halim Khan yang berasal dari Patiala pada tahun 1905. Dua belas tahun setelahnya, di India, Mirza Khairat dari Delhi melakukan hal yang sama, Mirza Abu Al-Fazi dari Allahabad, menerjemahkan Al-Qur`an yang dipersembahkan untuk Sultan Jahan Begum dan Puteri Bukhopal India.²⁶

Muallaf pertama dan orang Inggris pertama yang menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam bahasa Inggris adalah Mohammed Marmaduke Pickthall (1875-1936)²⁷ dengan judul *The Meaning of the Glorious Koran*. Pada pembukaan karya tersebut Pickthall menyatakan bahwa Al-Qur`an tidak dapat diterjemahkan, sedangkan tulisannya ini ia anggap sebagai penerjemahan makna yang terkandung dalam Al-Qur`an secara literal. Konsekuensi dari hasil pengalihbahasaan ini adalah tidak disamakannya dengan Al-Qur`an Al-`Azhim.²⁸

Empat tahun setelah Pickthall menyelesaikan terjemahannya, giliran Abdullah Yusuf Ali (1872-1951)²⁹ yang melakukannya. Ali

Encyclopedia of the Quran, Leiden-Boston: Brill, 2001, Vol. V, hal. 341-342.

²⁶ Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Kuran: Translation and Commentary*, Beirut: Dar al-fikr, t.th., hal. 42.

²⁷ Muhammad Marmaduke Pickthall (1875-1936). Adalah seorang Intelektual Muslim Berkebangsaan Inggris, yang terkenal dengan penerjemahan Al-Qur`annya yang puitis dan akurat dalam bahasa Inggris. Sebelum memeluk Islam ia adalah seorang Kristen. Ia juga merupakan seorang jurnalis, novelis, kepala sekolah serta pemimpin politik dan agama.

Pendidikannya ditempuh di Harrow, ia terlahir pada sebuah keluarga Inggris kelas menengah, akar keluarganya mencapai ksatria terkenal William sang penakluk. Pickthall banyak berkenala ke negara-negara Timur. Sebagai jurnalis ia dikenal sebagai jurnalis yang ahli dalam hal ketimurtengahan. Pickthall mengalihbahasakan makna ayat-ayat al-Qur`an ke dalam bahasa Inggris dengan model cenderung literal.

Terjemahannya cukup baik, karena itu tidak heran jika karyanya tersebut diakui oleh universitas Al-Azhar sebagai penerjemahan Al-Qur`an bahasa Inggris yang pertama. Sayangnya Pickthall hanya menyajikan terjemahan saja tanpa dilengkapi penjelasan atau tafsir, sehingga tentu saja menyulitkan pembaca pemula untuk lebih memahami pesan-pesan Al-Qur`an. Namun demikian, kitab ini telah digunakan secara luas baik di kalangan Muslim maupun non-muslim.

²⁸ M. Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, New Delhi: World Islamic Publication, 1981, hal. vii

²⁹ Abdullah Yusuf Ali (1872-1951) merupakan seorang *mufassir* dari India. Sejak sekolah dasar sampai perguruan tinggi, ia sekolah di instansi milik Inggris yang kala itu sedang menduduki India. Kecendrungan ini terbawa ke dalam tafsirnya. *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*. Selain mengutip karya-karya tafsir terdahulu, ia juga menjadikan buku-buku sastra Inggris sebagai rujukan dalam tafsirnya. Selain itu salah satu motivasi khususnya menulis terjemah tafsir berbahasa Inggris tak lain sebagai upaya untuk membiasakan telinga umat Islam dengan bahasa Inggris. Tafsir yang bercorak sufistik ini

tidak hanya menerjemahkan melainkan juga memberi komentar-komentar yang disajikan dalam bentuk catatan kaki. Sebagian terjemahannya juga disajikan dalam bentuk terjemah puitis.³⁰

Muallaf berikutnya yang menulis terjemah Al-Qur`an berbahasa Inggris adalah Muhammad Asad (1900-1992). Sama seperti Ali, ia menyertakan komentar-komentar terhadap sebagian ayat Al-Qur`an dalam bentuk catatan kaki. Karya ini diselesaikannya dan diterbitkan di Gibraltar pada tahun 1980.³¹

Pasca Muhammad Asad, dunia penerjemahan Al-Qur`an semakin ramai. Banyak karya-karya terjemahan berikutnya bermunculan, baik yang langsung dari Al-Qur`an berbahasa Arab maupun yang merupakan terjemahan terjemah dari bahasa kedua. Begitu pun kitab tafsir, yang tidak hanya ditulis sesuai jumlah surat dalam Al-Qur`an yang berjumlah 114 namun juga ditulis sesuai tema atau yang lebih dikenal dengan tafsir tematik.

Setidaknya ada dua alasan sarjana-sarjana Muslim menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam berbagai bahasa Eropa. Menurut F. Saenong pertama, mayoritas umat Islam secara teoritis meyakini bahwa penerjemahan Al-Qur`an yang salah tentu akan menggiring pembacanya kepada yang salah pula. semangat permusuhan dan kebencian yang dilontarkan oleh sebagian orientalis yang menerjemahkan Al-Qur`an ini yang menjadi alasan klasik umat Islam tidak menerima terjemahan mereka. Kedua, seiring sebaran umat Islam di Eropa yang kini dianggap sebagai agama yang berkembang di Barat. Tentu hal ini menjadikan akses terhadap Islam bertambah signifikan, salah satunya adalah melalui penerjemahan Al-Qur`an.³²

b. Penerjemahan Al-Qur`an yang dilakukan oleh non-muslim.

Penerjemahan Al-Qur`an oleh non-muslim telah dilakukan dalam berbagai bahasa dan periode waktu dengan berbagai macam tujuan. Periode paling pertama adalah pada abad ke-12 hingga 18. Interes non-muslim terhadap Islam khususnya Al-Qur`an mulai muncul saat itu, namun dilakukan dengan latar belakang

dikenal dan digunakan secara luas di berbagai negara. Edisinya pun bermacam-macam, di antaranya sebuah edisi lengkap (*nash al-Qur`an*, terjemah dan tafsir) berjudul *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*.

³⁰ Lihat: Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Koran: Translation and Commentary* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.)

³¹ Harmut Bobzin, *Translation of the Quran*, hal. 343.

³² Faried Fachruddin Saenong, *Kesarjanaan Al-Qur`an di Barat* dalam Jurnal Studi Al-Qur`an II, hal. 157-158.

permusuhan.³³ Di antara tokoh yang muncul pada masa ini adalah John of Damascus (w. 753) atau Yohanes dari Damaskus.³⁴

John of Damascus menulis penafsiran tentang poligami dan perceraian.³⁵ Akan tetapi dalam dunia terjemahan, baru Abbot de Cluny atau Peter the Venerable (w. 1156) yang melakukan pekerjaan itu. Itu pun hanya sebagian surat saja yang diterjemahkannya. Upaya pertama bangsa Barat dalam memahami studi Islam adalah menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam bahasa mereka.

Tahun 1143 terjemahan berbahasa Latin sebelumnya dilengkapi oleh Robert of Ketton yang memiliki nama lain Robert of Retina, Robertus Ketenensis, Robert of Chester, Robertus Cestrensis. Terjemahannya diberi judul *Liberlegis Saracenorum Quem Al-Coran Vocante*, yang baru dicetak pada tahun 1543.³⁶ Ia sendiri melakukan penerjemahan tersebut atas permintaan Peter The Venerable.

Terjemahan serupa dengan karya Ketton adalah tulisan Mark of Tolledo (Canon Marcus of Toledo). Kitab ini ditulis dalam rangka perlawanan terhadap Dinasti Muwahhidun yang menguasai Afrika Utara dan Spanyol. Terjemahan lengkap ketiga, ditulis oleh John of Segovia (Juan de Segovia, 1398-1458) dan tulisan sarjana Muslim Isa za Jabir (Yca Gidelli) yang sama-sama ditulis antara tahun 1454-1456. Terjemahan keempat oleh Johannes Gabriel Terrolensis. Terjemahan ini disertai catatan-catatan yang disandarkan pada kitab-kitab tafsir karya ulama Muslim.³⁷

³³ Faried Facruddin Saenong, *Kesarjanaan Al-Qur`an di Barat....* hal. 157-158.

³⁴ John of Damascus, atau Yohanes dari Damaskus, adalah seorang teolog Kristen, penulis, dan santo. Ia lahir sekitar tahun 675 di Damaskus, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah, dan meninggal sekitar tahun 749 di Biara Mar Saba, dekat Yerusalem.

³⁵ John of Damascus, meskipun tidak menerjemahkan Al-Qur'an secara lengkap, menulis tentang Islam dalam konteks apologetik Kristen. Dalam karyanya, ia mengkritik beberapa aspek ajaran Islam, termasuk pandangan tentang poligami.

Dalam salah satu tulisannya yang terkenal, *"De Haeresibus"*, John of Damascus menyebut Islam sebagai sebuah *"bid'ah"* (heresy) dan mengkritik beberapa ajarannya, termasuk praktik poligami yang diizinkan dalam Islam. Ia menulis dari perspektif teologis Kristen, yang pada masa itu sangat kritis terhadap agama Islam.

Namun, penting untuk dicatat bahwa karya-karya John of Damascus adalah refleksi dari pandangan dan pemahaman Kristen pada masa itu tentang Islam, dan bukan merupakan terjemahan langsung dari teks Al-Qur'an. Informasi yang ia sampaikan seringkali disertai dengan interpretasi dan kritik berdasarkan keyakinannya sendiri.

³⁶ Abdullah Saeed, *The Qur`an: an Introduction....*, hal. 122.

³⁷ Harmut Bobzin, *Translation of the Quran....*, hal. 345.

Nampaknya, ini lah karya terjemahan berbahasa Latin pertama yang disertai komentar-komentar.

Pada abad ketujuh belas dan delapan belas, tren penerjemahan Al-Qur`an selanjutnya pada bahasa daerah Eropa. Terjemahan bahasa Italia tertua adalah karya Andrea Arrivabene, ditulis pada tahun 1547. Hanya saja dalam penerjemahannya ia tidak menjadikan Al-Qur`an sebagai rujukan pertama, melainkan merujuk pada karya Theodor Bibliander, Justus Joseph Schalinge, dan Thomas Erpenius. Penerjemah pertama berbahasa Jerman adalah Salomon Schweigger (1551-1622), yang menjadikan karya Arrivabene sebagai landasan terjemahannya.

Kemudian Andrew Du Ryer, seorang konsultan Perancis di Mesir yang menguasai bahasa Turki dan Arab, menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam bahasa Perancis. Karya ini dicetak di Paris tahun 1647. Ini sekaligus menjadi terjemahan Perancis tertua yang juga memiliki sedikit polemik dibandingkan dengan terjemahan-terjemahan sebelumnya. Du Ryer menggunakan beberapa kitab tafsir seperti Tafsir al-Baidhawî, Tafsir Al-Jalâlain, *al-Tanwir fî al-tafsir*, sebagai rujukan komentar-komentar dalam terjemahannya.³⁸

Penerjemahan berbahasa Perancis lainnya dilakukan oleh Savary pada tahun 1783, Kasimirski (1808-1887) terbit pada tahun 1840, dan G. Pauthier diterbitkan di Paris tahun 1852.³⁹ Munculnya beberapa penerjemahan berbahasa Perancis ini menurut Abdullah Yusuf Ali merupakan salah satu dari dampak dari pendudukan Perancis di Aljazair.

Penerjemah Al-Qur`an pertama dalam bahasa Inggris adalah Alexander Ross (w. 1654). Ia adalah seorang penulis dan penerjemah asal Skotlandia. Seorang pendeta Anglikan dan penulis yang terlibat dalam banyak karya dan tulisan ilmiah. Karya terjemahannya berjudul *The Alcoran of Mahomet*. Kemampuan bahasa Arabnya amat minim, sehingga terjemahannya memunculkan suasana “kekasaran” dan merefleksikan sikap anti Islamnya yang jelas.⁴⁰

Penerjemahan yang dilakukannya sebenarnya merupakan terjemahan dari versi bahasa Perancis yang ditulis oleh Andre Du Ryer. Terjemahan ini adalah salah satu dan yang pertama kali dikenalkan kepada pembaca berbahasa Inggris dan menjadi sumber informasi penting tentang Islam di dunia Barat saat itu.

³⁸ Harmut Bobzin, *Translation of the Quran...*, hal. 345.

³⁹ Samuel Marinus Zwemer, “Translation of the Koran” dalam *Muslim World*, V, 1915, hal. 248.

⁴⁰ Adullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hal. 122.

Terjemahannya banyak dikritik karena dianggap tidak akurat dan penuh dengan kesalahan interpretasi. Ia dianggap memiliki bias anti-Islam, yang terlihat dalam catatan dan komentar yang disertakan dalam terjemahannya. Meskipun penuh dengan kekurangan, terjemahan tersebut membuka jalan bagi studi Islam di dunia Barat. Sehingga mendorong lebih banyak lagi penerjemahan dan studi Islam yang lebih ilmiah dan objektif tentang Al-Qur`an dan ajaran Islam.

Kemudian pada tahun 1698, Lois Marocci menulis terjemahan Al-Qur`an berbahasa Italia yang diterbitkan di Padua. Karya ini dicetak bersama teks bahasa Arab dan kutipan-kutipan yang menjelekkan (*refutation*) dari berbagai tafsir yang disimpangkan agar memberi kesan buruk terhadap Islam.⁴¹ Terjemahan berbahasa Italia ini banyak diminati sarjana Barat, dapat dilihat dari bagaimana terjemahan ini dijadikan dasar dalam penulisan terjemahan oleh David Nerreter (1649-1726), Imre Buzitai Szedlmayer, dan Gyorgy Gideon.

Pada Abad ke-18 banyak penerjemah Al-Qur`an yang telah merujuk pada Al-Qur`an secara langsung, bukan pada terjemahan karya sebelumnya. contohnya adalah karya Geroge Sale (w. 1736). Selain menulis terjemah ia juga menyajikan komentar-komentar yang disandarkan pada Tafsir al-Baidhawi, Injil St. Barnabas dan terjemah Maracci. Meskipun terjemah yang berjudul *Alkoran of Mohammed* ini merupakan karya yang merujuk Al-Qur`an secara langsung. Sale menulis ini dengan tujuan melawan Islam. Di antara yang disoroti Sale terhadap kelemahan Al-Qur`an ialah adanya penyebutan nama-nama Tuhan yang kasar, seperti *murderer*, *slanderers*, *prodigals* dan *covetus*. Karya Sale ini dijadikan dasar penulisan oleh Richard Alfred Davenport (w. 1852), Elwood Morris Wherry (w. 1927), Edward Denison Ross, dan Theodor Arnold (1683-1761).

Claude Etienne Savary (l.1750) menyertakan sejarah hidup Nabi Muhammad ke dalam terjemahannya. Dia tercatat sebagai penerjemah pertama yang menggunakan nama "Koran" bukan "Alkoran".⁴² Ia menunjukkan minat besar pada bahasa dan budaya Timur Tengah sejak muda dan belajar bahasa Arab untuk mempelajari teks-teks Islam Klasik. Savary dikenal karena pendekatan filologis dan komparatifnya dalam penerjemahan, berusaha untuk memahami konteks dan makna asli teks Al-Qur`an.

⁴¹ Adullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hal. 122.

⁴² Harmut Bobzin, *Translation of the Quran...*, hal. 348-349.

Ia juga menambahkan catatan penjelasan yang kaya untuk membantu pembaca memahami konteks historis, budaya dan teologis dalam ayat-ayat Al-Qur`an.

Perkembangan kajian filologi pada abad ke sembilan belas sangat pesat. Hal ini juga berpengaruh terhadap terjemahan Al-Qur`an. Penerjemah mulai menggunakan kritik filologi sebagai pendekatan dalam penerjemahan dan penafsirannya. Seperti Baruch Ullmann of Krefeld (w.1843), yang terpengaruh oleh Abraham Greiger (1810-1874), dan J. Fredrik S. Crusentolpe (1810-1882). Pada masa ini juga mulai ditulis terjemah puitis Al-Qur`an seperti yang dilakukan oleh Albin de Biberstein Kazimirski (w. 1887). Selain mempuitisasikan terjemah Al-Qur`an, ia juga menganggap Al-Qur`an sebagai dokumen agama-agama di dunia, sehingga menyertakan terjemahan *Shi King* dan hukum *Manu* ke dalam terjemahannya. Kelengkapan terjemahan juga ditunjukkan dengan disertakannya sejarah hidup Nabi Muhammad.

Kesuksesan filologi pada abad ke-19 berdampak besar terhadap perkembangan terjemah di abad ke-20. Nama Karl Vilhelm Zettersteen (1866-1953), Luigi Bonelli (1865-1947), Edouard Montet (1865-1934), Richard Bell (1876-1952), Regis Blachere (1900-1987), dan Rudi Paret (w. 1983), muncul sebagai penerjemah sukses dengan pendekatan filologi.

Hal baru yang ditemukan dari penerjemahan abad ke-20 adalah penulisan berdasarkan kronologi turunya surat Al-`Alaq hingga surat Al-Maidah, bukannya berdasarkan *tartib mushafi*. Ini pertama kali dirintis oleh pendeta J.M. Rodwell (1808-1900) dilanjutkan oleh Richard Bell (1876-1952), dan Regis Blachere (1900-1973). Mereka menentukan urutan perwahyuan surat berdasarkan pada hadis dan kitab-kitab *sirah*.⁴³

N. J. Dawood, seorang pengkaji Islam dari kalangan Yahudi menulis terjemah Al-Qur`an secara lengkap yang diterbitkan di London tahun 1956. Terjemahan berjudul *The Koran* ini dianggap terjemahan yang kurang baik karena mengandung banyak kesalahan, pengurangan, interpolasi.⁴⁴ Setahun setelahnya Arthur John Aberrry menulis terjemahan berbahasa Inggris dengan judul *The Koran Interpreted*. Aberrry menulis terjemah dengan kualitas yang lebih baik dari penerjemah-penerjemah sebelumnya, sehingga karyanya ini tidak hanya digunakan oleh sarjana Barat melainkan

⁴³ Harmut Bobzin, *Translation of the Quran...* hal. 352-354.

⁴⁴ Iwan Sudrajat, "Understanding the Qur'an: Its Historical Perspective" dalam <http://www.freewebs.com>. Diakses pada 20 Juli 2024.

oleh sarjana Muslim juga.⁴⁵

Demikianlah perjalanan berbagai upaya pengalihbahasaan Al-Qur`an sebagai bentuk usaha untuk menjembatani Al-Qur`an bagi pembacanya yang tidak menguasai bahasa Arab baik yang dilakukan oleh sarjana Muslim maupun non-Muslim. Tidak seperti penerjemahan dalam dunia Islam, dunia non-Islam perjalanannya lebih panjang dan menghasilkan lebih banyak lagi karya. Hanya saja, semuanya sudah barang tentu adalah bagian dari khazanah perjalanan sejarah Islam dan akan terus berkembang seiring perjalanan ilmu pengetahuan.

3. Hukum Penerjemahan Al-Qur`an

Sebagai kitab suci dan pedoman hidup bagi umat Islam, Al-Qur`an perlu diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, kendatipun bahasa terjemahan itu tidak dapat mewakili bahasa al-Qur`an. Hal itu menjadi penting karena tidak semua umat Islam dapat menguasai bahasa al-Qur`an, padahal mereka harus membaca, mempelajari, memahami serta mengamalkan semua isinya. Oleh sebab itu, masyarakat yang awam mengenai bahasa al-Qur`an perlu dibantu melalui terjemahan. Jadi terjemahan merupakan sarana penyampaian isi kandungan al-Qur`an kepada umat manusia, baik muslim maupun non-muslim.⁴⁶

Pada periode awal Islam, ide tentang kemungkinan usaha-usaha penerjemahan Al-Qur`an tidak mengemuka. Kala itu, muslim Arab menganggap bahwa semua wahyu Allah hanya diperuntukkan bagi mereka. Mereka belum memikirkan akan perkembangan Islam ke wilayah-wilayah non-Arab. Mereka berpikir kalau non-Arab tidak perlu memahami isi Al-Qur`an. Mereka bahkan lebih perhatian terhadap versi kewahyuan yang telah didistorsi oleh umat-umat sebelumnya, seperti tergambar pada surat Al-Baqarah/2:79 dan 146, Ali `Imrân/3:78 dan Al-Mâidah/5:41.⁴⁷

Namun demikian, seiring bertambahnya pewahyuan dan penyebaran Islam, gagasan wahyu Allah yang diterima oleh Nabi Muhammad saw. dimaksudkan untuk seluruh manusia secara keseluruhan mulai diterima. Beberapa ayat Al-Qur`an menunjukkan cakupan universal yang menjadi target Al-Qur`an,⁴⁸ seperti pada surat

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari Judul *Major Themes of the Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 1996, hal. x.

⁴⁶ Kadar Muhammad Yusuf, *Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 124-125.

⁴⁷ Fred Leemhuis, *From Palm Leaves to the Internet*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, hal. 154-155.

⁴⁸ Muhammad Ibnu Syaqrûn, "Qadhâyâ tarjamâti ma'âni Al-Qur`an al-Karîm", dalam *Majallah Jâmi'ah Ibn Yusuf Marrakesy al-Magrib*, Vol. 1, 2002, hal. 31-32.

Al-Furqân/25:1, Al-Anbiyâ'/34/28, Al-Mâidah/5:67, Ali 'Imrân/3:164, An-Nisâ/4:79, Al-A'raf/7:158, Ibrahîm/14:52, dan At-Takwîr/81:27. Ayat-ayat tersebut menunjukkan tentang universalitas ajaran Islam, bahwa ajaran Islam adalah untuk semua umat manusia di seluruh alam.

Awal mula perdebatan penerjemahan Al-Qur`an menurut Mushtafa Shabri adalah ketika munculnya fatwa Abu Hanifah, tentang bolehnya membaca Al-Qur`an dengan bahasa Persia di dalam shalat.⁴⁹ Wacana mengenai terjemahan Al-Qur`an masuk dalam ranah hukum Islam. Abu Hanifah yang merupakan ahli hukum, memfatwakan bolehnya membaca terjemah Al-Qur`an dalam shalat. Setiap orang boleh membaca terjemah Al-Qur`an saat melaksanakan shalat, bahkan meskipun seseorang tersebut mengetahui cara membaca Al-Qur`an dalam bahasa Arab.⁵⁰

Namun akhirnya, Abu Hanifah menarik fatwanya tersebut (*ra'ja'a 'an qaulihi*). Setelah sebelumnya oleh murid-murid beliau fatwa tersebut diperbarui dengan penekanan bahwa ketika seorang bisa membaca Arab dengan baik maka ia tidak diperbolehkan mengganti bacaanya dengan terjemahan Al-Qur`an. Namun, jika seseorang tersebut tidak bisa membaca Arab dengan baik, maka diperbolehkan membaca terjemahannya saat shalat.⁵¹

Selanjutnya, di kemudian hari, pembolehan menerjemahkan Al-Qur`an dalam shalat ini banyak mendapatkan penentangan oleh ulama. Di satu pihak, mereka melarang penerjemahan Al-Qur`an karena menganggap bahwa dengan menerjemahkan Al-Qur`an ke bahasa lain akan berdampak pada kemuliaan Al-Qur`an, karena hal tersebut dinilai akan mengurangi kemukjizatan al-Qur`an itu sendiri.

Kelompok yang menentang atau menolak menyatakan bahwa Al-Qur`an itu tidak bisa diterjemahkan, alasannya adalah konsep *i'jaz* Al-Qur`an. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah di sejumlah ayat *tahaddi* (*challenge verses*), seperti dalam surat Ath-Thûr/52:33-34, Hud/11:13, Yunus/10:38, Al-Baqarah/2:23-24, dan Al-Isrâ/17:88. Sementara di pihak lain, mereka membolehkannya dengan alasan agar pesan Al-Qur`an dapat tersampaikan kepada seluruh umat manusia di penjuru dunia yang memiliki begitu banyak bahasa. Tentu saja, mereka yang membolehkan penerjemahan Al-Qur`an ini memberikan

⁴⁹ Mushtafa Shabri, *Mas'alatu Tarjamati al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Salafiyah, 1351 H, hal. 5.

⁵⁰ Muhammad Ibnu al-Hasan al-Syaibânî, *al-'Ashl al-Mabsûth*, Beirut: tp. 1990, hal. 15.

⁵¹ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni School of Law, Ninth-Tenth Centuries*, Leiden: EJ. Brill, 1997, hal. 25.

persyaratan dan kriteria yang harus terpenuhi dalam penerjemahan Al-Qur`an tersebut.

Para ulama yang membolehkan penerjemahan Al-Qur`an di antaranya adalah Kasyfu Ghitha, Ayatullah Khu`i dan Syekh Musthafa Maraghi. Adapun yang menentangnya adalah Syekh Muhammad Sulaiman (Wakil Ketua Mahkamah Agung Mesir), Syekh Muhammad Ahmad Zhawahiri (Mantan Rektor Al-Azhar) yang mengirimkan surat ketidak setujuannya kepada Ali Mahir Pasya (Mantan Perdana Menteri Mesir) dan Syekh Abbas Jamal (Wakil Pembela Syariat). Terlepas dari pro kontra tersebut, Hadi Makrifat⁵² menyampaikan beberapa dalil Al-Qur`an sebagai landasan akan pentingnya penerjemahan Al-Qur`an ke dalam bahasa-bahasa dunia.⁵³

Pada era modern, kembali terjadi perdebatan di Mesir pada abad kedua puluh puncaknya pada tahun 1936 antar pemikir liberal dan politisi dengan ulama Al-Azhar. Perdebatan pula diramaikan oleh keinginan penguasa Turki modern di bawah pimpinan Mustafa Kamal Attaturk untuk melakukan penerjemahan terhadap beberapa ritual keagamaan, salah satunya 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 pada beberapa terjemahan dalam bahasa asing. Sampai pada akhirnya para ulama Al-Azhar membuat kesepakatan, dan mewujudkannya dalam bentuk tafsir al-Muntakhab.⁵⁴

Abu Hanifah awalnya membolehkan penerjemahan Al-Qur`an karena ia tidak menganggap bahwa terjemahan Al-Qur`an adalah Al-Qur`an, adapun Imam Malik menentang dengan keras penerjemahan Al-Qur`an. Asy-Syafi`i mengatakan bahwa menyalin Al-Qur`an ke dalam suatu bahasa dalam artian bahwa bahasa yang dipakai itu bisa memenuhi apa yang dimaksud oleh bahasa Arab hingga ia dianggap sebagai Al-Qur`an itu adalah sesuatu yang mustahil. Pandangan seperti ini juga ditegaskan oleh Ibnu Qutaibah. Akan tetapi menerangkan Al-Qur`an kepada mereka yang tidak mengetahui bahasa Arab dengan suatu bahasa supaya mereka dapat mengetahui apa yang dimaksud Al-Qur`an, maka itu dibolehkan dan mungkin untuk dilakukan.⁵⁵

⁵² Muhammad Hadi Ma`rifat, *Sejarah Al-Qur`an...* hal. 278-288.

⁵³ Dalil yang dikemukakannya yaitu surat Âli Imran/3:138, surat al-Furqân/25:1, surat al-Nahl/16:44, surat al-An`âm/6:19, dan surat al-Baqarah/2:159.

⁵⁴ Muchlis Muhammad Hanafi, "Problematika Penerjemahan Al-Qur`an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur`an dan Kasus Kontemporer," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2011, hal. 172.

⁵⁵ Terkait hukum penerjemahan Al-Qur`an secara lebih lengkap dapat dilihat pada

Hasbi Ashshiddieqy berpendapat bahwa menyalin Al-Qur`an ke dalam bahasa Indonesia dengan maksud supaya bangsa ini mengerti isi al-Qur`an yang berbahasa Arab atas dorongan nasionalisme tidak dapat dibenarkan, karena menghilangkan alat pemersatu antara umat muslimin. Karena itu lah ulama Al-Azhar mengeluarkan fatwa pada tahun 1936, yaitu membolehkan untuk menerjemahkan makna-makna Al-Qur`an bukan lafalnya.⁵⁶

Di Indonesia, penerjemahan Al-Qur`an juga sempat terjadi pada masa Kyai Sanusi dan Mahmud Yunus. Seorang ulama Betawi keturunan Hadramaut Sayyid Usman lewat tulisannya melarang adanya penerjemahan Al-Qur`an dalam bentuk apapun, hal tersebut beliau tuangkan dalam kitabnya *Hukm Al-Rahman bi Al-Nahyan Tarjamat Al-Qur`an* (1990), dan kritikan Rasyid Ridha dan organisasi Islam Muhammadiyah terhadap usaha penerjemahan yang dilakukan oleh H.O.S. Cokroaminoto yang berupaya menerjemahkan teks terjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris karya Muhammad Ali *The Holy Quran*.⁵⁷

Jika bertolak dari pemikiran bahwa Al-Qur`an memang mutlak berbahasa Arab dan tidak bisa diterjemahkan, sudah tentu hanya orang-orang Arab lah yang akan memahami kandungan Al-Qur`an. Kita memang dituntut untuk mempelajari bahasa Arab sebagai alasan bahwa ia adalah bahasa Al-Qur`an. Hanya saja, mempelajari bahasa Arab bukanlah perkara gampang. Amat banyak cabang-cabang ilmu yang dimilikinya dan menjadi pendukung ketika bahasa Arab itu dipelajari. Dan tentu proses tersebut akan memerlukan waktu yang tidak sebentar. Kita dapat mengamalkan nilai-nilai Al-Qur`an itu antaranya adalah karena kita mengetahui makna dari sebuah ayat paling tidak dari terjemahannya.

Manna Al-Qaththan beranggapan bahwa persoalan terjemah Al-Qur`an pada dasarnya merupakan bentuk dari kelemahan umat Islam. Apabila Islam diperuntukkan sebagai agama untuk semua umat manusia, maka bahasanya (bahasa Arab) juga harus begitu. Walaupun pada akhirnya, para ulama membolehkan penerjemahan Al-Qur`an, mereka tetap mensyaratkan pemahaman dan penguasaan bahasa Arab yang baik pada diri seorang penerjemah agar memudahkan mereka

Jalâl al-Dîn bin Al-Thâhir al-Alusy, Ahkâm Tarjamah Al-Qur`ân Al-Karîm (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1429 H/2008 M), hal. 17-34.

⁵⁶ Tengku Muhammad Hasbi Asshiddieqy, *Tafsir al-Bayan: Tafsir Penjelas Al-Qur`anul Karim*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012, hal. 44.

⁵⁷ Moch Nur Ichwan, "Negara Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur`an di Indonesia," dalam *Sadur Sejarah Terjemah di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009, hal. 418.

sendiri dalam menangkap pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur`an.

M. Quraish Shihab mengatakan karena keunikan yang dimiliki oleh bahasa Arab tidak menjadi mustahil menjadi sebab dari terpilihnya bahasa ini sebagai bahasa Al-Qur`an. Sangatlah sulit untuk menjelaskan pesan Al-Qur`an khususnya bahasa Arab jika yang menyampaikannya tidak menguasai dan memiliki perbendaharaan kosa kata bahasa.⁵⁸

Penerjemahan pada akhirnya dianggap menjadi solusi agar siapa saja di seluruh dunia dari berbagai lapisan dengan mudah mampu memahami dan menggali lebih dalam apa saja yang terkandung di dalam Al-Qur`an menggunakan terjemahannya, meskipun ada kalanya pemahaman tersebut masih bersifat sementara, karena semakin meningkat level pemikiran seseorang, maka juga akan mengubah pemahaman seseorang tersebut tentang pesan-pesan Al-Qur`an.

Karena petunjuk Al-Qur`an harus menjadi pedoman hidup. Maka terjemah hanyalah untuk menjelaskan maksud ayat-ayat yang terkandung di dalamnya kepada mereka yang belum menguasai bahasa Arab. Terjemah bisa saja berbeda satu dengan yang lain untuk bunyi, perkataannya dan kalimatnya. Setiap penerjemah memiliki gaya bahasa sendiri, yang perlu dijaga ialah maksud ayat. Maksud ayat harus dapat diungkapkan dengan terang dalam terjemahan.⁵⁹

4. Syarat-syarat penerjemahan Al-Qur`an

Penerjemahan Al-Qur`an adalah kegiatan yang tidak mudah. Penerjemah dituntut untuk memiliki keahlian khusus dan pemahaman mendalam. Penerjemahan Al-Qur`an itu sendiri adalah sebuah proses yang menghajatkan akan keseriusan, ketelitian dan tanggung jawab yang amat besar. Sehingga untuk melakukannya, penerjemah harus memiliki beberapa kualifikasi yang mesti terpenuhi.

Penguasaan akan bahasa dalam hal ini bahasa Arab (sumber) bukanlah satu-satunya aspek yang harus dimiliki penerjemah dalam menerjemahkan Al-Qur`an, melainkan harus menguasai materi berikut seluruh aspek yang berkaitan dengan materi tersebut. Berikut beberapa hal yang menjadi persyaratan bagi penerjemah menurut Adz-Dzahabi untuk menerjemahkan Al-Qur`an:⁶⁰

a. Penerjemah Al-Qur`an pada dasarnya mesti memiliki persyaratan sebagaimana persyaratan yang dikenakan kepada mufassir atau

⁵⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2015, hal. 44.

⁵⁹ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1984, hal. xiii.

⁶⁰ Muhammad Husayn al-Dzahabiy, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirân*, t.tp., 1976, hal. 29-

penafsir Al-Qur`an. Seperti itikad baik, niat yang tulus, serta menguasai ilmu-ilmu seperti ilmu kalam, fikih dan ushul fikih, ilmu akhlak dan lain-lain. Dengan demikian, penerjemah diharapkan terhindar dari kekeliruan dalam menerjemahkan.

- b. Penerjemah Al-Qur`an hendaknya memiliki aqidah Islamiyah yang kuat dan lurus. Karena yang tidak memiliki hal tersebut tidak dibenarkan untuk menerjemahkan Al-Qur`an, karena tidak sesuai dengan tujuan utama dari turunnya Al-Qur`an itu sendiri sebagai kitab petunjuk.
- c. Berpegang teguh pada prinsip-prinsip penafsiran. Karena sesungguhnya penerjemah adalah juga dapat disebut sebagai *mufassir*.
- d. Sebelum menerjemahkan Al-Qur`an, penerjemah harus lebih dulu menuliskan ayat-ayat Al-Qur`an itu sendiri yang akan diterjemahkan, kemudian menulis terjemahannya dan atau sekaligus ditafsirkan. Hal ini dimaksudkan agar memudahkan pembaca mengecek makna yang sesungguhnya apabila terdapat terjemahan yang meragukan. Hal ini juga dimaksudkan untuk mempertahankan otentisitas Al-Qur`an teks itu sendiri.
- e. Penerjemah menguasai dengan baik dua bahasa yang berkaitan (sumber dan target), dalam hal ini bahasa Arab sebagai bahasa sumber dan bahasa yang menjadi target penerjemahan. Kedua bahasa tersebut hendaklah dikuasai dengan baik dan benar. Dalam hal ini termasuk menguasai gaya bahasa dan keistimewaan-keistimewaan dari kedua bahasa tersebut.

Selain syarat-syarat yang disebutkan di atas, *shighat* terjemahan haruslah sesuai dengan makna-makna dan tujuan-tujuan aslinya, dan penerjemah hendaklah terlebih dahulu memberikan keterangan yang menyatakan bahwa terjemah tersebut bukanlah Al-Qur`an melainkan tafsir Al-Qur`an.⁶¹

Sementara Nashruddin Baidan dalam tulisannya mengemukakan setidaknya tujuh persyaratan yang harus dimiliki oleh penerjemah antara lain⁶²: 1) Menguasai kedua bahasa (asli dan target) secara memadai; 2) Menguasai teks yang akan diterjemahkan dengan baik; 3) Memiliki rasa keindahan bahasa yang memadai; 4) Menguasai metode penerjemahan dengan baik; 5) Mempunyai kecakapan yang memadai dalam penerjemahan; 6) Mengetahui latar belakang budaya yang hidup

⁶¹ Manna' Khalil al-Qaththan. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Mudzakir As dari Judul *al-Mubâhatsu fî Ulûm Al-Qur`an*, Bogor: Litera Antar Nusa, 1992, hal. 446.

⁶² Nashruddin Baidan, *Terjemahan Al-Qur`an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur`an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 39-40.

dan berkembang pada kedua bahasa (asli dan target) secara memadai ketika teks dan terjemahan itu diucapkan; dan 7) mengetahui konteks dan konten dari teks yang diterjemahkan.

Lebih lanjut Menurutnya tujuh kriteria di atas sudah cukup bagi seorang penerjemah, hanya saja untuk menerjemahkan kitab suci seperti Al-Qur`an perlu ditambah satu kriteria lagi, yaitu kesucian batin (jiwa). Kriteria ini menurutnya menempati posisi inti atau sangat substantif dalam proses penerjemahan sebuah teks suci. Yang berarti jika kriteria tersebut tidak bisa dipenuhi, maka tujuh kriteria sebelumnya menjadi kurang efektif dalam mengawal sebuah terjemahan agar tidak keluar dari alur yang benar.

Penetapan kriteria terakhir sebagai persyaratan utama ini menurutnya adalah ketentuan yang Allah sendiri tetapkan sebagaimana tertuang dalam Al-Qur`an:

لَا يَمَسُّهَا إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٤﴾

Kitab suci itu tidak dapat disentuh kecuali oleh mereka yang (hatinya) suci. (al-Wâqi'ah/56:79)

Janganakan untuk memahami dan menerjemahkannya atau berinteraksi dengannya, bahkan untuk sekadar menyentuhnya saja kita harus bersih terutama dari kotoran-kotoran ruhani seperti kafir, syirik, nifak, khianat, hasad dengki dan berbagai sifat serta perilaku negatif lainnya.

Singkatnya, Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an ini para ulama tafsir menetapkan sejumlah persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang *mufasssir* atau penerjemah seperti ikhlas, netral sadar betul bahwa yang dihadapinya kalam ilahi yang suci, bukan sekadar ucapan manusia atau makhluk lainnya dan sebagainya.

5. Korelasi antara Penerjemahan dan Penafsiran Al-Qur`an.

Terjemah Al-Qur`an pada dasarnya tidak dapat lepas dari unsur tafsir, dalam hal pemahaman dan interpretasi ayat-ayat Al-Qur`an walau dalam bentuk yang sederhana. Apalagi jika di dalamnya disertai dengan catatan kaki sebagai penjelasan makna suatu ayat. Korelasi tersebut barangkali bila dihubungkan dengan terjemah *tafsiriyah*, karena jika dihubungkan dengan terjemah secara lebih umum jelas memiliki perbedaan dengan tafsir. Terjemah merupakan uraian secara singkat, sedangkan tafsir lebih luas. Dapat dikatakan bahwa, terjemah Al-Qur`an adalah tafsir Al-Qur`an dengan cara singkat dan sederhana.

Dalam pandangan Nasaruddin Baidan, dari segi fungsinya penerjemahan dapat dikatakan sama dengan tafsir, sedangkan tafsir berusaha memberikan penjelasan yang memadai tentang ayat yang

dibicarakan, sehingga pembaca dapat menggambarkan kedalaman dan keluasan makna yang terkandung dalam ayat yang hendak ditafsirkan.

Alex Buhler, menegaskan bahwa penerjemahan merupakan salah satu tipe penafsiran (*translation is a type of interpretation*), meskipun keduanya memiliki ragam kesamaan dan perbedaan.⁶³ Tafsir dan Terjemah Al-Qur`an berbeda secara definisi dan pula penempatannya. Tafsir mengurai makna-makna dengan penjelasan dan kedalaman pembahasan, sedangkan terjemah mengalihkan bahasa Al-Qur`an dari bahasa sumbernya ke dalam bahasa targetnya. Dan realitas yang menarik dari penerjemahan Al-Qur`an pada akhirnya bermuara kepada penegasan, bahwa terjemah Al-Qur`an sebetulnya merupakan bagian dari penafsirannya.

Sejalan dengan yang dikemukakan oleh Sussan Basnet, menurutnya penerjemahan dan penafsiran merupakan dua kegiatan yang sama sekali tidak dapat dipisahkan, terutama ketika disadari bahwa di setiap kegiatan pembacaan teks, sebenarnya juga melibatkan unsur penafsiran.⁶⁴

Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an, terpenuhinya syarat-syarat penerjemahan Al-Qur`an adalah sebagaimana syarat-syarat yang juga mesti terpenuhi dalam hal penafsiran. Penerjemah juga harus menguasai bahasa sumber dan bahasa target dengan keseluruhan kaidahnya. Ketika persyaratan tersebut terpenuhi, maka baik itu kegiatan penerjemahan maupun penafsiran baru dapat dilaksanakan.

B. Pengertian Metodologi Penerjemahan Al-Qur`an

Agar memperjelas apa yang dimaksud dengan metodologi penerjemahan Al-Qur`an, maka penulis akan mengemukakan analisis semantik dari istilah tersebut sebagai berikut:

Istilah metodologi merupakan terjemahan dari kata bahasa Inggris, *methodology*. Dalam bahasa Inggris, *methodology* berarti “serangkaian praktek, prosedur, dan aturan yang digunakan dalam suatu disiplin (ilmu) atau penyelidikan”.⁶⁵ Pada dasarnya metodologi berasal dari bahasa Latin *methodus* dan *logia*. Lalu kata tersebut diserap oleh bahasa Yunani menjadi *methodos*, merupakan serangkaian kata terdiri dari *meta* dan *hodos* yang memiliki arti cara atau jalan.⁶⁶ Sehingga dapat dikatakan

⁶³ Alex Buhler, *Translation as Interpretation*, London: Cambridge University Press, 2002, hal. 56.

⁶⁴ Sussan Bassnet, *Translation Studies*, London: Cambridge University, 2002, hal. 50.

⁶⁵ David A. Jost, *The American Heritage College Dictionary*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1993, hal. 858.

⁶⁶ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997,

bahwa metodologi adalah merupakan wacana tentang cara melakukan sesuatu.

Dalam bahasa Arab, metodologi dapat diterjemahkan dengan istilah *manhaj* atau *minhaj*, seperti yang terdapat dalam Al-Qur`an sebagai berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۗ

Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur`an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan. (Al-Mâidah/5:48)

Bila merujuk ayat di atas maka dapat diterjemahkan sebagai jalan terang. Kedua istilah di atas baik *minhaj* atau *manhaj* sering pula diungkapkan dalam bentuk jamak, yaitu *manâhij*.⁶⁷

Dalam bahasa Indonesia, metodologi diartikan dengan ilmu “atau uraian tentang metode”. Sedangkan metode sendiri berarti “cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu ditentukan.⁶⁸ Menurut Hasan Bakti Nasution metodologi adalah jalan

cet. Ke-2, hal. 41.

⁶⁷ Abu al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Makram bin Manzhûr, *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar al-Shâdir, 1990, jilid 2, hal. 383.

⁶⁸ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Dep. Dik Bud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hal. 580-81.

yang dilalui.⁶⁹ Menurut Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, dalam pengertian luas, metodologi merujuk pada arti proses, prinsip dan prosedur yang diikuti dalam mendekati persoalan dan menemukan jawabannya.⁷⁰

Dari beberapa uraian pengertian di atas maka secara umum dapat dikatakan bahwa Metodologi adalah ilmu atau uraian tentang metode, yakni serangkaian cara, proses, atau prosedur yang teratur dan terstruktur untuk mencapai tujuan tertentu, terutama dalam penelitian atau disiplin ilmu. Dan dapat disimpulkan bahwa metodologi adalah wacana tentang cara, yang mencakup proses, prinsip, dan aturan untuk mencapai tujuan atau memahami suatu persoalan secara sistematis. Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an, metodologi memiliki peran penting karena berkaitan dengan cara yang sistematis, teratur, dan terukur untuk menerjemahkan teks suci yang memiliki dimensi bahasa, teologi, dan budaya.

A. Metode Penerjemahan Al-Qur`an

Di antara tujuan penerjemahan Al-Qur`an adalah dalam rangka penyampaian pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, perlu diingat bahwa penerjemahan tersebut tidak akan sepenuhnya menggantikan teks aslinya. Al-Qur`an dalam bahasa Arab dianggap memiliki keistimewaan dan kedalaman makna yang tidak dapat sepenuhnya direproduksi dalam penerjemahan ke bahasa selain Arab.

Syekh Adz-Dzhabi membagi terjemah menjadi dua: (1) terjemah *harfiyyah* dan (2) terjemah *tafsiriyyah/ma'nawiyyah*.⁷¹

1. Terjemah Harfiyyah

Terjemah harfiah atau dalam bahasa lain ada yang menamakan terjemah *lafzhiyyah* berarti mengalihkan lafaz-lafaz dari satu bahasa ke dalam lafaz-lafaz yang serupa dengan bahasa lain sedemikian rupa sehingga susunan dan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tertib bahasa pertama. Dengan kata lain bahwa terjemah harfiah ialah terjemah yang dilakukan dengan apa adanya, bergantung dengan susunan dan struktur bahasa asal yang diterjemahkan.⁷² Terjemah

⁶⁹ Hasan Bakti Nasution, *Metodologi Studi Pemikiran Islam, Kalam Filsafat Islam, Tasawuf, Tareqat*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 1.

⁷⁰ Robert Bagdan dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method: A Phenomenological Approach to the Social Sciences*, New York: John Wiley & Sons, 1975, hal. 1.

⁷¹ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur`an, Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf, 2022, hal. 183.

⁷² Hasani Ahmad Said, *Sejarah Al-Qur`an*....hal. 150.

harfiyyah juga dikenal dengan istilah terjemah *lafzhiyya* atau *mushallalâhu 'alaihi wasallamiyyah*.⁷³

Adz-Dzahabi membagi terjemah harfiyyah dalam dua bagian:

a. *Tarjamah harfiyyah bi al-limitsli*

Mengenai *Tarjamah harfiyyah bilimitsli* Adz-Dzahabi mengatakan:

أَنْ يَتَرَجَّمَ نَظْمُ الْقُرْآنِ بِلُغَةٍ أُخْرَى تُحَاكِيهِ حَدُّوًا بِحَدِّوٍ بِحَيْثُ تُحَلُّ مُفْرَدَاتُ التَّرْجَمَةِ
مَحَلَّ مُفْرَدَاتِهِ، وَأَسْلُوبُهَا مَحَلَّ أُسْلُوبِهِ، حَتَّى تَتَحَمَّلَ التَّرْجَمَةُ مَا تَحَمَّلَهُ نَظْمُ الْأَصْلِ مِنْ
الْمَعَانِي الْمُقَيَّدَةِ بِكَيْفِيَّاتِهَا الْبَلَاغِيَّةِ وَأَحْكَامِهَا التَّشْرِيْعِيَّةِ

“Menerjemahkan ungkapan bahasa Al-Qur`an dengan bahasa lain, sejengkal demi sejengkal, kata demi kata, sehingga setiap kosakata Qur`an dicarikan padanannya pada kosakata bahasa terjemah dan susunan kalimatnya juga demikian, sehingga hasil terjemahan memuat semua yang dikandung oleh ungkapan Al-Qur`an dari segi sastra dan hukum syariat”⁷⁴

Penerjemahan seperti ini menurut Adz-Dzahabi jelas tidak bisa dilakukan oleh siapapun. Karena bila hal ini dilakukan justru akan menghilangkan keindahan bahasa Al-Qur`an itu sendiri.

b. *Tarjamah harfiyyah bighairi al-mitsli*

Bentuk kedua dari terjemah harfiyyah adalah *Tarjamah harfiyyah bighairi al-mitsli*, Adz-Dzahabi pula mengatakan:

أَنْ يَتَرَجَّمَ نَظْمُ الْقُرْآنِ حَدُّوًا بِحَدِّوٍ بِمَقْدَرِ طَاقَةِ الْمُتَرَجِّمِ وَمَاتَسَعُهُ لِعُنْتُهُ. وَهَذَا أَمْرٌ
مُمْكِنٌ. وَهُوَ وَإِنْ جَازَ فِي كَلَامِ الْبَشَرِ. لَا يَجُوزُ بِالنَّسْبَةِ كِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ. لِأَنَّ فِيهِ مِنْ
فَاعِلِهِ إِهْدَارًا لِنَظْمِ الْقُرْآنِ. وَإِخْلَالًا بِمَعْنَاهُ. وَأَنْتَهَاكَا بِحُرْمَتِهِ. فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ فِعْلًا
لَا تَدْعُو إِلَيْهِ ضُرُورَةٌ.

“Intinya: Menerjemahkan susunan Al-Qur`an selangkah demi selangkah, kata demi kata, sesuai dengan kemampuan penerjemah dan apa yang mungkin bisa dimuat oleh bahasa penerjemah. Hal ini juga tidak bisa dilakukan terhadap Al-Qur`an, walaupun mungkin bisa dilakukan terhadap selain Al-Qur`an. Karena bisa

⁷³ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, t.t.: Mansyurât al-Ashr al-Hadîts, hal. 313.

⁷⁴ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur`an*...hal. 183.

*menghilangkan ciri khas kehebatan Al-Qur`an dari segi keindahannya dan lainnya.*⁷⁵

Akan tetapi tidak sedikit juga kalangan yang membolehkan terjemah harfiah selama hal itu memungkinkan untuk dilakukan. Tentu dengan catatan, jika ada ungkapan yang tidak mungkin diterjemahkan secara harfiah maka harus ada sedikit usaha menerangkan maksud penutur pertama, baik dengan sedikit komentar maupun penjelasan yang biasanya ditulis pada catatan kaki.

