

PENDEKATAN *SHIFTING PARADIGM* DALAM TERJEMAHAN
AL-QUR'AN KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
HISBULLOH HUDA
NIM: 2376031049

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2026 M./1448 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) merupakan produk linguistik yang dinamis dan progresif, bukan produk kebahasaan yang baku, final, dan statis. Temuan inti disertasi ini mengungkap keniscayaan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang tegas dari pendekatan tradisional-tekstual menuju paradigma yang fungsional, dinamis, dan kontekstual.

Kesimpulan di atas diperoleh melalui analisi kata dalam terjemahan tafsir kementerian agama melalui *shifting paradigm* yang di gagas oleh Thomas Samuel Kuhn, dalam buku yang berjudul *The Structure of Scientific Revolutions* yang diterbitkan pada Tahun 1996. Terjemahan kemenag mengakomodir dinamika sosial-politik yang mendorong lahirnya paradigma penerjemahan baru di Indonesia. Pergeseran ini termanifestasi secara nyata pada empat ranah diskursus utama: (1) ranah teologis, melalui penafsiran moderat dan inklusif pada ayat-ayat *mutasyabihat* (seperti Q.S. Thāhā/20:5 dan Q.S. Al-Fath/48:10); (2) ranah sosial-kebangsaan, guna mencegah intoleransi melalui rekonstruksi kontekstual kata *awliyā'* (Q.S. Al-Mā'idah/5:51) dari "pemimpin" menjadi "teman setia" atau "penolong"; (3) ranah gender, yang menandai transisi dari nalar patriarkis menuju tanggung jawab relasional dengan mengubah padanan kata bagi laki-laki (Q.S. An-Nisā'/4:34) dari "pemimpin" menjadi "penanggung jawab"; dan (4) ranah hukum dan muamalah (seperti Q.S. An-Nisā'/4:11-12 dan Q.S. Al-Baqarah/2:282), di mana instrumen catatan kaki difungsikan secara strategis untuk memberikan ruang interpretasi sosio-historis demi keadilan sosial kekinian seraya tetap mempertahankan redaksi teks yang baku (*qath'i*).

Disertasi ini mengkritik pandangan tradisional, sebagaimana dilakukan oleh Abdullah Saeed dalam buku yang berjudul *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* yang terbitkan pada Tahun 2006 yang kerap melakukan sakralisasi terhadap terjemahan Al-Qur'an sehingga memunculkan stagnansi pendekatan harfiah yang memicu krisis teologis dan sosiologis, seperti pemahaman keagamaan yang eksklusif, radikal, dan intoleran.

Sebaliknya, penelitian ini mempertegas fungsi terjemahan sebagai instrumen ideologis negara untuk mengarusutamakan moderasi beragama. Disertasi ini juga memberikan legitimasi teologis yang kokoh bagi gerakan perempuan Islam di Indonesia serta memperkaya peta diskursus tafsir dengan mengafirmasi pendekatan kontekstual yang mengusung nilai keadilan gender, sekaligus memberikan pijakan kritik akademis terhadap kecenderungan tekstual-konservatif dari mufasir klasik maupun kelompok literalis modern.

Metode penelian dalam disertasi ini menggunakan metode kualitatif yang mengintegrasikan pendekatan historis dan analisis isi (*content analysis*), untuk menemukan dimanika terjemahan yang kontekstual dalam terjemahan Kemenag RI.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the Indonesian Ministry of Religious Affairs (Kemenag RI) translation of the Qur'an is a dynamic and progressive linguistic product, not a frozen, final, and static one. The core findings of this dissertation reveal the inevitability of a clear paradigm shift from a traditional-textual approach to a functional, dynamic, and contextual one.

The above conclusion is obtained through an analysis of the words in the Ministry of Religious Affairs' translation of the interpretation, using the paradigm shift proposed by Thomas Samuel Kuhn in his book, *The Structure of Scientific Revolutions*, published in 1996. The Kemenag translation accommodates the socio-political dynamics that have led to the emergence of a new translation paradigm in Indonesia. This shift is clearly manifested in four main discourse domains: (1) theological, through moderate and inclusive interpretations of mutasyabihat verses (such as Q.S. Thāhā/20:5 and Q.S. Al-Fath/48:10); (2) the socio-national realm, in order to prevent intolerance through the contextual reconstruction of the word *awliyā'* (Q.S. Al-Mā'idah/5:51) from "leader" to "loyal friend" or "helper"; (3) the gender realm, which marks the transition from patriarchal reasoning to relational responsibility by changing the equivalent word for men (Q.S. An-Nisā'/4:34) from "leader" to "responsible person"; and (4) the legal and muamalah realm (such as Q.S. An-Nisā'/4:11-12 and Q.S. Al-Baqarah/2:282), where the footnote instrument is used strategically to provide space for socio-historical interpretation for the sake of contemporary social justice while still maintaining the standard textual wording (*qath'i*). This dissertation critiques traditional views, such as those of Abdullah Saeed, which frequently sacralize Quranic translations, leading to a stagnant literal approach that triggers theological and sociological crises, such as exclusive, radical, and intolerant religious understandings.

Conversely, this research emphasizes the function of translation as a state ideological instrument for mainstreaming religious moderation. This dissertation also provides solid theological legitimacy for the Islamic women's movement in Indonesia and enriches the discourse on interpretation by affirming a contextual approach that upholds the value of gender justice. It also provides a basis for academic criticism of the textual-conservative tendencies of both classical exegetes and modern literalists.

This dissertation employs a qualitative method that integrates a historical approach and content analysis to uncover the contextual dynamics of translation within the Indonesian Ministry of Religious Affairs' translation.

خلاصة

تخلص هذه الأطروحة إلى أن ترجمة وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية للقرآن الكريم هي نتاج لغوي ديناميكي ومتطور، وليست ترجمة جامدة وثابتة. وتكشف النتائج الرئيسية لهذه الأطروحة عن حتمية تحول نموذجي واضح من المنهج النصي التقليدي إلى منهج وظيفي وديناميكي وسياقي.

وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل الكلمات في ترجمة وزارة الشؤون الدينية للتفسير، باستخدام التحول النموذجي الذي اقترحه توماس صموئيل كون في كتابه "بنية الثورات العلمية"، المنشور عام ١٩٩٦. وتستوعب ترجمة وزارة الشؤون الدينية الديناميكيات الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى ظهور نموذج جديد للترجمة في إندونيسيا. يتجلى هذا التحول بوضوح في أربعة مجالات خطابية رئيسية: (١) اللاهوتية، من خلال تفسيرات معتدلة وشاملة لآيات المتشابهات (مثل سورة طه/ ٢٠:٥ وسورة الفتح/ ٤٨:١٠)؛ (٢) المجال الاجتماعي الوطني، من أجل منع التعصب من خلال إعادة بناء كلمة أولياء (سورة المائدة/ ٥:٥١) في سياقها من "قائد" إلى "صديق وفي" أو "معين"؛ (٣) مجال النوع الاجتماعي، الذي يمثل الانتقال من التفكير الأبوي إلى المسؤولية العلائقية من خلال تغيير الكلمة المقابلة للرجال (سورة النساء/ ٤:٣٤) من "قائد" إلى "شخص مسؤول"؛ و(٤) المجال القانوني والمعاملاتي (مثل سورة النساء/ ٤:١١ - ١٢ وسورة البقرة/ ٢:٢٨٢)، حيث تُستخدم الحواشي بشكل استراتيجي لإتاحة مساحة للتفسير الاجتماعي والتاريخي من أجل العدالة الاجتماعية المعاصرة مع الحفاظ على الصياغة النصية القياسية. تنتقد هذه الأطروحة الآراء التقليدية، مثل رأي عبد الله سعيد، التي تُضفي طابعاً مقدساً على ترجمات القرآن، مما يؤدي إلى ركود في التفسير الحرفي يُثير أزمات لاهوتية واجتماعية، كالفهم الديني الإقصائي والمتطرف والمتعصب.

في المقابل، يؤكد هذا البحث على دور الترجمة كأداة أيديولوجية للدولة لترسيخ الاعتدال الديني. كما تُقدم هذه الأطروحة شرعية لاهوتية راسخة لحركة المرأة الإسلامية في إندونيسيا، وتُثري الخطاب حول التفسير من خلال تأكيدها على منهج سياقي يُعلي من شأن العدالة بين

الجنسين. كما يوفر هذا البحث أساسًا للنقد الأكاديمي للنزعات المحافظة على النصوص لدى كلٍّ من المفسرين الكلاسيكيين والحرفيين المعاصرين.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Hisbulloh Huda
Nomor Induk Mahasiswa : 2376031049
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Pendekatan shifting paradigm dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi 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 di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 4 Juni 2026
Yang membuat pernyataan



Hisbulloh Huda

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

PENDEKATAN *SHIFTING PARADIGM* DALAM TERJEMAHAN AL-QUR'AN KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu Persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:

HISBULLOH HUDA

NIM: 2376031049

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

Jakarta, 18 Juni 2026

Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



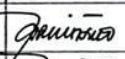
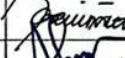
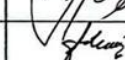
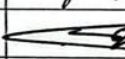
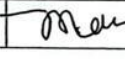
Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI
PENDEKATAN *SHIFTING* PARADIGM DALAM
TERJEMAHAN AL-QUR'AN KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

Disusun oleh:

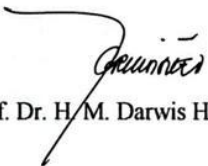
Nama : HISBULLOH HUDA
Nomor Induk Mahasiswa : 2376031049
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada Sidang Terbuka Pada Tanggal:
Sabtu, 18 Juli 2026

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Pembimbing II	
7.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 08 September 2026

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Konsonan

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
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	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	‘
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis rabba.
- b. Vokal panjang (mad): fathḥah (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan û atau Û. Misalnya: القارعة ditulis al-qâri’ah; المساكين ditulis al-masâkîn; dan المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis al-, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis al-rijâl, dengan syarat ditulis secara konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta’ marbûṭah (ة), apabila terletak di akhir kalimat ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: المال ditulis zakât al-mâl, atau سورة النساء ditulis sûrat an-Nisâ’. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis wa huwa khayr ar-Râziqîn.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah Swt yang telah melimpahkan hidayah dan rahmat-Nya sehingga penulis dapat merampungkan penelitian disertasi ini. Salawat dan salam semoga terus terlimpahkan kepada hamba-Nya yang paling suci, Nabi Muhammad saw, beserta keluarga dan para sahabatnya.

Disertasi ini bisa rampung setelah melalui sekian proses yang tidak akan dapat penulis lalui seorang diri. Karena itu, penulis berkewajiban untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah berperan, baik secara langsung maupun tidak langsung, secara moril ataupun materiel, bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Tidak semua pihak yang berperan bisa disebut satu persatu dalam halaman terbatas ini. Walakin, secara khusus penulis perlu menyampaikan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama yang berperan berikut:

1. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A, selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Menteri Agama RI dan sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal, yang senantiasa memberikan bimbingan dan banyak memberikan inspirasi kepada saya khususnya dan kepada seluruh sivitas akademika pada umumnya.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah menunjukkan arah penelitian ini dalam setiap prosesnya.

3. Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. selaku Pembimbing I dan Wadir pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, juga Dr. H. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I., selaku Pembimbing II, yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan penelitian ini.
4. Dr. KH. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Ketua Program Studi Doktor (S3) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, yang kerap memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.
5. Kedua orang tua yang mulia yaitu K.H. Bushiri Rahmat dan Hj. Sholiha yang selalu memberi dukungan moril, materiel serta panjatan doa hingga penulis berada di titik ini.
6. Keluarga kecilku: Istri (Hj. Ainul Fida, S.Pd.I) sebagai supporter sejati, dan anak-anakku (Arsyana Rara Semanding dan Alindya Rara Rahila) yang telah mendukung penuh bahkan tersita waktu kebersamaan dengan mereka selama penyelesaian disertasi ini.
7. Segenap Sivitas Universitas PTIQ Jakarta, Para Dosen, Kepala Perpustakaan, seluruh pejabat dan jajaran staf di Universitas PTIQ yang telah memberikan fasilitas dan membantu dalam berbagai proses penyelesaian penelitian ini.
8. Para ulama dan Kiyai yang telah kami mintakan *irsyaadaat* dan *taujihhaat* juga meluangkan waktu untuk berbagi pandangan dan sumbangsih pemikiran dalam proses penyelesaian penelitian ini.
9. Kawan-kawan seperjuangan di kelas Angkatan 2023-2026. Mereka adalah partner diskusi melalui media daring dan luring di dalam kelas, yang telah memberikan warna, pandangan dan pendapat dalam proses penyelesaian penelitian ini.

Jakarta, 08 September 2026
Penulis

Hisbulloh Huda

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Tanda Persetujuan Disertasi	xi
Tanda Pengesahan Disertasi	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	16
C. Batasan Masalah	18
D. Rumusan Masalah	18
E. Tujuan Penelitian	18
F. Manfaat Penelitian	19
G. Kajian Teori	19
H. Tinjauan Pustaka dan Kajian Terdahulu yang Relevan	22
I. Metode Penelitian	30
J. Sistematika Penulisan	34
 BAB II DISKURSUS TENTANG <i>SHIFTING PARADIGM</i>	 37
A. Definisi <i>Shifting Paradigm</i>	37
B. Sejarah Perkembangan <i>Shifting Paradigm</i> Thomas S. Kuhn ...	62

C. Paradigma Terjemahan Tradisional.....	74
D. Perubahan Orientasi Paradigma dari Tekstual Ke Fungsional ..	81
E. <i>Shifting Paradigm</i> dalam Terjemahan Al-Qur'an	100
1. Kontekstual Terjemah Al-Qur'an dan <i>Shifting Paradigm</i>	102
2. Antara Kepentingan Literal (Harfiah) dan Makna	104
3. Perubahan Orientasi Paradigma Penerjemahan Al-Qur'an di Lembaga Formal	107
F. Urgensi dan Relevansi <i>Shifting Paradigm</i> Kajian Al-Qur'an .	110
1. Pergeseran Paradigma Al-Qur'an dalam Menghadapi Tantangan Sosial.....	110
2. Pentingnya Penerjemahan dan Tafsir Kontekstual Agar Pesan Al-Qur'an Tetap Relevan di Zaman Sekarang.....	111
3. Perubahan Cara Pandang Terhadap Pemahaman Teks Suci Dalam Konteks Sosial dan Budaya	111
4. Implikasi pergeseran paradigma melalui pendekatan interdisipliner.....	112

BAB III PERKEMBANGAN TERJEMAHAN AL-QUR'AN

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA	117
A. Edisi Jâmûnû (1965-1969)	118
1. Sejarah Edisi Jâmûnû.....	118
2. Tim Penerjemah.....	121
3. Karakteristik	122
4. Metode Penerjemahan	125
B. Edisi A. Mukti Ali (1971)	130
1. Sejarah Edisi A. Mukti Ali	130
2. Tim Penerjemah	131
3. Karakteristik	132
4. Aspek-aspek penyempurnaan	132
C. Edisi Saudi Arabia (1989-1990).....	143
1. Sejarah Edisi Saudi Arabia	143
2. Tim Penerjemah.....	146
3. Karakteristik	147
4. Aspek-aspek penyempurnaan	148
D. Edisi Penyempurnaan 2002 (1998-2002)	162
1. Sejarah Edisi Penyempurnaan 1998-2002	162
2. Tim Penerjemah.....	166
3. Karakteristik	168
4. Aspek-aspek penyempurnaannya	168
E. Edisi Penyempurnaan 2019 (2016-2019)	180
1. Sejarah Edisi Penyempurnaan 2019	180
2. Tim Penerjemah	187

3. Karakteristik	189
4. Aspek-aspek Penyempurnaan	189
BAB IV PERGESERAN PARADIGMA TERJEMAH AL-QUR'AN	
KEMENTERIAN AGAMA RI (2002–2019)	197
A. Transformasi Teologis: Antara Tekstualisme dan Moderasi (<i>Wasathiyah</i>)	198
1. Penerjemahan Ayat-Ayat <i>Mutasyabihat</i>	199
2. Relasi Antar-Umat Beragama	230
3. Eskatologi dan Takdir	257
B. Rekonstruksi Ayat Perempuan dan Relasi Gender: Menuju Paradigma Adil Gender	262
1. Redefinisi Kepemimpinan Laki-Laki (Q.S. An-Nisa/4:34)	264
2. Ayat Waris dan Kesaksian Perempuan	276
3. Relasi Suami-Istri	280
BAB V IMPLIKASI <i>SHIFTING PARADIGM</i> TERHADAP KAJIAN TEOLOGI DAN WANITA	
A. Implikasi terhadap Konstruksi Teologi Islam di Indonesia	286
1. Penguatan Ideologi Moderasi Beragama	287
2. Literasi Teologis Masyarakat	291
B. Implikasi terhadap Wacana Kesetaraan Gender dan Hak Wanita	297
1. Legitimasi Gerakan Perempuan Islam	298
2. Dekonstruksi Budaya Patriarki	301
BAB VI PENUTUP	309
A. Kesimpulan	309
B. Saran	311
DAFTAR PUSTAKA	313
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadirnya terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia merupakan sebuah keniscayaan sosiologis dan religius bagi lanskap keberagamaan muslim Nusantara guna menjembatani kesenjangan linguistik bahasa Arab di kalangan masyarakat luas.¹ Penelusuran historis menunjukkan bahwa tradisi penerjemahan ini telah mengalami metamorfosis yang sangat signifikan. Dari yang semula berwujud ijtihad personal pada masa kolonial, ia kemudian beralih bentuk (*shifting*) menjadi wacana yang diorkestrasi oleh Negara melalui pelebagaan proyek terjemahan resmi di bawah naungan Kementerian Agama (Kemenag) RI.²

Al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai kitab suci yang universal dan melampaui batasan ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).³ Namun, upaya untuk membumikan pesan-pesan tersebut melalui terjemahan pada hakikatnya merupakan produk diskursif pemahaman manusia, sehingga keberadaannya tidak pernah steril dari konteks sosio-

¹ Fadhli Lukman, *The Official Indonesian Qur'ān Translation: The History and Politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Cambridge: Open Book Publishers, 2022, hal. 33.

² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013, hal. 55.

³ Arjuna, "Epistemologi Tafsir Muhammad Dawam Rahardjo dalam Ensiklopedia Al-Qur'an," dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2025, hal. 26.

historisnya.⁴ Penerjemahan Al-Qur'an pada dasarnya adalah suatu aktivitas yang mengubah naskah dari satu bahasa ke bahasa lain, dalam ilmu Bahasa disebut dengan *vernacular lazim* digunakan sebagai sinonim dari "bahasa ibu" atau "bahasa pertama", yang di Indonesia kadang-kadang disebut "bahasa daerah", yang memiliki tujuan agar mampu untuk memahami maksud dari Bahasa aslinya.⁵ Dengan kata lain terjemahan adalah usaha mengalihkan suatu bahasa ke bahasa lain agar dapat dipahami oleh orang yang tidak mengerti bahasa aslinya.⁶ Selain itu terjemahan Al-Qur'an juga tidak sekadar merepresentasikan alih bahasa, melainkan memuat dialektika antara mufasir, wacana dominan sezaman, dan dinamika kebudayaan.

Mengingat mayoritas umat Islam di Indonesia tidak menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa ibu, kehadiran terjemahan Al-Qur'an menjadi kebutuhan mendasar agar pesan-pesan kitab suci tersebut dapat dipahami secara komprehensif.⁷ Maka Negara hadir merespons kebutuhan masyarakat Indonesia akan pemahaman teks suci yang seragam guna menjaga harmoni di tengah kemajemukan. Respons ini diwujudkan dengan menerbitkan Terjemahan Al-Qur'an resmi Kemenag. Melalui proses standardisasi institusional, karya ini memegang otoritas tertinggi dan menjadi rujukan paling dominan di berbagai ruang publik keagamaan di Indonesia.⁸

Dalam konteks sejarah terjemahan Al-Qur'an di Indonesia sudah dilakukan sejak awal abad ke-20, telah lahir tidak kurang dari 20 karya terjemahan Al-Qur'an, baik yang menggunakan bahasa Indonesia maupun berbagai bahasa daerah.⁹ Dengan meningkatnya kebutuhan masyarakat

⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 35-38.

⁵ Dalam bahasa Inggris, *translate* berarti *carry across*, artinya membawa, menyeberang (dari satu tempat ke tempat lainnya). Apa yang dibawa? Yakni membawa makna (*meaning*) yang ada di dalam sebuah kata. Baca, Andrew Chesterman, *Memes of Translation, The Spread of Ideas in Translation Theory*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2016, hal. 18.

⁶ Juariah Umar, *Kegunaan Terjemah al-Qur'an bagi Ummat Muslim*, Jakarta: Al-Mu'ashirah, 2017, hal. 32.

⁷ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terjemahan Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996, hal. 85-87.

⁸ Fadhlil Lukman, *The Official Indonesian Qur'ān Translation: The History and Politics of Translation and Interpretation...*, hal. 43.

⁹ Di antara buku terjemah dimaksud *Tafsir Qur'an Hidajatur Rahman* (Munawar Khalil); *Terjemah Tafsir karya Maulevi Mohammad Ali*; *Tafsir Qur'an* (Zainuddin Hamidy dan Hs. Fachruddin); *Tafsir Quran Karim* (Mahmud Yunus); *Tafsir Al-Bayan* (TM. Hasbie ash-Shiddiqy); *Al-Furqan: Tafsir Quran* (Ahmad Hasan); *Tafsir al-Azhar* (Buya Hamka); *Tafsir Rahmat* (H. Oemar Bakry); *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* (Bachtiar Surin); *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* (Moh. Rifa'i); *Al-Qur'an & Maknanya* (M. Quraish Shihab); *Qur'an Kejawaen* (Kemajuan Islam Yogyakarta); *Qur'an Sundawiyah*; *Qur'an Bahasa Sunda* (KH. Qamaruddien); *Al-Ibriz* (Bisyri Musthofa); *Al-Iklil fi Ma'ānit-Tanzil* (Mishbah Zainal

terhadap pemahaman teks suci, lanskap literatur keislaman di Indonesia diwarnai oleh lahirnya berbagai karya terjemahan yang otoritatif. Beberapa di antaranya yang sangat populer meliputi terjemahan Mahmud Yunus, *Al-Furqan* karya A. Hasan, *Al-Bayan* karya Prof. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, hingga yang lebih kontemporer seperti *Al-Qur'an dan Maknanya* karya M. Quraish Shihab. Karya-karya tersebut tentu tidak lahir dari ruang hampa; masing-masing menampilkan distingsi yang tajam, baik dari segi pilihan corak penerjemahan (*harfiyyah* atau *maknawiiyyah*), latar belakang keilmuan penulis, hingga orientasi ideologis yang melatarbelakanginya.¹⁰

Di antara sekian banyak terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal, namun hanya satu karya terjemahan Al-Qur'an yang mendapat stempel resmi Negara dan karenanya menjadi standar terjemahan Al-Qur'an di Indonesia. Itulah Al-Qur'an dan Terjemahnya yang diterbitkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia.¹¹ Sejarah mencatat bahwa langkah awal dari penerbitan terjemahan resmi ini dimulai pada tahun 1965 di bawah kepemimpinan Menteri Agama K.H. Saifuddin Zuhri. Pada fase awal tersebut, terbitan baru mencakup sepuluh juz pertama Al-Qur'an. Upaya mulia ini kemudian dirampungkan secara paripurna melalui penerbitan dua jilid lanjutan berturut-turut pada 1967 dan 1970. Tidak berhenti pada penyelesaian teks, terjemahan ini membuktikan sifatnya yang adaptif terhadap perkembangan linguistik dengan merilis edisi pembaruan pada tahun 1974, yang mengonversi teks dari Ejaan Soewandi ke Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) 1972.¹² Ejaan judul buku ini pun berubah menjadi Al-Qur'an dan Terjemahnya. Pada tahun ini pula, terjemahan Al-

Musthofa); *Al-Qur'an Suci Bahasa Jawa* (Prof. KHR. Muhammad Adnan); *Al-Amin* (Bahasa Sunda); dan *Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda*. Beberapa buku terjemahan di atas diberi judul tafsir. Satu hal yang menunjukkan bahwa terjemahan juga merupakan tafsir, karena merupakan hasil pemahaman seorang penerjemah terhadap teks Al-Qur'an. Lihat. Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2011, hal. 178.

¹⁰ Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer,"..., hal. 179.

¹¹ Kini: Kementerian Agama. Perubahan nomenklatur ini didasarkan pada UU No. 39 Tahun 2008 tentang Kementerian Negara, dan dipertegas oleh Peraturan Presiden No. 47 Tahun 2009 tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Negara. Dengan itu, semua bentuk Departemen, Kantor Menteri Negara, dan Kantor Menteri Koordinator diubah namanya menjadi Kementerian Negara. Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 2008 tentang Kementerian Negara*, Jakarta: Sekretariat Negara, 2008.

¹² Ejaan ini diresmikan penggunaannya pada tanggal 17 Agustus 1972, bertepatan dengan pidato kenegaraan untuk memperingati hari ulang tahun kemerdekaan Republik Indonesia ke-27, berdasarkan Keputusan Presiden No. 57 Tahun 1972 tentang Peresmian Berlakunya Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan. Republik Indonesia, *Keputusan Presiden Nomor 57 Tahun 1972 tentang Peresmian Berlakunya Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan*, Jakarta: Sekretariat Negara, 1972.

Qur'an yang semula terdiri atas tiga jilid, digabung menjadi satu. Beberapa peneliti meyakini bahwa Al-Qur'an dan Terjemahnya cetakan tahun ini, di luar perubahan ejaan dan penjilidannya, tidak lebih dari sekadar cetakan ulang terhadap edisi sebelumnya.¹³ Kementerian Agama dalam beberapa dokumen dan produknya juga tidak menganggap cetakan tahun ini sebagai edisi tersendiri.¹⁴ Sebaliknya, beberapa peneliti, seperti Nur Ichwan, meyakini bahwa Al-Qur'an dan Terjemahnya cetakan 1974 merupakan edisi yang benar-benar berbeda dari sebelumnya.¹⁵

Tidak ada informasi utuh yang dapat digali dari dokumen-dokumen Kementerian Agama terkait edisi terjemahan Al-Qur'an berikutnya, edisi 1990. Yang ada hanya serpihan-serpihan informasi yang sebagiannya justru memunculkan pertanyaan, seperti bahwa penyempurnaannya dilakukan pada 1989, difokuskan pada aspek redaksional untuk mengimbangi perkembangan bahasa Indonesia pada waktu itu,¹⁶ dan dicetak untuk pertama kalinya pada 1990 oleh Mujamma al-Malik Fahd, Madinah, Saudi Arabia. Tidak ada data yang menunjukkan secara detail bagian-bagian redaksional mana saja yang disempurnakan itu. Tidak ada pula informasi tentang ada-tidaknya pihak yang menjadi sponsor utama revisi ini, dan walaupun ada, apakah ada "pesanan khusus" dari pihak tersebut.¹⁷ Namun,

¹³ Misalnya, Adib Muhammad Rilan dalam kajiannya tentang terjemahan Al-Qur'an di Indonesia pada era kontemporer, melewatkan keberadaan edisi ini. Ia hanya menyebut tiga edisi, yakni 1965, 1990, dan 2002. Adib Muhammad Rilan, "The Qur'an Translation Works in Contemporary Indonesia: Its Problems and Variety of Models and Approaches," dalam *Jurnal Quranica*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2018, hal. 73.

¹⁴ Misalnya, dalam video "Sejarah Penyusunan Al-Qur'an Terjemah Kemenag RI" yang diunggah oleh akun Lajnah Kemenag pada kanal <https://www.youtube.com/watch?v=oUXL3ZMQDGI> disebutkan bahwa pada tahun 1971, edisi 1965 disempurnakan menjadi satu jilid sehingga cukup tebal, dengan 1294 halaman. Demikian pula, dalam Mukadimah Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019, edisi 1974 juga tidak disebut sebagai salah satu fase penyempurnaan yang pernah dilakukan terhadap Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal. v-vi.

¹⁵ M. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), Sadur: *Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia...*, hal. 420.

¹⁶ Redaksi ini dijumpai, misalnya, dalam tulisan Muchlis Muhammad Hanafi. Muchlis Muhammad Hanafi, "Problematisasi Terjemahan Al-Qur'an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2011, hal. 179. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal. v.

¹⁷ Menurut Ichwan, edisi ini disebutnya Edisi Saudi karena diterbitkan atas kerja sama Depag dengan pemerintah Saudi dan diterbitkan di Madinah oleh percetakan resmi pemerintah Saudi. Hamam mengulas lebih jauh. Menurutnya, ada "pesanan khusus" dari pemerintah Saudi Arabia terkait isi terjemahan, yaitu dengan mengubah penerjemahan ayat-ayat mutasyabihat sesuai paham teologis resmi negara Saudi Arabia (Wahabi). Ayat-ayat tersebut diminta untuk

dari perbandingan dengan edisi sebelumnya diketahui bahwa penyempurnaan dilakukan baik pada mukadimah maupun batang tubuh terjemahan. Edisi ini menarik perhatian sejumlah akademisi untuk mengkaji dan mengkritisinya. Ada yang menyoroti aspek kebakasaannya dan ada pula yang menyeretnya ke ranah pertarungan politik dan ideologi kelompok.¹⁸ Edisi ini pula yang dipelajari isinya oleh tokoh salah satu organisasi kemasyarakatan Islam di Indonesia hingga menghasilkan simpulan bahwa terjemah ini bersifat harfiah, yang menurutnya terlarang, dan menginspirasi pembaca untuk melancarkan aksi teror.¹⁹

Pada 1998, Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama edisi 1990 mulai dikaji ulang dan disempurnakan. Penyempurnaan ini berlangsung selama empat tahun sehingga edisi yang terbaru terbit pada 2002. Langkah ini dilakukan sebagai langkah strategis dalam merespons meningkatnya minat masyarakat dalam memahami kitab suci melalui terjemahan Al-Qur'an, serta respons arif terhadap kritikan dan saran yang membangun terhadap Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama.²⁰ Ide untuk menyempurnakan Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama kembali muncul pada 2016. Penyempurnaan ini berjalan di bawah penyeliaan Muhammad Quraish Shihab dan melibatkan lima belas tim pakar, termasuk empat pakar bahasa Indonesia yang ditunjuk resmi oleh Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa (dahulu: Pusat Bahasa atau Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan), Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Edisi Penyempurnaan 2019 ini diluncurkan pada 14 Oktober 2019 oleh Menteri Agama, Lukman Hakim Saifuddin. Namun, dengan segala ubahan dan penyempurnaan yang telah dilakukan, Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama edisi 2019 tetap mempertahankan perpaduan antara metode harfiah dan tafsiriah. Suatu ungkapan akan diterjemahkan secara harfiah apabila dimungkinkan. Sebaliknya, ungkapan yang sulit atau tidak mungkin diterjemahkan secara harfiah akan diterjemahkan secara tafsiriah dengan menambahkan keterangan dalam kurung atau catatan kaki.²¹

diterjemahkan apa adanya, tanpa ditakwil. Hamam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia: Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI," *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021, hal. 137-138.

¹⁸ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Jakarta: Pustaka Islam, 2001.

¹⁹ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, Jakarta: Pustaka Ilmu, 2011, hal. 4.

²⁰ Sambutan Kepala Lajnah, *Pentashihan Mushaf Al-Qur'an pada Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama Edisi 2002*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2008, hal. v.

²¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. 15-16.

Di tengah keragaman budaya dan bahasa yang melingkupi umat Islam Nusantara, kebutuhan akan satu panduan pembacaan teks suci yang seragam menjadi sangat urgen. Oleh karena itu, Terjemahan Al-Qur'an Kemenag memiliki otoritas luas di Indonesia.²² Pengakuan luas ini tercermin dari dominasinya di ruang-ruang publik; mulai dari mimbar khotbah di pedesaan, majelis taklim perkotaan, hingga menjadi basis data utama dalam berbagai aplikasi Al-Qur'an digital.²³ Tingginya tingkat penerimaan sosial ini membuktikan bahwa terjemahan Kemenag telah melampaui statusnya sebagai dokumen resmi negara, menjadi bagian tak terpisahkan dari denyut nadi spiritual masyarakat.²⁴

Meskipun memiliki otoritas yang mapan, terjemahan tersebut bukanlah dokumen yang statis. Seiring berjalannya waktu, realitas kebangsaan Indonesia dihadapkan pada tantangan yang kian kompleks. Secara objektif, tidak dapat dimungkiri bahwa terdapat sejumlah terjemahan ayat Al-Qur'an edisi awal yang jika dibaca secara literalis dan dilepaskan dari konteks asbabun nuzulnya rentan dieksploitasi untuk melegitimasi praktik-praktik intoleransi maupun ketidakadilan sosial.²⁵ Hal ini sangat krusial terutama pada dua lokus perdebatan utama: dimensi teologis dan dimensi sosial-gender.

Pada ranah teologis, pembacaan harfiah terhadap teks-teks tertentu kerap membuka celah bagi justifikasi eksklusivisme dan radikalisme. Ayat-ayat mutasyabihat yang berpotensi melahirkan pemahaman radikal ini lazimnya berkisar pada instruksi peperangan, seperti frasa "bunuhlah orang-orang musyrik" (Q.S. At-Taubah/9: 5) atau larangan mengangkat pemimpin non-Muslim yang bertumpu pada pemaknaan politis kata *awliyā'* (Q.S. Al-Ma'idah/5:51).²⁶ Sementara itu, pada ranah sosial-gender, terjemahan edisi terdahulu sering kali mereproduksi bias patriarki klasik. Isu *qiwamah* (kepemimpinan laki-laki), misalnya, menjadi pusat perdebatan publik sejak masa transisi Orde Baru menuju era Reformasi.²⁷ Terjemahan Q.S. An-

²² Moch. Nur Ichwan, *Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta, PT Gramedia, 2009, hal. 418.

²³ Fadhli Lukman, *The Official Version of the Qur'an Translation in Indonesia*, Cambridge UK: Open Book Publishers, 2022, hal 43-45.

²⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 217.

²⁵ Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Beragama dalam Terjemahan Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Ilmu, 2019, hal. 112-115.

²⁶ Abdul Mustaqim, "Deradikalisasi Penafsiran Al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultur," dalam *Suhuf, Jurnal Kajian Al-Qur'an*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2013, hal. 150.

²⁷ Nelly van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia* (Urbana: University of Illinois Press, 2006, hal. 12-15. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 248-255 terkait analisis bias patriarki pada kata *qawwāmūn*.

Nisa'/4: 34 yang secara kaku mendudukkan laki-laki sebagai *qawwāmūn* (pemimpin mutlak/penguasa) atas perempuan sering dipahami sebagai legitimasi teologis untuk mensubordinasi perempuan, baik di ranah domestik maupun publik.

Menyadari potensi bahaya dari pembacaan tekstualis tersebut, institusi negara melakukan intervensi kultural yang strategis. Revisi yang dilakukan oleh Kemenag dalam beberapa kali kesempatan dan di zaman yang berbeda terbukti melampaui batas-batas perbaikan ejaan dan ortografi semata. Berbagai perubahan diksi kunci pada ayat-ayat teologi dan gender menunjukkan bahwa institusi otoritas keagamaan tengah melakukan reorientasi epistemologis yang mencerminkan sebuah pergeseran paradigma (*shifting paradigm*).²⁸ Pada dimensi teologis, terjemahan digeser ke arah paradigma moderasi (*wasathiyyah*) yang menekankan wajah Islam inklusif, damai, dan tidak konfrontatif. Pada dimensi sosial, terjemahan menanggalkan artikulasi bias patriarki menuju paradigma yang lebih egaliter, ramah gender, dan mengafirmasi keadilan sosial.²⁹ Melalui dimensi ideologis, *shifting paradigm* ini meneguhkan posisi Kemenag sebagai representasi negara dalam merawat kohesi nasional, menyelaraskan keislaman dan keindonesiaan.

Dalam merespons dinamika tersebut, Kementerian Agama Republik Indonesia secara berkala melakukan revisi dan penyempurnaan terhadap Terjemahan Al-Qur'an resmi negara. Fenomena pembaruan ini menjadi sangat menarik untuk dikaji secara akademis karena revisi yang dilakukan ternyata melampaui batas-batas perbaikan linguistik atau ortografi semata.³⁰ Terdapat indikasi kuat bahwa institusi negara sedang melakukan reorientasi epistemologis yang memanifestasikan sebuah *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) secara komprehensif.