Terjemah *harfiyyah*, baik *bi al-mitsl* maupun *bighairi al-mitsl*, nampaknya amat sulit diterapkan karena setiap bahasa memiliki kekhasan masing-masing dan kekayaan kosakata yang berbeda. Dengan demikian, untuk menemukan kata-kata yang sama dengan kriteria kata yang sama pula dalam bahasa asli adalah pekerjaan yang tidak mudah. Kebanyakan penerjemah karena alasan ini mengalami banyak kesulitan.⁷⁶

2. Terjemah Tafsiriyah

Terjemah Tafsiriyah yang juga lazim disebut dengan terjemah *ma'nawiiyyah* yaitu menjelaskan makna pembicaraan dengan bahasa lain tanpa terikat dengan tertib kata-kata bahasa asal atau memperhatikan susunan kalimatnya. Jadi terjemah *tafsiriyah* ialah terjemah yang dilakukan *mutarjim* dengan lebih mengedepankan maksud atau isi kandungan yang terkandung dalam bahasa asal yang diterjemahkan.⁷⁷

Usaha penerjemah dalam hal ini tercurah untuk mengalih bahasakan pengertiannya secara sempurna bukan pada teksnya melainkan pada ide-ide yang terkandung dalam teks. Hal ini bertujuan untuk mencerminkan makna awal dengan sempurna. Maksud dari kalimat awal dari bahasa sumber bisa diartikan tanpa harus mengurangi makna dengan sedapat mungkin menyesuaikan dengan makna dalam bahasa yang dituju.⁷⁸

Dapat dikatakan bahwa terjemah tafsiriah adalah alih bahasa dengan tanpa terikat oleh struktur dan urutan kata dari bahasa sumber. Terjemah seperti ini mengedepankan ketepatan secara makna dan maksud agar penerjemahan mendekati sempurna. Hanya saja, perubahan urutan dan struktur kalimat bahasa sumber menjadi

⁷⁵ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur`an...* hal. 184.

⁷⁶ Muhammad Hadi Ma`rifat, *Sejarah Al-Qur`an*, Jakarta: Al-Huda, hal. 270-271.

⁷⁷ Manna' Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019. hal. 395.

⁷⁸ Muhammad Hadi Ma`rifat, *Sejarah Al-Qur`an...*, hal. 272.

konsekuensinya. Dan karena penerjemahan seperti ini lebih mengutamakan kedekatan makna, maka juga biasa disebut sebagai penerjemahan maknawiah.

Adalah Al-Zarqâni, seorang ahli ilmu Al-Qur`an yang memberikan penamaan dengan istilah terjemah tafsiriah. Hal ini karena teknik yang digunakan oleh penerjemah dalam memperoleh makna dan maksud yang tepat mirip dengan penafsiran, meskipun bukan semata-mata tafsir. Teknik terjemah tafsiriah ialah dengan cara memahami maksud teks bahasa sumber terlebih dahulu. Setelah benar-benar dipahami, maksud tersebut disusun dengan kalimat bahasa sasaran tanpa terikat dengan urutan-urutan kata atau kalimat bahasa sumber.⁷⁹

Dalam Terjemah *Tafsiriyyah*, usaha penerjemah dalam hal ini tercurah untuk mengalihbahasakan pengertiannya secara sempurna bukan pada teksnya melainkan pada ide-ide yang terkandung dalam teks. Tujuannya adalah mencerminkan makna awal dengan sempurna. Maksud dari kalimat awal dari bahasa sumber bisa diartikan tanpa harus mengurangi makna dengan sedapat mungkin menyesuaikan makna dengan makna dalam bahasa yang dituju.

3. Perbandingan antara Terjemah Harfiyah dan Tafsiriyah dalam Kajian Ulumul Qur'an.

Sebagaimana telah disampaikan di atas, bahwa metode penerjemahan Al-Qur`an terbagi dalam dua macam, harfiyah atau lafziyah dan tafsiriyah atau maknawiyah. Namun dari dua kategori penerjemahan itu pada tahap selanjutnya terjadi pemecahan jenis-jenis terjemahan tersebut, setidaknya dari tiga pakar Ulumul Qur`an, yaitu Manna' Khalil al-Qattan, Muhammad Husain al-Zahabi dan Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani.

Kajian ketiga pakar tersebut berangkat dari asumsi dasar antara harfiyah dan tafsiriyyah. Tarjamah harfiyyah adalah memindahkan suatu lafaz dari suatu bahasa kepada bahasa lainnya dengan menjaga kesesuaian struktur dan tata bahasa, dan memelihara seluruh makna bahasa asal secara sempurna.⁸⁰ Jenis ini juga memiliki nama lain *tarjamah musâwiyah*. Sementara tarjamah tafsiriyyah adalah menjelaskan makna kalimat dengan bahasa lain tanpa terikat kepada kaidah-kaidah atau struktur bahasa asal.⁸¹ Tarjamah jenis ini mengabaikan kaidah dan struktur bahasa asal, selama penerjemah sanggup mengungkap makna dari teks yang dialihbahasakan.

⁷⁹ Nur, *Ikhtisar Ulumul Qur'an Praktis...*, hal. 32.

⁸⁰ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn juz 1*, t.tp: Maktabah Mus'ab ibn Umair al-Islamiyyah, 2004, hal. 19.

⁸¹ Manna' Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 395.

Walaupun ketiga pakar memulai langkahnya dari dua kategori dasar di atas, namun penjelasan mereka mengenai dua klasifikasi terjemah tersebut sesungguhnya lebih rumit. Manna' Khalil al-Qattan sebenarnya mempunyai tiga klasifikasi. *Tarjamah harfiyyah* pada kelompok pertama, dan membedakan antara *maknawiiyyah* dan *tafsiriyyah* pada kelompok kedua dan ketiga. Menurutnya, *tarjamah harfiyyah* tidak mungkin dilakukan, karena setiap bahasa memiliki ciri khas dan karakter masing-masing yang membuatnya berbeda dari bahasa lain, seperti bahasa lain selain Arab juga mempunyai struktur dan gaya bahasa yang dimiliki bahasa Arab. Sehingga ia menghukumi haram, dalam artian bahwa sebuah terjemahan dari kata tertentu dalam Al-Qur'an tidak bisa dianggap sebagai Al-Qur'an. Sebab Al-Qur'an hanyalah wahyu sebagaimana yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, berbahasa Arab dan mengandung *i'jaz*. Oleh karena itu, baginya *tarjamah harfiyyah* terhadap Al-Qur'an, walaupun dilakukan oleh siapapun yang menguasai bahasa, *asalib* dan *tarakibnya*, maka ia telah mengeluarkan Al-Qur'an dari eksistensinya sebagai Al-Qur'an.⁸²

Untuk membedakan antara *tarjamah ma'nawiiyyah* dan *tafsiriyyah*, ia berangkat dari konsep dualitas makna Al-Qur'an, antara *asliyyah* (primer) dan *sanawiiyyah* (sekunder). Makna *asliyyah* adalah makna literal Al-Qur'an. Makna ini dapat diketahui secara umum oleh mereka yang paham akan arti atau makna dari kata-kata (*madlulât al-alfâzh al-mufradah/signified*) suatu kata dan strukturnya (*tarâkib*). Sementara makna *sanawiiyyah* adalah makna yang berada di tingkat lanjutan. Makna ini berada di sisi *khawas al-nazâm al-qur'an*, yang menjadikannya superior serta mengandung mukjizat. Untuk mengakses makna ini diperlukan kepakaran tentang bahasa Arab, *asbâb al-nuzûl*, *qawâ'id al-tafsir*, di samping sejumlah perangkat keilmuan lainnya. Menurut al-Qattan, menerjemahkan makna *sanawiiyyah* bukanlah perkara mudah, selain karena masalah kekhususan masing-masing bahasa, antara bahasa Arab dan bahasa 'ajm, juga karena kedalaman makna bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Oleh sebab itu, yang mungkin dilakukan adalah penerjemahan makna *asliyyah*. Namun demikian, penerjemahan makna *asliyyah* memiliki kekurangan, terutama terkait kata-kata tertentu dalam Al-Qur'an yang memiliki beberapa kemungkinan makna. Apabila seorang penerjemah hanya menerjemahkan dari satu sisi, maka ia telah mereduksi makna Al-Qur'an. Karena *tarjamah harfiyyah* tidak mungkin dilakukan dan terlarang, melakukan penerjemahan makna *asliyyah* menjadi riskan, dan penerjemahan makna *sanawiiyyah* dirasa rumit, maka jalan

⁸² Manna' Khalil al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 396.

terakhir adalah dengan menerjemahkan tafsir Al-Qur`an. Inilah yang ia sebut dengan *tarjamah tafsîriyyah*; inilah yang kemudian membedakan antara *tarjamah ma'nawiyah* dan *tarjamah tafsîriyyah*.⁸³

Sementara Muhammad Husain al-Zahabi mengulas tema *tarjamah al-Qur`an* dalam bab *al-tafsîr al-quran bighair lughatih* (tafsir Al-Qur`an dengan bahasa selain Arab) dalam bukunya *al-Tafsîr wa al-mufasssîrîn*. Sama seperti Al-Qattan, ia juga memulai pembahasannya dengan dua kategori terjemahan yang sama, *harfiyyah* dan *tafsiriyyah*. Hanya saja ketika al-Qattan berkonsentrasi dan membedakan antara *tarjamah tafsîriyyah* dan *maknawiyah*, al-Zahabi lebih kepada sisi *tarjamah harfiyyah*, yaitu *harfiyyah bi al-mitsl* dan *harfiyyah bighair al-mitsl*. Yang pertama adalah menerjemahkan Al-Qur`an ke bahasa selain Arab dengan kerangka yang benar-benar sama, bagian per bagiannya, semua kata pada bahasa sumber digantikan oleh bahasa tujuan secara gaya bahasa (*uslub*), dan mengandung seluruh makna pada setiap struktur bahasa sumber. Sementara yang kedua sedikit lebih longgar dari yang pertama, yaitu penerjemahan dengan gaya yang sama, namun dibatasi keselarasan dengan bahasa tujuan.⁸⁴

Jika al-Qattan memisahkan antara *tarjamah tafsîriyyah* dan *maknawiyah*, lain halnya dengan al-Zahabi yang menganggap keduanya justru sama. Baginya, *tarjamah tafsîriyyah* atau *maknawiyah* adalah penjelasan tentang sebuah ungkapan dan maknanya dalam bahasa yang berlainan, tanpa terbebani untuk menjelaskan secara keseluruhan makna yang tercakup di dalamnya.⁸⁵

Al-Dzahabi berpendapat bahwa terjemah adalah pengalihbahasaan, adapun tafsir merupakan penjelasan terhadap makna Al-Qur`an. Baik *tarjamah harfiyyah bi al-misl* maupun *bighair al-misl* sama-sama tidak bisa dikategorikan sebagai *tafsir bighair lughatih*. Dengan kata lain bahwa terjemah adalah wujud kedua dari Al-Qur`an. Inilah kenapa Al-Dzahabi menolak atau mengharamkan penerjemahan Al-Qur`an. Baginya *tarjamah tafsîriyyah* atau *maknawiyah* lebih cenderung dikategorikan sebagai tafsir bukan terjemah.

Kemudian yang terakhir adalah Imam Al-Zarqani, memulai pembahasannya tentang terjemah dengan makna terjemah secara bahasa dan *'urfîy*. Mengenai *tarjamah al-qur`an*, sebagaimana al-

⁸³ Manna' Khalil al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an...*, hal. 396-397.

⁸⁴ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, hal. 19.

⁸⁵ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, hal. 20-21.

Qattan dan al-Zahabi, al-Zarqani pula memulai kajiannya dari pengkategorian *tarjamah harfiyyah* dan *tafsîriyyah*. Menurut Al-Zarqani, pada dasarnya yang menjadi pembeda antara *tarjamah harfiyyah* dan *tafsîriyyah* adalah pada bagaimana masing-masing diterapkan. Keduanya sama-sama alih bahasa, dari bahasa sumber ke bahasa tujuan. Hanya saja, ketika *tarjamah harfiyyah* amat terikat dengan struktur dan tata bahasa, maka tidak begitu halnya dengan *tafsîriyyah*.

Sebagaimana al-Dzahabi, al-Zarqani juga memberikan perhatian yang cukup besar terhadap perbandingan antara *tarjamah* dan *tafsir*. Al-Zarqani dengan jelas memisahkan antara *tarjamah* dan *tafsir*. Hal tersebut dapat dilihat pada bagaimana ia menjelaskan *mantiqi*-nya terhadap frasa *ma'a al-wafâ' bijamî'i ma'ânihi wa maqâsidihi*, bahwa *tarjamah* mensyaratkan kesepadanan dan kesesuaian antara bahasa sumber dan bahasa tujuan, adapun *tafsir* tidak demikian. Sebuah *tafsir* tidak diharuskan untuk mengelaborasi semua makna teks secara keseluruhan, *tafsir* hanya bertujuan untuk menjelaskan, baik secara umum maupun secara lebih terperinci.⁸⁶

Kemudian ia menjelaskan tiga perbedaan lainnya antara *tarjamah* dan *tafsîr*. Pertama, *sighat* terjemahan bersifat independen, tidak ada kaitannya dengan bahasa sumber. Maksudnya, sebuah terjemahan hanyalah produk alih bahasa dari bahasa sumber, dan setelah sempurna menjadi sebuah produk terjemahan, ia bisa dipisahkan dari bahasa sumber. Namun demikian, *tafsir* tidak begitu, *tafsir* bersifat dependen di bawah teks sumber. *Tafsir* akan selalu memiliki keterkaitan dengannya, dan tidak akan berdiri sendiri tanpanya. Kedua, sebuah produk terjemah, dapat dipastikan tidak boleh mengandung penyimpangan makna dari bahasa sumber. Terakhir, sebuah produk terjemahan semestinya menciptakan kepuasan bagi pembaca, karena ia telah mengalihbahasakan sebuah teks dengan sempurna. Sementara sejumlah *tafsir* bersifat global dan masih menyisakan ruang keingintahuan bagi pembacanya.⁸⁷

Akhirnya, Teori tentang terjemah Al-Qur`an dalam *Ulum al-Qur`an* ternyata memiliki beberapa masalah; pertama, kategorisasi *tarjamah harfiyyah* dan *ma'nawiyah* bukan kategori yang operatif sebagai alat analisis sebuah karya terjemahan; kedua, terminologi terjemah menjadi *meaningless* karena merujuk kepada entitas yang tidak ada; dan ketiga, bukan terbatas sebagai pengalihbahasaan tetapi juga penjelas. Permasalahan itu berakar dari keketatan para ulama '*Ulum al-Qur'an*

⁸⁶ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân...*, hal. 91.

⁸⁷ Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân...*, hal. 79-82.

pada makna sempit dari terjemah dan beban teologis terhadap kemukjizatan Al-Qur`an. Maka sebagai jalan keluar yang dapat dilakukan adalah dengan memperluas makna terjemah bukan hanya sekedar alih bahasa tapi juga penjelasan.⁸⁸

C. Proses Penerjemahan Al-Qur`an

Penerjemahan merupakan suatu proses yang tidak sederhana melainkan suatu proses yang kompleks. Dalam proses penerjemahan teks misalnya, penerjemah perlu melewati berbagai tahapan dengan berbagai masalah yang rumit dan harus dihadapi dan dipecahkan. Untuk meningkatkan efektivitas dan kualitas penerjemahan diperlukan upaya pemecahan berbagai masalah dan kendala yang dihadapi.⁸⁹

Kegiatan penerjemahan setidaknya akan melewati tiga proses atau tahapan penerjemahan, hal ini sebagaimana yang diutarakan oleh Nababan, menurutnya ada tiga proses penerjemahan antara lain, analisis, transfer dan restrukturisasi. Proses penerjemahan akan dimulai dengan melakukan analisis terhadap teks dari bahasa sumber terlebih dahulu. Hal ini dilakukan penerjemah dengan membaca secara seksama sebagai upaya untuk memahami teks tersebut.

Langkah berikutnya adalah mengalihkan isi, makna dan pesan yang terkandung dari bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran, proses pengalihan ini merupakan proses batin. Setelah isi, makna dan pesan sudah ada di pikirannya, lalu diungkapkan ke dalam bahasa sasaran secara tertulis. Dalam rangka memperoleh penerjemahan yang lebih baik sesuai dengan penerjemahan itu sendiri, maka terjemahkan harus diselaraskan.⁹⁰

Pada tahap terakhir dari sebuah proses penerjemahan, dilakukanlah restrukturisasi atau penyelarasan yaitu perubahan proses pengalihan menjadi bentuk stilistika yang cocok dengan bahasa sasaran.⁹¹ Penerjemah mengatur susunan-susunan kalimat secara teliti. Pada tahap

⁸⁸ Fadhli Lukman, "Studi Kritis atas Teori Tarjamah Al-Qur`an dalam 'Ulum al-Qur`an," dalam *Jurnal Al-A'raf*, XIII no. 2, 2016, hal. 188.

⁸⁹ Ninip Hanifah, "Teori Penerjemahan Sebagai Dasar Pembelajaran Penerjemahan: Studi Kualitatif Etnografi," dalam *Jurnal Cakrawala Pendidikan XXXV*, no. 02, 2016, hal. 3.

⁹⁰ Muhammad Rudolf Nababan, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 26-27.

⁹¹ Menurut Endraswara, Stilistika adalah ilmu pemanfaatan bahasa dalam karya sastra. Penggunaan gaya bahasa secara khusus dalam karya sastra. Gaya bahasa yang muncul ketika pengarang mengungkapkan idenya. Gaya bahasa ini merupakan efek seni dan dipengaruhi oleh hati nurani. Melalui gaya bahasa itu, seorang penyair mengungkapkan idenya. Pengungkapan ide yang diciptakan melalui keindahan dengan gaya bahasa pengarangnya.

ini, penerjemah perlu memerhatikan ragam bahasa untuk menentukan gaya bahasa ke dalam bahasa sasaran.

Menerjemahkan Al-Qur`an tentu tidak sama dengan menerjemahkan teks biasa. Penerjemah akan melewati beberapa tahapan. Sebagaimana yang diungkapkan H. Datuk Tombak Alam dalam karyanya yang berjudul *Metode Menerjemahkan Al-Qur`an Al-Karim*. Dalam bukunya tersebut dipaparkan bagaimana proses yang akan dilalui penerjemah ketika menerjemahkan Al-Qur`an.

Pertama, penerjemah menerjemahkan secara harfiah dan menurut struktur bahasa Arab. Hal ini dilakukan dalam tahapan awal agar penerjemah dapat mengenali kedudukan dan hukum kata-kata yang akan diterjemahkan. Kedua, membuang kata-kata yang ada dalam Al-Qur`an ke dalam terjemahan.

Selanjutnya, menggeser atau menyusun kalimatnya dalam terjemahan untuk mencapai bahasa target yang baik dan benar, struktur dan susunannya menyesuaikan dengan struktur dan susunan bahasa target. Tahap ini boleh digunakan jika diperlukan, akan tetapi jika seorang penerjemah ingin dikatakan hasil terjemahan itu baik, maka tahap ini harus dipenuhi.⁹²

1. Perubahan Makna dalam Penerjemahan

Perubahan makna dalam penerjemahan adalah sebuah fenomena yang bisa saja terjadi dalam sebuah proses penerjemahan. Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an atau teks-teks agama lainnya, perubahan makna ini bisa sangat signifikan dan berpotensi menjadi sebab kesalahpahaman atau penafsiran yang tidak sesuai dengan maksud asli dari teks yang diterjemahkan.

Hal ini terutama disebabkan terjemahan yang dilakukan tidak sejalan dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan budaya yang hidup di tengah masyarakat; baik ditinjau dari perspektif bahasa yang diterjemahkan (bahasa asli/Arab), dan budaya yang melatarbelakanginya, maupun bahasa dan budaya dari bahasa target (sasaran) penerjemahannya. Apabila hal ini tidak dijadikan pertimbangan dalam proses penerjemahan, maka kegagalan, bahkan kekeliruan dalam suatu terjemahan sangat sulit dihindari.⁹³

Selain itu, sulitnya menemukan padanan kata yang tepat antar bahasa juga menjadi batu penyandung yang akan menyebabkan terjadinya perubahan makna dalam penerjemahan. Tidak semua kata atau konsep dalam sebuah bahasa memiliki padanan yang tepat dalam

⁹² Sei H. Datuk Tombak Alam, *Metode Menerjemahkan Al-Qur`an Al-Karim*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 19.

⁹³ Nashruddin Baidan, *Terjemahan Al-Qur`an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur`an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 8.

bahasa lain. Dalam kasus seperti ini, maka penerjemah harus mencari cara untuk menyampaikan makna yang paling mendekati, yang terkadang bisa menyebabkan terjadinya perubahan makna.

Ini lah di antara yang diingatkan oleh M. Quraish Shihab seperti yang dikatakannya: “Tidaklah tepat *menta’wilkan* suatu ayat, semata-mata berdasarkan pertimbangan akal dan mengabaikan faktor kebahasaan yang terdapat dalam teks ayat, lebih-lebih bila bertentangan dengan prinsip-prinsip kebahasaan. Karena hal itu berarti mengabaikan ayat itu sendiri.”⁹⁴

2. Pendekatan dan Prinsip Terjemahan Al-Qur`an.

Al-Qur`an adalah sebuah teks berbahasa Arab Yang lahir pada abad ke-7 M, dengan banyak pertimbangan model budaya, tradisi dan aspek linguistiknya dari masa sekarang guna untuk mendekati, memahami dan menafsirkan teks Al-Qur`an. Penafsiran atau penerjemahan Al-Qur'an tradisional telah memberikan serangkaian konsep, metode, dan analisis yang ada kaitanya dengan aspek-aspek morfologis, sintaktik, stalistika dan semantik teks tersebut.⁹⁵

Penerjemahan Al-Qur`an merupakan tugas yang kompleks dan sekaligus amat menantang. Selain karena bahasa Arab itu sendiri adalah bahasa yang memiliki keindahan dan kekayaan makna, di dalamnya juga terdapat dimensi teologis pada teks aslinya. Sehingga diperlukan beberapa pendekatan dalam proses penerjemahannya, sebagai berikut:

a. Pendekatan Literal (Harfiah).

Pendekatan ini berusaha untuk menerjemahkan kata demi kata dari bahasa Arab ke bahasa target. Tujuan pendekatan ini adalah untuk sebanyaknya dan sebisa mungkin menjaga keaslian teks dan mempertahankan struktur aslinya, ini juga untuk menghindari interpretasi berlebihan dari penerjemah. Hanya saja pendekatan ini akan menjadi sulit dipahami oleh pembaca yang tidak familiar dengan konteks bahasa dan budaya Arab. Dan pendekatan ini juga kadang menjadi penyebab hilangnya makna idiomatik dan gaya bahasa yang khas. Dalam konteks penerjemahan Al-Qur`an berbahasa Inggris, pendekatan ini digunakan Muhammad Marmaduke Pickthall dengan karyanya *The Meaning of the Glorious Koran*.⁹⁶

⁹⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 1992, hal.91.

⁹⁵ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in the Twenty First Century A Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014, hal. 159.

⁹⁶ *The Meaning of the Glorious Koran*, diterbitkan pertama kali pada tahun 1930. Terjemahan ini terkenal dengan pendekatan literalnya yang berusaha tetap setia pada teks

Dalam perjalanan sejarahnya, penafsiran atau penerjemahan Al-Qur`an secara tekstual amat bergantung pada makna literal ayat. Terjemahan model ini dengan berbagai variannya dianggap gagal memberikan keadilan yang utuh atas penerjemahan ayat-ayat tertentu. Akibatnya, ayat-ayat tertentu dianggap tidak relevan bagi masyarakat Muslim era kontemporer. Sehingga tidak dapat diterapkan sebagaimana mestinya. Pemahaman seperti ini yang akan merusak prinsip-prinsip dasar Al-Qur`an.⁹⁷

b. Pendekatan Kontekstual (Maknawi).

Adapun pendekatan ini fokus pada menyampaikan makna dan pesan dalam kandungan Al-Qur`an. Penerjemah yang menggunakan pendekatan ini berusaha untuk menyesuaikan gaya bahasa dengan budaya dan konteks dari bahasa sumber ke bahasa target. Pendekatan ini memudahkan pembaca kebanyakan untuk memahami kandungan Al-Qur`an, karena penerjemah menyampaikan makna yang dimaksud dengan konteks yang lebih relevan. Hanya saja, pendekatan model ini berpotensi menjadi amat subjektif dari penerjemah. Dan mungkin saja produk terjemahan akan kehilangan nuansa dan keindahan teks asli.

Pendekatan ini adalah cara menerjemahkan teks yang melibatkan berbagai keterangan yang dapat berupa: bahasa (*language*), budaya (*culture*), sejarah (*histories*) dan sebagainya terkait dengan teks. Selaras dengan hal tersebut, berarti Al-Qur`an yang diwahyukan 14 abad yang lalu dalam bahasa Arab di wilayah Hijaz.⁹⁸ Sehingga jika ada seseorang yang ingin memahami Al-Qur`an, maka ia semestinya juga memahami *setting sosio histori* Hijaz (Mekah dan Madinah).

c. Pendekatan Dinamis-Ekuivalen

Anthony Pym (2009) menyebutkan bahwa ekuivalensi merupakan sebuah konsep. Ia menyebutkan bahwa penerjemahan akan memiliki nilai yang sama dengan teks sumber. Menurut Pym, nilai kesamaan tersebut terkadang ada dalam; 1) level bentuk

asli dalam bahasa Arab. Pickthall menekankan pentingnya menerjemahkan Al-Qur'an dengan penuh rasa hormat dan keakuratan, menghindari interpretasi yang berlebihan dan menyampaikan makna asli sebisa mungkin. Karya Muhammad Marmaduke Pickthall merupakan salah satu terjemahan Al-Qur'an yang paling dihormati dan digunakan secara luas di dunia berbahasa Inggris. Dengan pendekatan literal dan penggunaan bahasa yang indah, Pickthall berhasil menyampaikan pesan Al-Qur'an dengan akurasi dan keindahan yang mendekati teks asli.

⁹⁷ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in the....* hal. 12.

⁹⁸ Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman; Afkaruna*, Vol. 9, No. 2 Juli-Desember 2013, hal. 151.

(misalnya dua kata diterjemahkan dengan dua kata), 2) acuan misalnya (hari Jum'at adalah sebelum hari Sabtu), 3) fungsi (misalnya *bad luck on 13* berlaku hari Jumat, sedangkan di Spanyol *bad luck on 13* adalah hari Selasa). Berdasarkan pendapat Pym, dapat disimpulkan bahwa ekuivalensi dalam terjemahan adalah kesamaan antara bahasa sumber dan bahasa target.⁹⁹

Pendekatan ini mencoba menyeimbangkan antara pendekatan literal dan kontekstual, di mana penerjemah berusaha untuk mentransfer makna asli dengan mempertimbangkan keindahan dan gaya bahasa dalam bahasa target. Penerjemahan dengan pendekatan ini lebih menarik dan relevan, sebab mengkombinasikan keakuratan dan keterbacaan, walaupun masih mungkin untuk mengandung interpretasi yang subjektif. Muhammad Asad dengan karyanya "The Message of the Quran", menggunakan pendekatan ini dalam penerjemahannya.

d. Pendekatan Tafsir

Terjemah Al-Qur'an pada dasarnya juga melibatkan unsur tafsir, yaitu pemahaman dan interpretasi Al-Qur'an dalam bentuk yang sederhana, terlebih di dalamnya juga disertai dengan catatan kaki tentang makna satu ayat. Mungkin lebih tepat jika dihubungkan antara terjemah *tafsiriyah* dengan tafsir. Karena jika terjemah secara umum jelas berbeda dengan tafsir. Tapi jika dilihat secara singkat, terjemah merupakan uraian singkat, sedangkan tafsir adalah uraian secara lebih luas dan mendalam.¹⁰⁰

Pendekatan tafsir dalam penerjemahan Al-Qur'an ini melibatkan penjelasan dan komentar rinci pada teks Al-Qur'an. Penerjemah tidak hanya menerjemahkan akan tetapi menambahkan juga tafsir agar membantu pembaca memahami konteks dan makna yang lebih mendalam. Sehingga membantu pembaca memperoleh pemahaman dalam konteks sejarah dan teologis. Pendekatan ini membuat karya terjemahan bisa saja menjadi amat panjang dan detail. Pendekatan ini lebih cocok bagi pembaca yang sedang melakukan studi mendalam dari pada pembaca umum atau kebanyakan.

⁹⁹ Riris Sumarna, "Teori Ekuivalensi dalam Penerjemahan (Sebuah Evaluasi Review Teori Penerjemahan oleh Despoina Panou dalam Teori Ekuivalensi Anthony Pym)" dalam http://www.academia.edu/25535605/Teori_Ekuivalensi_dalam_Penerjemahan. Diakses pada 26 Juli 2023.

¹⁰⁰ Egi Sukma Baihaqi, "Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia" dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25, No. 1 Tahun 2017, hal. 47.

e. Pendekatan Interlinear

Penerjemahan Interlinear merupakan kata lain dari *word-for word-translation*. Yaitu susunan kata bahasa sumber dipertahankan dan kata-kata diterjemahkan satu persatu dengan makna yang paling umum, di luar konteks. Bertujuan memahami mekanisme bahasa sumber dengan baik maupun menganalisis teks yang sulit sebagai proses penerjemahan.¹⁰¹

Dalam pendekatan ini, teks asli bahasa Arab diposisikan berdampingan dengan terjemahan kata demi kata dalam bahasa target. Pendekatan ini biasanya dalam rangka studi dan analisis. Pendekatan ini membantu pembaca memahami hubungan antara bahasa asli dan terjemahan. Pendekatan ini amat berguna bagi pembaca yang sedang belajar bahasa Arab, namun tidak praktis dalam pembacaan sehari-hari.

Setiap pendekatan yang telah penulis paparkan di atas tentunya memiliki kelemahan dan kekurangan masing-masing, dan penerjemah seringkali menggabungkan penggunaan beberapa pendekatan untuk mencapai keseimbangan antara keakuratan, keterbacaan, dan kesetiaan terhadap teks asli.

Kemudian mengenai prinsip dasar penerjemahan Al-Qur`an, penulis mengutip apa yang disampaikan oleh Ibn Taimiyah, setidaknya ada tiga prinsip dasar yang harus dikuasai oleh seorang penerjemah agar tidak keliru dalam proses memahami kitab suci: 1) siapa yang menyabdakannya; 2) kepada siap dia diturunkan; 3) siapa yang dituju dengannya.¹⁰²

Apabila ketiga unsur ini dikuasai dengan baik dan diaplikasikan secara konsisten dalam proses penerjemahan kitab suci ini, maka sangat mungkin terjemahan yang dihasilkan menjadi lebih representatif dan lebih dapat dipercaya serta dapat diandalkan dalam upaya memahami dan menghayati pesan-pesan suci yang termuat di dalam kitab tersebut.¹⁰³

3. Pengaruh Budaya (konteks sosial) dalam Penerjemahan.

Sebagaimana disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa perubahan makna dalam sebuah terjemahan selain disebabkan oleh faktor kebahasaan itu sendiri. Ia nya juga bisa disebabkan oleh pengaruh budaya (konteks sosial) dalam penerjemahan. Dengan kata lain, penerjemah harus

¹⁰¹ Moch. Syarif Hidayatullah, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, Jakarta: PT. Grasindo, 2007, hal. 18.

¹⁰² Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dar al-Qurân Al-Karîm, 1971, hal.81.

¹⁰³ Nashruddin Baidan, *Terjemahan Al-Qur`an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur`an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 41.

betul-betul memperhatikan konteks sosial dalam dua perspektif kebudayaan baik dari bahasa sumber maupun bahasa target atau sasaran ketika melakukan proses penerjemahan.

Melakukan penerjemahan merupakan sebuah keahlian yang harus senantiasa diasah, dibimbing dan dilatih. Itu saja belum cukup bila penerjemah tidak memiliki wawasan yang baik karena kegiatan penerjemahan merupakan kajian antar ilmu (*interdisipliner*). Itu berarti menerjemahkan memerlukan ilmu pengetahuan lain yang bersifat pendukung seperti semantik, pragmatik, sociolinguistik, budaya, pengetahuan umum dan sebagainya. Jadi, selain penerjemah harus memiliki wawasan yang luas, dia juga harus mengerti bagaimana cara mengungkapkannya dalam bahasa sasaran yang biasa dikenal dengan *ta'bir*.¹⁰⁴

Di antara kepelikan dalam penerjemahan adalah terkait dengan persoalan budaya, persoalan ini biasanya berhubungan dengan kebudayaan semisal kinayah, istiarah, tasybih, dan yang semisal. Persoalan ini biasanya muncul manakala bahasa target tidak memiliki ungkapan yang sepadan dengan bahasa sumber, kemudian sulit atau tidak bisa ditemukan padanan yang paling mendekati dalam bahasa target. Maka terkait hal ini, tugas penerjemah ialah menemukan cara yang tepat untuk mengungkapkan istilah-istilah budaya dalam bahasa target.

Penerjemahan sebagai suatu kegiatan dan terjemahan sebagai hasil dari kegiatan tidak dapat dipisahkan dari konsep budaya. Terjemahan memiliki peranan penting dalam pengembangan budaya, menerjemahkan berarti membandingkan budaya.¹⁰⁵

Keterkaitan bahasa dan budaya melahirkan implikasi bahwa penerjemahan tidak saja dipahami sebagai pengalihan bentuk dan makna semata, melainkan juga sebagai pengalihan budaya. Konsekuensinya adalah kegiatan penerjemahan tidak hanya mengalami kendala bahasa, tetapi juga kendala budaya. Maka dalam hal ini lah tugas penerjemah sesungguhnya tidak sekadar mencari padanan leksikal dan gramatikal, tetapi juga menemukan cara yang sesuai untuk mengungkapkan sesuatu dalam bahasa target.

Menurut Thriveni makna berkonteks budaya terajut sangat ruwet (*interactly wuven*) dalam tekstur bahasa, sehingga penerjemah dituntut untuk memiliki kejelian dalam menyikapi dua budaya yang berbeda. Penerjemah harus bisa menangkap warna budaya yang terdapat dalam

¹⁰⁴ Mochammad Syarif Hidayatullah, *Cakrawala Linguistik Arab*, Jakarta: PT. Grasindo, 2017, hal. 161-162.

¹⁰⁵ Roswita Silalahi, Penerjemahan dan Penyebaran Nilai-nilai Budaya: Dalam Konteks Sejarah, Pusat Bahasa dan Seni Unimed dalam Jurnal Bahasa No. 59, Okt-Des 2005, hal. 4.

bahasa sumber seraya mengungkapkannya dalam terjemahan yang dapat dipahami oleh pembaca bahasa target.¹⁰⁶

Dalam mencari padanan bagi kata yang berhubungan langsung dengan konsep-konsep budaya, Mildred L. Larson menyarankan bagi penerjemah untuk mencari cara terbaik dalam mengungkapkan konsep-konsep kebudayaan itu. Ada tiga alternatif dasar yang dapat dipilih penerjemah untuk mencari padanan dalam bahasa sasaran: kata generik dengan frasa deskriptif, kata asing (pinjaman), dan pengganti kebudayaan.¹⁰⁷

Senada dengan penjelasan di atas Moch Syarif menambahkan teknik penerjemahan kultural seperti adaptasi, pemadanan berkonteks, dan pemadanan bercatatan. Hal ini menjadi perlu agar hasil penerjemahan tidak terasa aneh dan kaku saat dibaca. Teknik penerjemahan kultural ini merupakan jalan keluar bagi sorang penerjemah agar dapat terbebas dari jarak ruang bahasa yang kerap dan selalu dihadapi oleh penerjemah.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Zaka Alfarisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia Strategi, Prosedur dan Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011, hal. 1.

¹⁰⁷ Nur Mufid, *et.al.*, *Buku Pintar menerjemah Arab-Indonesia (Cara Paling Tepat, Mudah dan Kreatif)*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007, hal. 60.

¹⁰⁸ Mochammad Syarif Hidayatullah, *Cakrawala Linguistik....*hal. 68-70.

BAB III

BIOGRAFI MUHAMMAD ASAD DAN PROFIL *THE MESSAGE OF THE QURAN*

A. Biografi Muhammad Asad

1. Kelahiran dan Masa Kecil Muhammad Asad

Muhammad Asad¹ lahir dengan nama Leopold Weiss pada 2 Juli 1990 di Lviv, yang saat itu merupakan bagian dari kekaisaran Austria-Hungaria.² Asad dibesarkan dalam keluarga Yahudi ortodoks yang religius. Ayahnya adalah seorang pengacara terkemuka dan

¹ Terkait biografi Muhammad Asad ini, sebagian besarnya penulis nukil dari *Road to Mecca* yang merupakan sebuah autobiografi beliau. Buku yang ditulisnya sendiri pada akhir tahun 1952, setelah ia meletakkan jabatannya pada Dinas Luar Negeri Pakistan. Muhammad Asad, *Road to Mecca*, New Delhi: Islamic Book Service, 2004.

² L'viv, Львів dalam bahasa Ukraina; Львов, Lvov dalam bahasa Rusia; Lwów dalam bahasa Polandia; Leopoldis dalam bahasa Latin; Lemberg dalam bahasa Jerman; atau Lemberk dalam bahasa Yiddish adalah sebuah kota yang saat ini berada di Ukraina. Ia sendiri memiliki sejarah panjang sebagai sebuah kota. Didirikan pada abad ke-13, tahun 1353. Kala itu kota ini adalah milik Polandia tetapi didirikan oleh Rutenia (sebangsa suku di Ukraina). Lalu ketika Polandia dibagi-dibagi antara Prusia, Austria dan Rusia pada tahun 1772, kota ini jatuh ke dalam kekuasaan kekaisaran Austria dan dijadikan ibu kota kerajaan Galisia dan Lodomeria. Pada awal perang dunia I, kota ini dikepung oleh tentara Rusia tetapi tidak berhasil direbut. Kemudian pada tahun 1918, kota ini diproklamkan sebagai ibu kota Republik Ukraina Barat. Tetapi pada akhirnya, kota yang memiliki mayoritas penduduk Polandia, diserahkan kepada Polandia yang baru merdeka, kota ini kemudian dikenal dengan nama *Lwów*. Muhammad Asad sendiri tinggal di sini sejak lahir hingga berusia empat belas tahun (1990-1994), sehingga selama kurun waktu tersebut Lviv masih menjadi bagian wilayah Austria.

keluarganya memiliki latar belakang pendidikan yang kuat. Nama Muhammad Asad disandangnya setelah memeluk Islam pada tahun 1926.

Baginya hidup di kota Lviv saat ia masih kecil sangat menyenangkan. Menurut Asad kota ini ibarat “miniaturnya dunia”, hal ini membuatnya merasa puas dengan masa kecilnya di sana. Ia pun tidak kekurangan kasih sayang dari keluarganya. Pengalaman tersebut sebagaimana yang diungkapkan dalam bukunya *Road to Mecca*:

Terkenang akan permulaan masa kanak-kanak saya yang saya nikmati di Lvov, sebuah kota Polandia yang kemudian menjadi milik Austria di dalam sebuah rumah yang tenang semarak seperti jalan tempatnya berdiri; selintas jalan panjang, sedikit berdebu, rapi dan sedap dipandang, dibatasi oleh pohon-pohon palma di kanan-kiri, dilapisi dengan bilah-bilah papan yang menyerap bunyi derapan kaki kuda dan jam-jam yang berdetak yang terus mengubah pagi menjadi petang untuk bermalas-malas. Pada bulan-bulan musim panas datang menjelang, ayah dan ibu (kakek), seorang bankir kaya, mempergunakan uangnya yang bertumpuk-tumpuk itu untuk kesenangan sanak keluarganya. Kadang-kadang pula kami mengadakan perjalanan bersama ayah ke Vienna dan Berlin atau ke Alpen serta ke hutan belantara Bohemia, ke Laut Utara dan Laut Baltik.³

Asad merupakan anak kedua dari tiga bersaudara. Ia lahir di kalangan keluarga rabi Yahudi ortodoks di Czernovitz, Bukovina. Nama belakangnya berasal dari kakeknya Benyamin Weiss yang merupakan seorang rabi sekaligus menjabat sebagai gubernur di Bukovina. Sebagaimana dideskripsikan oleh Asad bahwa kakeknya adalah seorang pria berjanggut putih, yang merupakan pemain catur terbaik di daerahnya, mempunyai ketertarikan terhadap Matematika dan Astronomi serta menjunjung tinggi ajaran rabbinate (Pemuka Yahudi).⁴

Adapun ayahnya, Akiva Weiss⁵, digambarkan sebagai seorang lelaki jangkung, berukuran sedang, air muka yang keruh, mata yang bercahaya dan indah yang tidak selaras dengan lingkungan sekelilingnya, di mana pada mudanya mengimpikan untuk mengabdikan diri pada ilmu pengetahuan, terutama pada ilmu

³ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*, diterjemahkan oleh Fuad Hashem dari judul *Road to Mecca*, Bandung: Mizan, 1990, hal. 67-69.

⁴ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 70.

⁵ Pada tahun 1942, keluarga Weiss ditangkap tentara Hitler dan ditempatkan di kampung konsentrasi. Ketika itulah keluarga Asad yang tinggal di Vienna meninggal dunia, termasuk ayah dan ibu tirinya.

pengetahuan alam, tetapi sayang, impian ini tak sampai diwujudkan menjadi kenyataan dan harus merasa puas sebagai seorang pengacara.⁶

Oleh kakeknya, ayah Asad sangat diharapkan untuk menjadi seorang rabi, sehingga pada siang hari ayahnya harus belajar bahasa Talmud, namun secara diam-diam ia belajar kurikulum gimnasium-humanistik (*secondary school* untuk persiapan jelang kuliah). Menjadi pengacara adalah pembangkangan terhadap tradisi keluarga, karena menurutnya menjadi pengacara adalah lebih praktis ketimbang menjadi rabi Yahudi.⁷

Meskipun Asad kecil dibesarkan kental dalam ilmu keagamaan, namun keluarga Weiss tidak mengabaikan dunia akademik. Terbukti ayahnya Akiva Weiss, yang mengabdikan masa mudanya untuk dunia sains, meski sebenarnya ia adalah seorang pengacara. Sang Kakek, Benyamin Weiss pula selain seorang rabi yang menjabat gubernur ia juga merupakan sosok yang memberikan perhatian mendalam kepada ilmu Astronomi dan Matematika, sementara dari jalur sebelah ibunya tercatat silsilah keluarga sebagai ahli di bidang ekonomi dan filsafat.⁸

Secara umum dapat digambarkan bahwa kehidupan masa kecil Asad adalah masa-masa yang begitu indah dan menyenangkan baginya. Penulis ingin mengutip kembali bagaimana keindahan masa tersebut ia gambarkan dalam bukunya, *the Road to Mecca* sebagai berikut:

Masa kecil saya yang bahagia, bahkan memuaskan bila hanya mengenangnya. Orang tua saya hidup dalam keadaan yang nyaman, dan mereka hidup megutamakan anak-anak mereka. Ketenangan ibu saya barangkali ada hubungannya dengan kemudahan-kemudahan yang saya peroleh di kemudian hari dalam beradaptasi dengan lingkungan yang tidak saya kenal, dan terkadang amat buruk di kemudian hari. Sementara kegelisahan batin ayah saya rupanya tercermin dalam diri saya sendiri.⁹

Sejak kecil, Weiss menunjukkan kecerdasan luar biasa dan minat yang mendalam dalam membaca dan belajar. Dia tertarik pada berbagai bidang pengetahuan, termasuk filsafat dan teologi. Asad sedari kecil juga memiliki kecenderungan yang kental terhadap kesusteraan, baik Polandia maupun Jerman. Walaupun pihak keluarga

⁶ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 69.

⁷ Muhammad Asad, *the Road to Mecca*, New Delhi: Islamic Book Service, 2004, hal. 32.

⁸ Kakek dari ibunya adalah Menahem Mendel Feigenbaum, seorang bankir kaya. Sementara pamannya, Dorian Feigenbaum seorang psikolog yang menjadi murid kesayangan Sigmund Freud.

⁹ Muhammad Asad, *the Road to Mecca...*, hal. 52.

menginginkannya untuk menekuni dunia sains, namun ia bersikap masa bodoh terhadap ilmu-ilmu eksakta tersebut. Pihak keluarga kecewa, tetapi ia selalu merasa terhibur dengan dunia pendidikan di sekolahnya yang selalu mengapresiasi minta dan bakatnya.¹⁰

2. Muhammad Asad Remaja dan Pendidikannya

Sejak Usia muda, Asad menerima pendidikan agama yang amat ketat dan mendalam. Asad muda dipaksa menghabiskan waktu berjam-jam dengan seorang tutor untuk mempelajari Alkitab Ibrani, Targum, Talmud, Mishna dan Gemarra. Bahkan ia menerima guru-guru yang didatangkan secara pribadi untuk mengajarkan seluruh dasar kebiasaan Yahudi. Hal ini barangkali di antara penyebabnya adalah untuk mempertahankan tradisi di keluarga besar sebelah kakeknya dalam kelanjutan tradisi kerabian yang telah berjalan dalam beberapa generasi berselang. Termasuk ayahnya yang seorang anak sulung yang sebetulnya sudah disiapkan oleh kakeknya untuk kelanjutan tradisi tersebut namun gagal terwujud.

Tradisi tersebut ternyata juga diharapkan kepada Asad muda, sejak usia tiga belas tahun Asad bukan hanya mahir membaca bahasa Yahudi dengan lancar, akan tetapi bahkan dapat berbicara dalam bahasa itu dengan fasih dan sebagai memiliki pengetahuan yang lumayan tentang bahasa Aramea (yang karena hal tersebut memungkinkannya mempelajari bahasa Arab pada tahun-tahun selanjutnya).¹¹

Asad mempelajari Perjanjian Lama dari aslinya; Mishnah¹² dan Gemarra, yaitu teks beserta komentar-komentar dari Talmud. Ia sanggup memperbincangkan perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam Talmud Babilonia dan Yerusalem dengan alasan-alasan yang kuat, Asad pula menyelami sendiri keruwetan penjelasan-penjelasan Bibel yang bernama Targum. Asad sampai merasa bahwa itulah jalan takdir untuknya yang harus ditempuh untuk menjalani karir sebagai pendeta. Hal tersebut dilakukannya dalam upaya penghormatan kepada Kakeknya dan atas “paksaaan” ayahnya.

Di samping pengetahuan agama yang bersemi itu, atau barangkali pula disebabkan hal itu, Asad kemudian memiliki firasat

¹⁰ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*...hal. 72.

¹¹ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*...hal. 73.

¹² Mishnah adalah kumpulan tradisi lisan Yahudi yang dikodifikasikan menjadi teks tertulis. Mishnah adalah teks utama hukum lisan Yahudi (Halakha) yang disusun oleh para rabi sekitar abad ke-2 Masehi. Berisi sejumlah pertimbangan dan pendapat yang mempengaruhi kehidupan beragama, sosial dan individu dalam kehidupan keseharian. Sedangkan Gemara adalah kometar dari Mishnah. Adapun Talmud terbentuk dari keduanya. Talmud disusun sejak tahun 490 sampai 510 Masehi.

dan berperasaan congkak terhadap banyak dasar dalam kepercayaan Yahudi. Asad bukanlah tidak setuju kepada ajaran tersebut, juga tidak membantah akan kesadaran ketuhanan yang mulia dari para nabi Yahudi, akan tetapi baginya Tuhan dari Perjanjian Lama dan Talmud tidak pantas disibuki dengan upacara-upacara yang ditentukan bagi para penyembah-Nya sebagai jalan untuk peribadatan.¹³

Dalam perenungannya, Leopold Weiss alias Asad muda menganggap perasaan yang berlebihan terhadap premis Yudaisme. Meskipun dia tidak setuju dengan ajaran moralnya, tampaknya baginya bahwa Tuhan nampak aneh, hanya sibuk dengan nasib satu bangsa tertentu, Ibrani. Jauh dari sifat sebagai pencipta dan pemelihara umat manusia, Tuhan orang Ibrani tampaknya menjadi Dewa suku, menyesuaikan semua ciptaan dengan persyaratan “umat pilihan”. Leopold Weiss semakin menjauh dari Yudaisme, meskipun ia mengakui bahwa hal tersebut membantunya memahami tujuan mendasar dari agama seperti itu, bagaimana pun bentuknya. Tetapi kekecewaan awal terhadap Yudaisme saat itu belum sampai membawanya pada pencarian spritual alternatif.¹⁴

Pada tahun 1914, ketika baru beberapa bulan keluarganya pindah ke Vienna, saat usia empat belas tahun, Leopold Weiss mencoba kabur dari rumah untuk bergabung dengan tentara Austria dengan menggunakan nama palsu dan usia. Saat itu perang Eropa berkecamuk, ia Nekat bergabung bersama angkatan darat. Dengan bermodal fisik yang bongsor, tidak akan ada yang curiga bila mengaku berusia delapan belas tahun pikirnya. Sayangnya, baru sepekan ia mukim di *base camp* militer, dengan bantuan polisi ayahnya menemukan dan menggiringnya pulang ke Vienna. Ternyata impian itu masih lekat dalam tekadnya, sehingga empat tahun setelahnya ia mencoba kembali, namun Kekaisaran Austria tenggelam dan perang pun berakhir.¹⁵

Pada saat perang dunia I berakhir pada tahun 1918, saat usianya mencapai dua puluh tahun, ia menimba ilmu di Universitas Vienna, mengambil jurusan filsafat dan sejarah kesenian. Ini menjadi keputusan yang bertentangan dari keinginan keluarganya yang menginginkannya untuk menekuni sains.

Di antara kota yang ada di Eropa, saat itu Vienna amat terkenal sebagai salah satu kota pendidikan dan peradaban besar. Hal ini ditandai dengan adanya tokoh-tokoh antara lain Sigmund Freud, Alfred Adler dan Ludwig Wittgenstein. Leopold Weiss menjadi pengagum

¹³ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 73.

¹⁴ Muhammad Asad, *the Road to Mecca...*, hal. 56.