Pertama, pada dimensi teologis, muncul urgensi untuk merespons maraknya pembacaan teks suci yang kaku, yang kerap dikomodifikasi untuk melahirkan pemahaman eksklusif atau radikal di tengah masyarakat majemuk. Menghadapi problem ini, pergeseran paradigma dalam terjemahan Kemenag menjadi krusial. Kajian awal menunjukkan bahwa paradigma yang dibangun kini lebih menitikberatkan pada wajah Islam yang *rahmatan lil 'alamin*, yang secara sadar mengedepankan padanan kata

²⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1996, hal. 92.

²⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Edisi 2019: Kajian Historis, Metodologis, dan Kebahasaan*, Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2020, hal. 89-95.

³⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Edisi 2019: Kajian Historis, Metodologis, dan Kebahasaan...*, hal. 12-15.

yang membawa pesan kedamaian alih-alih konfrontasi.³¹ Namun, bagaimana mekanisme perubahan diksi ini beroperasi dan sejauh mana efektivitasnya dalam meredam eksklusivisme teologis masih memerlukan investigasi yang mendalam.

Kedua, pada dimensi sosial, realitas demografis yang terus berubah dan meningkatnya kesadaran global terhadap hak asasi manusia melahirkan kritik terhadap produk tafsir dan terjemahan masa lalu. Struktur terjemahan lama acap kali terindikasi memuat bias-bias bahasa patriarki klasik yang dinilai tidak lagi relevan dengan semangat kesetaraan. Oleh karena itu, *shifting paradigm* menjadi sebuah keniscayaan untuk menanggalkan bias tersebut, bergeser menuju artikulasi yang lebih ramah gender dan mengafirmasi keadilan sosial.³² Transformasi pemaknaan pada ayat-ayat gender ini merupakan fenomena sosiologis-keagamaan yang membutuhkan analisis kritis.

Ketiga, pada dimensi ideologis, dinamika penerjemahan ini tidak dapat dilepaskan dari posisi institusional Kemenag sebagai representasi negara. Negara memiliki kewajiban konstitusional untuk menjaga harmoni dan kohesi nasional. Dalam konteks ini, revisi terjemahan bertransformasi bukan sekadar sebagai urusan akademik otoritas keagamaan, melainkan sebuah proyek peradaban strategis untuk menyelaraskan keislaman dan keindonesiaan.³³

Menelusuri sejarahnya, paradigma terjemahan Al-Qur'an Kemenag pada masa awal memang cenderung berpegang pada metode penyampaian makna yang sangat ekstra-hati-hati, sehingga terkesan harfiah. Hal ini sejalan dengan temuan Hamam Faizin yang mencatat bahwa edisi *Jâmûnû* masih sangat didominasi gaya *letterlijk* dengan nuansa bahasa Melayu yang kental.³⁴ Bahkan, dalam pengantar edisi perdananya, tim penerjemah secara terbuka menyatakan bahwa mereka mengupayakan padanan bahasa sedekat mungkin secara harfiah, dan baru menyematkan penjelasan dalam tanda kurung atau catatan tambahan jika maknanya sulit dipahami. Meskipun demikian, Muchlis Muhammad Hanafi menggarisbawahi bahwa sedari mula, proyek ini sejatinya menggunakan metode hibrida yang memadukan

³¹ Muchlis Muhammad Hanafi, "Moderasi Islam dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI," *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2018, hal. 255.

³² Nur Rofiah, "Nalar Kritis Perempuan atas Tafsir Agama," dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2017, hal. 15-18.

³³ Fadhli Lukman, *The Official Indonesian Qur'ân Translation: The History and Politics of Translation and Interpretation*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022 hal. 115-120. Lihat pula Moch. Nur Ichwan, "Ideologi Proyek Negara: Terjemahan Al-Qur'an Resmi di Indonesia," dalam *Sejarah dan Dialog Peradaban*, ed. Taufik Abdullah, Jakarta: LIPI Press, 2005, hal. 130-135.

³⁴ Hamam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia," *Disertasi*, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2021, hal. 27.

pendekatan harfiah dan tafsiriah.³⁵ Dengan kata lain, Kemenag tidak pernah menerapkan metode "harfiah murni", melainkan model campuran yang corak harfiahnya memang jauh lebih mendominasi di fase-fase awal tersebut.

Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama mengalami pergeseran paradigma secara fundamental, yakni dari orientasi teks sumber (harfiah) menjadi orientasi pembaca sasaran (komunikatif). Reformasi linguistik ini diawali pada revisi tahun 2002, dan disempurnakan pada edisi 2019 melalui standardisasi PUEBI serta penyesuaian tata bahasa baku Indonesia. Kajian Farida Nur 'Afifah mengonfirmasi bahwa pada edisi 2019 khususnya pada terjemahan ayat-ayat gender pendekatan komunikatif jauh lebih dominan. Transformasi ini menegaskan perubahan prinsip Kemenag dari kecenderungan sekadar "mereproduksi bentuk kalimat" menuju upaya proaktif untuk "memahamkan substansi makna".³⁶

Pergeseran paradigma kedua dalam penerjemahan Al-Qur'an oleh Kemenag ditandai dengan transisi dari model otoritas negara yang bersifat sepihak (seperti pada edisi awal yang berakar dari amanat MPRS 1960) menuju pendekatan yang lebih inklusif dan partisipatif. Proses revisi edisi 2019 sangat mengedepankan keterlibatan publik melalui berbagai mekanisme, seperti Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas), konsultasi dengan akademisi, pesantren, dan MUI, hingga uji sahih oleh para ulama. Lebih lanjut, berdasarkan riset lapangan tahun 2017, direkomendasikan pula pemberian anotasi khusus pada ayat-ayat sensitive seperti isu jihad, relasi antaragama, dan gender guna mencegah misinterpretasi. Transformasi ini menegaskan perubahan sikap Kemenag, dari yang semula memosisikan "negara menerjemahkan untuk masyarakat" menjadi institusi yang "menerjemahkan dengan mengakomodasi aspirasi masyarakat".³⁷

Pergeseran paradigma ketiga merupakan transisi dari penerjemahan leksikal yang kaku menuju pemaknaan berbasis konteks dan idiom. Menurut Faizin, karakteristik edisi 2019 ini diwujudkan melalui penyesuaian idiom bahasa Arab, pengabaian terjemahan literal *wāw 'aṭaf* yang rancu dalam bahasa Indonesia, serta penggunaan catatan kaki untuk menjelaskan ayat *mutasyabihat* dan kata bermakna ganda (*musytarak*) seperti lafaz *wali*. Perubahan metodologis ini menegaskan bahwa Kemenag

³⁵ Muchlis Muhammad Hanafi, "Problematisa Terjemahan Al-Qur'an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer," dalam *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2011, hal. 180.

³⁶ Jonni Syatri, dkk., "Sikap dan Pandangan Masyarakat Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2017, hal. 230..

³⁷ Jonni Syatri, dkk., "Sikap dan Pandangan Masyarakat Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama,"..., hal. 231..

telah beranjak dari prinsip sempit “satu kata, satu makna”, menuju pemaknaan dinamis yang bersandar pada konteks dan wawasan tafsir.³⁸

Transformasi paradigma keempat menunjukkan transisi dari orientasi kepraktisan teks menuju keseimbangan antara keterbacaan dan kedalaman makna. Berbeda dengan edisi 2002 yang mereduksi elemen paratekstual seperti mukadimah dan subjudul demi efisiensi cetak, edisi 2019 merespons temuan survei LPMQ yang mengonfirmasi tingginya kebutuhan masyarakat terhadap fitur-fitur penjelas tersebut. Sebagai jalan tengah, edisi 2019 mengembalikan instrumen penunjang pemahaman (seperti glosarium dan terjemahan nama surah) sekaligus merampingkan jumlah catatan kaki secara proporsional. Strategi kompromistis ini merepresentasikan upaya Kemenag dalam menyelaraskan kesederhanaan format teks dengan kecukupan pendampingan makna bagi pembaca.³⁹

Secara kritis, transformasi penerjemahan Kemenag turut berimplikasi pada dimensi ideologis. Berbagai tinjauan akademis, termasuk analisis Dede Rodin, mengonfirmasi bahwa terjemahan edisi 2019 tidak bersifat netral, melainkan merepresentasikan orientasi teologi Sunni moderat (*wasatiyah*) yang kohesif dengan nilai Pancasila dan kemajemukan masyarakat Indonesia.⁴⁰ Realitas ini menegaskan bahwa terjemahan institusional bukanlah cerminan makna yang steril, melainkan produk konstruksi yang dipengaruhi oleh preferensi teologis dan kepentingan otoritas. Dengan demikian, dinamika yang terjadi tidak sebatas pada transformasi linguistik semata, melainkan merupakan pergeseran paradigma otoritas penafsiran.

Tinjauan kritis lebih lanjut mengonfirmasi bahwa dinamika historis penerjemahan Al-Qur'an Kemenag turut diwarnai oleh intervensi relasi kuasa transnasional. Merujuk pada catatan Hamam Faizin, pada periode 1989-1990 yang diiringi oleh bantuan masif pencetakan dari otoritas Arab Saudi, muncul penetrasi ideologis agar penerjemahan ayat-ayat *mutasyabihat* mengadopsi corak puritan (tanpa *ta'wīl*). Jejak pengaruh teologi Wahabi ini secara empiris ditemukan pada anotasi atau catatan kaki cetakan awal,⁴¹ yang pada periode selanjutnya mengalami revisi. Temuan ini menjadi krusial dalam menganalisis pergeseran paradigma (*shifting paradigm*), karena membuktikan bahwa transformasi terjemahan institusional Kemenag bukanlah murni produk evolusi linguistik yang alamiah. Sebaliknya, hal tersebut merupakan manifestasi dari proses

³⁸ Hamam Faizin, “Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia,”..., hal. 177.

³⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.

⁴⁰ Dede Rodin, “The Sunni Ideology In “Al-Qur'an Dan Terjemahannya” By The Ministry Of Religious Affairs,” dalam *Jurnal Šuħuf*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2023, hal. 246.

⁴¹ Hamam Faizin, “Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia,”..., hal. 290.

negosiasi yang kompleks dengan berbagai kekuatan politik dan keagamaan di panggung global.

Evaluasi kritis terhadap paradigma baru ini menyisakan tiga catatan penting. Pertama, pendekatan komunikatif memang memudahkan pemahaman, namun rentan mengakomodasi preferensi tafsir spesifik ke dalam teks terjemahan. Kedua, orientasi pada moderasi berisiko dinilai terlampaui domestikatif bagi pihak yang menghendaki kedekatan dengan struktur orisinal bahasa Arab. Ketiga, format terjemahan yang atomistik (ayat per ayat) tidak memadai untuk merekonstruksi tema-tema makro seperti jihad atau gender yang sejatinya menuntut pendekatan tematik secara komprehensif. Menegaskan hal tersebut, Muchlis Muhammad Hanafi mengingatkan bahwa terjemahan hanyalah produk pemahaman manusia yang niscaya terbatas, sehingga tidak dapat memosisikan diri sebagai substitusi bagi teks asli Al-Qur'an.⁴²

Jadi pendekatan *shifting paradigm* dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI dapat dirumuskan sebagai pergeseran bertahap dari paradigma literal-formal menuju paradigma komunikatif-kontekstual, dari negara sebagai penerjemah tunggal menuju negara yang lebih konsultatif; dari terjemahan yang minim mediasi menuju terjemahan yang lebih sadar pada problem sosial, bahasa, ideologi, dan kebutuhan pembaca modern. Tetapi pergeseran itu bukan garis lurus dan bukan pula netral. Ia bergerak melalui tarik-menarik antara teks dan konteks, antara kesetiaan bahasa sumber dan keterpahaman bahasa sasaran, antara otoritas negara dan suara publik, serta antara aspirasi moderasi dan kenyataan bahwa setiap terjemahan tetap memuat pilihan tafsir. Itulah sebabnya, secara akademik, terjemahan Kemenag paling tepat dipahami bukan sebagai teks final yang bebas masalah, melainkan sebagai proyek penerjemahan negara yang terus diperbaiki, dinegosiasikan, dan diperdebatkan.

Selanjutnya dalam konteks sejarah ilmu pengetahuan, Thomas Samuel Kuhn menjelaskan bahwa perkembangan ilmu tidak berlangsung secara linier dan kumulatif, melainkan melalui apa yang ia sebut sebagai *scientific revolutions*, yakni pergeseran paradigma (*paradigm shift*) ketika paradigma lama tidak lagi mampu menjawab berbagai persoalan dan anomali yang muncul.⁴³ Paradigma, dalam pandangan Kuhn, bukan sekadar teori, tetapi mencakup cara pandang, metode, asumsi dasar, serta standar kebenaran yang dianut oleh suatu komunitas ilmiah. Ketika anomali semakin menumpuk dan tidak dapat dijelaskan oleh paradigma lama, maka

⁴² Muchlis Muhammad Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer,"..., hal. 179.

⁴³ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, hal. 10-11.

muncullah paradigma baru yang menawarkan cara pandang berbeda secara radikal.

Fenomena pergeseran paradigma tersebut dapat ditemukan dalam berbagai disiplin ilmu. Dalam bidang astronomi, paradigma geosentris yang meyakini bumi sebagai pusat alam semesta mengalami krisis akibat ketidakmampuannya menjelaskan gerak planet yang kompleks, hingga akhirnya digantikan oleh paradigma heliosentris yang menempatkan matahari sebagai pusat tata surya.⁴⁴ Dalam fisika, hukum Newton yang lama dianggap universal terbukti memiliki keterbatasan dalam menjelaskan fenomena kecepatan tinggi dan dunia sub-atomik, sehingga memunculkan paradigma baru melalui teori relativitas Einstein dan mekanika kuantum.⁴⁵ Demikian pula dalam dunia kedokteran, teori miasma yang mengaitkan penyakit dengan udara busuk runtuh setelah munculnya teori kuman yang menjelaskan penyakit sebagai akibat mikroorganisme.⁴⁶

Menariknya, pergeseran paradigma tidak hanya terjadi dalam ilmu-ilmu alam, tetapi juga dalam praktik sosial dan keagamaan. Dalam bidang ekonomi dan perdagangan, misalnya, paradigma jual beli yang mensyaratkan tatap muka secara fisik telah mengalami pergeseran signifikan seiring berkembangnya teknologi digital. Transaksi daring (*e-commerce*) menjadi norma baru yang menuntut pembacaan ulang terhadap konsep-konsep hukum dan etika dalam ekonomi Islam.⁴⁷ Hal ini menunjukkan bahwa perubahan konteks sosial dan teknologi dapat mendorong transformasi cara pandang fundamental, termasuk dalam memahami teks-teks normatif agama.

Namun demikian, ketika ditarik ke dalam diskursus penerjemahan Al-Qur'an (yang berakar pada rumpun ilmu humaniora, sosiolinguistik, dan studi tafsir), penerapan teori Thomas Kuhn ini memiliki batasan epistemologis yang ketat dan tidak diambil secara utuh-mutlak, melainkan sekadar dipinjam fase atau langkah-langkah transformasinya saja.⁴⁸ Sifat dikotomis-destruktif dalam lanskap sains murni di mana konsep "Anomali" dimaknai secara ekstrem sebagai bentuk *error*, kegagalan sistemik, atau kekeliruan fatal yang menjungkirbalikkan dan meruntuhkan paradigma

⁴⁴ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ..., hal. 68-75.

⁴⁵ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ..., hal. 131.

⁴⁶ Erwin Heinz Ackerknecht, "Anticontagionism Between 1821 and 1867," *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 22 No. 5 Tahun 1948, hal. 562.

⁴⁷ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2001, hal. 45.

⁴⁸ Gary Gutting (ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, hal. 120-125.

lama tentu terlalu keras dan tidak tepat jika diterapkan secara mentah pada produk intelektual keagamaan.⁴⁹

Dalam ranah penerjemahan Al-Qur'an, sebuah terjemahan edisi terdahulu bukanlah produk yang *error*, keliru, cacat, atau salah. Edisi masa lalu merupakan wujud *Normal Science* yang sepenuhnya valid, otoritatif, dan berfungsi dengan sangat baik pada lokus historis serta kebutuhan sosiokultural masanya.⁵⁰ Oleh karena itu, konsep "Anomali" dalam disertasi ini mengalami redefinisi konseptual menjadi "Ketidacukupan Kontekstual" (*contextual inadequacy*) atau "Kesenjangan Sosiolinguistik". Pergeseran paradigma di sini tidak bergerak secara revolusioner-destruktif (menghancurkan yang lama karena salah), melainkan secara evolusioner-transformatif (menemukan pilihan diksi yang jauh lebih baik, lebih bijak, dan lebih relevan dengan perkembangan zaman).

Sebagai contoh konkret, pergeseran pilihan kata (diksi) dari terminologi "kafir" dalam konteks ayat-ayat tertentu pada edisi terdahulu, yang kemudian bertransformasi menjadi "orang-orang yang kufur" atau "orang-orang yang ingkar" pada edisi penyempurnaan Kemenag.⁵¹ Langkah rekonstruksi ini sama sekali tidak menarasikan bahwa diksi "kafir" pada masa lalu adalah sebuah kesalahan teologis yang keliru. Sebaliknya, perubahan tersebut hadir sebagai bentuk optimasi semantik dan transformasi sosiolinguistik guna menghadirkan pilihan kata yang lebih presisi, inklusif, gayut dengan semangat kemajemukan bangsa, serta membawa kemaslahatan umat yang lebih luas tanpa mereduksi esensi teks wahyu.⁵² Melalui pembatasan teoretis inilah, langkah-langkah dalam teori *Shifting Paradigm* Kuhn dioperasionalkan sebagai pisau analisis yang proporsional.

Dalam konteks penerjemahan Al-Qur'an, dinamika serupa juga terjadi. Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI tidak terlepas dari paradigma tertentu yang memengaruhi pilihan diksi, struktur kalimat, serta penekanan makna ayat. Seiring perubahan zaman, muncul berbagai anomali hermeneutik, seperti ketidaksesuaian terjemahan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, isu keadilan gender, hak asasi manusia, pluralitas agama, serta realitas sosial-politik kontemporer. Anomali-anomali ini menimbulkan kritik dan diskursus akademik mengenai sejauh mana

⁴⁹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ..., hal. 52-65.

⁵⁰ Anthony Pym, *Exploring Translation Theories*, London: Routledge, 2014, hal. 43. Lihat pula Susan Bassnett, *Translation Studies*, London: Routledge, 2014, hal. 22-25.

⁵¹ Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an, *Pedoman dan Hasil Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama*, Jakarta: LPMQ, 2019, hal. 45-48.

⁵² Dede Rodin, "Karakteristik dan Nuansa Moderasi Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2020, hal. 85.

paradigma lama dalam penerjemahan Al-Qur'an masih relevan untuk menjawab tantangan zaman modern dan postmodern.

Terjemahan Al-Qur'an merupakan salah satu medium utama yang menjembatani teks wahyu dengan realitas sosial umat Islam. Dalam konteks Indonesia, terjemahan Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) memiliki otoritas yang sangat kuat karena digunakan secara luas dalam pendidikan, dakwah, dan kebijakan keagamaan. Namun demikian, tidak semua ayat Al-Qur'an mudah diterjemahkan secara tunggal dan final. Sebagian ayat bahkan dinilai "problematis" karena menimbulkan perbedaan penafsiran, ketegangan makna, dan dampak sosial yang luas ketika diterjemahkan secara tekstual maupun metaforis.

Salah satu ayat yang paling sering diperdebatkan adalah Q.S. an-Nisâ'/4:34. Ayat ini oleh sejumlah sarjana dianggap sebagai salah satu ayat paling kontroversial dan paling intens didiskusikan dalam kajian Al-Qur'an kontemporer.⁵³ Ayat tersebut memuat dua isu krusial, yaitu konsep *qiwamah* dan frasa *idribûhunna*, yang kerap dikaitkan dengan superioritas laki-laki atas perempuan serta legitimasi kekerasan domestik.⁵⁴ Dalam praktik sosial keagamaan, terjemahan dan penafsiran ayat ini tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga berkontribusi langsung terhadap pembentukan relasi gender, struktur kekuasaan dalam keluarga, dan pembenaran normatif atas subordinasi perempuan.

Isu *qiwamah* secara khusus menjadi pusat perdebatan yang belum menemukan titik temu. Dalam diskursus publik Indonesia terutama sejak akhir masa Orde Baru hingga era Reformasi Q.S. an-Nisâ'/4:34 menjadi rujukan utama dalam perdebatan mengenai kepemimpinan perempuan.⁵⁵ Setidaknya terdapat empat arus besar yang terlibat dalam perdebatan tersebut, yaitu kelompok tradisional, modernis, Islamis, dan Muslim liberal.⁵⁶ Kelompok Islamis dan faksi konservatif dalam tradisional serta

⁵³ Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁵⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 6; Yusuf Rahmah, "Q.4:34 and Disciplining a Wife: Modern Indonesian Muslim Scholars' Interpretation of the Qur'an," dalam *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)*, vol. 137 Tahun 2017, hal. 156–157.

⁵⁵ Nelly van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia*, Urbana: University of Illinois Press, 2006, hal. 12–15. Untuk eskalasi perdebatan politik praktis yang menggunakan teks *qiwamah* pada awal era Reformasi, lihat juga Kathryn Robinson, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London: Routledge, 2009, hal. 74.

⁵⁶ Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, Singapore: ISEAS Publishing, 2013, hal. 35–40. Lihat pula pemetaan ideologis gerakan perempuan Islam dalam Etin Anwar, *A Genealogy of Islamic Feminism: Pattern and Change in Indonesia*, London: Routledge, 2018, hal. 102–108.

modernis cenderung menolak kepemimpinan perempuan dengan merujuk pada hadis, fikih, dan terjemahan Al-Qur'an yang menegaskan laki-laki sebagai *qawwâmûn* atas perempuan. Terjemahan ini sering dipahami sebagai legitimasi teologis bahwa laki-laki adalah pemimpin mutlak perempuan, baik di ranah domestik maupun publik.⁵⁷

Sebaliknya, kelompok moderat dan progresif, termasuk Muslim liberal, mengajukan kritik terhadap pendekatan tersebut dengan menekankan pentingnya konteks historis hadis dan fikih serta kemungkinan bias patriarkal dalam proses penafsiran. Mereka juga mempertanyakan status normatif Q.S. an-Nisâ'/4:34, dengan memahaminya sebagai ayat yang bersifat informatif-deskriptif, bukan preskriptif-normatif. Istilah *qawwâmûn* dipersoalkan secara linguistik dan konseptual; sebagian sarjana dan aktivis Muslim progresif menerjemahkannya sebagai "pelindung" atau "penanggung jawab", bukan "pemimpin" dalam pengertian otoritas hierarkis.

Menariknya, dinamika perdebatan ini memperlihatkan inkonsistensi sikap di dalam organisasi-organisasi Islam arus utama seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Faksi konservatif cenderung mengabsolutkan pemahaman tertentu terhadap teks suci, sementara faksi moderat dan progresif dalam organisasi yang sama tidak sepenuhnya mendukung klaim tersebut. Muhammadiyah, misalnya, secara organisatoris dikenal mendukung keterlibatan perempuan dalam ruang publik dan pendidikan, bahkan menerima perempuan sebagai pemimpin publik sejak kesepakatan nasional tahun 1976. Pernyataan tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti Amien Rais dan Chamamah Soeratno menunjukkan adanya pergeseran sikap yang signifikan dibandingkan pandangan klasik yang menolak kepemimpinan perempuan.⁵⁸

Dalam konteks penerjemahan resmi, Al-Qur'an dan Terjemahnya terbitan Kementerian Agama RI sejak edisi pertama tahun 1965 hingga edisi-edisi berikutnya secara konsisten menerjemahkan istilah *qawwâmûn* sebagai "pemimpin".⁵⁹ Pilihan terjemahan serupa juga ditemukan dalam karya Mahmud Yunus⁶⁰, Bachtiar Surin⁶¹, serta sejumlah terjemahan

⁵⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 89-94.

⁵⁸ Sonja van Wichelen, *Religion, Politics and Gender in Indonesia: Disputing the Muslim Body*, Canada: Routledge, 2010, hal. 26-27.

⁵⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*, Jakarta: Jâmi'at, 1965, hal. 123.

⁶⁰ Mahmud Yunus, *Tarjamah Al-Qur'an al-Karim*, Bandung: PT Alma'arif, 1990, hal. 76.

⁶¹ Bachtiar Surin, *Adz-Dzîkrâ: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an dalam Huruf Arab dan Latin*, juz 1, Bandung: Angkasa, 1991, hal. 340.

kontemporer lainnya.⁶² Bahkan dalam tafsir klasik-kontemporer seperti *At-Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah az-Zuhaili, *qiwâmah* dipahami sebagai kepemimpinan dan tanggung jawab laki-laki atas perempuan.⁶³ Muhammad Quraish Shihab, meskipun menawarkan nuansa yang lebih moderat, tetap menerjemahkan istilah tersebut sebagai “pemimpin dan penanggung jawab”.⁶⁴

Konsistensi terjemahan tersebut menunjukkan bahwa paradigma patriarkal-fungsional masih sangat kuat dalam penerjemahan Al-Qur'an resmi di Indonesia. Namun, seiring berkembangnya kesadaran gender, wacana keadilan sosial, dan kritik hermeneutik kontemporer, muncul berbagai “anomali” sosial dan teologis yang sulit dijelaskan oleh paradigma lama. Terjemahan yang menegaskan superioritas laki-laki terbukti sering digunakan untuk membenarkan pembatasan peran perempuan di ruang publik serta melegitimasi kekerasan domestik sebagai “kodrat” atau perintah agama. Situasi ini menunjukkan urgensi penerapan pendekatan *shifting paradigm* dalam mengkaji terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI. Pendekatan ini memungkinkan analisis kritis terhadap paradigma lama yang mendasari pilihan terjemahan, sekaligus membuka ruang bagi paradigma baru yang lebih kontekstual, berkeadilan gender, dan selaras dengan prinsip *maqâshid al-syarî'ah*. Dengan demikian, disertasi ini diharapkan tidak hanya berkontribusi pada pengembangan kajian terjemahan Al-Qur'an, tetapi juga memberikan landasan akademik bagi reformulasi kebijakan penerjemahan Al-Qur'an yang lebih responsif terhadap dinamika sosial dan kebutuhan umat Islam Indonesia.

Penelusuran terhadap literatur terdahulu (*state of the art*) menunjukkan bahwa diskursus mengenai terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI telah menarik perhatian banyak sarjana. Secara umum, pemetaan terhadap berbagai penelitian tersebut memperlihatkan pemusatan fokus pada tiga pilar kajian utama. *Pertama*, kajian yang berorientasi pada aspek historiografi kelembagaan, yang melacak sejarah kodifikasi dan percetakan terjemahan negara.⁶⁵ *Kedua*, kajian linguistik berupa kritik terjemahan, yang umumnya membongkar inkonsistensi diksi, gramatika, maupun ejaan pada ayat-ayat tertentu.⁶⁶ *Ketiga*, kajian

⁶² Usep Fathuddien, *Intisari-Terjemah & Al-Qur'an untuk Cendekiawan dan Sarjana Beragama Islam*, Jakarta: Yayasan Putra Fatahillah, 2018.

⁶³ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, jilid 3, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, hal. 56.

⁶⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, Ciputat: Lentera Hati, 2010, hal. 84.

⁶⁵ Syamsul Hadi, "Transformasi Kelembagaan Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2018, hal. 205-207.

⁶⁶ adhli Lukman, "Kritik atas Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI: Tinjauan Aspek Linguistik dan Teologis," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2017, hal. 45-48.

sosiologi pengetahuan yang berupaya menyingkap kecenderungan ideologis atau mazhab pemikiran tertentu yang bersemayam di balik keputusan redaksional tim penerjemah.⁶⁷

Meskipun ketiga tipologi kajian tersebut telah memberikan sumbangsih yang sangat berharga bagi studi tafsir di Nusantara, kajian-kajian tersebut cenderung melihat dinamika terjemahan secara parsial dan terfragmentasi. Pemahaman yang terpotong-potong ini menyisakan satu ruang kosong akademis yang krusial. Hingga saat ini, belum ada penelitian yang mampu merajut berbagai perubahan historis, linguistik, dan ideologis tersebut ke dalam sebuah kerangka analisis yang utuh. Berbagai kajian terdahulu tersebut belum cukup komprehensif dalam mengabstraksikan pola perubahan yang terjadi, sehingga gagal merumuskan sebuah model *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) secara sistematis di dalam otoritas tafsir negara. Oleh karena itu, penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan memformulasikan model pergeseran paradigma secara utuh, guna membaca arah orientasi keberagamaan yang tengah dikonstruksi oleh Negara melalui teks terjemahan.

Oleh karena itu, pendekatan *shifting paradigm* menjadi penting untuk dikaji secara mendalam dalam terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI. Kajian ini tidak dimaksudkan untuk menegaskan otoritas terjemahan resmi, melainkan untuk membaca secara kritis perubahan atau stagnasi paradigma yang melatarbelakanginya, sekaligus mengidentifikasi kemungkinan munculnya paradigma baru dalam penerjemahan Al-Qur'an yang lebih kontekstual, dialogis, dan responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan serta kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia. Dengan demikian, disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoritis dalam kajian Al-Qur'an dan terjemahan, sekaligus kontribusi praktis bagi pengembangan kebijakan penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia.

B. Identifikasi Masalah

Adapun identifikasi masalah dari latar belakang masalah di atas adalah sebagai berikut:

1. Belum adanya pemetaan yang sistematis mengenai pergeseran paradigma dalam sejarah terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI. Selama ini terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama lebih sering dibaca sebagai produk final, bukan sebagai teks yang mengalami

⁶⁷ Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Pengkajian Al-Qur'an di Indonesia Masa Kini*, ed. Jajat Burhanudin, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 150-152.

perubahan pendekatan dari waktu ke waktu, sehingga pola pergeseran paradigma penerjemahannya belum menggambarkan secara utuh.

2. Adanya kesenjangan epistemologis dalam penerapan teori *Shifting Paradigm* Thomas Kuhn: Teori yang berakar pada sains murni ini cenderung bersifat dikotomis-destruktif (menganggap "anomali" sebagai error atau kegagalan fatal). Hal ini memunculkan problem teoretis jika diterapkan secara mentah pada produk intelektual keagamaan, sehingga memerlukan batasan operasional dan redefinisi konseptual agar relevan dengan diskursus humaniora dan studi tafsir.
3. Masih terdapat ketidakjelasan mengenai bentuk paradigma yang dominan pada setiap periode penyusunan dan penyempurnaan terjemahan. Belum banyak kajian yang secara rinci menjelaskan apakah setiap edisi lebih cenderung berpijak pada pendekatan harfiah, tafsiriah, komunikatif, kontekstual, ideologis, atau kombinasi di antaranya.
4. Belum terungkap secara mendalam faktor-faktor yang melatarbelakangi terjadinya *shifting paradigm* dalam terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama. Pergeseran itu diduga dipengaruhi oleh perkembangan ilmu terjemah, perubahan sosial-keagamaan, kebijakan negara, tuntutan moderasi beragama, perkembangan bahasa Indonesia, dan kebutuhan pembaca, tetapi keterkaitan antar faktor tersebut belum dianalisis secara komprehensif.
5. Masih terbatas kajian yang menelaah pengaruh *shifting paradigm* terhadap pilihan diksi, struktur kalimat, dan makna terjemahan ayat. Perubahan paradigma penerjemahan diduga berdampak langsung pada cara ayat diterjemahkan, termasuk pada istilah-istilah teologis, hukum, gender, relasi sosial, dan ayat-ayat yang sensitif secara penafsiran, namun pengaruh ini belum dikaji secara kritis dan mendalam.
6. Belum jelas sejauh mana *shifting paradigm* dalam terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama merepresentasikan objektivitas ilmiah atau justru memuat kecenderungan ideologis tertentu. Sebagai produk resmi negara, terjemahan Kementerian Agama berpotensi memuat orientasi keagamaan, kebahasaan, dan kebijakan tertentu, sehingga perlu diteliti apakah perubahan paradigma tersebut murni akademik-metodologis atau juga dipengaruhi kepentingan ideologis dan institusional.
7. Masih minim penelitian yang menguji implikasi *shifting paradigm* terhadap pemahaman masyarakat terhadap isi Al-Qur'an. Perubahan dari pendekatan yang lebih literal ke yang lebih komunikatif atau kontekstual berpotensi memengaruhi tingkat keterbacaan, kemudahan pemahaman, dan arah penafsiran masyarakat, tetapi dampak akademik dan sosial dari perubahan ini belum dijelaskan secara memadai.

C. Batasan Masalah

Agar penelitian ini lebih fokus dan mendalam pada substansi permasalahan, maka penulis membatasi permasalahan menjadi beberapa bagian sebagai berikut:

1. Pendekatan yang digunakan terbatas pada pendekatan teori *Shifting Paradigm* dalam ilmu terjemahan serta relevansinya terhadap dinamika pemaknaan teks Al-Qur'an.
2. Penelitian ini menelusuri perkembangan historis terjemahan Kemenag sejak edisi 1965 sampai 2019 sebagai konteks.
3. Aspek yang dianalisis meliputi pergeseran makna, pilihan diksi, dan strategi penerjemahan yang menunjukkan adanya pergeseran paradigma, baik dari segi bahasa, konteks historis, maupun pemahaman tafsiriyah pada ayat-ayat yang bertema, teologi dan wanita edisi 2002 dan 2019.

D. Rumusan Masalah

Masalah utama dalam penelitian ini adalah analisa bagaimana terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI sering dipandang sebagai produk kebahasaan yang baku, final, dan statis. Padahal mengalami pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang dinamis dan sistematis. Pergeseran ini terjadi dari pendekatan tradisional-tekstual yang kaku menuju paradigma praksis yang fungsional, dinamis, dan kontekstual. Hal ini untuk merespons realitas tantangan teologis, sosial-politik, dan kesetaraan gender di masyarakat modern. Oleh karena itu, peneliti merangkum rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Rumusan Masalah Mayor

Rumusan masalah mayor ini diarahkan untuk menemukan pola pergeseran paradigma secara komprehensif dalam sejarah terjemahan Al-Qur'an otoritas negara serta implikasinya terhadap dinamika keberagamaan umat Islam di Indonesia. Adapun rumusan mayor ini adalah "Bagaimana mengonstruksi dinamika historis dan teks Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI melalui pendekatan *Shifting Paradigm* Thomas S. Kuhn sehingga melahirkan model penerjemahan yang moderat secara teologis, berkeadilan gender, dan responsif secara sosial?"

2. Rumusan masalah minor

Untuk menjawab pertanyaan utama mengenai bagaimana dinamika terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI dengan perspektif *shifting paradigm* menjadi konstruksi praksis dalam merespons tantangan kemajemukan dan modernitas. Hal ini memerlukan penjabaran masalah-masalah turunan yang lebih spesifik. Penjabaran ini bertujuan memperjelas arah analisis konseptual, metodologis, dan kontekstual antara teori paradigma Thomas Kuhn, dinamika historis-linguistik terjemahan institusional, serta nilai-nilai teologis dan gender di

dalamnya. Oleh karena itu, rumusan masalah minor berikut disusun guna menuntun penelitian secara sistematis menuju pemecahan rumusan masalah mayor. Rumusan-rumusan masalah minor tersebut yaitu:

- a. Bagaimana transformasi teologis berbasis moderasi (*wasathiyah*) dan adil gender diwujudkan secara tekstual dalam terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI Edisi 2002 dan Edisi 2019?
- b. Bagaimana implikasi logis dari pergeseran paradigma terjemahan tersebut terhadap penguatan ideologi moderasi beragama dan dekonstruksi budaya patriarki di tengah masyarakat Indonesia?
- c. Bagaimana pergeseran paradigma terjemahan Al-Qur'an Kemenag (2002–2019) berimplikasi pada konstruksi teologi Islam dan kesetaraan gender

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan ini adalah sebagai berikut:

1. Menganalisis dan mendeskripsikan wujud tekstual dari transformasi teologis yang berbasis moderasi beragama (*wasathiyah*) serta prinsip adil gender di dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI secara komparatif pada Edisi 2002 dan Edisi 2019.
2. Menguraikan dan memaparkan implikasi logis yang ditimbulkan dari pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) terjemahan tersebut, khususnya terkait peranannya dalam memperkuat ideologi moderasi beragama serta upaya mendekonstruksi akar budaya patriarki di tengah masyarakat Indonesia.
3. Memetakan dan menjelaskan secara lebih luas bagaimana pergeseran paradigma dalam rentang waktu terbitnya Terjemahan Al-Qur'an Kemenag (2002–2019) memberikan implikasi yang signifikan terhadap rekonstruksi bangunan teologi Islam dan pengarusutamaan wacana kesetaraan gender di Indonesia.

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini meliputi manfaat teoritis dan manfaat praktis yaitu:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini berkontribusi dalam pengembangan teori penerjemahan Al-Qur'an dengan menegaskan adanya *shifting paradigm* dari pendekatan literal menuju interpretatif dan kontekstual. Kajian ini memperkaya studi linguistik dan Al-Qur'an melalui penerapan teori pergeseran paradigma dalam memahami relasi bahasa, makna, dan konteks sosial-budaya Indonesia.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini membantu meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap terjemahan Al-Qur'an yang lebih komunikatif dan kontekstual, meminimalkan kesalahpahaman makna, serta menjadi rujukan bagi akademisi dan praktisi dalam pengajaran, penerjemahan, dan pengembangan studi Al-Qur'an di Indonesia.

G. Kajian Teori

Konsep *Shifting Paradigm* atau pergeseran paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Samuel Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).⁶⁸ Menurut Kuhn, paradigma adalah seperangkat asumsi, nilai, dan metode yang menjadi dasar dalam melihat dan memahami suatu bidang ilmu. *Shifting Paradigm* berarti perubahan cara pandang atau kerangka berpikir dari satu paradigma ke paradigma baru sebagai respons terhadap perkembangan zaman, ilmu, atau kebutuhan masyarakat.⁶⁹

Dalam konteks studi terjemahan, *Shifting Paradigm* merujuk pada perubahan pendekatan atau teori dalam menerjemahkan, misalnya dari paradigma literal ke paradigma kontekstual, atau dari pendekatan linguistik ke pendekatan komunikatif dan ideologis. Perubahan ini sering kali dipengaruhi oleh perkembangan pemikiran, kebutuhan pembaca, dan konteks sosial budaya. Dalam penerjemahan Al-Qur'an, paradigma awal yang digunakan umumnya bersifat tekstual dan literal, di mana penerjemah berusaha mempertahankan struktur bahasa Arab sedekat mungkin dalam bahasa sasaran. Namun, seiring waktu, muncul kebutuhan untuk mengedepankan pemahaman makna (*tafsiriyah*) agar lebih komunikatif dan kontekstual. Ini menandai terjadinya pergeseran paradigma.

Di Indonesia, penerjemahan Al-Qur'an oleh Kementerian Agama telah mengalami beberapa kali revisi, yaitu pada tahun 1965, 1989, 2002, 2011, dan terakhir 2019.⁷⁰ Setiap edisi menunjukkan perubahan dalam strategi penerjemahan, seperti penggunaan bahasa yang lebih inklusif, penghindaran terhadap istilah kontroversial, dan penyesuaian terhadap perkembangan sosial budaya masyarakat Indonesia. Hal ini menjadi indikator nyata dari *Shifting Paradigm* dalam penerjemahan Mushaf Standar Indonesia. Paradigma lama cenderung menekankan kesetiaan terhadap bentuk bahasa sumber (*source language*). Dalam paradigma baru, penerjemah mulai memperhatikan tujuan komunikasi, latar sosiokultural

⁶⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, hal. 10–11.

⁶⁹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ..., hal. 12.

⁷⁰ Haman Faizin, "Sejarah Dan Karakteristik Al-Qur'an Dan Terjemahnya Kementerian Agama Ri," dalam *Jurnal SHuhuf*, Vol. 14 No. 2 Tahun 202, hal. 285.

pembaca, dan sensitivitas makna, terutama dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, hukum, dan relasi antarumat beragama. Perubahan seperti ini menunjukkan pergeseran dari paradigma tekstual-literal ke paradigma hermeneutis kontekstual, yang mempertimbangkan semantik, pragmatik, dan realitas sosial.

Paradigma baru dalam penerjemahan Mushaf Al-Qur'an menunjukkan respons terhadap:

1. Tuntutan pemahaman masyarakat modern, yang lebih beragam dan kritis.
2. Sensitivitas terhadap isu-isu sosial, seperti kesetaraan gender dan pluralisme.
3. Perkembangan ilmu tafsir dan linguistik, yang mendorong penggunaan pendekatan yang lebih *interdisipliner*.

Dengan demikian, *Shifting Paradigm* bukan sekadar perubahan kata, tetapi merupakan bentuk adaptasi ilmiah dan teologis dalam rangka menjadikan terjemahan Al-Qur'an lebih fungsional dan bermakna dalam konteks kekinian.

Matriks Aplikasi Teori *Shifting Paradigm* Thomas S. Kuhn

Konsep Thomas S. Kuhn	Aplikasi dalam Penelitian (Terjemahan Kemenag RI)
Paradigma Lama (<i>Normal Science</i>)	Pendekatan penerjemahan yang berorientasi literal-harfiah, tekstual, dan minim mediasi konteks sosio-historis.
Anomali (<i>Anomaly</i>)	Munculnya produk terjemahan yang menimbulkan problem pemahaman atau ketidaksesuaian di tengah masyarakat majemuk, khususnya terkait isu gender (bias patriarki), teologi, dan relasi antaragama.
Krisis (<i>Crisis</i>)	Terjadinya akumulasi kritik dari kalangan akademik, desakan perubahan sosial, tuntutan penguatan moderasi beragama dari negara, serta kritik tajam dari kalangan feminis Islam terhadap bias gender. Paradigma lama terbukti mengalami "kelumpuhan analitik" dan tidak lagi memadai.
Revolusi / Pergeseran (<i>Revolution</i>)	Dilakukannya intervensi dan dekonstruksi melalui perubahan diksi secara radikal, penambahan penjelasan pada catatan kaki

	(<i>footnotes</i>), perombakan strategi penerjemahan, dan reorientasi tafsir.
Paradigma Baru (<i>New Paradigm</i>)	Terbentuknya wacana terjemahan yang jauh lebih komunikatif, fungsional, kontekstual, berhaluan teologi moderat (<i>wasathiyah</i>), dan responsif gender.

Berdasarkan matriks aplikasi teori *Shifting Paradigm* Thomas S. Kuhn, evolusi Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI dapat dianalisis sebagai sebuah proses dialektika epistemologis yang dinamis, bukan sekadar revisi kebahasaan atau ejaan semata. Proses ini memperlihatkan bagaimana sebuah produk otoritas keagamaan merespons tantangan zaman melalui siklus krisis dan resolusi.

Terjemahan Kemenag RI berada pada fase Paradigma Lama (*Normal Science*) yang mapan, di mana penerjemahan didominasi oleh pendekatan literal-tekstual dan ahistoris. Namun, pendekatan ini mulai memunculkan Anomali ketika teks hasil terjemahan tersebut berbenturan dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia. Terjemahan literal pada ayat-ayat tertentu menghasilkan pemahaman yang problematis, khususnya terkait melanggengnya bias patriarki, eksklusivisme teologis, dan kekakuan relasi antaragama.

Kemudian fase krisis dan tuntutan dekonstruksi tumpukan anomali tersebut bermuara pada sebuah krisis. Pada titik ini, paradigma tekstual mengalami "kelumpuhan analitik"; ia tidak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas zaman. Krisis ini didorong oleh akumulasi kritik dari para akademisi, tuntutan dekonstruksi dari kelompok feminis Islam, serta desakan sosiopolitik agar negara secara aktif membangun narasi moderasi beragama. Mempertahankan paradigma lama di fase ini disadari hanya akan menyuburkan benih radikalisme, intoleransi, dan ketidakadilan gender di ruang publik.

Selanjutnya terjadi revolusi menuju paradigma kontekstual merespons krisis tersebut, Kemenag RI melakukan langkah Revolusi (Pergeseran) melalui intervensi metodologis yang signifikan. Perombakan ini dilakukan secara komprehensif, mulai dari keberanian mengubah diksi-diksi krusial, pemanfaatan catatan kaki (*footnotes*) sebagai ruang mediasi tafsir, hingga perubahan strategi penerjemahan secara umum. Keberhasilan revolusi ini melahirkan Paradigma Baru yang mengukuhkan wacana terjemahan menjadi jauh lebih komunikatif, fungsional, dan kontekstual.

Melalui kacamata kuhn, dapat dianalisis bahwa pergeseran menuju paradigma baru yang berhaluan teologi moderat (*wasathiyah*) dan responsif gender ini adalah sebuah "keniscayaan sejarah". Hal ini membuktikan bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI adalah instrumen wacana yang

hidup dan adaptif; ia terus melakukan rekontekstualisasi demi memastikan pesan agung Al-Qur'an tetap relevan, inklusif, dan membumi di tengah konstelasi budaya masyarakat majemuk Indonesia.

H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sejauh pengetahuan penulis hingga saat ini belum ada seorangpun yang menulis dengan judul, *Shifting Paradigm* dalam terjemahan mushaf Al-Qur'an standar Indonesia, Namun ditemukan ada judul tulisan yang memiliki relevansi dengan judul disertasi ini. Berikut ini adalah beberapa penelitian terdahulu yang relevan baik dari buku, disertasi, dan jurnal yang membahas *Shifting Paradigm* dalam terjemahan mushaf Al-Qur'an standar Indonesia;

1. Buku

- a. *Qur'an Translation: Discourse, Texture, and Exegesis*, oleh Hussein Abdul-Raof, Buku ini membahas tentang teori penerjemahan dan kontribusi praktisnya dalam penerjemahan Al-Qur'an dan memberikan penjelasan menyeluruh tentang fitur sintaksis, semantik, fonetik, prosodi, pragmatis, dan retorika Al-Qur'an yang unik.⁷¹ Intisari utama dari karya ini adalah penegasan Abdul-Raof mengenai kemustahilan menerjemahkan Al-Qur'an secara mutlak dan sempurna (*untranslatability*) akibat tingkat kerumitan tekstur linguistik dan kemukjizatan bahasanya (*I'jaz al-Qur'an*). Abdul-Raof menggarisbawahi bahwa seorang penerjemah Al-Qur'an tidak akan bisa melepaskan diri dari tradisi tafsir (*exegesis*). Dengan kata lain, teks terjemahan pada hakikatnya adalah produk penafsiran itu sendiri. Buku ini secara mendalam membedah berbagai kendala linguistik, budaya, dan retorik yang menyebabkan sering hilangnya nuansa teologis dan efek pragmatis ketika teks Al-Qur'an ditransfer dari bahasa sumber (Arab) ke bahasa sasaran.
- b. *Terjemah Al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Terjemahan Al-Qur'an yang Beredar di Indonesia*. Oleh Nashruddin Baidan. Dalam buku ini, Nashruddin Baidan mengkaji sejumlah terjemahan Al-Qur'an yang dinilai kurang memenuhi standar dan berpotensi menimbulkan kekaburan makna, seperti *Bacaan Mulia* karya HB. Jassin, terjemahan UII dan Kemenag, serta *Tafsir Al-Azhar*, *Tafsir Departemen Agama*, dan *Tafsir Bayan*.⁷² Intisari dari karya ini adalah evaluasi kritis-normatif terhadap aspek metodologis dan produk penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia. Baidan menyoroti adanya

⁷¹ Hussein Abdul-Raof, *Qur'an Translation: Discourse, Texture, and Exegesis*, Oxon: Publisher's Note, 2001.

⁷² Nashruddin Baidan, *Terjemah Al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Terjemahan Al-Qur'an yang Beredar di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

kelemahan berupa inkonsistensi pilihan kata, kesalahan struktur sintaksis bahasa Indonesia yang terlalu mengekor tata bahasa Arab, hingga reduksi makna ayat akibat minimnya penguasaan konteks historis (*asbabun nuzul*) oleh sebagian penerjemah. Kritik Baidan terhadap produk terjemahan institusional (seperti edisi awal Departemen Agama/Kemenag) berfokus pada pentingnya standarisasi demi menghindari bias pemahaman yang berpotensi membingungkan masyarakat awam.

- c. *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, oleh Zainal Arifin, Dkk. Buku ini membahas tentang proses penulisan mushaf Al-Qur'an standar Indonesia dari awal hingga akhir.⁷³ Intisari dari karya ini adalah pelacakan historis dan dokumentasi institusional mengenai dinamika kodifikasi serta standarisasi Mushaf Al-Qur'an di Indonesia oleh Kementerian Agama RI (menghasilkan Mushaf Standar Indonesia/MSI). Zainal Arifin dkk. memaparkan bagaimana aspek ortografi (*rasm*), sistem tanda baca (*syakal*), penanda waqaf, hingga regulasi pentashihan disepakati para ulama melalui rangkaian Mukhtar Kerja dari masa ke masa.
- d. *Qur'an Translation in Indonesia (Scriptural Politics in A Multilingual State)* oleh Johanna Pink. Buku ini menyajikan kajian komprehensif tentang terjemahan Al-Qur'an di Indonesia dengan menyoroti aspek historis, sosial-budaya, linguistik, dan eksegetis. Pembahasannya menekankan dinamika otoritas antara negara dan non-negara, peran organisasi keagamaan, serta tantangan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa lokal yang berbeda dari bahasa Arab.⁷⁴ Intisari utama dari karya monumental Pink ini terletak pada konsep "*scriptural politics*" (politik skriptural), di mana terjemahan Al-Qur'an tidak dipandang sebagai teks keagamaan yang netral, melainkan sebagai arena kontestasi otoritas keagamaan dan politik di Indonesia. Pink membedah bagaimana Kementerian Agama RI berupaya membangun hegemoni dan standarisasi nasional melalui Terjemahan Kemenag guna menciptakan stabilitas dan kesatuan bangsa.
- e. *Eurocentrism, Qur'anic Translation and Decoloniality* oleh Ahd Othman. Buku ini mengkaji Eurocentrisme dalam kajian terjemahan melalui studi terjemahan bahasa Arab dan Al-Qur'an, serta menempatkannya dalam kerangka pemikiran dekolonial. Pembahasannya menyoroti ketegangan teoretis dalam disiplin ini dan

⁷³ Muchlis Muhammad Hanafi, Dkk, *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta, Lajnah, hal. XIII.

⁷⁴ Johanna Pink, *Qur'an Translation in Indonesia (Scriptural Politics in A Multilingual State)*, Oxon: Routledge, 2024.

menawarkan dekolonialitas sebagai pendekatan untuk membayangkan kajian terjemahan pasca-Eurocentrik.⁷⁵ Intisari dari karya Ahd Othman ini adalah kritik epistemologis terhadap dominasi teori penerjemahan Barat (Eurosentris) yang dinilai bias dan tidak memadai ketika diterapkan pada teks non-Barat, khususnya bahasa Arab dan Al-Qur'an. Othman menawarkan gagasan "dekolonialitas" (*decoloniality*) untuk membongkar hegemoni dan struktur kolonialisme pengetahuan yang selama ini membayangi metodologi penerjemahan Al-Qur'an.

2. Disertasi

- a. Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia: Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI". Oleh Haman faizin. Disertasi ini mengkaji sejarah penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia melalui studi kasus *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama RI, yang telah mengalami empat kali penyempurnaan seiring perkembangan zaman.⁷⁶ Intisari dari penelitian disertasi ini adalah rekonstruksi historis dan kronologis mengenai proses lahirnya Al-Qur'an dan Terjemahnya oleh Kementerian Agama RI sejak edisi perdana hingga rangkaian proyek penyempurnaan atau revisinya (tahun 1965, 1989, 2002, dan 2019). Faizin memetakan faktor-faktor eksternal yang melatarbelakangi setiap fase perubahan tersebut, baik dari aspek politik keagamaan, perkembangan dinamika bahasa Indonesia, hingga masukan-masukan dari para ulama dan masyarakat akademik yang mendorong Kemenag untuk terus melakukan pemutakhiran teks terjemahan agar tetap relevan digunakan oleh Muslim di Indonesia.
- b. Perubahan Paradigma Sebagai Upaya deradikalisasi Narapidana Terorisme, oleh Kamal. Disertasi ini membahas pengaturan dan pelaksanaan deradikalisasi narapidana teroris serta menyoroti kelemahan regulasi dan program yang ada, yang masih sebatas mengubah perilaku tanpa menyentuh ideologi. Kajian ini menegaskan pentingnya deradikalisasi berbasis nilai-nilai Pancasila sebagai sarana pembangunan karakter untuk mewujudkan reintegrasi dan

⁷⁵ Ahd Othman, *Eurocentrism, Qur'anic Translation and Decoloniality*, Oxon: Routledge, 2024.

⁷⁶ Haman faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia: Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI," *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021.

resosialisasi yang efektif.⁷⁷ Intisari dari penelitian ini adalah kritik terhadap model pemasyarakatan narapidana terorisme di Indonesia yang cenderung bersifat superfisial (hanya menyentuh dimensi luar/perilaku) dan belum menyentuh akar terdalam radikalisme, yaitu keyakinan ideologis. Kamal menawarkan tawaran konseptual berupa "perubahan paradigma" (*shifting paradigm*) dalam sistem hukum dan pendekatan deradikalisasi. Model yang ditawarkan mengintegrasikan nilai-nilai falsafah negara (Pancasila) ke dalam metode pengondisian karakter, sehingga proses reintegrasi sosial narapidana terorisme ke tengah masyarakat dapat berjalan secara substantif, aman, dan berkelanjutan.

- c. *Investigating the Translation of Euphemism in the Quran from Arabic into English*, oleh Osama Abdulrahman Alqahtani. Disertasi ini menganalisis akurasi dan kualitas lima terjemahan Al-Qur'an Arab-Inggris dengan fokus pada eufemisme, menilai kesesuaian makna serta faktor penyimpangannya. Kajian ini juga mengidentifikasi karakteristik eufemisme Al-Qur'an dan menawarkan rekomendasi untuk meningkatkan kualitas penerjemahannya.⁷⁸ Intisari dari penelitian ini adalah analisis komparatif-kualitatif terhadap ketepatan transfer makna ungkapan penghalusan bahasa (eufemisme) yang banyak digunakan dalam Al-Qur'an (seperti dalam konteks seksualitas, fungsi biologis, atau kematian) ke dalam bahasa Inggris. Alqahtani menemukan bahwa penerjemahan eufemisme kerap kali menghadapi dilema antara mempertahankan keaslian retorika Arab atau menjaga kejelasan pemahaman bagi pembaca Barat. Kajian ini mengungkap bahwa penyimpangan makna atau hilangnya nilai rasa (efek pragmatis) teks sering kali disebabkan oleh perbedaan kultural yang tajam dan kegagalan menangkap dimensi hermeneutis di balik ungkapan eufemistik tersebut.
- d. *Metaphors in Translation: An investigation of a sample of Quran metaphors with reference to three English versions of the Quran*, oleh Sumaya Ali Najjar. Disertasi ini mengkaji tantangan penerjemahan metafora Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris, pemahaman penutur

⁷⁷ Kamal, "Perubahan Paradigma Sebagai Upaya deradikalisasi Narapidana Terorisme," *Disertasi*, Makasar: Universitas Hasanuddin, 2022.

⁷⁸ Osama Abdulrahman Alqahtani, "Investigating the Translation of Euphemism in the Quran from Arabic into English," *Disertasi*, Inggris: Liverpool John Moores University, 2017.

Inggris terhadap metafora terpilih, serta faktor penyebab kesalahpahaman makna. Kajian ini juga menilai sejauh mana metafora Al-Qur'an dapat mempertahankan relevansi maknanya dalam konteks kontemporer.⁷⁹ Intisari dari penelitian Najjar ini berpusat pada problematika transfer kognitif dan kultural ketika menerjemahkan ungkapan metaforis Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris. Menggunakan sampel dari tiga versi terjemahan Inggris yang berbeda, Najjar menguji bagaimana pembaca dari latar budaya Barat mempersepsikan estetika dan substansi makna di balik metafora Arab tersebut.

- e. Analisis Terjemahan Ayat-Ayat Imperatif Al-Qur'an (Telaah Komparatif Terjemah DEPAG & Terjemah UMT), oleh Mohamad Zaka Al Farisi. Disertasi ini mengkaji terjemahan ayat-ayat imperatif Al-Qur'an dalam versi DEPAG dan UMT dengan membandingkannya berdasarkan prinsip evaluasi Larson dan teori relevansi Sperber & Wilson, mengingat perbedaan pendekatan harfiah dan tafsiriah keduanya.⁸⁰ Intisari dari penelitian Al Farisi ini berfokus pada evaluasi kualitas dan ketepatan penerjemahan kalimat perintah (ayat imperatif/*fi'il amr*) dalam Al-Qur'an. Dengan membandingkan Terjemahan DEPAG (Kemenag) yang cenderung menggunakan pendekatan harfiah-formal dengan Terjemahan UMT (*Universiti Multimedia Malaysia* atau *Ummul Qura*) yang lebih bercorak tafsiriah-dinamis, Al Farisi menguji tingkat keberhasilan transfer pesan menggunakan teori relevansi Sperber & Wilson serta parameter akurasi, kejelasan, dan kewajaran dari Larson. Hasil kajiannya menunjukkan bahwa pendekatan tafsiriah jauh lebih efektif dalam meminimalkan beban kognitif pembaca kontemporer ketika mencerna maksud terdalam dari ayat-ayat imperatif tersebut.
- f. *Translating Women in the Quran: A Corpus-Based Analysis*, oleh Alasfour, Alaa Mohammed. Disertasi ini membahas isu gender dalam penerjemahan Al-Qur'an dengan menyoroti pengaruh ideologi

⁷⁹ Sumaya Ali Najjar, "Metaphors in Translation: An investigation of a sample of Quran metaphors with reference to three English versions of the Quran," *Disertasi*, Inggris: Liverpool John Moores University, 2012.

⁸⁰ Mohamad Zaka Al Farisi, "Analisis Terjemahan Ayat-Ayat Imperatif Alquran (Telaah Komparatif Terjemah DEPAG & Terjemah UMT)," *Disertasi*, Bandung: Program Studi Linguistik Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, 2016.

penerjemah, namun penelitian-penelitian sebelumnya masih bersifat subjektif, berskala kecil, dan terbatas pada analisis mendalam sejumlah ayat tertentu.⁸¹ Intisari dari penelitian Alasfour ini adalah penerapan metode linguistik korpus (*corpus linguistics*) untuk menguji bias gender dan pengaruh ideologi penerjemah secara objektif dan berskala besar dalam terjemahan Al-Qur'an. Dengan menggunakan data korpus yang masif, Alasfour melacak frekuensi, kolokasi, dan pola penggunaan kata yang berkaitan dengan perempuan dalam beberapa versi terjemahan. Kajian ini berhasil membuktikan secara empiris dan kuantitatif bagaimana kecenderungan ideologis (baik patriarki maupun inklusif) dari para penerjemah secara sistematis memengaruhi cara mereka menarasikan dan merekonstruksi posisi perempuan dalam teks terjemahan.

- g. *A Thematic Comp Ara Tive Review Of Some English Translations Of The Qur'an*, oleh Daoud Mohammad Nassimi. Disertasi ini menyajikan kajian komparatif tematik atas beberapa terjemahan Al-Qur'an berbahasa Inggris dengan menelaah perbedaan terjemahan dan tafsirnya pada empat tema utama perintah, kisah, perumpamaan, dan surat-surat pendek guna menilai pendekatan, penekanan makna, serta pengaruh konteks dan latar belakang penerjemah.⁸² Intisari dari penelitian Nassimi ini adalah pemetaan komparatif-tematik untuk melihat bagaimana latar belakang ideologis, teologis, dan sosiokultural seorang penerjemah memengaruhi produk terjemahan Al-Qur'an mereka. Melalui pengujian terfokus pada empat kluster tema (perintah, narasi kisah, perumpamaan/*amtsal*, dan surat-surat pendek), Nassimi membuktikan bahwa variasi makna yang muncul di antara para penerjemah bahasa Inggris bukan sekadar masalah teknis linguistik, melainkan cerminan dari orientasi metodologis (apakah mereka condong pada pendekatan tradisional, modernis, atau apologetis) dalam menangkap esensi teks suci.
- h. Kajian Terjemahan Al-Qur'an Surah Yasin, Al-Rahman, dan Al-Waqiah Versi Kemenag RI dan Muhammad Thalib, oleh Fahmi Gunawan. Disertasi ini menganalisis terjemahan surah Yasin, al-

⁸¹ Alasfour, Alaa Mohammed, "Translating Women in the Quran: A Corpus-Based Analysis," *Disertasi*, Amirika Serikat: Kent State University, 2021.

⁸² Daoud Mohammad Nassimi, "A Thematic Comp Ara Tive Review Of Some English Translations Of The Qur'an," *Disertasi*, United Kingdom: University of Birmingham, 2008.

Rahman, dan al-Waqi'ah versi Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib dengan menelaah teknik, metode, ideologi penerjemahan, serta dampaknya terhadap kualitas terjemahan.⁸³ Intisari dari penelitian Fahmi Gunawan ini adalah pengujian kualitas terjemahan melalui pendekatan tradisi *Translation Studies* (Studi Penerjemahan) murni, khususnya menggunakan teori teknik dan metode penerjemahan model Molina dan Albir, serta penilaian kualitas model House atau Nababan. Gunawan membedah bagaimana Terjemahan Kemenag RI dan Terjemahan *Tafsiriyah* karya Muhammad Thalib bertarung dalam hal akurasi, keberterimaan, dan keterbacaan teks pada tiga surah populer (Yasin, al-Rahman, dan al-Waqi'ah). Kajian ini menunjukkan bahwa perbedaan ideologi penerjemahan di mana Kemenag cenderung berakar pada metode formal-harfiah (pada edisi yang dikaji) sementara Thalib secara radikal menggunakan metode komunikatif-tafsiriah sangat menentukan tingkat kualitas dan kemudahan pemahaman bagi pembaca kontemporer.

- i. Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Tahun 1990 (Studi Pleonasme, Gramatika, Dinsi, dan Idiom), oleh Ismail Lubis. Disertasi ini mengkaji terjemahan Al-Qur'an edisi 1990 oleh Tim Departemen Agama dengan menyoroti masalah kebahasaan, seperti kata berlebihan, kesalahan preposisi, makna ganda, penggunaan kata tidak baku, serta frasa yang tidak lazim dalam bahasa Indonesia.⁸⁴ Intisari dari penelitian Ismail Lubis ini adalah kritik linguistik yang tajam dan sistematis terhadap struktur kebahasaan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* edisi tahun 1990. Lubis secara detail mengidentifikasi melimpahnya gejala pleonasme (penggunaan kata yang berlebihan/mubazir), kerancuan gramatikal akibat pola kalimat yang dipaksakan mengikuti sintaksis bahasa Arab (literal), ketidaktepatan pilihan diksi, hingga penerjemahan idiom Arab yang kaku ke dalam bahasa Indonesia. Kajian ini berkesimpulan bahwa edisi 1990 masih sangat problematik secara linguistik dan mendesak untuk dilakukan rekonstruksi tata

⁸³ Fahmi Gunawan, "Kajian Terjemahan Al-Qur'an Surah Yasin, Al-Rahman, dan Al-Waqiah Versi Kemenag RI dan Muhammad Thalib," *Disertasi*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2022.

⁸⁴ Ismail Lubis, "Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Tahun 1990 (Studi Pleonasme, Gramatika, Dinsi, dan Idiom)," *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN SUKA, 2000.

bahasa agar produk terjemahan resmi negara tersebut memenuhi kaidah bahasa Indonesia yang baik, benar, dan lazim.

- j. Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an (Studi Komparasi Percetakan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia Dan Arab Saudi), Oleh Jamaluddin M. Marki. Disertasi ini mengkaji strategi pemeliharaan mushaf Al-Qur'an pada percetakan di Indonesia dan Arab Saudi dengan memadukan aspek fisik mushaf, kandungan ayat tentang pemeliharaan, serta industri penerbitan, dan merumuskan model pemeliharaan mushaf dari hulu hingga hilir.⁸⁵ Intisari dari penelitian Marki ini adalah rekonstruksi model manajemen dan standardisasi industri penerbitan mushaf Al-Qur'an sebagai manifestasi teologis dari upaya menjaga kesucian teks (menjaga autentisitas wahyu). Melalui studi komparatif antara Unit Percetakan Al-Qur'an (UPQ) di bawah Kementerian Agama RI dengan Kompleks Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd di Madinah, Arab Saudi, Marki membedah ekosistem pemeliharaan mushaf dari hulu (proses penulisan, pentashihan, pemilihan kertas) hingga ke hilir (distribusi dan kontrol kualitas produk fisik di pasar). Kajian ini menawarkan model integratif di mana industri percetakan modern harus berkelindan secara ketat dengan otoritas keagamaan negara demi memastikan tidak adanya cacat fisik maupun teks pada Al-Qur'an yang dikonsumsi masyarakat.

3. Jurnal

- a. Sikap Dan Pandangan Masyarakat Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama, oleh Jonni Syatri, Jurnal ini mengkaji pengetahuan, pemahaman, dan sikap masyarakat terhadap terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI, dengan temuan bahwa mayoritas masyarakat menerimanya, meski kalangan santri dan terpelajar bersikap lebih kritis serta mengusulkan penyempurnaan berupa kelengkapan ulumul Qur'an, catatan kaki, dan perangkat pendukung lainnya.⁸⁶ Intisari dari artikel jurnal ini adalah analisis sosiologi

⁸⁵ Jamaluddin M. Marki, "Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an (Studi Komparasi Percetakan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia Dan Arab Saudi)," *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2024.

⁸⁶ Jonni Syatri, "Sikap Dan Pandangan Masyarakat Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2017. Lihat juga: Abdul Muhyi dan Ahmad Thib Raya, Mengenal Ulumul Qur'an: Kunci Memahami Wahyu, *Jurnal Pengabdian Masyarakat dan Riset Pendidikan*, Volume 4 No. 3 Januari-Maret 2026; dan Hamdani Anwar, Mengenal Tafsir Rasulullah, Nida' Al-Qur'an, Vol. 3, No. 1, Juni 2018.

keagamaan mengenai penerimaan publik (*public reception*) terhadap produk *Al-Qur'an dan Terjemahnya* versi Kemenag RI. Syatri memetakan respons masyarakat ke dalam beberapa kluster stratifikasi sosial.

- b. “Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Kemenag RI”, oleh Istianah Muhammad rum, Artikel ini mengkaji problematika penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia melalui analisis kritis karya Muhammad Thalib yang menyoroti kelemahan terjemahan harfiah Kemenag RI, dengan fokus pada pedoman koreksi, sumber rujukan terjemahan, serta kesesuaiannya dengan tafsir dan analisis kebahasaan.⁸⁷ Intisari dari kajian Istianah ini adalah pembacaan kritis tingkat kedua (*meta-criticism*) terhadap proyek koreksi radikal yang dilakukan oleh Muhammad Thalib (MMI) terhadap *Al-Qur'an dan Terjemahnya* edisi Kemenag RI. Meskipun Thalib mengklaim telah meluruskan ratusan kesalahan harfiah Kemenag melalui metode *tafsiriyah*, Istianah membongkar bahwa metodologi koreksi Thalib pun tidak luput dari kelemahan epistemologis. Jurnal ini menelaah secara ketat aspek pedoman koreksi, otoritas sumber rujukan tafsir yang digunakan Thalib, serta kesesuaian linguistiknya.
- c. *The ideology of translators in Quranic translation: lessons learned from Indonesia*, oleh Fahmi Gunawan. Penelitian ini mengkaji ideologi penerjemah Al-Qur'an di Indonesia melalui analisis teknik terjemahan pada versi Kementerian Agama dan Muhammad Thalib, serta menemukan bahwa praktik penerjemahan bersifat ideologis dan dipengaruhi konteks sosial, dengan terjemahan resmi cenderung moderat dan terjemahan nonresmi merepresentasikan ideologi Islam transnasional.⁸⁸ Intisari dari artikel Fahmi Gunawan ini adalah pembongkaran dimensi ideologis di balik teks terjemahan Al-Qur'an di Indonesia menggunakan kerangka *Translation Studies* (Studi Penerjemahan). Dengan menganalisis pilihan teknik terjemahan secara komparatif, Gunawan membuktikan bahwa penerjemahan kitab suci tidak pernah netral atau berada di ruang hampa, melainkan merupakan produk pertarungan diskursus sosial-politik.
- d. *Quran translation: A historical-theological exploration*, oleh Tijani Boulaouali. Artikel ini membahas perdebatan historis dan teologis tentang penerjemahan Al-Qur'an, dengan menyoroti larangan

⁸⁷ Istianah Muhammad rum, “Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Kemenag RI,” dalam *Jurnal_Suhuf*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2015.

⁸⁸ Fahmi Gunawan, “The ideology of translators in Quranic translation: lessons learned from Indonesia,” dalam *Jurnal Cogent Arts & Humanities*, VOL. 9 NO. 1 Tahun 2022.

tradisional, faktor kebutuhan umat non-Arab, serta urgensi terjemahan sebagai sarana memahami pesan universal Al-Qur'an.⁸⁹ Intisari dari artikel karya Tijani Boulaouali ini adalah pelacakan historis-teologis mengenai dialektika hukum penerjemahan Al-Qur'an dalam tradisi pemikiran Islam. Boulaouali memetakan ketegangan klasik antara arus tradisional yang awalnya melarang keras (*tahrim*) alih bahasa Al-Qur'an demi menjaga keaslian retorika dan kesucian teks Arab, berhadapan dengan arus kebutuhan riil sosiologis umat Muslim non-Arab yang masif di kancah global.

- e. *Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya*, oleh Ahmad Najib Burhani. Artikel ini mengkaji kekhasan terjemahan Al-Qur'an Ahmadiyah khususnya versi Soedewo-Belanda dari *The Holy Quran* karya Muhammad Ali serta pengaruhnya di Indonesia pada awal abad ke-20. Kajian ini menunjukkan bahwa keberhasilan terjemahan tersebut didorong oleh faktor bahasa, isi, dan bentuk modern, serta kontribusinya dalam membela Islam dari misi Kristen dan ideologi anti-agama, meski mendapat penolakan dari kalangan Sunni.⁹⁰ Intisari dari artikel karya Ahmad Najib Burhani ini adalah analisis sosiologi-historis mengenai kemunculan dan kontestasi terjemahan Al-Qur'an kelompok minoritas (Ahmadiyah) di Indonesia pada awal abad ke-20. Burhani membedah bagaimana terjemahan versi Soedewo yang diterjemahkan dari karya berbahasa Inggris milik Muhammad Ali mampu meraih sukses luar biasa di kalangan priyayi dan kaum terpelajar pra-kemerdekaan karena disajikan dalam format, bahasa, dan metodologi penafsiran yang sangat modern.
- f. *Translating the Qur'ân into Indonesian Languages*, oleh Peter G. Riddell. Artikel ini membahas penerjemahan Al-Qur'an di dunia Melayu-Indonesia sebagai isu sensitif, dengan menelusuri bukti awal keberadaan Al-Qur'an, perkembangan terjemahan ke bahasa Melayu/Indonesia dalam tiga periode, serta perluasan terjemahan ke berbagai bahasa daerah hingga abad ke-21.⁹¹ Intisari dari artikel karya Peter G. Riddell ini adalah pemetaan historis-filologis berskala makro mengenai genealogi dan dinamika vernakularisasi (pribumisasi) Al-Qur'an di wilayah Melayu-Indonesia. Riddell melacak akar sejarah penafsiran lokal sejak fase paling awal (seperti *Tarjuman al-Mustafid*

⁸⁹ Tijani Boulaouali, "Quran translation: A historical-theological exploration," dalam *Journal of Islamic Thought*, Vol. 19 Tahun 2021.

⁹⁰ Ahmad Najib Burhani, "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya," dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 2 Tahun 2014.

⁹¹ Peter G. Riddell, "Translating the Qur'ân into Indonesian Languages," dalam *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2016.

karya Abdur Rauf al-Singkili), lalu membaginya secara periodik ke dalam tiga fase perkembangan krusial dalam bahasa Melayu/Indonesia modern.

- g. *Metaphors in the Quran and its translation accuracy in Indonesian*, oleh Yayan Nurbayan. Artikel ini mengkaji keakuratan terjemahan majas Al-Qur'an dengan menganalisis 15 ayat bermajas dalam terjemahan Kementerian Agama, yang menunjukkan dominasi terjemahan harfiah dan menegaskan pentingnya mempertimbangkan unsur majas agar makna tidak berkurang.⁹² Intisari dari artikel karya Yayan Nurbayan ini adalah evaluasi kritis-linguistik terhadap ketepatan penerjemahan aspek stilistika, khususnya gaya bahasa kiasan atau majas (metafora), dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* versi Kemenag RI. Melalui analisis kontekstual terhadap sampel 15 ayat bermajas, Nurbayan membongkar adanya dominasi pendekatan formal-literal (harfiah) yang sangat kuat dalam produk terjemahan negara tersebut.
- h. *Exegetical Translation of the Qur'an: An Action Research on Prospective Islamic Teachers in Indonesia*, oleh Aam Abdussalam, Tedi Supriyadi, Udin Supriadi, Aep Saepudin, Muhamad Imam Pamungkas. Penelitian ini merumuskan enam langkah pembelajaran TARJIM berbasis metode Tamyiz yang terbukti efektif meningkatkan kompetensi calon guru agama dalam menerjemahkan Al-Qur'an, dengan mayoritas peserta mencapai tingkat terampil hingga mahir.⁹³ Intisari dari penelitian Abdussalam dkk. ini adalah perumusan dan pengujian model pembelajaran translasi eksegetikal (*exegetical translation* / terjemah tafsiriyah) Al-Qur'an melalui pendekatan penelitian tindakan (*action research*). Dengan mengintegrasikan metode Tamyiz ke dalam enam langkah sistematis model pembelajaran TARJIM, riset ini berfokus pada ranah pedagogis untuk meningkatkan kompetensi praktis calon guru Pendidikan Agama Islam (PAI) di Indonesia dalam mengalihbahasakan kitab suci.
- i. *'Literal Meaning' or 'Correct 'aqida'? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations*, oleh Johanna Pink. Makalah ini mengkaji kontroversi teologis dalam terjemahan Al-Qur'an ke bahasa Indonesia dengan menganalisis pengaruh berbagai aliran teologi terhadap pilihan penafsiran, serta menekankan

⁹² Yayan Nurbayan, "Metaphors in the Quran and Its Translation Accuracy in Indonesian," dalam *International Journal of Language and Literature*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2017.