¹⁵ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 75.

mereka dan selalu hadir mengikuti diskusinya. Kendati ia kagum dengan rasionalitas pemikirannya, namun tidak ada kepuasan terhadap kesimpulan akhirnya. Hanya dua tahun ia bertahan belajar di sana.¹⁶ Ia pun kemudian pindah haluan ke dunia jurnalistik.

Bagi Asad, hidup seperti air, jika hanya menggenang dalam sebuah kolam maka akan menjadi boyak dan berlumut, air itu akan menjadi jernih jika bergerak dan mengalir. Itulah falsafah hidup yang ia pegang, membuatnya untuk selalu bergerak dari satu daerah ke daerah lain, merasakan bagaimana tradisi berlaku di setiap tempat-tempat tersebut, bergaul dengan banyak orang dari berbagai bangsa yang memiliki beragam karakter, agar hidup terus diperbaharui sehingga terhindar dari keusangan. Tahun demi tahun dijalaninya dengan menghabiskan waktu dalam penjelajahan dunia: Asia, Afrika, Eropa dan Amerika.¹⁷

3. Perjalanan Rumah Tangga Muhammad Asad.

Muhammad Asad menikah beberapa kali dalam hidupnya, pernikahan tersebut juga memainkan beberapa peranan penting dalam perjalanan hidupnya, juga dalam pengembangan intelektual dan spiritualnya. Ia memiliki empat orang istri yang dinikahinya satu persatu. Tidak dalam waktu bersamaan, tidak dimadu.

Pernikahan pertama Muhammad Asad adalah dengan Elsa Schiemann, wanita Yahudi asal Austria, seorang janda usia empat puluh tahun yang memiliki seorang anak laki-laki. Memiliki kepandaian melukis dan berasal dari keluarga bangshallalâhu 'alaihi wasallaman Jerman. Baginya, Elsa adalah sosok perempuan dewasa yang tidak semata cantik secara fisik, namun memiliki naluri terhadap diri Asad dan apa yang ia citakan. Dari pernikahan ini, mereka dikaruniai seorang anak laki-laki bernama Heinrich.¹⁸

Elsa adalah seorang pendukung dan sahabat yang setia, dan dia menemani Asad dalam perjalanan ke Timur Tengah, di mana mereka tinggal di berbagai negara Muslim. Elsa juga memeluk Islam bersama Asad, dan mereka hidup bersama hingga Elsa meninggal dunia pada tahun 1927 di Arab Saudi, karena sakit sembilan hari setelah tiba di Madinah.¹⁹ Kehilangan Elsa adalah pukulan berat bagi Asad, tetapi juga menjadi momen refleksi mendalam yang semakin memperkuat keyakinannya dalam Islam.

¹⁶ Ismail Ibrahim Nawwab, "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam" dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2, 2000, hal. 156.

¹⁷ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...*, hal. 64.

¹⁸ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 173 dan 354.

¹⁹ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 435.

Dalam rentang waktu antara 1927 hingga 1933, Asad pindah ke Arab Saudi, kepindahan tersebut dapat penyambutan hangat dari raja Saudi modern, Abdul Aziz Ibn Sa'ud. Pindahnya ke Saudi bertujuan agar dirinya dapat melihat bagaimana Islam secara langsung dengan cara pandang yang tentu berbeda, bukan sebagaimana Barat memandangnya selama ini, karena bagi Asad Islam sesungguhnya adalah jalan hidup yang akan tetap relevan sepanjang zaman.²⁰

Selama di Saudi Asad tinggal dalam keluarga Badui di lingkungan masyarakat Badui. Hal ini berkaitan langsung pencariannya akan pemahaman yang lebih mendalam tentang Islam dan budaya Arab, serta merupakan keinginannya untuk merasakan bagaimana kehidupan secara lebih autentik yang tentu amat berbeda dengan kehidupannya di Eropa. Ini juga kemudian memengaruhi bagaimana Asad menulis karya terjemahan Al-Qur`annya.

Selama enam tahun ia tinggal di antara suku-suku Arab Badui di sana, menunggang unta, mengenakan pakaian yang sama dengan mereka dan mempelajari bagaimana dialeknya. Asad sendiri bisa dekat dengan raja Saudi ketika itu adalah karena ia pernah berhasil saat ditugaskan sebagai agen rahasia, untuk mencari informasi tentang bagaimana kelompok pemberontak yang dipimpin Faisal Al-Dawisy mendapatkan sumber dana yang digunakan untuk menjalankan kegiatannya. Sehingga dirinya pernah mendapat julukan *Lawrence of Arabia*. Dalam penugasan tersebut Asad bahkan melakukan perjalanan amat berbahaya.²¹ Asad kemudian berangkat ke Kuwait untuk menjalankan tugasnya, di sana ia mendapatkan informasi dari para pedagang bahwa al-Dawisy mendapatkan senjata selundupan dari Kuwait yang dipasok oleh salah satu negara besar di Eropa dengan harga murah. Meskipun tidak dengan jelas terungkap, namun melihat kondisi politik di Saudi saat itu maka hampir bisa dipastikan bahwa Inggrislah yang memasok senjata tersebut.²² Asad kemudian menjadi penasihat raja, sehingga membuat hubungan keduanya semakin dekat.

Pernikahan kedua terjadi tak lama setelah istri pertama Asad meninggal. Pernikahan kedua ini adalah pernikahan dengan masa tercepat, hanya satu malam. Ini adalah pernikahan Asad yang tidak banyak diketahui publik. Asad menikahi seorang dara belia Badui dari Bani Mutairi. Sebuah suku yang memiliki tradisi dan kehidupan

²⁰ Ismail Ibrahim Nawwab, "A Matter of Love...", hal. 159.

²¹ Mabruroh, Kisah bagaimana Muhammad Asad Jatuh Cinta pada Islam part 2 dalam <https://islamdigest.republika.co.id/berita/qs60b7313/kisah-muhammad-asad-jatuh-cinta-pada-islam-2-part2>. Diakses pada 5 Agustus 2024.

²² Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*...hal. 294.

nomaden di padang pasir. Pernikahan tersingkat ini sebenarnya terjadi karena Asad “dibohongi” keluarga mempelai perempuan.

Cerita bermula ketika Asad tinggal menyendiri di Madinah, seorang teman yang biasa datang untuk menemani Asad menikmati kopi bernama Fahd menawarkan keponakan perempuannya untuk dinikahi. Kepada Asad disampaikan bahwa seorang gadis tersebut telah berusia lima belas tahun dan siap menikah. Sebetulnya ayah sang gadis telah menolak rencana pernikahan tersebut karena anaknya masih berusia sebelas tahun. Namun, karena lihainya Fahd mengelabui keluarga mempelai akhirnya pernikahan tersebut pun terlaksana. Saat malam pertama Asad amat terkejut ketika membuka cadar perempuan yang dinikahinya ternyata seorang anak kecil cantik umur sebelas tahun. Ruqaya pun ketakutan, menangis sampai pucat. Asad kasihan dan berusaha memenangkannya dengan mendongeng dan memberi cokelat, tetapi Ruqaya tetap ketakutan. Keesokan hari Asad mengembalikan Ruqaya yang belum disentuh kepada kedua orangtuanya.²³

Pernikahan selanjutnya dilaksanakan pada tahun 1929, dengan gadis Riyadh bernama Munira Hussein. Pernikahan ini berlangsung setelah Asad pindah ke India dan Pakistan. Munira menemani Asad dalam banyak perjalanannya, menjalani hidup penuh tantangan terutama saat masa-masa sulit di Pakistan, di mana Asad juga berperan penting dalam pembentukan negara tersebut. Pernikahan ketiga ini Asad dikarunia seorang anak yang diberi nama Talal Asad, yang di kemudian hari menjadi seorang antropolog dengan spesialisasi pada studi agama, antropologi aliran postkolonialisme dan poststrukturalisme. Pada akhirnya, pernikahan ini kandas karena perbedaan pandangan antara Asad dan Munira.²⁴ Setelah bersama selama 22 tahun mereka berpisah.

Istri keempat Asad adalah Pola Hamida. Ia lah yang menemani Asad hingga akhir hayatnya. Jika dua istri sebelumnya adalah perempuan Arab, maka berbeda dengan Pola Hamida yang adalah seorang gadis Boston beragama Katolik yang kemudian memeluk Islam. Asad menikahinya pada bulan November tahun 1952, setelah beberapa bulan mengenalnya ketika bertugas di Perserikatan Bangsa-Bangsa.²⁵ Pola merupakan sosok perempuan yang amat memerhatikan ilmu pengetahuan, ia menerbitkan sebuah buku yang berjudul *Law of Ours and Other Essays* yang merupakan sebuah kompilasi dari

²³ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 190-192.

²⁴ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 277.

²⁵ Muhammad Asad, *Law of Ours and other Essays*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001, hal. xi.

berbagai artikel yang pernah ditulis Asad. Selain itu, pada beberapa buku yang pernah ditulis Asad, Pola juga memberikan pengantar pada buku-buku tersebut dan menjadi pemegang atas hak ciptanya.

Demikianlah perjalanan rumah tangga Asad, dengan melakukan empat kali pernikahan di dalam hidupnya. Pernikahan-pernikahan ini menunjukkan bagaimana kehidupan pribadinya dipengaruhi oleh berbagai latar belakang dan budaya, serta bagaimana para istrinya tersebut berperan dalam perjalanan spritual dan intelektualnya, meskipun mengalami beberapa kali kehilangan dan tantangan, Asad tetap teguh dengan misi hidupnya, menjadi jembatan bagi dunia Islam dan Barat.

4. Aktivitas dan Perjalanan Karir

Pada Tahun 1920, Asad mempelajari Sejarah Kesenian dan Filsafat di Universitas Vienna. Memilih jurusan ini bukan tanpa alasan, ia berharap mampu menjawab keresahannya tentang keadaan spiritual masyarakat Eropa.²⁶ Hanya saja, materi perkuliahan yang begitu tekstual dan tidak aplikatif tak mampu memuaskan hasratnya dalam menuntut ilmu, seiring perjalanan waktu minat menuntut ilmunya pun sirna. Baginya kehidupan adalah sesuatu yang faktual dan nyata, maka kebenaran harus dapat diaplikasikan dengan kehidupan itu sendiri. Tidak mengawang-awang dan didukung pembenaran palsu. Hal ini membuatnya berhenti dari perkuliahan pada tahun itu dan kemudian mengadu nasib dalam dunia jurnalistik.²⁷

Menjadi jurnalis adalah pilihan yang diambilnya setelah melewati perdebatan cukup panjang dengan sang ayah. Akhirnya Akiva Weiss berkata, “Seorang doktor bidang filsafat tidak akan menghalangi anaknya untuk menjadi wartawan yang berhasil.”²⁸ Bagi Asad perkataan ayahnya tersebut semacam tantangan yang harus ditaklukkan, maka kemudian ia berangkat ke Berlin, berbekal pemberian ibunya sebuah cincin berlian. Sesampai di sana ia tidak langsung bekerja bahkan tak memiliki peluang bekerja sebagai jurnalis dikarenakan kehidupan di Berlin yang begitu keras.

Di Berlin, sebagian besar waktu hanya dihabiskan di café des Western bersama teman-teman jurnalis dan seniman. Hari-hari pun berlalu, kemudian membuatnya melarat karena kehabisan uang, sampai kemudian ia terlibat dalam dunia perfilman, menjadi asisten F.W. Murnau sekaligus menjadi pembuat naskah untuk pertunjukan sandiwara di Berlin. Setahun setelahnya barulah ia bisa bekerja di

²⁶ Paradigma baru terhadap Islam terangkum dalam karyanya berjudul *Unromantische Morgenland* (1924). Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah*, hal. 224-225.

²⁷ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 74-78.

²⁸ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 78.

harian *United Telegrap* (sebuah kantor berita harian di Berlin yang bekerjasama dengan harian *United Press* yang berpusat di Amerika). Itupun masih belum menjadi jurnalis melainkan hanya seorang penjaga telpon.

Dalam kesempatan lain saat dunia gempar oleh revolusi Kekaisaran Rusia oleh Partai Buruh yang dipimpin oleh Vladimir Lenin (1874-1924), peristiwa ini kemudian dikenal dengan Revolusi Oktober, ia berhasil melakukan wawancara dan menulis berita tentang Madame Gorky yang berkunjung ke Berlin secara diam-diam. Wawancara yang dilakukan pun secara tertutup, Asad dapat melakukannya atas bantuan temannya, resepsionis hotel tempat menginap Madame Gorky. Esoknya, hanya satu harian dan satu artikel saja yang memberitakan kedatangan Madame Gorky ke Berlin. Hal ini lah yang kemudian asal muasal Asad menjadi wartawan.²⁹

Tahun 1922, untuk pertama kalinya Asad mengunjungi Timur Tengah yaitu Yerussalem. Suatu ketika dalam sebuah perjalanan mengunjungi pamannya, Dorian Feigenbaum, Asad menjumpai rombongan kafilah Badui yang sedang berkemah di sebuah gurun bernama Sinai. Pengalaman ini menjadikannya tertarik untuk mempelajari budaya Timur Tengah. Ini kemudian mengantarnya menjadi penulis lepas dengan kekhususan pada budaya Timur Tengah.

Ia tercatat sebagai koresponden handal, karya-karyanya sangat mengagumkan. Sebagian besar menceritakan kecemasan proyek Zionisasi yang terjadi pada bangsa Arab. Menurut Asad, sikap anti Zionisme adalah sebuah keniscayaan moral yang sederhana saja. Ia tolak tegas dalam pernyataannya, mengkritik dengan keras terhadap ekspansi besar-besaran orang Yahudi ke Palestina untuk mendirikan negara.³⁰ Asad menyatakan:

Saya menganggap tidak bermoral, bilamana para imigran itu di bantu oleh sebuah kekuatan asing, harus datang dari luar dengan maksud untuk menjadi mayoritas di negara ini, kemudian memiliki niat untuk merebut suatu negara milik bangsa lain yang telah ada sejak lama.³¹

Sikapnya ini bermula saat ia menemukan kesadaran sekilas sebuah peristiwa dialaminya dekat gerbang Jaffa, melakukan pengamatan kepada seorang Arab Badui. Ia menemukan keadaan yang ada di sana sama dengan gambaran salah seorang dari segelintir pejuang muda yang menemani Daud muda dalam pelariannya dari

²⁹ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 95-105.

³⁰ Muhammad Asad, *the Road to Mecca...*, hal. 92.

³¹ Muhammad Asad, *the Road to Mecca...*, hal. 93.

seorang raja yang zalim bernama Saul. Ia kemudian berkesimpulan bahwa orang-orang Arab Badui lebih dekat ke akar mereka ketimbang orang Yahudi yang mengaku keturunan mereka.³²

Bagi Asad begitu jelas bahwa orang Badui Arab Muslim tempatan amat lekat dengan kejujuran, kesederhanaan, dan unta. Hal tersebut membuat mereka lebih mirip dengan karakter Ibrani yang dia pelajari sebagai anak laki-laki dalam perjanjian lama, ketimbang seorang Yahudi Eropa modern.³³

Ketika berada di Yerusalem, Palestina. Asad mulai menghadapi para pemimpin Zionis dengan mengajukan pertanyaan tentang bangsa Arab, hampir di setiap kesempatan. Ia mengemukakan pertanyaan ini kepada Menahem Ussishkin dan Chaim Weizmann. Karena protes yang sering diajukannya sebagai pembelaan kepada bangsa Arab ini, maka menyebabkannya mendapatkan reputasi sebagai simpatisan perjuangan Arab. Asad bertemu dengan teman baru yang sangat membantunya saat berada di Yerusalem, penyair dan jurnalis Belanda, Jacob Israel de Haan. Selama bergaul dengan Asad, temannya ini kemudian tercerahkan dan mengalami perubahan, dari seorang agitator-sosialis menjadi mistikus-religius, dari Zionis ekstrim menjadi anti zionis yang kuat. De Haan mendukung penuh penolakan Asad terhadap gerakan Zionisme dan juga membantunya memperoleh pekerjaan jurnalistik. Berkatnya pulalah, Asad dapat bertemu dengan Emir Abdallah pada musim panas 1923. Ini menjadi pertemuan pertamanya dengan pemimpin Arab.³⁴

Pada tahun 1921 hingga 1924 Asad mengembara di beberapa negara Timur Tengah seperti Palestina, Iran, Afganistan, Mesir dan Turki. Saat itu, ia banyak berdiskusi dengan para sarjana baik dari kalangan agamawan, jurnalis, politisi, atau para pemuka agama. Asad begitu penasaran, kemudian ia berpikir keras terhadap mundurnya sosio kultural umat Islam kala itu, maka hasil diskusi sebagaimana disebutkan di atas Asad menyimpulkan bahwa kemunduran tersebut berasal dari kurangnya umat Islam mengikuti spirit ajaran Islam itu sendiri.

Menurutnya, *Islam is still there, but it was a body without soul*, keberadaannya ibarat tubuh tanpa ruh. Rasa penasaran Asad semakin bertambah dan membuatnya kembali bertanya, lalu mengapa ajaran

³² Muhammad Asad, *the Road to Mecca...*, hal. 91.

³³ Muhajirin, Muhammad Asad: Jurnalis Yahudi yang Menjadi Muallaf dalam <https://spiritofaqsa.or.id/muhammad-asad-jurnalis-yahudi-yang-jadi-muallaf.html>. Diakses pada 8 Agustus 2024.

³⁴ Martin Kremer, *the Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)...*, hal. 237.

Islam yang amat mulia ini ditinggalkan oleh umat Islam. sampai pada fase ini, Asad masih belum memeluk Islam. akan tetapi ia memiliki keinginan untuk membantu umat Islam keluar dari keterpurukannya sambil berandai-andai seolah dirinya sedang berada dalam lingkaran Islam.³⁵

Sekira tahun 1925 ia mendalami studi Islam di Akademi Geopolitik. Saat itu ia bertemu kembali dengan sahabat-sahabat lamanya, baginya itu adalah kebahagiaan tersendiri, walau pemikirannya tidak lagi sejalan dengan mereka. Dulu sebelum keberangkatannya ke Timur Tengah mereka seiya sekata mengenai diskursus tentang Islam yang menurut mereka adalah ideologi di masa lalu, namun sekarang pandangan tentang hal tersebut sudah tidak sama. Asad kini memiliki perspektif baru tentang Timur Tengah, terutama Islam.³⁶

Pada tahun 1932, Asad memutuskan pindah ke India yang saat itu di bawah jajahan Inggris. Ada yang mengatakan kekecewaannya kepada raja Saudi disinyalir mejadi penyebab hijrahnya itu. Di sana ia bertemu dengan seorang pemikir muslim modern, penyair sekaligus filsuf yang mashur, yaitu Muhammad Iqbal. Iqbal lah yang kemudian meyakinkan Asad untuk mendirikan negara berlandaskan prinsip keIslaman. Namun Sebetulnya, kepindahannya itu dalam rangka mempelajari lebih dalam tentang budaya timur seperti Cina, Indonesia, Turkestan Utara dan dalam rangka pemberian kuliah.

Saat terjadi sebuah peristiwa bernama *holocaust* yang dikobarkan oleh Jerman Nazi, ia memiliki keinginan untuk kembali ke Austria dalam rangka menyelamatkan keluarganya yang ketika itu ditangkap tentara Hitler dan ditempatkan di kamp konsentrasi. Untung tak dapat diraih malang tak dapat ditolak, ketika hendak mengajukan perpanjangan visa kepada pemerintah Inggris yang saat itu sedang menduduki India, ia dianggap sebagai musuh Inggris, Asad dijebloskan ke penjara dengan tuduhan bahwa ia adalah orang Nazi Jerman oleh kerjaan Inggris, karena Asad memegang paspor Austria. Bersama tahanan lain dari Jerman, Italia dan Austria ia ditempatkan di sebuah perkampungan pengungsian. Saat dalam perkampungan pengungsian itu ia menghubungi pamannya yang berada di Yerusalem, sang paman Aryeh Feignbaum, membantunya dengan mengirim uang, makanan dan pakaian. Selama enam tahun ia berada di sana. Tahun 1945 Asad dibebaskan. Namun demikian, keinginannya untuk menyelamatkan

11. ³⁵ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads*, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1982, hal.

³⁶ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 362.

keluarganya dari kekejaman tentara Nazi sirna, karena akhirnya mereka semua telah meninggal di kamp konsentrasi milik Nazi, tiga tahun sebelum ia dibebaskan.³⁷

Tidak banyak yang Asad ceritakan tentang dunia pendidikan formalnya, baginya ilmu pengetahuan itu tidak melulu diperoleh dari pendidikan formal semata, tapi juga dari diskusi-diskusi nonformal yang dialaminya selama perjalanan kehidupan. Setelah berhenti dari kuliah sejarah kesenian dan filsafatnya, ia banyak melakukan diskusi dengan para penulis, seniman, aktor, sutradara, serta para produser film di beberapa café yang terkenal di Berlin dan Vienna saat itu.³⁸

Asad menguasai bahasa Jerman, sebagai bahasa ibunya, kemudian beberapa bahasa lain seperti Ibrani dan Aramaik, Perancis, Arab, Persia dan tentu saja bahasa Inggris. Bahasa Ibrani dan Aramaik ia pelajari saat usia tiga belas tahun. Saat itu ia mempelajari keyahudian, dua bahasa tersebut menjadi keniscayaan untuk dikuasai tentunya dalam rangka memahami kitab-kitab keyahudian yang sedang dipelajari. Kemudian kemahirannya berbahasa Arab didapat saat bekerja sebagai jurnalis di *Frankfurter Zeitung*. Ketika di Mesir keterampilannya berbahasa Arab semakin terasah sebab belajar secara lebih intensif kepada mahasiswa-mahasiswa di Al-Azhar. Penguasaan yang baik terhadap bahasa Ibrani dan Aramaik sebelumnya memudahkannya untuk mempelajari bahasa Arab, karena ketiga bahasa ini bermuara pada rumpun bahasa yang sama, Semitik.³⁹

Asad begitu piawai dalam menulis, dan itu diakui dunia jurnalistik sejak ia muda. Berikut kutipan percakapan Muhammad Asad dengan pimpinan penerbit *Franfurter Zeitung*, Dr. Heinrich Simon, saat ia baru saja kembali dari Timur Tengah pada tahun 1924:

Entah bagaimana saya menganggap bahwa hanya orang yang jauh lebih tua yang mampu mengatasi keinginan alaminya untuk menegaskan diri sendiri dan meninggalkan kepribadiannya, seperti yang telah Anda lakukan, sepenuhnya di latar belakang tulisannya. Seperti yang Anda ketahui, itulah rahasia jurnalisme yang matang: menulis secara objektif tentang apa yang Anda lihat, dengar, dan pikirkan tanpa menceritakan kembali pengalaman tersebut... di sisi lain, sekarang setelah saya pikirkan, hanya orang yang sangat muda

³⁷ Martin Kramer, *The Road from Mecca: Muhammad Asad dalam* <https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad>. Diakses pada 25 Agustus 2024.

³⁸ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 94.

³⁹ Semitik adalah cabang dari rumpun bahasa Afroasiatik. Mencakup beberapa bahasa yang masih digunakan saat ini dan yang sudah punah. Meliputi: Arab, Ibrani, Amarik dan Tigrinya.

yang dapat menulis dengan begitu banyak antusiasme, begitu banyak sensasi.

Selama menjadi wartawan lepas *Frankfurter Zeitung*, Asad mengirimkan artikel lewat pos dan pertemuan pertamanya dengan pimpinan *Frankfurter Zeitung* justru baru terjadi setelah beberapa kali kiriman artikel. Betapa terkejutnya Dr. Heinrich Simon saat tahu bahwa usia wartawan yang diandalkannya itu masih dua puluh empat tahun, namun begitu amat profesional dalam menulis, setara dengan penulis yang memiliki pengalaman berpuluh tahun.⁴⁰ Sanjungan serupa juga didapatnya dari seorang saudagar di Kairo. Saat itu, ia melamar pekerjaan untuk tambahan di sana. Saudagar tersebut juga terkejut saat mengetahui usia Asad yang masih muda namun menulis dengan begitu bagus.

Selain menjadi jurnalis pada surat kabar, Asad juga aktif menulis bermacam artikel untuk jurnal seperti IQRA, *Al-Furqân*, *Muslim Africa*, *The American Muslim*, *Arabia* dan *Islamic World Review*. Selain sebagai penulis ia juga memiliki peran sebagai editor sebuah jurnal bernama *Islamic Culture*, yang sebelumnya posisi editor tersebut ditempati oleh Mohammad Marmaduke Pickthall (1875-1936).⁴¹

Pengalaman Asad menetap dan bergaul langsung dengan masyarakat nomaden Arab terutama suku Badui yang menggunakan bahasa Arab murni dalam komunikasinya, mempertajam kepiawaiannya dalam berbahasa Arab kuno. Begitu pula dengan bahasa Persia, keadaan dalam tuntutan pekerjaan mengharuskannya untuk menguasai bahasa setempat agar dapat melakukan komunikasi dengan berbagai masyarakat secara menyeluruh.⁴²

Nampaknya Asad tidak terlalu menyukai pendidikan yang terlembaga. Hal ini bisa disimpulkan dari catatan dunia akademik formalnya yang hampir selalu berhenti di tengah jalan, begitupun ketika keilmuannya telah matang, ia tidak menurunkan keilmuannya dengan menjadi bagian dari pengajar di sebuah institusi pendidikan. Namun demikian, ia selalu bersedia untuk memenuhi undangan beberapa perguruan tinggi untuk menjadi dosen tamu seperti salah satunya di Royal Institut of International Affairs di London.⁴³ Serta menjadi pembicara di radio dan televisi seperti *Islamic Information Service*.

⁴⁰ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 169.

⁴¹ Martin Kramer, *The Road from Mecca: Muhammad Asad dalam* <https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad>. Diakses pada 25 Agustus 2024.

⁴² Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 258.

⁴³ Muhammad Asad, *the Law of Ours...*, hal. ix-x.

Ketika tinggal di Saudi Arabia Asad memiliki hubungan yang akrab dengan raja Ibnu Sa'ud. Karena kedekatan tersebut membuatnya dipenjara oleh Inggris karena dianggap sebagai kaki tangan pemerintah Saudi yang menyusup ke Inggris. Kisah bermula saat suatu ketika Asad diminta untuk mencari informasi tentang sumber penghasilan dan pasokan senjata bagi pasukan Faisal al-Dawisy.

Faisal al-Dawisy adalah seorang panglima perang andalan Ibnu Saud yang berjasa terhadap pembentukan kerajaan Saudi baru. Tahun 1921 ia berhasil menaklukkan Hail. Tahun 1924 ia memimpin serangan ke Irak, tahun 1925 ia merebut kota Madinah dan Jeddah. Akan tetapi perjuangannya yang amat besar itu dirasa tidak berbalas setimpal. Ketika Ibnu Saud telah berkuasa, al-Dawisy hanya mendapatkan posisi jabatan rendah. Hal tersebut memunculkan kekecewaan, lantas ia pun tersinggung dan mengumpulkan pasukan untuk melakukan pemberontakan kepada Ibnu Saud.⁴⁴

Bagi Asad hal ini amat mengherankan, bagaimana tidak ketika suku Badui memiliki persediaan uang yang banyak untuk membeli peralatan perang yang baru lagi canggih. Asad pun berangkat ke Kuwait untuk melakukan penyelidikan. Dari informasi yang diperolehnya, diketahuilah bahwa al-Dawisy memperoleh senjata dari hasil penyelundupan di Kuwait yang dipasok oleh salah satu negara besar di Eropa dengan harga yang amat murah. Meskipun tidak dengan secara jelas terungkap, namun melihat perpolitikan di Saudi Arabia ketika itu hampir dapat dipastikan bahwa Inggrislah yang memasoknya.⁴⁵

Asad berasumsi bahwa penyerangan yang dilakukan al-Dawisy dari sebelah selatan bertujuan untuk memerdekakan provinsi yang ada di sekitarnya. Saat itu beberapa wilayah di sana merupakan wilayah yang sering menjadi sengketa antara Saudi dan Irak. Lalu bagaimana keterkaitan Inggris. Jika Provinsi tersebut merdeka maka amat memungkinkan bagi Inggris untuk membuka jalur perkeretaapian yang memotong daerah tersebut. Hasil penyelidikan Asad ini menjadi pemberitaan oleh sejumlah surat kabar tak hanya di Arab melainkan juga Eropa. Alhasil, rencana Inggris membangun jalur perkeretaapian gagal sebagaimana gagalnya al-Dawisy untuk melakukan rencana pemberontakannya karena raja Saud dapat mengatur strategi untuk menghentikannya.⁴⁶

⁴⁴ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 268.

⁴⁵ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 294.

⁴⁶ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...* hal. 268-294.

Berita tersebut makin melambungkan namanya dalam dunia jurnalistik saat itu. Bagaimana tidak, Asad berhasil membuat berita yang tidak diberitakan oleh siapapun. Sekaligus menjadikan hubungannya semakin akrab dengan keluarga kerajaan Ibn Saud. Berkat keberhasilan penyelidikan itu membuat sang raja berhasil mendinginkan suasana perpolitikan pada masa pemerintahannya saat itu.

Salah satu episode penting kehidupan Asad yang lain adalah saat ia menetap di Pakistan. Saat itu Pakistan telah memisahkan diri dari India, Asad diangkat menjadi pimpinan pada *Departement of Islamic Reonstruncion*, selama dua tahun di wilayah Pakistan Barat (1947-1949). Saat bertugas ia memimpin beberapa penelitian tentang asas-asas intelektual dan sosial hukum yang akan digunakan oleh pemerintahan Pakistan sebagai dasar bernegara.⁴⁷ Tahun 1949, ia dipindahtugaskan untuk mengepalai divisi Hubungan Luar Negeri bagian Timur Tengah pada Kementrian Luar Negeri Pakistan. Selama berkativitas di pemerintahan Pakistan, Asad sangat banyak terlibat memberikan sumbangsih pemikiran untuk konstitusi Pakistan. Tiga tahun setelah itu, ia ditugaskan menjadi wakil Pakistan pada Perserikatan Bangsa-Bangsa dan tinggal di New York. Ketika penugasannya di PBB selesai ia tidak pernah kembali lagi untuk campur tangan pada pemerintahan Pakistan, meskipun hal tersebut diminta langsung oleh Zia ul Haq, sang Perdana Menteri.

5. Memeluk Islam

Sebagaimana yang telah disampaikan pada pembahasan sebelumnya bahwa Leopold Weiss dibesarkan dalam lingkungan keluarga Yahudi yang taat memegang ajaran agamanya. Tetapi sejak muda, ada rasa ketidakpuasan dengan ajaran yang diterimanya itu, ketidakpuasan yang terkombinasi dengan kecerdasan yang dimilikinya kemudian mengantarnya pada sebuah penjelajahan spritiual.

Pekerjaannya sebagai jurnalis di *Frankfuter Zeitung*, merupakan pekerjaan yang membuatnya bersentuhan dengan Islam untuk pertama kali. Leopold Weiss begitu terpesona dengan kehidupan masyarakat Muslim, budaya, nilai dan bagaimana cara mereka menjalani hidup yang ditemuinya di Arab Saudi, Mesir dan Iran. Eropa seolah tidak lagi menjadi rumahnya. Sesuatu yang lain memanggilnya, yaitu panggilan ke Islam, di mana jalannya akan melewati Yerusalem.⁴⁸

⁴⁷ Penelitian tersebut menjadi sebuah karyanya berjudul *Principles States and Government in Islam*.

⁴⁸ Zahrotul Oktaviani, Jalan Panjang Muhammad Asad, Yahudi yang menjadi Mualaf, dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/qs38hr430/jalan-panjang->

Pada tahun 1925 saat berada di pegunungan Afganistan seorang pemuda menghampiri Asad lalu berkata padanya: *“But you are muslim, only you don’t know it yourself”* (kamu sebenarnya telah menjadi muslim, hanya saja tidak menyadarinya). Berangkat dari perkataan ini lah membuatnya kemudian merenung, sampai akhirnya kembali ke Barat. Lalu kemudian ia menyadari konsekuensi nalar dan sikapnya yang membuatnya memeluk Islam.⁴⁹

Setelah menyelesaikan perjalanannya, ia kembali ke Frankfurt untuk menulis bukunya. Setelah menikahi Elsa, istri pertamanya, ia menjadi terbiasa dengan rutinitas yang nyaman. Hal tersebut ternyata berpengaruh pada kemajuan penulisan bukunya. Ia tidak dapat menuangkan ide apapun untuk merangkum perjalanan yang telah ia lakukan. Hambatan inilah yang menjadi pertengkaran di tempat ia bekerja sebagai jurnalis.

Pada tahun 1926, terjadi konflik antaranya dan editor di harian *Frankfurter Zeitung*, tempatnya bekerja. Asad mengundurkan diri dan memilih untuk hijrah ke Berlin, saat itu ia semakin dalam mempelajari Islam, dan tentunya masih menjalani kegemarannya, tetap menjadi penulis lepas untuk sebuah surat kabar kecil di sana. Selama masa inilah Asad mulai mendalami Islam, sering ia berdialog dengan ulama dan para sarjana Islam, ini membawanya pada pemahaman lebih dalam tentang Islam. Ia mulai melihat bahwa Islam bukan sekedar agama, tetapi sebuah sistem kehidupan yang menyeluruh dan penuh makna.

Pada akhir bulan September tahun itu, saat perjalanan di kereta ke Berlin bersama sang istri, ia mengalami pencerahan kedua, saat di dalam kereta Asad melihat orang-orang dalam kereta dalam kemewahan dan kemakmuran, akan tetapi wajah mereka amat murung, tak nampak kegembiraan dan ketenangan di wajahnya. Yang terlihat hanya penderitaan dan kesenduan. Saat sampai di rumah Asad menjadi tertarik untuk membuka salinan Al-Qur`an miliknya, matanya tertuju pada penggalan ayat:

“You are obsessed by greed for more and more; Until you go down to your graves”. Kemudian dalam lanjutan ayat pada surat yang sama: *“Nay, if you but knew it with the knowledge of certainty, You would indeed see the hell you are in. In time indeed, you shall see it with the eye of certainty: And on that Day you will be asked what you have done with the boon of life.* (surat al-Takâtsur/102:1-8).

Setelah membaca ayat-ayat tersebut, bergetar hati Asad, semua keraguan bahwa Al-Qur`an adalah kitab yang diilhami Tuhan lenyap,

muhammad-asad-yahudi-yang-menjadi-mualaf-part1. Diakses pada 31 Juli 2024.

⁴⁹ Muhammad Asad, *Islam at The Crossroads...*, hal. 11.

hilang semua kesangsian tersebut. di setiap zaman keresahan selalu ada, namun keserakahan materi masyarakat Eropa saat itu dianggap tiada duanya. Kitab yang telah muncul lebih dari tiga belas abad lalu mampu menjawabnya. Sebijak-bijaknya manusia Arab pasti tidak akan sanggup meramal yang akan terjadi tiga belas abad mendatang. Ia kemudian mendatangi pemimpin Islam di Berlin untuk menyatakan syahadat kemudian memeluk Islam. diikuti Istrinya beberapa pekan setelah itu, Elsa. Leopold Weiss mengganti namanya menjadi Muhammad Asad.⁵⁰

Keputusan untuk mengganti nama ini merupakan bagian penting dari proses konversi dan refleksi identitas barunya sebagai seorang Muslim. Dalam tradisi Islam, mengubah nama saat memeluk agama Islam adalah praktik yang cukup umum, terutama jika nama asli seseorang memiliki konotasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam atau jika orang tersebut ingin memperkuat identitas barunya. Nama "Leopold Weiss" adalah nama khas Yahudi-Eropa, dan dengan mengambil nama Muslim, Asad ingin menunjukkan komitmen dan transformasi yang telah dialaminya setelah memeluk Islam.

Cerita tentang awal mula keIslamannya dikisahkannya dalam sebuah buku karyanya berjudul *Islam at the Crossroads*. Nama Muhammad Asad ia pilih sebagai ganti nama sebelumnya, semula *Leo* yang berarti singa dalam bahasa penuturannya kepada Asad yang memiliki arti yang sama dalam bahasa Arab. Dengan mengadopsi nama "Muhammad Asad," ia bukan hanya mengubah identitasnya secara lahiriah, tetapi juga memperkuat transformasi spiritual dan intelektualnya. Nama ini mencerminkan perjalanan barunya sebagai seorang Muslim yang berdedikasi dan sebagai cendekiawan yang akan berkontribusi secara signifikan terhadap pemahaman dan penyebaran Islam di dunia Barat.

Sebagai *outsider* (orang yang berada di luar Islam), ia merasa ada ketertarikan terhadap beberapa negara yang ia kunjungi. Nampak semacam ada sebuah tatanan sosial dan pandangan hidup yang cukup fundamental memiliki perbedaan dengan negara-negara di Eropa. Dari situ mulai timbul rasa simpati dari dalam dirinya, baginya sisi kemanusiaan yang ia jumpai di Islam lebih tinggi ketimbang gaya hidup di Eropa.⁵¹

Asad pertama kali menjumpai dunia Muslim pada tahun 1922, ketika dia melakukan perjalanan ke Palestina atas undangan pamannya, Dorian, seorang psikiater dan salah satu murid Freud. Waktu itu adalah

⁵⁰ Muhammad Asad, *The Road to Mecca...*, hal. 309-311.

⁵¹ Asad, *Islam at The Crossroads...*, hal. 81.

masa pergolakan politik dan perselisihan di Palestina. Zionis sedang berupaya melobi untuk sebuah bangsa bernama Yahudi, yang terkadang menggunakan kekerasan. Puluhan ribu orang Yahudi bermigrasi ke Palestina dari Rusia dan tempat lain, berupaya mengubah demografinya. Bagi Asad, tampak jelas jika orang Badui Arab Muslim setempat lekat dengan kejujuran, kesederhanaan dan unta. Mereka lebih mirip dengan karakter Ibrani yang dia pelajari sebagai anak laki-laki dalam Perjanjian Lama, daripada seorang Yahudi Eropa modern.⁵²

Baginya, Islam adalah sebuah bangunan arsitektur yang lengkap, masing-masing bagiannya secara harmonis melengkapi satu dengan yang lain. Tidak yang lebih begitu pula tidak ada yang kurang. Sebagaimana yang diungkapkannya: *“After all, it was a matter of love; and love is composed of many things; of our desires, our loneliness, of our high aims and our shortcomings; of our strength and our weakness.”* (Lagipula, ini adalah masalah cinta; dan cinta terdiri dari banyak hal; dari keinginan kita, kesendirian kita, dari tujuan-tujuan kita yang tinggi dan kekurangan-kekurangan kita; dari kekuatan dan kelemahan kita).

Kemudian Asad menambahkan, Islam hadir dalam dirinya seperti seorang penyamun yang masuk ke rumahnya saat malam hari, akan tetapi tidak untuk mencuri melainkan meninggalkan kebaikan untuknya. “Asad jatuh cinta pada orang Arab, sebelum dia jatuh cinta pada Islam,” kata seorang profesor agama di Duke University, Shalom Goldman. Ia sedang menulis sebuah buku tentang prominent Yahudi yang masuk Islam. Islam adalah cara menjadi orang Arab. Itulah sebabnya, alih-alih bersekolah di sekolah agama, Asad tinggal bersama suku Badui selama enam tahun di Arab Saudi. Baginya itulah budaya otentik yang sesungguhnya.⁵³

Mengapa memeluk Islam? Pada tahun 1934, Asad pernah menulis bahwa ia tidak memiliki jawaban yang memuaskan ia memang tidak dapat mengatakan Aspek mana dari Islam yang menurutnya lebih menarik dari yang lain, kecuali baginya Islam tampak lebih harmonis, tidak ada sesuatu yang berlebihan sebagaimana tidak ada sesuatu yang kekurangan, sebuah keseimbangan yang purna dan ketenangan yang amat kuat. Tetapi ia merasa amat sulit untuk menganalisis motifnya.⁵⁴

⁵² Zahrotul Oktaviani, Jalan Panjang Muhammad Asad, Yahudi yang menjadi Mualaf, dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/qs38hr430/jalan-panjang-muhammad-asad-yahudi-yang-menjadi-mualaf-part1>. Diakses pada 31 Juli 2024.

⁵³ Zahrotul Oktaviani, Jalan Panjang Muhammad Asad, Yahudi yang menjadi Mualaf, dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/qs38hr430/jalan-panjang-muhammad-asad-yahudi-yang-menjadi-mualaf-part1>. Diakses pada 31 Juli 2024.

⁵⁴ Martin Kramer, The Road from Mecca: Muhammad Asad dalam

Cerita keislaman Asad ini menjadi pukulan bagi keluarga besarnya, dalam sebagian besar keluarga Feigenbaum, perpindahan agama Asad ini dianggap bermuara dari kebencian Asad kepada Ayahnya, yang kemudian digeneralisasi menjadi penghinaan terhadap agama dan masyarakat di tanah kelahirannya. Asad berusaha untuk menepis itu semua dengan berkirin surat kepada ayahnya, tetapi tak mendapat jawaban. Beberapa bulan setelah itu, saudara perempuannya menulis surat memberitahunya bahwa dia telah dianggap tiada. Kemudian Asad menulis surat balasan meyakinkan bahwa penerimaannya terhadap Islam tidak pernah mengubah apapun pada sikapnya terhadap keluarga atau cintanya kepada mereka. Sebaliknya Islam memerintahkannya untuk menghormati orang tua di atas semua orang lain. Tapi pada akhirnya, surat ini pun tidak berbalas.⁵⁵

6. Karya-karya Muhammad Asad

Sebagai Penulis, Jurnalis, Diplomat, Cendekiawan Islam, Pemikir, Penerjemah Al-Qur`an, Petualang dan Pengembara. Asad bisa dibilang amat produktif dengan sederet karya-karya yang ditorehkan selama perjalanan hidupnya, ada lebih dari empat puluh tulisan yang diterbitkan dalam bentuk buku, dapat dilihat dari tahun ke tahun sebagai berikut:

- a. 1923, *Jerusalem in 1923: The Impressions of a Young European* dalam *Islamic Studies*, 40/3-4, Islamabad.
- b. 1924, *Unromantisches Morgenland: Aus dem Tagebuch einer Reise*. Mayoritas masyarakat Eropa menganggap bahwa Islam merupakan sebuah romantisme masa lampau yang ajarannya sudah tidak relevan, lapuk dan lekang oleh zaman. Namun, buku ini menyanggah pandangan tersebut. Ini merupakan karya perdana Asad dalam bentuk buku.
- c. 1934, *Islam at The Crossroads*. Buku ini ditulis atas motivasi dari Muhammad Iqbal. Telah dialihbahasakan dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Hashem dan diterbitkan berulang hingga tiga kali oleh penerbit Mizan. *The Conception of Religion in the West and Islam* dalam *The Islamic Literature*, 13/8, Lahore. *The Spirit of The West* dalam *The Islamic Literature*, 8/5-6, Lahore. *The Spirit of Islam*.

<https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad>. Diakses pada 25 Agustus 2024.

⁵⁵ Martin Kramer, *The Road from Mecca: Muhammad Asad dalam* <https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad>. Diakses pada 25 Agustus 2024.

- d. 1935, Sahih Bukhari (Srinagar: Lahore 1935-1938), (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1981 dan 1993). Adalah sebuah terjemahan dari Shahih Bukhari ke dalam bahasa Inggris berikut komentar-komentarnya.
- e. 1937, *Toward a Resurrection of Thought* dalam *Islamic Culture*. (Hyderabad, Deccan).
- f. 1946, *The Outline of a Problem* dalam *Arafat*, 1/1.
Is the Religion a Thing of the Past? Dalam *Arafat*, 1/2.
This Law of Ours and Other Essays (Gibraltar: Dar al-Andalus). Buku ini merupakan kompilasi beberapa esai dan artikel yang pernah ditulis oleh Asad, diterbitkan oleh sang istri, Pola Hamida Asad.
What Arafat?
- g. 1947, *What do We Mean by Pakistan?* Dalam *Arafat*, 1/8.
Notes and Comments dalam *Arafat*, 1/1. *Calling All Muslim* dalam *Arafat* 1/9. *Construction or Destruction? That Business of Imitation*.
- h. 1948, *Arafat, Quarterly Journal of Islamic Reconstruction* dalam *Arafat*, 1/1. *Islamic Constitution Making* dalam *Arafat*, 1/1.
- i. 1954, *The Road to Mecca*. Diterbitkan di tiga wilayah dari negara berbeda, New York, London dan Gibraltar. Telah dicetak berulang kali. Sudah pula diterjemahkan dalam bahasa Indonesia berjudul “Jalan ke Mekkah” yang diterbitkan oleh Mizan. Adalah sebuah autobiografi kisah hidupnya sejak masa kanak-kanak hingga berusia 32 tahun. Kisah-kisah di dalamnya disajikan dalam tutur cerita yang menarik dan plot campuran. Menurut istrinya, buku ini sengaja dikemas secara “semi fiksi”, termasuk kehadiran karakter bernama Zaid yang selalu ada mengikuti pengembaraannya di padang pasir, sebetulnya itu adalah tokoh fiktif semata. Hanya saja dalam dunia sastra hal seperti ini (meniadakan pengalaman yang tidak menarik dan mempertajam hal sebaliknya) dapat diterima dan tidak mengurangi nilai keautentikan selama perubahan itu tidak keluar dari koridor sentuhan sastra.
- j. 1959, *The Encounter of Islam and the West* dalam *This Law of Ours and Other Essays*.
- k. 1960, *Islam and The Spirit of Our Times* dalam *This Law of Ours and Other Essays*.
- l. 1961, *Islam is Our Choice* dalam *The Islamic Review*, Karachi. *The Principles of State and Government in Islam*. telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Radjab dan diberi judul Azas-azas Negara dan Pemerintahan di dalam Islam. diterbitkan oleh Bhratara Jakarta.
- m. 1963, *The Principles of State and Government in Islam* dalam *Islam and Politics*.

- n. 1964, *Can the Quran be Translated?*
- o. 1970, *Jerusalem: The Open City* dalam *This Law of Ours and Other Essays*.
- p. 1974, *My Pilgrimage to Islam* dalam *Majalla al-Azhar*.
- q. 1979, *The Meaning and Significance of The Hijrah* dalam *This Law of Ours and Other Essays*.
- r. 1980, *The Message of The Quran*. Merupakan karya monumental Asad. Juga telah pula dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit Mizan.
- s. 1982, *Jerusalem: A City for All People* dalam *Arabia, The Islamic World Review. A Vision to Jerusalem*.
- t. 1985, *A Tribe That Kept Its Name*.
- u. 1991, *The City of The Prophet* dalam *Muslim Africa*, 7/2.
- v. 1992, *Why an Islamic State?* Dalam *Al-Furqan*. London.
- w. 1993, *Revival of Islam* dalam *IQRA*, 3/1.
- x. 1994, *Islam for Me* dalam *The American Muslim*, 2/9. *The Uniqueness Of Islam* dalam *IQRA*, 14/1.

Dari semua deretan karya-karya Asad yang berjumlah lebih dari empat puluhan ini, *The Message of The Quran*, terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris merupakan sebuah karyanya yang bisa dianggap sebagai *magnum opus*nya. Ia menghabiskan tujuh belas tahun terakhir dari kehidupannya untuk menulis karya tersebut. dengan keilmuan yang mapan yang ia miliki, Asad memulainya di Tangier dan menyelesaikannya di Spanyol.

7. Akhir Hayat Muhammad Asad

Muhammad Asad berpulang ke pangkuan ilahi, pada saat usianya yang ke 92 tahun. Setelah ia melakoni pengembaraan terakhirnya di Maroko dan Portugal.⁵⁶ Pada tanggal 20 Februari 1992 dan dimakamkan di sebuah kota kecil di Mijas, pada sebuah perkuburan Islam Andalusia Granada Spanyol.⁵⁷ Sebuah kota yang dikenal dengan sejarah Islam yang gemilang. Lokasi pemakamannya tersebut sekaligus menjadi simbol dari perjalanan hidupnya yang penuh dengan hubungan yang amat erat dengan dunia Islam, meskipun terlahir di Eropa.

Asad menjalani hari-hari terakhirnya dalam suasana yang relatif tenang dan jauh dari sorotan publik. Meskipun sebagian besar hidupnya dihabiskan dalam perjalanan intelektual dan spiritual yang

⁵⁶ Alif Jabal Kurdi, Mengenal Muhammad Asad, Tokoh di balik lahirnya *The Message of The Quran* dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-asad-tokoh-dibalik-lahirnya-the-message-of-the-quran>. Diakses pada 2 Agustus 2024.

⁵⁷ IRF, Kegundahan Asad di Akhir Hayatnya dalam <https://irfront.org/post/kegundahan-asad-di-akhir-hayatnya-3872>. Diakses pada 5 Agustus 2024.

intens, Asad mengakhiri hidupnya dengan penuh kesederhanaan. Selama 66 tahun telah mengabdikan energi spiritual dan intelektualnya untuk kepentingan Islam di lingkungan sebuah abad yang curiga, bahkan memusuhi agama langit pungkasan ini.⁵⁸

Asad memang telah tiada, namun warisan intelektualnya tetap hidup melalui karya-karyanya, terutama *The Message of The Quran*, yang telah dibaca, dipelajari, ditelaah oleh banyak manusia dari seluruh penjuru dunia.

B. Profil *The Message Of The Quran*

1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan

Menurut Fazlur Rahman, setidaknya ada tiga kelompok literatur barat yang mengkaji Al-Qur`an. Kelompok pertama adalah kelompok yang berusaha mencari pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur`an. Kedua, kelompok dengan pembahasan urutan-urutan Al-Qur`an dan yang ketiga adalah karya-karya yang membahas tentang ayat secara keseluruhan.⁵⁹

Beberapa orientalis ingin melakukan pembuktian akan ada tidaknya pengaruh Yahudi-Kristen dalam al-Qur`an. Bahkan ada yang berkesimpulan bahwa Muhammad adalah seorang murid dari bangsa Yahudi yang juga penganut salah satu dari agama tersebut. Salah satu dari mereka adalah John Wansbrough,⁶⁰ mengatakan bahwa ketokohan Muhammad dipengaruhi unsur-unsur yang ada dalam kependetaan Yahudi, Selain itu baginya Al-Qur`an dan Hadis adalah hasil dari kontroversi agama Kristen-Yahudi yang secara fiktif oleh bangsa Arab telah diproyeksikan. Akan tetapi, semua pendapat tersebut telah terbantahkan oleh tulisan Dr. M. M. Al-A`zami lewat bukunya yang berjudul *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and The New Testament*.