⁹³ Aam Abdussalam, "Exegetical Translation of the Qur'an: An Action Research on Prospective Islamic Teachers in Indonesia," dalam *Journal of Applied Linguistics*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021.

pentingnya pembedaan antara terjemahan dan tafsir.⁹⁴ Intisari dari artikel Johanna Pink ini adalah penyingkapan ketegangan epistemologis antara mempertahankan makna harfiah teks (*literal meaning*) dengan upaya mengamankan ortodoksi doktrin (*correct 'aqidah*) dalam lanskap penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia, khususnya pada produk Kementerian Agama RI. Pink membongkar bagaimana ayat-ayat teologis yang sensitive seperti ayat-ayat mutasyabihat yang mengarah pada antropomorfisme (sifat-sifat fisik Tuhan) menjadi arena kontestasi sengit antara berbagai aliran teologi (terutama teologi sunni-asy'ariyah arus utama berhadapan dengan pengaruh salafi-literalis).

- j. *The Repercussion of Grammatical and Cultural Culpability of The Holy Qur'an Translation to Religious Harmony In Indonesia*, oleh Abdul Muta'ali. Penelitian ini mengidentifikasi 90 kesalahan fatal dalam terjemahan ayat-ayat tentang kafir dan musyrik melalui pendekatan gramatikal dan budaya, yang berpotensi memicu ketidakharmonisan agama.⁹⁵ Intisari dari riset Abdul Muta'ali ini adalah kritik radikal berbasis mikrolinguistik (analisis gramatikal dan semantik-budaya) terhadap pilihan diksi teks terjemahan Al-Qur'an di Indonesia yang berimplikasi pada stabilitas sosial. Muta'ali melacak dan mengidentifikasi 90 titik krusial yang dinilai sebagai "kesalahan fatal" (*culpability*) dalam pengalihbahasaan terminologi teologis yang sensitif, khususnya kata *kafir* dan *musyrik*.
- k. *Dinami Terjemah Al-Qur'an (Studi Perbandingan Terjemah al-Qur'an Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib)*, oleh Muhammad Chirzin. Artikel ini membandingkan terjemahan Al-Qur'an versi Kemenag RI dan Tarjamah Tafsiriyah Muhammad Thalib dengan menyoroti perbedaan pandangan ulama tentang penerjemahan serta kritik Muhammad Thalib terhadap terjemahan Kemenag yang dinilai harfiah dan mengandung banyak kesalahan.⁹⁶ Intisari dari kajian ini adalah pemetaan dialektika metodologis antara otoritas resmi negara (Kemenag RI) dengan tokoh kritis non-negara (Muhammad Thalib) dalam ranah penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia. Chirzin menyoroti akar perdebatan teoretis-normatif di

⁹⁴ Johanna Pink, "Literal Meaning' or 'Correct 'aqida'? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 17 No. 3 Tahun 2015.

⁹⁵ Abdul Muta'ali, "The Repercussion of Grammatical and Cultural Culpability of The Holy Qur'an Translation to Religious Harmony In Indonesia," dalam *Journal Of Indonesian Islam*, Vol. 08 No. 01 Tahun 2014.

⁹⁶ Muhammad Chirzin, "Dinami Terjemah Al-Qur'an, Studi Perbandingan Terjemah al-Qur'an Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, No. 1 Tahun 2016.

kalangan ulama mengenai legalitas dan batas-batas intervensi penafsiran dalam mengalihbahasakan kitab suci.

1. *Shifting Paradigm* dalam Tafsir Al-Qur'an; Analisis Terhadap Perkembangan Tafsir Feminis Di Indonesia, oleh Siti Robikah. Artikel ini mengkaji perkembangan tafsir Al-Qur'an dari klasik hingga kontemporer dengan menyoroti pergeseran paradigma, metode, dan pendekatan penafsiran termasuk tafsir feminis melalui analisis kepustakaan dan teori perubahan paradigma Thomas Samuel Kuhn.⁹⁷ Intisari dari jurnal ini adalah ingin menegaskan bahwa kemunculan tafsir feminis di Indonesia bukanlah sebuah penyimpangan, melainkan sebuah lompatan atau pergeseran paradigma keilmuan yang wajar dan historis untuk menghadirkan pemahaman Al-Qur'an yang lebih berkeadilan sesuai dengan tuntutan zaman.
- m. Paradigma Qur'an, oleh Retha Dianita dan Yelmi Novita Piqriani. Artikel ini menegaskan Al-Qur'an sebagai sumber utama dan paradigma pendidikan Islam yang relevan sepanjang masa, serta menekankan pentingnya tafsir untuk memahami nilai-nilai Al-Qur'an secara komprehensif.⁹⁸ Intisari dari jurnal ini menitikberatkan bahwa pendidikan Islam harus selalu berporos pada Al-Qur'an, dan pemahaman yang benar akan poros tersebut hanya bisa dicapai melalui kajian tafsir yang mendalam.
- n. Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma, oleh Ulfa Kesuma dan Ahmad Wahyu Hidayat. Tulisan ini mengkaji biografi dan pemikiran Thomas Samuel Kuhn tentang revolusi ilmiah, yang menegaskan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan berlangsung melalui pergeseran paradigma, bukan secara linear, serta mengkritik positivisme dan falsifikasi yang mengabaikan peran paradigma.⁹⁹ Intisari dari jurnal ini adalah menitikberatkan pada teori Kuhn bahwa kemajuan ilmu pengetahuan terjadi karena adanya revolusi (perombakan total dari paradigma lama ke paradigma baru yang lebih relevan), bukan dari penumpukan pengetahuan yang berjalan lurus secara terus-menerus.
- o. Konstruksi Teori Paradigma Thomas Samuel Kuhn, oleh Nurkhalis Nurkhalis. Artikel ini membahas pemikiran Thomas Samuel Kuhn tentang kebenaran ilmiah yang berkembang melalui pergeseran

⁹⁷ Siti Robikah, "Shifting Paradigm dalam Tafsir Al-Qur'an; Analisis Terhadap Perkembangan Tafsir Feminis Di Indonesia," dalam *Jurnal Tafsir*, Vol. 7 No.2 Tahun 2019.

⁹⁸ Retha Dianita dan Yelmi Novita Piqriani, "Paradigma Qur'an," dalam *Jurnal kependidikan*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2023.

⁹⁹ Ulfa Kesuma & Ahmad Wahyu Hidayat, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma," dalam *Jurnal Islamadinah*, Vol. 21 No. 2, Tahun 2020.

paradigma, di mana revolusi ilmiah membawa perubahan mendasar dalam cara memahami, metode, dan kerangka berpikir ilmu pengetahuan.¹⁰⁰ Intisari dari jurnal ini menitikberatkan pada gagasan bahwa kemajuan kebenaran ilmiah terjadi melalui revolusi ilmiah, yang secara fundamental merombak dan mengganti cara pandang, metode, serta kerangka berpikir lama dengan yang baru.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, kajian terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI selama ini cenderung berjalan secara parsial; baik terbatas pada aspek pelacakan historis murni, kritik linguistik, relasi kuasa politik-negara, maupun kajian khusus gender. Sementara itu, penggunaan teori *Shifting Paradigm* Thomas Kuhn di Indonesia selama ini hanya diaplikasikan pada diskursus keilmuan tafsir secara umum dan teoretis.

Kebaruan (*novelty*) dari disertasi ini terletak pada interkoneksi dan lokus aplikasinya. Disertasi ini secara spesifik menarik dan mengaplikasikan teori *Shifting Paradigm* Kuhn langsung ke dalam jantung teks dan sejarah kelembagaan Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI (dari edisi awal hingga revisi terbaru 2019). Penelitian ini tidak hanya mengkritik teks secara statis, melainkan membuktikan secara komprehensif bahwa evolusi teks terjemahan Kemenag merupakan representasi nyata dari terjadinya resolusi krisis epistemologis.

Lebih lanjut, disertasi ini memosisikan pergeseran paradigma tersebut bukan sekadar sebagai perubahan metode linguistik, melainkan sebagai transformasi ganda (teologis dan sosiologis): yakni pergeseran menuju teologi moderat (*wasathiyah*) untuk meredam radikalisme, sekaligus pergeseran menuju paradigma keadilan gender untuk mendekonstruksi bias patriarki. Posisi inilah yang membedakan disertasi ini dari kajian-kajian terdahulu, menjadikannya sebuah kajian kualitatif-kritis yang utuh dalam memotret terjemahan negara sebagai wacana keagamaan yang terus berevolusi secara kontekstual.

Disertasi ini menawarkan pembacaan historis-kritis terhadap perubahan terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI dengan menggunakan teori *shifting paradigm* Thomas S. Kuhn, khususnya pada ayat-ayat teologis dan gender, sehingga revisi terjemahan tidak hanya dipahami sebagai perbaikan bahasa, tetapi sebagai perubahan orientasi epistemologis, ideologis, dan tafsiriah.

I. Metodologi Penelitian

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang objek materialnya berupa teks tertulis dan rekam jejak

¹⁰⁰ Nurkhalis Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas Samuel Kuhn," dalam *Jurnal Ilmiah*, Vol. XI No. 2 Tahun 2012, hal. 79.

sejarah, maka teknik pengumpulan data utama yang digunakan adalah studi dokumentasi (*documentary study*). Studi dokumentasi dilakukan dengan cara menghimpun, membaca, menelaah, dan mencatat dokumen-dokumen tertulis yang memiliki relevansi langsung dengan fokus penelitian.

Untuk menjaga validitas dan otoritas analisis, data yang dikumpulkan diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yakni data primer dan data sekunder:

1. Sumber Data Primer

Data primer dalam penelitian ini adalah dokumen resmi yang memuat teks Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia dari berbagai fase penerbitan yang merepresentasikan pergeseran paradigma. Dokumen-dokumen tersebut meliputi:

- a. Terjemahan Al-Qur'an edisi awal cetakan Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir (Jâmûnû, 1965).
- b. Terjemahan Al-Qur'an edisi penyempurnaan di era A. Mukti Ali (1971).
- c. Terjemahan Al-Qur'an cetakan Kompleks Raja Fahd, Arab Saudi (1989).
- d. Terjemahan Al-Qur'an edisi penyempurnaan fase modern (2002).
- e. Terjemahan Al-Qur'an edisi penyempurnaan terbaru dan komprehensif (2019).

2. Sumber Data Sekunder

Data sekunder berfungsi sebagai literatur penunjang yang memberikan konteks sosio-historis, kerangka teoretis, dan pisau analisis kritis terhadap data primer. Sumber sekunder dikumpulkan dari ragam literatur berupa:

- a. Buku babon karya Thomas S. Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*) beserta literatur pendukung mengenai aplikasi teori *Shifting Paradigm*.
- b. Dokumen kenegaraan, arsip, atau jurnal yang merekam sejarah dan kebijakan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag RI.
- c. Buku, disertasi, dan artikel jurnal akademik yang mengkaji isu-isu teologi moderat (*wasathiyah*), kesetaraan gender dalam Islam, relasi antaragama, serta kritik terjemahan/tafsir di Indonesia.

Langkah-langkah Operasional Pengumpulan Data Dalam praktiknya, proses pengumpulan data dokumenter ini dilakukan melalui langkah-langkah operasional dan tematik sebagai berikut:

- a. Inventarisasi Teks: Peneliti mengumpulkan dan menginventarisasi seluruh edisi fisik maupun digital dari Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI yang telah ditetapkan sebagai sumber primer.
- b. Kategorisasi Tematik (*Purposive Sampling*): Karena tidak mungkin meneliti keseluruhan isi Al-Qur'an, peneliti menyeleksi ayat-ayat secara bertujuan (*purposive*) yang menjadi titik sentral anomali dan

krisis. Ayat-ayat tersebut dikelompokkan ke dalam tiga klaster wacana utama: (1) wacana teologis (*mutasyabihat*, eskatologi, takdir); (2) wacana gender (kepemimpinan laki-laki, waris, kesaksian); dan (3) wacana relasi sosial antar-umat beragama.

- c. Tabulasi dan Komparasi Redaksional: Data teks dari ayat-ayat terpilih tersebut kemudian diekstraksi dan dimasukkan ke dalam matriks atau tabel komparasi. Hal ini dilakukan untuk melacak secara visual dan tekstual pergeseran diksi, perubahan struktur kalimat, dan penambahan catatan kaki (*footnotes*) dari edisi 1965 hingga edisi 2019.

Tabel Korpus Ayat

Tema	Ayat	Isu	Edisi dibandingkan	Alasan dipilih
Mutasyabihat	Q.S. Taha/20: 5(atau QS. Al-Fath: 10)	Antropomorfisme (Sifat-sifat fisik Tuhan seperti <i>Istawa</i>)	1965, 1989, 2002, 2019	Terjadi pergeseran dari terjemahan literal (edisi 1989 Saudi sangat tekstual) ke penggunaan catatan kaki yang mengakomodasi tafsir takwil/metaforis (Asy'ariyah) demi menjaga moderasi akidah
Relasi antaragama	Q.S. Al-Ma'idah/ 5: 51	Konsep pluralitas dan kepemimpinan (<i>Auliya'</i>)	2002, 2019	Perubahan diksi radikal dari kata "Pemimpin" menjadi "Teman Setia/Pelindung". Hal ini merepresentasikan upaya

				negara meredam eksklusivisme dan menyesuaikan dengan konteks kewarganegaraan inklusif.
Gender	Q.S. An-Nisa'/4: 34	<i>Qawwā mūn</i> (otoritas laki-laki) dan <i>Nusyūz</i> (penyelesaian konflik/ KDRT)	1965, 2002, 2019	Redefinisi makna "pukullah" (<i>waḍribūhunna</i>) melalui catatan kaki yang sangat restriktif (pukulan yang tidak menyakiti/simbolis) dan pergeseran makna <i>qawwamun</i> dari dominasi ke perlindungan/tanggung jawab.
Kesaksian	Q.S. Al-Baqarâh/ 2: 282	Validitas saksi perempuan (2 perempuan = 1 laki-laki)	2002, 2019	Munculnya rasionalisasi dalam catatan kaki edisi 2019 yang menjelaskan bahwa ketentuan ini bersifat kontekstual-sosial (terkait kebiasaan transaksi saat

				itu), bukan menunjukkan inferioritas akal perempuan.
Waris	Q.S. An-Nisa'/4:11	Keadilan distribusi (porsi 2:1 antara laki-laki dan perempuan)	2002, 2019	Adanya penjelasan tambahan mengenai kaitan antara porsi waris dengan beban nafkah dan tanggung jawab sosial, guna menjawab kritik ketidakadilan gender melalui pendekatan fungsional.

J. Sistematika Penulisan

Penulisan disertasi ini akan dibagi menjadi 6 Bab, yaitu:

Bab pertama ini merupakan pengantar penelitian yang menyajikan gambaran umum mengenai penelitian yang dilakukan. Mulai dari latar belakang masalah tentang pendekatan *Shifting Paradigm* dalam terjemahan mushaf standat Indonesia yang menjadi titik tolak penelitian, identifikasi masalah yang lebih spesifik, hingga batasan masalah untuk memberikan fokus pada penelitian. Selanjutnya, rumusan masalah yang jelas akan diajukan, diikuti oleh tujuan penelitian yang ingin dicapai. Manfaat penelitian juga akan dijelaskan untuk menunjukkan kontribusi penelitian ini bagi bidang ilmu terkait. Untuk mendukung penelitian, akan dilakukan kajian teori dan tinjauan pustaka yang relevan, meliputi buku, disertasi, dan jurnal. Metode penelitian yang akan digunakan akan dijelaskan secara rinci, termasuk jenis penelitian, pendekatan yang diambil, objek penelitian, sumber data, dan teknik analisis data yang akan diterapkan. Terakhir, bab ini akan diakhiri dengan sistematika penulisan untuk memberikan gambaran umum tentang struktur keseluruhan penelitian.

Bab kedua akan memberikan pemaparan tentang diskursus *shifting paradigm* diantaranya, definisi *shifting paradigm*, sejarah perkembangan

shifting paradigm, *shifting paradigm* perspektif Thomas Samuel Kuhn, konsep dan ruang lingkup *shifting paradigm*, penerapan *shifting paradigm* Thomas Samuel Kuhn dalam penelitian ilmu sosial dan urgensi dan relevansi *shifting paradigm* dalam kajian Al-Qur'an.

Bab ketiga ini memetakan sejarah evolusi Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI ke dalam lima fase penyempurnaan secara kronologis. Proses panjang ini diawali oleh Edisi Jâmûnû (1965–1969) sebagai tonggak perdana penerjemahan resmi negara, yang kemudian disusul oleh Edisi A. Mukti Ali (1971–1974) yang berfokus pada penyesuaian ejaan ke EYD meski edisi ini kerap luput dari catatan sejarah karena ketiadaan revisi substansial. Pembaruan berskala luas baru terwujud pada Edisi Saudi Arabia (1989–1990) melalui modernisasi kosakata dan penyesuaian tata letak naskah. Dinamika teks ini kemudian semakin matang dengan lahirnya Edisi Penyempurnaan 2002 yang membawa perbaikan substansial pada enam aspek krusial (termasuk gaya bahasa, akurasi makna, dan efisiensi catatan kaki), sebelum akhirnya dimutakhirkan kembali melalui Edisi Penyempurnaan 2019 guna merespons dinamika perkembangan bahasa dan tuntutan kebutuhan umat kontemporer.

Bab keempat ini merupakan inti penelitian yang membuktikan bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI edisi 2002–2019 tidaklah kaku, melainkan terus berkembang menyesuaikan dinamika masyarakat. Pergeseran arah terjemahan ini berfokus pada dua hal utama. Pertama, dari segi pendekatan agama, Kemenag mulai meninggalkan gaya bahasa yang harfiah dan beralih mengedepankan nilai-nilai moderasi beragama (*wasathiyah*). Hal ini terlihat jelas saat mereka menerjemahkan ayat-ayat yang maknanya berlapis, ayat tentang toleransi antarumat beragama, hingga soal takdir. Kedua, terjemahan ini bertransformasi menjadi lebih peka dan adil gender dengan memaknai ulang ayat-ayat yang sering diperdebatkan, seperti soal kepemimpinan laki-laki dalam keluarga, aturan waris, hingga kesetaraan hubungan suami-istri. Secara keseluruhan, bab ini menunjukkan bukti nyata bahwa terjemahan Al-Qur'an Kemenag terus beradaptasi agar pesan sucinya terasa lebih menyejukkan, inklusif, menjunjung tinggi keadilan, dan relevan dengan kehidupan masyarakat Indonesia saat ini.

Bab kelima ini melangkah lebih jauh dengan melihat dampak nyata dari perubahan terjemahan Al-Qur'an Kemenag terhadap kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia. Dampak ini paling terasa pada dua hal utama: teologi dan kesetaraan gender. Dari sisi teologi, terjemahan yang lebih luwes dan kontekstual ini terbukti menjadi langkah strategis untuk menanamkan nilai moderasi beragama (*wasathiyah*), sekaligus melindungi masyarakat dari pemahaman agama yang kaku, tertutup, dan radikal. Sementara itu, dari sisi gender, pemaknaan ulang ayat-ayat tentang relasi laki-laki dan perempuan berhasil memberikan dukungan kuat bagi gerakan hak-hak perempuan dan

mendobrak budaya patriarki yang kerap berlindung di balik tafsir agama yang bias. Singkatnya, bab ini menegaskan bahwa terjemahan Al-Qur'an bukan sekadar teks yang pasif, melainkan sebuah agen perubahan sosial yang mampu membentuk karakter umat Islam Indonesia agar lebih menyejukkan, merangkul semua golongan, dan menjunjung tinggi keadilan gender.

Bab keenam ini merupakan bagian bab akhir dari sebuah tulisan atau penelitian. Biasanya, bab penutup berfungsi untuk menyimpulkan keseluruhan isi yang telah dibahas sebelumnya, serta memberikan rekomendasi atau saran-saran untuk pengembangan lebih lanjut, diharapkan bisa berguna, baik bagi penelitian selanjutnya maupun bagi penyempurnaan Al-Qur'an dan Terjemahannya pada masa datang.

BAB II

DISKURSUS TENTANG *SHIFTING PARADIGM*

Bab ini menguraikan landasan teori penelitian yang berpusat pada konsep *shifting paradigm* (pergeseran paradigma). Pembahasan disusun secara sistematis, dimulai dari definisi dan sejarah gagasan Thomas Samuel Kuhn, hingga penerapannya dalam ilmu terjemahan yakni pergeseran orientasi dari penerjemahan tekstual yang kaku menuju penerjemahan fungsional yang dinamis. Selanjutnya, kerangka teori ini dikontekstualisasikan secara khusus pada penerjemahan dan kajian Al-Qur'an. Secara keseluruhan, bab ini akan mengupas tuntas dialektika antara pendekatan harfiah versus maknawi, respons lembaga formal, hingga penegasan urgensi pergeseran paradigma ini. Tujuannya adalah untuk memastikan pemahaman teks suci tidak mandek pada makna literal semata, melainkan mampu menjawab tantangan sosial-budaya agar pesan universal Al-Qur'an tetap hidup dan relevan di era kontemporer.

A. Definisi *Shifting Paradigm*

Shifting Paradigm atau disebut juga dengan pergeseran paradigma diartikan sebagai perpindahan persepsi dan cara pandang tentang suatu objek keilmuan tertentu dari pandangan lama ke pandangan baru, dari kebenaran lama ke kebenaran baru. Konsepsi tentang pergeseran paradigma membuka kesadaran bersama bahwa para ilmuwan itu tidak selamanya meyakini sebuah produk keilmuan itu sebagai sesuatu yang final kebenarannya, obyektivitas atau kebenaran itu bersifat relatif dan ada saatnya jika sebuah obyektivitas atau kebenaran ilmiah itu mulai diragukan

validitasnya dan beralih pada keyakinan kebenaran paradigma baru. Para ilmuanpun pada awalnya meyakini sebuah kebenaran keilmuan yang sudah mapan sekaligus menjadi penerus penemuan ilmiah dari paradigma lama.¹

Secara kebahasaan, istilah *shifting paradigm* berasal dari dua kata dalam bahasa Inggris, yakni *shifting* dan *paradigm*.² Kata *shift* berarti perpindahan, pergeseran, atau perubahan dari satu posisi ke posisi lain. Dalam penggunaannya, kata ini tidak selalu menunjukkan perubahan yang drastis, tetapi dapat pula merujuk pada pergeseran bertahap dalam suatu sistem atau pola tertentu. Paradigma dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mengacu pada model pengetahuan atau keadaan.³ Secara etimologis Kuhn sendiri menjelaskan bahwa paradigma merupakan suatu cara pandang, nilai-nilai, metode-metode, prinsip dasar untuk memecahkan sesuatu masalah yang dianut oleh suatu masyarakat ilmiah tertentu.⁴

Sementara itu, kata *paradigm* berasal dari bahasa Yunani "*paradeigma*" "*Deigma*" berarti "pesan," tetapi "para" berarti "sebelah" atau "berdampingan." Paradigma dapat dibandingkan dengan asumsi teoritis dan metodologis yang mendefinisikan atau membentuk studi pengetahuan dan strategi pemecahan masalah yang digunakan untuk mendukung penelitian apa pun.⁵

Menurut George Ritzer, tokoh yang pertama kali mengemukakan konsep paradigma adalah Thomas Samuel Kuhn melalui bukunya yang sangat fenomenal, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Berdasarkan penjelasan Ritzer, Kuhn merumuskan definisi paradigma ke dalam tiga fungsi utama:⁶

Pertama, sebagai gambaran dasar ilmu pengetahuan (*Fundamental Image*) "*A paradigm is a fundamental image of the subject matter within a science. It serves to define what should be studied, what question should be asked, how they should be asked, and what rules should be followed in interpreting the answer obtained.*" Paradigma adalah gambaran dasar dari pokok-pokok perhatian dalam sebuah ilmu. Ia berfungsi untuk

¹ Inayatul Ulya & Nushan Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," dalam *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol/ 3 No. 2 Tahun 2015, hal. 267.

² Edi Kurniawan Farid, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn Serta Relevansinya Dalam Ilmu-Ilmu Keislaman," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021, hal. 86.

³ Meity Taqdir Qodratillah, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia Untuk Pelajar*, Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2011, hal. 391.

⁴ Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, hal. 10–11.

⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 779.

⁶ George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Boston: Allyn and Bacon, 1975, hal. 7.

mendefinisikan apa yang seharusnya dikaji, pertanyaan apa yang mesti ditanyakan, bagaimana seharusnya ditanyakan, serta aturan-aturan apa yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperoleh.

Kedua, sebagai konsensus terluas komunitas ilmiah (*Broadest Unit Consensus*) "*The paradigm is the broadest unit consensus within a science and serves to differentiate one scientific community or sub community from another.*" Paradigma merupakan unit konsensus terluas yang terdapat dalam sebuah ilmu. Fungsi utamanya adalah membantu untuk membedakan sebuah komunitas ilmiah atau subkomunitas dari komunitas ilmiah yang lainnya.

Ketiga, sebagai payung integrasi elemen ilmiah (*Subsumes and Interrelates*) "*It subsumes, defines, and interrelate the exemplars, theories, and methods and instruments that exist within it.*" Paradigma juga menggolong-golongkan, mendefinisikan, dan menghubungkan berbagai exemplar, teori-teori, metode-metode, dan instrumen-instrumen yang terdapat di dalamnya.

Melalui definisi tersebut, terlihat jelas keterkaitan antara paradigma dan teori. Teori pada dasarnya berkedudukan sebagai elemen pendukung dari sebuah paradigma yang ruang lingkupnya lebih komprehensif. Dengan kata lain, satu paradigma mampu memayungi beberapa teori sekaligus, beserta beragam elemen pendukung lainnya seperti fokus kajian (pokok perhatian), metodologi, instrumen penelitian, hingga eksemplar.⁷ Dalam perkembangan istilah modern, paradigma dipahami sebagai kerangka berpikir atau model konseptual yang menjadi acuan dalam memahami suatu realitas.

Pergeseran paradigma dapat pula diartikan sebagai perpindahan persepsi dan cara pandang tentang suatu objek keilmuan tertentu dari pandangan lama ke pandangan baru, dari kebenaran lama ke kebenaran baru. Konsepsi tentang pergeseran paradigma membuka kesadaran bersama bahwa para ilmuwan itu tidak selamanya meyakini sebuah produk keilmuan itu sebagai sesuatu yang final kebenarannya, obyektivitas atau kebenaran itu bersifat relatif dan ada saatnya jika sebuah obyektivitas atau kebenaran ilmiah itu mulai diragukan validitasnya dan beralih pada keyakinan kebenaran paradigma baru. Para ilmuwanpun pada awalnya meyakini sebuah kebenaran keilmuan yang sudah mapan sekaligus menjadi penerus penemuan ilmiah dari paradigma lama. Perkembangan selanjutnya, para ilmuwan selalu mengadakan penelitian ilmiah dengan berbagai pendekatan ilmiah dan inovasi-inovasi baru, sehingga berhasil menemukan kesimpulan pengetahuan normal (*normal science*) dan tidak lagi meragukan

⁷ Syukri Abubakar, "Paradigma Pengembangan Ilmu Pengetahuan Thomas Samuel Kuhn Dan Relevansinya Dengan Kajian Keislaman," dalam *Al-Ittihad Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 49-50.

kebenarannya. Pada masa *normal science* ini ilmu pengetahuan dalam posisi mampu menjawab masalah dan mampu memunculkan solusi. Tetapi seiring dengan perkembangan waktu, pada masanya ilmu pengetahuan akan mengalami kegagalan dalam mengatasi masalah-masalah yang timbul dan hanya akan memunculkan *anomaly* saja. Keadaan tersebut berimplikasi pada keraguan masyarakat tentang kebenaran keilmuan pada masa lalu sehingga hal ini memotivasi munculnya paradigma baru yang dapat menawarkan alternatif solusi. Paradigma baru yang muncul ini akan membuat para ilmuwan lain kembali melakukan penelitian-penelitian lanjutan untuk meneliti kebenaran baru tersebut. Sehingga apabila paradigma baru tersebut dapat diterima sebagai sebuah kebenaran ilmiah dan mengalahkan paradigma lama, maka paradigma lama akan mulai ditinggalkan dan beralih pada paradigma baru, Keadaan inilah yang disebut sebagai pergeseran paradigma.⁸

Menurut Thomas Samuel Kuhn, para ilmuwan dalam komunitas keilmuan tertentu mampu menjelaskan realitas dengan kebenaran ilmiah tertentu dianggap sangat efektif dengan instrumen yang efisien dalam menemukan jumlah dan ketepatan masalah melalui cara pergeseran paradigma.⁹

Berdasarkan hal-hal di atas, pergeseran paradigma (*Shifting Paradigm*) dapat dimaknai sebagai berikut:

1. Memperllihatkan logika berfikir baru karena ketidakmampuan logika berfikir lama untuk menyelesaikan masalah-masalah baru yang muncul
2. Merupakan hal yang natural bahwa dalam pengembangan keilmuan, paradigma lama yang dibangun selalu memunculkan asumsi-asumsi baru baik disadari ataupun tidak. Hal inilah yang mendasari munculnya masalah baru dan tidak dapat diselesaikan berdasarkan teori dan paradigma lama.
3. Kemunculan paradigma baru dapat menawarkan solusi baru, tetapi berimplikasi pada berpalingnya paradigma lama ke paradigma baru dan terkesan berbenturan. Sehingga, paradigma baru terkadang disikapi dengan kecurigaan dan bahkan permusuhan.¹⁰

⁸ Inayatul Ulya, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," dalam *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan...*, hal. 267.

⁹ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions...*, hal. 169.

¹⁰ Pergeseran paradigma semacam ini terlihat pada pergeseran teori geosentris dan berpindah ke heliosentris. Pertentangan itu terlihat misalnya ketika Giordano Bruno dan Galileo Galilei mengajukan teori heliosentrisnya Copernicus yang menggeser teori geosentris yang sudah dipercaya lama dan didukung oleh tokoh-tokoh gereja. Bahkan Giordano Bruno sebagai pendukung teori heliosentris dihukum bakar pada tahun 1600 dan Galileo Galilei diancam dengan hukuman yang sama bila tidak menarik pendapatnya, meskipun pada akhirnya teori heliosentris dapat diterima kebenarannya. Tetapi pertentangan untuk berpindah dari paradigma lama ke paradigma baru terkadang menjadi tahapan dan proses yang tidak

Menurut Thomas Khun, paradigma adalah ide, konsep dasar, atau dasar pemikiran yang digunakan atau diikuti oleh para ilmuwan sebagai model atau cara berpikir ketika melakukan penelitian.¹¹ Menurut Harmon, paradigma merupakan cara dasar dalam mempersepsikan sesuatu, berpikir, mengevaluasi, dan melakukan hal-hal yang relevan dengan konteks realitas. Sedangkan menurut Baker, paradigma merupakan seperangkat aturan yang menetapkan atau menentukan batasan dan menjelaskan apa yang harus Anda lakukan di dalam batasan tersebut agar berhasil. Menurut G. Chalmers (1992) paradigma adalah pandangan dunia yang terdiri dari asumsi dan hukum teoritis umum, teknik penerapannya diadopsi oleh anggota komunitas ilmiah tertentu. Sedangkan Webster Dictionary (2011) mendefinisikan paradigma sebagai contoh atau pola: kecil, mandiri, yaitu contoh yang disederhanakan digunakan untuk menggambarkan prosedur, proses dan poin teoritis.¹²

Kuhn menjadikan paradigma sebagai konsep sentral. Dari banyaknya definisi yang diutarakan oleh Kuhn, ada dua definisi paradigma yang dianggap paling lengkap, yaitu sebagai berikut: *pertama*, Paradigma merupakan contoh praktik ilmiah nyata yang diterima yang mencakup dalil, teori, penerapan dan instrumentasi yang dari padanya lahir tradisi-tradisi tertentu dan riset ilmiah. *Kedua*, Paradigma adalah kerangka referensi yang mendasari sejumlah teori maupun praktek ilmiah dalam periode tertentu.¹³

Paradigma adalah konsep sentral Kuhn, yang dimaksudkan untuk menjadi kerangka acuan yang mendasari banyak teori dan praktik ilmiah selama periode waktu tertentu. Paradigma disebut juga hasil pengujian perilaku anggota komunitas ilmiah. Itu sebelumnya ditentukan dan digunakan sebagai keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai, teknik, dll., yang dilakukan oleh anggota masyarakat yang diakui.¹⁴

Paradigma didefinisikan sebagai pandangan dasar tentang apa yang menjadi pokok bahasan yang seharusnya dikaji oleh disiplin ilmu pengetahuan, mencakup apa yang seharusnya ditanyakan dan bagaimana

terhindarkan dan harus mengalami proses pro dan kontra, sampai benar-benar dapat diterima kebenaran paradigma baru tersebut.

¹¹ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2005, hal. 76.

¹² Liliweri, *Paradigma Penelitian Ilmu Sosial*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2018, hal. 153.

¹³ Febianti Alawiyah Putri & Wahyu Iskandar, "Paradigma Thomas Samuel Kuhn: revolusi ilmu pengetahuan dan Pendidikan," dalam *Nizhamiyah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 94-106.

¹⁴ Komarudin, "Pradigma Dan Revolusi Ilmu Pengetahuan Perspektif Thomas Kuhn," dalam *Jurnal Pendidikan dan Sosial Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 321–335.

rumusan jawabannya disertai dengan interpretasi jawaban. Paradigma dalam hal ini adalah konsensus bersama oleh para ilmuwan tertentu yang menjadikannya memiliki corak yang berbeda antara satu komunitas ilmuwan dan komunitas ilmuwan lainnya. Varian paradigma yang berbeda-beda dalam dunia ilmiah dapat terjadi karena latar belakang filosofis, teoritis dan instrumen serta metodologi ilmiah yang digunakan sebagai pisau analisisnya.¹⁵ yang digambarkan dalam buku-buku teks. Sebaliknya, ini adalah serangkaian selingan damai yang diselingi oleh revolusi kekerasan intelektual. Selama selingan itu, para ilmuwan dipandu oleh serangkaian teori, standar, dan metode yang oleh Kuhn disebut sebagai "paradigma"¹⁶

Secara terminologis, paradigma tidak sekadar berarti contoh atau model sederhana. Dalam ranah filsafat ilmu, paradigma mengandung makna yang jauh lebih kompleks. Ia menunjuk pada keseluruhan sistem asumsi, nilai, metode, dan standar kebenaran yang dianut oleh suatu komunitas ilmiah.¹⁷ Paradigma menjadi semacam "kacamata konseptual" yang menentukan bagaimana suatu persoalan dirumuskan dan bagaimana solusi dicari.

Istilah *shifting paradigm* kemudian digunakan untuk menunjuk pada perubahan dalam kerangka berpikir tersebut. Pergeseran paradigma berarti perpindahan dari satu sistem pemahaman ke sistem pemahaman lain yang berbeda secara mendasar.¹⁸ Dengan demikian, secara sederhana *shifting paradigm* dapat dipahami sebagai perubahan dalam pola pikir atau kerangka konseptual yang menjadi dasar suatu praktik intelektual.

Namun demikian, makna istilah ini menjadi lebih spesifik dan sistematis ketika digunakan oleh Thomas Samuel Kuhn dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolutions*. Melalui karya tersebut, Kuhn memperkenalkan paradigma sebagai konsep kunci untuk menjelaskan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan. Ia menolak pandangan bahwa ilmu berkembang secara linier dan kumulatif.¹⁹ Menurutnya, sejarah ilmu menunjukkan adanya fase-fase stabilitas yang kemudian diguncang oleh krisis, hingga akhirnya melahirkan perubahan besar dalam cara pandang ilmiah. Dalam konteks filosofis, teori dan instrument juga metodologi

¹⁵ Inayatul Ulya dan Nur Abid, "Pemikiran Thomas Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam,"..., hal. 249.

¹⁶ Ulfiah Kesuma dan Ahmad Wahyu Hidayat, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma," dalam *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2020, hal. 166.

¹⁷ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*..., hal. 175.

¹⁸ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*..., hal. 176.

¹⁹ Rizki Isma Wulandari, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn (Paradigma & Revolusi Ilmu Pengetahuan) dan Penerapan Metodologinya Dalam Pendidikan Islam," dalam *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD FKIP Universitas Mandiri*, Vol. 09 No. 02 Tahun 2023, hal. 2920.

ilmiah yang menggunakan analisis pisaunya dapat terjadi varian paradigma yang dalam dunia ilmiah dapat terjadi perbedaan.

Untuk memahami konsep paradigma Kuhn yang diperkenalkannya pada tahun 1962 itu, maka perlu dipahami mengapa ia tertarik mempelajari filsafat sains, padahal ia adalah seorang profesor dalam bidang fisika. Ketertarikannya terhadap filsafat sains, dimulai ketika ia mengikuti kuliah eksperimental pada mata kuliah yang ditekuninya. Kuliah itu benar-benar merupakan pengalaman baru baginya, yang kemudian diakuinya sebagai entry point yang telah mengubah seluruh persepsinya tentang sains.²⁰

Thomas Samuel Kuhn membagi paradigma dalam beberapa tipe paradigma, yaitu paradigma metafisik, paradigma sosiologis dan paradigma konstruk. Berikut penjelasan ringkasnya.²¹

1. Paradigma Metafisik Paradigma

Paradigma metafisik merupakan paradigma yang menjadi konsesus terluas dan membatasi bidang kajian dari satu bidang keilmuan saja, sehingga ilmuwan akan lebih terfokus dalam penelitiannya. Paradigma metafisik ini memiliki beberapa fungsi:

- a. Untuk merumuskan masalah ontologi (realitas/ objek kajian) yang menjadi objek penelitian ilmiah
- b. Untuk membantu kelompok ilmuwan tertentu agar menemukan realitas/objek kajian (problem ontologi) yang menjadi fokus penelitiannya
- c. Untuk membantu ilmuwan menemukan teori ilmiah dan penjelasannya tentang objek yang diteliti.²²

2. Paradigma Sosiologi

Paradigma sosiologi menurut Thomas Samuel Kuhn menekankan bahwa ilmu pengetahuan berkembang dalam kerangka sosial yang dibentuk oleh komunitas ilmiah. Kuhn menjelaskan bahwa sains adalah aktivitas kolektif di mana para ilmuwan bekerja berdasarkan nilai, metode, dan pandangan dunia yang disepakati bersama. Proses pergantian paradigma tidak hanya didasarkan pada bukti empiris, tetapi juga melibatkan pengaruh sosial, seperti otoritas ilmiah, tekanan kolektif, dan legitimasi dalam komunitas. Pergeseran paradigma, menurut Kuhn, adalah transformasi mendalam yang mencerminkan perubahan konsensus dalam komunitas ilmiah, mirip dengan revolusi sosial. Konsep paradigma dalam sosiologi dijelaskan oleh Margaret

²⁰ Syukri Abubakar, "Paradigma Pengembangan Ilmu Pengetahuan Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya dengan Kajian Keislaman," ..., hal. 47–64.

²¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015, hal. 166-167.

²² George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (terj). Alimandan, cet. 5, Jakarta: Rajawali Press, 2004, hal. 5.

Masterman sebagai bentuk konsep eksemplar yang dikemukakan oleh Thomas Samuel Kuhn. Dalam pengertian ini, eksemplar merujuk pada pola-pola praktik ilmiah yang meliputi kebiasaan, keputusan, aturan umum, serta hasil-hasil penelitian yang telah diterima secara luas oleh komunitas ilmiah atau masyarakat.²³ Dengan demikian, ilmu pengetahuan tidak berkembang secara individu, tetapi melalui interaksi sosial yang dipengaruhi oleh budaya, tradisi, dan dinamika kelompok, menjadikan perubahan

3. Paradigma Konstruksi

Paradigma konstruksi adalah konsep yang paling sempit dibanding kedua paradigma di atas. Contoh pembangunan reaktor nuklir merupakan paradigma konstruksi dalam fisika nuklir dan mendirikan laboratorium menjadi paradigma konstruksi bagi ilmu psikologi eksperimental.²⁴ Paradigma konstruksi dalam memahami realitas khususnya realitas sosial budaya bersifat plural (*multiple realities*) dan dikonstruksi. Sehingga, para ilmuwan memahami realitas dari ontologi yang relatif berdasarkan perspektif, kerangka teori dan paradigma tertentu. Sehingga, dalam pengembangannya interpretasi dan kreativitas peneliti menjadi vital karena menjadi bagian dari proses merekonstruksi.²⁵ Berdasarkan penjelasan tersebut, secara umum Kuhn membagi paradigma menjadi dua paradigma utama, yaitu paradigma ilmiah dan paradigma alamiah.²⁶

a. Paradigma Ilmiah

Paradigma ilmiah memiliki dua cakupan yaitu fakta sosial dan perilaku sosial. Paradigma fakta sosial menunjuk kepada faktor dari luar diri manusia yang membuat dirinya melakukan sesuatu dengan tujuan dapat mengimbangi perilaku di luar dirinya, sehingga perilaku seseorang dapat dikontrol. Fakta sosial meliputi norma-norma, nilai-nilai, adat istiadat dan aturan-aturan yang bersifat memaksa dan mengikat. Paradigma fakta sosial ini dipelopori oleh Emile Durkheim. Fokus kajian dalam penelitian sosiologi meliputi struktur sosial dan pranata sosial.²⁷ Sekilas dapat disimpulkan bahwa ada beberapa pokok pemikiran tentang fakta sosial antara lain:

²³ Inayatul Ulya, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam,"..., hal. 257.

²⁴ George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*,..., hal. 6.

²⁵ Shovia Indah Firdiyanti, "Relevansi Teori Revolusi Paradigma Thomas Samuel Kuhn Terhadap Transaksi Jual-Beli Online," dalam *Shar-E: Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023, hal. 9-22.

²⁶ Rizki Isma Wulandari, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn (Paradigma & Revolusi Ilmu Pengetahuan) Dan Penerapan Metodologinya Dalam Pendidikan Islam,"..., hal. 2921.

²⁷ Struktur sosial merupakan bentuk hubungan interaksi sosial dalam hal proses dan organisasinya yang terlihat pada posisi individu dan sub kelompok dalam kehidupan sosial.

- 1) Model yang digunakan sebagai basis teori fakta sosial adalah karya Emile Durkheim, khususnya *The Rules of Sociological Method* dan *suicide*
- 2) Teori fakta sosial lebih focus pada struktur dan institusi sosial dan pengaruhnya terhadap pola pikir dan perilaku individu
- 3) Metode yang digunakan dalam paradigma fakta sosial adalah interview, kuesioner dan perbandingan sejarah
- 4) Terdapat beberapa teori yang dapat digunakan dalam menganalisa masalah sosial yang tergabung dalam paradigma fakta sosial, yaitu teori fungsionalisme fungsionalisme struktural, teori konflik, teori sosiologi makro dan teori sistem.²⁸

Sedangkan perilaku sosial menyatakan bahwa perilaku seseorang dapat dipicu oleh kondisi-kondisi tertentu. Dalam hal ini, perilaku seseorang ditentukan oleh stimulus yang datang dari luar. Stimulus tersebut dapat membuat individu berfikir dan berperilaku. Paradigma perilaku sosial meliputi tiga asumsi dasar bahwa: Pertama, perilaku manusia pada dasarnya dapat dikontrol, Kedua, Kepribadian manusia tidak dapat dijelaskan melalui mekanisme psikis *id* dan *ego*,²⁹ Ketiga, perilaku manusia tidak ditentukan hanya oleh pilihan individual.³⁰

Paradigma perilaku sosial ini dalam ilmu psikologi dikenal dengan pendekatan behaviorisme dengan tokoh utamanya Burrhus Frederic Skinner. Sekilas dapat disimpulkan bahwa terdapat beberapa pokok pemikiran tentang perilaku sosial dalam beberapa hal berikut ini:

Sedangkan pranata sosial cenderung dilihat sebagai aturan/norma dan nilai yang mengatur aktivitas manusia dalam kehidupan sosial. Contoh: pranata keluarga, agama, pemerintah, pendidikan, ekonomi dan lain-lain. Terdapat beberapa teori yang dapat digunakan dalam menganalisa masalah sosial yang tergabung dalam paradigma fakta sosial, yaitu teori fungsionalisme fungsionalisme struktural, teori konflik, teori sosiologi makro dan teori sistem. Lihat: Damsyid Ambo Upe, *Asas-Asas Multiple Researches: Dari Nornam K.Denzim hingga John W. Creswell dan Penerapannya*, Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana, 2010, hal. 64.

²⁸ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer...*, hal. 170.

²⁹ *Id* merupakan bagian yang primitif dari kepribadian. Kekuatan yang termasuk dalam *id* mencakup insting seksual dan insting agresif. *Id* membutuhkan kepuasan dengan segera tanpa memperhatikan lingkungan realitas secara objektif atau disebut sebagai prinsip kenikmatan (*pleasure principle*). Sedangkan *ego* sadar akan realitas, sehingga *ego* disebut sebagai prinsip realitas (*reality principle*). *Ego* dapat menyesuaikan diri dengan realita. Selain *id* dan *ego* muncul istilah yang terkait, yang dikenal dengan *super ego*. *Super ego* ini merupakan kontrol diri yang terbentuk sebagai penyeimbang antara *id* dan *ego*. Sehingga, apabila *superego* sudah terbentuk, maka manusia dapat mengontrol dirinya sendiri. Lihat Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Andi, 2004, hal. 76-77.

³⁰ Damsyid Ambo Upe, *Asas-Asas Multiple Researches: Dari Nornam K.Denzim hingga John W. Creswell dan Penerapannya....*, hal. 64.

- 1) penganut dari paradigma perilaku sosial ini adalah Burrhus Frederic Skinner
 - 2) Model penelitian yang digunakan menggunakan psikologi empiris- eksperimental dan psikologi behaviorisme
 - 3) Menurut paradigma perilaku sosial bahwa kajian pokoknya meliputi perilaku individu yang tidak difikirkan dan teramati. Hal ini mengacu pada konsep reward dan punishman. Reward memicu perilaku yang diinginkan dan punishman memicu perilaku yang tidak diinginkan.
 - 4) Metode yang digunakan dalam paradigma perilaku sosial adalah metode eksperimen
 - 5) Teori yang digunakan dalam perilaku sosial adalah teori sosiologi behavioral dan teori pertukaran³¹
- b. Paradigma Alamiah

Paradigma alamiah ini mengacu pada paradigma definisi sosial yang dimulai oleh Weber. Weber memusatkan perhatiannya tentang tindakan sosial dan interaksi sosial sosial. Tindakan sosial diartikan sebagai tindakan individu yang mempunyai makna atau arti subjektif bagi dirinya dan diarahkan kepada orang lain.³² Menurut Weber tindakan sosial adalah tindakan individu yang mempunyai pemaknaan berdasarkan subyektivitas dirinya dan diarahkan pada orang lain. dalam artian dari dalam diri menuju luar diri. Sehingga, menurutnya mengarahkan sosiologi sebagai ilmu yang berusaha memaknai dan memahami tindakan sosial dan berbagai interaksi sosial untuk memperoleh penjelasan kausal. Maka, sosiologi kontemporer juga disebut sosiologi interpretatif.³³

Definisi sosial ini tidak berpijak pada fakta sosial yang dianggap obyektif, yaitu struktur dan pranata sosial, tetapi pada proses berpikir manusia. Sehingga dalam memaknai realitas dan interaksi sosial, manusia diposisikan sebagai pelaku yang natural dalam mengekspresikan tindakannya. Sehingga, tindakan dan interaksi sosial terjadi karena kemauan individu dan masyarakat itu sendiri. Maka, tindakan sosial tersebut tidak terpusat pada struktur-struktur

³¹ Teori sosiologi behavioral adalah teori yang memusatkan perhatiannya pada hubungan antara akibat dan tingkah laku seseorang pelaku. Sedangkan Teori pertukaran adalah teori yang dibangun dengan tujuan sebagai reaksi terhadap paradigma fakta sosial.

³² George Ritzer, *Teori Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda...*, hal. 38.

³³ Damsyid Ambo Upe, *Asas-Asas Multiple Researches: Dari Nornam K.Denzim hingga John W. Creswell dan Penerapannya...*, hal. 67.

sosial, tetapi pada definisi bersama berdasarkan perspektif masing-masing individu dan kelompok sosialnya.³⁴

Paradigma definisi sosial ini tidak berpijak pada fakta sosial yang dianggap obyektif, yaitu struktur dan pranata sosial, tetapi pada proses berpikir manusia. Sehingga dalam memaknai realitas dan interaksi sosial, manusia diposisikan sebagai pelaku yang natural dalam mengekspresikan tindakannya. Sehingga, tindakan dan interaksi sosial terjadi karena kemauan individu dan masyarakat itu sendiri. Maka, tindakan sosial tersebut tidak terpusat pada struktur-struktur sosial, tetapi pada definisi bersama berdasarkan perspektif masing-masing individu dan kelompok sosialnya.

Berbagai varian teori yang digunakan dalam paradigma definisi sosial adalah sebagai berikut: *Pertama*, teori fenomenologi,³⁵ *kedua*, etnometodologi,³⁶ *ketiga*, teori interaksionisme simbolik,³⁷ dan *keempat*, teori strukturasi³⁸ Beberapa teori tersebut di atas sama-sama berusaha memaknai realitas tidak sekedar pada simbol yang terlihat

³⁴ Iftahul Digarizki & Arif Al Anang, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn: Kajian Teori Pergeseran Paradigma dan Revolusi Ilmiah," dalam *Jurnal Humanitas: Katalisator Perubahan dan Inovator Pendidikan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 23–34. <https://doi.org/10.29408/jhm.v7i1.3285>.

³⁵ Norman Kent Denzin dan Yvonna Sessions Lincoln memahami fenomenologi dengan mencari benang merah antara Alfred Schutz dalam membangun fenomenologi sosial yang mengaitkan sosiologi dengan fenomenologi filosofisnya Edmund Husserl bahwa pengetahuan selalu berpijak pada yang eksperiensial (yang bersifat pengalaman) dan menekankan bahwa hubungan antara persepsi dan obyek-obyeknya tidak pasif karena kesadaran manusia secara aktif mengandung objek-objek pengalaman. Lihat Norman Kent Denzin, *Handbook of Qualitative Research* terj: Dariyantno dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 336.

³⁶ Etnometodologi disebut juga dengan *cognitive sociology*, diprakarsai oleh Harold Garfinkel, yaitu penelitian yang banyak digunakan oleh para sosiolog. Awalnya merupakan sebuah aliran sosiologi Amerika dan menempatkan etnometodologi untuk memperhitungkan kenyataan bahwa kelompok sosial mampu memaknai dan menganalisis dirinya sendiri atau disebut juga dengan penalaran sosiologi praktik. Lihat Alain Coulon, *Etnometodologi*, Jakarta: Yayasan Lenge Mataram, 2008, hal. 84.

³⁷ Teori interaksionisme simbolik pertamakali dirumuskan oleh George Herbert Mead, seorang ahli filsafat sosial, di dalam bukunya yang berjudul *Mind, Self and Society*. Namun Herbert Blumer-lah yang mempopulerkan istilah interaksionisme simbolik (*symbolic interactionism*). Teori interaksi simbolik merupakan perspektif, suatu sudut pandang yang membimbing cara orang melihat kehidupan sosial. Lihat Nasikun, 2003, *Teori Interaksionik Simbolik, Makalah*, di sampaikan pada pelatihan penelitian dosen STAIN seluruh Indonesia di Salatiga.

³⁸ Teori strukturasi merupakan teori yang berasal dari Anthony Giddens yang menepis dualisme (pertentangan) dan mencoba mencari korelasi antara struktur fungsional dengan konstruksiisme fenomenologis. Teori Strukturasi ini berpendapat bahwa pada diri seorang subjek memiliki sifat yang otonom serta memiliki andil untuk mengontrol struktur itu sendiri.

atau sekedar apa yang nampak di permukaan karena dalam penelitian sosial manusia adalah makhluk yang kreatif dalam mengekspresikan sikap dan tindakannya sehingga pemaknaan secara komprehensif diperlukan untuk memahami makna yang sebenarnya dari realitas yang terlihat.

Menurut Thomas Samuel Kuhn bahwa kemajuan ilmiah itu berawal dari sifat “*revolusioner*”, cepat dan drastis bukan maju secara kumulatif. Gambaran skema ilmiah revolusi Thomas Samuel Kuhn menjelaskan untuk melangkah pada perkembangan part baru, sehingga mengakibatkan perbedaan pada paradigma terdahulu dengan paradigma terbaru.³⁹ Revolusi ilmiah dalam perspektif Kuhn terjadi melalui beberapa lompatan-lompatan radikal dan revolusioner sebagai berikut: Model yang dikembangkan Thomas Samuel Kuhn pada *paradigm* I berlangsung *normal science*.⁴⁰ Pada periode ini terjadi akumulasi ilmu pengetahuan yang mana para ilmuwan berusaha mengembangkan paradigma yang sedang menjadi *mainstream* atau yg paling banyak berpengaruh.

Kemudian dalam perkembangannya paradigma lama mengalami kelumpuhan analitik atau tidak mampu memberi jawaban dan penjelasan terhadap banyaknya persoalan yang timbul. Pada fase ini, para ilmuwan tidak mampu lagi mengelak dari pertentangan karena terjadi banyak penyimpangan. Fase inilah yang disebut fase anomalies.⁴¹ Akibat yang muncul karena banyaknya anomali, maka timbullah krisis.⁴² Pada fase

³⁹ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure...*, hal. 92. Contoh sebuah revolusi ilmiah misalnya pada perubahan teori geosentris ke heliosentris yang dikenal sebagai revolusi Copernican yang menyatakan bahwa bumi dan planet –planet mengelilingi matahari. Lihat Jeome R. Ravert, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004 hal. 5. Bandingkan Akhyar Yusuf Lubis, *Op. Cit.*, hal. 164. Bandingkan juga dengan Rizal Muntansir, Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal.70. Lihat juga Amsal Bakhtiar, 2012, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 51-52.

⁴⁰ *Normal science* yaitu situasi ketika sebuah paradigma menjadi sedemikian dominan/ dianggap benar sehingga ia digunakan sebagai indikator utama dan umum sampai seakan-akan tidak perlu mempertanyakan ulang prinsip-prinsip pertamanya. *Normal science* didasarkan pada aturan atau pola yang umum, dengan kata lain tidak ada penyimpangan dari suatu norma atau kaidah. *Normal science* memberi isyarat kegiatan penelitian yang secara teguh berdasarkan satu atau lebih pencapaian ilmiah (*scientific achievements*) dimasa lalu sebagai pemberi inspirasi keilmuan. Thomas Samuel Kuhn, *The Structure...*, hal. 95

⁴¹ anomali adalah terjadinya ketidakselarasan antara kenyataan yang ada dengan paradigma-paradigma yang digunakan ilmuwan. Anomali dalam fase ini dijadikan sebagai syarat awal terjadinya proses penemuan baru. Yakni, ketika ada kesesuaian antara fakta baru dengan teori yang lama. Anomali terjadi karena paradigma pertama tidak mampu memberikan penjelasan dan menjawab terhadap persoalan yang timbul secara memadai dan akhirnya terjadi penyimpangan. Thomas Samuel Kuhn, *The Structure...*, hal. 65

⁴² Sebagaimana dijelaskan Kuhn bahwa ketika penyimpangan memuncak, suatu krisis akan muncul dan paradigma itu sendiri mulai disangsikan validitasnya. Seringkali sebuah

krisis ini, paradigma mulai diragukan kebenarannya. Krisis tersebut terjadi dengan hebatnya, kemudian mengantarkan jalan untuk menuju *fase revolusi (revolution)*. Pada fase revolusi inilah kemudian muncul paradigm II⁴³ yang memiliki jawaban atas persoalan yang muncul dari paradigma sebelumnya.

Siklus ilmiah tersebut menunjukkan tidak ada perubahan paradigma tanpa didahului krisis, namun demikian, paradigma sebelumnya yang dianggap tidak mampu menjawab persoalan yang ada dan terkesan bertentangan dengan paradigma baru, tetapi peran paradigma lama dianggap penting yang memungkinkan ilmuwan untuk mengenali sesuatu yang *anomaly*, karena bertentangan dengan harapan. Hal ini merupakan prasyarat penting bagi penemuan pengetahuan baru mengisi celah kekosongan atau ketidaktahuan. Intinya bahwa sebuah *anomaly* tidak dengan sendirinya cukup untuk perubahan paradigma dengan ketidaktahuan dan penolakan terhadap paradigma (*falsifikasi*). Kuhn menyebutkan bahwa kompleksitas tersebut sebagai syarat yang diperlukan untuk perubahan paradigm baru. Tapi krisis terungkap dengan cara berubah dari waktu ke waktu. Namun, proses peningkatan antara fakta dan teori adalah bagian dari *normal science*, sehingga *anomaly* sebagai sebuah kegagalan harapan, hanya menyajikan *puzzle* (teka-teki) lain yang harus diselesaikan dengan eksplorasi dan konstruksi ilmiah.⁴⁴

Memahami revolusi ilmiah Kuhn ada beberapa sejarah ilmu pengetahuan yang dalam perkembangannya mengalami pergeseran paradigma, diantaranya digambarkan pada hal berikut ini.

Pertama, sejarah ilmu alam misalnya, pernah mengalami periode pra ilmiah. Periode pra ilmiah ini dapat dilihat dari munculnya pemikiran

paradigma baru lahir menjadi embrio, sebelumnya terjadi krisis lambat laun berkembang jauh secara eksplisit. Namun *anomaly* tidak dapat terjadi berulang kali. Bila hal demikian ditemui maka paradigma tersebut mengalami krisis dan gugur sebagai paradigma yang absah untuk kemudian digantikan oleh model baru yang membentuk paradigma baru pula. Adanya *anomaly* ini merupakan prasyarat bagi penemuan baru yang akhirnya dapat mengakibatkan perubahan paradigma. Anomali muncul hanya dengan latar belakang yang disediakan oleh paradigma. *Thomas Samuel Kuhn, The Structure...*, hal. 75.

⁴³ Revolusi Ilmu (*scientific revolution*) adalah terjadinya lompatan- lompatan dan perubahan-perubahan secara drastis. Menurut Kuhn proses revolusi ilmu pengetahuan dapat dikatakan sebagai proses terbentuknya sejarah ilmu pengetahuan. Revolusi ilmiah pada akhirnya akan memunculkan paradigma berdasarkan studi ilmiah baru yang dikaji berdasarkan deteksi baru menjadi teori baru berada dalam tataran unggul dalam membentuk paradigma baru dengan sudut pandang baru dan teknik metodologinya lebih unggul dibanding paradigma lama dalam memecahkan masalah yang timbul. *Thomas Samuel Kuhn, The Structure ...*, hal. 77.

⁴⁴ Damsyid, *Asas-Asas Asas Multiple Researches: Dari Nornam K.Denzim hingga John W. Creswell dan Penerapannya...*, hal. 65.

filsafat di Yunani. Pada saat itu filsafat telah berhasil menggeser pola pikir bangsa Yunani dan umat manusia pada umumnya dari pandangan mitosentris menjadi logosentris. Awalnya Bangsa Yunani dan bangsa lain di dunia meyakini bahwa seluruh kejadian di alam ini dipengaruhi oleh dewa. Sehingga sudah seharusnya para dewa ini selalu dihormati, bahkan disembah. Pengaruh pemikiran filsafat pada saat itu mampu merubah dari pola pikir yang tergantung pada dewa diubah pada pola pikir yang tergantung pada rasio. Fenomena alam, seperti gerhana tidak lagi dipersonifikasikan pada kegiatan dewa yang sedang tertidur, tetapi akhirnya muncul penemuan ilmiah bahwa gerhana merupakan kejadian alam yang disebabkan oleh matahari, bulan dan bumi berada pada garis yang sejajar dan berakibat bayangan bulan menimpa sebagian permukaan bumi.⁴⁵ Aristoteles kemudian mulai mengemukakan istilah fisika yang membedakan dengan metafisika (realitas yang tidak terindra). Aristoteles juga metode induktif dan deduktif yang kemudian menjadi metode dalam berfilsafat. Pemikiran Aristoteles ini kemudian menghasilkan suatu paradigma ilmiah yang dikenal sebagai geosentris yang dipakai untuk model dan penjelasan filsafat alam selama seribu tahun lebih.⁴⁶

Kedua, kelanjutan dari pemikiran Aristoteles tentang geosentris, kemudian muncul pola baru sebagai sebuah revolusi ilmiah dari Copernicus. Gagasan Copernicus menggantikan teori geosentris. Perubahan teori geosentris ke heliosentris yang dikenal sebagai revolusi Copernican yang menyatakan bahwa bumi dan planet-planet mengelilingi matahari. Sehingga, matahari lah yang menjadi pusat sistem tata surya. Penolakan dan serangan terhadap Copernicus muncul dari tokoh-tokoh gereja dan ahli astronomi yang mendukung paradigma lama bahkan Giordano Bruno yang mendukung teori heliosentris dihukum bakar pada tahun 1600 dan Galileo Galilei diancam dengan hukuman yang sama bila tidak menarik pendapatnya. Perkembangan selanjutnya teori heliosentris akhirnya diperkuat oleh Newton sekaligus memperkuat ahli astronomi yang pro heliosentris. Akhirnya, teori Copernicus ini menjadi paradigma baru/hasil pergeseran paradigma dari paradigma lama ke paradigma baru. Begitu pula ketika dirunut siklus ilmiah sebelumnya ternyata teori heliosentris ini sama dengan apa yang dikemukakan Aristarchus pada zaman Yunani Kuno, Tetapi pandangan Aristarchus ini kemudian tenggelam dan tidak diakui karena masyarakat lebih menerima pandangan Ptolomeus yang dikenal dengan Teori geosentris yang menyatakan bahwa bumi sebagai pusat alam semesta

⁴⁵ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, hal. xi.

⁴⁶ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu....*, hal. 164.

dan matahari dan planet mengelilingi bumi. Sehingga, sebagai paradigma terbaru, revolusi yang dilakukan Copernicus ini merubah dan mengganti pandangan dunia dari geosentris ke heliosentris. Ini adalah sebuah fenomena yang menggambarkan siklus ilmiah yang dikenal dengan revolusi ilmu pengetahuan.⁴⁷

Kemunculan revolusi saintifik berawal dari adanya anomali terhadap teori-teori yang telah mapan. Anomali tersebut menjadi semakin miris apabila teori-teori yang telah mapan justru memburuk keadaan atau tidak dapat melahirkan solusi-solusi yang dibutuhkan pada periode-periode tertentu.⁴⁸ Munculnya revolusi sains tidak sebanding dengan diterima atau tidaknya di kalangan para akademisi atau masyarakat sains. Sebab kebenaran yang diterima itu ialah hasil kesepakatan masyarakat sains terhadap sebuah penemuan baru. Sifat intersubjektifitas di kalangan masyarakat sains tidak bisa dipandang sebelah mata sebab salah satu sebab lahirnya revolusi sains itu letaknya juga pada anomali kesepakatan tersebut. Jika sebuah penemuan baru tidak dapat melandasi riset ilmiah sebagai sebuah paradigma yang mapan maka dibutuhkan revolusi yang melahirkan teori-teori baru yang membantu memecahkan persoalan ilmiah tersebut.⁴⁹

Revolusi lebih mudahnya dapat diartikan sebagai pengganti tatanan yang lama dengan sesuatu yang baru. Jadi paradigma revolusi ilmu pengetahuan Thomas Samuel Kuhn adalah perubahan mendasar yang merupakan episode perkembangan non-kumulatif, dimana paradigma lama diganti sebagian atau seluruhnya oleh paradigma baru yang bertentangan, karena adanya fakta-fakta ilmiah yang tidak sesuai dengan kenyataan.⁵⁰

Salah satu pemikir atau ilmuwan yang memberikan kontribusi besar dalam revolusi ilmiah adalah Thomas Samuel Kuhn, seorang tokoh yang lahir di Cincinnati, Ohio. Munculnya buku beliau yang berjudul

⁴⁷ Lihat Jerome R. Ravetz, *Filsafat Ilmu: Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan*, terj. Tariq Kamal, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 59. Bandingkan Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu*..., hal. 164. Bandingkan juga dengan Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 70. Lihat juga Amsal Bakhtiar, *Filsafat*..., hal. 51-52.

⁴⁸ Muslih, Mohammad, Happy Susanto, dan Martin Putra Perdana. "The Paradigm of Islamization of Knowledge According to SMN Al-Attas (From Islamization of Science to Islamic Science)," dalam *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, hal. 25. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v5i1.5269>.

⁴⁹ Iftahul Digarizki dan Arif Al Anang, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn: Kajian Teori Pergeseran Paradigma dan Revolusi Ilmiah,"..., hal. 23-34.

⁵⁰ Fia Alifah Putri dan Wahyu Iskandar, "Paradigma Thomas Samuel Kuhn: Revolusi Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan," dalam *Nizhamiyah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 94-106.

"*The Structure of Scientific Revolutions*" banyak mengubah persepsi orang tentang apa yang dinamakan ilmu. Jika sebagian orang mengatakan pergerakan ilmu itu linierakumulatif, maka Thomas Samuel Kuhn mengatakan, ilmu bergerak melalui tahapantahapan yang akan ber- puncak pada kondisi normal dan kemudian krisis karena telah digantikan oleh ilmu atau paradigma baru.⁵¹ Maksud perkembangan ilmu pengetahuan secara revolusi adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Ritzer dengan gambaran berikut ini:

Paradigma I - Normal Science - Anomalies (penyimpangan) - Crisis - Revolusi (perubahan) - Paradigma II.⁵² Pengembangan model yang dilakukan Thomas Samuel Kuhn pada "paradigma pertama ialah "normal science". Dalam tahap ini para ilmuwan bersaing untuk menemukan temuan yang dapat memberikan sumbangsih paling berpengaruh dalam hasil risetnya. Akan tetapi dalam perjalanannya para ahli banyak mendapatkan permasalahan baru yang tidak bisa mereka pecahkan solusinya. Hal ini dinamakan "anomaly". Dampak dari munculnya anomali dapat memicu "crisis". Dampak yang ditimbulkan oleh krisis yang terjadi ialah menjadikan kebenaran akan paradigma lama diragukan. Hikmah dari adanya anomaly dan krisis yang terjadi dapat menyadarkan para ilmuwan akan diadakanya sebuah revolusi. Lalu "Paradigma kedua" lahir untuk menjawab atas semua permasalahan yang ada.⁵³ Secara terperinci dijabarkan sebagai berikut:

1. Tahap Pra-paradigma atau paradigma awal

Setiap disiplin ilmu pengetahuan selalu berawal dari pengetahuan secara umum yang dirasakan oleh manusia. Setiap pengetahuan yang diketahui oleh manusia berpotensi menjadi ilmu. Akan tetapi tidak setiap pengetahuan menjadi ilmu. Potensi pengetahuan menjadi ilmu adalah tergantung pada bagaimana manusia dapat mengaktualisasikannya dengan berbagai proses ilmiah yang metodis, sistematis, mengandung nilai kebenaran universal, dan dapat diterima oleh masyarakat sains.⁵⁴

Pada fase praparadigma ini, belum ada cara pandang dalam membangun sebuah bangunan ilmu pengetahuan. Dengan begitu

⁵¹ Hascita Istiqomah, "Paradigma Dan Revolusi Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Pemikiran Thomas Khun," dalam *Jurnal Al-Ilm*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2022, hal. 73–83.

⁵² Syukri Abubakar, "Paradigma Pengembangan Ilmu Pengetahuan Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya dengan Kajian Keislaman," dalam *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 47–64.

⁵³ Shelly Alvareza Zazkia, "Metode, Pendekatan Ilmiah, Model Pemikiran Dan Teori Revolusi Paradigma Thomas Samuel Kuhn," dalam *Berkala Ilmiah Pendidikan*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2021, hal. 127–133.

⁵⁴ Inayatul Ulya dan Nushan Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," ..., hal. 249–276.

suatu ilmu pengetahuan lahir dengan adanya paradigma yang terstruktur dan konstruktif. Maka pada fase ini pengetahuan yang ada di dalam pengalaman, perasaan dan pikiran manusia berkembang mengikuti aliran atau madzhab pemikiran yang ada disekelilingnya. Pengetahuan yang berkembang dapat pula berlabuh pada suatu aliran dan menolak aliran yang lain.⁵⁵ Tujuan dari pengetahuan tersebut belum terbangun dengan terarah. Sehingga pengetahuan terombang-ambing dalam keadaan tidak tetap.

Sebelum Thomas Samuel Kuhn mencetuskan gagasan revolusi ilmiah, para ilmuwan masih kebingungan dalam menafsirkan paradigma dan teori sebagai cara pandang terhadap sesuatu. Kuhn berpandangan bahwa pada saat itu para ilmuwan masih bekerja secara mandiri sehingga tampaknya tidak dapat menemukan paradigma yang lebih maju untuk kepentingan ilmu pengetahuan. Ilmuwan lebih egois dan bertindak sendiri-sendiri ketika menemukan teori-teori baru yang relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Mereka juga tak lepas dari bayang-bayang para ilmuwan terdahulu yang seolah tertutup untuk memperdebatkan teori-teori baru yang muncul. Dengan munculnya paradigma Kuhn, diharapkan ada kesepakatan antara para ahli untuk menggunakan wacana yang sama sehingga temuan-temuan yang ada dapat dibandingkan dan dapat diamati perkembangannya.⁵⁶ Karena paradigma menjadi dasar dalam membangun struktur ilmu pengetahuan yang terstruktur, terarah, dan memiliki arah dalam pengembangannya.⁵⁷

2. *Normal Science*

Setiap hasil penelitian, buku, dan teori disebut dengan normal science.⁵⁸ Pada tahap perkembangan ini, perlawanan di antara para ilmuwan tidak terlalu tajam. Hal ini karena ada satu paradigma yang diterima sebagai landasan dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Paradigma tunggal yang telah disepakati, kemudian diperkuat, dilindungi dari berbagai tanggapan negatif dan juga dari serangan pemalsuan filosofis. Kondisi ini menunjukkan adanya perbedaan

⁵⁵ Sudrajat, dkk., "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn dan Munculnya Ilmu Pengetahuan Sosial," dalam *JIPSINDO*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2019, hal. 25–45.

⁵⁶ M. Takdir dan M. Arif, "The Scientific Revolution of Thomas Samuel Kuhn and Its Contribution to the Conflict Resolution Paradigm in Indonesia," dalam *Jurnal*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2022, hal. 147–158.

⁵⁷ Rahmat Effendi, "Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn: Perubahan Paradigma dan Implikasi dalam Bangunan Ilmu Keislaman," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 23 No. 1 Tahun 2020, hal. 47–61.

⁵⁸ Fia Alifah Putri dan Wahyu Iskandar, "Paradigma Thomas Samuel Kuhn: Revolusi Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan," dalam *Nizhamiyah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 94–106.

antara ilmu normal dan ilmu prakiraan yang kontradiktif karena melalui tahapan yang berbeda. Jadi, tahapan perkembangan ini disebut sebagai tahapan paradigma dan ilmu normal. Sains normal adalah penelitian yang didasarkan pada satu atau lebih hasil teori yang telah dicapai sebelumnya (pencapaian ilmiah) dan dianggap sebagai landasan bagi pengembangan penelitian selanjutnya (Kuhn 1970). Dapat dikatakan bahwa sains telah memasuki fase sains yang normal jika pada saat itu telah ada teori yang dianggap mapan dan diterima secara umum oleh para ilmuwan dan dianggap sebagai dasar pengembangan sains selanjutnya.⁵⁹ Oleh karena sudah mapan sehingga orang-orang tidak mempertanyakan lagi kebenaran paradigma tersebut.⁶⁰ Setidaknya ada tiga hal yang menjadi perhatian dalam penelitian perkembangan ilmu pengetahuan, yaitu mengidentifikasi peristiwa yang relevan, mengadaptasi fakta dengan teori yang muncul, dan mengelaborasi teori untuk memecahkan masalah yang terjadi di lapangan.⁶¹

Paradigma ini membimbing kegiatan ilmiah dalam masa sains normal, di mana para ilmuwan berkesempatan menjabarkan dan mengembangkannya secara terperinci dan mendalam, karena tidak sibuk dengan hal-hal yang mendasar. Dalam tahap ini, ilmuwan tidak bersikap kritis terhadap paradigma yang membimbing aktivitas ilmiahnya dan selama menjalankan riset ini, ilmuwan bisa menjumpai berbagai fenomena yang tidak bisa diterangkan dengan teorinya. Inilah yang disebut dengan anomali. Jika anomali ini kian menumpuk dan kualitasnya semakin tinggi, maka timbul krisis. Dalam krisis inilah, paradigma mulai dipertanyakan. Dengan demikian sang ilmuwan sudah keluar dari sains normal. Untuk mengatasi hal itu, ilmuwan bisa kembali lagi pada cara-cara ilmiah yang lama sambil memperluas cara-cara itu atau mengembangkan suatu paradigma tandingan yang bisa memecahkan masalah dan membimbing riset berikutnya. Jika yang terakhir ini terjadi, maka lahirlah revolusi ilmiah.