Usaha dalam penerjemahan Al-Qur`an sendiri telah dimulai sejak abad 12. Pertama kali dilakukan oleh sarjana Barat dalam bahasa Latin oleh Peter the Venerable dan Abbot of Clony kemudian selanjutnya disempurnakan oleh Robert of Keton pada tahun 1143. Terjemahan ini

⁵⁸ IRF, Kegundahan Asad di Akhir Hayatnya dalam <https://irfront.org/post/kegundahan-asad-di-akhir-hayatnya-3872>. Diakses pada 5 agustus 2024.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989, hal. xii.

⁶⁰ John Wansbrough, adalah seorang sarjana Yahudi, sempat menjabat sebagai Guru Besar Tafsir al-Qur`an pada School of Oriental and African Studies (SOAS) di Unviersity of London pada tahun 1985-1992.

kemudian menjadi titik tolak bagi penerjemahan-penerjemahan Al-Qur`an selanjutnya.⁶¹

Asad yang lahir dan tumbuh di lingkungan Yahudi Eropa merasakan bahwa pada abad ke-20, minat dunia Barat⁶² terhadap Islam meningkat. Dan tidak lagi dengan semangat untuk menjatuhkan atau melemahkan Islam, melainkan beberapa di antaranya adalah untuk kepentingan ilmiah dan Objektif, sehingga menurut Asad akses terhadap kajian keislaman menjadi amat penting. Ini lah kemudian di antaranya yang menjadi motivasi Asad untuk menulis karya terjemahan Al-Qur`an.

Ada beberapa alasan yang menjadi latar belakang Muhammad Asad menulis *The Message of the Quran*. Pertama, menghadirkan terjemahan Al-Quran dengan bahasa yang mampu menjaga “semangat” bahasa Al-Qur`an dan objektif. Alasan ini ditopang oleh penguasaannya terhadap beberapa bahasa Semitik. Kedua, menjembatani masyarakat muslim dan non-muslim (khususnya) penggunaan bahasa Inggris yang ingin mengetahui Islam melalui Al-Qur`an, khususnya bagi mereka yang tidak kompeten dalam bahasa Arab. Ketiga, Menghadirkan tafsir sebagai solusi bagi problem masyarakat. Keempat, menghadirkan terjemahan Al-Qur`an yang dapat menginspirasi setiap pembacanya dari kalangan muslim maupun non-muslim yang dilatarbelakangi oleh perjalanan hidup Muhammad Asad, baik spritual, intelektual maupun pengalaman pribadinya yang mendalam.⁶³

Keempat latar belakang di atas jika ditarik ke belakang, sebagaimana yang disampaikan pada bagian pengantar, tidak terlepas dari adanya beberapa penerjemahan Al-Qur`an di Eropa kala itu yang dianggap Asad terdapat nuansa *crudenes* (tidak akurat), *flat* (datar), dan *Uninspiring* (tidak dapat menginspirasi). Hal tersebut dikarenakan pengalihbahasaan yang tidak tepat sebab pemilihan bahasa

⁶¹ Pembahasan lebih lengkap terkait hal ini bisa dilihat di Bab sebelumnya, Sub Bab Sejarah penerjemahan Al-Qur`an.

⁶² Istilah Timur dan Barat muncul ketika penelitian terhadap keislaman oleh non-muslim di Eropa berkembang. Secara geografis tidak ada batasan yang begitu jelas untuk membedakan kedua istilah tersebut. Hal tersebut hanya merupakan sebuah imajinasi secara khusus tercipta untuk pikiran, untuk membedakan “Timur” sebagai objek penelitian dan “Barat” selaku peneliti. Walau tidak dapat digeneralisir, akan tetapi ada semacam stigma yang menyatakan bahwa Barat mengutamakan rasionalitas yang tinggi dalam menganalisis berbagai fenomena. Edward W. Said, *Orientalisme*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985, hal. 94.

⁶³ Alif Jabal Kurdi, Mengenal Muhammad Asad, Tokoh di balik lahirnya *The Message of The Quran* dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-asad-tokoh-dibalik-lahirnya-the-message-of-the-quran>. Diakses pada 2 Agustus 2024.

yang tidak sesuai sehingga salah dalam merepresentasikan makna Al-Qur`an, akhirnya nilai-nilai Islam tidak tampak seperti aslinya.⁶⁴

Kesalahpahaman ini terjadi bukan tanpa alasan, di antaranya adalah kurangnya pengetahuan *mufassir* akan bahasa Arab. Jika menilik dari sejarah penerjemahan Al-Qur`an, amat banyak penerjemahan tersebut dilakukan tidak melalui sumber utama, dengan kata lain penerjemahan yang dilakukan hanya mengalihbahasakan pada penerjemahan Al-Qur`an yang sudah ada sebelumnya.⁶⁵ Sebut saja beberapa nama seperti, Andrea Arrivabene, Salomon Schweigger (1551-1622), Richard Alfred Davenport (1852), Elwood Morris Wherry (1927), Edward Denison Ross dan Theodor Arnold (1683-1761)⁶⁶ adalah beberapa penerjemah Al-Qur`an yang terjemahan Al-Qur`annya menggunakan sumber kedua, tidak dengan Al-Qur`an sumber pertama atau langsung dari Al-Qur`an berbahasa Arab.

Ada pula beberapa nama seperti, J. M. Rodwell (1808-1900), Karl Vilhelm Zettersteen (1866-1934), Luigi Bonelli (1865-1947) dan Rudi Paret (1983) yang menerjemahkan Al-Qur`an dari sumber pertama. Akan tetapi, mereka hanya mempelajari bahasa Arab dari menelaah buku-buku teori bahasa Arab saja atau paling maksimal hanya belajar bahasa Arab di tanah Arab bagian kota saja. Sementara, bahasa Arab di wilayah kota sudah banyak mendapatkan kontaminasi atau sudah tidak murni lagi sebagaimana bahasa pada wilayah Arab Badui.⁶⁷

Menurutnya, bahasa Arab yang digunakan oleh masyarakat Arab Badui adalah bahasa Semitik yang pada kenyataannya hanya bahasa Semitik lah yang terus hidup selama ribuan tahun secara berkesinambungan. Selain itu bahasa Semitik bisa dikatakan sebagai bahasa yang tidak mengalami perubahan selama empat belas abad terakhir. Sehingga melakukan penerjemahan dengan pendekatan seperti ini, penerjemah dapat terhindar dari ketidaktepatan dalam merepresentasikan makna Al-Qur`an.

Asad mengutip perkataan Bronislaw Malinoski, “Untuk menilai sesuatu anda harus mengalaminya secara langsung.” Inilah kemudian yang menjadikannya hidup dalam jangka waktu cukup lama dan bergaul bersama bangsa Badui sebagai penutur bahasa Arab asli. Untuk dapat menilai dan memperoleh “semangat” bahasa Arab secara

⁶⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. ii

⁶⁵ Pembahasan tentang ini bisa dilihat pada Bab sebelumnya, Sub Bab tentang Sejarah Penerjemahan Al-Qur`an.

⁶⁶ Harmut Bobzin, “Translation of The Qur`an” dalam *Encyclopedia of The Quran*, Leiden-Boston: Brill, 2001, Vol. V, hal. 359.

⁶⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. iii.

langsung.⁶⁸ Asad secara langsung merasakan pengalaman ini, yang kemudian menjadi salah satu bekal baginya dalam melakukan penerjemahan Al-Qur`an.

2. Sistematika Penulisan

The Message of The Quran memiliki sistematika yang unik dan tersendiri dalam penyajian terjemah dan tafsir Al-Qur`an. Berikut adalah struktur utama dan elemen-elemen penting yang membentuk sistematika penulisan karya ini:

a. Bagian sampul

Dalam format tradisional penulisan Arab dan Al-Qur`an biasanya bacaan dimulai dari kanan ke kiri. Akan tetapi, *The Message of The Quran* ditulis layaknya buku-buku yang ditulis dengan huruf latin, dari kiri ke kanan⁶⁹. Pada bagian ini kita bisa melihat judul *The Message of The Quran* di bagian atas, pada bagian tengah terdapat tulisan kalimat “*translated and explained by Muhammad Asad*”, di bagian tengah paling bawah memuat kota, nama dan logo penerbit.

b. Bagian pengantar (*Introduction*)

Sebelum masuk pada bagian pengantar, ada beberapa halaman yang mendahuluinya, yaitu:

- 1) Keterangan yang menjelaskan beberapa edisi yang telah terbit sebelumnya, seperti edisi parsial yang terdiri dari sembilan pertama surat Al-Qur`an (1964) dan edisi komplit pertama (1980), serta keterangan hak cipta yang dipegang oleh Pola Hamida Asad (istri terakhir Asad)
- 2) Halaman persembahan, ditulis dalam bahasa Arab لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ, kemudian diberi terjemahan bahasa Inggris (*for people who think*) dilanjutkan dengan ungkapan kesyukuran atas terbitnya *The Message of The Quran* diikuti tahun terbit dalam penanggalan hijriah. “Published by the Grace of the God at the beginning of the fifteenth century of the Hijrah” (diterbitkan atas berkat kemurahan Allah pada awal abad kelima belas hijriah)
- 3) *Contents*, adalah bagian daftar isi secara keseluruhan. Pada bagian ini Asad mencantumkan nomor dan nama surat.

⁶⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. v.

⁶⁹ Untuk penulisan terjemahan Al-Qur`an dalam bahasa Inggris, hal seperti ini amat lazim digunakan. Berbeda dengan kitab tafsir kebanyakan yang ditulis dalam bahasa Arab, kanan ke kiri. Lihat Mohammed Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, t.t.: George Allen & Unwin, 1969. Muhammad Zafrullah Khan, *The Quran*, London and Dublin: Curzon Press, 1975. Dan Halim Eliasii, *The Holy Quran: Transliteration in Roman Script* (New Delhi: Kitab Bhavan, t. th.

Meskipun terjemahan dan tafsir dalam bahasa Inggris, Asad tetap mempertahankan urutan mushaf standar. Di sini, Asad mencantumkan nomor dan nama surat dengan bahasa Arab yang diikuti dengan terjemahannya dalam bahasa Inggris, akan tetapi tidak semua nama surat diterjemahkan dalam bahasa Inggris seperti Surat Hud (11), al-Hijr (15), Luqman (31), Shad (38), Muhammad (47), Qaf (50) dan Quraisy (106).

- 4) *Foreword*, Kata Pengantar. Sebelum memasuki terjemahan dan tafsir surat-surat dalam Al-Qur`an, pada bagian ini Muhammad Asad memberikan pengantar yang cukup panjang. Diawali dengan kalimat basmalah beserta terjemahan bahasa Inggrisnya, Asad menjelaskan latar belakang penulisan karyanya, metode yang ia gunakan, dan pandangannya tentang bagaimana pentingnya kedudukan Al-Qur`an dalam kehidupan umat manusia di dunia. Asad pula menyampaikan apa saja yang menjadi keunggulan karyanya ini dibandingkan dengan karya serupa lainnya. Kemudian ia menjelaskan tentang pentingnya kemampuan bahasa Arab murni bagi seorang *mufasssir* agar dapat menerjemahkan Al-Qur`an dengan baik. Dalam penerjemahan Al-Qur`an yang dilakukannya, Asad menjadikan dua hal penting dalam kegiatan tersebut sebagai landasan. Pertama, Al-Qur`an harus dipandang sebagai satu kesatuan yang utuh. Setiap kata, kalimat serta ayat-ayat yang ada di dalamnya membentuk Al-Qur`an sebagai kesatuan dan saling berhubungan, sehingga untuk mendapatkan makna sesungguhnya perlu dilakukan *munasabah* antar ayat dan untuk kajian tematik harus merujuk pada ayat yang juga memiliki kesamaan tema, mendahulukan makna umum dari makna-makna yang khusus, serta mendahulukan makna yang hakiki dari pada makna yang insidental. Kedua, peristiwa dan latar kehidupan pada masa pewahyuan seperti tergambar dalam ayat-ayat Al-Qur`an tidak boleh dianggap sebagai makna Al-Qur`an yang sesungguhnya, namun mesti dipahami sebagai ilustrasi dari kondisi manusia pada sebelum dan awal masa pewahyuan.⁷⁰
- 5) *Work of Reference*, sumber referensi. Pada bagian ini Asad menyebutkan sumber-sumber yang menjadi referensi dalam menulis *The Message of The Quran*. Di sini juga ia menjelaskan bagaimana cara menulis nomor surat dan ayat pada terjemahannya penjelasan dengan menggunakan tanda kurung. Karya ini juga dilengkapi dengan indeks yang memudahkan

⁷⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran*...hal. i-viii.

pembaca menemukan topik atau ayat tertentu. Indeks juga mencakup referensi ke berbagai tema teologis, hukum dan etika dan sosial yang dibahas di dalam Al-Qur`an.

c. Bagian Isi. Terjemahan ayat demi ayat.

Asad menyajikan terjemahan ayat demi ayat. Setiap ayat diterjemahkan dengan menggunakan bahasa Inggris modern, namun tetap mempertahankan keakuratan dan penghormatan pada teks asli. Dimulai dari surat Al-Fâtihah sampai An-Nâs. Pada bagian isi ini Asad membaginya ke dalam empat bagian:

- 1) *Introduction*. Semua surat dimulai dengan penyebutan urutan surat (*the first surah, the second surah...* dan seterusnya), setelah nama surat akan diikuti oleh terjemahan dari nama surat tersebut dan informasi tentang *makkiyah dan madaniyahnya*. Asad terlebih dahulu memberikan gambaran umum tentang sebuah surat sebelum ia menyajikan terjemah dan tafsirnya. Asad akan menjelaskan alasan penamaan, isi surat, ayat-ayat yang dianggap menarik, dan priode turunnya surat tersebut. Semua surat diberikan deskripsi yang tidak seragam. Terkadang suatu surat bisa diberikan pengantar cukup panjang hingga beberapa paragraf, sementara beberapa yang lain dengan ringkas dan sangat pendek.
- 2) Nash Al-Qur`an diletakkan dengan terjemahannya secara berdampingan. Nomor ayat pada terjemahan berada dalam tanda kurung.
- 3) Tafsir (Komentar dan Catatan kaki). Pada ayat-ayat tertentu ada yang memiliki lebih dari satu catatan kaki. Namun demikian, ada juga yang tidak diberi catatan kaki sama sekali. Contoh ayat yang dijelaskan dengan lebih dari satu catatan kaki: Al-Baqarah ayat 253, Ali Imran ayat 7 yang memiliki empat catatan kaki dan An-Nisa ayat 25 dengan enam catatan kaki. Penghitungan penomoran catatan kaki dilakukan berdasarkan masing-masing surat. Dengan kata lain, setiap memasuki surat baru maka catatan kaki akan dihitung kembali dari angka satu.
- 4) Setiap halaman kita dapat melihat nama dan nomor surat pada setiap *headernya* di sebelah kanan dan kirinya.
- 5) Penggunaan Hadis dan Literatur Klasik. Dalam penjelasan tafsirnya, Asad sering merujuk pada hadis yang memiliki hubungan dengan ayat yang sedang dijelaskan dan pendapat ulama dari karya klasiknya. Kedua hal tersebut digunakan sebagai penguat landasan penjelasan (tafsir) dari terjemahannya. Selain itu, ia juga tidak segan-segan memberikan pandangan

kritis terhadap mana-mana interpretasi yang dianggapnya memiliki ketidaksesuaian dengan makna aslinya.

- 6) Penekanan pada pesan Universal. Asad selalu menekankan bahwa ayat-ayat Al-Qur`an memiliki pesan yang universal dan abadi, yang dapat diaplikasikan dalam konteks kehidupan modern. Oleh sebab itu, maka penjelasan tafsirnya sering kali mengaitkan ajaran Al-Qur`an dengan isu-isu kontemporer dan kebutuhan umat Islam zaman modern.
- 7) *Appendix*. Catatan tambahan. Selain tafsir utama pada catatan kaki Asad juga menambahkan catatan tambahan yang menjelaskan lebih lanjut isu-isu tertentu dalam Al-Qur`an. Bagian ini terdiri dari empat judul: a) *Symbolism And Allegory In The Quran*. Di sini Asad menjelaskan definisi *muhkamat* dan *mutasyabihat*, sekaligus mengelompokkan ayat-ayat yang termasuk ke dalam dua kategori tersebut, b) *Al-Muqatta'at*. Pada bagian ini Asad memberikan pemaparan beragam pendapat para ulama tafsir terdahulu tentang *ahruf muqatta'at*, c) *On the term and concept of Jinn*. Di sini Asad menjelaskan term *al-jinn* dalam Al-Qur`an dimulai dari definisi makna leksikalnya sampai makna yang ada di dalam Al-Qur`an, d) *The Night Journey*. Berisi penjelasan tentang peristiwa Isra' dan Mi'rajnya Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam*, yang menurutnya bahwa perjalanan tersebut bukanlah perjalanan bersifat fisik melainkan spiritual.⁷¹

Sistematika penulisan ini mencerminkan pendekatan Asad yang mendalam dan intelektual dalam memahami Al-Qur`an kemudian menyajikannya dalam karya terjemah dan tafsirnya, serta perefleksian dari komitmennya untuk menjadikan pesan Al-Qur`an dapat dipahami oleh pembacanya dari berbagai kalangan. Baik muslim maupun non-muslim.

3. Sumber dan Acuan Penulisan.

Dalam penulisan *The Message of The Quran*, Muhammad Asad menggunakan berbagai sumber dan acuan yang mendalam dan luas dalam rangka memastikan bahwa terjemah dan tafsirnya akurat serta relevan. Berikut beberapa jenis sumber dan acuan yang ia gunakan:

- a. Nash Al-Qur`an yang dijadikan dasar penerjemahan *The Message of The Quran* adalah Al-Qur`an edisi *Royal Egyptian* yang terbit di Kairo tahun 1337 H dengan qiraat riwayat Hafs ibn Sulaiman Al-Sadî.

⁷¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 989-998.

- b. Tafsir Klasik. Asad merujuk pada berbagai tafsir Klasik dari beberapa ulama terkenal seperti:
- 1) *Jâmi al-Bayân Ta'wîl al-Qur`an* karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari.
 - 2) *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân* karya Abu al-Qâsim Husain Ar-Râgib.
 - 3) *Ma'âlim at-Tanzîl* karya al-Husain ibn Mas'ûd al-Farrâ' al-Bagawî.
 - 4) *Al-Kasyâf 'an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl* karya Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari.
 - 5) *Al-Tafsîr al-Kabîr* karya Abu al-Fadhl Muhammad Fakhr ad-Dîn ar-Râzi.
 - 6) *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya Abdullah ibn Umar al-Baidhâwî.
 - 7) *Tafsir Sitt Suwar* karya Tâqî ad-Dîn Ahmad ibn Taimiyyah al-Harrânî.
 - 8) *Tafsir al-Qur`an al-'Azhîm* karya Abu al-fida Isma'il ibn Katsir.
 - 9) *Tafsir al-Qur`an al-Hakîm* karya Muhammad Rasyîd Ridhâ.
- c. Kitab Hadis Klasik. Asad sering mengacu pada Hadis Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam*. untuk memberikan penjelasan lebih lanjut dan menjelaskan makna ayat-ayat tertentu. Hadis-hadis ini membantu memberikan penjelasan bagaimana ayat-ayat Al-Qur`an dipahami dan diterapkan pada masa Nabi. Beberapa kitab Hadis yang digunakannya seperti:
- 1) *Al-Muwaththa'* karya Malik ibn Anas.
 - 2) *Al-Musnad* karya Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal.
 - 3) *Kitab al-Sunan* karya Abu Muhammad Abdullah al-Darimi
 - 4) *Kitab Ash-Shahih* karya Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâburî.
 - 5) *Al-Jâmi' al-Shahîh* karya Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari.
 - 6) *Kitab al-Sunan* karya Abû Daud Sulaiman al-Asy'ash.
 - 7) *Kitab al-Sunan* karya Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi.
 - 8) *Kitab al-Sunan* karya Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'i.
 - 9) *Kitab al-Sunan* karya Ali ibn Umar al-Dâruquthni.
 - 10) *Al-Mustadrak 'ala Shahîhain fî al-Hadîts* karya Muhammad ibn Abdullah al-Hakîm.
 - 11) *Kitab al-Sunan Al-Kubrâ* karya Abû Bakr ibn al-Husain al-Baihaqî.
 - 12) *Kitab al-Fâ'iq fî Gharîb al-Hadîts* karya Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyarî.
 - 13) *Al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts* karya Ali ibn Muhammad ibn al-Ashîr.

- 14) *Fath al-Bâri bi Syarh Shahîh al-Bukhârî* karya Ahmad ibn Hajar al-‘Asqalânî.
- 15) *Nail Authâr Syarh Muntaqâ al-Akhhbâr* karya Muhammad ibn ‘Alî al-Syaukânî.
- d. Kamus dan Literatur bahasa Arab Klasik. Digunakan untuk mengetahui makna kata-kata dalam ayat Al-Qur`an yang mungkin memiliki nuansa yang berbeda atau konteks historis tertentu. Asad menggunakan beberapa sumber sebagai berikut:
- 1) *Tâj al-Lughah wa Shihâh al-‘Arabiyyah* karya Abu Nashr Isma’il ibn Hammâd al-Jauhari.
 - 2) *Asâs al-Balâghah* karya Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyarî.
 - 3) *Lisân al-‘Arab* karya Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukarram al-ifriqî.
 - 4) *Mughni al-Labîb ‘an Kutub al-A’arîb* karya Jamal al-Din Abdullah ibn Yusuf al-Anshari.
 - 5) *Al-Qâmûs* karya Abu Ath-Thahir Muhammad ibn Ya’qub al-Fairuzabadi.
 - 6) *Tâj al-‘Arûs* karya Murtada al-Zabîdî.
 - 7) *Arabic-English Lexicon* karya William Edward Lane.
- e. Sejarah dan Konteks Sosial. Asad juga menggunakan sumber-sumber sejarah dan literatur Islam awal untuk memberikan konteks sosial dan sejarah wahyu dari Al-Qur`an. Hal ini mencakup situasi politik, sosial dan budaya pada masa nabi Muhammad *shallalâhu ‘alaihi wasallam*, di antaranya adalah:
- 1) *Kitab al-Magâzi* karya Muhammad ibn ‘Umar al-Wâqidî.
 - 2) *Kitab ath-Thabaqât* al-Kabîr karya Muhammad ibn Sa’d.
 - 3) *Sirât an-Nabî* karya ‘Abd al-Mâlik ibn Hisyam.
 - 4) *Wafayât al-A’yân wa Anbâ’ Abnâ’* al-Zamân karya Ahmad ibn Ibrahim ibn Khallikan.
 - 5) *Zâd al-Ma’âd fî Hajj Khair al-‘Ibâd* karya Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Qayyim al-Jauziyyah.
- f. Filsafat dan Teologi Islam. Asad merujuk pada karya-karya filsafat dan Teologi Islam, termasuk tulisan-tulisan seperti Al-Ghazali dan Ibn Rusyd, untuk membahas aspek-aspek teologis dari ayat-ayat Al-Qur`an.
- g. Literatur Kontemporer. Selain sumber-sumber klasik, Asad juga memperhatikan literatur kontemporer yang berkaitan dengan Islam dan Al-Qur`an, untuk menyoroti bagaimana pesan Al-Qur`an dapat diaplikasikan dalam konteks kekinian. Antara lain:
- 1) *Al-itqân fî ‘Ulûmil Qur`an* karya Abdurrahman Jalal al-Din al-Suyuti.
 - 2) *Encyclopedia of Islam*.

3) *The Principiles of State and Government in Islam* karyanya sendiri.

4) *Encyclopedia Britannica*.

- h. Interpretasi Pribadi. Asad pula sering memberikan interpretasi pribadinya, yang berdasarkan pada pemahaman mendalam tentang Islam dan pengalamannya sebagai seorang Muslim. Ia juga tidak segan mengemukakan pandangannya jika merasa ada interpretasi klasik yang menurutnya perlu dikaji ulang dan kritisi atau dikontekstualisasi ulang.

Sumber-sumber dan acuan ini menunjukkan bahwa penulisan *The Message of The Quran* merupakan hasil kajian mendalam yang Asad lakukan, menggabungkan pemahaman klasik dan kontemporer tentang Al-Qur`an. Sebagai sebuah usaha Asad untuk memberikan tafsir yang tidak hanya memiliki kesetiaan terhadap teks asli namun sekaligus relevan bagi pembaca modern.

Karya-karya yang disebutkan di atas ialah sumber-sumber yang dijadikan Asad sebagai pembanding terhadap karya yang ditulisnya. Penyertaan daftar sumber-sumber acuan tersebut menunjukkan kejujuran dan tanggung jawab Asad dalam mengutip berbagai pendapat dalam penafsirannya.

BAB IV

ANALISIS METODOLOGI PENERJEMAHAN MUHAMMAD ASAD

A. Metode Penerjemahan *The Message of The Quran.*

1. Metode dan Bentuk Terjemahan

Dalam halaman *foreword*nya atau yang bisa juga disebut sebagai kata pengantar, Asad menyampaikan secara tersirat seperti apa metode yang digunakannya dalam menulis terjemahan ini, sebagai berikut:

Nonetheless, I do not claim to have “translated” the Qur`an in the sense in which, say, Plato and Shakespeare can be translated. Unlike any other book, its meaning and its linguistic presentation form one unbreakable whole. The position of individual words in a sentence; the rhythm and sound of its phrases and their syntactic construction, the manner in which a metaphor flows almost imperceptibly into a pragmatic statement, the use of acoustic stress not merely in the service of rhetoric but as a means of alluding to unspoken but clearly implied ideas: all this makes the Qur`an, in the last resort, unique and untranslatable – a fact that has been pointed out by any earlier translator and by all Arab scholars. But although it is impossible to “reproduce” the Qur`an as such in any other language, it is nonetheless possible to render its message comprehensible to people who, like most Westerners, do not know Arabic at all or – as is the case with most of the educated non-Arab Muslims – not well enough to find their way through it unaided.¹

¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. v

Dalam kata pengantarnya sebagaimana bisa kita lihat di atas, Muhammad Asad menyampaikan bahwa ia tidak mengklaim telah “menerjemahkan” Al-Qur`an dalam arti yang sama seperti menerjemahkan karya Plato atau Shakespeare. Menurutnya, Al-Qur`an memiliki keunikan yang tidak dapat dipisahkan antara makna dan bentuk linguistiknya. Susunan kata, ritme, bunyi, serta konstruksi sintaksis semuanya menyatu untuk membentuk pesan yang utuh. Elemen-elemen seperti ini menjadikan Al-Qur`an unik dan tidak dapat diterjemahkan secara sempurna ke bahasa lain, seperti yang juga telah disampaikan oleh para penerjemah dan sarjana Arab sebelumnya. Meskipun demikian, Asad percaya bahwa meskipun Al-Qur`an tidak bisa direproduksi sepenuhnya dalam bahasa lain, pesannya masih bisa disampaikan dan dimengerti oleh mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, seperti kebanyakan orang Barat atau Muslim non-Arab yang tidak memahami bahasa Arab dengan baik.

Dalam melakukan penerjemahan, Asad lebih mementingkan bagaimana mentransfer makna dengan tepat, oleh karena itu ia tidak semata-mata memadankan arti kata demi kata dalam sebuah ayat. Ada di mana sebuah kata di tukar dengan kata, frasa, klausa atau kalimat dalam bahasa Inggris. Sebagaimana, lebih lanjut disampaikannya dalam kata pengantar *The Message of The Quran*. “...sometimes necessitated the use of whole sentences to convey the meaning of a single Arabic word...” (adakalanya diperlukan sebuah kalimat utuh walaupun untuk mengungkap makna sebuah kata dalam bahasa Arab).²

Menurut penulis, dengan memerhatikan apa yang disampaikan Asad dalam kata pengantarnya tersebut, dapatlah dikatakan bahwa Asad menggunakan jenis penerjemahan *Tafsiriyyah* atau *Maknawiyah*. Karena hal ini senada dengan apa yang didefinisikan M. Hadi Ma`rifat terkait terjemah Tafsiriyyah atau Maknawiyah atau terjemah bebas.³ Menurutnya, terjemah Tafsiriyyah adalah terjemahan yang dilakukan oleh penerjemah dengan lebih mengedepankan maksud dan isi kandungan yang terdapat dalam bahasa sumber yang diterjemahkan.⁴ Usaha yang dilakukan dalam hal ini oleh penerjemah dicurahkan untuk mentransfer makna secara sempurna, bukan hanya pada teksnya saja melainkan pada ide-ide yang terkandung dalam teks. Hal tersebut bertujuan agar makna dari bahasa sumber terungkap secara sempurna. Maksud dari kalimat awal bahasa sumber bisa ditangkap maknanya

² Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. vi.

³ Pembahasan mengenai metode terjemah Harfiyyah ini secara lengkap ada di BAB

⁴ Muhammad Hadi Ma`rifat, *Sejarah Al-Qur`an...* hal. 271.

tanpa mengurangi makna dengan sebisa mungkin melakukan penyesuaian pada makna dalam bahasa target.⁵

Salah satu contoh mengenai hal ini dapat kita lihat bagaimana Asad menjelaskan sebuah kata dalam bahasa Arab yang sulit untuk dipadankan ke dalam bahasa Inggris, sehingga memerlukan penjelasan tambahan agar makna dari kata tersebut dapat terungkap maknanya sebagaimana dimaksud bahasa sumber. Kata tersebut adalah kata “taqwa”.

Dalam Al-Qur`an kata “taqwa” ini disebut sebanyak 258 kali dalam berbagai bentuk dan konteks yang bermacam-macam. Kata taqwa yang dinyatakan dalam bentuk kata kerja lampau (fi`il mâdhî) ditemukan sebanyak 27 kali. Kata-kata taqwa tersebut pada umumnya memberi gambaran mengenai keadaan dan sifat-sifat serta ganjaran bagi orang-orang yang bertaqwa. Kata taqwa yang diungkapkan dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa sekarang (fi`il mudhâri`), ditemukan sebanyak 54 kali. Dalam bentuk ini, Alquran menggunakan kata itu untuk (1) menerangkan berbagai ganjaran, kemenangan, dan pahala yang diberikan kepada orang-orang yang bertaqwa, (2) menerangkan keadaan atau sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seseorang sehingga ia diharapkan dapat mencapai tingkat taqwa. dan (3) menerangkan ancaman dan peringatan bagi orang-orang yang tidak bertaqwa. Adapun kata taqwa yang dinyatakan dalam kalimat perintah ditemukan sebanyak 86 kali, 78 kali diantaranya mengenal perintah untuk bertaqwa yang ditujukan kepada manusia secara umum. Objek taqwa dalam ayat-ayat yang menyatakan perintah taqwa tersebut juga memiliki berbagai variasi, (1) Allah sebagai objek ditemukan sebanyak 56 kali, (2) Neraka sebagai objeknya dijumpai sebanyak 2 kali, (3) Fitnah/siksaan sebagai objek taqwa didapati satu kali, (4) objeknya berupa kata-kata rabbakum dan kata-kata lain yang semakna berulang sebanyak 15 kali.⁶

Kata taqwa yang dinyatakan dalam bentuk mashdar, ditemukan dalam Al-Qur`an sebanyak 19 kali. Dalam bentuk ini kata taqwa pada umumnya digunakan Al-Qur`an untuk: (1) menggambarkan bahwa suatu pekerjaan yang dilakukan harus didasarkan atas ketakwaan kepada Allah *subhânahu wata`âlâ*, dan (2) menggambarkan bahwa taqwa merupakan modal utama dan terbaik menuju kehidupan akhirat. Al-Qur`an menyebutkan orang yang bertakwa dengan *almuttaqî*, jamaknya *al-Muttaqîn* yang berarti “orang yang bertaqwa”. Kata itu

⁵ Muhammad Hadi Ma`rifat, *Sejarah Al-Qur`an*,...hal. 272.

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Alquran Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 988.

disebut Al-Qur`an sebanyak 50 kali, digunakan Al-Qur`an untuk (1) menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa dicintai oleh Allah *Subhānahu wata'âlâ*, dan di akhirat nanti akan diberi pahala dan tempat yang paling baik, yaitu surga, (3) menggambarkan bahwa Allah merupakan pelindung (wali) bagi orang-orang yang bertakwa, (4) menggambarkan bahwa beberapa kisah yang terjadi merupakan peringatan dan teladan bagi orang-orang yang bertakwa.⁷

Kerumitan makna taqwa ini menjadikannya tidak ada satu kata dalam bahasa Inggris yang bisa sepenuhnya menangkap esensi dari “taqwa” tersebut. Penerjemahan kata tersebut dengan “takut kepada Allah” sering kali tidak mengakomodasi aspek cinta, kesadaran spiritual, dan komitmen moral yang menjadi inti dari konsep taqwa itu sendiri sebagaimana tercermin dalam banyak bentuknya sebagaimana diuraikan di atas. Dalam terjemahannya, Asad mengantisipasi hal tersebut dengan memberikan penjelasan tambahan. Mari kita lihat salah satunya sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2:2 sebagai berikut,

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴿٢﴾

*Kitab (Al-Qur`an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.*⁸

Mari kita amati penjelasan Asad tentang makna *Muttaqin* sebagai berikut:

The conventional translation of *muttaqi* as “God-fearing” does not adequately render the positive content of this expression - namely, the awareness of His all-presence and the desire to mould one’s existence in the light of this awareness; while the interpretation adopted by some translators, “one who guards himself against evil” or “one who is careful of his duty”, does not give more than one particular aspect of the concept of God-consciousness.⁹

Muhammad Asad dalam pernyataannya menjelaskan bahwa terjemahan konvensional dari kata *muttaqi* sebagai “takut kepada Tuhan” tidak sepenuhnya mencerminkan makna positif dari istilah ini. *Muttaqi* lebih mengacu pada kesadaran akan kehadiran Allah di mana-mana serta keinginan untuk membentuk hidup sesuai dengan kesadaran

⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Alquran Kajian Kosakata...*, hal. 990.

⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, Quran Kemenag dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=1&to=286>. Diakses pada 7 September 2024.

⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 3.

tersebut. Asad juga menambahkan bahwa terjemahan lain seperti “orang yang menjaga dirinya dari kejahatan” atau “orang yang berhati-hati terhadap kewajibannya” hanya menggambarkan sebagian kecil dari konsep kesadaran akan Tuhan (*taqwa*), dan tidak sepenuhnya mencakup makna mendalam dari istilah tersebut.

Asad memberikan definisi yang lebih luas dan mendalam mengenai konsep “*taqwa*” itu sendiri. Ia menekankan bahwa “*taqwa*” bukan hanya berarti takut kepada Allah, tetapi lebih kepada kesadaran akan kehadiran-Nya dan kewaspadaan dalam menjalani kehidupan sehari-hari sesuai dengan kehendak-Nya. Menurut Asad, “*taqwa*” melibatkan pemahaman tentang hubungan yang harmonis antara manusia dan Tuhan, yang dipenuhi dengan cinta, penghormatan, dan penghindaran terhadap tindakan yang bisa mendatangkan murka-Nya. Jadi menurut penulis, Asad menegaskan bahwa “*taqwa*” mencakup beberapa unsur seperti: (1) Ketulusan hati dalam menjalankan perintah Allah, (2) Kesadaran moral yang mendalam, (3) Kewaspadaan spiritual terhadap godaan duniawi. Lebih lanjut Asad menjelaskan bahwa *muttaqîn* adalah orang-orang yang tidak hanya mengikuti aturan agama secara lahiriah, tetapi juga memiliki kesadaran batiniah yang kuat tentang kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan mereka.¹⁰

Selain memberikan penjelasan untuk sebuah kata yang tidak memiliki padanan yang pas dalam bahasa terjemahan (Inggris), dalam beberapa kata tertentu justru Asad tidak menerjemahkan sama sekali beberapa kata tersebut, melainkan tetap menulisnya sebagaimana adanya dalam bahasa sumber, menulis dengan pelafalan yang sama sebagaimana dalam nash Al-Qur`an. Seperti yang dilakukannya untuk menulis nama-nama surat, yaitu: *Hûd*, *Al-Hijr*, *Luqmân*, *Shâd*, *Muhammad*, *Qâf* dan *Quraisy*. Istilah tersebut adalah nama (kata benda) dan ahurf al-Muqâtha`ât. Dari semua *fawâtihushshuwâr* atau ahurf al-Muqâtha`ât hanya dua yang ia terjemahkan, yaitu *thâha* dan *Yâsîn*, keduanya diterjemahkan dengan “*O man*” dan “*O Thou Human Being*” (Wahai Manusia). *Hûd*, *Al-Hijr*, *Luqmân*, dan *Quraisy* adalah kosa kata yang tidak dikenal pada dunia Barat sebelumnya, nama-nama yang telah dikenal yaitu: Nuh (Noah), Ibrahim (Abraham), Musa (Moses), Yahya (John), Ilyas (Elijah) dan lain sebagainya. Adapun Muhammad di dunia Barat dikenal dengan Mohammed, akan tetapi untuk menghormatinya oleh Asad tetap ditulis seperti pelafalan dalam bahasa Arab.

¹⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 3.

Selain itu dua istilah lain seperti Al-Qur`an dan Surat juga tetap ditulis apa adanya dalam arti tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Karena bila melihat penerjemahan yang dilakukan oleh penerjemah lain seperti Abdullah Yusuf Ali dan T.B. Irving menggunakan istilah *chapter* untuk menerjemahkan kata “sûrah”. Bahkan penerjemahan klasik sebelumnya menulis Al-Qur`an dengan Koran, Alkoran, Coran dan lain sebagainya. Menurut Asad sepanjang sejarah bahasa Arab istilah Al-Qur`an tidak pernah digunakan untuk menunjukkan apapun kecuali wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad *shallalâhu ‘alaihi wasallam*, termasuk sûrah, tidak pernah menunjuk pada hal lain selain bagian dari Al-Qur`an, sehingga tidak ada pengaruh berarti jika kedua kata tersebut diterjemahkan. Hal ini, pula diungkapkannya dalam mukadimah *The Message of The Quran*:

With the exception of two terms, I have endeavoured to circumscribe every Quranic concept in appropriate English Expressions – an endeavour which has sometimes necessitated the use of whole sentences to convey the meaning of a single Arabic word. The two exceptions from this rule are the term *al-Quran* and *surah*, since neither of the two has ever been used in Arabic to denote anything but the title of his particular divine writ and each of its sections or “chapter” respectively: with the result that it would have been of no benefit whatsoever to the reader to be presented with “translations” of this two terms.¹¹

Muhammad Asad menjelaskan bahwa, kecuali untuk dua istilah, ia berusaha menerjemahkan setiap konsep Al-Qur`an ke dalam ekspresi bahasa Inggris yang tepat. Upaya ini kadang memerlukan penggunaan kalimat lengkap untuk menyampaikan makna dari satu kata bahasa Arab. Namun, dua pengecualian dari aturan ini adalah istilah *al-Qur`an* dan *sûrah*. Asad tidak menerjemahkan kedua istilah ini karena dalam bahasa Arab, keduanya secara eksklusif digunakan untuk merujuk pada kitab suci ini dan setiap bagiannya (atau “*sûrah*”). Menurutnya, menerjemahkan istilah-istilah ini tidak akan memberikan manfaat bagi pembaca.

2. Metode dan Sistematika Penafsiran.

Tafsîr adalah sebuah kata dalam bahasa Arab dari akar kata *fasara* (bermakna menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak mengikuti wazan *taf`il*). Ibnu Manzur mengatakan bahwa *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup,

¹¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. vi-vii.

sedangkan *tafsîr* bermakna *kasyfu al-murâd ‘an al-lafzhi al-musykîl*, menyingkap makna yang sukar dari suatu lafaz.¹²

Beberapa ulama ada yang berpendapat bahwa kata *tafsîr* adalah kata kerja terbalik dari kata *safara* yang berarti menyingkap. Namun demikian, al-Râgib berpendapat bahwa kedua kata tersebut (*fasara* dan *safara*) memiliki kedekatan makna, *fasara* berarti menampakkan makna yang abstrak, sedangkan *safara* berarti menampakkan benda pada penglihatan mata.¹³

Dalam bahasa Inggris istilah tafsir biasa dipadankan dengan *interpreting*, *interpretation*, *commentary*, *exegesis*, dan *explanation*. Tafsir bisa didefinisikan sebagai aksi (*interpreting*) atau sebagai produk (*interpretation*) secara bahasa *interpret* merupakan bentuk dasar dari *interpreting* dan *interpretation*. Mengandung dua arti, pertama, menjelaskan makna (kata, perbuatan dan lain sebagainya). Atau menerjemahkan ucapan seseorang dalam bahasa yang berbeda secara lisan (*explain the meaning of words, action etc., or translate orally the words of a person speaking a different language*). Kedua, meyampaikan pemahaman diri sendiri tentang ide pencipta, pemahaman itu berupa sebuah keterangan makna atau arti (*perform [a creative work] in a way that conveys one’s understanding of the creator’s idea, understand as having a particular meaning or significance*).

Padanan lain kata tafsir dalam bahasa Inggris adalah *commentary*. Kata ini dapat didefinisikan ke dalam tiga makna. Pertama, komentar (tentang sesuatu), deskripsi lisan tentang suatu peristiwa yang diberikan ketika peristiwa itu terjadi, terutama di radio atau televisi (*commentary [on something] a spoken description of an event that is given while it is happening, especially on the radio or television*). Kedua, komentar (pada sesuatu) penjelasan tertulis atau diskusi tentang sesuatu seperti buku atau drama (*commentary [on something] a written explanation or discussion of something such as a book or a play*). Ketiga, kritik atau diskusi tentang sesuatu (*a criticism or discussion of something*).¹⁴

¹² Muhammad bin Mukarrom bin Manzhûr al-Ifriqî al-Mishrî, *Lisan Al-‘Arab*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006, hal. 55.

¹³ Manna’ Khalil al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019. hal. 408.

¹⁴ Oxford Learner’s Dictionary dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/commentary>. Diakses pada 9 September 2024.

Istilah lainnya adalah *explanation*, yang merupakan turunan dari kata *explain*. Memiliki dua arti. Pertama, pernyataan, fakta atau situasi yang memberitahu anda mengapa sesuatu terjadi; alasan yang diberikan untuk sesuatu (*a statement, fact, or situation that tells you why something happened; a reason given for something*). Kedua, pernyataan atau tulisan yang memberitahu Anda bagaimana sesuatu bekerja atau membuat sesuatu lebih mudah untuk dipahami (*a statement or piece of writing that tells you how something works or makes something easier to understand*).¹⁵

Secara istilah, Al-Zarkasyi membatasi pengertian “*Al-Tafsîr*” sebagai ilmu yang membahas al-Qur`an dan menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukum serta hikmahnya.¹⁶ Sementara definisi dari Al-Zarqani adalah sebagai ilmu yang membahas tentang Al-Qur`an dari segi dilalahnya sesuai dengan yang Allah kehendaki tentunya sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁷ Maka dapat dikatakan bahwa tafsir adalah sebuah usaha untuk meyingkap petunjuk-petunjuk dalam Al-Qur`an, mengungkap makna-makna yang terkandung di dalamnya, agar menjadi pedoman bagi hidup manusia. Adapun yang melakukannya disebut *mufassir* atau penafsir.

Beberapa ulama membedakan definisi tafsir dan ta`wil. Ta`wil sendiri merupakan sebuah kata dari akar kata “a-u-l” (*â-la-ya`ûlu-aulan*) berarti kembali. Seorang *muawwil* (penta`wil) seolah-olah mengembalikan perkataannya kepada makna yang dikandungnya. Ada juga yang berpendapat bahwa ta`wil diambil dari kata *iyâlah* yang berarti siasat. Seorang *muawwil* seolah-olah menyiasati perkataan dan meletakkan pada tempatnya.¹⁸

Husain Al-Dzahabi misalnya, memberikan dua pilihan makna takwil. Pertama, menjelaskan suatu pembicaraan (teks) dan menerangkan maknanya tanpa mempersoalkan kesesuaian penjelasan tersebut dengan makna yang tersurat atau tidak. Definisi ini berujung pada penyamaan maksud ta`wil dan tafsir. Kedua, ta`wil merupakan hakikat dari sebuah pembicaraan (teks). Definisi ini memberikan perbedaan cukup besar antara keduanya, karena tafsir merupakan penjelasan Al-Qur`an yang berada dalam alam pikiran manusia,

¹⁵ Oxford Learner’s Dictionary dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/explanation?q=explanation>. Diakses pada 9 September 2024.

¹⁶ Jalâl ad-Dîn al-Suyûthî, *Al-‘Ithqân fî ‘Ulûmil Qur`ân...*, hal. 193.

¹⁷ Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân...*, hal. 6-7.

¹⁸ Muhammad Husayn Al-Dzahâbî, *Al-Tafsîr wal Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Kutûb al-Hadîtsah, 1963 Jilid 1, hal. 15.

sedangkan ta'wil berada dalam alam realitas, yaitu Al-Qur'an itu sendiri. Para ulama yang membedakan antara tafsir dan ta'wil, antaranya adalah al-Râgib al-Ashfahânî, al-Matûridî, al-Sa'labî dan al-Bagâwi. Sementara pendapat yang meyamakan keduanya diwakili oleh mayoritas ulama salaf dan Abû 'Ubaidah Al-Dzahabî.¹⁹

Dari beberapa perbedaan definisi tafsir dan ta'wil, Manna al-Qathan mengelompokkannya ke dalam empat kelompok. Pertama, jika ta'wil dimaknai sebagai penafsiran perkataan dan penjelasan maknanya, maka ta'wil dan tafsir adalah dua kata yang berdekatan maknanya. Kedua, jika berbeda halnya jika menganggap bahwa ta'wil adalah esensi yang dimaksud dari sebuah perkataan, maka perbedaan keduanya cukup besar, sebab tafsir merupakan penjelasan bagi suatu perkataan. Penjelasan tersebut berada dalam pikiran (pemahaman) dan dalam lisan (pengungkapan). Ketiga, tafsir adalah segala yang telah jelas dalam kitabullah dan sunnah yang sahih, sementara ta'wil adalah segala yang disimpulkan dari para ulama. Implikasi dari pendefinisian seperti ini adalah penyebutan tafsir sebagai sesuatu yang berhubungan dengan riwâyah, sedangkan ta'wil berhubungan dengan dirâyah. Dan yang keempat, tafsir lebih digunakan dalam menerangkan lafaz dan kosa kata, sedangkan ta'wil lebih banyak dipakai dalam menjelaskan makna dan susunan kalimat.²⁰

Muhammad Asad dengan *The Message of The Qurannya* dapat dikatakan sebagai *mufasssir*, walaupun ia bukan *mufasssir* sebagaimana para *mufasssir* tradisional terdahulu dalam pengertian yang klasik. Karyanya, merupakan salah satu tafsir modern yang sangat berpengaruh, terutama di kalangan pembaca berbahasa Inggris. Dalam tafsirnya Asad menggunakan istilah explain-explanation untuk mengistilahkan tafsir. *The Message of The Quran* sendiri bukanlah semata-mata berupa penjelasan makna kata atau pengungkapan kandungan sebuah kitab suci berdasarkan pengalamannya secara pribadi, akan tetapi Asad pula ingin menjadikan makna Al-Qur'an menjadi jelas dengan mendeskripsikannya secara lebih detail serta memberikan alasan-alasan atau dasar kebenaran mengenai ide-ide yang terkandung di dalamnya.

Dalam perjalanan sejarah ilmu tafsir, ada beberapa sistematika yang biasa digunakan oleh penafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pertama, sistematika *tartibi* atau *mushafî* yaitu penyusunan kitab tafsir berdasarkan pada tertib urutan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf

¹⁹ Muhammad Husayn Al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 16-18.

²⁰ Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 412-413.

‘utsmânî, diawali dengan surat al-Fâtihah dan diakhiri surat al-Nâs.²¹ Sistematika seperti ini menurut Abdul Mustaqim merupakan salah satu ciri dari penafsiran pada masa pertengahan (abad ke sembilan sampai awal abad dua puluh), masa ini dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan.²² Menurut Quraish Shihab, jenis ini menyuguhkan petunjuk-petunjuk Al-Qur`an secara terpisah dan tidak menyeluruh.²³ Penggunaan sistematika seperti ini lazim digunakan oleh para *mufassir* sejak masa kodifikasi tafsir hingga hari ini.

Kedua, sistematika *tartîb nuzûlî* atau *zamâni*. Sistematika ini berlandaskan pada kronologis turunnya ayat-ayat Al-Qur`an. Penggunaan sistematika ini dapat dilihat pada bagaimana mufassir memulai pembahasannya dari surat Al-‘Alaq dan diakhiri surat An-Nashr, hanya saja dalam penetapan kronologisnya terdapat perbedaan pandangan di antara kalangan para mufassir. Muhammad Izzat Darwazah dengan kitabnya *al-Tafsîr al-Hadîts* adalah satu di antara yang menggunakan sistematika seperti ini.

Ketiga, sistematika yang dikenal dengan istilah *maudhû’i*. Pada sistematika jenis ini penafsiran dilakukan berdasarkan tema-tema tertentu dalam Al-Qur`an. Metode ini mempunyai dua pengertian, 1) penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Qur`an dan menjelaskan tema sentralnya, kemudian menghubungkan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut. 2) penafsiran dengan menentukan suatu tema tertentu lalu menghimpun berbagai ayat dan surat dalam Al-Qur`an yang memiliki keterkaitan dengan tema tersebut. Menurut Quraish Shihab penafsiran dengan menggunakan metode ini pertama kali digagas oleh Mahmud Saltut pada tahun 1960.²⁴

The Message of The Quran yang ditulis Muhammad Asad dengan melihat teori sistematika penafsiran di atas bisa dikategorikan sebagai karya tafsir yang menggunakan sistematika *tartîb al-mushafî*, bisa kita lihat bagaimana Asad menulis karya tersebut dimulai dari surat al-Fâtihah dan diakhiri surat al-Nâs. Jumlah surat dalam *The Message of The Quran* sebanyak 114 surat dengan urutan yang didasarkan pada revisi Hafsh ibn Sulaimân Al-Asadî, sesuai dengan

²¹ Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zaid. *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin dari Judul *Naqdul Kitâb ad Dîniy wa Manâhijut Tajdîd fin Nachwi, wal Balâghah, wat Tafsîr, wal Adâb*, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 51-52.

²² Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir: Mazahib at Tafsir dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, hal. 63.

²³ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2009, hal. 109.

²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an...*, hal. 110-111.

mushaf ‘Utsmâni edisi “*Royal Egyptian*” yang sekaligus merupakan rujukan utama yang digunakan Asad dalam menulis nash Al-Qur`an. Abdullah Yusuf Ali berpandangan bahwa Al-Qur`an edisi Mesir tersebut adalah acuan yang paling banyak digunakan sebagai rujukan, diterima dan digunakan oleh mayoritas umat Islam di banyak negara.²⁵

Muhammad Asad menyajikan karyanya dalam tiga bentuk. Pertama, ulasan secara umum terkait surat yang akan dibahas. Bagian ini diposisikan setelah judul surat sebelum *nash al-Qur`ân*, terjemah dan tafsirnya. Pada bagian ini terdapat ulasan tentang alasan penamaan surat, nama-nama lain dari surat tersebut (jika ada)²⁶, kategorisasi surat sesuai tempat turunnya, serta beberapa tema penting yang dianggap menarik untuk dibahas.

Mari kita lihat salah satu contoh bagian tersebut yang terdapat dalam surat al-Baqarah berikut ini:

Nama surat ini diambil dari kisah yang diceritakan pada ayat 67-73. Ini adalah surat pertama secara keseluruhan setelah hijrah Nabi ke Madinah, dan sebagian besarnya terjadi pada dua tahun pertama periode itu; ayat 275-281, bagaimanapun, adalah bulan-bulan terakhir sebelum wafatnya Nabi (ayat 281 dianggap sebagai wahyu terakhir yang beliau terima.²⁷

Diawali dengan pernyataan mengenai tujuan yang mendasari pewahyuan Al-Quran secara keseluruhan – yaitu, sebagai petunjuk bagi manusia dalam segala urusan spiritual dan duniawi – surat Al-Baqarah, seiring dengan penekannya yang terus-menerus pada pentingnya kesadaran akan Allah (takwa), banyak menceritakan kesalahan yang dilakukan oleh umat penganut wahyu-wahyu terdahulu, khususnya Bani Israil. Pernyataan dalam ayat 106 tentang penggantian (nasakh) seluruh wahyu sebelumnya oleh wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* sangatlah penting untuk memahami surat ini dengan benar, dan bahkan untuk memahami seluruh Al-Qur`an. Aturan-aturan hukum yang terdapat di dalam Al-Baqarah (khususnya di bagian akhir surat) – yang menyinggung masalah etika, hubungan sosial (mu`âmalah), peperangan dan sebagainya – banyak yang merupakan akibat langsung dari pernyataan nasakh yang penting itu. Surat ini berulang-ulang menunjukkan bahwa aturan-aturan Al-Qur`an sejalan dengan kebutuhan hakiki fitrah manusia, dan tidak lain hanya merupakan

²⁵ Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary...*, hal. 30.

²⁶ Lihat pengantar surat al-Fâtiyah, Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 1.

²⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 3.

kelanjutan dari petunjuk etis yang diberikan Allah kepada manusia sejak awal sejarah keberadaannya. Perhatian khusus diberikan kepada Nabi Ibrahim a.s., bapak para nabi, yang pergulatan intensnya tentang gagasan keesan Allah (tauhid) menjadi fondasi tiga agama monoteis besar; dan ditetapkannya rumah ibadah Ibrahim, Ka'bah, sebagai kiblat shalat bagi “orang-orang yang berserah diri kepada Allah” (yaitu makna dari kata *muslimûn*, jamak dari *muslim*) menjadi lambang – begitulah kira-kira – identifikasi-diri ini secara sadar seluruh kaum yang benar-benar beriman dengan ajaran agama Ibrahim.²⁸

Keseluruhan surat ini mencakup lima doktrin Al-Qur`an. Yaitu: (1) bahwa hanya Allah yang menjadi Sumber serba cukup dari segala makhluk (*Al-Qayyûm*, self-sufficient, *Fount of all being*); (2) bahwa bukti-bukti keberadaan-Nya, yang ditegaskan secara berulang-ulang oleh para, dapat dijangkau oleh akal manusia; (3) bahwa hidup yang saleh (bajik) – dan bukan sekedar percaya – merupakan konsekuensi niscaya dari persepsi intelektual tersebut; (4) bahwa kematian jasad akan diikuti oleh kebangkitan dan pengadilan (5) bahwa semua orang yang benar-benar sadar akan tanggung jawabnya kepada Allah “tidak perlu merasa takut, dan tidak pula akan bersedih hati”.²⁹

Dapat dilihat dalam pengantar surat Al-Baqarah di atas, Asad menyampaikan beberapa hal penting terkait surat tersebut antara lain: latar belakang (termasuk alasan penamaan) dan waktu turunnya, tujuan pewahyuan Al-Qur`an, kesadaran akan keberadaan Tuhan, Kesalahan umat terdahulu (Bani Israil), Abrogasi (*Naskh*), Legislasi Qurani dan Hukum Syariah, Nabi Ibrahim dan Ka'bah, serta lima prinsip utama Al-Qur`an.

Tidak semua pengantar sama porsinya, ada di mana sebuah surat diberi pengantar yang panjang terkait penjelasan aspek-aspek di atas, seperti pengantar yang ditulisnya untuk surat al-Fath, al-Hasyir, dan al-Taghâbun. Akan tetapi ada pula hanya diberi pengantar amat singkat sebagaimana yang bisa kita lihat pada pengantar tiga surat terakhir, surat al-Ikhlâsh, al-Falaq dan al-Nâs. Berikut pengantar yang ditulis pada surat al-Ikhlâsh:

SEBAGAIMANA DIRIWAYATKAN dalam banyak hadis sahih, Nabi biasa menggambarkan surat ini sebagai “setara dengan sepertiga dari keseluruhan Al-Quran” (Bukhari, Muslim, Ibnu Hanbal, Abu Daud, Nasa’i, Tirmidzi, Ibnu Majah). Tampaknya surat ini

²⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari Judul *The Message Of The Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017, hal. 5.

²⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 5.

diwahyukan pada periode Makkah awal.³⁰

Kemudian surah al-Falaq:

SEMENTARA kebanyakan mufasir menganggap surat ini dan surat berikutnya turun pada masa awal periode Makkah, beberapa mufisr (misalnya, al-Râzî, Ibnu Katsîr) menganggap keduanya diwahyukan di Madinah. Sementara itu yang lainnya (umpamanya, al-Baghawî, al-Zamakhsyarî, al-Baydhâwi) tidak memberikan jawaban. Berdasarkan sedikit bukti yang ada pada kita, nampaknya kedua mungkin karena kedua surat tersebut berasal turun pada periode awal Makkah.³¹

Surat al-Nas yang paling singkat: “LIHAT catatan pendahuluan pada kedua surat sebelumnya, yang berkaitan erat dengan surat ini.”³²

Dari pengantar tiga surat di atas kita bisa lihat pada surat al-Ikhlâs pada pengantar hanya disampaikan bahwa Nabi *shallalâhu ‘alaihi wasallam*, dan para sahabat biasa menggambarkan bahwa surat ini setara dengan sepertiga Al-Qur`an serta termasuk dalam periode Makkah, kemudian pada surat al-Falaq Asad hanya menyebutkan perbedaan pendapat di kalangan periwayat hadis mengenai apakah termasuk dalam periode Makkah atau Madinah. Pada surat terakhir malah tidak ada penjelasan dan ilustrasi mengenai isinya sama sekali, yang ada hanya sebuah kalimat perintah untuk merujuk pada penjelasan surat-surat sebelumnya. Karena memang surat al-Falaq dan al-Nâs memiliki keterkaitan peristiwa saat turunnya.

Maka secara keseluruhan, dapat dikatakan bahwa dalam *The Message of the Quran*, Muhammad Asad memulai setiap surat dengan memberikan pengantar yang mendalam (walaupun ada beberapa yang cukup singkat). Pendekatan ini biasanya mencakup beberapa elemen penting. Misalnya Konteks Historis dan Tematik, Asad sering memberikan latar belakang sejarah terkait wahyu surat tersebut, termasuk periode Makkah atau Madinah. Dia menjelaskan situasi di mana wahyu itu diturunkan, menghubungkannya dengan perkembangan sosial, politik, dan keagamaan pada masa tersebut. Penjelasan tema utama, setiap surat dijelaskan dalam hal tema utamanya. Asad berusaha menggali pesan-pesan utama yang ingin disampaikan oleh surat tersebut, serta bagaimana pesan tersebut relevan dengan konteks kehidupan manusia.

Kemudian, Analisis Linguistik, Asad juga kerap membahas

³⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 5.

³¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 1289.

³² Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 987.

aspek linguistik, termasuk penggunaan kata-kata tertentu dalam bahasa Arab yang memiliki makna mendalam. Ia sering memperhatikan nuansa bahasa yang tidak bisa sepenuhnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Asad juga ingin menjelaskan apakah ada hubungan dengan surat lain, menunjukkan hubungan tematis atau konseptual antara surat yang sedang dibahas dengan surat-surat lainnya dalam Al-Qur`an. Hal ini membantu pembaca memahami keterkaitan yang ada antara wahyu yang berbeda.

Kedua, penempatan tafsir-tafsir dari ayat-ayat al-Qur`an yang ditempatkan pada bagian bawah nash al-Qur`an dan terjemah yang lebih dikenal dengan istilah catatan kaki (footnote). Penyajian tafsir seperti ini saat itu bisa dibilang sebagai sesuatu yang baru dan menjadi kekhasan bagi karya Asad. Mengingat penafsir-penafsir sebelum abad kedua puluh tidak ada yang menerapkan gaya/bentuk tafsir seperti ini. Muhammad Asad menggunakan catatan kaki yang sangat informatif untuk menjelaskan latar belakang historis, konteks budaya, atau interpretasi yang lebih rinci dari ayat-ayat tertentu. Catatan kaki ini juga bertujuan sebagai tempat untuk menjelaskan istilah-istilah Arab yang mungkin sulit diterjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa Inggris. Catatan-catatan kaki tersebut mencapai 5.321 buah catatan kaki.

Islah Gusmian berpendapat, bahwa tafsir dengan penggunaan catatan kaki (footnote), catatan akhir (endnote) dan catatan perut (innote) adalah ciri tafsir dengan sistem penulisan ilmiah. Namun demikian bukan berarti yang tidak menggunakan sistem penulisan seperti itu adalah tidak ilmiah, hanya saja penggunaan sistem ini biasa digunakan dalam penulisan ilmiah pada umumnya. Lanjutnya, biasanya penafsir yang menggunakan sistem seperti ini adalah untuk kepentingan penulisan ilmiah.³³ Akan tetapi, tentu tidak demikian dengan Asad, penggunaan sistem seperti ini adalah menjadi hal biasa baginya karena ia telah mengenal sistem penulisan ilmiah kemudian diterapkan dalam penulisan tafsirnya.

Ketiga, "Appendix" atau lampiran-lampiran. Ada empat judul appendix yang Asad sajikan, 1) Symbolism and Allegory in the Quran 2) Al-Muqatta'at, 3) On The Term and Concept of Jinn dan 4) The Night Journey. Penyajian Appendix ini memiliki beberapa tujuan yang berkaitan dengan keinginan Asad untuk memberikan beberapa konteks penjelasan lebih dalam dan klarifikasi atas beberapa hal yang dianggap penting dalam memahami Al-Qur`an secara keseluruhan, antaranya:

³³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 172.

a. Penjelasan Isu-Isu Teologis dan Filsafat.

Appendix dalam karyanya digunakan untuk membahas lebih mendalam berbagai konsep teologis dan filsafat yang kompleks. Banyak di antaranya mungkin tidak dapat dijelaskan secara rinci dalam tafsir ayat per ayat karena keterbatasan ruang atau konteks ayat itu sendiri. Asad menggunakan appendix untuk memperjelas dan menguraikan pemahaman yang lebih luas tentang konsep-konsep ini. Misalnya: Asad menjelaskan konsep “Jinn” (makhluk halus dalam Islam) atau “The Spirit” untuk memberikan penjelasan yang lebih luas dan lengkap di luar konteks spesifik ayat yang menyinggung hal tersebut.³⁴

b. Klarifikasi terhadap Terjemahan dan Pendekatan Tafsirnya.

Dalam appendix, Asad menjelaskan pendekatan terjemahannya yang berbeda dari pendekatan literal tradisional. Ini termasuk bagaimana ia memutuskan untuk menerjemahkan kata atau frasa tertentu yang sulit diterjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa Inggris. Dengan adanya appendix, Asad dapat menguraikan alasannya memilih terjemahan tertentu, yang mungkin tidak bisa disertakan dalam tafsir atau terjemahan teks utama. Misalnya, ia menjelaskan mengapa ia menghindari terjemahan harfiyyah (literal) dan lebih memilih terjemahan yang mencerminkan makna kontekstual atau filosofis dari ayat-ayat tertentu.

c. Mengatasi Kesalahpahaman tentang Islam.

Sebagai penulis yang tinggal dan banyak berinteraksi dengan budaya Barat, Asad sadar bahwa ada banyak kesalahpahaman tentang Islam dan Al-Qur'an. Appendix memungkinkan Asad untuk mengoreksi kesalahpahaman ini, memberikan pembelaan dan penjelasan yang lebih luas tentang ajaran Islam yang sering disalahpahami. Dengan cara ini, appendix berfungsi sebagai bagian edukatif yang lebih mendalam, di mana Asad dapat membahas topik-topik yang sensitif secara lebih tenang dan terperinci.

d. Sumber Referensi Tambahan.

Appendix juga berfungsi sebagai tempat untuk menambahkan sumber-sumber referensi tambahan yang mendukung argumentasi Asad, baik dari literatur klasik Islam maupun dari pemikiran modern. Ini membantu pembaca memahami latar belakang akademis dari penjelasan Asad dan memperkuat kredibilitas interpretasinya. Sebagai contoh, Asad menyertakan rujukan kepada kitab-kitab tafsir klasik atau referensi kepada karya pemikir modern

³⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 994.

yang relevan.

Singkatnya, Muhammad Asad melampirkan *appendix* dalam *The Message of the Qur'an* sebagai cara untuk memberikan penjelasan yang lebih mendalam, filosofis, dan kontekstual tentang berbagai konsep tertentu yang dibahas dalam Al-Qur'an. *Appendix* ini juga berfungsi untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan pembaca modern, memberikan klarifikasi terhadap terjemahan dan tafsirnya, serta mengatasi isu-isu sensitif atau kontroversial dengan lebih rinci. Dengan demikian, *appendix* dalam karyanya memainkan peran penting dalam memperkaya pemahaman pembaca terhadap pesan Al-Qur'an secara komprehensif. Hanya saja, jika *appendix* ini beralasan sebagai pemisahan penafsiran karena porsi penjelasannya yang terlalu panjang dan membutuhkan tempat yang luas menurut asumsi penulis hal tersebut kurang tepat, karena justru ada beberapa penafsiran yang luas dan mendalam tapi diletakkan di catatan kaki, seperti catatan kaki pada surat al-Maidah tafsir nomor 48 dan surat al-Kahfi tafsir nomor 7.³⁵

3. Sumber Penafsiran.

Secara umum sumber-sumber atau rujukan penafsiran bisa dikelompokkan menjadi dua: *riwâyah* (periwayatan) dan *'aql* atau *ra'yun* (rasio/akal). Pertama, *riwâyah*, yaitu penafsiran yang merujuk pada Al-Qur'an, Hadis, *qaul shahabi*, israiliyat, dan syair-syair jahiliyah. Tafsir yang secara dominan menggunakan rujukan riwayat sebagai sumbernya dikenal dengan *tafsîr bil ma'tsûr*.³⁶ Sumber penafsiran dalam kategori *riwâyah* melewati dua fase yaitu fase *riwâyah* (periwayatan secara lisan) dan fase *tadwîn* (pengkodifikasian).

Dalam fase yang pertama, para sahabat mengutip penafsiran Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam*, dan secara lisan saling menyampaikan kepada sahabat lainnya, kemudian lanjut kepada tabi'in dan di antara mereka juga saling meriwayatkan kepada yang lain dengan sistem sanad. Riwayat yang telah menyebar secara verbal ini kemudian dibukukan menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri—terpisah dari Hadis yang dikodifikasi pada saat itu juga—inilah yang dimaksud dengan fase kodifikasi.³⁷

Sumber penafsiran kedua ialah *'aql*. Penafsiran Al-Qur'an yang sumber penafsirannya didominasi oleh rasio (*al-'aql*) dari pada *riwâyah* dikenal sebagai *tafsîr bi al ra'yi*. Penafsir berijtihad atau

³⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 149-150 dan 438-439.

³⁶ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 94.

³⁷ Abd. Al-Hary al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dari judul *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 13.

mengerahkan segala kemampuan berfikir dengan nalar atau rasio, setelah terlebih dahulu memahami bahasa Arab dan aspek *dilâlah*-nya untuk menafsirkan Al-Qur`an. Kemampuan berpikir setiap *mufassir* berbeda satu dengan yang lain, oleh karena itu sering dijumpai perbedaan satu penafsir dengan penafsir lainnya.³⁸ Keberagaman penafsiran yang disebabkan perbedaan pandangan para penafsir ini pada akhirnya memunculkan adanya kategorisasi *tafsîr bi al-ra'yi al-jâiz* atau *al-mamdûh* dan *tafsîr bi al-ra'yi al-mazmûm*.

Menurut al-Dzahabi, *tafsîr bi al ra'yi* bisa diterima sepanjang penafsirnya mempunyai kapabilitas dalam penafsiran Al-Qur`an dan memenuhi beberapa kualifikasi berikut: 1) jauh dari sikap terlalu berani menduga-duga maksud dan kehendak Allah di dalam kalam-Nya, tanpa memiliki persyaratan sebagai penafsir, 2) memaksakan diri masuk dalam upaya untuk memahami sesuatu yang hanya menjadi wewenang Allah yang mengetahuinya, 3) berusaha menghindari dari dorongan dan kepentingan hawa nafsu, 4) tidak menulis tafsir untuk kepentingan golongan semata, 5) menghindari klaim kebenaran, sehingga menganggap bahwa hanya penafsirannya yang menjadi satu-satunya penafsiran yang paling benar.³⁹

Dalam penulisan *The Message of The Quran*, Asad menjadikan Al-Qur`an itu sendiri sebagai sumber penafsirannya, baik munâsabah atau *cross reference*, biasanya Asad akan memberikan lambang “cf” yang merupakan kependekan dari istilah *confer* atau *compare* yang berarti “perbandingan”. Selain itu penafsirannya juga bersumber dari Hadis nabi dan penjelasannya (*syarh*) sebagai *bayân al-Qur`ân*, pendapat beberapa *mufassir* baik klasik maupun modern, beberapa kamus bahasa Arab dan Inggris, seperti di antaranya kamus *Lisân al-'Arâb*, kamus William Edward Lane, *Arabic-English Lexicon*, kamus-kamus tersebut digunakan untuk menelusuri kata asli, turunan (derivasi) serta makna asal dari suatu kata, klausa dan lain sebagainya. Kemudian ia pula menjadikan Bibel, Ensiklopedia, kitab-kitab Fiqih dan beberapa buku sejarah. Bahkan data-data penemuan ilmiah pun ia gunakan, misalnya untuk menunjang penafsiran Surat Saba/34:15, di mana menurut penelitian arkeolog dan geografi menyebutkan kemungkinan besar bahwa Yaman dan Abisinia merupakan letak negeri Saba.⁴⁰

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009, hal. 45.

³⁹ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-mufassirûn...*, hal. 196.

⁴⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. ix.

a. Penafsiran Al-Qur`an dengan Al-Qur`an

Beberapa tempat dalam penafsirannya, Asad menjelaskan ayat Al-Qur`an dengan bantuan dari ayat lain, untuk menunjukkan keterkaitan makna yang lebih luas, ada beberapa yang akan ditandai dengan lambang “cf” yang merupakan kependekan dari *confer* atau *compare* artinya “bandingan”, salah satu contoh pendekatan ini dapat dilihat dalam tafsirnya pada surat al-Ikhlâsh/112:1-4. Dalam penjelasannya Asad mengeksplorasi pemaknaan kata *al-Shamad* dengan merujuk kepada beberapa ayat dalam beberapa surat lain, yaitu al-Fajr/89:3, kemudian surat Maryam/19:77, kemudian surat al-An`am:100.⁴¹

Dalam penjelasannya Asad menyampaikan istilah *al-shamad* dalam Al-Qur`an memberikan wawasan tentang makna mendalam dan unik yang hanya diterapkan kepada Tuhan. Istilah *al-Shamad* hanya memberikan makna yang mendekati dari konsep yang sebenarnya, karena istilah ini sangat kaya dan kompleks. *Al-Shamad* merujuk kepada Tuhan sebagai penyebab utama segala sesuatu dan keberadaan yang abadi dan mandiri. Ini berarti bahwa segala sesuatu yang ada atau bisa dibayangkan berasal dari Tuhan dan bergantung pada-Nya, baik untuk penciptaan maupun kelangsungan keberadaannya.

Asad menekankan bahwa konsep *al-Shamad* menegaskan bahwa Tuhan adalah satu-satunya yang unik dan tidak ada bandingannya. Tuhan tidak memiliki permulaan atau akhir, dan tidak ada yang bisa disamakan dengan-Nya. Hal ini tercermin dalam ayat-ayat lain yang menyatakan bahwa tidak ada yang bisa dibandingkan atau disamakan dengan Tuhan.

Lanjutnya, karena Tuhan adalah satu-satunya yang sempurna, abadi, dan tanpa banding, sifat-Nya berada di luar jangkauan pemahaman atau imajinasi manusia. Asad menggarisbawahi bahwa setiap upaya untuk menggambarkan Tuhan, baik melalui perwakilan figuratif maupun simbol abstrak, akan selalu gagal menangkap esensi sejati Tuhan. Upaya semacam itu bahkan bisa dianggap sebagai bentuk penolakan terhadap kebenaran Tuhan, karena menggambarkan Tuhan dengan cara-cara manusiawi atau terbatas adalah sebuah bentuk penghinaan.

Singkatnya, Asad menjelaskan bahwa *as-samad* menegaskan Tuhan sebagai sumber segala sesuatu dan keberadaan yang abadi

⁴¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 985.

serta tidak tergantung pada apa pun, yang juga berarti bahwa Tuhan tidak bisa digambarkan atau dipahami sepenuhnya oleh manusia.⁴²

Di tempat lain misalnya, Asad menjelaskan makna surat al-Maidah/5:2 khususnya pada kata *syā'āira allāh* (*the symbols set up by God*) dengan bantuan surat al-Baqarah/2:158.⁴³ Lalu bagaimana Asad menjelaskan surat Yunus/10:5 pada kalimat "*none of this God created without (an inner truth)*" dengan merujuk pada surat Ali Imran/3:191 dan surat Shad/38:27⁴⁴. Kemudian pada surat al-An'am/6:98 ketika hendak menjelaskan makna dari kata *mustaqar* dan *mustauda'* dengan tambahan penjelasan dari surat Hud/11:6 dan 67.⁴⁵ Dan masih banyak lagi contoh-contoh serupa lainnya.

Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan bentuk tafsir yang tertinggi, tentu tidak ada keraguan dalam penerimannya, karena Allah adalah sumber pemberitaan yang paling benar, sehingga tidak mungkin perkara-perkara bathil akan tercampur. Selain itu karena *himmah* Rasul itu adalah Al-Qur'an, yakni untuk menjelaskan dan menerangkan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Sulaiman Al-Thayyar, dalam kitabnya *Ushûl al-Tafsîr*, ia menjelaskan bahwa tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an adalah penjelasan ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, satu sama lain saling melengkapi dalam penjelasan maknanya. Karena firman Allah *subhânahu wata'âlâ* lebih *muballaghah* dari firman Allah *subhânahu wata'âlâ* Lainnya. Sementara Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam* adalah sebagai penafsir yang menyampaikan penafsiran tersebut dengan penjelasan yang ada.⁴⁶

b. Penafsiran Al-Qur'an dengan Hadis

Hadis diakui sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Kedudukan Nabi sebagai penjelas (*tabyîn*) teradap Al-Qur'an mengharuskan mufasir merujuk kepadanya. Ada yang mengatakan bahwa Al-Qur'an sangat membutuhkan Hadis dari pada sebaliknya. Jika memang demikian maka bentuk penjelasan Nabi terhadap Al-Qur'an bermacam-macam. Ada yang memperkuat apa yang ada di dalam Al-Qur'an. Ada yang menambahkan apa yang belum

⁴² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 1287.

⁴³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 140.

⁴⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 288-289.

⁴⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 229.

⁴⁶ Musa'id Sulaiman al-Thayyar, *Ushûl al-Tafsîr*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1999, hal. 22.

tercantum, *menta'qid* sesuatu yang mutlak, ada yang *mentakhsish* yang 'am dan lain sebagainya.

Ahsin Sakho Muhammad dalam bukunya terkait hal ini mengemukakan beberapa hal. Pertama, hadis Nabi yang bisa dijadikan sandaran dalam menafsirkan Al-Qur'an hendaknya mempunyai validitas yang kokoh. Kedua, tidak mengadung kisah-kisah israiliyat. ketiga apa yang dikemukakan Nabi bukanlah satu-satunya penafsiran, melainkan salah satu saja dari sekian makna yang tercakup dalam redaksi Al-Qur'an, kecuali jika penjelasan Nabi menyangkut nama orang seperti Nabi Khidir dalam kisah Nabi Musa as.⁴⁷

Para mufasir seringkali menggunakan Hadis untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dalam beberapa situasi tertentu, terutama ketika ayat tersebut memerlukan konteks lebih lanjut atau penjelasan lebih spesifik. Dalam tafsirnya Asad menggunakan Hadis sebagai *bayân* Al-Qur'an. Seperti misalnya, pada ayat Al-Qur'an yang merujuk tanda-tanda hari kiamat dan peristiwa akhir zaman, bisa kita lihat ketika Asad menafsirkan surat Al-Zalzalah/99:5 berikut,

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝

*Sebab pemeliharamu telah mengilhaminya untuk berlaku demikian.*⁴⁸

Penjelasan Muhammad Asad pada ayat ini merujuk pada konsep dalam Islam bahwa pada Hari Kiamat, bumi akan memberikan kesaksian atas segala perbuatan manusia. Dalam tafsir ini, Asad mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah yang diriwayatkan oleh ulama seperti Ibn Hanbal dan Tirmidzi, yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam* menjelaskan bahwa bumi akan menjadi saksi terhadap segala yang dilakukan oleh manusia selama hidupnya.

Tujuan dari penjelasan Asad ini adalah untuk menekankan makna ayat-ayat dalam Al-Qur'an, seperti yang terdapat dalam Surat Al-Zalzalah/99:1-4, di mana bumi digambarkan akan "berbicara" atau memberikan kesaksian tentang apa yang terjadi di

⁴⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur'an, Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf, 2022, hal. 203.

⁴⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 1261.

atasnya. Ini menekankan bahwa segala perbuatan manusia, baik besar maupun kecil, diketahui oleh Allah dan akan diadili dengan adil pada hari kiamat. Bumi, sebagai tempat di mana manusia melakukan segala perbuatannya, secara simbolis akan “berbicara” untuk menegaskan hal itu.

Asad ingin menjelaskan bahwa konsep ini menunjukkan kesadaran mendalam bahwa tidak ada perbuatan yang tersembunyi atau terlupakan. Semua tindakan manusia terekam dan akan dipertanggungjawabkan, dan bahkan elemen fisik seperti bumi akan menjadi saksi dalam proses penghakiman ilahi. Ini mengingatkan umat manusia akan pentingnya bertindak dengan kesadaran bahwa semua tindakan mereka akan dipertanggungjawabkan di akhirat.

Pada lain tempat, Asad juga menjelaskan tafsir surat al-Baqarah/2:229 dengan penggunaan Hadis. Ayat ini berkaitan dengan legitimasi *khulu'* atau tuntutan cerai dari pihak istri. Sebagai berikut,

الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ ۖ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا
اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يَقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۗ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يَقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا ۗ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ
اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿٢٢٩﴾

*Suatu perceraian dapat (dibatalkan) dua kali, setelah itu pernikahan harus dilanjutkan lagi secara adil atau diputuskan secara baik-baik. Dan tidak halal bagi kalian mengambil apa saja yang telah kalian berikan kepada istri-istri kalian, kecuali jika kedua (pihak) khawatir bahwa mereka tidak dapat menaati batas-batas yang telah ditetapkan Allah: karena itu, jika kalian khawatir bahwa keduanya tidak mampu menaati batas-batas yang telah ditetapkan Allah, tiada dosa bagi keduanya sehubungan dengan apa yang dapat diserahkan istri (kepada suaminya) untuk membebaskan dirinya.*⁴⁹

Dalam menjelaskan ayat ini, Asad mengutip Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas. Muhammad Asad di sini ingin menegaskan bahwa ayat yang membahas *khulu'*—perceraian atas permintaan istri—menunjukkan hak mutlak seorang istri untuk

⁴⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 62-63.

mengajukan perceraian dari suaminya, meskipun suami tidak melakukan kesalahan apa pun. Menurut hadis yang sangat otentik, Asad merujuk pada kisah istri Tsabit ibn Qays, Jamilah, yang datang kepada Nabi Muhammad *shallalâhu ‘alaihi wasallam*. dan meminta cerai karena, meskipun suaminya tidak bersalah dan memiliki karakter yang baik, ia merasa tidak bisa mencintainya. Nabi kemudian memerintahkan agar Jamilah mengembalikan mahar berupa kebun yang telah diberikan Thabit kepadanya, dan pernikahan itu pun dibubarkan.

Asad juga menjelaskan bahwa hadis ini otentik dan diriwayatkan oleh beberapa ulama hadis terkemuka seperti Bukhari, Tirmidzi, dan lainnya. Dengan merujuk pada beberapa contoh lainnya dari Hadis, seperti kisah Hubaybah bint Sahl, Asad menunjukkan bahwa hukum Islam menetapkan bahwa dalam situasi di mana istri mengajukan *khulu'* tanpa kesalahan dari pihak suami, istri dianggap sebagai pihak yang membatalkan kontrak, sehingga harus mengembalikan mahar yang diterimanya.⁵⁰

Dalam tafsir ini, Asad ingin menekankan keadilan dan fleksibilitas hukum Islam dalam memberikan hak kepada istri untuk membebaskan dirinya dari pernikahan yang tidak lagi bisa dijalani dengan baik, sekaligus mengatur agar suami tidak dirugikan secara finansial.

c. Penggunaan Sumber-sumber dari Tafsir Klasik.

Muhammad Asad dalam karya tafsirnya, *The Message of the Qur'an*, mengacu pada banyak sumber tafsir klasik serta referensi dari berbagai ulama Islam terkemuka. Meskipun ia sering memadukan pemikiran rasionalis modern dengan tradisi klasik, Asad tetap merujuk pada tafsir-tafsir yang telah diakui secara luas dalam sejarah Islam untuk mendukung penafsirannya dan dalam rangka untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif.

Sumber-sumber tersebut misalnya, 1) Tafsîr al-Thabari (Jamî' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân, yang ditulis oleh Imam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (838–923 M), yang merupakan salah satu tafsir tertua dan paling otoritatif dalam tradisi Islam. Tafsir ini menggabungkan berbagai pandangan dan riwayat dari sahabat Nabi serta tabi'in, menjadikannya salah satu sumber tafsir yang paling luas dan terperinci. 2) Tafsîr al-Zamakhsharî (*Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl*) karya Abu al-Qâsim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsharî (1075–1144 M), Tafsir ini terkenal karena pendekatannya yang berbasis bahasa dan filologi, serta pandangan

⁵⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 50.

teologisnya yang Mu'tazilah. Al-Zamakhsharî sering memberikan penjelasan linguistik yang mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an. 3) Tafsir al-Râzi (*Mafââtih al-Ghayb*) yang dikarang oleh Fahr al-Dîn al-Râzi (1149–1209 M), tafsir ini lebih filosofis dan teologis, sering kali membahas masalah-masalah rasional dan metafisik. Al-Râzi tidak hanya membahas makna literal ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga implikasi logis dan filosofisnya. 4) Tafsir al-Baydawi (*Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*) merupakan karya dari Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi (w. 1286 M), tafsir ini merupakan salah satu yang paling populer dan sering dikaji oleh para pelajar. Ia merupakan ringkasan dan sintesis dari tafsir-tafsir sebelumnya, khususnya al-Zamakhshari, dengan kecenderungan ahlu sunnah. 5) Tafsir Ibn Katsir (*Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*) yang ditulis oleh Ismail ibn Katsir (1301–1373 M) tafsir ini sangat populer di kalangan umat Muslim dan dianggap sebagai salah satu tafsir yang otoritatif, terutama karena pendekatan Ibn Katsir yang menggabungkan riwayat hadis dan pandangan ulama salaf untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an. 6) Tafsir al-Qurtûbi (*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*) karya Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Qurtûbi (1214–1273 M), tafsir ini fokus pada aspek hukum dan yurisprudensi dari ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Qurtûbi sering membahas berbagai pendapat tentang masalah-masalah fiqh dan interpretasi legal ayat-ayat. 7) Tafsir Jalâlayn (*Tafsîr al-Jalâlayn*) ditulis oleh Jalâl ad-Dîn al-Mahallî (1389–1459 M) dan Jalâl ad-Dîn al-Suyûtî (1445–1505 M, ini adalah tafsir singkat namun sangat populer yang menjelaskan makna dasar dari ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir ini sering digunakan oleh pembelajar pemula karena ringkas dan mudah dipahami. 9) Tafsir al-Qiffal ditulis oleh Abu Bakr al-Qiffâl al-Syâsyî (w. 976 M), sumber ini sering digunakan oleh Asad dalam konteks penafsiran metaforis dan penjelasan simbolik.

Penggunaan berbagai sumber klasik ini untuk memberikan fondasi yang kuat bagi interpretasinya, tetapi dia juga sering menambahkan perspektif modern yang rasional dan filosofis, tidak berlebihan bila ini disebut sebagai usaha Asad untuk memadukan tradisi dengan wawasan intelektual kontemporer.

d. Penggunaan Kamus Bahasa

Walaupun Asad bertahun-tahun berinteraksi dengan penutur bahasa Arab asli (*native speaker*), namun tentu tidak semua makna dalam Al-Qur'an dapat diketahuinya. Di samping hal tersebut Asad pula memerlukan legitimasi tentang kesahihan makna kosa kata dalam Al-Qur'an yang ia tafsirkan. Maka untuk menghindari

kesalahan Asad menggunakan kamus berbahasa Arab. Kamus-kamus ini digunakannya untuk menelusuri asal kata, derivasi dan makna asal dari sebuah kata, seperti yang dilakukannya untuk menerjemahkan kata *thair* dalam surat Âli ‘Imran/3:49 berikut,

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ۚ إِنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الظِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَتَّبِعُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾

*Serta (akan menjadikannya seorang rasul) dari Bani Israil. AKU TELAH DATANG kepada kalian dengan sebuah pesan dari Pemelihara kalian. Aku akan menciptakan bagi kalian dari tanah – demikianlah – bentuk nasib (kalian), kemudian aku akan meniup ke dalamnya, sehingga ia dapat menjadi nasib (kalian) dengan seizin Allah; dan aku akan menyembuhkan orang buta dan orang yang berpenyakit kusta; dan menghidupkan orang mati dengan izin Allah: dan aku akan memberitahukan kepada kalian apa yang kalian simpan di rumah kalian. Perhatikanlah, dalam semua ini benar-benar terdapat suatu pesan bagi kalian, jika kalian benar-benar orang yang beriman.*⁵¹

Muhammad Asad dalam penjelasan ayat ini menyoroti makna metaforis dan simbolis dari kata *thair* (burung) dalam Al-Qur`an, khususnya dalam konteks kisah Nabi Isa (Yesus) yang membentuk sesuatu seperti burung dari tanah liat dan menghidupkannya dengan izin Allah. Ayat ini seringkali dipahami secara harfiah sebagai mukjizat fisik, tetapi Asad menawarkan penafsiran yang lebih dalam dan filosofis, dengan menyoroti bahwa istilah *thair* (yang artinya burung atau makhluk yang terbang) juga memiliki makna idiomatik yang menunjukkan “nasib” atau “takdir” dalam bahasa Arab klasik dan dalam Al-Qur`an (hal ini didukung oleh penggunaan kata tersebut dalam beberapa ayat lain, misalnya Surat al-A`raf/7:131, al-Naml/27:47 dan Yasin/36:19). Kata ini sering digunakan secara idiomatik untuk menggambarkan nasib atau keberuntungan dalam bahasa pra-Islam dan dalam teks Al-Qur`an.⁵²

⁵¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 92-93.

⁵² Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-*

Dalam ayat ini, Asad melihat kisah Nabi Isa yang membentuk burung dari tanah liat sebagai sebuah perumpamaan atau kiasan. Isa memberikan penglihatan tentang takdir yang tinggi (*soaring destiny*) bagi Bani Israil, yang digambarkan sebagai burung yang bisa terbang. Burung ini, yang berasal dari tanah liat yang rendah (simbol kehidupan duniawi yang biasa), diberi kehidupan oleh “napas” inspirasi ilahi. Dengan izin Allah, takdir yang rendah itu bisa berubah menjadi nasib yang mulia dan spiritual.

Penjelasan Asad juga mencakup pandangan bahwa “tanah liat” yang melambangkan kehidupan Bani Israil yang sederhana dan duniawi, sementara “burung” melambangkan takdir yang lebih tinggi, yaitu kehidupan spiritual yang bisa mereka capai dengan bimbingan ilahi melalui Nabi Isa.

Lalu mari kita bandingkan dengan penerjemahan bahasa Inggris lainnya seperti Marmaduke Pickthall:

And will make him a messenger unto the children of Israel, (saying): Lo! I come unto you with a sign from your Lord. Lo! I fashion for you out of clay the likeness of a bird, and I breathe into it and it is a bird, by Allah’s leave. I heal him who was born blind, and the leper, and I raise the dead, by Allah’s leave. And I announce unto you what ye eat and what ye store up in your houses. Lo! herein verily is a portent for you, if ye are believers.

Dan Abdullah Yusuf Ali:

“And (appoint him) an Apostle to the Children of Israel (with this message): I have come to you with a sign from your Lord in that I make for you out of clay as it were the figure of a bird and breathe into it and it becomes a bird by Allah’s leave; and I heal those born blind and the lepers and I quicken the dead by Allah’s leave; and I declare to you what ye eat and what ye store in your houses. Surely therein is a Sign for you if ye did believe.⁵³

Ketika membandingkan terjemahan Marmaduke Pickthall, Abdullah Yusuf Ali, dan Muhammad Asad terkait kisah Nabi Isa yang membentuk burung dari tanah liat dan menghidupkannya dengan izin Allah, kita dapat melihat perbedaan dalam pendekatan dan penekanan masing-masing penerjemah. Berikut adalah beberapa perbandingan penting antara ketiganya:

Pertama, Pickthall menekankan narasi literal mukjizat fisik yang dilakukan oleh Nabi Isa. Frasa utama: “*I fashion for you out of*

orang Yang Berpikir..., hal. 92.

⁵³ Alim Foundation, Al Quran Compare translation dalam <https://www.alim.org/quran/compare/surah/3/49/>. Diakses pada 5 Oktober 2024.

clay the likeness of a bird, and I breathe into it and it is a bird, by Allah's leave." Fokus Pickthall adalah pada aksi fisik: Isa membentuk burung dari tanah liat dan dengan napasnya, burung itu hidup dengan izin Allah. Terjemahannya cenderung mengikuti narasi harfiah tanpa menambahkan interpretasi kiasan atau metaforis.

Kedua, Yusuf Ali juga mengikuti narasi literal, tetapi dengan sedikit nuansa bahasa yang lebih ekspresif. Frasa utama: *"I make for you out of clay as it were the figure of a bird and breathe into it and it becomes a bird by Allah's leave."* Yusuf Ali menggunakan frasa *"as it were the figure of a bird"*, yang memberi sedikit ruang interpretasi, seolah-olah Nabi Isa tidak benar-benar menciptakan burung, melainkan sesuatu yang menyerupai burung. Meskipun begitu, ini tetap merupakan tafsiran harfiah yang fokus pada mukjizat fisik yang diceritakan dalam Al-Qur'an.

Penafsiran Asad berbeda dari dua penerjemah sebelumnya karena dia cenderung menggabungkan pendekatan literal dengan tafsir simbolis atau metaforis. Asad menafsirkan kisah ini lebih sebagai sebuah parabola yang mengandung makna spiritual yang lebih dalam. Asad menekankan bahwa *thair* dalam konteks ini tidak hanya merujuk pada "burung", tetapi juga secara idiomatis dapat berarti "takdir" atau "nasib". Ia menafsirkan bahwa Nabi Isa memberikan inspirasi ilahi yang bisa mengubah kehidupan sederhana Bani Israil menjadi sesuatu yang lebih mulia dan spiritual, yaitu "takdir yang lebih tinggi".⁵⁴

Muhammad Asad secara konsisten menggunakan pendekatan linguistik yang cermat dalam tafsirannya, termasuk penggunaan kamus bahasa Arab klasik untuk memberikan makna yang mendalam dan akurat terhadap kata-kata Al-Qur'an. Asad sangat menyadari pentingnya memahami Al-Qur'an dari perspektif bahasa Arab yang asli, karena ia berpendapat bahwa banyak makna dan konsep dalam teks kitab suci dapat hilang atau disalahpahami jika tidak ditinjau dari akar bahasa dan konteks asalnya.

Asad sering kali merujuk pada akar kata Arab untuk memberikan penjelasan yang lebih rinci mengenai istilah tertentu dalam Al-Qur'an. Ia menggunakan kamus Arab klasik seperti *"Lisan al-'Arab"* dan *"Tâj al-'Arus"* untuk menelusuri asal-usul kata dan memahami nuansa makna yang mungkin tersembunyi dalam penggunaan sehari-hari. Selain itu, Asad sangat berhati-hati

⁵⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 92.

dalam memilih terjemahan yang tepat dari kata-kata Arab ke bahasa Inggris (atau bahasa lain), menghindari terjemahan yang terlalu harfiah yang bisa merusak makna filosofis atau teologis yang lebih dalam.

Dengan mengandalkan kamus, Asad menjelaskan konteks semantik kata-kata yang terkadang diterjemahkan secara sempit dalam teks. Asad juga menggunakan kamus untuk memahami tafsir-tafsir klasik yang seringkali menggunakan istilah-istilah bahasa Arab kuno atau istilah teknis yang perlu dijelaskan lebih lanjut agar relevan bagi pembaca modern. Dengan demikian, ia memperkaya interpretasi Al-Qur`an dengan latar belakang bahasa yang lebih luas dan dalam.

Asad sering kali menunjukkan bahwa satu kata dalam bahasa Arab bisa memiliki beberapa nuansa makna, dan ia menggunakan kamus untuk memperjelas bagaimana satu kata bisa memiliki implikasi teologis yang berbeda tergantung pada konteksnya. Jadi, penggunaan kamus oleh Muhammad Asad dalam tafsirannya adalah alat penting yang memungkinkannya untuk menyampaikan makna Al-Qur`an secara lebih tepat dan otentik.

e. Penggunaan Teori Sains.

Dalam penafsirannya, Asad juga menggunakan rujukan yang bersumber dari beberapa teori sains yang berkembang. Misalnya, pada bagaimana ia menafsirkan surat al-Anbiyâ' /21:30 berikut ini,

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْبًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ
كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

MAKA, TIDAKKAH orang-orang yang berkukuh mengingkari kebenaran itu memperhatikan bahwa langit dan bumi [pernah menjadi] satu kesatuan tunggal, yang kemudian kami pisah-ceraikan? – dan [bahwa] Kami menjadikan semua makhluk hidup dari air? Maka, tidakkah mereka [mulai] beriman?⁵⁵

Dalam penjelasan ayat ini, Muhammad Asad memulainya dengan menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur`an walau pun bisa dilakukan dengan pendekatan sains, namun tidak seharusnya bergantung pada temuan ilmiah yang bersifat sementara, karena sains terus berkembang dan penemuan-penemuan saat ini bisa saja dibantah oleh temuan masa depan. Akan tetapi, Asad juga mengakui

⁵⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 661.

bahwa Al-Qur`an mengisyaratkan konsep asal-usul alam semesta yang menyatu (dalam istilah Al-Qur`an disebut “langit dan bumi”), yang sejalan dengan pandangan para astrofisikawan modern mengenai asal mula alam semesta yang berasal dari satu entitas yang kemudian terpisah menjadi galaksi, bintang, dan planet.⁵⁶

Pernyataan pada paragraf sebelumnya menghubungkan Al-Qur`an dengan teori kosmologi modern tentang “alam semesta yang mengembang,” seperti yang disebutkan dalam surat 51:47, yang Asad tafsirkan sebagai merujuk pada perluasan alam semesta. Meskipun Asad berhati-hati untuk tidak terlalu mengaitkan tafsir dengan sains yang mungkin berubah, ia tetap menunjukkan bahwa Al-Qur`an secara metaforis memberikan wawasan yang selaras dengan pandangan ilmiah modern. Hal ini menunjukkan pendekatan Asad yang berusaha menjembatani antara pengetahuan ilmiah dan wahyu, meskipun tetap mengingatkan agar tidak sepenuhnya bergantung pada temuan sains dalam memahami kandungan kitab suci.⁵⁷

Muhammad Asad melanjutkan penjelasannya dengan menjelaskan makna dari pernyataan Al-Qur`an bahwa Allah “menjadikan dari air segala sesuatu yang hidup”. Kemudian Asad menunjukkan bahwa pernyataan ini merujuk pada kebenaran yang diakui secara ilmiah, dengan tiga makna utama, 1) Lingkungan asal kehidupan, air merupakan media tempat asal mula segala bentuk kehidupan pertama kali muncul. Menurut Asad air memiliki peran fundamental dalam proses penciptaan awal kehidupan. 2) Keunikan air, di antara semua zat cair yang ada atau mungkin ada, hanya air yang memiliki sifat-sifat unik yang memungkinkan kehidupan untuk berkembang. Ini menggarisbawahi pentingnya air dalam menjaga keberlangsungan kehidupan. 3) Protoplasma, yang menjadi dasar fisik dari setiap sel hidup, terdiri dari sebagian besar air. Hal ini menunjukkan bahwa segala bentuk kehidupan, baik tumbuhan maupun hewan, sangat bergantung pada air untuk bertahan hidup dan berkembang.⁵⁸

Dengan mengaitkan pernyataan ini dengan ayat sebelumnya tentang asal-usul alam semesta yang bersifat unitari, Asad menyoroti adanya rencana kesatuan di balik semua penciptaan. Ini menunjukkan konsep tauhid (keesaan Tuhan) dalam Al-Qur'an, di mana Allah sebagai Pencipta tidak hanya menciptakan alam semesta

⁵⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 491.

⁵⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 491.

⁵⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 491-492.

dari satu entitas, tetapi juga kehidupan yang berasal dari satu elemen, yaitu air. Asad melihat bahwa kesatuan ini—baik dalam penciptaan alam semesta maupun kehidupan—merupakan bukti yang menunjukkan eksistensi dan keesaan Allah. Hal ini juga akan dipertegas kembali dalam ayat 92, yang menekankan tauhid dan kesatuan ciptaan Tuhan.

Asad percaya bahwa tidak ada kontradiksi antara wahyu Al-Qur`an dan penemuan ilmiah yang benar. Dalam pengantarnya pada *The Message of the Quran*, ia menyebutkan bahwa Al-Qur`an dapat dipahami lebih baik ketika dilihat dalam cahaya perkembangan intelektual dan ilmiah, tetapi tidak berarti Al-Qur`an memerlukan sains untuk divalidasi. Baginya, ilmu pengetahuan hanya membantu kita memahami aspek-aspek tertentu dari alam semesta yang sudah disinggung dalam Al-Qur`an.

Muhammad Asad menggunakan sains dalam tafsirnya untuk memperkuat pemahaman tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan alam semesta, penciptaan manusia, dan fenomena alam lainnya. Namun, ia selalu menekankan bahwa Al-Qur`an adalah kitab petunjuk etika dan spiritual, bukan buku sains. Asad memandang sains sebagai alat untuk lebih memahami keajaiban ciptaan Allah, tetapi ia tidak membiarkan sains mendominasi atau menggeser makna spiritual dari ayat-ayat Al-Qur`an. Pendekatannya yang hati-hati dan seimbang membuatnya unik di antara para mufasir yang menjembatani wahyu dengan ilmu pengetahuan modern.

f. Penggunaan Sumber dari Hasil Penelitian Arkeologi dan Geografi.