Dari sini tampak bahwa paradigma pada saat pertama kali muncul pasti sifatnya masih sangat terbatas, baik dalam cakupannya

⁵⁹ Rizki Isma Wulandari, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn (Paradigma & Revolusi Ilmu Pengetahuan) Dan Penerapan Metodologinya Dalam Pendidikan Islam," dalam *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2023, hal. 2911–36.

⁶⁰ Sudrajat, dkk., "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn dan Munculnya Ilmu Pengetahuan Sosial," ..., hal. 25–45.

⁶¹ M. Takdir dan M. Arif, "The Scientific Revolution of Thomas Samuel Kuhn and Its Contribution to the Conflict Resolution Paradigm in Indonesia," dalam *Jurnal Sosiologi Dialektika*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2022, hal. 147–158.

maupun dalam ketepatannya. Paradigma memperoleh statusnya karena lebih berhasil daripada saingnya dalam memecahkan beberapa masalah yang mulai diakui oleh kelompok pelaku praktik bahwa masalah-masalah itu rawan. Berbagai transformasi paradigma semacam ini adalah revolusi sains. Sedangkan transisi yang berurutan dari paradigma satu ke paradigma lainnya melalui revolusi adalah pola perkembangan yang biasa dan sains yang telah matang. Dengan begitu pemikiran dasar Kuhn tentang revolusi sains dimulai dengan adanya sebuah paradigma yang menjadi cara pandang dalam memandang dan mengkaji sains. Sebuah paradigma yang berkembang atas suatu teori sains itulah yang disebut dengan sains normal. Sains normal merupakan teori yang diakui kebenarannya oleh masyarakat ilmiah secara universal sebagai hasil dari penelitian terdahulu. Oleh karenanya bagi Kuhn, landasan pijakan paradigma akan sains normal itu perlu dalam rangka revolusi sains.

Paradigma sains yang baik mengantarkan pada normal sains. Normal sains merupakan suatu peristiwa yang ditandai dengan stabilitas dan kemampuan ilmu- ilmu ketika para ilmuwan bekerja di dalam sebuah paradigma yang dianutnya. Normal sains dihasilkan dari riset-riset ilmiah yang mapan pada masa tertentu yang diakui masyarakat ilmiah pada waktu itu sebagai fondasi kegiatan keilmiahan selanjutnya. Adanya konsensus yang jelas akan menjadikan risetnya menjadi berkesinambungan. Maka sains normal bukan berada arena yang dipertentangkan oleh masyarakat sains, karena telah teruji kebenarannya melalui berbagai riset ilmiah.⁶²

3. *Anomaly* (penyimpangan)

Anomali adalah ketidaksesuaian teori dengan fakta yang terjadi. Banyak orang yang tidak sadar tentang kesalahan terhadap teori karena mereka selalu menganggap benar.⁶³ Pada fase ini, para ilmuwan tidak mampu lagi mengelak dari pertentangan karena terjadi banyak penyimpangan. Fase ini yang disebut fase anomalies.⁶⁴ Anomali merupakan salah satu faktor munculnya revolusi saintifik dan temuan-temuan baru. Untuk menemukan revolusi tersebut menurut Kuhn harus menempuh dua gerak ilmiah yakni “Puzzle Solving” dan

⁶² Rahmat Effendi, “Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn: Perubahan Paradigma dan Implikasi dalam Bangunan Ilmu Keislaman,” dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 23 No. 1 Tahun 2020, hal. 47–61.

⁶³ Harun Yahya, *Keuntuhan Teori Evolusi*. terj. Catur Sriherwanto, Bandung: Dikra, 2001, hal. 49.

⁶⁴ Fia Alifah Putri dan Wahyu Iskandar, “Paradigma Thomas Samuel Kuhn: Revolusi Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan,” dalam *Nizhamiyah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 94–106.

pemencapaian paradigma baru.⁶⁵ Dalam puzzle Solving penekanannya tidak pada proses penemuan sebuah kebenaran akan tetapi lebih kepada memecahkan sebuah teka-teki, bukan mencari kebenaran.⁶⁶ Sedangkan Penemuan baru diawali dengan kesadaran akan anomali, yakni dengan pengakuan bahwa alam dengan suatu cara, telah melanggar pengharapan yang didorong oleh paradigma yang menguasai sains yang normal. Selanjutnya perlu diketahui bahwa Kuhn membedakan antara discovery dan invention. Yang dimaksud discovery adalah penemuan baru, sedang invention adalah penciptaan baru yang mana keduanya saling berhubungan erat dalam penemuan ilmiah.⁶⁷

Walaupun ilmu normal itu adalah kegiatan kumulatif (menambah pengetahuan) dalam bidang yang batas-batasnya ditentukan oleh paradigma tertentu, namun dalam perjalanan kegiatan dapat menimbulkan hasil yang tidak diharapkan. Maksudnya dalam kegiatan ilmiah itu dapat timbul penyimpangan, yang oleh Kuhn disebut anomali. Terbawa oleh sifatnya sendiri yakni oleh batas-batas yang ditetapkan oleh paradigma, ilmu normal akan mendorong para ilmuwan mempraktekannya menyadari adanya anomali, yakni hal baru atau pertanyaan yang tidak tercover atau terliputi oleh kerangka paradigma yang bersangkutan yang tidak terantisipasi berdasarkan paradigma yang menjadi acuan kegiatan ilmiah. Adanya anomali ini merupakan prasyarat bagi penemuan baru.

Jika paradigma baru itu diterima oleh komunitas ilmiah, maka hal itu berarti bahwa paradigma terdahulu ditolak atau ditinggalkan. Paradigma yang baru akan diterima sebagai pengganti yang lama, jika paradigma baru itu mampu memberikan penyelesaian terhadap anomali yang ditemukan dan tidak terselesaikan dalam kerangka paradigma lama, memiliki lebih banyak prefisi kuantitatif dan dapat meramalkan fenomena baru, memiliki kualitas estetika tertentu atau didukung oleh sejumlah anggota komunitas yang berpengaruh. Diterimanya paradigma baru berarti terbentuk ilmu normal baru yang akan berkembang sampai terjadi lagi revolusi ilmiah. Demikianlah bahwa dalam dinamika kegiatan ilmiah, para ilmuwan dapat

⁶⁵ Fia Alifah Putri dan Wahyu Iskandar, "Paradigma Thomas Samuel Kuhn: Revolusi Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan," dalam *Nizhamiyah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 94–106.

⁶⁶ Ika Digarizki dan Azhar Al Anang, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn: Kajian Teori Pergeseran Paradigma dan Revolusi Ilmiah," dalam *Jurnal Humanitas: Katalisator Perubahan dan Inovator Pendidikan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 23–34.

⁶⁷ Tri Rijanto, "Paradigma dan Revolusi Sains (Telaah Atas Konsep Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Implikasinya Dalam Teori Belajar)," dalam *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Vol. 14 No. 071 Tahun 2008, hal. 59–60.

menyadari adanya peningkatan anomali yang penyelesaiannya menyimpang dari paradigma yang berlaku.⁶⁸

4. Krisis dan Revolusioner

Akibat yang muncul karena banyaknya anomali, maka lahir krisis, atau anomali yang menumpuk maka akan menciptakan krisis.⁶⁹ Pada fase krisis ini, paradigma mulai diragukan kebenarannya. Kemudian mengantarkan jalan untuk menuju fase revolusi (*revolution*).⁷⁰ Pada tahap perkembangan ini, paradigma lama mulai terguncang dengan adanya paradigma baru sehingga mengalami krisis revolusi di bidang ilmu pengetahuan. Pada tahap normal sains, tujuan yang ingin dicapai adalah mengungkap misteri atau teka-teki yang berkaitan dengan perkembangan sains, bukan berfokus pada penemuan konsep atau paradigma baru. Jika ada penemuan yang tidak dapat dijelaskan secara ilmiah, ada kontradiksi antara teori dan fakta, maka pada gilirannya akan mempengaruhi kepercayaan terhadap paradigma dari perspektif ilmiah, dan kemudian akan terjadi krisis revolusioner. Revolusioner atau revolusi ilmu adalah proses mengkaji dan menganalisis ulang teori lama dan anomali-anomali (*crisis*) yang ada.⁷¹ Terjadinya krisis dalam perkembangan ilmu pengetahuan bukanlah sesuatu yang negatif. Sebab, krisis dapat memicu lahirnya teori baru yang memicu semangat para ilmuwan untuk melakukan penelitian lebih lanjut. Pada tahap ini, para ilmuwan akan berdebat dengan keras, baik dari sudut pandang filosofis maupun metafisik.

Masing-masing akan mempertahankan teori barunya berdasarkan pemikiran filosofis dalam memandang paradigma. Dalam kondisi seperti itu, mereka mungkin kehilangan kepercayaan diri karena terlalu banyak mempertahankan teorinya. Mereka tidak serta merta meniadakan paradigma yang mengarah pada krisis, sehingga harus menunggu paradigma baru diterima sebagai cara

⁶⁸ Winahyu Erwiningsih, "Perkembangan Sains: Suatu Telaah Atas Pendekatan Paradigma Baru Thomas Samuel Kuhn," dalam *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2007, hal. 68–86.

⁶⁹ Eka Frima Asda, "Kajian Filsafat Paradigma Kuhn Dalam Kurikulum Indonesia," dalam *Jurnal Media Akademik (JMA)*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2024, hal. 2182–97.

⁷⁰ Ika Digarizki dan Azhar Al Anang, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn: Kajian Teori Pergeseran Paradigma dan Revolusi Ilmiah," dalam *Jurnal Humanitas: Katalisator Perubahan dan Inovator Pendidikan...*, hal. 23–34. <https://doi.org/10.29408/jhm.v7i1.3285>

⁷¹ Muammar Zainul Qadafy, "Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Bagi Kajian Keislaman," dalam *Al-Murabbi*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2014, hal. 4–7.

pandang dalam menghasilkan ilmu pengetahuan yang lebih maju dari sebelumnya.⁷²

5. Paradigma kedua

Paradigma kedua lahir untuk menjawab atas semua permasalahan yang ada.⁷³ Sehingga kesimpulan dari revolusioner/revolusi ilmu akan mendapatkan teori baru (new teori) yang bisa jadi disebut normal sains lagi yang mungkin akan ada teori baru selanjutnya namun tetap disebut memperbaiki dari teori sebelumnya (normal sains 2). Pergeseran paradigma, mengantar pada periode baru ilmu pengetahuan revolusioner. Kuhn percaya bahwa semua bidang ilmiah melalui pergeseran paradigma ini berkali-kali, seperti teori-teori baru menggantikan yang lama.⁷⁴ Berdasarkan hal-hal di atas, pergeseran paradigma (*Shifting Paradigm*) dapat dimaknai sebagai berikut:

- a. Memperlihatkan logika berfikir baru karena ketidakmampuan logika berfikir lama untuk menyelesaikan masalah-masalah baru yang muncul
- b. Merupakan hal yang natural bahwa dalam pengembangan keilmuan, paradigma lama yang dibangun selalu memunculkan asumsi-asumsi baru baik disadari ataupun tidak. Hal inilah yang mendasari munculnya masalah baru dan tidak dapat diselesaikan berdasarkan teori dan paradigma lama.
- c. Kemunculan paradigma baru dapat menawarkan solusi baru, tetapi berimplikasi pada berpalingnya paradigma lama ke paradigma baru dan terkesan berbenturan. Sehingga, paradigma baru terkadang disikapi dengan kecurigaan dan bahkan permusuhan.⁷⁵

Metodologi Ilmu Pengetahuan Sains Thomas Samuel Kuhn menekankan pada pentingnya paradigma atau kerangka acuan yang digunakan dalam menjalankan sebuah penelitian atau kajian ilmiah. Dalam konteks pendidikan Islam, penerapan metodologi ini dapat membantu para pengajar dan mahasiswa untuk memahami sejarah perkembangan pemikiran dan tradisi keilmuan dalam Islam serta

⁷² M. Takdir dan M. Arif, "The Scientific Revolution of Thomas Samuel Kuhn and Its Contribution to the Conflict Resolution Paradigm in Indonesia," dalam *Jurnal Sosiologi Dialektika*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2022, hal. 147–158.

⁷³ Sindy Amelia Zazkia, "Analisis Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Tentang Revolusi Ilmiah," dalam *Berkala Ilmiah Pendidikan*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2021.

⁷⁴ Ika Digarizki dan Azhar Al Anang, "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn: Kajian Teori Pergeseran Paradigma dan Revolusi Ilmiah," dalam *Jurnal Humanitas: Katalisator Perubahan dan Inovator Pendidikan*..., hal. 23–34.

⁷⁵ Ikhwanul Ulya dan Nur Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam,"..., hal. 249.

memahami bagaimana para ulama dan sarjana Islam membangun paradigma dan metode penelitian mereka sendiri.

Senada dengan pandangan Kuhn, bahwa kunci utama revolusi ilmiah ada pada metodologi. Alam tidak serta merta berubah namun metode pencarian penjelasan akan gejala alam kadang-kadang revolutif (perlu perubahan cepat). Sehingga dalam pemikiran Islam, bukan teks Al-Qur'annya yang dirubah. Namun metodologi dalam memahami teksnya yang harus dirubah (*direvolusi*). Agama Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin* memiliki ajaran yang sesuai dengan perkembangan zaman dan waktu. Oleh sebab itu, tidak perlu ada pembaharuan terhadap teks terhadap ajaran Islam. Akan tetapi yang perlu diperbarui adalah paradigma manusia terhadap agama dan bukan Al-Qur'an yang harus digugat untuk menghadapi perkembangan zaman. Namun dinamika paradigma umat Islam dalam memahami teks Al-Qur'an yang terus-menerus dilakukan sepanjang zaman. Dalam hal ini, ayat-ayat Al-Qur'an perlu dipahami dan diberi interpretasi berdasarkan realitas kekinian. Dengan intrepretasi beserta reinterpretasi tersebut menjadikan agama mampu dan sejajar atau bahkan posisinya lebih tinggi dan teratas dalam berdialog dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁷⁶

Berdasarkan pemaparan di atas, ketika dalam pemaknaan terhadap ajaran Islam ditemukan anomaly (keganjilan/penyimpangan) dari paradigma manusia tentang isi Al-Qur'an maka perlu diadakan reinterpretasi terhadap teksnya. Sehingga, kajian dapat menggunakan analisis teks dan konteks. Paradigm Kuhn dalam perkembangan ilmu pengetahuan juga tidak bisa lepas dari nilai. Termasuk di dalamnya nilai-nilai agama, sosial, dan kemanusiaan. Artinya, ilmu pengetahuan tidak bisa berdiri sendiri. Nilai tersebut memiliki peran yang sangat signifikan dalam menentukan arah perkembangan ilmu pengetahuan. Tanpa adanya unsur nilai maka ilmu pengetahuan akan tidak bermakna.⁷⁷ Paradigm Kuhn dalam perkembangan ilmu pengetahuan juga tidak bisa lepas dari nilai. Termasuk di dalamnya nilai-nilai agama, sosial, dan kemanusiaan. Artinya, ilmu pengetahuan tidak bisa berdiri sendiri. Nilai tersebut memiliki peran yang sangat signifikan dalam menentukan arah perkembangan ilmu pengetahuan. Tanpa adanya unsur nilai maka ilmu pengetahuan akan tidak bermakna.

⁷⁶ Ikhwatul Ulya dan Nur Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," ..., hal. 271.

⁷⁷ Ikhwatul Ulya dan Nur Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," ..., hal. 276.

Kajian terhadap pemikiran Thomas Kuh ke dalam paradigma keilmuan Islam dapat dianalisa pada hal-hal berikut:

Pertama, pemikiran Kuhn tentang paradigma dapat difahami sebagai fondasi awal untuk menentukan landasan filosofik ilmu dan landasan teoretik ilmu pengetahuan. Wacana yang berkembang dalam paradigma terjadi secara dialektik dan interaktif dalam pembentukan dan penolakan terhadap suatu paradigma ilmiah. Sehingga dalam konteks pemikiran keilmuan Islam dapat dimaknai sebagai progresifitas berfikir dalam memahami paradigma ajaran Islam berdasarkan landasan normatifnya, dinamika pemikirannya, kontinuitasnya dan sensitifitasnya dalam menjawab persoalan-persoalan yang ada dalam masyarakat membutuhkan paradigma yang kuat. Arah dan tujuannya adalah menjadikan Islam sebagai agama *rahmatan lil Alamin*.

Kedua, Pemikiran Kuhn tentang *normal science* menggambarkan sebuah kondisi ketika sebuah paradigma menjadi sedemikian dominan dan digunakan sebagai indikator utama. *Normal science* dalam konteks pemikiran Islam didasarkan pada teori yang terdapat dalam sumber hukum Islam yang mana dalam perkembangannya tetap dapat dijadikan sebagai norma atau kaidah dan tidak ada penyimpangan dan kesulitan dalam menjalankannya dalam kehidupan praktis. *Normal science* dalam kajian studi Islam dapat dianalogikan dengan memahami teori-teori ajaran Islam menggunakan pendekatan teologis normatif.

Ketiga, Pemikiran Kuhn tentang anomali adalah terjadinya ketidakselarasan antara kenyataan dengan paradigma-paradigma yang digunakan ilmuwan. Anomali terjadi karena paradigma pertama tidak mampu memberikan penjelasan dan menjawab terhadap persoalan yang timbul dan akhirnya terjadi penyimpangan. Anomali dalam konteks pemikiran Islam terjadi seiring dengan berkembangnya kehidupan dan perubahan zaman. Dalam hal ini terjadi suatu kondisi bahwa ajaran Islam yang berada dalam ranah teologis normatif tidak seluruhnya dapat menjawab seluruh persoalan umat Islam. Sehingga pada fase ini, kajian tentang pemikiran Islam mengalami sesuatu yang dalam istilahnya Kuhn disebut sebagai *crisis*.

Keempat, Revolusi Ilmu (*scientific revolution*) dalam pemikiran Kuhn adalah terjadinya lompatan-lompatan dan perubahan-perubahan secara drastis dan pada akhirnya akan memunculkan paradigma baru berdasarkan studi ilmiah lanjutan dan dikaji berdasarkan sudut pandang dan teknik metodologi yang lebih unggul dibanding paradigma lama dalam upaya memecahkan masalah.

Revolusi ilmiah dalam konteks pemikiran Islam adalah upaya untuk melakukan perubahan secara drastis mengenai pemahaman dan interpretasi ajaran Islam untuk dapat menjawab persoalan yang ada dalam masyarakat sebagai akibat dari perkembangan zaman.⁷⁸

B. Sejarah *Shifting Paradigm* Thomas Samuel Kuhn

Thomas Samuel Kuhn atau disebutkan sebagai Thomas Samuel Kuhn merupakan seorang filsuf, fisikiawan, sejarawan Amerika Serikat pada era abad ke-20. Lahir pada tanggal 18 Juli tahun 1922 di Cincinnati, Ohio Amerika dan meninggal pada tanggal 17 Juni tahun 1996 di Cambridge, Massachusetts Amerika pada umur 74 tahun. Thomas Samuel Kuhn lahir dari pasangan Samuel L. Kuhn seorang insinyur industri dengan Minette Stroock Kuhn. Thomas Samuel Kuhn menyelesaikan studi doktornya dalam ilmu Pasti-alam di Harvard pada tahun 1949 setelah mendapatkan gelar Ph.D. Thomas kemudian diterima di Harvard sebagai asisten profesor pada pengajaran umum dan sejarah ilmu atas usulan presiden Universitas James Conant. Setelah meninggalkan Harvard dia belajardi University of California di Berkeley dan menjadi profesor sejarah ilmu tahun 1961.⁷⁹

Pemikiran Thomas Samuel Kuhn dilatarbelakangi oleh sejarahnya sendiri, dengan demikian sejarah adalah kunci atau pondasi untuk menyusun gagasan paradigmanya. Sejarah telah membantunya untuk menemukan konstelasi fakta, teori, dan metode- metode. Dengan proses itu, Kuhn menemukan suatu proses perkembangan teori yang kemudian disebutnya sebagai proses perkembangan paradigma yang bersifat revolusioner. Kuhn mencoba merumuskan kembali filsafat ilmu dengan revolusi paradigmanya yang dituliskan dalam salah satu karyanya yaitu *The Structure of Scientific Revolution*.⁸⁰

Karya Thomas Samuel Kuhn yang fenomenal sekaligus yang pertama adalah *The Structure of Scientific Revolution* (1962) yang dituliskan dan diterbitkan ketika Thomas Samuel Kuhn menjadi profesor di University of California, Berkeley dan karya Thomas Samuel Kuhn yang kedua adalah *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (1977). Dan salah satu dari karya Thomas Samuel Kuhn yang paling fenomenal adalah *The Structure of Scientific Revolution*(1962) tentang

⁷⁸ Seiring dengan perkembangan zaman, problematika masyarakat juga selalu berkembang dan berubah. Sehingga hukum Islam otomatis ikut berubah selaras dengan perubahan waktu dan ruang yang melingkupi. Lihat Fazlur Rahman, *Neo Modernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 51.

⁷⁹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer...*, hal. 161.

⁸⁰ Robith Abdillah Al Hadi, "Ilmu Komunikasi Dalam Paradigma Revolusi Sains Thomas Samuel Kuhn," dalam *Indonesian Journal of Islamic Communication*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 76–86.

sejarah dan filsafat ilmu pengetahuan dengan konsep dan teori besarnya tentang paradigma dan revolusi ilmu pengetahuan. Buku ini terjual lebih dari satu juta salinan dalam 16 bahasa.⁸¹ Menurut pendapat Thomas Samuel Kuhn revolusi dalam ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah penggantian paradigma lama oleh suatu paradigma baru yang dipandang dapat menjelaskan lebih banyak gejala atau dapat memberikan jawaban yang lebih tepat atas pertanyaan-pertanyaan baru yang dikemukakan.⁸²

Kuhn meniti kariernya mula-mula sebagai seorang ahli fisika. Baru dalam perkembangan selanjutnya, ia mendalami sejarah, kemudian sejarah ilmu, baru kemudian filsafat ilmu.⁸³ Di awal karier akademisnya, Kuhn masih berada dalam zaman dimana positivisme cukup dominan. Kuhn tidak sepakat dengan klaim positivis, terutama dalam konsep kesatuan ilmu. Bagi Kuhn ilmu bukan satu namun plural. Bagi Kuhn, paradigma, termasuk yang digunakan kalangan positivisme, adalah kerangka konseptual yang mengakibatkan pengamatan menjadi tidak netral. Teori Kuhn tentang paradigma disebut-sebut sebagai kontribusi terbesar Kuhn dalam filsafat ilmu. Tepatnya sebagai alternatif teori untuk mengkarakterisasi sejarah dan praktik sains.⁸⁴

Sejarah perkembangan konsep *shifting paradigm* tidak berlangsung secara linear dan kumulatif, melainkan kerap ditandai oleh perubahan konseptual yang signifikan yang menggeser cara pandang manusia terhadap realitas serta kerangka berpikir ilmiah.⁸⁵ Pandangan ini berbeda dari perspektif positivistik yang berasumsi bahwa ilmu berkembang melalui akumulasi fakta-faktamenuju kebenaran objektif yang bersifat universal.⁸⁶

Dalam karya monumental nya *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Thomas S. Kuhn menjelaskan bahwa sejarah perkembangan ilmu terbagi ke dalam fase stabil (*normal science*) dan fase krisis (*scientific revolution*) yang ditandai oleh

⁸¹ Robith Abdillah Al Hadi, "Ilmu Komunikasi Dalam Paradigma Revolusi Sains Thomas Samuel Kuhn, Indonesian," ..., hal. 162.

⁸² Yuni Masrifatin dan Muh Barid Nizarudin Wajdi, "Islamic Studies Di Indonesia (Pendekatan Fenomenologi)," dalam *2nd Proceedings Annual Conference For Muslim Scholars*, Surabaya, 2018, hal. 531–38.

⁸³ Zubaedi, *Filsafat Barat (Dari Logika Baru Rene Descartes Hingga Revolusi Sains ala Thomas Samuel Kuhn)*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hal. 200.

⁸⁴ Waston, "Strategi Menang Dalam Revolusi Industri 4.0 (Perspektif Filsafat Thomas Samuel Kuhn)," dalam *The 10th University Research Colloquium*, 2019, hal. 348.

⁸⁵ Nurul Farida, dkk., "Kebenaran Ilmiah dalam Perkembangan Ilmu Pengetahuan," dalam *Paradigma: Jurnal Filsafat, Sains, Teknologi, dan Sosial Budaya*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2024, hal. 21–29.

⁸⁶ Sudrajat, dkk., "Epistemologi Thomas Samuel Kuhn Dan Munculnya Ilmu Pengetahuan Sosial," dalam *JIPSINDO (Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial Indonesia)*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2019, hal. 25–45.

munculnya anomali, yaitu fenomena yang tidak dapat dijelaskan oleh paradigma yang sedang dominan. Ketidakmampuan paradigma lama dalam menjawab anomali tersebut memicu krisis ilmiah yang berujung pada lahirnya paradigma baru melalui proses yang disebut revolusi ilmiah.⁸⁷

Dengan demikian, dinamika perkembangan ilmu bersifat revolusioner karena setiap pergeseran paradigma menandai perubahan mendasar dalam cara ilmuwan memahami, menafsirkan, dan mengkaji realitas ilmiah.⁸⁸ Pemikiran Kuhn menjadi fondasi penting dalam perkembangan filsafat ilmu modern karena memberikan sudut pandang baru terhadap dinamika pengetahuan. Ia menegaskan bahwa perkembangan ilmu tidak sekedar merupakan penambahan informasi atau teori baru, melainkan mencerminkan perubahan struktur konseptual yang mendasari seluruh sistem pengetahuan ilmiah.⁸⁹

Paradigma ilmiah, menurutnya tidak hanya menentukan apa yang dianggap sebagai fakta, tetapi juga memengaruhi cara ilmuwan merumuskan permasalahan, memilih metode penelitian, serta menetapkan kriteria kebenaran ilmiah.⁹⁰ Kuhn membagi perkembangan ilmu ke dalam dua fase utama, yaitu *normal science* dan *scientific revolution*. Dalam *fase normal science*, komunitas ilmiah bekerja di bawah paradigma yang disepakati bersama.

Namun ketika muncul anomali yang tidak dapat dijelaskan dengan paradigma tersebut, terjadilah fase revolusi ilmiah, di mana paradigma lama digantikan oleh paradigma baru yang lebih mampu menjelaskan fenomena yang ada.⁹¹ Dengan demikian, perubahan dalam ilmu pengetahuan tidak hanya disebabkan oleh penemuan baru, tetapi juga oleh pergeseran cara pandang epistemologis terhadap realitas dan kebenaran ilmiah.⁹² Pemikiran ini turut melahirkan epistemologi kritis yang

⁸⁷ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi ke-2, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

⁸⁸ Michael R. Matthews, "Thomas Samuel Kuhn and Science Education: Learning from the Past and the Importance of History and Philosophy of Science," dalam *Science & Education*, Vol. 33 No. 3 Tahun 2024, hal. 609–678.

⁸⁹ Edi Komarudin Farid, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn Serta Relevansinya Dalam Ilmu-Ilmu Keislaman," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021, hal. 89.

⁹⁰ Ulfa Kesuma & Amirul Wahigul Himam, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma,"..., hal. 169.

⁹¹ Siti Nur dan Hamdan Mujahid, "Epistemologi Saintifik Thomas Samuel Kuhn terhadap Munculnya Ilmu Pengetahuan Sosial," dalam *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2018, hal. 122.

⁹² Ahmad Supriyadi, Nanat Fatah Natsir, & Erni Haryanti, "Kajian terhadap Gerakan Kebangkitan Epistemologi (Epistemological Movement): Scientific Revolution Thomas Samuel Kuhn," dalam *JHIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022, hal. 397.

menekankan bahwa ilmu pengetahuan bersifat historis, kontekstual, serta tidak terlepas dari nilai dan budaya yang melingkupinya.⁹³ Dalam konteks filsafat ilmu, teori revolusi paradigma Thomas S. Kuhn memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman mengenai hakikat ilmu, kebenaran, dan objektivitas.

Kuhn menolak pandangan bahwa kebenaran ilmiah bersifat absolut, melainkan bergantung padakesepakatan komunitas ilmiah serta kerangka paradigma yang berlaku.⁹⁴ Oleh sebab itu, paradigma berfungsi sebagai dasar *epistemologis* yang menentukan bagaimana teori disusun, data ditafsirkan, dan kriteria kebenaran ditetapkan.⁹⁵ Penelitian yang dilakukan oleh Kesuma dan Hidayat (2020) menegaskan bahwa teori revolusi paradigma yang dikemukakan oleh Kuhn menawarkan pemahaman baru mengenai perkembangan ilmu pengetahuan yang tidak bersifat linear, melainkan melalui dua tahap utama, yaitu *normal science* dan *scientific revolution*, yang menyebabkan terjadinya pergeseran paradigma secara mendasar.

Kajian tersebut relevan dengan penelitian ini karena sama-sama membahas sifat revolusioner dalam perubahan struktur keilmuan. Namun, penelitian ini berupaya menelaahnya lebih mendalam dari sudut pandang epistemologis, khususnya mengenai bagaimana pergeseran paradigma memengaruhi pemahaman tentang kebenaran dan objektivitas dalam filsafat ilmu.⁹⁶

Sementara itu, Farid (2021) melalui kajiannya mengenai relevansi pemikiran Kuhn dalam konteks ilmu-ilmu keislaman menemukan bahwa transformasi paradigma ilmiah tidak hanya didorong oleh faktor rasional dan empiris, tetapi juga oleh pengaruh sosial dan budaya yang melekat pada komunitas ilmiah. Temuan tersebut menjadi dasar penting bagi penelitian ini untuk memperluas pemahaman bahwa revolusi paradigma tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga mencakup

⁹³ Mohammad Dwi Rizky Sahbana, "Epistemologi Paradigma dan Transformasi Ilmu Pengetahuan Thomas Samuel Kuhn," dalam *Kanz Philosophy: Jurnal Filsafat dan Mistisisme Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 35.

⁹⁴ Eka Luma Putri & Yeni Karneli, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah: Analisis Pandangan Thomas Samuel Kuhn," dalam *Paradigma: Jurnal Filsafat, Sains, Teknologi, dan Sosial Budaya*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2024, hal. 105,

⁹⁵ Dadang Suhada & Nanat Fatah Natsir, "Epistemologi Islam Klasik dan Kontemporer," dalam *JlIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, Vol. 4 No. 8 Tahun 2021, hal. 952.

⁹⁶ Ulfa Kesuma & Ahmad Wahyu Hidayat, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma,"..., hal. 170.

dimensi kultural dan normatif yang harus dipahami secara kontekstual dalam kerangka epistemologi ilmu pengetahuan.⁹⁷

Meskipun sejumlah penelitian terdahulu telah mengulas teori revolusi paradigma Kuhn dari perspektif sejarah dan metodologi ilmu, kajian yang secara mendalam menyoroti dimensi epistemologis dan implikasinya terhadap pemahaman kebenaran ilmiah dalam konteks filsafat ilmu di Indonesia masih terbatas. Sebagian besar penelitian sebelumnya hanya menyoroti aspek historis dan metodologis, tanpa menggali bagaimana pergeseran paradigma turut membentuk cara ilmuwan memahami hakikat pengetahuan dan objektivitas ilmiah dalam konteks sosial-budaya tertentu. Namun, seiring berkembangnya studi sejarah ilmu, muncul kesadaran bahwa gambaran tersebut terlalu menyederhanakan realitas. Sejarah astronomi, misalnya, menunjukkan bahwa perubahan dari model geosentris ke heliosentris bukan sekadar koreksi kecil,⁹⁸ melainkan perubahan cara pandang yang mendasar tentang struktur alam semesta. Untuk memahaminya Kuhn memberikan gambaran tentang beberapa sejarah ilmu pengetahuan yang dalam perkembangannya mengalami pergeseran paradigma, diantaranya digambarkan pada hal berikut ini.

Pertama, sejarah ilmu alam misalnya, pernah mengalami periode pra ilmiah. Periode pra ilmiah ini dapat dilihat dari munculnya pemikiran filsafat di Yunani. Pada saat itu filsafat telah berhasil menggeser pola pikir bangsa Yunani dan umat manusia pada umumnya dari pandangan mitosentris menjadi logosentris. Awalnya Bangsa Yunani dan bangsa lain di dunia meyakini bahwa seluruh kejadian di alam ini dipengaruhi oleh dewa. Sehingga sudah seharusnya para dewa ini selalu dihormati, bahkan disembah. Pengaruh pemikiran filsafat pada saat itu mampu merubah dari pola pikir yang tergantung pada dewa diubah pada pola pikir yang tergantung pada rasio. Fenomena alam, seperti gerhana tidak lagi dipersonifikasikan pada kegiatan dewa yang sedang tertidur, tetapi akhirnya muncul penemuan ilmiah bahwa gerhana merupakan kejadian alam yang disebabkan oleh matahari, bulan dan bumi berada pada garis yang sejajar dan berakibat bayangan bulan menimpa sebagian permukaan bumi.⁹⁹ Aristoteles kemudian mulai mengemukakan istilah fisika yang membedakan dengan metafisika (realitas yang tidak terindra). Aristoteles juga metode induktif dan deduktif yang kemudian menjadi metode dalam berfilsafat. Pemikiran

⁹⁷ Eka Kurnia Farid, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn Serta Relevansinya Dalam Ilmu-Ilmu Keislaman," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021, hal. 88.

⁹⁸ Edi Kurniawan Farid, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn Serta Relevansinya Dalam Ilmu-Ilmu Keislaman," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2021, hal. 88.

⁹⁹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. Xi.

Aristoteles ini kemudian menghasilkan suatu paradigma ilmiah yang dikenal sebagai geosentris yang dipakai untuk model dan penjelasan filsafat alam selama seribu tahun lebih.¹⁰⁰

Kedua, kelanjutan dari pemikiran Aristoteles tentang geosentris, kemudian muncul pola baru sebagai sebuah revolusi ilmiah dari Copernicus. Gagasan Copernicus menggantikan teori geosentris. Perubahan teori geosentris ke heliosentris yang dikenal sebagai revolusi Copernican yang menyatakan bahwa bumi dan planet-planet mengelilingi matahari. Sehingga, matahari lah yang menjadi pusat sistem tata surya. Penolakan dan serangan terhadap Copernicus muncul dari tokoh-tokoh gereja dan ahli astronomi yang mendukung paradigma lama bahkan Giordano Bruno yang mendukung teori heliosentris dihukum bakar pada tahun 1600 dan Galileo Galilei diancam dengan hukuman yang sama bila tidak menarik pendapatnya. Perkembangan selanjutnya teori heliosentris akhirnya diperkuat oleh Newton sekaligus memperkuat ahli astronomi yang pro heliosentris. Akhirnya, teori Copernicus ini menjadi paradigma baru/hasil pergeseran paradigma dari paradigma lama ke paradigma baru.¹⁰¹ Begitu pula ketika dirunut siklus ilmiah sebelumnya ternyata teori heliosentris ini sama dengan apa yg dikemukakan Aristarchus pada zaman Yunani Kuno, Tetapi pandangan Aristarchus ini kemudian tenggelam dan tidak diakui karena masyarakat lebih menerima pandangan Ptolomeus yang dikenal dengan Teori geosentris yang menyatakan bahwa bumi sebagai pusat alam semesta dan matahari dan planet mengelilingi bumi. Sehingga, sebagai paradigma terbaru, revolusi yang dilakukan Copernicus ini merubah dan mengganti pandangan dunia dari geosentris ke heliosentris. Ini adalah sebuah fenomena yang menggambarkan siklus ilmiah yang dikenal dengan revolusi ilmu pengetahuan.¹⁰²

Demikian pula dalam ilmu fisika, peralihan dari mekanika klasik menuju teori relativitas dan mekanika kuantum tidak dapat dijelaskan sebagai penambahan data semata, melainkan sebagai perubahan dalam kerangka konseptual yang digunakan untuk memahami ruang, waktu, dan materi. Contohnya adalah teori cahaya dalam ilmu fisika yang pada awalnya dinyatakan sebagai foto atau maujud mekanis kuantum yang memperlihatkan beberapa karakteristik gelombang dan beberapa karakteristik partikel. Teori ini hanya berumur setengah abad untuk dijadikan landasan riset selanjutnya, dan kemudian muncul teori baru dari

¹⁰⁰ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015, hal. 164.