Asad juga mengambil sumber dari hasil penelitian Arkeologi dan Geografi sebagai sumber penafsiran, seperti saat bagaimana ia menerangkan letak dan gambaran kemajuan kerajaan Saba' berikut ini:

The kingdom of Sheba (Saba in Arabic) was situated in south-western Arabia, and at the time of its greatest prosperity (i.e., in the first millennium B.C.) comprised not only the Yemen but also a large part of Hadramawt and the Mahrah country, and probably also much of present-day Abyssinia. In the vicinity of its capital Marib - the Sabaeans had built in the course of centuries an extraordinary system of dams, dykes and sluices, which became famous in history, with astonishing remnants extant to this day. It was to this great dam that the whole country of Sheba owed its outstanding prosperity, which became proverbial throughout Arabia. (According to the geographer Al-Hamdani, who died in 334 H., the area irrigated by this system of dams stretched eastward to the desert of Sayhad on the confines of the Rub al-Khali). The flourishing state

of the country was reflected in its people's intense trading activities and their control of the "spice road" which led from Ma'rib northwards to Mecca, Yathrib and Syria, and eastwards to Dufar on the shores of the Arabian Sea, thus connecting with the maritime routes from India and China. The period to which the above Quranic passage refers is evidently much later than that spoken of in 27:22.⁵⁹

Dalam penjelasan tafsir di atas, Asad membahas Kerajaan Sheba (Saba dalam bahasa Arab) yang terletak di barat daya Arab pada milenium pertama sebelum Masehi. Kerajaan ini tidak hanya mencakup Yaman, tetapi juga wilayah Hadramaut, Mahrah, dan mungkin sebagian besar dari Abyssinia (Etiopia modern). Ibukotanya, Ma'rib, terkenal dengan sistem bendungan yang luar biasa yang dibangun selama berabad-abad, termasuk bendungan besar Ma'rib, yang sisa-sisanya masih ada hingga hari ini. Bendungan ini menjadi kunci kemakmuran negeri Sheba, karena sistem irigasi yang dihasilkannya memungkinkan pertanian yang subur dan menjadi sumber kekayaan yang terkenal di seluruh Arab. Menurut Al-Hamdani, seorang ahli geografi abad ke-10, wilayah yang diirigasi oleh sistem ini membentang hingga padang pasir Sayhad di perbatasan Rub al-Khali. Kemakmuran ekonomi Sheba juga didukung oleh aktivitas perdagangan yang intens dan kontrol atas "jalan rempah-rempah," yang menghubungkan Ma'rib ke Makkah, Yatsrib (Madinah), dan Suriah ke utara, serta ke Dufar di pantai Laut Arab ke timur, yang terhubung dengan jalur maritim dari India dan Tiongkok. Asad juga menyinggung bahwa periode yang disebutkan dalam ayat-ayat ini kemungkinan jauh lebih lama daripada yang disebutkan dalam surat 27:22, yang mengacu pada kisah Ratu Sheba dan Nabi Sulaiman.⁶⁰

Penjelasan Asad memberikan konteks sejarah dan geografis yang penting mengenai peran Sheba dalam perdagangan kuno dan kontribusinya pada kemakmuran ekonomi di wilayah tersebut. Ketika menjelaskan negeri Saba', Asad tidak hanya menjelaskan letak negerinya secara geografis, tetapi juga menyampaikan penemuan-penemuan arkeologis sebagai pembuktian bahwa negeri ini terletak di wilayah yang saat ini adalah Yaman dan Abisinia.

Muhammad Asad menggunakan data dari arkeologi dan geografi untuk memberikan konteks sejarah dan lokasi bagi peristiwa-peristiwa yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Pendekatan

⁵⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 658.

⁶⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 658.

seperti ini membantu para pembaca modern memahami bahwa banyak peristiwa yang disebutkan dalam Al-Qur`an memiliki dasar sejarah yang nyata dan dapat didukung oleh penemuan-penemuan arkeologi serta data geografis yang tersedia. Pendekatan Asad ini menggabungkan antara bukti fisik dan keimanan untuk memperdalam pemahaman tentang pesan Al-Qur`an.

g. Penggunaan Sumber-sumber dari Bibel.

Dalam *The Message of The Quran*, Asad juga mengambil Bibel sebagai salah satu sumber dalam tafsirnya. Saat menafsirkan kisah-kisah nabi dan umat-umat terdahulu, Asad membandingkannya dengan kisah-kisah yang terdapat dalam Bibel, baik berupa penjelasan, misalnya ketika menjelaskan penyiksaan yang dilakukan Fir'aun terhadap Bani Israil yang terdapat pada surat Yunus/10:90.⁶¹ Bisa juga berupa pembenaran, misalnya saat menjelaskan surat Thâhâ/20:133 tentang kaum Yahudi dan Nasrani yang menuntut pembuktian atas kebenaran kenabian Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallam*, di situ Asad menjelaskan bahwa bukti-bukti kenabian Muhammad pun telah ada dalam Bibel.⁶² Atau pun koreksi Misalnya, pada surat Thâhâ/20:90 terkait kisah Harun as. yang mengatakan pada kaumnya bahwa patung anak sapi yang dikeluarkan Samiri dari api adalah cobaan bagi mereka, Asad membandingkannya dengan Kitab Keluaran, 32:10-5 yang berseberangan dengan ayat Al-Qur`an.⁶³

Namun, perlu diingatkan di sini bahwa dalam banyak catatan yang diberikan oleh Muhammad Asad untuk beberapa ayat, khususnya yang berkaitan dengan Bani Israil, dapat dilihat dengan jelas bahwa Asad cukup sering mengutip perjanjian Lama dan Baru. Dengan demikian, secara sepintas bisa saja terkesan bahwa Muhammad Asad menggunakan kedua Kitab Suci tersebut sebagai sumber penafsiran. Dalam hubungannya dengan ilmu tafsir Al-Qur`an, informasi yang terdapat dalam kedua Kitab Suci Yahudi dan Nasrani itu disebut dengan israiliyat. Pada umumnya, pada ulama dan mufasir menolak penggunaannya dalam penafsiran Al-Qur`an. Muhammad Asad pula demikian. Asad memang mengutipnya, tetapi hal tersebut dilakukannya dalam rangka meluruskan, bahkan ada kalanya melakukan kritik terhadap kedua Kitab Suci tersebut. Hal ini dilakukannya dengan fasih karena seperti kita ketahui sewaktu ia masih muda adalah mahasiswa

⁶¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 305.

⁶² Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 486.

⁶³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 480.

jurusan sejarah, seni dan filsafat, dan sejak kecil sudah mempelajari Perjanjian Lama dan Baru, bahkan menguasai bahasa Ibrani dan Kitab-kitab Suci Yahudi (Talmud, Misnah, Gemara) dengan amat baik.⁶⁴

Demikianlah Asad dalam karyanya tidak hanya menggunakan riwayat atau *naql* sebagai sumber penafsiran melainkan juga sumber-sumber *'aqli*. Kamus-kamus bahasa Arab dan Inggris, buku-buku sirah dan sejarah secara umum, berbagai disiplin ilmu, pendapat mufasir baik klasik maupun kontemporer, juga pendapatnya sendiri. Oleh karena itu, tidak salah juga bila tafsirnya dikatakan sebagai *tafsir bi al-ra'yi*.

B. Pentingnya Pengetahuan akan Kemurnian Bahasa Arab dalam Penerjemahan Al-Qur`an.

1. Bahasa Arab: Jejak Linguistik Jazirah Arab

Membicarakan bahasa Arab tidak bisa melepaskannya dari sejarah panjang asal muasal keberadaan bahasanya yang telah ada sejak waktu yang lama, bagaimana ia digunakan kemudian tumbuh dan berkembang di Semenanjung Arab. Salah satu sumber yang bisa dirujuk tentang keberadaan Semenanjung Arab dan bahasanya adalah pernyataan al-Qalqasyandi dalam *Nihâyah al-'Arab fi Ansâb al-'Arab*.

Di sana dinyatakan bahwa yang disebut dengan Semenanjung Arab itu adalah kawasan yang luas terbentang dengan dikelilingi oleh Negeri Syam di sebelah barat dan utara, Laut Merah di bagian baratnya, Laut Hindia di selatan dan Teluk Arab di bagian Timur. Semenanjung Arab ini dikelilingi oleh negeri-negeri yang sejak dulu dikenal dengan kawasan perdagangan dan peradabannya, yaitu kawasan Persia sebelah timur laut, Romawi dan Mesir di barat daya, negeri Yaman dan Habsyi yang ada di selatan.⁶⁵

Dalam kitab Bibel orang Yahudi, nama *'arab* juga disebut dalam Yeremia 25:24 pada akhir abad 7 sebelum Masehi yaitu "*where mention is made of all the kings of the Arab and of the 'Ereb that live in the dessert.*" Secara etimologis, kata arab disebut berakar dari kata hapiru dan menurut beberapa sarjana bahwa orang-orangnya identik dengan *Aribi*, nama yang memiliki kaitan dengan kata Sumeria *gab-bir* yaitu "*dessert*", padang pasir. Ada juga teori lain yang menyebut kata *'arab* dikaitkan dengan akar *'a-b-r* (*'abara*) dalam pengertian *cross* (menyeberang) padang pasir dan kata tersebut juga berakar dari bangsa Yahudi. Ada yang mengaitkan munculnya bangsa Arab dengan

⁶⁴ Muhammad Asad, *Jalan ke Makkah...*, hal. 74.

⁶⁵ Abu al-Abbas Al-Qalqasyandi, *Nihâyah al-'Arab fi Ansâb al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1959, hal. 15.

kehidupan mereka yang berdekatan dengan binatang unta, hal ini sejalan dengan hasil dari sebuah penelitian tentang pertumbuhan pemeliharaan unta. Jenis binatang seperti unta ini hanya ada di bagian selatan semenanjung Arab hingga tahun seribu dua ratus sebelum Masehi menyertai lahirnya dunia perdagangan yang luas. Pada akhir abad kedua sebelum Masehi ditemukan manuskrip yang menyinggung istilah nomad (pengembara) yang disebut *'arb* (bentuk jamaknya *a'rab*) sebagai jenis populasi penduduk di bagian selatan. Sebutan *'arab* sebagai penamaan bagi populasi baru, pertama kali oleh Tiglatpilesar III (745-727 sebelum Masehi), selanjutnya oleh keturunan mereka disebut *arabu*, *aribi* yang oleh orang-orang Assyria dan Babylonia istilah ini dipakai untuk semua jenis suku pengembara yang sebagian mereka menggunakan bahasa Arami.⁶⁶

Ada tiga versi terkait sumber penyebutan kawasan semenanjung tersebut sebagai kawasan Arabia, sebagai berikut:⁶⁷

- a. Kata *'arab* dikembalikan pada kata *i'rab* yang memiliki pengertian 'ekspresi rasa' lewat bahasa orang Arab sendiri yang menganggap mereka paling fasuh dalam ungkapan bahasa mereka. Ini bisa dilihat pada bagaimana mereka menyebut jati diri dan negeri mereka dengan sebutan *'arab*, sedangkan bangsa selain mereka disebut *'ajam*, yaitu masyarakat yang tidak fasih atau gagu.
- b. Ahli Geografi menyebutkan bahwa asal mula penyebutan semenanjung tersebut adalah *'arabah* yang menurut bahasa Semit artinya gurun pasir. Dalam bahasa Yahudi *'arabah* memiliki arti ladang atau hutan sementara dalam bahasa Arab sendiri artinya kehidupan yang selalu berpindah.
- c. Ada di antara ahli sejarah yang menyebutkan bahwa penduduk pertama negeri yang saat ini disebut sebagai Arabia adalah Ya'rub putera dari Qahtan yang merupakan leluhur dari bangsa Arab yang tinggal di Yaman.

Hanya saja, teori analogi yang terakhir tidak sejalan dengan sejarah di mana Ya'rub bukan penduduk pertama di semenanjung Arabia dan tidak sejalan dengan tata aturan bahasa Arab sementara, Ya'rub tinggal di Yaman sehingga bagian selatan lah yang seharusnya lebih dahulu dinamai Arabia.

Al-Qur'an sendiri tidak pernah menyebut kata Arab dengan merujuk pada nama sebuah jazirah, akan tetapi menyebutnya sebagai *wâdin ghairi dzî zar'in* yang bisa diartikan sebagai lembah yang kering

⁶⁶ Kees Versteegh, *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press, 1997, hal. 23.

⁶⁷ Sugeng Sugiyono, *Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Semantik Al-Qur'an*, Yogyakarta: Suka Press, 2023, hal. 4.

dan tandus. Sehingga bisa dikatakan bahwa Al-Qur`an hanya menerangkan kondisi atau keadaan alam sebagaimana maksud dari perkataan 'arabah itu sendiri. Hal ini tertulis dalam firman Allah yang mengisahkan doa Ibrahim saat menempatkan putranya Ismail pada suatu tempat di suatu lembah pada surat Ibrahim/14:37, sebagai berikut:

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
فَجَعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

*Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak ada tanamannya (dan berada) di sisi rumah-Mu (Baitullah) yang dihormati. Ya Tuhan kami, (demikian itu kami lakukan) agar mereka melaksanakan salat. Maka, jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan anugerahilah mereka rezeki dari buah-buahan. Mudah-mudahan mereka bersyukur.*⁶⁸

Pada Kitab Perjanjian Lama, ada sebuah kata yang diperuntukkan bagi tempat tinggal Ismail seperti kisah pada ayat di atas. Kata itu adalah midbar yang memiliki arti tanah tandus atau padang pasir. Secara makna sejalan dengan apa yang digambarkan oleh ayat Al-Qur`an di atas.⁶⁹

Para ahli Geografi Arab membagi negeri ini ke dalam lima kawasan atau propinsi, yaitu Tihamah, Hijaz, Nejd, Yaman dan Arud. Sebagian ahli memasukkan Tihamah sebagai bagian dari Hijaz. Terdapat gugusan pegunungan yang disebut Jabal as-Sarat yang membentuk garis demarkasi, membentang dari Utara Syria dan memanjang hingga Laut Merah. Kawasan ini dikenal dengan daerah Hijaz yang juga dikenal sebagai daerah Tihamah atau Ghar yang berarti tanah rendah.⁷⁰

Bahasa Arab dikenal sebagai bahasa yang memiliki sejarah panjang dan termasuk bagian dari induk bahasa Semit, dan bahkan diperkirakan oleh banyak ahli sebagai bahasa yang paling mirip dengan

⁶⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, Quran Kemenag dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/14?from=37&to=37>. Diakses pada 6 Oktober 2024.

⁶⁹ Sayyid Muzaffaruddin Nadvi, *Sejarah Geografi Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Jum`an Basalim dari Judul *A Geographical History of the Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, hal. 50.

⁷⁰ Sugeng Sugiyono, *Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Semantik Al-Qur`an...*, hal. 4.

induknya.⁷¹ Semenanjung Arab sebagai tempat tumbuh kembang bahasa Arab adalah kawasan terbuka baik pada masa sebelum maupun sesudah Islam. Turunnya Al-Qur`an sendiri bisa dikatakan sebagai tanda sebuah transisi kehidupan bahasa di antara masa pra-Islam dan masa sesudahnya. Al-Qur`an memiliki peran sebagai jembatan bagi terjadinya lompatan semantik bahasa Arab dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Bahasa Arab selama ratusan tahun telah menjadi bahasa pengetahuan, hal tersebut diakui Philip K. Hitti, seorang sejarawan Barat penyandang gelar doktor dari Columbia University di New York. Dalam *History of The Arab* K. Hitti menulis:

“Bahasa Arab kini menjadi alat komunikasi bagi seratus juta orang. Pada Abad Pertengahan, selama ratusan tahun bahasa Arab merupakan bahasa ilmu pengetahuan, budaya, dan pemikiran progresid di seluruh wilayah dunia yang beradab. Antara abad kesembilan dan dua belas, banyak karya filsafat, kedokteran, sejarah, agama, astronomi, dan geografi ditulis dengan bahasa Arab dalam bentuk kata serapan. Selain aksara Latin, sistem alphabet Arab banyak digunakan di seluruh dunia, seperti bahasa Persia, Afganistan, Urdu, sejumlah bahasa Turki, Berber, dan Melayu”.⁷²

2. Al-Qur`an dan Bahasa Arab.

Bangsa Arab menjadi bangsa yang amat masyhur karena sastranya. Puisi-puisi karya para sastrawan yang mereka miliki, seperti Abû Tamâm, Nâbighah Al-Dzibyâni, Al-Mutanabbi dan Imri' Al-Qais, dikenang sepanjang zaman. Masyarakat Arab pada masa lampau bahkan memiliki tempat-tempat pertemuan khusus yang mereka gunakan untuk membaca dan berdiskusi puisi-puisi hingga larut malam. Secara rutin, mereka mengadakan festival seni tahunan yang di dalamnya dilombakan puisi-puisi indah karya para penyair mereka. Puisi yang memenangi lomba akan ditulis dengan khath yang indah kemudian digantung di dinding ka'bah sebagai penghargaan. Ini yang menyebabkan puisi-puisi itu disebut *al-muallaqât*, yaitu (puisi) yang digantungkan (di dinding Ka'bah). Puisi bagi mereka adalah media untuk bercerita tentang peristiwa-peristiwa masa lalu seperti peperangan, puisi itu juga berkisah tentang kebanggaan trah, menyanjung dan mengejek seseorang, bisa pula digunakan untuk

⁷¹ Jawad 'Ali, *Târîkh al-Arab Qabl Islâm*, Bagdad: Matba'ah al-Mujammi' al-'Ilmi al-'Iraqi, hal. 20.

⁷² Philip K. Hitti, *History of The Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dari Judul *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005, hal. 6.

mengobarkan semangat juang dalam peperangan melawan musuh. Jadi bagi mereka puisi bukan hanya sekedar refleksi estetis. Puisi begitu menyatu dalam kehidupan mereka sehari-hari. Ada pula jenis-jenis lain puisi selain *al-mu'allaqât*. Seperti puisi-puisi yang berisi permusuhan dan kefanatikan (*naqadh*), puisi-puisi unggulan dalam berbagai festival (*mufadhdhaliyyât*), puisi-puisi berisi cinta dan kemabukan (*khamriyyât*), kesedihan dan kedukaan (*marâtsi*), sanjungan (*madâ'ih*), cinta (*ghazaliyyât*), antologi (*rasâ'il*), puisi yang didiktekan seorang penyair kepada muridnya (*'amâli*), dan puisi yang dibacakan kepada khalayak ramai di tempat umum (*maqâmât*).⁷³

Bahasa Arab juga begitu kaya dengan kosakata. Mereka memiliki sebutan yang berbeda-beda untuk unta misalnya, unta yang berusia, setahun, dua tahun, yang sudah tumbuh gigi gerahamnya, unta yang sedang bunting memiliki penyebutan masing-masing yang berbeda-beda. Begitupun dengan buah kurma, masing-masing memiliki penyebutan berbeda-beda untuk kurma yang basah, dan kurma yang kering, yang basah disebut *ruthab*, sedang yang lain disebut *tamr*. Dalam hal kata kerja, bahasa Arab memiliki empat belas turunan bentuk kata (derivasi). Yang berbeda-beda untuk pelaku tunggal, dua dan lebih, orang pertama tunggal, orang pertama jamak dan seterusnya.

Oleh karena itu, ketika Allah *subhânahu wata'âlâ*, menurunkan Al-Qur`an dan memilih bahasa Arab sebagai medianya, mungkin banyak yang mengira bahwa masyarakat Arab saat itu pasti akan dengan mudah memahaminya tanpa kesulitan. Akan tetapi, kenyataan sesungguhnya tidak demikian. Beberapa riwayat mengatakan bahwa para sahabat Nabi sendiri ada yang tidak memahami berbagai lafal yang Al-Qur`an sampaikan. Selevel 'Abdullah ibn 'Abbas saja, yang adalah seorang sahabat pensyarah Al-Qur`an setelah nabi Muhammad pernah mengalami kesulitan dalam memahami kalimat *fâthir al-samâwâti wa al-ardh*, yang biasanya secara harfiyah diterjemahkan menjadi "Pencipta langit dan bumi", sampai suatu saat datang mengadu kepadanya orang Badui yang sedang bersengketa berebut sebuah mata air. Dalam pengaduannya tersebut mereka berkata "*Anâ Fathartuhâ*" dan yang lain mengatakan "*Anâ ibda'tuhâ*".⁷⁴ Kemudian al-Suyûthî menambahkan informasi bahwa sebelum diturunkan Al-Qur`an, sejauh yang dipahami orang-orang Arab tentang arti *al-fisq* (fasik) adalah "keluar", seperti contoh dalam kalimat "*fasaqat al-*

⁷³ 'Aisyah Abd al-Rahmân binti Al-Syâthi', *Al-Tafsîr Al-Bayâni li Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990, hal. 1.

⁷⁴ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Ithqân fi 'Ulûm al-Qur`ân...*, hal. 115.

ruthabat” yang memiliki arti “buah kurma itu telah keluar dari selendang mayangnya”. Lalu ketika Al-Qur`an hadir, memberinya makna baru, yaitu “keluar dari ketaatan kepada Allah.”⁷⁵

Riwayat di atas menunjukkan bahwa di dalam Al-Qur`an kita akan menjumpai lafal-lafal *ghârib*, yakni lafal-lafal yang memiliki pengertian yang asing. Kemudian, belum lagi struktur dan gaya bahasanya. Al-Qur`an pula sering menyajikan tema-tema yang tidak lazim bila dibandingkan dengan kaidah-kaidah yang selama ini berlaku di kalangan bangsa Arab. Dalam khazanah bahasa dan sastra Arab hal seperti ini disebut *‘iltifât*, “penyimpangan” dan “ketidaktaatan-asas” terhadap kaidah umum yang berlaku.

Dalam rangka memahami kata-kata sulit yang terdapat dalam Al-Qur`an (*Gharâ'ib al-Qur`ân*), sahabat seperti Ibn ‘Abbas mencari referensinya pada orang-orang Arab yang berada di pedalaman, karena di daerah tersebut, bahasa Arab masih yang relatif murni bisa ditemukan, belum terkontaminasi oleh budaya luar. Selain itu mereka juga mencari makna-maknanya pada syair-syair pra-Islam. tentang syair ini, Ibn Abbas mengatakan, “Syair adalah *dîwân* (kamus, perbendaharaan) bahasa Arab. Jika kami kesulitan memahami sesuatu huruf saja dalam Al-Qur`an yang Allah turunkan dalam bahasa Arab, kami merujuk kepada *dîwân*-nya, dan kami mendapatkan pengertian darinya”. Lanjutnya, “jika kalian bertanya kepadaku tentang makna-makna kata-kata yang sulit dalam Al-Qur`an (*gharîb Al-Qur`ân*), kalian dapat mencarinya di dalam syair. sebab syair adalah *dîwân* bahasa Arab

Bahasa Arab hingga hadirnya Al-Qur`an atau bahkan sampai pada masa-masa penaklukan Islam digambarkan tidak lebih dari bahasa orang-orang Badui (*al-A`rab*), mereka bermukim di kawasan utara Jazirah Arab lalu tersebar ke beberapa daerah sekitar Syam dan Irak. Penduduk kota-kota seperti Makkah, Taif dan Yasrib belum berubah menjadi sebuah komunitas yang memiliki kemajuan peradaban, paling tidak jika dibandingkan dengan penduduk daerah Syam, Irak, Persia dan Mesir. Turunnya Al-Qur`an dan lahirnya Islam mendorong masyarakat Arab memulai debutnya dalam merambah periode baru di dunia pengetahuan dan ilmu bahasa (Arab) meskipun masih belum beranjak keluar dari wilayah tempat kelahiran mereka. Al-Qur`an membawa ide-ide dasar ajaran baru lewat cara yang berbeda dari tradisi berbahasa yang dianggap melampaui kemampuan manusia pada umumnya, khususnya bagi komunitas penuturnya. Bahasa Arab

⁷⁵ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Al-Mazhhar fî ‘Ulûm al-Lughah*, Kairo: Dar al-Sya`b, 1957, hal. 108.

mulai menghadapi perkembangan dalam bentuk perubahan sebagaimana disebut oleh Ibn faris:

“Bahasa Arab pada Masa Jahiliah masih tetap dalam bentuknya sebagai warisan tradisi turun temurun dari nenek moyang beserta seluruh aspek kehidupan yang jauh dari dunia intelektual. Islam telah merubah keadaan bahasa Arab dengan menepiskan berbagai kepercayaan dan hal-hal yang tidak sejalan dengan tauhid dengan cara mentransformasikannya ke dalam semantiknya yang baru lewat gaya, pola dan struktur yang berbeda sama sekali.”⁷⁶

Muhammad Asad dalam *forewordnya* pula mengulas beberapa hal penting terkait keunikan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur`an, terutama bahasa Arab klasik yang Al-Qur`an gunakan. Menurutnya, bahasa Arab adalah bahasa Semit yang tidak mengalami perubahan dalam waktu yang lama. Bahasa Arab adalah satu-satunya bahasa Semit yang telah bertahan hidup tanpa putus selama ribuan tahun. Selain itu, bahasa Arab, khususnya dalam bentuk yang Al-Qur`an gunakan, tidak mengalami perubahan selama 14 abad terakhir. Ini menjadikannya unik dibandingkan bahasa-bahasa lain yang mengalami evolusi dan perubahan.⁷⁷

Bahasa menurut Asad, adalah kerangka simbolik yang mencerminkan nilai-nilai kehidupan dan cara suatu bangsa memahami realitas. Dengan demikian bahasa Arab yang sudah ada selama berabad-abad, tentu berbeda dari bahasa-bahasa Barat (Eropa) dalam hal cara mengekspresikan gagasan dan realitas. Perbedaan bahasa Arab dan bahasa Eropa tidak semata terletak pada sintaksis atau fleksibilitas tata bahasanya (seperti sistem akar kata yang kompleks dan kosakata yang begitu kaya), tetapi juga pada “semangat” dan “rasa hidup” yang dikandungnya. Ini sekaligus menunjukkan bahwa ada dimensi mendalam dari bahasa Arab yang hanya dapat dipahami melalui perasaan yang lebih intuitif tentang kehidupan dan budaya Arab.

Sehingga ini lah yang menjadi alasan baginya hidup bertahun-tahun bersama masyarakat Arab Badui. Bahasa Arab Al-Qur`an mencapai kedewasaannya pada 14 abad lalu, Asad menegaskan bahwa untuk memahami semangat bahasa tersebut secara benar maka seseorang harus merasakan dan mendengar bahasa tersebut sebagaimana orang Arab pada masa pewahyuan merasakannya. Hal ini penting untuk memahami makna simbolis dan nilai-nilai yang

⁷⁶ Ibn faris, *Al-Shahâbi fî Fiqh al-Lughah wa Sunan al-Arab fî Kalâmihâ*, Beirut: Mu‘assasah Dar at-Tiba‘ah wa al-Nasyr, 1963, hal 77.

⁷⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. vii.

terkandung dalam Al-Qur`an.⁷⁸

Dalam kisahnya,⁷⁹ Asad diperkirakan sudah berada di Timur Tengah pada tahun 1923, saat itu ia sedang berada dalam sebuah pergolakan yang disebutnya “sedang menemukan ideologinya untuk pertama kalinya”. Sebagai seorang jurnalis, jiwa petualang Asad mendorong dirinya melakukan petualangan hingga sangat jauh ke pelosok-pelosok seluruh negeri di Timur Tengah. Bagaikan seorang musafir, Asad menjelajahi daerah yang membentang dari Bukit Libia dan Pegunungan Pamir yang berselimut salju, antara Bosporus dan Laut Arab. Dia mengunjungi kota-kota besar di Turki, Mesir, Suriah, Saudi Arabia, Pakistan dan Iran. Ia juga melewati padang-padang tandus teramat luas Rub`u Khali (Gurun Kosong) yang belum terjamah manusia, kemudian ke Padang Esdrelon, Kush-i Gushnegan, Gurun Nufud, “Gurun Telanjang”, Dash-i Luth yang ketandusannya terbentang dari Baluchistan menembus jantung Iran hingga ke perbukitan Jabal Syamar.

Asad menghabiskan bertahun-tahun hidupnya dengan mengembara di gurun bersama suku Badui Arab pedalaman, yang mengantarkannya pada penguasaan bahasa lisan Arab klasik yang masih murni, di mana suku Arab Badui ini secara turun temurun selama berabad-abad, bisa dibilang relatif steril, tidak terkontaminasi oleh pengaruh perkembangan bahasa di kota-kota. Dalam pengembaraannya dalam waktu cukup lama itu, Asad bergaul dengan suku-suku Badui di desa-desa terpencil, dan pernah nyaris tewas digulung badai gurun pasir. Dia kunjungi pula peninggalan-peninggalan kuno yang disebutkan dalam kitab-kitab suci baik Al-Qur`an maupun Bibel. Hal ini memberikan pengalaman yang sangat kaya kepada Asad tentang masyarakat Arab Muslim, bahkan telah mengubah jiwa, cara berpikir, dan kehidupannya sebagai orang Eropa menjadi orang Arab sejati. Demikian totalnya perubahan itu, Asad sendiri mengatakan bahwa ketika bermimpi pun, dia bermimpi dengan mimpi-mimpi Arab.

Tidak cuma itu, secara formal Asad juga belajar bahasa Arab di Universitas Al-Azhar Mesir, di sana dia bertemu dan dibimbing oleh Syaikh Musthâfa Al-Marâghî, seorang mufasir Al-Qur`an yang kemudian menjadi rektor Al-Azhar yang juga merupakan murid dari Syaikh Muhammad ‘Abduh, tokoh pembaru Islam modern, yang juga

⁷⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. vii.

⁷⁹ Perjalanan hidupnya ini Asad tuliskan dalam bukunya *The Road to Mecca*, yang dipuji berbagai kalangan. Edisi pertama berbahasa Indonesia diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Jalan ke Mekkah*.

mufasir dan rektor Al-Azhar.

Pengalaman hidup teramat kaya inilah yang kemudian hari menjadi bekal bagi Asad ketika menerjemahkan Al-Qur`an ke dalam bahasa Inggris. Sebagai orang Eropa yang pernah belajar sejarah seni dan filsafat, Muhammad Asad dapat dipastikan menguasai bahasa Inggris, filsafat seni dan sejarah Barat dengan baik. Sementara itu, kehidupannya sebagai orang Arab di sebagian besar usianya hingga 92 tahun, telah membentuk dirinya menjadi seorang intelektual Muslim yang menguasai bahasa Arab dan ajaran Islam dengan sangat baik, bahkan bisa jadi – lebih dari umumnya orang Arab sendiri.

C. Pandangan Muhammad Asad Terhadap Penerjemahan Harfiah.

1. Problem Penerjemahan Harfiah.

Penerjemahan dalam prosesnya tidak selalu berjalan mulus, karena dalam perjalanannya tidak akan pernah luput dari persoalan. Seorang penerjemah akan sangat terikat dengan teks yang sedang diterjemahkannya, dan dituntut untuk setia terhadap teks tersebut. bahkan ketika penerjemah berhasil menjaga otentisitas kandungan teks yang diterjemahkan, ia masih akan berhadapan dengan kekhasan bahasa sumber. Penerjemah harus bisa menyelami dua lautan bahasa masing-masing, dua budaya serta peradaban, di mana keduanya pula memiliki kekhasan masing-masing yang sudah pasti tidak sama. Ada kalanya penerjemah dipaksa untuk melakukan “pengkhiatan” kepada salah satu bahasa atau bisa saja keduanya. Seorang penerjemah akan mengalami apa yang disebut dengan tarik menarik antara kejujuran dan keindahan. Penerjemah mesti lihai dalam memelihara kejujuran dalam pengalihan bahasa dari bahasa sumber ke sasaran sekaligus piawai dalam memilih kata serta ungkapan dalam mempertahankan unsur keindahan bahasanya.

Di antara persoalan yang akan muncul salah satunya adalah, apakah dalam sebuah bahasa bisa ditemukan padanannya secara pas dalam bahasa lain? Abu Hayyân at-Tauhîdî, mengutip as-Sairâfî 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.”⁸⁰ Dari hal ini maka dapat ditarik benang merahnya, problematika penerjemahan itu terletak pada dua hal prinsip. Pertama, ketidaksesuaian antara bahasa-bahasa dari berbagai aspek. Kedua, adanya kesenjangan antara penerjemah dengan penulis.

Kepelikan dalam dunia penerjemahan itu menjadi semakin rumit

⁸⁰ Ibrahim Anis, *Dalâlât al-alfâzh*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976, hlm. 80-81.

ketika yang hendak diterjemahkan adalah teks suci seperti Al-Qur`an. Sebab Al-Qur`an bukan merupakan karya atau hasil dari kreasi manusia, bukan sebuah karya seperti buku cerita atau puisi. Al-Qur`an memiliki kekayaan bahasa, keunikan dan kekhasannya tersendiri yang amat luas tiada batas. Hal ini sudah barang tentu akan mempersulit seseorang yang akan melakukan penerjemahan untuk memahami semuanya.

Sebelum lebih jauh membahas problem penerjemahan harfiah, perlu diketahui terlebih dahulu bahwa sebuah ungkapan yang mempunyai nilai sastra tinggi akan memiliki dua makna; pertama, primer (*awwaliy/ashly*) yang bisa dimengerti secara langsung melalui pelafalan secara zahir, tanpa perlu perantara, dan kedua, makna sekunder (*tsânawi/tâbi`*) yaitu makna kedua dan seterusnya setelah makna asli. Jika dikatakan, Umar pergi, maka dari lafal tersebut dapat kita pahami kepergian Umar. Lalu bila ada yang mengatakan, “di ruangan ini ada singa” tentu yang dimaksud bukan makna sesungguhnya, yaitu keberadaan hewan bernama singa di dalam ruangan, tetapi seseorang yang gagah berani. Contoh pertama disebut makna primer dan yang terakhir adalah sekunder.⁸¹

Para ulama menyepakati akan adanya dua makna ini. Seperti Imam Syatibi, beliau mengemukakan bahwa lafal-lafal dalam bahasa Arab mempunyai dua makna denotatif; primer yang dapat dipahami secara langsung dan memiliki padanannya dalam bahasa lain, dan sekunder yang menjadi kekhasan bahasa Arab dan hanya dapat dipahami dengan mengetahui karakteristik keindahan bahasanya. Misalnya, ketika ingin menjelaskan Umar berdiri, semua bahasa bisa mengungkapkannya. Akan tetapi, dalam bahasa Arab ada penekanan-penekanan tertentu dengan memperhatikan siapa yang menjadi lawan bicara dan apa yang dijadikan sebagai penekanan. Bila hanya ingin memberitahu cukup dengan mengatakan “*qâma ‘umar*”. Hanya saja, bila lawan bicara mengingkari maka dikatakan, “*inna ‘umara qâimun*” atau “*innamâ qâma ‘umar*” dan lain seterusnya.⁸²

Para ahli bahasa modern, Larson misalnya, juga membedakan makna primer dan sekunder, yang biasa dikenal dengan sebutan makna “referensial” dan “konotatif”. Makna referensial adalah makna dasar yang dapat dilihat dalam makna leksikal, gramatikal, atau tekstual. Sedangkan makna jenis yang lain dapat dilihat pada adanya tambahan

⁸¹ Abdul Qahir al-Jurjâni, *Dalâ'il al-Ijâz*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1424, hal. 174.

⁸² Pandangan yang sama terkait *al-ma'nâ al-ashliy* dan *al-ma'nâ al-tsânawiy* juga dapat ditemukan dalam kitab *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân* karya Abdul Azhîm az-Zarqâni. Lihat az-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*..., hal. 18.

seperti sosiokultural. Misalnya, makna “kursi” yang memiliki makna kata primer sebagai “tempat duduk”, namun juga dapat memiliki makna konotatif seperti dalam kalimat “ia baru saja mendapatkan kursi dalam pemilihan umum beberapa waktu lalu.”⁸³

Kekayaan dan keunikan dalam bahasa Arab dapat kita lihat dari kekayaan kosa kata dan sinonimnya. Untuk satu kata seperti kata tinggi saja memiliki enam puluh sinonim, bahkan dikatakan bahwa kata singa mempunyai lima ratus persamaan kata, dan kata yang menunjuk pada aneka kata pedang ditemukan kurang lebih seribu kata. Menurut De Hammer, kata yang menunjuk unta dan keadaannya ditemukan sebanyak 5644 kata. Diperkirakan kosa kata bahasa Arab berjumlah tidak kurang dari 25 juta kosa kata. Bahkan sinonim-sinonim untuk satu kata yang saja tidak selalu memiliki makna yang sama. Kata “*jalasa*” misalnya, memiliki sinonim “*qa’ada*”, sama-sama dapat diterjemahkan dengan “duduk”, tetapi berbeda saat penggunaannya. “*jalasa*” untuk duduk yang dilakukan setelah berbaring dan “*qa’ada*” untuk kondisi duduk dari semula berdiri.⁸⁴

Kemudian bahasa Al-Qur`an pula banyak menggunakan bentuk *majaz* (metafor), *musytarak* (satu kata yang memiliki lebih dari satu makna yang berbeda), *adhhdhâd* (satu kata memiliki dua makna yang bertolak belakang) dan tentunya kekhasan lain yang tidak bisa ditemukan dalam bahasa selainnya. Maka atas dasar ini para ulama menyepakati akan banyaknya kata dan ungkapan dalam bahasa Arab, terutama Al-Qur`an yang dianggap memiliki nilai sastra tinggi.

Maka melihat karakter Al-Qur`an yang seperti itu, tentu menjadi tidak mungkin untuk menerjemahkannya secara apa adanya dalam arti pengalihan kata/kalimat dari bahasa sumber kepada bahasa tujuan atau target baik dalam tata bahasanya, arti kata perkata (harfiah), atau menurut huruf, kata demi kata. Terjemah harfiah sudah pasti akan mengabaikan begitu banyak makna sekunder dalam Al-Qur`an, baik yang muncul disebabkan karakteristik bahasa Arab yang menggunakan *majaz*, *musytarak* dan lain sebagainya, maupun yang muncul dikarenakan dari hasil ijtihad dan istimbat hukum di balik lafal yang zahir. Namun demikian bukan juga berarti bahwa Al-Qur`an tidak dapat diterjemahkan sama sekali. “Salah bila ada yang beranggapan Al-Qur`an tidak mungkin untuk diterjemahkan secara keseluruhan karena kemukjizatan yang melekat padanya” setidaknya, itu yang dikatakan Syekh Musthâfa al-Marâghi, pemimpin tertinggi Al-Azhar, Mesir. Lanjutnya, “yang benar, Al-Qur`an mungkin saja diterjemahkan

⁸³ Rochayah Machali, *Pedoman Bagi Penerjemah...*, hal. 48-49.

⁸⁴ M. Qurasih Shihab, *Ensiklopedia kosakata Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.

dari segi makna primernya, dan mustahil pada makna sekundernya.” Pada kesempatan lain beliau menyatakan, “sebagian ayat Al-Qur`an mungkin diterjemahkan secara harfiah, dan sebagian lainnya tidak mungkin.” Bahkan kemungkinan menerjemahkan Al-Qur`an secara harfiah, menurut al-Marâgi terbuka di banyak ayat, walaupun ia juga mengakui tidak mungkin menerjemahkan keseluruhannya secara harfiah. Maka yang tidak dapat diterjemahkan secara harfiah mesti diterjemahkan secara tafsiriah.⁸⁵

Para ulama nampaknya sepakat bahwa terjemah harfiah terhadap Al-Qur`an hukumnya adalah haram, karena tidak mungkin untuk dilakukan. Dan hal ini tidak perlu dan tidak mungkin lagi diperdebatkan. Tetapi melihat uraian di atas, yang diharamkan di sini adalah untuk keseluruhan Al-Qur`an, bukan jika dilakukan pada sebagiannya. Dan yang perlu juga untuk dipahami adalah bahwa polemik tentang terjemah yang pernah terjadi bukan semata-mata soal penerjemahan harfiah atau tafsiriah, akan tetapi juga tentang bagaimana 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 berdasarkan pada keberatan dan kekhawatiran akan terjemah tersebut dijadikan sebagai Al-Qur`an yang mempunyai nilai ibadah ketika dibaca.

Penerjemahan yang dimaksud tentunya untuk keseluruhan Al-Qur`an. Seperti Syeikh Rasyid Ridha, setelah menyampaikan argumentasi pelarangan terjemahan Al-Qur`an ia mengatakan, “Inti d dari beberapa alasan yang melarang terjemahan Al-Qur`an adalah untuk umat Islam agar dapat tidak menjadikan Al-Qur`an sebagai Al-Qur`an Latin, yang menggantikan Al-Qur`an berbahasa Arab”.⁸⁶

Di lain kesempatan ia mengatakan, “Tidak boleh terjemahan itu disebut sebagai Al-Qur`an atau kitab suci. Menyandarkannya kepada Allah merupakan sebuah kebohongan serta mengingkari kitab suci. Tentang hal ini umat Islam pun telah sepakat, bahkan tidak boleh mengganti sebuah lafal Al-Qur`an dengan lafal lain dalam bahasa Arab sekalipun, misalnya “*ar-rayb*” diganti dengan “*asy-syakk*”. kekhawatiran yang sama bila Al-Qur`an diterjemahkan juga dikemukakan oleh Syeikh Muhammad Abu Zahrah. Ia mengatakan, “Tidak boleh menerjemahkan Al-Qur`an dan menganggapnya sebagai Al-Qur`an, sebab itu tidak memelihara Al-Qur`an dari penggantian dan

⁸⁵ M. Mushthafâ al-Marâghi, *Bahts fî Tarjamât al-Qur`ân al-Karîm wa Ahkâmuhâ*, Mesir: Al-Azhar, 1423 H, hal. 35.

⁸⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar Ma`rifah, 1973, hal. 329.

penyimpangan. Al-Qur`an akan mengalami hal yang sama sebagaimana yang dialami Taurat dan Injil. Naskah asli Injil dengan empat versi yang ada dan berbahasa Ibrani telah hilang. Yang ada justru terjemah dalam bahasa Yunani, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lainnya. Al-Qur`an bisa saja akan mengalami hal yang sama bila diterjemahkan. Tetapi sejak awal jalan ke arah itu tertutup, sebab terjemah tidak mungkin dapat dilakukan.

Ketika berbicara tentang hukum terjemahan harfiah, Syeikh al-Zarqâni mengatakan: “Jika pintu penerjemahan dibiarkan terbuka, maka akan banyak orang melakukan itu. Setiap kelompok akan menerjemahkannya ke dalam bahasa masing-masing, pada akhirnya akan muncul versi terjemahan yang banyak dan pasti akan berbeda-beda pula. Perbedaan terjemah itu bisa saja menimbulkan perselisihan di kalangan umat Islam seperti yang dialami umat Yahudi dan Nasrani seputar Taurat dan Injil. Umat Islam menjadi tercerai berai, dan akan dengan mudah dimanfaatkan oleh musuh-musuh Islam untuk memecah belah, sehingga satu kelompok akan mengatakan kepada kelompok lain, ‘Al-Qur`an kami lebih baik daripada Al-Qur’an kalian’.”⁸⁷

Kekhawatiran itu secara fakta tentu saja tidak terjadi. Umat Islam paham betul bahwa terjemahan Al-Qur`an, seperti apapun bentuknya (harfiah atau tafsiriah), bukanlah Al-Qur`an dan tidak bisa berkedudukan sebagai pengganti Al-Qur`an yang memiliki kesucian. Terjemahan tidak akan sanggup mengangkut makna keseluruhan yang terkandung dalam retorika Al-Qur`an dan menampung semua pesan-pesannya. Terjemahan Al-Qur`an, apa pun bentuknya, hanyalah sebuah hasil pemahaman terbatas seorang penerjemah dan kesan yang bisa ditangkapnya dari Firman Allah yang begitu luas makna sesungguhnya.

1. Muhammad Asad dan Pandangannya terhadap Terjemah Harfiah.

Muhammad Asad memiliki pandangan kritis terhadap terjemahan harfiah (terjemahan kata-per-kata) Al-Qur`an. Dalam karyanya *The Message of the Qur'an*, ia menjelaskan bahwa Al-Qur`an bukan hanya sekadar kumpulan kata-kata, tetapi sebuah pesan ilahi yang harus dipahami dengan mempertimbangkan konteks, gaya bahasa, dan makna yang lebih dalam.

Berikut adalah beberapa poin utama tentang pandangan Muhammad Asad terhadap terjemahan harfiah⁸⁸:

⁸⁷ Muhammad ‘Abd al-‘Azîm Al-Zarqâni, *Manâhil al-‘Irfân...*, hal. 46.

⁸⁸ Secara lebih detail dapat dilihat pada halaman *foreword*. Muhammad Asad, *The Message of the Quran...*, hal. i-viii.

- a. Keterbatasan Terjemahan Harfiah: Menurut Asad, terjemahan harfiah sering kali gagal menangkap makna yang sebenarnya dari teks Al-Qur'an. Bahasa Arab, terutama dalam bentuk klasiknya, memiliki nuansa, idiom, dan gaya retorika yang sangat kaya dan kompleks, sehingga terjemahan harfiah tidak selalu dapat menyampaikan esensi atau maksud yang lebih luas dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- b. Pentingnya Konteks: Asad menekankan bahwa Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks sejarah, budaya, dan situasi ketika wahyu diturunkan. Terjemahan yang hanya berfokus pada kata-kata individual tanpa memperhitungkan konteksnya dapat mengaburkan pesan yang lebih mendalam dan tujuan dari ayat tersebut.
- c. Bahasa sebagai Medium, Bukan Akhir: Ia juga melihat bahasa sebagai medium yang digunakan untuk menyampaikan pesan spiritual dan moral. Oleh karena itu, Asad menekankan bahwa penerjemah harus berusaha menyampaikan pesan Al-Qur'an dengan mempertimbangkan maksud keseluruhan, bukan hanya dengan menerjemahkan kata-per-kata secara literal.
- d. Pendekatan Hermeneutik: Dalam terjemahannya, Asad lebih memilih pendekatan hermeneutik, yaitu memahami dan menginterpretasi teks secara mendalam dengan memperhatikan makna, nilai, dan relevansi dari ayat-ayat Al-Qur'an bagi kehidupan modern. Ia percaya bahwa pendekatan semacam ini lebih efektif dalam mengungkap makna yang sesungguhnya dibandingkan dengan terjemahan harfiah.
- e. Penggunaan Bahasa yang Mudah Dipahami: Terjemahan Asad sendiri banyak dipuji karena ia berusaha menyederhanakan bahasa terjemahan agar lebih mudah dipahami oleh pembaca non-Arab, sambil tetap berusaha menjaga integritas makna Al-Qur'an. Ia merasa bahwa Al-Qur'an harus bisa dipahami secara jelas oleh umat manusia di setiap waktu dan tempat.

Akhirnya, Asad berpendapat bahwa terjemahan Al-Qur'an harus lebih dari sekadar memindahkan kata-kata, pula harus mampu menangkap dan menyampaikan pesan serta makna spiritualnya yang mendalam.

D. Rasionalitas dalam Penerjemahan Muhammad Asad.

Setelah masa salaf berakhir sekira pada abad ke-3 Hijriah, peradaban Islam semakin maju dan berkembang, persoalan-persoalan yang hadir di tengah-tengah umat Islam juga semakin kompleks dan memerlukan penyelesaian. Hal itu mendorong lahirnya berbagai mazhab dan aliran di kalangan umat untuk menjawab berbagai tantangan

perkembangan zaman yang terus berubah. Sejak saat itulah berkembang tafsir dalam bentuk *al-ra'yu* (pemikiran atau ijtihad). Sebelumnya penafsiran al-Qur`an didominasi oleh penafsiran *ma'tsûr*. Kaum fuqaha seperti *al-Jashshâs*, *al-Qurthûbi* dan lain-lain menafsirkan al-Qur`an dengan sudut pandang hukum Fikih; kaum teolog seperti al-Zamakhsyarî dengan karyanya *al-Kasysyâf* menafsirkan al-Qur`an dari sudut pandang teologis, juga kaum sufi menafsirkan al-Qur`an menurut pemahaman dan pengalaman batin mereka lalu lahirlah tafsir *Al-Qur`ân al-'Azhîm* karya al-Tustari, *Futuhât Makkiyyah* karya Ibnu 'Arabiyy dan lain-lain. Kemudian dalam bidang kebahasaan muncul *Al-Bahr al-Muhîts* karya Abu Hayyan. Singkatnya, bermacam corak tafsir *bil Ra'yi* bermunculan bahkan hingga pada abad modern. Menjadi amat wajar bila Manna' Al-Qaththan sampai menyebutkan bahwa perkembangan tafsir *bil Ra'yi* mengalahkan perkembangan tafsir *bil Ma'tsûr*. Tafsir *bil Ra'yi* bisa dikatakan berkembang amat pesat.⁸⁹

Muhammad Asad dapat dikatakan sebagai seorang mufassir, karena penerjemahan yang dilakukannya menggunakan metode terjemah *tafsiriyyah*. Salah satu ciri khas penerjemahannya adalah usahanya pada penekanan rasionalitas dan makna kontekstual ayat-ayat Al-Qur`an. Baginya, memahami pesan Al-Qur`an amat penting untuk mempertimbangkan konteks sejarah dan sosio-budaya di mana ayat-ayat tersebut diturunkan. Dalam pandangan Asad begitu banyak ayat-ayat Al-Qur`an yang tidak dapat dipahami secara tekstual semata.

Selain penggunaan metode tekstual, Asad juga seorang yang kukuh menggunakan metode ijtihad. Menurut penafsirannya, Islam itu adalah gerakan intelektual (*intellectual movement*). Bagi Asad, Islam menganut ajaran, “Gunakan akalmu maka kamu akan menemukan kebenaran.” Islam itu “bagi orang yang berpikir”. Mari kita lihat bagaimana Asad menjelaskan ayat berikut. Ayat yang dijadikannya landasan sebagai pijakan untuk menekankan pada penggunaan akal dalam memahami al-Qur`an, surat Yusuf/12:108 berikut,

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ
 الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah (wahai Nabi): “Inilah jalanku: berdasarkan pengetahuan sadar yang dapat dijangkau oleh akal, aku menyeru (kalian semua) kepada Allah – aku dan orang-orang yang mengikutiku.” Dan

⁸⁹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 376.

(katakanlah:) *Maha Tak Terhingga Allah dalam kemuliaan-Nya; dan aku bukanlah salah seorang di antara orang-orang yang menisbahkan ketuhanan kepada apapun selain-Nya!*"⁹⁰

Asad memberikan penjelasan tafsir ayat di atas dan menyoroti makna mendalam *'alâ bashîrah* yang digunakan dalam Al-Qur'an, serta relevansinya dengan pendekatan Qur`ani terhadap iman, etika, dan moralitas.

Asad menjelaskan bahwa *bashîrah* berasal dari akar kata bahasa Arab yang berarti "melihat" (*bashura* atau *bashira*), tetapi dalam konteks abstrak, kata ini berarti "melihat dengan akal atau pemahaman yang mendalam". *bashîrah* tidak hanya mencakup penglihatan fisik, tetapi juga merujuk pada "pemahaman berdasarkan wawasan sadar" atau "bukti yang dapat diakses dan diverifikasi oleh akal".

Asad menekankan bahwa dakwah atau "seruan kepada Allah" yang disampaikan oleh Nabi Muhammad adalah hasil dari wawasan yang rasional dan dapat diverifikasi. Dengan kata lain, panggilan Nabi kepada iman dan kebenaran tidak didasarkan pada dogma buta, melainkan pada pemahaman yang dapat dipahami dan dibuktikan oleh akal manusia. Asad menggarisbawahi bahwa Al-Qur`an secara konsisten mendorong penggunaan akal dan pemikiran kritis dalam memahami masalah iman, etika, dan moral. Dia merujuk pada beberapa ungkapan yang sering digunakan dalam Al-Qur`an, seperti: "Supaya kamu berpikir" (*la'allakum tatafakkarûn*), "Kenapa kamu tidak berpikir?" (*a fa-la ta'qilûn*), "Agar mereka memahami [kebenaran]" (*la'allahum yafqahûn*). Ungkapan-ungkapan ini menunjukkan pentingnya penggunaan akal dan pemikiran dalam memahami pesan Al-Qur'an.⁹¹ Lanjutnya, bahwa Al-Qur`an secara eksplisit ditujukan kepada orang-orang yang menggunakan akal mereka. Frasa seperti "untuk orang-orang yang berpikir" (*li-qawmin yatafakkarun*) menunjukkan bahwa pesan Al-Qur'an bukan untuk diikuti secara membabi buta, tetapi untuk direnungkan, dipahami, dan diterima berdasarkan bukti dan pemahaman rasional.

Dari penjelasan di atas dapat kita tangkap bahwa Asad benar-benar percaya akan kekuatan akal (*reason*) sebagai cara untuk menemukan kebenaran. Asad bahkan menyatakan bahwa dalam memilih agama pun seseorang harus mengikuti bimbingan akalnya, dengan akal akan dapat diketahui sejauh mana agama tersebut dapat memenuhi kebutuhannya sebagai manusia, fisik maupun spritualnya. Menurut Asad, Islamlah agama yang dimaksud. Dan Al-Qur`an menurutnya berbeda dengan kitab

⁹⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 440.

⁹¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 440.

suci lainnya, Al-Qur`an memberikan penekanan pada akal sebagai jalan keimanan.⁹²

Muhammad Asad ingin menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang sejalan dengan akal dan logika. Dalam menerjemahkan, Asad berusaha menghindari pendekatan literal yang kaku dan menggantinya dengan penekanan pada makna moral, etika dan spiritual. Baginya, pesan-pesan Al-Qur`an bersifat universal dan rasional, dapat diterapkan pada berbagai situasi sepanjang waktu. Menurutnya, wahyu ilahi dengan akal manusia tidak mengalami pertentangan asalkan keduanya dipahami dengan benar.

Menurut Asad, perintah Rasulullah untuk melakukan keputusan ijtihadi banyak terdapat dalam hadis. Tetapi yang paling mengesankan Asad adalah percakapan Nabi dengan Mu`adz bin Jabal:

Ketika dia (Muadz bin Jabal) diutus (sebagai gubernur) Yaman, Nabi bertanya padanya: “Bagaimana kamu akan memutuskan kasus-kasus yang ada di hadapanmu?” Mu`adz menjawab: “Saya akan memutuskannya sesuai dengan kitab suci Al-Qur`an.” “Dan jika kamu tidak menemukannya dalam Kitab Suci?” “Maka saya akan memutuskannya menurut sunnah Nabi-Nya.” “Dan jika kamu tidak menemukannya dalam sunnah Nabi?” “Maka,” demikian Mu`adz, “saya akan melakukan ijtihad dengan akal saya tanpa ragu-ragu.” Lalu Nabi pun menepuk dadanya dan berkata: “Segala puji bagi Allah, yang telah menyebabkan Rasul-Nya meridhai apa yang akan terjadi.”⁹³

Asad juga menyatakan bahwa memang para sahabat seringkali berbeda dalam hasil-hasil ijtihadnya. Menurutnya, pernyataan Rasulullah di atas itu tidak lebih dan tidak kurang merupakan persetujuannya kepada akal sehat (*common sense*) sahabatnya itu dalam mengklaim bagi dirinya hak untuk membuat keputusan sendiri (*independent decision*) dalam segala hal yang tidak tercantum dalam kerangka hukum nash-nash al-Qur`an.

Namun, dari hadis ini Asad menyimpulkan bahwa ijtihad Mu`adz tidak bisa dianggap tambahan yang permanen pada hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Juga Nabi tidak menyatakan bahwa ijtihad Mu`adz itu mengikat setiap orang di luar wilayah dan waktu yuridiksinya, apa lagi kepada generasi Muslim berikutnya. Bagi Asad, para sahabat sendiri memang tidak menganggap ijtihad-nya itu mengikat, dalam pengertian religius, kepada siapa saja. “Hati mereka dianugerahi oleh keikhlasan yang tinggi sehingga tidak pernah mengklaim diri mereka sebagai pemberi hukum untuk segala zaman.” Namun dalam sejarahnya,

⁹² Muhammad Asad, *The Principles of State...*, hal. 9.

⁹³ Muhammad Asad, *The Principles of State...*, hal. 25.

generasi setelah itu telah menganggap mereka seperti sebagai pemberi hukum dan tidak melihat pada elemen ketidaksempurnaan yang melekat pada sifat manusia. Asad kemudian menjelaskan, “Dalam kebutaan pandangan mereka, mereka melakukan kesalahan dengan menganggap setiap detail ijtihad Sahabat dalam masalah politik merupakan ‘preseden legal’ yang mengikat pada umat selama-lamanya: ini merupakan pandangan yang tidak sah secara syari’ah maupun secara akal sehat.”⁹⁴

Dalam Al-Qur`an, kata akal (*‘aql*) dengan berbagai variannya terulang sebanyak 49 kali. yakni dengan menggunakan kata ya’qilûn terulang sebanyak 22 kali, kata ta’qilûn terulang sebanyak 24 kali, sedangkan dengan menggunakan kata ‘aqalûhu, na’qilu dan ya’qiluhâ masing-masing terulang sebanyak 1 kali. Sementara pada ayat-ayat yang lain menggunakan kata fikir dengan segala variannya terulang sebanyak 18 kali, terdiri dari kata yatafakkarûn yang terulang sebanyak 11 kali, tatafakkarûn sebanyak 3 kali, yatafakkaru sebanyak 2 kali, sedangkan kata fakkaru dan tatafakkaru masing-masing terulang sebanyak 1 kali. Selain itu, terdapat pula ayat yang lain lagi al-Qur’an menggunakan kata yasy’urûn atau tasy’urûn yang terulang sebanyak 25 kali. Selain itu, al-Qur’an juga menggunakan kata ulul al-Bâb atau ulil al-Bâb yang terulang sebanyak 16 kali.⁹⁵

Ayat-ayat al-Qur’an yang menggunakan kata akal (*‘aql / ‘aqala*) dengan segala bentuk variannya antara lain terdapat pada : a) surat al-Baqarah/2:44, 73, 75, 76, 164 dan 242; b) surat Âli Imran/3:65 dan 118; c) surat al-An’âm/6: 32 dan 151; d) surat al-A’râf/7:169; e) surat Yunus/10:16; f) surat Hud/11:51; g) surat Yusuf/12:2 dan 109; h) surat al-Anbiyâ’/21:10 dan 67; i) surat al-Mu’minûn/23:80; j) surat al-Nûr/24:61; k) surat al-Syu’arâ’/26:28; l) surat al-Qashash/28:60; m) surat al-Ankabut/29:43; n) surat Yasin/36:62; o) surat al-Mulk/67:10.

Salah satu ayat yang berbicara tentang akal adalah pada surat al-Baqarah/2:164,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Sungguh dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang: dan dalam bahtera-bahtera yang berlayar membelah lautan

⁹⁴ Muhammad Asad, *The Principles of State...*, hal. 25.

⁹⁵ Muhammad Fuad abd al-Baqiy, *Al-Mu’jam Al-Mufahras Li Al Fâzh Al-Qur’an Al-Karîm*, Mesir: Dâr al-Kutub Al-Mishriyyah, 1945, hal. 468.

dengan (membawa) apa-apa yang berguna bagi manusia: dan dalam air yang Allah turunkan dari langit, yang dengannya hiduplah sang bumi setelah sebelumnya mati, dan menyebabkan segala makhluk hidup berkembang biak di atasnya: dan dalam perkisaran angin, dan awan yang bergerak pada jalurnya yang telah ditentukan antara langit dan bumi: [dalam semua hal ini] sungguh terdapat pesan-pesan bagi kaum yang menggunakan akal-pikirannya.⁹⁶

Dalam penjelasannya tentang ayat ini, Asad ingin menyampaikan bahwa Al-Qur`an seringkali mengajak orang-orang yang menggunakan akal untuk merenungkan keajaiban yang sehari-hari bisa ditemukan. Termasuk bahkan pada sesuatu yang manusia ciptakan seperti kapal yang berlayar melintasi lautan, sebagai bukti bahwa ciptaan manusia tersebut pula dapat bergerak karena tunduk akan kekuasaan yang menguasai kekuatan pada alam semesta, yang menggerakkan angin. Melalui pengamatan tersebut Al-Qur`an mendorong manusia untuk mengenali dan mengakui keberadaan serta kebesaran Tuhan yang tercermin dalam alam semesta dan kehidupan sehari-hari.

Ringkasnya, semua rahmat yang diciptakan Allah termasuk apa yang tersebut dalam ayat 164 ini patut dipikirkan dan direnungkan bahkan dibahas serta diteliti, untuk meresapkan keimanan yang mendalam dalam kalbu, dan untuk memajukan ilmu pengetahuan yang juga membawa kepada pengakuan akan keesaan dan kebesaran Allah.

Secara tegas Asad menyatakan bahwa Islam adalah agama akal (*religion of reason*). Namun, Asad menyayangkan bahwa seringkali ulama mengebiri pemikiran independen tentang agama yang pada akhirnya menyebabkan umat Islam hanya mengulang formula-formula ulama terdahulu yang sebetulnya sudah basi.⁹⁷

Rasionalitas dalam terjemahan Muhammad Asad di *The Message of the Qur'an* merujuk pada pendekatan yang logis, intelektual, dan kontekstual yang digunakannya untuk menafsirkan Al-Qur`an. Asad berusaha menjaga keseimbangan makna literal dengan makna yang lebih luas serta relevan bagi kehidupan modern, dengan tetap menjaga esensi spiritual dan moral Al-Qur`an. Pendekatan ini mencakup beberapa aspek berikut:

1. Penafsiran Berdasarkan pada Akal dan Logika.

Dalam penafsirannya Asad secara konsisten mendorong pembacanya untuk menggunakan akal dalam memahami Al-Qur`an. Asad menjaga konsistensinya itu dengan menghindari terjemahan yang

⁹⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 42.

⁹⁷ Muhammad Asad, *This Law of Ours and Other Essays...*, hal. 14.

terlalu harfiah jika hal tersebut nampak tidak logis atau tidak sesuai dengan prinsip-prinsip rasionalitas modern. Karena bagi Asad, Al-Qur'an adalah sebuah kitab suci yang mengajak manusia untuk berfikir, merenung dan menggunakan akal serta pengetahuan. Misalnya, dapat kita lihat bagaimana Asad ketika menafsirkan ayat yang membahas masalah mukjizat Nabi Musa as. ketika selamat dari pengejaran Fir'aun, yang terdapat dalam surat al-Syu'arâ'/26:63-66 sebagai berikut,

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ۗ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْأَخْرِيقَ ۗ وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ۗ ثُمَّ آغْرَقْنَا الْأَخْرِيقَ ۗ

*Kemudian, Kami mengilhamkan kepada Musa demikian, “pukullah laut itu dengan tongkatmu!”, - lalu terbelahlah ia dan tiap-tiap belahan tampak seperti sebuah gunung yang amat besar. Dan Kami jadikan para pengejar itu mendekat ke tempat itu: dan Kami selamatkan Musa dan semua yang bersamanya, dan Kami jadikan yang lain tenggelam.*⁹⁸

Asad menjelaskan ayat ini dengan merujuk pada sumber-sumber Alkitab, terutama Kitab Keluaran 14:2-9, yang memberikan petunjuk geografis tentang peristiwa tersebut, menunjukkan bahwa peristiwa penyeberangan Laut Merah kemungkinan terjadi di ujung barat laut Teluk Suez. Ini merupakan pendekatan yang mengaitkan wahyu dengan realitas historis dan ilmiah.

Secara geografis, Laut Merah merupakan perairan teluk yang berhubungan langsung dengan Laut Arab di sisi selatan. Negara-negara yang memiliki wilayah perairan di sepanjang Laut Merah, antara lain Arab Saudi, Mesir, Sudan, Eritrea, dan Etiopia, atau yang biasa disebut negara-negara Maghribi. Sedangkan, di sisi utara terdapat kanal bernama Suez yang menghubungkan Laut Merah dan Laut Mediterania.⁹⁹

Menurut Asad, pada zaman dahulu, Teluk Suez mungkin tidak sedalam seperti sekarang dan kemungkinan besar memiliki kondisi geografis yang memungkinkan pasukan Musa menyeberang pada saat-saat tertentu, misalnya saat air surut. Penjelasan Asad mengenai

⁹⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 705.

⁹⁹ Elba Damhuri, *Bukti Ilmiah di balik tenggelamnya Fir'aun di Laut Merah*, dalam <https://islamdigest.republika.co.id/berita/q9n0hp440/bukti-ilmiah-di-balik-tenggelamnya-firaun-di-laut-merah>. Diakses pada 15 Oktober 2024.

kondisi alamiah Teluk Suez pada waktu itu, di mana pasang surut air laut yang tiba-tiba dapat menciptakan keadaan seolah-olah laut terbelah, menunjukkan upaya Asad untuk menjelaskan mukjizat dengan konteks ilmiah dan geografis yang lebih rasional.¹⁰⁰

Ini bukan berarti Asad menolak keajaiban yang terjadi, tetapi dia berusaha untuk mempertemukan antara keajaiban wahyu dan kenyataan fisik dunia. Asad menempatkan peristiwa ini dalam konteks alam yang dikenali oleh manusia modern, seolah-olah mengingatkan kita bahwa mukjizat ilahi seringkali menggunakan hukum alam yang sudah Allah tetapkan.

Di tempat lain pula Asad menjelaskan bagaimana Mukjizat Nabi Isa yang terdapat dalam surat Âli ‘Imran/3:49 sebagai berikut,

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ۖ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَتَّبِعُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾

serta [akan menjadikannya] seorang rasul kepada Bani Israil. “AKU TELAH DATANG kepada kalian dengan sebuah pesan dari Pemelihara kalian. Aku akan menciptakan bagi kalian dari – tanah – demikianlah bentuk nasib [kalian], kemudian aku akan meniup ke dalamnya, sehingga ia dapat menjadi nasib [kalian] dengan seizin Allah; dan aku akan menyembuhkan orang buta dan orang yang berpenyakit kusta; dan menghidupkan orang mati dengan izin Allah: dan aku akan memberitahukan kepada kalian apa yang kalian makan dan apa yang kalian simpan di rumah kalian. Perhatikanlah dalam semua ini benar-benar terdapat suatu pesan bagi kalian, jika kalian [benar-benar] orang-orang beriman.”¹⁰¹

Penjelasan Muhammad Asad mengenai “membangkitkan orang mati” oleh Nabi Isa as. pada Ayat ini sebagai kiasan atau metafora untuk memberi kehidupan kepada orang-orang yang secara spiritual mati menggambarkan pendekatan rasionalnya terhadap pemahaman mukjizat dalam Al-Qur`an. Alih-alih memaknai secara harfiah, Asad

¹⁰⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 564-565.

¹⁰¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 42.

menafsirkan tindakan Nabi Isa sebagai simbol dari transformasi rohani—kebangkitan dari kebutaan spiritual dan keterasingan dari kebenaran.¹⁰²

Asad menggunakan contoh Al-Qur`an sendiri untuk mendukung interpretasinya terhadap hal ini, yaitu pada surat al-An`am/6:122, Allah berfirman tentang seseorang yang “mati” secara spiritual, yang kemudian diberi kehidupan melalui cahaya petunjuk. Ayat ini berbicara tentang kondisi spiritual manusia—mereka yang tersesat dalam kegelapan ketidaktahuan dan kekafiran, yang kemudian “dihidupkan” dengan pengetahuan tentang kebenaran dan hidayah. Penggunaan ayat ini sebagai dasar, Asad menafsirkan kebangkitan orang mati oleh Nabi Isa tidak hanya sebagai kebangkitan fisik, tetapi lebih pada kebangkitan rohani.¹⁰³

Asad mengajak kita untuk melihat mukjizat Nabi Isa as. sebagai tindakan yang memiliki dimensi simbolis yang lebih dalam. Orang-orang yang “mati” di sini bisa merujuk pada mereka yang telah kehilangan arah dalam hidup mereka, yang hidup dalam kekosongan moral atau spiritual, dengan membimbing mereka kembali ke jalan yang benar, Nabi Isa as. dianggap “menghidupkan” mereka kembali.

Asad melanjutkan penjelasannya dengan penyembuhan orang buta dan penderita kusta. Ia berpendapat bahwa kebutaan dan kusta dalam kisah ini bisa dimaknai secara simbolis sebagai kondisi spiritual. Mereka yang buta adalah mereka yang tidak bisa melihat kebenaran, sementara yang “berpenyakit” secara spiritual mungkin hidup dalam kondisi moral yang rusak. Dengan membimbing mereka menuju kebenaran, Nabi Isa as. menyembuhkan mereka dari kebutaan dan penyakit rohani.

Pendekatan ini konsisten dengan tema-tema umum dalam teks-teks agama yang sering menggunakan kondisi fisik sebagai simbol bagi kondisi batiniah manusia. Misalnya, “buta” sering digunakan dalam Al-Qur`an untuk melambangkan mereka yang terhalang untuk melihat kebenaran atau hidayah Tuhan seperti, dalam al-Baqarah/2:18.¹⁰⁴

Asad berusaha membawa mukjizat ke dalam kerangka pemahaman yang lebih dapat diterima oleh pemikiran rasional. Dalam masyarakat modern, mukjizat sering kali dianggap tidak rasional atau sulit diterima karena bertentangan dengan hukum alam yang diketahui. Dengan memberikan interpretasi metaforis, Asad berupaya menjadikan mukjizat-mukjizat tersebut lebih masuk akal dan relevan untuk para

¹⁰² Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 42.

¹⁰³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 191.

¹⁰⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 6.

pembaca modern yang mungkin lebih cenderung skeptis terhadap peristiwa supranatural.

Meskipun begitu, tafsir Asad ini tidak harus dianggap menolak mukjizat secara literal. Ia membuka kemungkinan bahwa mukjizat-mukjizat Nabi Isa as. dapat memiliki lapisan makna yang lebih dalam daripada sekadar fenomena fisik, yakni dimensi spiritual yang lebih abadi dan bermakna secara universal.

Penafsiran metaforis seperti ini mungkin lebih dapat diterima oleh masyarakat modern yang lebih terbiasa dengan pendekatan psikologis dan spiritual terhadap agama, daripada hanya memfokuskan pada kejadian-kejadian supranatural. Penggambaran kebangkitan rohani, penyembuhan mental atau moral, serta transformasi jiwa sangat relevan dalam konteks zaman sekarang, di mana banyak orang mencari pemahaman spiritual yang lebih mendalam dari pengalaman hidup mereka. Penafsiran ini juga selaras dengan pesan universal agama yang mendorong perbaikan diri, penemuan spiritual, dan pembersihan moral, yang melampaui konteks sejarah Nabi Isa as. semata dan meresap ke dalam makna hidup semua umat manusia di berbagai zaman.

2. Relevansi Penafsiran dengan Kehidupan Modern.

Asad begitu meyakini bahwa Al-Qur`an adalah petunjuk yang kekal dan abadi. Oleh karena itu ia berusaha mengaitkan ajaran-ajaran Al-Qur`an dengan realitas kontemporer dan tantangan zaman modern, tanpa harus melenceng dari pesan pokok ajaran Al-Qur`an itu sendiri. Hal ini tercermin dari bagaimana Asad menafsirkan ayat-ayat tentang hukum dalam Islam, salah satunya dalam surat al-Maidah/5:38 tentang hukum *hudud* (potong tangan pencuri) sebagai berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ



*ADAPUN laki-laki yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas apa yang telah mereka perbuat, sebagai pencegah yang ditentukan Allah: sebab Allah Maha Perkasa, Maha bijaksana.*¹⁰⁵

Asad menyajikan penjelasan amat panjang dan begitu dalam terkait ayat ini, dalam penjelasannya, Asad menyampaikan beberapa hal yang dianggapnya penting terkait prinsip keadilan sosial dalam

¹⁰⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 185.

Islam dan penerapan hukuman yang berat seperti pemotongan tangan atas perbuatan kejahatan berupa pencurian. Yang penulis rangkum dalam uraian sebagai berikut:

a. Prinsip Tanggung Jawab dan Hak.

Asad menekankan bahwa dalam hukum Islam, setiap kewajiban (*taklif*) yang diberikan kepada seseorang diimbangi dengan hak (*haqq*) yang setara. Ini berarti bahwa individu tidak dapat dikenakan hukuman tanpa adanya perlindungan hak-hak mereka oleh masyarakat.

b. Hak atas Perlindungan.

Setiap anggota masyarakat Islam, baik Muslim maupun non-Muslim, berhak atas perlindungan. Ini mencakup hak untuk mendapatkan sumber daya ekonomi yang adil dan keamanan sosial yang memadai.

c. Keseimbangan antara Kebutuhan Spiritual dan Material. Asad menunjukkan bahwa Islam tidak hanya memandang kehidupan dalam konteks spiritual, tetapi juga mengakui kebutuhan fisik dan sosial. Masyarakat harus memastikan bahwa semua individu memiliki kebutuhan dasar yang dipenuhi untuk mencapai martabat manusia dan kebebasan.

d. Poverty and Spiritual Progress.

Asad mengingatkan bahwa kemiskinan dapat menjadi penghalang bagi kemajuan spiritual dan dapat mendorong individu untuk berpaling dari kesadaran akan Allah menuju kepada materialisme. Ini adalah inti dari pernyataan Nabi yang memperingatkan bahwa kemiskinan dapat menyebabkan penolakan (kekufuran) terhadap kebenaran.

e. Kewajiban Sosial dan Rencana Kesejahteraan.

Asad menegaskan bahwa hukum Islam bertujuan untuk menciptakan kondisi di mana setiap individu memiliki akses ke makanan, tempat tinggal, pendidikan, dan layanan kesehatan. Kewajiban ini harus diterjemahkan ke dalam skema keamanan sosial yang nyata oleh insitusi pemerintahan sebagai penjamin pemenuhan kepada akses-akses tersebut.

f. Penerapan Hukuman dengan Konteks Sosial.

Hukuman berat seperti pemotongan tangan bagi pencuri hanya berlaku dalam konteks masyarakat yang telah menyediakan jaminan sosial yang memadai. Jika masyarakat gagal memenuhi tanggung jawabnya, maka hukuman tersebut tidak dapat diterapkan dengan ketat.

g. Interdependensi Hak dan Kewajiban.

Asad menekankan bahwa ada hubungan yang tidak terpisahkan antara hak dan kewajiban. Dalam masyarakat yang tidak dapat memberikan jaminan sosial, seseorang tidak dapat dihukum dengan berat tanpa mempertimbangkan konteks sosialnya.¹⁰⁶

Dalam konteks ini Asad mengutip kisah Khalifah Umar ibn Khattab¹⁰⁷ yang Pernah dalam masa pemerintahannya, kaum Muslimin diuji dengan wabah dan kelaparan. Gagal panen melanda sebagian provinsi sehingga orang-orang kesulitan hanya untuk mengganjal perut lapar.

Dalam kasus tersebut dapat kita ketahui bahwa pendapat Khalifah Umar tidak mengeksekusi hukuman potong tangan karena ia melakukan penyelidikan kepada subjek pelakunya yang ia dapati berada dalam keadaan darurat, yaitu kesulitan mendapatkan makanan ketika itu. Dalam kitab fiqh, Umar juga disebutkan “Barang siapa yang mencuri dalam keadaan darurat hendaklah meninggalkan sanksi karena terdapat perkara yang syubhat dan hendaklah membolehkan perkara yang diharamkan karena darurat (*al-dharûrah tubîhu al-mahdhurât*)”.¹⁰⁸

Dengan demikian, Asad menyimpulkan bahwa hukuman seperti pemotongan tangan untuk pencurian hanya dapat diterapkan dalam masyarakat yang telah memiliki sistem jaminan sosial yang berfungsi dengan baik. Dalam kondisi lain, penerapan hukuman tersebut tidaklah adil. Penjelasan Asad ini menunjukkan bahwa hukum Islam harus dilihat dalam konteks sosial yang lebih luas, di mana keadilan, hak, dan kewajiban saling terkait, dan bahwa hukuman harus dipertimbangkan berdasarkan keadaan sosial masyarakat. Dalam konteks penerapan hukum Islam terutama *hudud* (hukum potong tangan) Asad lebih fokus pada konteks sosial dan etika keadilan, bukan pada instrumen hukum yang harus diterapkan secara kaku dalam setiap situasi. Fokus utama Asad ada pada tujuan dan prinsip dasar hukum tersebut daripada sekadar mematuhi penerapan literalnya saja. Ia cenderung mendukung penafsiran yang mempertimbangkan keadilan dan kesejahteraan manusia di atas sekadar penerapan formalistik

¹⁰⁶Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 186.

¹⁰⁷Hasanul Rizqa, *Di Masa Sulit Umar tak Potong Tangan Pencuri*, dalam https://islamdigest.republika.co.id/berita/q9co3u458/di-masa-sulit-umar-bin-khattab-tak-potong-tangan-pencuri#google_vignette. Diakses pada 21 Oktober 2024.

¹⁰⁸Ruwai'i bin Rajah al-Ruhaili, *Fiqh Umar Ibn Khaththab*, Beirut; Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1403H, hal. 2915.

hukum semata.¹⁰⁹

3. Menghindari Pembahasan Mitos dari sumber Israiliyyat.

Kata Israiliyyat dari segi bahasa berasal dari kata israiliyyah dan Israiliyyat merupakan bentuk jamaknya. Susunan katanya terdiri dari isra yang berarti hamba dan il yang berarti Allah. Maka dalam penggabungannya israil berarti hamba Allah.¹¹⁰ Israil merupakan bani israil yaitu Nabi Ya'qub a.s beserta keturunannya. Adapun secara keilmuannya, Israiliyyat merupakan periwayatan kisah-kisah Al-Qur'an yang diambil dari pengetahuan orang-orang kaum Yahudi Bani Israil umat Nabi Musa a.s dan sebagian lainnya berasal dari pengetahuan kaum Nasrani umat kaum Nabi Isa a.s. Kitab pedoman kedua umat tersebut adalah '*ahdul qadim* (perjanjian lama) dan '*ahdul jadid* (perjanjian baru).¹¹¹

Informasi atau riwayat yang datang dari kaum Yahudi biasanya disampaikan oleh empat orang yaitu Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Ahbar, Wahab bin Munabbih, dan Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij. Israiliyyat yang mereka bawa biasanya membahas kisah nabi-nabi serta bangsa sebelum Rasulullah *shallalâhu 'alaihi wasallam*, sebagian Ahli Tafsir sering membahas kisah Israiliyyat dengan mendalaminya agar dapat menggambarkan sebab dan akibat dari kisah yang ada. Walaupun di dalam Al-Qur'an pula dijelaskan gambaran secara umumnya.¹¹²

Masuknya Israiliyyat dalam penafsiran berawal dari masa sahabat. Pandangan itu melahirkan ketetapan tentang kesepakatan Al-Qur'an bersama kitab Taurat dan Injil dalam beberapa penyebutan masalah. Saat para sahabat menelusuri alur cerita dari salah satu kisah-kisah Al-Qur'an mereka menghadapi kesulitan, sehingga mereka ingin bertanya tentang perkara tersebut tetapi bukan dalam rangka untuk perdebatan. Tak juga kunjung mendapati orang yang bisa menjawab persoalan mereka, kecuali beberapa orang ahli kitab yang telah masuk Islam. akhirnya para sahabat menemui mereka untuk mendapatkan jawaban terkait kisah-kisah tersebut.

Yang ditanyakan para sahabat bukan pada persoalan aqidah dan hukum-hukum syariat, kecuali hanya dalam rangka kesaksian

¹⁰⁹Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 186.

¹¹⁰Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-Adhîm*, Semarang: Toha Putra, 1994, hal. 82.

¹¹¹Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Attafsîr wal Mufasssîrîn*, Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 150.

¹¹²M. Zaini, "Sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Jurnal Substantia 1*, Tahun 2012, hal. 34.

semata.¹¹³ Bila pada masa sahabat hanya ada beberapa orang saja yang masuk Islam dari kalangan ahli kitab, berbeda dengan masa tabiin, pada masa itu banyak dari kalangan mereka yang kemudian memeluk Islam.

Banyaknya kalangan dari ahli kitab yang memeluk Islam saat itu ternyata berdampak pada semakin berkembangnya riwayat israiliyyat dalam penafsiran, ini sebagai wujud senangnya kaum saat itu bila mendengar penafsiran Al-Qur`an yang dilengkapi juga dengan keterangan-keterangan dari wawasan kalangan ahli kitab.¹¹⁴

Syeikh Dr. Muhammad Husein Adzhabi (wafat pada tahun 1977M) dalam karyanya *Attafsîr wal Mufasssîrûn*, beliau telah membagi israiliyyat menjadi 3 kategori: 1). Kabar yang telah diketahui kebenarannya, bahwa hal itu memang diambil dari Rasulullah *Shallalâhu ‘alaihi wasallam* secara benar. Hal itu seperti dalam penjelasan nama sahabat Musa As. yaitu Khidir. Kategori ini dihukumi benar dan dapat diterima. 2). Kabar yang diketahui kebohongannya, karena hal itu bertolak belakang dengan syariat kita, dan akal. Kategori ini tidak bisa diterima. 3). Kabar yang didiamkan, hal itu tidak seperti kategori pertama maupun yang kedua. Kategori ini didiamkan, maksudnya tidak boleh diyakini dan boleh menceritakannya.¹¹⁵

Salah satu ciri khas rasionalitas dalam terjemahan Asad yang lain adalah penolakannya terhadap penafsiran yang mengandung unsur takhayul atau mitos yang tidak memiliki landasan rasional. Asad menghindari interpretasi yang didasarkan pada israiliyyat yang tidak memiliki dasar pijakan. Asad lebih mengutamakan pendekatan yang menjadikan Al-Qur`an itu sendiri atau pengetahuan yang terverifikasi sebagai landasannya.

Di antaranya dapat kita lihat pada kisah Nabi Yunus as. yang terdapat dalam surat Yunus, kisah tersebut lebih detail disajikan dalam surat al-Shaffat/139-148. Selain itu nama Nabi Yunus as. juga disebut dalam surat Al-Anbiyâ’/21:87-88 di mana namanya disebut sebagai *Dzun Nûn* (yang berada dalam perut ikan).

Dalam menafsirkan kisah Nabi Yunus yang ditelan ikan, Asad menekankan aspek moral dalam kisah tersebut. yaitu sebuah pelajaran tentang pengampunan dan penyerahan diri kepada Tuhan, ketimbang fokus pada detail literal yang seringkali dianggap tidak logis. Kisah Nabi Yunus as. dipandang sebagai pelajaran tentang kesalahan manusia, instropeksi dan pertobatan. Perut ikan adalah simbol dari

¹¹³ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Attafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 148.

¹¹⁴ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Attafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 150-151.

¹¹⁵ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Attafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 158-159.

kegelapan spritual, dan keselamatan Yunus setelah berdo'a menggambarkan pentingnya memohon ampun dan kembali kepada Tuhan.¹¹⁶

Tentang israiliyyat ini ada dua pendapat yang saling berseberangan. Pertama, tidak membenarkan seorang untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan kisah-kisah Israiliyyat. Pendapat kedua, membolehkan penggunaan kisah-kisah Isra'iliyyat secara mutlak. Terkait sikap para ulama ini terhadap kisah israiliyyat, dapat dibagi menjadi 4 kategori golongan atau kelompok, yaitu: 1) Kelompok yang sengaja memanfaatkan berita Israiliyyat dengan menyebutkan sanad, dan tanpa menerangkan derajat hadisnya, seperti Ibnu Jarir Al-Thobari (w. 310H). 2) Kelompok yang sengaja memperbanyak tetapi tanpa menyertakan sanad-sanadnya, seperti Al-Baghawi (w. 510H). 3) Kelompok yang menyantumkan kisah-kisah Israiliyyat dengan memberikan penilaian-penilaiannya, seperti Ibnu Katsir (w. 774H). 4) Kelompok yang tidak menerima sama sekali kisah Israiliyyat, bahkan tidak menganggapnya sebagai bagian dari penafsiran Al-Qur'an, seperti Muhammad Rasyid Ridho.¹¹⁷ Muhammad Asad dengan karyanya *The Message of The Quran* nampaknya masuk dalam kelompok terakhir.

Masih menurut syeikh DR. Muhammad Husain Al-Dzahabi, Israiliyyat memiliki beberapa dampak negatif terhadap khazanah tafsir Al-Qur'an. 1). Kisah-kisah israiliyyat dapat merusak akidah (kaum Muslimin) dengan kisah-kisah yang terkesan tidak asli (fiksi). 2). Dan kisah-kisah tersebut dapat membuat ketidakpercayaan atau kecurigaan kepada buku-buku Tafsir.¹¹⁸

Contoh lain ada pada kisah Nabi Yusuf, tercantum dalam surat ke 12 dalam Al-Qur'an, Yusuf. Menceritakan tentang perjalanan Nabi Yusuf as., bagaimana ia diuji dengan godaan seorang perempuan yang merupakan istri dari pembesar Mesir, Zulaikha. Kisah ini dapat ditemukan dalam ayat 23-29 surat tersebut. berikut penjelasan yang disampaikan Asad salah satunya dalam surat Yusuf/12:24 sebagai berikut,

¹¹⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 690-691.

¹¹⁷ Hal ini telah dinyatakan oleh Imam At-Thabari dalam mukadimah tafsirnya. Dan dikutip oleh Syeikh Dr. Abu Syahibah pada karyanya. Syeikh Dr. Abu Syahibah Muhammad bin Muhammad, *AllIsra'iliyyât wal Maudhûât fî Kutubi Tafsîr*, Cairo: Maktabah As-Sunnah, 2006, hal. 120.

¹¹⁸ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Attafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 158.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصِّرَفَ عَنْهُ الشُّؤْمَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ
 مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿١٢﴾

Dan, sesungguhnya, perempuan itu menghasrati Yusuf dan Yusuf pu menghasrati perempuan itu; [dan Yusuf pasti tunduk] andaikata dia tidak melihat suatu bukti kebenaran Pemeliharanya [dalam godaan ini]: demikianlah [Kami menetapkan agar hal itu terjadi] agar kami memalingkan darinya segala keburukan dan semua perbuatan keji – sebab, perhatikanlah, dia benar-benar salah seorang di antara hamba-hamba Kami.¹¹⁹

Muhammad Asad, dalam penjelasan tafsirnya terkait ayat ini, menekankan bahwa keberhasilan moral seseorang itu terletak pada bagaimana ia mampu mengatasi dorongan yang salah, tidak pada ketiadaan atas keinginan dari dorongan tersebut. Dalam konteks Surat Yusuf ayat 24, Asad menyampaikan bahwa meskipun Yusuf merasakan dorongan manusiawi untuk terlibat dalam perbuatan yang salah, ia tidak menyerah karena ia melihat *burhân* (tanda atau bukti) dari Tuhan, sehingga memalingkannya dari perbuatan dosa.

Dalam penjelesannya, Asad mengutip Zamakhsyari, yang menafsirkan bahwa walaupun Yusuf mungkin akan “menyerah” pada godaan yang sedang dia alami, dia tidak melakukannya karena dia melihat dan merasakan tanda dari Allah *subhânahu wata’âlâ*. Hal ini menunjukkan bahwa kebajikan sejati adalah kemampuan untuk mengalahkan dorongan atau hasrat yang salah, bukan sekadar tidak memilikinya.

Sebagai penguatan gagasannya ini, Asad juga merujuk pada hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Hadis ini menyatakan bahwa Allah *subhânahu wata’âlâ*. memberikan pahala kepada seseorang yang menginginkan untuk melakukan perbuatan buruk tetapi menahannya semata-mata karena Allah. Dalam kasus Nabi Yusuf as. ini, ia menahan diri dari melakukan dosa karena penglihatan yang ia dapatkan, yang disebut sebagai “tanda dari kebenaran Tuhan”.

Dalam penafsirannya terhadap ayat ini, Asad menekankan integritas moral Nabi Yusuf dan perjuangannya untuk tetap teguh pada kebenaran meskipun dihadapkan pada godaan besar. Asad memandang kisah ini bukan hanya sebagai cerita tentang godaan fisik, tetapi juga sebagai pelajaran tentang kejujuran, keimanan, dan kontrol diri.

¹¹⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 423.

Asad ingin menegaskan bahwa kebajikan moral tidak terletak pada tidak pernah memiliki keinginan untuk berbuat dosa, tetapi pada kemampuan untuk menahan dan mengendalikan diri dari bertindak atas keinginan tersebut karena kesadaran akan Tuhan dan pertimbangan moral.¹²⁰ Asad juga tidak mengadopsi detail-detail tambahan dari sumber-sumber Israiliyat yang sering muncul dalam tafsir-tafsir klasik, seperti elaborasi tentang latar belakang Zulaikha atau perasaan-perasaan tertentu yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur`an. Ia lebih fokus pada apa yang secara langsung dikatakan dalam teks, serta bagaimana kisah itu mencerminkan pesan moral dan spiritual yang dapat diaplikasikan secara universal. Kisah Yusuf dan Zulaikha dalam tafsir Muhammad Asad tidak menggunakan Israiliyat dan lebih menekankan makna spiritual dan moral dari cerita tersebut, seperti integritas Nabi Yusuf dalam menghadapi cobaan.

Muhammad Asad juga mengkritik mufasir-mufasir terdahulu yang terpengaruh oleh Israiliyat dalam kitab-kitab tafsir mereka. Hal ini dapat kita lihat misalnya dalam catatan no. 232 dan 253 pada surat al-Baqarah, di dalamnya Asad mengkritik mufasir yang mengambil kisah-kisah dari kitab Talmud Yahudi ketika menafsirkan ayat Al-Qur`an tertentu.¹²¹

4. Penekanan pada Simbolisme dan Makna Filosofis.

Dalam beberapa kasus dan pembahasan, Asad menggunakan simbolisme untuk beberapa ayat yang tampak sulit untuk dijelaskan secara literal atau beberapa yang lain yang memiliki kedalaman makna dan filosofis. Simbolisme sendiri menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki definisi, simbolisme/*sim-bol-is-me*/n perihal pemakaian simbol (lambang) untuk mengekspresikan ide-ide (misalnya sastra, seni).¹²² Pendekatan seperti ini memungkinkan Asad untuk mengungkap makna lebih dalam dan relevan, tidak terjebak dalam makna yang sempit. Ini bisa dilihat ketika Asad menerangkan tafsir tentang “surga” dan “neraka”, Asad sering memberikan tafsir simbolis, di mana ia menekankan pada makna etis dan spritual ketimbang membahasnya dari sudut pandang sebagai tempat fisik semata. Seperti yang terdapat dalam terjemahan dan penjelasan tafsir surat Al-Ghâsyiyah/88:1-16 berikut ini:¹²³

TELAH SAMPAIKAH kepadamu, kabar tentang Peristiwa yang membayang-bayangi. Sebagian wajah pada hari itu akan tertunduk. Berjalan tertatih-tatih [menanggung beban dosa], benar-benar lelah

¹²⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Quran* dalam <https://muhammadasad.com/12/24>. Diakses pada 2 Oktober 2024.

¹²¹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 54 dan 58.

¹²² Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.web.id/simbolisme>. Diakses pada 30 September 2024.

¹²³ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 948.

[lantaran rasa takut]. Bersiap memasuki api yang menyala-nyala. Diberi minum dari mata air yang mendidih. Tiada makanan bagi mereka, kecuali rasa pahit duri-duri yang kering, yang tidak memberikan kekuatan ataupun menghilangkan rasa lapar. [dan] sebagian wajah pada hari itu akan berseri-seri (memancarkan) kebahagiaan, merasa senang dengan [buah] usahanya di dalam taman yang amat indah yang di dalamnya engkau tidak akan mendengar pembicaraan yang tidak berguna, mata air yang tidak terhitung jumlahnya akan mengalir di dalamnya. [Dan] di sana akan terdapat singgasana-singgasana [kebahagiaan] yang ditinggikan, dan cawan-cawan yang siap tersedia (dan bantal-bantal sandaran yang rapi tertata, dan permadani-permadani yang terhampar rata...¹²⁴

Surat Al-Ghâshiyah dimulai dengan gambaran tentang orang-orang yang menderita di neraka, yang digambarkan sebagai mereka yang dipaksa meminum air mendidih dan menderita panas yang membakar. Kemudian, surat ini beralih ke gambaran tentang surga, dengan kursi-kursi yang nyaman, minuman yang menyegarkan, dan buah-buahan yang melimpah.

Dalam terjemahan ayat di atas Asad memperjelas makna *The tiding of the Overshadowing Event* dengan istilah, *The Day of Resurrection* (Hari Kebangkitan). Selanjutnya mari kita ulas penjelasan tafsirnya. Muhammad Asad, dalam penjelasannya tentang ayat ini, menafsirkan deskripsi Al-Qur`an mengenai minuman dan makanan yang ada di neraka sebagai kiasan untuk perasaan putus asa dan kehinaan yang mendalam. Dia merujuk kepada *Al-Qiffal* (yang dikutip oleh *al-Râzi*), yang menjelaskan bahwa makanan dan minuman neraka ini bukan sekadar hal fisik, melainkan simbol dari keputusasaan total dan kerendahan martabat.

Asad juga membahas kata “*dari*’,” yang menurut kamus klasik Jawhâri, adalah sejenis tumbuhan berduri yang pahit dan kering. Hanya saja, Asad menjelaskan bahwa kata ini berasal dari kata kerja “*dara*’a” atau “*dari*’a,” yang berarti “menjadi hina” atau “direndahkan.” Oleh karena itu, Asad menerjemahkannya secara metaforis sebagai “kepahitan duri kering,” tidak mendeskripsikannya secara literal berupa makanan di neraka.

Selain itu, Asad juga menjelaskan bahwa ungkapan “mata air yang mendidih” dalam ayat 5 juga harus dipahami secara kiasan, mengacu pada istilah “*hamim*” (air yang sangat panas) yang sering disebutkan dalam Al-Qur`an. Asad mengaitkan istilah ini dengan perasaan sakit yang tak tertahankan, bukan sekadar panas fisik, sehingga menunjukkan siksa yang lebih bersifat spiritual dan mental. Kata *hamim* ini juga sering disebutkan dalam Al-Qur`an di lain ayat.

¹²⁴ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 1229-1230.

Asad ingin menunjukkan bahwa gambaran makanan dan minuman neraka dalam ayat ini bukanlah untuk dipahami secara harfiah, melainkan sebagai simbol dari penderitaan batin, kehinaan, dan keputusan yang dialami oleh orang-orang yang tersiksa di akhirat kelak.¹²⁵

Asad melanjutkan penjelasannya dengan menyoroti pemakaian kata “mata air” (dalam bentuk tunggal) dalam Al-Qur`an, yang menurut para penafsir seperti Zamakhsyari dan Ibn Katsir, memiliki makna generik atau luas. Meskipun dalam bentuk tunggal, kata ini menunjukkan adanya “banyak mata air,” bukan hanya satu. Ini adalah bentuk penggunaan kata yang umum dalam kaidah bahasa Arab, di mana bentuk tunggal bisa merujuk pada konsep yang lebih umum atau jamak. Asad juga menjelaskan bahwa metafora *mata air* ini mencerminkan elemen kehidupan yang sangat penting, seperti halnya istilah *anḥâr* (sungai-sungai yang mengalir) yang sering digunakan dalam deskripsi Al-Qur`an tentang surga. Keduanya menggambarkan sumber kehidupan dan kesuburan yang abadi, melambangkan anugerah dan kenikmatan surgawi. Dengan kata lain, mata air yang digambarkan di sini bukan hanya sekadar air, tetapi menjadi simbol dari kehidupan yang penuh berkah di surga, yang selalu berkelimpahan dan mengalir tanpa henti.¹²⁶

5. Penjelasan Historis dan Kontekstual

Asad sering menggunakan konteks sejarah untuk memberikan penjelasan ayat-ayat yang secara literal barangkali tidak logis dan sulit dipahami dalam konteks modern. Hal tersebut dilakukan Asad dengan menyajikan latar belakang sejarah dan sosial pada waktu turunnya ayat, ia membantu pembaca untuk memahami alasan di balik wahyu yang Allah turunkan, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip universal yang dapat diterapkan dalam konteks kekinian.

Ada beberapa ayat berbicara tentang peperangan dalam Al-Qur`an antara lain: a) al-Baqarah/2:190-193, b) surat al-Anfâl/8:61-62, c) surat al-Taubah/9:5, d) surat al-Hajj/22:39-40. Mari kita lihat bagaimana Asad menjelaskan salah satunya dengan melakukan pendekatan historis kemudian dihubungkan dengan konteks zaman modern. Dalam surat al-Baqarah/2:190-193 sebagai berikut:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾
 وَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ
 وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ

¹²⁵ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 948.

¹²⁶ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 949.

جَزَاءَ الْكَافِرِينَ ﴿١٣٧﴾ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٣٨﴾ وَقَتْلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ
وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٣٩﴾

DAN, PERANGILAH di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian, tetapi janganlah melancarkan agresi—sebab, sungguh Allah tidak menyukai orang-orang yang melancarkan agresi. Dan, bunuhlah mereka di mana saja kalian menjumpai mereka dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusir kalian—sebab, penindasan itu bahkan lebih buruk dari pembunuhan). Akan tetapi jika mereka berhenti—perhatikanlah, Allah Maha Pengampun, Sang Pemberi Rahmat). Karena itu, perangilah mereka hingga tiada lagi penindasan dan seluruh peribadatan dipersembahkan hanya untuk Allah; akan tetapi jika mereka berhenti, seluruh permusuhan harus berakhir, kecuali terhadap mereka yang [sengaja] berbuat zalim.¹²⁷

Dalam penjealasannya mengenai ayat ini, Asad menegaskan bahwa perang hanya diperbolehkan bagi kaum Muslim dalam rangka pembelaan diri (*self defense*). Sebagian besar mufasir sepakat bahwa ungkapan “*lâ ta’tadû*” berarti “janganlah melancarkan agresi”, sementara “*al-mu’tadîn*” mengacu pada siapa saja yang melakukan agresi. Asad juga menegaskan bahwa perang “di jalan Allah” mesti dipahami sebagai upaya mempertahankan prinsip-prinsip etis yang ditetapkan oleh Tuhan, bukan untuk menyerang tanpa alasan. Penjelasan ini diperkuat oleh Surat Al-Hajj/22:39, yang memberikan izin untuk berperang bagi mereka yang diserang secara zalim. Menurut riwayat-riwayat awal, seperti Thabari dan Ibn Katsîr ayat ini merupakan rujukan pertama dan dasar dalam Al-Qur`an mengenai jihad. Asad menekankan bahwa prinsip dasar ini tentang pembelaan diri sebagai satu-satunya alasan yang sah untuk perang berlaku konsisten di seluruh Al-Qur`an, termasuk dalam ayat-ayat yang turun berikutnya seperti surat al-Mumtahanah/60:8 dan surat al-Nisâ’/4:91.¹²⁸

Kemudian, masih dalam penjelasan ayat-ayat ini, Asad menekankan bahwa perintah “bunuhlah mereka di mana saja kamu menemui mereka” harus dipahami dalam konteks perang yang sedang berlangsung, bukan dalam kondisi damai. Hal ini senada dengan yang disampaikan al-Râzî yang menjelaskan bahwa ayat ini hanya berlaku dalam situasi di mana permusuhan atau peperangan sudah dimulai.

¹²⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 51-52.

¹²⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 41.

Dalam hal ini, “mereka yang memerangi kalian” adalah pihak agresor atau penindas, sehingga tindakan balasan hanya diizinkan terhadap mereka yang telah melakukan serangan saja.

Asad juga menjelaskan bahwa istilah *fitnah* dalam konteks ini diterjemahkan sebagai “penindasan”. Hal ini karena *fitnah* di sini merujuk pada segala bentuk kesengsaraan atau tekanan yang dapat membuat seseorang kehilangan iman atau nilai-nilai spiritual. Pemahaman ini didukung oleh sumber klasik yakni sebuah kamus bernama *Lisan al-‘Arab*, yang menunjukkan bahwa *fitnah* mencakup segala sesuatu yang dapat menyesatkan manusia dari nilai-nilai spiritualnya.