¹⁰¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer...*, hal. 164-165.

¹⁰² Lihat Jeome R. Ravert, *Filsafat...*, hal. 59. Bandingkan Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu...*, hal. 164. Bandingkan juga dengan Rizal Muntansir, Misnal Munir, *Filsafat Ilmu...*, hal. 70. Lihat juga Amsal Bakhtiar, *Filsafat ilmu...*, hal. 51-52.

Newton yang menjelaskan bahwa cahaya adalah partikel yang sangat halus. Teori Newton banyak diterima oleh pemraktik sains optika sebelum kemudian muncul teori baru lagi dari Young dan Fresnel pada awal abad ke 19 yang lebih unggul. Teori ini menyatakan bahwa cahaya adalah gerakan gelombang universal yang kemudian dikembangkan oleh Planck dan Einstein (Thomas Samuel Kuhn, 2002).¹⁰³

Paradigma: Pola yang diuraikan di atas paling baik dipahami dan dijelaskan oleh adanya paradigma. Arti kunci dari 'paradigma' adalah contoh: contoh teladan dari pemecahan teka-teki dalam disiplin itu yang menyediakan konteks dan model untuk memecahkan teka-teki di masa depan. Paradigma juga digunakan untuk merujuk pada matriks disiplin, seperangkat komitmen dibagikan oleh praktisi dari bidang ilmiah tertentu, termasuk kosakata khusus dan teknik eksperimental yang mapan, serta klaim teoritis yang diterima. Komitmen pusat dari matriks disiplin adalah untuk contoh bersama; dengan menyetujui pada contoh, lapangan dengan demikian menyetujui komponen lain dari matriks. Eksemplar ditransmisikan dan ditanamkan oleh pelatihan ilmuwan muda. Pelatihan dengan eksemplar memungkinkan para ilmuwan untuk melihatnya dunia dengan cara tertentu yang memungkinkan mereka untuk memecahkan masalah ilmiah dengan cara yang dianalogikan dengan yang ada di dalam contoh. Ilmu pengetahuan normal dengan demikian dibangun di atas dan dibangun oleh para eksemplar. Krisis terjadi ketika sains yang dimodelkan pada contoh gagal menjawab teka-teki utama. Revolusi terjadi ketika eksemplar digantikan oleh eksemplar baru; revisi terhadap contoh seperti itu akan membawa perubahan lain pada matriks disipliner.¹⁰⁴

Dalam konteks inilah Thomas Samuel Kuhn memperkenalkan gagasannya tentang revolusi ilmiah pada tahun 1962 melalui karya *The Structure of Scientific Revolutions*. Kuhn berangkat dari penelitian historis terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang fisika dan astronomi. Ia menemukan bahwa perubahan besar dalam ilmu tidak terjadi secara bertahap dan linier, melainkan melalui periode stabilitas yang kemudian diguncang oleh krisis konseptual.

Kuhn menolak pandangan pemikiran positivistik-neopositivistik dan proses akumulasi, evolusi, dan eliminasi dalam perkembangan ilmu. Dimana menurutnya pandangan positivistik menganggap bahwa ilmu bersifat objektif, universal, dan netral adalah sebuah penyempitan definisi. Positivisme juga memvonis kriteria ilmiah dan tidak ilmiahnya satu teori atau proposisi melalui prinsip verifikasi. Pemikiran positivisme memang

¹⁰³ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002.

¹⁰⁴ Ulfa Kesuma, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Teori Revolusi Paradigma," ..., hal. 180.

lebih menggaris bawahi validitas hukum-hukum alam dan hukum sosial yang bersifat universal yang dapat dibangun oleh rasio.¹⁰⁵

Kuhn juga beranggapan pemikiran Popper cenderung tidak sepakat dengan prinsip verifikasi dan menggantinya dengan falsifikasi, maksudnya dapat untuk membuktikan salahnya suatu teori, proposisi atau hipotesis. Menurut Popper, perkembangan ilmiah diawali dengan pengajuan hipotesis yang kemudian dilanjutkan dengan upaya pembuktian salahnya hipotesis tersebut. Maka sebuah teori ketika telah terbukti kesalahannya, secara otomatis langsung menggugurkan teori sebelumnya. Tetapi jika tidak menemukan kesalahan hipotesis lagi, maka hipotesis berubah menjadi tesis (teori) yang diterima sebagai sebuah kebenaran, tetapi sifatnya tentatif. Maksudnya, kebenaran teori diterima sampai diketemukan kesalahan teori itu ketika diuji oleh ilmuwan lain.¹⁰⁶

Konsep inilah yang dikritik oleh Kuhn, karena ia menganggap tidak sesuai dengan fakta. Ia beranggapan bahwa perubahan dalam ilmu pengetahuan tidak mungkin terjadi menggunakan teori-teori tersebut. Ia beranggapan bahwa perubahan itu memungkinkan terjadi dengan sebuah proses yang disebut dengan revolusi ilmiah. Dengan meminjam istilah dari dunia politik ia membentuk sebuah kerangka berfikir yang membentuk sebuah paradigma dan mengungkapkan bahwa adanya sebuah revolusi ilmiah dalam ilmu pengetahuan. Kuhn lebih memilih pada pandangan ilmu yang berangkat dari perspektif sejarah atau sejarah ilmu sebagai dasar pemikirannya. Ia melihat bahwa sejarah ilmu sudah seharusnya menjadi guru oleh filsafat ilmu untuk dapat memahami akitat ilmu dan aktifitas ilmiah yang sesungguhnya.¹⁰⁷ Berbeda dengan para tokoh lain yang menjadikan sejarah sebagai sebuah bukti dalam dunia keilmuan, Kuhn memilih sejarah sebagai titik keberangkatannya dalam teori keilmuannya. Menurut fakta sejarah, ilmu pengetahuan mengalami perkembangan terus sebagai akumulasi yang terjadi sebagai akibat riset para ilmuwan sepanjang perkembangannya. Sains akan terus berkembang seiring dengan ditemukannya faktafakta baru. Tujuan sains untuk menggantikan gagasan yang progresif terhadap kebenaran, sains sebagai pekerjaan eksplorasi yang terus-menerus menarik lebih dekat untuk beberapa tujuan yang ditetapkan oleh alam yang terus berkembang.¹⁰⁸ Sains kontingen terhadap dinamika

¹⁰⁵ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2012, hal. 112.

¹⁰⁶ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 162-163.

¹⁰⁷ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: LESFI, 2016, hal. 127

¹⁰⁸ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 127.

sejarah dan komunitas ilmuan sehingga kebenaran ilmiah pun berubah-ubah secara revolusioner. Sains merupakan suatu pembelajaran yang terakumulasi dan sistematik tentang fenomena alam. Kemajuan sains ditandai bukan hanya oleh suatu akumulasi fakta, tetapi oleh berkembangnya metode ilmiah dan sikap ilmiah.¹⁰⁹

Oleh karena itu Thomas Samuel Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions*, yang terbit tahun 1963, menyebutkan bahwa dalam ilmu alam terjadi sebuah revolusi, yaitu perubahan dari paradigma lama ke paradigma baru yang begitu signifikan dalam waktu yang singkat, misalnya paham geosentris digantikan oleh paham heliosentris. Maka tidak ada hal seperti riset dalam ketiadaan paradigma apapun.¹¹⁰

Kuhn menilai Paradigma dapat diformulasikan sebagai keseluruhan sistem kepercayaan, nilai teknik yang digunakan bersama oleh kelompok komunitas ilmiah.¹¹¹ Paradigma identik sebagai sebuah bentuk atau model untuk menjelaskan suatu proses ide secara jelas.¹¹² Paradigma sebagai seperangkat asumsi-asumsi teoritis umum dan hukum-hukum serta teknik-teknik aplikasi yang dianut secara bersama oleh para anggota suatu komunitas ilmiah.¹¹³ Konstitusi kebenaran sains tidak tergantung pada pilihan ilmiah (*scientific*) akan tetapi memiliki kriteria yaitu; pertama, imprecise (ruang perbedaan pendapat tentang sejauh mana mereka berpegang teguh). Kedua, tidak ada agreement tentang bagaimana para ilmuan menentang satu sama lainnya khususnya ketika terjadi perbedaan ilmiah terhadap sains baru.¹¹⁴ Kuhn menyatakan bahwa setiap ide match dengan kebenaran inkoheren.¹¹⁵ Bahkan ia menyebutnya dengan “*rational men to disagree*”.¹¹⁶ Gambaran ini dipandang sebagai *transformation of vision*. Penerimaan sebuah paradigma baru sering membutuhkan sebuah

¹⁰⁹ William Bridgwater, et.al, *The Columbia Encyclopedia, Edisi: Third*, Washington D.C.: National Science Teachers Association, 1963, hal. 1990.

¹¹⁰ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 79.

¹¹¹ George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet. 5, Jakarta: Rajawali Press, 2004, hal. 5

¹¹² Longman, *Longman Dictionary of American English*, cet. 3, China: Morton World Processing Ltd., 2002, hal. 577

¹¹³ Hussain Heriyanto, *Paradigma holistik Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hal. 28.

¹¹⁴ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 331.

¹¹⁵ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 206.

¹¹⁶ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 332.

redefinisi dari ilmu yang sesuai (corresponding).¹¹⁷ Paradigma baru akan tetap bersifat relatif sejauh berdasarkan keyakinan dan selera intelektual masing-masing kelompok ilmuwan (*saintis*).¹¹⁸

Paradigma ilmu menurut Kuhn adalah suatu kerangka teoritis, atau suatu cara memandang dan memahami alam, yang telah digunakan oleh sekelompok ilmuwan sebagai carapandang dunia (*worldview*)nya. Fungsi dari paradigma ilmu adalah sebagai lensa yang melaluinya ilmuwan dapat mengamati dan memahami masalah-masalah ilmiah dalam bidang masing-masing dan jawaban-jawaban ilmiah terhadap masalah-masalah tersebut. Maka paradigma ilmu dapat dianggap sebagai skema kognitif yang dimiliki bersama. Skema kognitif tersebut berfungsi sebagai suatu cara untuk mengerti alam sekeliling dan memahami alam ilmiah.¹¹⁹

Dalam pemikiran paradigmanya Thomas Samuel Kuhn menjelaskan bahwa paradigma merupakan suatu cara pandang, nilai-nilai, metode-metode, prinsip dasar atau memecahkan sesuatu masalah yang dianut oleh suatu masyarakat ilmiah pada suatu tertentu.¹²⁰ Sedangkan secara umum, paradigma dapat diartikan sebagai seperangkat kepercayaan atau keyakinan dasar yang menentukan seseorang dalam bertindak pada praktik ilmiahnya. Ada yang menyatakan bahwa paradigma merupakan suatu citra yang fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu. Paradigma menggariskan apa yang harus dipelajari, pernyataan-pernyataan apa yang seharusnya dikemukakan dan kaidah-kaidah apa yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperolehnya.¹²¹ Secara demikian, maka paradigma adalah ibarat sebuah jendela tempat orang mengamati dunia luar, tempat orang bertolak menjelajahi dunia dengan wawasannya (*worldview*).

Kuhn sendiri saat mengkonsep istilah paradigm, tidak sesederhana atau terjebak dalam definisi tersebut, melainkan Kuhn menekankan pada sebuah cara pandang terhadap dunia dan contoh-contohnya, atau praktek ilmiah konkret. Paradigma ini membimbing kegiatan ilmiah dalam masa ilmu normal (*normal science*), sehingga ilmuwan berkesempatan untuk menjabarkan dan mengembangkan hingga mendalam sebuah aktivitas ilmiahnya. Contoh praktek ilmiahnya mencakup dalil, teori, penerapan, dan

¹¹⁷ Nur Akhda Sabila, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas Samuel Kuhn (Aspek Sosiologis, Antropologis, dan Historis dari Ilmu Pengetahuan)," dalam *Pemikiran Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2019, hal. 86.

¹¹⁸ Muefligh Hasbullah (Ed.), *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000, hal. 40-54

¹¹⁹ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*..., hal. 129.

¹²⁰ Terjemah lepas dari buku Kuhn, Thomas S., 1962, *The Structure of Scientific Revolution*, Leiden: Instituut Voor Theoretische Biologie, 1962, hal. 10.

¹²¹ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*..., hal. 125.

instrumentasi. Dengan demikian, para ilmuwan yang penelitiannya didasarkan pada paradigma yang sama, pada dasarnya terikat oleh aturan dan standar yang sama dalam mengembangkan ilmunya.¹²² Dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolution*, Kuhn juga menggambarkan paradigma sebagai “disciplinary matrix” (matrik disiplin ilmu).¹²³ Dimana ini menjadikannya sebagai tolak ukur terhadap ilmu-ilmu yang lainnya. Namun dalam pandangan paradigmanya juga dapat diartikan sebagai kerangka referensi yang mendasari sejumlah teori maupun praktik ilmiah dalam periode tertentu.¹²⁴ Hal ini dikarenakan adanya apa yang ia sebut sebagai paradigm shift yaitu pergeseran paradigma dimana tidak ada paradigma yang menetap melainkan akan digantikan dengan paradigma baru selanjutnya. Proses revolusi ilmiah atau revolusi sains dianggap sebagai episode pengembangan non-kumulatif, dimana di dalamnya paradigma lama diganti seluruhnya atau sebagian dengan paradigma baru yang bertentangan.¹²⁵

Selain itu Kuhn ingin menjelaskan bahwasanya ilmu tidak berkembang secara evolusioner melainkan secara revolusioner, dimana adanya sejumlah psikologis dan komunal dalam pengembangan ilmu pengetahuan.¹²⁶ Skema ilmu pun dalam perkembangannya bersifat “*Open-Ended*”, di mana sebuah akhir yang selalu terbuka untuk diperbaiki atau dikembangkan lebih lanjut.¹²⁷ Maka menurut Kuhn perkembangan ilmu pengetahuan tidak berlangsung *akumulatif-linear*, melainkan menurut suatu *revolusi* yang bersifat berkala dalam cara *shift paradigm*.

Ilmu pengetahuan berkembang, ketika komunitas ilmiah meninggalkan paradigma ilmu yang selama ini diterima karena ketidakmampuan paradigma lama menjawab persoalan-persoalan baru. Kuhn berpendapat bahwa terjadinya perubahan-perubahan bukanlah hanya sekedar menelanjangi upaya empiris dan melakukan falsifikasi suatu teori, tetapi perlulah adanya upaya revolusi ilmiah, dengan menelanjangi kebenaran ilmu sejarah.¹²⁸

¹²² Ayi Sofyan, *Kapita Selekta Filsafat*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 163.

¹²³ Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman..., hal. 182.

¹²⁴ A. Asrudin, “Thomas Samuel Kuhn dan Teori Hubungan Internasional: Realisme sebagai Paradigma”, dalam *Jurnal IJIS*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2014, hal. 109

¹²⁵ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan...*, hal.122

¹²⁶ C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1989, hal. 165.

¹²⁷ Alan Francis Chalmers, *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodenya*, diterjemahkan oleh Redaksi Hasta Mitra dari *What is This Thing Called Science?*, Jakarta: Hasta Mitra, 1991, hal. 94.

¹²⁸ Ayi Sofyan, *Kapita Selekta Filsafat...*, hal. 161.

Pada akhirnya, sejarah perkembangan *shifting paradigm* memperlihatkan bagaimana satu konsep dalam filsafat ilmu dapat berkembang dan memberi pengaruh luas dalam disiplin lain. Konsep ini menjadi jembatan untuk memahami bahwa perubahan dalam ilmu, sosial, dan bahkan praktik keagamaan sering kali melibatkan transformasi cara pandang yang mendasar. Dengan demikian, subbab ini menegaskan bahwa *shifting paradigm* memiliki akar historis yang kuat dan telah melalui perjalanan intelektual yang panjang. Pemahaman terhadap sejarah perkembangannya menjadi penting agar konsep ini digunakan secara tepat, proporsional, dan tidak kehilangan ketajaman analitisnya dalam penelitian yang akan dilakukan.

C. Paradigma Terjemahan Tradisional

Paradigma terjemahan tradisional merupakan fondasi awal dalam sejarah praktik penerjemahan, baik dalam konteks umum maupun dalam konteks penerjemahan teks-teks keagamaan. Untuk memahami paradigma ini secara utuh, terlebih dahulu perlu dijelaskan bahwa istilah “paradigma” merujuk pada kerangka berpikir yang menjadi landasan suatu praktik intelektual atau sebagai seperangkat asumsi-asumsi teoritis umum dan hukum-hukum serta teknik-teknik aplikasi yang dianut secara bersama oleh para anggota suatu komunitas ilmiah.¹²⁹ Konstitusi kebenaran sains tidak tergantung pada pilihan ilmiah (*scientific*) akan tetapi memiliki kriteria yaitu; *pertama, imprecise* (ruang perbedaan pendapat tentang sejauh mana mereka berpegang teguh). *Kedua*, tidak ada *agreement* tentang bagaimana para ilmuwan menentang satu sama lainnya khususnya ketika terjadi perbedaan ilmiah terhadap sains baru. Ia menyebutnya dengan “*rational men to disagree*”. Gambaran ini dipandang sebagai *transformation of vision*. Penerimaan sebuah paradigma baru sering membutuhkan sebuah redefinisi dari ilmu yang sesuai (*corresponding*). Paradigma baru akan tetap bersifat relatif sejauh berdasarkan keyakinan dan selera intelektual masing-masing kelompok ilmuwan (*saintis*).¹³⁰

Dalam konteks penerjemahan, 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.¹³¹

¹²⁹ Husain Heriyanto, *Paradigma holistik Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, Jakarta: Teraju, 2003.

¹³⁰ Hasbullah Munawwir, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000.

¹³¹ Ninip Hanifah, “Teori Penerjemahan Sebagai Dasar Pembelajaran Penerjemahan:

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.¹³² Pada tahap terakhir dari sebuah proses penerjemahan, dilakukanlah restrukturisasi atau penyelarasan yaitu pengubahan proses pengalihan menjadi bentuk stilistika yang cocok dengan bahasa sasaran¹³³ Penerjemah mengatur susunan-susunan kalimat secara teliti.

Pada tahap ini, penerjemah perlu memerhatikan ragam bahasa untuk menentukan gaya bahasa ke dalam bahasa sasaran. Penerjemah mengatur susunan-susunan kalimat secara teliti. Pada tahap 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 harfiyah 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

Studi Kualitatif Etnografi,” dalam *Jurnal Cakrawala Pendidikan*, Vol. XXXV, No. 02 Tahun 2016, hal. 3

¹³² Muhammad Rudolf Nababan, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 26-27.

¹³³ 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.

diperlukan, akan tetapi jika seorang penerjemah ingin dikatakan hasil terjemahan itu baik, maka tahap ini harus dipenuhi.¹³⁴

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.¹³⁵

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 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 Muhammad Quraish Shihab seperti yang dikatakannya: Tidaklah tepat menta'wilkan suatu ayat, sematamata 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.¹³⁶ Ini yang disebut dengan *Faithful translation* (Penerjemahan Setia) dimana Penerjemahan Setia mencoba untuk mereproduksi makna konstekstual yang tepat sesuai dengan aslinya, dalam batasan struktur gramatika bahasa sumber. Penerjemahan Setia 'mentransfer' istilah istilah budaya dan mempertahankan "perbedaan" (menyimpang dari norma-norma bahasa sumber) dalam terjemahannya. Metode ini mencoba untuk benar-benar setia pada maksud dan realisasi teks dari penulis dalam bahasa sumber.¹³⁷

¹³⁴ Sei Harahap Datuk Tombak Alam, *Metode Menerjemahkan Al-Qur'an Al-Karim*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 19.

¹³⁵ Nashruddin Baidan, *Terjemahan Al-Qur'an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur'an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 8.

¹³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 91.

¹³⁷ Peter Newmark, *A Textbook of Translation*, London: Prentice Hall, 1988, hal. 87.

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.¹³⁸

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*.¹³⁹

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

¹³⁸ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in the Twenty First Century A Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014, hal. 159.

¹³⁹ *The Meaning of the Glorious Koran*, diterbitkan pertama kali pada tahun 1930. Terjemahan ini terkenal dengan pendekatan literalnya yang berusaha tetap setia pada teks 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.

mestinya. Pemahaman seperti ini yang akan merusak prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an.¹⁴⁰

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. Seleras dengan hal tersebut, berarti Al-Qur'an yang diwahyukan 14 abad yang lalu dalam bahasa Arab di wilayah Hijaz.¹⁴¹ Sehingga jika ada seseorang yang ingin memahami AlQur'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 (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.¹⁴²

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,

¹⁴⁰ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in the Twenty First Century A Contextualist Approach...*, hal. 12.

¹⁴¹ Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman; Afkaruna*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2013, hal. 151.

¹⁴² 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 Februari 2026.

walaupun masih mungkin untuk mengandung interpretasi yang subjektif. Muhammad Asad dengan karyanya *The Message of the Qu'ran* 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.¹⁴³

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 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.

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.¹⁴⁴

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,

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ Moch. Syarif Hidayatullah, *Teori dan Permasalahan Penerjemahan*, Jakarta: PT. Grasindo, 2007, hal. 18

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.¹⁴⁵

Apabila ketiga unsur ini dikuasai dengan baik dan diaplikasikan secara konsisten dalam proses penerjemahan kitab suci ini, maka sangat mungkin terjemahan yang dihasilkannya menjadi lebih representatif dan lebih dapat dipercaya serta dapat diandalkan dalam upaya memahami dan menghayati pesan-pesan suci yang termuat di dalam kitab tersebut.¹⁴⁶

Dalam kerangka penelitian ini, pemahaman terhadap paradigma terjemahan tradisional menjadi penting sebagai titik awal analisis. Tanpa memahami fondasi awal ini, sulit untuk mengidentifikasi adanya perubahan atau pergeseran paradigma. Paradigma tradisional berfungsi sebagai baseline epistemik yang nantinya dibandingkan dengan paradigma yang lebih kontekstual dan fungsional. Dengan demikian, paradigma terjemahan tradisional dapat dirumuskan sebagai suatu kerangka berpikir yang menekankan kesetiaan literal terhadap teks sumber, memandang makna sebagai entitas yang stabil, serta menempatkan penerjemah sebagai perantara netral yang bertugas memindahkan makna tanpa intervensi interpretatif yang luas. Paradigma ini memiliki akar historis, teologis, dan filologis yang kuat, khususnya dalam tradisi penerjemahan teks suci.

Di titik inilah nantinya akan terlihat bahwa perubahan dari paradigma tekstual-literal menuju paradigma yang lebih kontekstual-fungsional bukan sekadar perubahan gaya bahasa, melainkan perubahan cara pandang terhadap hakikat makna, fungsi terjemahan, dan posisi penerjemah itu sendiri. Dan dari sinilah diskursus tentang *shifting paradigm* dalam terjemahan Al-Qur'an memperoleh relevansinya.

D. Perubahan orientasi paradigma dari tekstual ke fungsional

Perubahan orientasi paradigma dari tekstual ke fungsional dalam penerjemahan bukanlah sekadar pergeseran teknis dalam memilih padanan kata, melainkan transformasi epistemologis dalam memandang hakikat bahasa, makna, dan tujuan komunikasi. Pergeseran ini menandai perubahan mendasar dari cara memahami terjemahan sebagai pemindahan bentuk

¹⁴⁵ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dar al-Qurân Al-Karîm, 1971, hal. 81.

¹⁴⁶ Nashruddin Baidan, *Terjemahan Al-Qur'an (Studi Krisis terhadap Terjemahan Al-Qur'an yang beredar di Indonesia)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 41.

bahasa menuju pemahaman terjemahan sebagai proses negosiasi makna dalam konteks sosial-budaya tertentu. Dengan kata lain, perubahan ini tidak hanya menyentuh wilayah linguistik, tetapi juga menyentuh dimensi filosofis dan hermeneutik 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, sosiolinguistik, 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*.¹⁴⁷

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.¹⁴⁸

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

¹⁴⁷ Mochammad Syarif Hidayatullah, *Cakrawala Linguistik Arab*, Jakarta: PT. Grasindo, 2017, hal. 161-162.

¹⁴⁸ Roswita Silalahi, "Penerjemahan dan Penyebaran Nilai-nilai Budaya: Dalam Konteks Sejarah," dalam *Jurnal Bahasa*, No. 59 Tahun 2005, hal. 4.

bahasa sumber seraya mengungkapkannya dalam terjemahan yang dapat dipahami oleh pembaca bahasa target.¹⁴⁹

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.¹⁵⁰

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.¹⁵¹

Dari studi pustaka, dapat diketahui bahwa selama 25 abad perkembangan ilmu bahasa, sekurang-kurangnya telah terjadi empat macam perubahan paradigma dalam kajian bahasa, yaitu paradigma filsafat, paradigma historis, paradigma formal, dan paradigma fungsional. Berikut ini diuraikan secara ringkas perihal ciri dan teori yang diturunkannya.

1. Paradigma Filsafat Dalam Kajian Bahasa

Paradigma filsafat dalam kajian bahasa berkembang sejak abad ke-5 sebelum Masehi sampai akhir abad ke-18 sesudah Masehi. Pada masa itu kajian bahasa masih merupakan bagian dari filsafat. Kajian bahasa dilakukan melalui perdebatan filosofis. Contoh perdebatan filosofis tentang bahasa yang penting adalah apakah bahasa bersifat *fisei*/alamiah atau apakah bahasa bersifat *nomos*/konvensional dan perdebatan tentang apakah bahasa bersifat anomali (tidak teratur) atau bersifat analogi (teratur). Kajian bahasa berparadigma filsafat ini menghasilkan Tata Bahasa Tradisional.

Hal yang dominan dibahas dalam Tata Bahasa Tradisional adalah kelas kata, kategori kata, atau golongan kata (*parts of speech*). Golongan kata yang merupakan warisan Tata Bahasa Tradisional sampai sekarang merupakan bagian yang penting dari tata bahasa modern. Bahkan *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* pun sebagian besar bab-babnya berisi golongan kata dalam bahasa Indonesia, yaitu enam dari sebelas bab berisi golongan kata dalam bahasa Indonesia. Hal ini disebabkan

¹⁴⁹ Zaka Alfarisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia Strategi, Prosedur dan Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011, hal. 1.

¹⁵⁰ Nur Mufid, et.al., *Buku Pintar menerjemah Arab-Indonesia (Cara Paling Tepat, Mudah dan Kreatif)*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007, hal. 60.

¹⁵¹ Mochammad Syarif Hidayatullah, *Cakrawala Linguistik...*, hal. 68-70.

golongan kata amat penting dalam kajian bahasa, yaitu golongan kata dapat menyederhanakan pemerian struktur bahasa dan merupakan tahapan yang tidak boleh dilewatkan dalam penyusunan tata bahasa suatu Bahasa.¹⁵²

Dalam perspektif teologi Islam, penggolongan kata terutama konsep penamaan atau *isim* dilihat bukan sekadar sebagai anomali atau kesepakatan kultural yang muncul secara arbitrer, melainkan sebagai kapasitas kognitif bahasa yang diajarkan langsung oleh Sang Pencipta (dimensi *fisei*). Kapasitas analitis untuk mengategorikan alam semesta ini direkam secara eksplisit dalam Al-Qur'an yang menjelaskan anugerah linguistik pertama kepada manusia:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: 'Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!' (Q.S. Al-Bâqarah/2: 31)*¹⁵³

Pengajaran “nama-nama” (*al-asmâ*) dalam ayat ini menjadi bukti teologis sekaligus filosofis bahwa penggolongan kata dasar merupakan fondasi peradaban yang mutlak. Hal ini pula yang menjelaskan mengapa penggolongan kata tetap dipertahankan dari era Tata Bahasa Tradisional hingga menjadi pilar dominan dalam Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia saat ini, karena fungsi utamanya adalah menemukan pola teratur (*analogi*) dari alam semesta guna menyederhanakan pemerian struktur bahasa yang kompleks.¹⁵⁴

Tata Bahasa Tradisional berpengaruh ke Indonesia melalui para ahli bahasa dari Belanda. Pengaruh itu tampak pada buku-buku tata bahasa Melayu (pada awal abad ke-20) dan tata bahasa tradisional bahasa Indonesia pada tahun 1940-1970. Contoh tata bahasa tradisional antara

¹⁵² Mansur Ramlan, *Tata Bahasa Indonesia: Penggolongan Kata*, Yogyakarta: Andi Offset, 1985, hal. 1.

¹⁵³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2019, hal. 6.

¹⁵⁴ Hubungan antara ayat ini dengan filsafat bahasa sering diulas dalam kajian linguistik Arab (ilmu *Nahwu*), di mana mayoritas ulama dan leksikografer klasik berpendapat bahwa asal mula bahasa (*tauqif*) bermula dari kata benda (nomina) yang diajarkan oleh Tuhan, yang kemudian dikembangkan lebih lanjut melalui kesepakatan manusia (*istilâh* atau *nomos*).

lain adalah *Djalan Bahasa Indonesia* karangan Soetan Muhammad Zain (1942), *Ilmu Saraf Indonesia* karangan B.R. Motik (1944), *Tata Bahasa Baru Bahasa Indonesia* karangan Sutan Takdir Alisyahbana (1953), *Tatabahasa Indonesia* karangan C.A. Mees (1950), *Beknopte Grammatica v.d. Bahasa Indonesia* karangan A.A. Fokker (1950), *Dasar-dasar Tatabahasa Indonesia* karangan S. Zainnudin Gl. Png. Batuah (1956), *Tata Bahasa Indonesia* karya I.R. Poedjawijatna dan P.J. Zoetmulder (1955), *Kaidah Bahasa Indonesia* karangan Slametmuljana (1957), serta *Tatabahasa Indonesia* karya Tardjan Hadidjaja (1965). Di Indonesia, hingga tahun 70-an, tata bahasa tradisional bahasa Indonesia diajarkan di sekolah-sekolah sebagai materi penting dari pelajaran bahasa Indonesia. Di perguruan tinggi, tata bahasa tradisional bahasa Indonesia dijadikan sebagai bagian dari mata kuliah tata bahasa Indonesia pada kurikulum jurusan bahasa Indonesia.¹⁵⁵

Pengaruh hegemonik Tata Bahasa Tradisional ini ternyata tidak hanya berhenti pada ranah pendidikan formal, tetapi juga meresap kuat ke dalam proses penerjemahan teks-teks keagamaan. Hal ini terlihat jelas pada proyek penerjemahan Al-Qur'an resmi oleh Departemen Agama Republik Indonesia (kini Kementerian Agama) yang generasi pertamanya disusun pada awal 1960-an dan terbit pada tahun 1965 suatu masa di mana teori "golongan kata" (*parts of speech*) gagasan Sutan Takdir Alisyahbana dan Soetan Muhammad Zain menjadi standar mutlak berbahasa. Para penerjemah menggunakan kerangka tata bahasa tradisional ini untuk memadankan struktur linguistik Arab (ilmu *Nahwu*) ke dalam struktur bahasa Indonesia baku untuk menjaga ketersampaian makna logisnya bagi masyarakat awam.¹⁵⁶

Sebagai contoh konkret, pemadanan kategori sintaksis bahasa Arab (*Fi'il*) ke dalam "Kata Kerja" (Verba) bahasa Indonesia dapat dilihat pada terjemahan Surah Al-Qadr/97: 1:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

¹⁵⁵ Penjelasan mengenai kronologi masuknya pengaruh gramatika Belanda dan daftar literatur tata bahasa tradisional di Indonesia dapat ditelusuri lebih mendalam pada kajian historis linguistik. Lihat: Harimurti Kridalaksana, *Tokoh-tokoh Pencatat Sejarah Bahasa* Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001, hal. 45-52.

¹⁵⁶ Proyek penerjemahan Al-Qur'an oleh Departemen Agama RI pada awal dekade 1960-an sangat dipengaruhi oleh standar bahasa baku yang berlaku saat itu, yang mana standar tersebut dikonstruksi dari teori-teori Tata Bahasa Tradisional. Lihat sejarah pembukuan dan metodologinya dalam: Muchlis Muhammad Hanafi dkk., *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2013), hal. 72-76.

*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) pada malam qadar. (Al-Qadr/97: 1)*¹⁵⁷

Dalam analisis linguistik kontrastif, lafaz *anzalnâhu* (أَنزَلْنَاهُ) secara morfologis adalah *fi'il mādhi* (kata kerja bentuk lampau). Karena bahasa Indonesia berdasarkan deskripsi Tata Bahasa Tradisional tidak memiliki konjugasi atau perubahan bentuk kata secara internal untuk menunjukkan waktu (*tense*) sebagaimana bahasa Arab atau bahasa-bahasa Eropa, para penerjemah mengatasi rumpang gramatikal ini dengan mengaplikasikan teori "Kata Tugas" (keterangan/partikel). Mereka menyematkan kata tugas "telah" sebelum kata kerja "menurunkannya" untuk secara presisi mendeskripsikan aspek waktu lampau yang sudah selesai (*perfective aspect*). Tanpa adanya fondasi pembagian golongan kata warisan Tata Bahasa Tradisional yang dengan tegas mendefinisikan batasan antara Kata Kerja, Kata Benda, dan Kata Tugas penerjemahan aspek gramatikal Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia akan kehilangan akurasi waktunya dan struktur kalimatnya berisiko menjadi rancu.¹⁵⁸

2. Paradigma Historis Dalam Kajian Bahasa

Kajian bahasa dengan menggunakan paradigma historis ini disebut Linguistik Historis Komparatif atau Linguistik Bandingan Historis. Paradigma historis komparatif mendominasi pengkajian bahasa pada abad ke-19. Linguistik historis komparatif membandingkan unsur-unsur dalam dua bahasa atau lebih yang dipandang sekerabat untuk menyusun kaidah perubahan-perubahan yang terjadi. Bahasa yang diteliti pada mulanya difokuskan pada ragam bahasa prasejarah atau bahasa yang belum mengenal sistem tulisan secara komprehensif.¹⁵⁹

Sebagaimana dikemukakan oleh Keraf, tujuan utama kajian bahasa menurut Linguistik Bandingan Komparatif adalah mempersoalkan bahasa-bahasa yang serumpun dengan mengadakan perbandingan mengenai unsur-unsur yang menunjukkan kekerabatannya. Bidang-bidang yang dipergunakan untuk mengadakan perbandingan semacam itu secara spesifik adalah fonologi (sistem bunyi) dan morfologi

¹⁵⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 598.

¹⁵⁸ Kajian mengenai strategi penerjemahan aspek waktu (*tense*) dari bahasa Arab (*fi'il*) ke dalam bahasa Indonesia yang bersifat nir-kala (*tenseless*) difasilitasi oleh teori kelas kata. Penjelasan komprehensif mengenai kategori leksikal "kata tugas" ini merujuk pada kerangka teori: Anton M. Moeliono dkk., *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia Edisi Keempat*, Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2017, bab Kategori Berkaitan dengan Verba.

¹⁵⁹ Gorys Keraf, *Linguistik Bandingan Historis*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 22.

(pembentukan kata). Adapun usaha untuk mengadakan perbandingan di bidang sintaksis (tata kalimat) pada masa itu dianggap belum membawa hasil yang memuaskan.¹⁶⁰

Pengaruh dan relevansi dari paradigma Linguistik Historis Komparatif ini nyatanya dapat diamati dalam lintasan sejarah penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia (yang berakar dari bahasa Melayu). Para penerjemah secara tidak sadar menggunakan kosakata dasar yang berakar dari rumpun bahasa Austronesia yang sekerabat, di mana jejak kekerabatan tersebut dapat ditelusuri secara fonologis. Sebagai contoh, perhatikan terjemahan ayat mengenai penciptaan alam semesta dalam Surah Al-Bâqarah/2: 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ...

*Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit...(Al-Bâqarah/2: 29)*¹⁶¹

Dalam tinjauan Linguistik Historis Komparatif, pemadanan lafaz *as-samâ'* (السَّمَاءِ) menjadi lema "langit" merupakan representasi sempurna dari retensi (bertahannya) unsur fonologis dalam rumpun bahasa Austronesia. Berdasarkan perbandingan bahasa-bahasa sekerabat, kata "langit" adalah bentuk kosa kata purba (*Proto-Austronesian*) yang secara fonologis dan morfologis hampir tidak mengalami perubahan drastis saat dibandingkan dengan bahasa-bahasa sekerabat lainnya di Nusantara maupun Pasifik (misalnya tetap dilafalkan sebagai *langit* dalam bahasa Jawa, Sunda, Tagalog, dan Ibanak, serta berevolusi ringan menjadi *langi* dalam bahasa Fiji). Pemilihan leksikon warisan leluhur Austronesia yang memiliki akar historis-komparatif yang kuat ini memastikan bahwa konsep eskatologis dan kosmologis dalam terjemahan Al-Qur'an dapat dipahami secara universal oleh ragam etnis di Indonesia. Keberhasilan mempertahankan unsur fonologis purba ini membuktikan kebenaran tesis

¹⁶⁰ Gorys Keraf, *Linguistik Bandingan Historis*, ..., hal. 23-24. Pernyataan ini menegaskan bahwa rekonstruksi bahasa purba (proto-bahasa) lebih mudah dilacak melalui korespondensi bunyi (fonem) dan morfem dasar, ketimbang struktur kalimat yang mudah berubah akibat pengaruh kontak bahasa lain.