Terkait dengan penyebutan peperangan di sekitar Makkah pada ayat di atas, karena pada saat pewahyuan ayat tersebut, kota suci Makkah masih dikuasai oleh kaum Quraisy yang musyrik dan bermusuhan dengan kaum Muslimin. Akan tetapi, seperti halnya semua referensi sejarah dalam Al-Qur`an, Asad menjelaskan bahwa perintah dalam ayat ini memiliki makna umum dan berlaku untuk semua waktu dan keadaan, bukan hanya untuk konteks sejarah tertentu. Dengan kata lain, ayat ini tidak terbatas pada situasi di Makkah saat itu, tetapi menjadi pedoman yang relevan dalam situasi serupa di mana kaum Muslimin menghadapi permusuhan atau ancaman.¹²⁹

Terakhir, terkait ungkapan yang menyatakan bahwa “agama itu hanya milik Allah” secara harfiah bermakna bahwa agama atau ibadah harus semata-mata diarahkan kepada Allah, tanpa adanya rasa takut akan penganiayaan. Artinya, manusia harus bebas untuk menyembah Allah tanpa dipaksa untuk tunduk kepada manusia lain. Asad juga merujuk pada surat Al-Hajj/22:40, yang menegaskan hak untuk beribadah tanpa penganiayaan. Selain itu, Asad menjelaskan bahwa kata *din* dalam konteks ini lebih tepat diterjemahkan sebagai “ibadah,” karena kata tersebut mencakup dua aspek penting dari agama, yaitu aspek doktrinal (kepercayaan) dan moral (kewajiban yang muncul dari kepercayaan tersebut). Dengan kata lain, *din* merujuk pada iman seseorang serta kewajiban yang harus dijalankan sesuai dengan iman tersebut.

Dalam konteks modern, Asad mengaitkan ayat ini dengan konsep perang defensif (pertahanan) dan perlindungan diri yang dibenarkan hanya dalam kasus di mana umat Islam atau komunitas lainnya menghadapi ancaman nyata. Asad menolak penggunaan ayat ini untuk membenarkan agresi atau perang yang melampaui batas yang ditetapkan oleh hukum internasional atau nilai-nilai etika.

¹²⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 41.

6. Penafsiran Metaforis

Dalam kamus Linguistik, “metafora” (metaphor) berarti pemakaian suatu kata atau ungkapan untuk suatu obyek atau konsep, berdasarkan kias atau persamaan.¹³⁰ Itu berarti suatu kosakata atau susunan kata yang pada mulanya digunakan untuk makna tertentu (secara literal atau harfiah) dialihkan kepada makna lain. Dalam disiplin ilmu Al-Qur`an pengalihan arti itu disebut ta`wil, atau oleh ulama-ulama sesudah abad ke 3 H., diartikan sebagai “mengalihkan arti suatu kata atau kalimat dari makna asalnya yang hakiki ke makna lain berdasarkan indikator-indikator atau argumentasi-argumentasi yang menyertainya.”¹³¹

Aplikasi pemahaman metaforis dalam teks-teks keagamaan seperti penafsiran Al-Qur`an sejak lama menjadi perselisihan di kalangan para ulama. Ada yang setuju dan ada pula yang tidak terhadap penggunaannya dalam penafsiran Al-Qur`an. Penelitian-penelitian yang dilakukan pakar-pakar bahasa, seringkali menimbulkan perbedaan-perbedaan di antara mereka, khususnya ulama-ulama Kuffah kontra ulama-ulama Bashrah. Ini berarti sebagian hasil-hasil yang mereka peroleh belum mendapatkan kesepakatan semua pihak, yang berakibat membawa sebagian ulama pada sikap hati-hati dalam menolak pemahaman metaforis bagi teks-teks keagamaan. Paling tidak jika ia tidak memahaminya secara literal, mereka menyerahkan pengertian sekian banyak kosakata atau ungkapan al-Qur`an kepada Allah *subhânahu wata`âlâ*.

Sikap semacam ini tentunya tidak bisa membuat puas banyak pihak, semakin hari perdebatan masalah-masala metaforis dalam teks-teks keagamaan tumbuh dan berkembang dengan pesat. Seorang tokoh Al-Jahiz penganut aliran rasional dalam bidang teologi (Mu`tazilah) dan dengan penafsiran-penafsirannya telah dapat menyelesaikan banyak problema pemahaman keagamaan yang tadinya dihadapi sekian banyak ulama.

Seperti Imam Malik (w. 785 M), yang enggan memberikan redaksi “langit menurunkan hujan,” karena berkeyakinan bahwa yang menurunkan hujan itu adalah Allah *subhânahu wata`âlâ*. Demikian juga ketika beliau ditanya tentang pengertian firman Allah dalam QS. Thaha: 5, “Tuhan Yang Maha Pemurah bersemayam di atas Arasy.” Malik menjawab: “Pertanyaan semacam ini merupakan bid`ah” (tercela dalam pandangan ulama).

¹³⁰ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 1983, hal. 106

¹³¹ Muhammad Husayn al-Dzahâbî, *Al-Tafsîr wal Mufasssîrûn...*, hal. 15.

Bahkan sebagaimana ditulis Al-Jahiz dalam bukunya *al-Hayawan*¹³² ada orang-orang yang menduga bahwa batu merupakan makhluk berakal, berdasarkan Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah: 74 “...dan di antaranya (di antara batu) sungguh ada yang meluncur karena takut kepada Allah...,” sebagaimana ada yang menduga bahwa ada nabi-nabi untuk lebah-lebah merujuk kepada QS. Al-Nahl: 68, “dan Tuhanmu yang mewahyukan kepada lebah.” Kemudian mereka berpaham demikian lalu merangkai hikayat-hikayat yang tak berdasar sekalipun. Tentu saja, Al-Jahiz yang sangat rasional dan ahli dalam bidang kebahasaan membantah pendapat-pendapat semacam ini dengan menunjuk pada penggunaan kosa kata atau ungkapan yang sama dan yang pernah orang-orang Arab menjelang dan pada masa turunnya al-Qur`an gunakan.

Ibnu Qutaibah, murid al-Jahiz walau pun bukan penganut aliran Mu'tazilah bahkan dinilai sebagai “juru bicara Ahlussunnah” meneruskan dan melakukan pengembangan apa yang telah dilakukan gurunya dalam memahami teks-teks keagamaan dengan berbagai motif yang berkembang, berbagai cara dan argumentasi baik logika maupun kebahasaan.

Mereka yang menolak pemahaman metaforis terhadap teks-teks keagamaan berpendapat bahwa, Metafora sama dengan kebohongan, sedangkan Al-Qur`an adalah firman Allah yang suci dari hal tersebut. Selanjutnya, seorang pembicara tidak menggunakan metafora kecuali jika ia tak mampu menemukan kosakata atau ungkapan yang bersifat hakiki.

Argumentasi di atas jelas sekali kekeliruannya, sehingga berbagai ahli menolaknya. Ibnu Qutaibah menyatakan, “seandainya metafora atau majaz dinilai kebohongan, maka alangkah banyaknya ucapan-ucapan kita merupakan kebohongan.”¹³³ Dalam bukunya, Al-Suyuthi menulis, “Metafora adalah unsur keindahan bahasa dan jika ia ditolak keberadaannya dalam Al-Qur`an, maka tentunya sebahagian unsur keindahan pun tak akan ada padanya.”¹³⁴

Majaz menurut kaidah kebahasaan dapat dilakukan akibat adanya satu dari dua hal sebagai berikut, pertama, adanya kesamaan antara makna yang terkandung dalam kosa kata atau ungkapan dalam artian literalnya dengan makna yang dikandung oleh pengertian metaforis yang ditetapkan. Kedua, adanya perkaitan atau hubungan antara dua

¹³² Al-Jahiz, *al-Hayawan*, diedit oleh Abdussalam Harun, Cairo, 1364 H, hal. 128.

¹³³ Syarif Al-Radhy, *Talkhis al-Bayan* diedit oleh Muhammad Abdul Ghani Hasan, Mesir: Alhalabiy, 1955, hal. 56.

¹³⁴ Jalâl ad-Dîn al-Suyûthî, *Al- 'Ithqân fî 'Ulûmil Qur`ân...*, hal. 36.

hal dalam ungkapan, sehingga menyebabkan terjadinya penisbahan satu kalimat kepada sesuatu yang seharusnya bukan kepadanya.

Di antara bentuk kemukjizatan Al-Qur`an adalah terletak pada keindahan bahasanya. Seorang penafsir kontemporer, Amin Al-Khuli bahkan menyebutnya dengan kitab sastra terbesar.¹³⁵ Sama halnya dengan Asad, ia sadar betul akan ketinggian nilai sastra dalam Al-Qur`an, sehingga penyampaiannya pun dengan gaya bahasa yang begitu indah. Hanya saja oleh Muhammad Asad, penyebutan untuk berbagai macam gaya bahasa dalam *The Message of The Quran* ini tidak menggunakan istilah-istilah dalam kesusastraan Arab, ia berusaha mencari padanannya dalam kesusastraan bahasa Inggris. Misalnya, 1) *Majâz isti`ârah* diterjemahkan Asad sebagai “metaphor” digunakan pada kata bukan dalam arti sebenarnya, tetapi sebagai lukisan yang berdasarkan persamaan dan perbandingan, 2) *tasybih* ditukar dengan “allegory”, 4) *matsal* dipadankan dengan “parable” dan 4) *kinâyah* dengan “metonymical”.¹³⁶

Menurut penulis, hal ini dilakukan Asad dengan pertimbangan karena pembaca *The Message of The Quran* adalah menysar mereka yang tidak begitu kapabel akan bahasa Arab. Oleh karena itu, jika menggunakan istilah-istilah permajasan dalam bahasa Arab, maka barangkali pembacanya akan kesulitan dalam memahaminya. Selanjutnya, mari kita amati salah satu penerjemahan dan penafsiran metaforis Muhammad Asad pada bagaimana ia menjelaskan surat al-Fath/49:10 tentang “tangan Allah” sebagai berikut,

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

*Perhatikanlah, semua orang yang berjanji setia kepada Allah: tangan Allah berada di atas tangan mereka. Karena itu orang yang melanggar janjinya hanyalah melanggarnya demi kerugian dirinya sendiri, sedangkan orang yang tetap menepati janji apa yang telah dia janjikan kepada Allah, kepadanya Allah akan memberikan pahala yang besar.*¹³⁷

Dalam penjelasan tentang ayat ini, Muhammad Asad menggunakan pendekatan metaforis untuk menginterpretasikan ayat yang berkaitan dengan perjanjian setia (*bay'at al-ridwan*) yang dilakukan oleh umat Muslim di Hdaybiyyah. Asad menjelaskan

¹³⁵ M. Nurkholis Setiawan, *Al-Qur`an Kitab Sastra Terbesar*, hal. 11.

¹³⁶ M. Nurkholis Setiawan, *Al-Qur`an Kitab Sastra Terbesar*, hal. 208.

¹³⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir...*, hal. 51-52.

bahwa konteks awal dari pernyataan ini adalah perjanjian setia yang dilakukan oleh umat Muslim kepada Nabi Muhammad di Hudaibiyyah. Ini mencerminkan komitmen mereka terhadap iman dan kepemimpinan Nabi (*Pledge of Faith and Allegiance*).

Asad menunjukkan bahwa iman seseorang kepada pembawa pesan Allah (Nabi Muhammad) adalah identik dengan iman kepada Allah itu sendiri. Dengan kata lain, menerima pesan yang dibawa oleh Nabi juga berarti mengakui dan menerima Allah *subhānahu wata'ālā*. Di sini, Asad menegaskan bahwa kesediaan untuk menaati Allah harus diiringi dengan kesediaan untuk menaati utusan-Nya. Ini sebagai isyarat bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan dalam konteks keimanan.

Adapun Ungkapan “tangan Allah ada di atas tangan mereka” digunakan oleh Asad sebagai metafora yang tidak hanya merujuk pada jabat tangan yang dilakukan para pengikut Nabi saat mengucapkan janji setia, tetapi juga melambangkan bahwa Allah menjadi saksi terhadap perjanjian tersebut. Ini menunjukkan kedekatan dan dukungan ilahi terhadap kesepakatan yang telah dibuat oleh para pengikut. Dengan menggunakan metafora ini, Asad menyiratkan bahwa tindakan fisik (jabat tangan) memiliki makna yang lebih dalam, di mana Allah menyaksikan dan menyetujui komitmen mereka. Ini memperkuat pentingnya perjanjian tersebut dalam konteks spiritual dan sosial di antara umat Muslim. Asad tentu saja menolak pemahaman literal bahwa Allah memiliki tangan dalam arti fisik, karena Allah tidak dapat disamakan dengan makhluk-Nya. Dengan demikian, “tangan Allah” dalam ayat ini diartikan sebagai pernyataan simbolis bahwa setiap tindakan atau janji yang dilakukan oleh manusia, khususnya dalam konteks janji setia kepada Nabi Muhammad, sesungguhnya berada di bawah kuasa dan pengawasan Allah. Ini adalah cara untuk menegaskan kehadiran dan pengaruh Ilahi dalam urusan manusia, tanpa mengatributkan sifat fisik kepada-Nya.¹³⁸

Demikianlah Muhammad Asad dengan *The Message of The Qurannya* berupaya sebisa mungkin untuk bersikap rasional dalam membaca dan menyelami ayat-ayat Al-Qur`an, bahkan pada beberapa bagian bisa disebut cenderung rasionalistik. Hanya saja, hal tersebut sama sekali bukan dalam arti bahwa Asad adalah seorang rasionalis ekstrem. Pembuktian tersebut bisa kita temui dalam penjelasannya sejak ayat-ayat pertama dalam surat Al-Baqarah, di sana Asad secara langsung memperlihatkan di mana posisinya ketika menafsirkan ayat ke-3 surat itu, bahwa kalam ilahi ini hanya bisa dibaca dan diambil

¹³⁸ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 786.

manfaatnya oleh mereka yang percaya pada yang gaib. Menarik rasanya untuk kita melihat bagaimana penjelasan Asad tentang konsep “yang gaib”. Secara terang benderang menyatakan bahwa setiap orang beriman yang membaca Al-Qur`an harus percaya terhadap suatu wilayah yang berada di luar jangkauan akal manusia. Berikut penjelasannya:

Al-ghayb...digunakan dalam Al-Qur`an untuk menunjukkan segala bidang atau tahapan realitas yang berada di luar jangkauan persepsi manusia dan karena itu, tidak bisa terbukti atau disangkal oleh pengamatan ilmiah (sains), atau bahkan tidak dapat dimasukkan secara memadai ke dalam berbagai kategori umum dalam pemikiran yang spekulatif: misalnya, keberadaan Tuhan, adanya tujuan hakiki yang mendasari alam semesta, kehidupan setelah kematian, hakikat wahyu, adanya kekuatan-kekuatan spritual dan interaksinya, dan lain sebagainya. Hanya orang yang yakin bahwa realitas paling tinggi itu jauh melampaui wilayah yang dapat kita amatilah yang mengantarkan kita pada pencapaian iman kepada Allah dan karena itu, sampai pada keyakinan bahwa hidup itu memiliki makna dan tujuan. Dengan menunjukkan bahwa ia merupakan ‘suatu petunjuk bagi orang-orang yang beriman kepada adanya hal-hal yang berada di luar jangkauan persepsi manusia’, pada dasarnya Al-Qur`an mengatakan bahwa dirinya pasti akan tetap tertutup bagi pikiran orang-orang yang tidak menerima premis mendasar ini.¹³⁹

Hanya saja, Asad juga menegaskan kesalahan orang yang memahami “yang gaib” sebagai menunjuk kepada apa-apa “yang tidak dapat terlihat”, mungkin juga yang berada di luar persepsi panca indera belaka – atau, dengan kata lain di luar kemampuan penglihatan, pendengaran, penciuman, perabaan dan pengecapan manusia. Dalam *the Message of The Quran*, tampak betapa Asad ingin mencoba menafsirkan berbagai peristiwa yang disebutkan dalam Al-Qur`an yang terkesan berada di luar penjelasan empiris dengan penjelasan yang sesuai dengan pengalaman empiris. Tentu dengan keyakinan bahwa hukum-hukum yang mengatur alam empiris adalah hukum-hukum Allah. Sebagai contoh ketika Asad menjelaskan kisah terbelahnya Laut Merah dalam peristiwa pengejaran Nabi Musa as. dan pengikutnya oleh tentara Fir’aun, Asad kurang lebih menisbarkannya pada peristiwa alam pasang surut permukaan laut.¹⁴⁰ Ketika Musa as. dan pengikutnya lewat, permukaan laut mengalami gejala surut. Sebaliknya ketika Musa as. dan pengikutnya

¹³⁹ Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 4.

¹⁴⁰ Lihat penjelasan Asad tentang hal ini pada footnote nomor 35 pada surat al-Syu`arâ/26:64. Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 565.

telah lewat, lalu giliran Fir'aun dan pengikutnya yang mengejar Musa as. lewat, permukaan laut pasang.

Namun demikian, menurut penulis menyebut Asad sebagai seorang mu'tazilah atau neo mu'tazilah adalah suatu persoalan yang muskil. Mu'tazilah adalah suatu kelompok atau mazhab teologis (Kalâm) yang pandangan-pandangannya mencakup amat banyak soal ketimbang sekadar menawarkan epistemologi rasionalis. Termasuk di dalamnya sifat-sifat Tuhan, keabadian Al-Qur'an, kebebasan manusia dan sebagainya. Kategori yang dicakupnya tak hanya berurusan dengan nilai benar atau salah suatu pemikiran keislaman, namun juga menyangkut moralitas. Sifatnya pula sangat polemis. Sebagaimana terhadap Muhammad Abduh yang sering dikutipnya dengan *Tafsîr Al-Manârn*nya, barangkali kita hanya dapat menyebutnya sebagai kecenderungan mempromosikan cara pemahaman rasionalis dan naturalis – sebagai sebuah pendekatan yang lazim diambil oleh para ulama dan pemikir, dengan mazhab teologis mana pun yang ia terpengaruh atau memiliki keterkaitan – dan bukan mu'tazilisme.

Tampaknya, Muhammad Asad berjalan seiring dengan, kalau tidak dapat disebut terpengaruh oleh, Mujadid besar Muhammad Abduh. Akan tetapi, Asad nampaknya bisa dikatakan lebih maju selangkah sebab ia menunjukkan kecenderungan untuk menolak kisah-kisah yang sulit diterima nalar sebagai sesuatu yang betul-betul empiris. Kisah Nabi Sulaiman dan angin, jin, burung hud-hud, baik dalam surat Al-Anbiyâ' ayat 81 maupun surat An-Naml ayat 17, dipandang Muhammad Asad sebagai “legenda yang sejak zaman dahulu telah menjadi bagian penting dari tradisi Yahudi-Kristen dan Arabia, jauh sebelum kedatangan Islam”. Karena legenda-legenda seperti ini sudah mendarah daging dalam imajinasi masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama perwahyuan Al-Qur'an, sehingga sangat tepat untuk dijadikan sebagai sarana bagi penjelasan-penjelasan majasi tentang kebenaran etis tertentu yang menjadi pusat perhatian Al-Qur'an.¹⁴¹

Rasionalisasi seperti ini membuat ayat-ayat tentang *khawariq al-'âdat*¹⁴² menjadi mudah dipahami oleh nalar manusia masa kini. Akan tetapi, rasionalisasi terhadap ayat-ayat Kitab Suci, sebagaimana dikhawatirkan oleh banyak kalangan bisa mengakibatkan tergerusnya nilai-nilai transendental Kitab Suci itu. Hanya saja, Kekhawatiran seperti itu nampaknya tidak perlu ditujukan kepada *The Message of The Quran*, sebab penguasaan bahasanya yang kuat dan caranya dalam memberi

¹⁴¹ Lihat Surat Al-Anbiya' ayat 82 catatan no. 77 dan ulasan pendahuluan Asad untuk surat al-Naml ayat 27. Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 498 dan 579.

¹⁴² Lihat komentar Asad pada surat al-An'am ayat 6 Muhammad Asad, *The Message of The Quran...*, hal. 172.

argumentasi tetap dapat memelihara nilai-nilai keagungan Al-Quran. Asad sendiri lewat karyanya ini memberikan penegasan pada halaman paling awal dengan kalimat "*for people who think*", untuk orang-orang yang berpikir.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa metodologi penerjemahan Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran* menggunakan pendekatan yang komprehensif dan kontekstual dengan pertimbangan sejarah, sosial dan filosofis dari ayat-ayat Al-Qur`an. Asad memadukan metode terjemah harfiah dan tafsiriah, untuk memberikan pemahaman yang mendalam dan fleksibel dalam memahami Al-Qur`an, mengingat bahasa Arab klasik memiliki lapisan makna yang begitu kaya dan kompleks, sehingga penggunaan metode tafsiriah lebih dominan ketimbang harfiah dalam penerjemahannya.

Asad juga menggunakan pendekatan logika dan rasionalitas dalam memahami Al-Qur`an, dengan menghindari mitos (dari sumber israiliyat) yang tidak relevan. Sebaliknya Asad lebih mengedepankan simbolisme serta makna filosofis dari makna ayat-ayat Al-Qur`an. Asad menggabungkan sumber-sumber dari Al-Qur`an itu sendiri, hadis, sejarah, geografi, sains, arkeologi, bible dan sumber-sumber klasik lainnya untuk mendukung interpretasinya. Hal ini menjadikan karya terjemahannya sejalan dengan realitas modern dan kebutuhan intelektual pembaca kontemporer, baik Muslim maupun non-Muslim.

Asad dengan metodologinya, menghadirkan sebuah karya terjemah sekaligus tafsir Al-Qur`an yang relevan dan mampu menjawab tantangan zaman modern. Mempertahankan makna asli dari ayat-ayat Al-Qur`an namun begitu fleksibel untuk dapat diterapkan dalam konteks kehidupan

saat ini. Dengan pendekatan ini *The Message of The Quran* telah memberikan kontribusi penting dalam pengembangan tafsir kontemporer, membuka cakrawala baru bagi para pembaca mengenai penerapan ajaran dan nilai dalam Al-Qur`an untuk dunia hari ini dengan tanpa kehilangan esensi spiritualitasnya.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Hasil penelitian ini memiliki beberapa implikasi penting, baik dalam bidang studi penerjemahan Al-Qur`an khususnya maupun dalam kehidupan umat Islam kontemporer secara keseluruhan. Berikut adalah beberapa implikasi yang dihasilkan dari analisis metodologi penerjemahan Muhammad Asad dalam *The Message of the Quran*:

1. Pendekatan Muhammad Asad yang menggabungkan rasionalitas, relevansi konteks, dan pemahaman filosofis menawarkan model baru dalam metodologi tafsir dan penerjemahan Al-Qur`an. Metode ini bisa menjadi landasan bagi para mufasir kontemporer untuk menafsirkan Al-Qur`an dengan cara yang lebih inklusif, logis, dan sejalan dengan perkembangan intelektual manusia. Pemahaman simbolis dan filosofis juga dapat membuka ruang untuk pendekatan yang lebih fleksibel dan terbuka terhadap penafsiran yang lebih kontekstual.
2. Pendekatan Asad yang menekankan pentingnya memahami Al-Qur`an dalam konteks modern membawa dampak signifikan terhadap relevansi Al-Qur`an dalam kehidupan kontemporer. Penafsiran yang lebih terbuka terhadap perubahan sosial dan budaya dapat membantu umat Islam untuk mengintegrasikan ajaran Al-Qur`an dalam menghadapi isu-isu modern seperti hak asasi manusia, keadilan sosial, pluralisme, dan dinamika global. Hal ini dapat memperkuat posisi Islam sebagai agama yang relevan sepanjang zaman dan mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan esensi spiritualnya.
3. Pentingnya memahami makna asli bahasa Arab dalam menerjemahkan Al-Qur`an mendorong kebutuhan untuk memperdalam penguasaan linguistik dalam studi tafsir. Implikasi ini bisa berdampak pada kurikulum pendidikan Islam, di mana pemahaman mendalam terhadap bahasa Arab perlu ditingkatkan agar penafsiran Al-Qur`an dapat dilakukan dengan lebih akurat dan mendalam. Dengan demikian, para mufasir masa depan dapat menjaga kemurnian pesan Al-Qur`an sambil tetap memberikan penafsiran yang relevan bagi generasi baru.
4. Metodologi Asad dalam menerjemahkan Al-Qur`an yang memanfaatkan logika, rasionalitas, dan bahkan sains dalam menafsirkan Al-Qur`an menunjukkan bahwa tafsir Al-Qur`an tidak harus berlawanan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Implikasi ini dapat mendorong integrasi antara studi agama dan sains dalam

konteks akademik Islam, serta membuka pintu untuk dialog antara agama dan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, Islam dapat dipandang sebagai agama yang mendukung pencarian kebenaran melalui akal dan ilmu pengetahuan, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam Al-Qur`an.

5. Penolakan Asad terhadap mitologi dan penggunaan Israiliyat dalam tafsir menandakan perlunya evaluasi yang lebih kritis terhadap sumber-sumber tafsir yang digunakan selama ini. Implikasi ini dapat mendorong para akademisi dan peneliti tafsir untuk lebih selektif dalam menggunakan sumber rujukan, dengan mengutamakan hadis-hadis sahih dan sumber-sumber yang memiliki dasar historis dan ilmiah yang kuat. Hal ini juga dapat mendorong pembaruan dalam tradisi tafsir yang lebih bebas dari bias budaya dan pengaruh eksternal yang tidak mendasar.
6. Pendekatan Asad yang terbuka terhadap berbagai sumber penafsiran, termasuk sains, filsafat, dan sejarah, memberikan implikasi bagi tafsir Al-Qur`an yang lebih inklusif dan holistik. Tafsir yang tidak hanya terikat pada teks secara kaku, tetapi juga membuka diri terhadap berbagai disiplin ilmu, akan memperkaya pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur`an. Ini memberikan jalan bagi tafsir yang lebih universal dan mudah diterima oleh berbagai kalangan, termasuk mereka yang hidup di luar tradisi keilmuan klasik Islam.
7. Hasil penelitian ini juga menunjukkan bahwa metodologi Asad berpotensi menjadi acuan bagi pengembangan tafsir kontemporer yang lebih sesuai dengan dinamika sosial dan intelektual masa kini. Para mufasir dan akademisi dapat menggunakan metode Asad untuk merumuskan tafsir yang kontekstual, relevan, dan berbasis ilmu pengetahuan tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar Islam. Pendekatan ini berpotensi menciptakan tafsir-tafsir baru yang lebih mudah dipahami oleh generasi muda dan masyarakat global yang semakin terbuka terhadap dialog lintas agama dan budaya.

C. Saran

Pada akhir penelitian ini, penulis menyampaikan pesan secara khusus kepada diri penulis sendiri dan secara umum kepada para pembaca semua. Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi rujukan dalam memahami kajian Metode penerjemahan Al-Qur`an, khususnya pada penerjemahan Al-Qur`an bahasa Inggris.

Pertama, segala kekurangan baik secara redaksi, pemaparan materi tesis, ketajaman Analisis merupakan kekurangan dan kelemahan penulis sebagai manusia biasa yang tak pernah luput dari khilaf dan salah serta lupa. Penulis berharap adanya saran dan kritik dari pembaca untuk

menjadi bahan evaluasi dalam penelitian-penelitian yang akan datang. Penulis juga berharap agar pembaca dapat membaca penelitian ini secara baik dan proporsional agar tidak menimbulkan kesalahpahaman dan kerancuan dengan tema yang penulis kemukakan khususnya pada Analisis penulis yang berangkat dari pendapat dan asumsi pribadi.

Kedua, kepada para pelajar dan mahasiswa agar terus memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya diskursus dalam kajian Al-Qur`an dan ilmu tafsir. Perkembangan dan kemajuan zaman merupakan keniscayaan, maka kita sebagai mahasiswa sebagai pewaris peradaban ilmu pengetahuan, khazanah keilmuan merupakan bekal yang sangat penting dalam menjalani kehidupan di masa yang akan datang. Mengedepankan objektivitas, sikap moderat dalam beragama, sikap rasional, menimbang *mudharat* dan *mafsadât* merupakan kunci kebijaksanaan dan kedewasaan dalam bersikap terhadap permasalahan yang ada dalam memahami syariat Islam, melalui kajian Al-Qur`an dan khazanah ilmu tafsir.

Ketiga, Penelitian terkait metodologi terjemah dan tafsir Muhammad Asad memerlukan pengembangan lebih lanjut, khususnya dalam konteks tafsir kontemporer. Penelitian lanjutan terhadap mufasir lainnya juga dapat menjadi perbandingan yang bisa memperkaya pemahaman kita tentang tafsir Al-Qur`an yang relevan dengan perubahan zaman. Integrasi ilmu pengetahuan dalam terjemah dan tafsir sebagaimana yang dilakukan Muhammad Asad dapat pula terus dikembangkan agar tercipta dialog yang lebih luas antara agama dan ilmu pengetahuan (sains). Tafsir kontekstual sebagaimana yang diterapkan oleh Asad juga perlu diintegrasikan dalam kehidupan sehari-hari, agar tafsir Al-Qur`an tidak hanya menjadi bacaan akademis yang berat tetapi juga dapat menjadi panduan yang praktis dan aplikatif.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Abdullah, Saeed. "Reading The Qur'an in the Twenty First Century: A Contextualist Approach", New York: Routledge, 2014.
- Aceh, Abu Bakar. *Sejarah Al-Qur'an*, Solo: Ramadhani, 1986.
- Alam, Tombak Sei H. Datuk. *Metode Menerjemahkan Al-Qur'an Al-Karim*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran, Text, Translation, an Commentary*. Maryland: Amana Cropbrent Wood, 1989
- al-Alusy, Jalâl al-Dîn bin Al-Thâhir. *Ahkâm Tarjamah Al-Qur`ân Al-Karîm*, Aminudin. *Studi Ilmu Al-Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 1991.
- Anis, Ibrahim. *Dalâlat al-Alfâzh*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976.
- Asad, Muhammad. *Islam at The Crossroads*, Gibraltar: Dar Al Andalus, 1982.
- . *Islam di Simpang Jalan*, diterjemahkan oleh M. Hashem dari judul *Islam at The Crossroads*, Bandung: Pustaka, 1983.
- . *Jalan ke Mekkah*, diterjemahkan oleh Fuad Hasyem dari judul *Road to Mecca*, Bandung: Mizan, 1985.

- . *Law of Ours and Other Essays*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- . *The Message of The Quran*, Gibraltar: Dar Al Andalus. 1980.
- . *The Message of The Quran: Tafsir Al-Qur`an Bagi Orang-orang Yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari Judul *The Message Of The Quran*, Bandung: Mizan Pustaka. 2017.
- . *The Principles of State and Government in Islam*. California: University of California Press, 2021.
- . *The Road to Mecca*. New Delhi: Islamic Book Service, 2004.
- Beirut: Dar Ibn Hazm, 1429 H/2008 M.
- Alfarisi, Zaka. *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia Strategi, Prosedur dan Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011.
- Ali, Jawad. *Târîkh al-Arab Qabl Islâm*, Bagdad: Matba'ah al-Mujammi' al-'Ilmi al-'Iraqi.
- Audah, Ali. *Konkordasi Qur`an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur`an*. Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1991.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Glourious Kuran: Translation and Commentary*, Beirut: Dar al-fikr, t.th..
- Anis, Ibrahim. *Dalâlât al-Alfâzh*, Mesir: Maktabah Anglo, 1976.
- Asshiddieqy, Tengku M. Hasbi *Tafsir. al-Bayan: Tafsir Penjelas Al-Qur`anul Karim*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- . *Terjemahan Al-Qur`an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur`an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- . *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- . *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

- Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1984.
- al-Baqiy, Muhammad Fuad abd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al Fâzh Al-Qur'an Al-Karîm*, Mesir: Dâr al-Kutub Al-Mishriyyah, 1945.
- Barclay M, Newman. *Rambut sama Hitam, dalam Nurachman Hanafi, Teori dan Seni Menerjemahkan*. Ende Flores: Nusa Indah, 1986.
- Barnhart, Robert K. *The Barnar/ Concise Dictionary of Etymooloo*, Newyork: Harper-Collin Publisher Co, 1995.
- Bassnet, Sussan. *Translation Studies*, London: Cambridge University, 2002.
- Bidawi, Muhammad. "Ilmu al-Tarjamah, Baina al-Nazâriyah wa al-Tahqîq", Tunisia: Dar al-ma'ârif, 1992.
- Buhler, Alex *Translation as Interpretation*, London: Cambridge University Press, 2002.
- al-Dîn, Abu al-Fadhl Jamâl Muhammad bin Makram bin Manzhûr. *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shâdir, 1990.
- al-Dzahâbî, Muhammad Husayn. *Al-Tafsîr wal Mufasssirûn*, Kairo: Dâr al-Kutûb al-Hadîtsah, 1963.
- . *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Mesir: Maktabah Wahbah, 2003.
- Departemen Agama RI. *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.
- al-Farisi, Zaka. *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia Strategi, Metode, Prosedur dan Teknik*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2011.
- Faizin, Hamam. *"Sejarah Pencetakan Al-Qur'an"*, Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2019.
- Faris, Ibn. *Al-Shahâbi fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-Arab fi Kalâmihâ*, Beirut: Mu 'assasah Dar at-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1963.
- al-Farmawi, Abd. Al-Hary. *Metode Tafsir Mawdhû'iy: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dari judul *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'iy* , Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Fatani, Afnan. *"Translation and the Quran"*, dalam Leaman Oliver Redd,

- The Quran: an Encyclopedia*. Great Britain: Routledge, 2006.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Nabi*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawâid at Tafsir; Qaidah-qaidah tafsir al-Quran*. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Al-Quran, 2020.
- Hidayatullah, Moch. Syarif. *Cakrawala Linguistik Arab*, Jakarta: PT. Grasindo, 2017.
- . *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, Jakarta: PT. Grasindo, 2007.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dari Judul *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Ichwan, Moch. Nur. "Negara Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Sadur Sejarah Terjemah di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Izzan, Ahmad. *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, Bandung: Humaniora, 2011.
- al-Jahiz, *al-Hayawân*, diedit oleh Abdussalam Harun, Cairo, 1364 H.
- al-Jurjâni, Abdul Qahir. *Dalâ'il al-Ijâz*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1424.
- al-Khuli, Amin dan Nashr Hamid Abu Zaid. *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin dari Judul *Naqdul Kitâb ad Dîniy wa Manâhijut Tajdîd fin Nachwi, wal Balâghah, wat Tafsîr, wal Adâb*, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Jacobson, Roman. *On Linguistic Aspects of Translation*, in *Rainer Schulte and John Biguenet, eds., Theories of Translation: An Anthology Essays from Dryden to Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Jost, David A. *The American Heritage College Dictionary*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1993.

- Katsir, Ibnu. *Tafsîr al-Qur`ân al-Adhîm*, Semarang: Toha Putra, 1994.
- , *Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2005.
- Kementrian Agama. *Al-Quran dan Terjemahannya, Edisi Penyempurnaan*. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Quran, Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2019.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Larson, Mildred L. *Meaning Based Translation: A Guide to Cross Language Equivalence*, London: University of America, 1984.
- Leemhuis, Fred. *From Palm Leaves to the Internet*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Lubis, Ismail. *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur`an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Ma`rifat, M. Hadi. *Sejarah Al-Qur`an*, diterjemahkan oleh Thaha Musawa dari judul *al-tamhîd fî 'ulûmil Qur`an*, Jakarta: Al-Huda, 2007.
- al-Marâghi, M. Mushthafâ. *Bahts fî Tarjamât al-Qur`ân al-Karîm wa Ahkâmuhâ*, Mesir: Al-Azhar, 1423 H.
- Muhammad, Ahsin Sako. *Ilmu Al-Qur`an, Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf, 2022.
- , *Oase Al-Qur`an, Petunjuk dan Penyeluk Kehidupan*. Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif. 1997.
- Ma`ruf, Amari dan Nur Hadi. *Mengkaji Ilmu Tafsir*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2014.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni School of Law, Ninth-Tenth Centuries*, Leiden: EJ. Brill, 1997.
- al-Mishrî, Muhammad bin Mukarrom bin Manzhûr al-Ifrîqî. *Lisan Al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.

- Mufid, Nur *et.al.*, *Buku Pintar menerjemah Arab-Indonesia (Cara Paling Tepat, Mudah dan Kreatif)*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Muhammad, Hadi Ma'rifat. *Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Thoaha Musawa dari Judul *Tarikh Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Huda, 2007.
- Muhammad, Syeikh Dr. Abu Syahibah bin Muhammad. *Allisra'iliyyât wal Maudhûât fî Kutubi Tafsîr*, Cairo: Maktabah As-Sunnah, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-aliran Tafsir: Mazahib at Tafsir dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- al-Mu'afiri, Abu Muhammad Abdu Al-Malik bin Hisyam. *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam*, diterjemahkan oleh Fadhli Bahri. Jakarta: darul Falah, 2000.
- Nababan, M. Rudolf. *Teori Menerjemah Bahasa Inggris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nadvi, Sayyid Muzaffaruddin. *Sejarah Geografi Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Jum'an Basalim dari Judul *A Geographical History of the Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Pickthall, M. Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Koran*, New Delhi: World Islamic Publication, 1981.
- al-Qalqasyandi, Abu al-Abbas. *Nihâyah al-Arab fî Ansâb al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1959.
- al-Qaththan, Manna Khalil. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- . Manna Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mudzakir As dari Judul *al-Mubâhatsu fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Bogor: Litera Antar Nusa, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibleotheca Islamica, 1989.
- . *Tema Pokok Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari Judul *Major Themes of the Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 1996.
- al-Radhy, Syarif. *Talkhis al-Bayan* diedit oleh Muhammad Abdul Ghani Hasan, Mesir: Alhalabiy, 1955.

- al-Rahmân, 'Aisyah Abd binti Al-Syâthi'. *Al-Tafsîr Al-Bayâni li Qur`ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990.
- Rusmana, Dadan. *Metode penelitian Al-Quran dan Tafsir*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2015.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dar Ma'rifah, 1973.
- al-Ruhaili, Ruwai'i bin Rajah, *Fiqh 'Umar Ibn Khaththab*, Beirut; Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1403H, hal. 2915.
- al-Suyûthî. *Al-Mazhhar fî 'Ulûm al-Lughah*, Kairo: Dar al-Sya'b, 1957.
- Said, Edward W. *Orientalisme*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Said, Hasani Ahmad. *Sejarah Al-Qur`an*. Jakarta: Amzah, 2022.
- Shabri, Mushthafa. *Mas'alatu Tarjamati al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Salafiyah, 1351 H.
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahuai dalam Memahami ayat-ayat Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2103.
- . *Ensiklopedia Alquran Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 988.
- . *Ensiklopedia kosakata Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2015.
- . *Membumikan Al-Quran*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007.
- Sinclair, John *Collins Cobuild English Dictionary*, London: Harper Collins Publishers, 1994.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Sugiyono, Sugeng. *Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Semantik Al-Qur`an*, Yogyakarta: Suka Press, 2023.

- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- , *Ulumul Quran*, Depok: Raja Grafindo Persada, 2014.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- al-Syaibânî, Muhammad Ibnu al-Hasan. *Al-‘Ashl al-Mabsûth*, Beirut: tp. 1990.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermentika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Syihabudin. *Penerjemahan Arab-Indonesia*, Bandung: Humaniora, 2005.
- Taimiyah, Ibn. Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr, Kuwait: Dar al-Qurân Al-Karîm, 1971.
- al-Thayyar, Musa'id. Sulaiman *Ushûl al-Tafsîr*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1999.
- Tim Penyusun Program Pasca Sarjana. *Panduan Penyusunan Tesis Dan Sisertasi*. Jakarta : Program Pascasarjan Institut PTIQ, 2017.
- Tim Penyusun Pusat Kamus Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Versteegh, Kees. *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press, 1997.
- Wara, Jullul. Epistimologi Tafsir Linguistik: Konstruksi Pemikiran Muhammad Asad dalam the Message of the Quran, *Tesis*. Surabaya: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.
- Yusuf, Kadar M. *Studi Al-Qur`an*, Jakarta: Amzah, 2012.
- al-Zarqâni, Muhammad Abdul ‘Azhim. *Manâhil al-‘irfân fi ‘ulûmil Qur`an*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘arabî, 1995.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur`an: Kritik Terhadap Ulumul Qur`an*, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Zayd, Wasfi Asyur Abu. *Metode Tafsir Maqasidi* diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul *Nahwa al tafsîr al maqâshidi li al Qur`ân al*

Karîm. Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020.

Zidan, Ahmad dan Dina Zidan. *Translation of the Glorious Qur`an*. Kuala Lumpur: Noordeen, 1991.

JURNAL DAN MAJALAH

Abdullah, Nurhayati dan Kamaruddin Salleh. “Implikasi Tafsiran Muhammad Asad bagi perkataan ‘Islam’”, dalam *International Journal of Islamic Thought*: Vol. 14, 2018.

Ahmad, Nadzrah dan Ahmad Nabil B. Amir. “Muhammad Asad’s The Message of the Quran”. Dalam *Sociology and Anthropolgy*: Vol. 4 (12), 1117-1120, 2106.

Ahmadi, Rizqa. “Model Terjemah Al-Qur`an Tafsiriyah Ustad Muhammad Thalib”, dalam *Jurnal Studi Timur Tengah*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2015.

Amir, Ahmad Nabil. “Muhamad Asad dan Perspektifnya Tentang Islam: Suatu Analisis”, *Al-Qiyam International Social Science*” dalam *Humanities Journal*: Vol. 1, No. 1, 33-40, 2018.

Baihaqi, Egi Sukma. “Penerjemahan Al-Qur`an: Proses Penerjemahan Al-Qur`an di Indonesia” dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25, No. 1 Tahun 2017.

Bobzin, Harmut. “Translation of The Qur`an” dalam *Encyclopedia of The Quran*, Leiden-Boston: Brill, 2001, Vol. V.

Burman, Thomas E. “Tafsir and Transalation: Traditional Arabic Quran Exegesis and The Latin Quran of Robert of Ketton and Mark of Toledo”. dalam *Speculum*, Vol. 73.

Faizin, Hamam. “Percetakan Al-Qur`an dari Venesia hingga Indonesia” dalam *Esensia* Vol. 12 No. 1 Tahun 2011.

Fariied F. Saenong. “Kesarjanaan Al-Qur`an di Barat” dalam *Jurnal Studi Al-Qur`an II*.

Hanafi, Muchlis M. “Problematika Penerjemahan Al-Qur`an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur`an dan Kasus Kontemporer,” dalam

Jurnal Suhuf, Vol. 4 No. 2 Tahun 2011.

Hanafi, Muchlis Muhammad. "Problematika Terjemahan Al-Quran Studi Pada Beberapa Penerbitan Al-Quran dan Kebudayaan", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011.

Hanafi, Yusuf. "*Quranic Studies* dalam Lintasan Sejarah Orientalisme dan Islamologi Barat" dalam *Hermeneutik*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2013, hal. 238

Hanifah, Ninip. "Teori Penerjemahan Sebagai Dasar Pembelajaran Penerjemahan: Studi Kualitatif Etnografi", dalam *Jurnal Cakrawala Pendidikan XXXV*, no. 02, 2016.

IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten. "Penerjemahan Qur'an dalam Bahasa Inggris", dalam *Buletin Wawañan*, Vol. 3 No.1 Tahun 2012.

Lukman, Fadhli. "Studi Kritis atas Teori Tarjamah Al-Qur'an dalam 'Ulum al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-A'raf*, XIII no. 2, 2016.

Ma'mur, Ilzamudin. "Konsep Dasar Penerjemahan," dalam *ALQALAM 21*, no. 102, 2004.

Nawwab, Ismail Ibrahim. "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam", dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2, 2000.

Pearson, "Translation of The Kur'an", dalam *The Encyclopedia of Islam*, vol. 5, 1986.

Rachmawan, Hatib. "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman; Afkaruna*, Vol. 9, No. 2 Juli-Desember 2013, hal. 151.

Safitri, Lis dan Muhammad Chirzin. "The Message of the Qur'an Karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir", dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 4, No. 1, 2019.

Silalahi, Roswita. "Penerjemahan dan Penyebaran Nilai-nilai Budaya: Dalam Konteks Sejarah, Pusat Bahasa dan Seni Unimed" dalam *Jurnal Bahasa* No. 59, Okt-Des 2005.

Syaqrun, Muhammad Ibnu. "Qadhâya tarjamâti ma'âni Al-Qur'an al-Karîm", dalam *Majallah Jâmi'ah Ibn Yusuf Marrakesy al-Magrib*,

Vol. 1, 2002.

Tibawi, “Is the Qur`an Translatable? Early Muslim Opinion”, dalam *The Muslim World*, Vol. 52 no. 1 Tahun 1962.

Zaini, M. “Sumber-sumber penafsiran Al-Qur`an” dalam *Jurnal Substantia 1*, Tahun 2012.

Zwemer, S. M. “Translation of the Koran”, dalam *Muslim World*, V, 1915.

INTERNET

Alim Foundation. “Al Quran Compare translation” dalam <https://www.alim.org/quran/compare/surah/3/49/>.

Asad, Muhammad. “The Message of The Quran” dalam <https://muhammadasad.com/12/24>. Diakses pada 20

Cambridge Dictionary, dalam <http://www.dictionary.cambridge.org/dictionary/english/translate>. Diakses pada 29/05/2024

Hasanul, Rizqa. *Di Masa Sulit Umar tak Potong Tangan Pencuri*, dalam https://islamdigest.republika.co.id/berita/q9co3u458/di-masa-sulit-umar-bin-khattab-tak-potong-tangan-pencuri#google_vignette. Diakses pada 15 Oktober 2024

IRF, Kegundahan Asad di Akhir Hayatnya dalam <https://irfront.org/post/kegundahan-asad-di-akhir-hayatnya-3872>. Diakses pada 5 agustus 2024.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam <https://kbbi.web.id/symbolisme>. Diakses pada 30 September 2024.

Kementrian Agama Republik Indonesia, “Quran Kemenag” dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=1&to=286>. Diakses pada 7 September 2024.

Kramer, Martin. “The Road from Mecca: Muhammad Asad” dalam <https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad>. Diakses pada 25 Agustus 2024.

Kurdi, Alif Jabal “Mengenal Muhammad Asad, Tokoh di balik lahirnya *The Message of The Quran*” dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-asad-tokoh-dibalik-lahirnya-the-message-of-the-quran>. Diakses pada 2 Agustus 2024.

Mabruroh, “Kisah bagaimana Muhammad Asad Jatuh Cinta pada Islam part 2” dalam <https://islamdigest.republika.co.id/berita/qs60b7313/kisah-muhammad-asad-jatuh-cinta-pada-islam-2-part2>. Diakses pada 5 Agustus 2024.

Oktaviani, Zahrotul. “Jalan Panjang Muhammad Asad, Yahudi yang menjadi Mualaf”, dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/qs38hr430/jalan-panjang-muhammad-asad-yahudi-yang-menjadi-mualaf-part1>. Diakses pada 31 Juli 2024.

Oxford English Dictionary, dalam <https://www.oed.com/search/dictionary>. Diakses pada 29/05/2024.

Oxford Learner’s Dictionary dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/commentary>. Diakses pada 9 September 2024

Oxford Learner’s Dictionary dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/explanation?q=explanation>. Diakses pada 9 September 2024.

Panou, Despoina. “Teori Ekuivalensi Anthony Pym” dalam http://www.academia.edu/25535605/Teori_Ekuivalensi_dalam_Penerjemahan. Diakses pada 26 Juli 2023.

Sudrajat, Iwan. “Understanding the Qur’an: Its Historical Perspective” dalam <http://www.freewebs.com>. Diakses pada 20 Juli 2024.

Translate Definition & Meaning dalam <https://www.dictionary.com/browse/translate>. Diakses pada 29/05/2024.

Umar, Nasaruddin. “Beda Al-Qur`an sebagai Kitabullah dan Al-Qur`an sebagai Kalamullah” dalam <https://nu.or.id/nasional/beda-al-quran-sebagai-kitabullah-dan-al-quran-sebagai-kalamullah-3nrx>. Diakses pada 19 Agustus 2024.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Muhammad Ihsan
TTL : Kuala Secapah, 16
Oktober 1985
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Alamat : Jalan Boyan no. 17 Desa
Sejegi Kec. Mempawah Timur Kab. Mempawah
Kalimantan Barat
Status Perkawinan : Menikah
Nomor Handphone : 085348590771
Email :
ihсан.mempawah@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

- Sekolah Dasar Negeri 19 Kuala Secapah.
- MTs Darussalam Sengkubang.
- MAS Darussalam Sengkubang.
- Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah Mohammad Natsir Jakarta.
- Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.

Riwayat Pekerjaan:

- LAZNAS Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (Manager Marketing and Fundrasing) 2009-2011.
- Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang (guru) 2011-Sekarang.
- Pondok Pesantren Darussalam Sengkubang (staff Bagian Keuangan) 2013-2015.
- MIS LTQ Darussalam Sengkubang (Kepala Madrasah) 2015-sekarang.

Riwayat Organisasi:

- Forum Anak Daerah Kalimantan Barat (Presiden) 2001-2005.
- Pelajar Islam Indonesia Kab. Pontianak (Divisi Dakwah) 2001-2003.
- Pasukan Amal Shaleh Kabupaten Mempawah (Sekretaris) 2017-2019.
- Forum Shilaturrahmi Pondok Pesantren Mitra Paskas Kab. Mempawah (Bidang Ekonomi) 2023-2028.
- Pengurus Kabupaten PDBI Mempawah (Sekretaris Umum) 2022-sekarang.
- Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Kab. Mempawah (Sekretaris Umum) 2022-2027.

- Persaudaraan Muslimin Indonesia Kab. Mempawah (Ketua Umum) 2023-2028.