¹⁶¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 5.

Keraf bahwa perbandingan bahasa serumpun paling efektif dilakukan melalui ranah bunyi dan bentuk kata.¹⁶²

Selain membandingkan unsur-unsur kekerabatan, tujuan kajian bahasa menurut Linguistik Bandingan Historis adalah mengadakan rekonstruksi bahasa-bahasa yang ada dewasa ini kepada bahasa-bahasa purba (bahasa-bahasa proto) atau bahasa-bahasa asal yang menurunkan bahasa-bahasa kontemporer. Dengan kata lain, paradigma historis ini berusaha menelusuri wujud asli bahasa proto yang menjadi leluhur dari bahasa-bahasa modern yang digunakan oleh manusia saat ini. Proses rekonstruksi ini dilakukan dengan mencari bentuk-bentuk linguistik (bunyi maupun morfem dasar) yang paling masuk akal sebagai akar asal usul suatu kelompok bahasa sebelum mereka berpisah dan berkembang ke berbagai wilayah.¹⁶³

Upaya rekonstruksi leksikal menuju bahasa proto ini secara implisit tecermin dalam pilihan diksi para penerjemah Al-Qur'an Kementerian Agama RI, terutama ketika memadankan konsep-konsep material atau elemen alam dasar. Kosakata dasar yang dapat ditelusuri ke bahasa proto cenderung senantiasa digunakan dalam karya terjemahan karena sifatnya yang purba dan mengakar kuat dalam kesadaran kognitif masyarakat Nusantara sejak ribuan tahun silam. Sebagai contoh, perhatikan terjemahan ayat mengenai peringatan azab dalam Surah Al-Bâqarah/2: 24:

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

*Maka jika kamu tidak dapat membuat(nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat(nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir. (Al-Bâqarah/2: 24)*¹⁶⁴

¹⁶² Jejak kekerabatan kata "langit" dalam berbagai bahasa serumpun di Asia Tenggara dan Pasifik telah direkonstruksi secara komprehensif oleh para ahli linguistik komparatif, di mana kata tersebut berasal dari bentuk Proto-Austronesian **laŋiC*. Kajian lebih lanjut mengenai etimologi dan perbandingan fonologis leksikon Austronesia ini dapat dilihat dalam: Robert Blust, *The Austronesian Languages*, Revised Edition, Canberra: Asia-Pacific Linguistics, Australian National University, 2013, hal. 290-295.

¹⁶³ Gorys Keraf, *Linguistik Bandingan Historis*, ..., hal. 23-24. Dalam kajian ini, Keraf menekankan bahwa rekonstruksi bahasa proto bertumpu pada premis keteraturan perubahan bunyi dari zaman lampau hingga menjadi bahasa-bahasa serumpun saat ini.

¹⁶⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 4.

Berdasarkan tinjauan Linguistik Historis Komparatif, pemadanan lafaz *al-hijârah* (الْهَجَارَةُ) menjadi lema "batu" merupakan representasi nyata dari penggunaan leksikon warisan bahasa purba (*proto-language*) yang berhasil direkonstruksi. Melalui serangkaian perbandingan fonologis secara melintang dengan bahasa-bahasa kerabat seperti *watu* (Jawa), *vatu* (Fiji), *fatu* (Samoa), dan *bato* (Tagalog) para ahli bahasa telah berhasil merekonstruksi kata ini kembali ke bentuk akar purbanya, yaitu Proto-Austronesia (PAN) *batu*. Dengan mempertahankan dan menggunakan kosakata peninggalan bahasa proto penurun (*mother language*) ini ke dalam terjemahan Al-Qur'an kontemporer, pesan eskatologis mengenai kengerian neraka dapat langsung membangkitkan persepsi sensorik yang nyata dan universal bagi para penutur rumpun Austronesia modern tanpa perlu melewati proses penyesuaian makna kultural yang berbelit-belit.¹⁶⁵

Lebih jauh lagi, kajian bahasa dengan menggunakan paradigma historis ini tidak hanya berhenti pada rekonstruksi bentuk asal, tetapi juga bertujuan mengadakan pengelompokan (*sub-grouping*) bahasa-bahasa yang termasuk dalam suatu rumpun. Bahasa-bahasa dalam satu rumpun yang sama belum tentu memiliki tingkat kekerabatan atau kemiripan yang setara. Melalui metode komparatif, ahli bahasa dapat mengidentifikasi bahasa-bahasa mana saja yang keanggotaannya lebih dekat satu sama lain (membentuk sub-kelompok spesifik) dibandingkan dengan anggota rumpun lainnya. Pada puncaknya, Linguistik Bandingan Historis berusaha menemukan pusat penyebaran bahasa proto (*Homeland* atau *Centre of Gravity*) sekaligus memetakan gerak migrasi historis penuturnya. Jika wilayah bahasa-bahasa kerabat dan negeri asalnya telah berhasil diidentifikasi, maka rute perpindahan leluhur penutur bahasa tersebut dari masa lampau hingga ke daerah yang didiami saat ini dapat direkonstruksi secara presisi.¹⁶⁶

Jejak pemetaan sub-kelompok bahasa (*sub-grouping*) dan rute migrasi maritim masa lampau (*homeland/migration*) ini secara memukau terekam dalam pilihan leksikon terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia, khususnya ketika memadankan ayat-ayat yang berkaitan

¹⁶⁵ Penelusuran dan rekonstruksi akar kata "batu" kembali ke bentuk purba Proto-Austronesian (PAN) dan Proto-Malayo-Polynesian (PMP) dapat dikonfirmasi silang pada pangkalan data perbandingan leksikon etimologis. Dini Oktariza dan Sufiyandi, "Korespondensi Fonem Austronesia: Telaah Komparatif Terhadap Isolek Melayu," dalam *Jurnal Linguistik Budaya*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 15-28.

¹⁶⁶ Gorys Keraf, *Linguistik Bandingan Historis...*, hal. 24-25. Keraf menjelaskan bahwa penentuan pusat penyebaran (*homeland*) dan arah migrasi biasanya memanfaatkan prinsip migrasi linguistik dan keanekaragaman bahasa (*linguistic diversity*), di mana daerah dengan tingkat keragaman bahasa serumpun yang paling tinggi umumnya diasumsikan sebagai negeri asal.

dengan fenomena oseanografi atau kelautan. Pilihan diksi para penerjemah tanpa disadari membangkitkan kembali memori kolektif bangsa Austronesia sebagai pelaut tangguh yang bermigrasi melintasi samudra. Hal ini terlihat jelas, misalnya, pada terjemahan Surah An-Nahl/16: 14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ لَئِذَا كُنْتُمْ لَهُ حَمَآ طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا...

*Dan Dialah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai... (Q.S. An-Nahl/16: 14)*¹⁶⁷

Dariacamata Linguistik Historis Komparatif, pemadanan lafaz *al-bahr* (الْبَحْرُ) menjadi lema "lautan" (dari kata dasar *laut*) adalah artefak linguistik yang sangat berharga untuk melacak rute migrasi dan sub-pengelompokan bahasa. Kata "laut" direkonstruksi dari bahasa purba Proto-Austronesia (PAN) **lahud*, yang pada awalnya di wilayah *homeland* (negeri asal penutur Austronesia di sekitar Taiwan/Tiongkok Selatan) bermakna spesifik "menuju ke arah laut/hilir" (sebagai lawan kata dari *daya* atau "menuju ke arah pegunungan/hulu"). Seiring terjadinya gerak migrasi besar-besaran (teori *Out of Taiwan*) ke Kepulauan Nusantara, makna kata ini mengalami pergeseran semantis pada sub-kelompok bahasa Melayu-Polinesia Barat menjadi sekadar "laut" (kumpulan air asin).¹⁶⁸ Kejelian penerjemah Al-Qur'an Kementerian Agama dalam mempertahankan leksikon warisan maritim ini memastikan bahwa pesan teologis tentang anugerah alam tidak hanya akurat secara makna, tetapi juga berakar kuat pada DNA historis dan jalur migrasi leluhur masyarakat Indonesia.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019 ...*, hal. 268.

¹⁶⁸ Rekonstruksi pergeseran makna dari arah orientasi spasial (*seaward/towards the sea*) menjadi kata benda absolut (*sea/ocean*) sejalan dengan rute migrasi bangsa Austronesia yang semakin akrab dengan topografi kepulauan. Kajian mengenai sub-pengelompokan dan migrasi spasial masyarakat Austronesia melalui bukti linguistik **lahud* ini diulas secara mendalam oleh pakar prasejarah maritim. Lihat: Peter Bellwood, *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Edisi Revisi, Canberra: ANU E Press, 2007, hal. 105-110.

¹⁶⁹ Hal ini membuktikan bahwa terjemahan Al-Qur'an tidak berada di ruang hampa, melainkan berinteraksi secara aktif dengan sejarah evolusi dan penyebaran sub-kelompok bahasa penerimanya. Penggunaan kata "laut", alih-alih kata serapan dari bahasa asing (seperti *samudra* dari bahasa Sanskerta), mengukuhkan afiliasi terjemahan bahasa Indonesia dengan akar filogenetik keaustronesiaannya. Lihat pembahasan serupa mengenai serapan lokal dalam penerjemahan kitab suci pada Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemahan Resmi Al-Qur'an di Indonesia", hal. 417-434.

Berdasarkan tujuan-tujuan komprehensif tersebut, hasil konkret dari kajian bahasa berparadigma historis komparatif adalah klasifikasi genetis bahasa-bahasa, penetapan kerabat bahasa, pemetaan rumpun bahasa di dunia, serta penelusuran asal-usul suatu bahasa dan bangsa melalui teori migrasi. Di Indonesia, Linguistik Bandingan Historis berkembang nyaris bersamaan dengan era keemasan Tata Bahasa Tradisional. Perpaduan ini berhasil memetakan rumpun bahasa-bahasa Nusantara, melacak asal-usul bahasa dan bangsa Nusantara, serta menghasilkan peta distribusi kebahasaan yang sistematis. Salah satu mahakarya dari hasil kajian berparadigma historis yang paling monumental di Indonesia adalah buku karya Slamet Muljana (1964) yang berjudul *Asal Bangsa dan Bahasa Nusantara*. Melalui karya ini, Slamet Muljana menyajikan hasil penelitian mendalam tentang negeri asal bangsa Austronesia dengan membandingkan secara leksikal dan fonologis hubungan kekerabatan antara bahasa-bahasa Austronesia dengan bahasa-bahasa di daratan Asia (Indocina).¹⁷⁰

Jejak klasifikasi genetis dan pembuktian asal-usul bangsa yang ditarik hingga ke daratan Asia ini kembali menemukan resonansinya secara elegan dalam ranah penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Leksikon-leksikon dasar penyusun anggota tubuh yang terbukti secara komparatif sebagai unsur kosakata fundamental yang paling tahan terhadap perubahan zaman dipertahankan secara utuh oleh para penerjemah. Hal ini dapat dilihat dengan sangat jelas pada pemadanan hukum *qisas* dalam Surah Al-Ma'idah/5: 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ

*Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi... (Q.S. Al-Ma'idah/5: 45)*¹⁷¹

Dalam perspektif Linguistik Bandingan Historis, pemadanan lafaz *al-'ayn* (الْعَيْنَ) menjadi lema "mata" bukan sekadar terjemahan harfiah tata bahasa, melainkan manifestasi dari pemeliharaan klasifikasi genetis

¹⁷⁰ Slamet Muljana, *Asal Bangsa dan Bahasa Nusantara*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964, hal. 12-18.

¹⁷¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 115.

bahasa Austronesia. Kata "mata" adalah leksikon purba yang telah direkonstruksi ke dalam Proto-Austronesia (PAN) sebagai *maca*. Bukti komparatif menunjukkan bahwa kata ini memiliki sebaran kerabat yang identik di seluruh rumpun Nusantara hingga Pasifik (misalnya *mata* dalam bahasa Melayu, Jawa, Tagalog, dan Maori), serta memiliki relasi asal-usul yang dapat ditelusuri hingga ke keluarga bahasa di daratan Tiongkok Selatan, persis seperti tesis Slamet Muljana. Dengan menggunakan kosakata fundamental yang mewakili identitas genetis bangsa, teks terjemahan Al-Qur'an mampu mengomunikasikan hukum universal dengan diksi yang secara psikologis dan historis telah mengakar dalam DNA linguistik masyarakat Nusantara.¹⁷²

3. Paradigma Formal Dalam Kajian Bahasa

Perubahan paradigma historis ke paradigma formal terjadi sekitar permulaan abad ke-20 dan berkembang pesat selama abad ke-20. Ciri penting dari paradigma formal dalam kajian bahasa adalah bahwa bahasa dikaji dari struktur internalnya dalam kurun waktu tertentu.

Salah satu mazhab linguistik yang berparadigma formal adalah linguistik struktural. Tokoh yang dipandang sebagai peletak dasar Linguistik Struktural adalah Ferdinand de Saussure (26 November 1857 - 2 Februari 1913), seorang linguis dari Swiss. Ferdinand de Saussure dikenal sebagai pelopor Linguistik Struktural dan sekaligus Bapak Strukturalisme karena pemikiran-pemikirannya tentang linguistik struktural juga berpengaruh pada berbagai disiplin ilmu dan berbagai bidang kehidupan. Ferdinand de Saussure mencetuskan gagasan-gagasannya tentang linguistik struktural pada waktu mengajar pengantar linguistik umum di Jenewa. Baru sesudah beliau wafat, dua orang muridnya yang bernama Charles Bally dan Albert Scheyaye mengumpulkan catatan-catatan kuliahnya menjadi sebuah buku yang berjudul *Course de Linguistique Generale* dan menerbitkannya pada tahun 1916. Buku tersebut juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat (1988) dengan judul *Pengantar Linguistik Umum*. Melalui buku itulah, gagasan Ferdinand de Saussure tentang linguistik dan bahasa tersebar luas ke berbagai penjuru dunia.¹⁷³

¹⁷² Rekonstruksi kata **maCa* sebagai bagian dari anatomi kosakata dasar (*basic vocabulary*) rumpun Austronesia yang sangat stabil dipelajari secara mendalam dalam disiplin ilmu linguistik historis. Untuk tinjauan perbandingan leksikon anggota tubuh lintas rumpun, lihat: Robert Blust, *The Austronesian Languages*, Revised Edition, Canberra: Asia-Pacific Linguistics, 2013, hal. 280-285.

¹⁷³ Karya monumental Saussure dan terjemahan Rahayu S. Hidayat ini terus menjadi literatur wajib di perguruan tinggi Indonesia dan terbukti masih menjadi fondasi teoretis utama dalam penelitian linguistik mutakhir, khususnya dalam menganalisis struktur dan dikotomi sinkronis-diakronis. Untuk kajian terbaru di tahun-tahun mutakhir mengenai relevansi paradigma strukturalisme Saussure, lihat: Adi Ihsanul Amal dan Agung Setiyawan, "Ferdinand

Salah satu gagasan penting dari Ferdinand de Saussure yang secara revolusioner mengubah haluan dari paradigma historis ke paradigma formal adalah perbedaan secara tegas antara kajian bahasa secara diakronis dan sinkronis. Selain bisa dikaji secara diakronis (yakni bahasa dikaji secara historis untuk melihat evolusinya, sebagaimana dalam Linguistik Historis Komparatif), bahasa ternyata bisa diteliti secara sinkronis, yaitu menelaah bahasa dalam penggunaannya pada satu kurun waktu tertentu. Melalui gagasan ini, Saussure menentang keras pandangan kaum *Junggramatiker* (Neogrammarian) abad ke-19 yang mengklaim bahwa satu-satunya pendekatan ilmiah dalam linguistik hanyalah pendekatan historis. Bertolak dari penolakan tersebut, penelitian bahasa secara sinkronis terus berkembang hingga mendominasi linguistik modern. Saussure juga menegaskan bahwa objek murni dari penelitian bahasa adalah *langue* (sistem bahasa abstrak yang disepakati oleh masyarakat tuturnya) untuk merumuskan kaidah-kaidahnya. Dengan konsep *langue* ini, penelitian bahasa tidak lagi diwajibkan untuk membandingkan bahasa-bahasa serumpun demi mencari leluhur kata, melainkan dapat dilaksanakan dengan mengkaji struktur internal bahasa tertentu secara utuh pada suatu masa.¹⁷⁴

Peralihan menuju analisis struktural yang sinkronis ini memberikan pisau bedah baru dalam mengkaji teks terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Alih-alih melacak etimologi purba dari suatu kosakata (seperti menelusuri akar kata "batu" atau "laut" pada paradigma historis), pendekatan sinkronis membedah bagaimana elemen-elemen bahasa Indonesia bekerja sebagai satu kesatuan sistem (*langue*) pada masa kini untuk memadankan struktur tata bahasa Arab. Contoh nyata dari bekerjanya sistem sinkronis ini dapat dilihat pada penerapan "Hukum D-M" (Diterangkan-Menerangkan) dalam sintaksis bahasa Indonesia saat merangkai frasa untuk menerjemahkan pola *idhâfah* (frasa genitif) dari bahasa Arab. Hal ini tampak jelas, misalnya, pada Surah Al-Fâtihah/1: 4:

de Saussure's Structuralism Theory and Its Relevance in Arabic Language Learning," *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2024, hal. 259–281. Tinjauan komparatif mengenai diskursus linguistik formal ini juga dikaji lebih lanjut pada tahun sebelumnya oleh: S. Husein dan M. Z. Mushonif, "Perbandingan Teori Linguistik Ferdinand de Saussure dan Noam Chomsky," *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023, hal. 113-125.

¹⁷⁴ Penjelasan fundamental mengenai dikotomi sinkronis-diakronis serta konsep *langue* (sistem bahasa abstrak) versus *parole* (ujaran individu) sebagai fondasi strukturalisme Saussure terus menjadi basis literatur linguistik teoretis kontemporer. Tinjauan mutakhir mengenai relevansi pemikiran ini dapat dilihat dalam: Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure*, 3rd Edition, London: Bloomsbury Academic, 2024, Bab 3.

*Pemilik hari pembalasan. (Q.S. Al-Fâtiḥah/1: 4)*¹⁷⁵

Dalam analisis sinkronis dan struktural, konstruksi frasa *yaumi ad-dîn* (يَوْمِ الدِّينِ) yang merupakan gabungan dua kata benda dalam bahasa Arab, diterjemahkan menjadi frasa "hari pembalasan". Dari kacamata *langue* bahasa Indonesia, frasa ini diikat oleh kaidah struktur gramatikal D-M, di mana kata inti "hari" (sebagai unsur yang Diterangkan) mendahului atribut pemerjelasnya "pembalasan" (sebagai unsur yang Menerangkan). Pendekatan Saussurean tidak akan mempersoalkan sejarah masa lalu bahwa kata "hari" mungkin berakar dari bahasa tertentu dan "balas" dari bahasa yang lain; pendekatan ini murni menelaah bagaimana struktur frasa tersebut dirangkai secara sah menurut kaidah sintaksis bahasa Indonesia kontemporer agar makna teologisnya dapat dipahami secara presisi oleh pembaca. Melalui paradigma formal inilah, terjemahan Al-Qur'an dikaji bukan sebagai tumpukan fosil kata dari masa lampau, melainkan sebagai sebuah sistem bahasa yang hidup, terstruktur, fungsional, dan utuh pada zamannya.¹⁷⁶

Pemikiran esensial Saussure lainnya yang menyumbang berkembangnya penelitian bahasa berparadigma formal adalah dikotomi antara hubungan sintagmatis dan hubungan paradigmatis dalam bahasa. Hubungan sintagmatis adalah relasi linear di antara mata rantai suatu rangkaian ujaran, yang secara eksklusif berkenaan dengan sifat berurutan (horizontal) dalam bahasa. Gagasan ini memengaruhi pengembangan hierarki satuan kebahasaan secara matematis, mulai dari bunyi, fonem, silabel, morfem, kata, frasa, klausa, kalimat, gugus kalimat, paragraf, hingga wacana. Rantai hubungan sintagmatis inilah yang membentuk struktur internal tata bahasa. Di sisi lain, hubungan paradigmatis merupakan relasi asosiatif (vertikal) antara suatu satuan kebahasaan tertentu dengan satuan kebahasaan lain yang dapat saling menggantikan pada posisi yang sama. Relasi paradigmatis antarsatuan kebahasaan inilah yang membentuk sistem kognitif perbendaharaan kata (*lexicon*) dalam otak manusia. Tentu saja, selain kedua hubungan fundamental ini,

¹⁷⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 1.

¹⁷⁶ Analisis sinkronis terhadap relasi antar-kata pembentuk frasa nominal (seperti berlakunya Hukum D-M) merupakan domain murni dari sintaksis struktural yang mengabaikan aspek evolusi historis kata tersebut. Kajian sinkronis mengenai struktur frasa dan kaidah baku tata kalimat bahasa Indonesia mutakhir ini secara otoritatif dirumuskan dalam: Anton M. Moeliono dkk., *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia Edisi Keempat*, Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2017, hal. 351-356.

masih banyak gagasan cemerlang Saussure lainnya yang memicu meledaknya penelitian bahasa berparadigma formal pada abad ke-20.¹⁷⁷

Implementasi dari pemikiran struktural Saussure ini sangat relevan untuk membedah ketepatan logika dan keindahan estetika dalam terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Penerjemahan teks suci menuntut kepatuhan mutlak pada hubungan sintagmatis bahasa sasaran agar susunan kalimat tidak menyimpang dari struktur linear dan tidak menimbulkan ambiguitas makna teologis. Sebagai contoh konkret, mari kita perhatikan pemadanan struktur kalimat pada ayat yang paling sering diulang oleh umat Islam, yaitu Surah Al-Fâtiḥah/1: 2:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

*Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam. . (Q.S. Al-Fâtiḥah/1: 2)*¹⁷⁸

Dalam tinjauan paradigma formal, susunan kata "Segala puji bagi Allah" merupakan hasil kepatuhan terhadap kaidah hubungan sintagmatis bahasa Indonesia. Kata-kata tersebut membentuk mata rantai linear yang sah; jika posisinya dibongkar menjadi "*Allah puji segala bagi*", maka struktur sintaksisnya hancur dan tidak dapat dipahami. Pada saat yang bersamaan, proses penerjemahan ayat ini juga memperlihatkan bekerjanya hubungan paradigmatis. Ketika menerjemahkan lafaz *al-hamdu* (الْحَمْدُ), para anggota dewan penerjemah secara kognitif dihadapkan pada sumbu paradigmatis yang berisi deretan nomina (kata benda) berafiliasi makna, seperti "*puji*", "*syukur*", "*sanjungan*", atau "*penghormatan*". Pemilihan lema "*puji*" didasarkan pada pertimbangan bahwa kata tersebut adalah substitusi paling presisi dan elegan untuk menduduki slot kalimat tersebut. Melalui analisis relasi sintagmatis dan paradigmatis inilah, terbukti bahwa terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama bukan sekadar penjejeran kata acak, melainkan sebuah operasi sistem struktural yang sangat ketat dan terukur.¹⁷⁹

4. Paradigma Fungsional Dalam Kajian Bahasa

¹⁷⁷ Penjelasan fundamental mengenai cara kerja poros sintagmatis (hubungan in *praesentia*) dan poros paradigmatis (hubungan in *absentia*) dalam linguistik struktural menjadi pilar utama sintaksis dan semantik modern. Untuk kajian komprehensif mengenai teori relasional Saussure ini, lihat: Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Edisi Revisi, Jakarta: Rineka Cipta, 2012, hal. 95-98.

¹⁷⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 1.

¹⁷⁹ Analisis ini didasarkan pada teori linguistik struktural mengenai relasi sintagmatis (*rappports syntagmatiques*) dan relasi asosiatif/paradigmatis (*rappports associatifs*) yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure. Lihat Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, terj. Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959, hal. 122-127.

Perubahan paradigma formal ke paradigma fungsional dalam kajian bahasa mulai berkembang pada akhir abad ke-20 atau menjelang abad ke-21. Transisi ke paradigma fungsional ini terjadi secara revolusioner sebagai bentuk kritik terhadap keterbatasan strukturalisme. Paradigma formal dirasa tidak lagi memadai karena tidak dapat digunakan untuk menjelaskan persoalan kebahasaan yang terkait dengan segi-segi eksternal bahasa. Paradigma fungsional memiliki pandangan dasar bahwa penggunaan bahasa manusia tidak semata-mata berhubungan dengan faktor-faktor internal (tata bahasa dan struktur), tetapi juga terikat kuat dengan faktor-faktor eksternal di luar bahasa, seperti penutur, konteks sosial, budaya, dan tujuan komunikasi. Dengan demikian, kajian bahasa berparadigma fungsional menciptakan area baru objek kajian bahasa yang sebelumnya tidak terjamah. Lahirnya area baru ini pada gilirannya memicu munculnya cabang-cabang linguistik interdisipliner yang menganalisis bahasa sebagai alat interaksi sosial dan instrumen tindak komunikasi.¹⁸⁰

Salah satu cabang interdisipliner tersebut adalah Soslolinguistik, yang mengkaji bahasa dalam hubungannya dengan masyarakat sebagai unsur eksternal bahasa. Soslolinguistik memandang bahwa bahasa dan masyarakat bahasa saling memengaruhi secara timbal balik. Kajian ini mencakup bagaimana bahasa digunakan oleh masyarakat ("bahasa masyarakat", yang melibatkan variabel kelas sosial, suku, gender, dan bangsa) serta bagaimana masyarakat menggunakan bahasa ("masyarakat bahasa", yang berkenaan dengan diglosia, kontak bahasa, hingga alih kode). Dalam konteks penerjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI, pendekatan soslolinguistik sangat krusial untuk mengadaptasi teks agar berterima secara sosial dan kultural di Indonesia. Hal ini terlihat pada pemilihan pronomina (kata ganti) ketuhanan, seperti pada Surah Al-Kautsar/108: 1:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ

Sungguh, Kami telah memberimu (Muhammad) nikmat yang banyak.
(Q.S. Al-Kautsar/108: 1)¹⁸¹

¹⁸⁰ Pergeseran epistemologis dari penekanan struktur internal (*formalism*) menuju fungsi komunikatif bahasa dalam konteks sosial (*functionalism*) dibahas secara mendalam dalam literatur linguistik modern. Tinjauan teoretis mengenai pergeseran paradigma ini dapat merujuk pada: Praptomo Baryadi, *Linguistik Fungsional*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2015, hal. 55-58.

¹⁸¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2019, hal. 602.

Secara struktural murni, kata *innâ* (إِنَّا) bermakna "sesungguhnya kami (jamak)". Namun, karena penerjemahan beroperasi dalam ruang sociolinguistik masyarakat Indonesia yang hierarkis, penggunaan lema "Kami" oleh entitas tunggal (Allah) dipahami bukan sebagai penunjuk jumlah yang banyak (musyrik), melainkan sebagai *pluralis majestatis* (jamak keagungan). Masyarakat bahasa di Indonesia secara sosiokultural mafhum bahwa seorang tokoh berkuasa (raja atau Tuhan) menggunakan kata ganti "Kami" untuk menunjukkan kebesaran, kekuasaan, dan jarak sosial yang dihormati. Pemahaman sociolinguistik inilah yang melegitimasi penerjemah untuk mempertahankan kata "Kami" tanpa khawatir merusak akidah tauhid pembacanya.¹⁸²

Cabang interdisipliner kedua yang lahir dari rahim fungsionalisme adalah Pragmatik, yaitu ilmu yang mengkaji bahasa dalam hubungannya dengan pemakainya, intensi, dan konteks ujaran. Fokus kajian pragmatik meliputi tindak tutur (*speech acts*), prinsip kerja sama, deiksis, dan prinsip kesantunan. Dalam pragmatik, bahasa dianalisis bukan sekadar apa arti harfiah kalimatnya, melainkan "apa yang ingin dilakukan penutur melalui kalimat tersebut" (*doing things with words*). Kesantunan berbahasa menjadi isu yang dikaji secara intensif di sini. Pendekatan pragmatik ini memberikan dimensi kedalaman makna yang luar biasa dalam terjemahan Al-Qur'an, di mana teks tidak hanya diterjemahkan maknanya, tetapi juga *efek kesantunannya*. Contoh terbaiknya ada pada pedoman komunikasi dengan orang tua dalam Surah Al-Isra'/17: 23:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*Maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah' dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik (Q.S. Al-Isra'/17: 23)*¹⁸³

Dalam tinjauan pragmatik, kata *uffin* (أُفٍّ) yang dipadankan dengan partikel interjeksi "ah" bukanlah sebuah kata yang memiliki makna leksikal benda atau kerja, melainkan sebuah instrumen tindak tutur ekspresif yang melanggar prinsip kesantunan (*politeness principle*).

¹⁸² Penjelasan mengenai fenomena penggunaan bahasa masyarakat dan konstruksi kekuasaan/penghormatan melalui kata ganti merujuk pada konsep-konsep dasar dalam sociolinguistik. Lihat: Praptomo Baryadi, *Linguistik Fungsional*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2019, hal. 59. Kajian komparatif fenomena *pluralis majestatis* dalam budaya Nusantara juga sering menjadi objek telaah sociolinguistik agama.

¹⁸³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 284.

Secara pragmatis, ayat ini tidak sekadar melarang pengucapan dua huruf "a" dan "h", melainkan mengandung implikatur (makna tersirat) larangan untuk melakukan tindak penolakan, keengganan, atau keluhan verbal sekecil apa pun yang dapat melukai perasaan orang tua. Penerjemah Al-Qur'an dengan cerdas memilih ujaran "ah" (alih-alih menerjemahkannya secara deskriptif menjadi "kata-kata buruk") karena dalam konteks pragmatik masyarakat Indonesia, partikel "ah" adalah puncak representasi ketidaksantunan dan perlawanan anak kepada orang tuanya. Melalui analisis berparadigma fungsional ini, terjemahan Al-Qur'an tampil sebagai teks yang hidup, komunikatif, dan peka terhadap norma-norma sosial masyarakat pembacanya.¹⁸⁴

Berikut adalah narasi lanjutan yang mengintegrasikan konsep Linguistik Fungsional (baik fungsi *dalam* bahasa maupun fungsi bahasa itu sendiri), disertai dengan contoh penerapannya dalam analisis terjemahan Al-Qur'an dan rujukan catatan kaki pada setiap paragraf:

Berkembangnya paradigma fungsional pada akhirnya mengkristal menjadi sebuah aliran besar yang dikenal sebagai Linguistik Fungsional atau Fungsionalisme, yakni pendekatan yang secara spesifik mengkaji bahasa dari segi fungsinya. Aliran ini tidak tunggal, melainkan mewadahi berbagai mazhab terkemuka, seperti Fungsionalisme Praha, Tata Bahasa Fungsional (*Functional Grammar*) gagasan Simon C. Dik, hingga Linguistik Sistemik Fungsional (*Systemic Functional Linguistics*) yang dipelopori oleh M.A.K. Halliday. Untuk memahami ruang lingkupnya, Kridalaksana (1993) membagi fungsi ini menjadi dua dimensi utama: "fungsi dalam bahasa" (internal) dan "fungsi bahasa" (eksternal). Fungsi *dalam* bahasa berkenaan dengan peran yang disandang oleh bagian-bagian pembentuk struktur kalimat. Hal ini dipertegas oleh Simon C. Dik yang merumuskan tiga relasi fungsional di dalam tata bahasa: fungsi semantis (berkenaan dengan peran makna seperti pelaku/agen, sasaran/gol, penerima), fungsi sintaktis (berkaitan dengan jabatan gramatikal seperti subjek, predikat, objek, keterangan), dan fungsi pragmatis (bersangkutan dengan status informasi seperti tema, rema, topik, atau fokus).¹⁸⁵

¹⁸⁴ Kajian mengenai tindak tutur (*speech acts*) dan prinsip kesantunan sebagai bagian integral dari relasi antara bahasa dan pemakainya merupakan domain murni dari keilmuan pragmatik. Basis teoretis mengenai prinsip pelaksanaan tindak tutur ini mengacu pada: George Yule, *Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 1996, hal. 4-6.

¹⁸⁵ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Edisi Ketiga, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993, hal. 204. Penjelasan mengenai trikotomi fungsi internal bahasa ini secara mendasar bersumber dari rumusan Simon C. Dik dalam mahakaryanya, *Functional Grammar*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1981, hal. 14.

Keterpaduan antara fungsi sintaktis, semantis, dan pragmatis dalam pisau analisis Linguistik Fungsional ini sangat brilian bila digunakan untuk membedah konstruksi terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Interaksi ketiga fungsi internal ini tampak begitu menonjol pada ayat yang mengandung teknik pengedeapanan (*taqdim*), seperti pada Surah Al-Fâtihah/1: 5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

*Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan (Q.S. Al-Fâtihah/1: 5)*¹⁸⁶

Jika dianalisis secara fungsional, konstruksi terjemahan kalimat tersebut menampilkan permainan peran yang luar biasa. Secara sintaktis, kata "kami" berfungsi sebagai Subjek dan "menyembah/mohon" sebagai Predikat. Secara semantis, "kami" (manusia) adalah Pelaku (*Agent*), sedangkan "Engkau" (Allah) adalah Sasaran (*Goal*). Namun, yang paling krusial adalah fungsi pragmatismenya. Penerjemah mempertahankan posisi lema "Hanya kepada Engkaulah" di awal kalimat (mendahului subjek dan predikat) untuk menjalankan fungsi pragmatis sebagai Fokus atau Tema. Secara fungsional, penempatan sasaran di awal ini tidak sekadar variasi susunan kata, melainkan sebuah strategi kebahasaan yang disengaja untuk memberikan penegasan (eksklusivitas) tauhid, bahwa peribadahan itu dikunci hanya untuk Allah semata, bukan yang lain.¹⁸⁷

Di sisi lain, dimensi kedua dari kajian ini adalah "fungsi bahasa", yang menelaah peran dan tujuan eksternal yang diemban oleh bahasa tersebut dalam tindak komunikasi manusia sehari-hari. Berbeda dengan fungsi *dalam* struktur, fungsi bahasa menyoroti apa yang dilakukan bahasa untuk penggunaannya. Sepanjang sejarah, banyak ahli linguistik yang telah merumuskan tipologi fungsi bahasa ini, mulai dari B. Malinowski, Karl Buhler, G. Revesz, Roman Jakobson, Dell Hymes, Geoffrey Leech, Ogden & Richards, M.A.K. Halliday, Barbara S. Wood, Sudaryanto, P.W.J. Nababan, hingga Blundell. Walaupun taksonomi mereka berbeda-beda, secara umum mereka sepakat bahwa bahasa dapat

¹⁸⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019 ...*, hal. 1.

¹⁸⁷ Analisis mengenai pengedeapanan objek (dalam bahasa Arab disebut *taqdim al-maf'ul*) ditinjau dari fungsionalisme sejalan dengan konsep penentuan Fokus dan Topik/Tema. Kajian integratif mengenai bagaimana tata bahasa fungsional melihat peran pragmatis dalam struktur kalimat dapat ditelusuri lebih lanjut dalam karya Simon Cornelis Dik, *The Theory of Functional Grammar: Part 1: The Structure of the Clause*, Edisi ke-2, Berlin: Mouton de Gruyter, 1997, hal. 64.

berfungsi, antara lain, untuk mengekspresikan emosi (fungsi ekspresif), memengaruhi orang lain (fungsi konatif/direktif), menjalin keakraban (fungsi fatik), hingga menyampaikan informasi logis (fungsi referensial).¹⁸⁸

Kekayaan dimensi "fungsi bahasa" ini tecermin dengan sangat jernih dalam ragam gaya bahasa terjemahan Al-Qur'an, yang selalu bergeser menyesuaikan tujuan komunikatif teksnya. Sebagai contoh, perhatikan penerapan fungsi direktif (konatif) yakni fungsi bahasa yang bertujuan untuk mengatur, memengaruhi, atau menyuruh mitra tutur untuk melakukan suatu tindakan pada Surah Al-Bâqarah/2: 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

*Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk. (Q.S. Al-Bâqarah/2: 43)*¹⁸⁹

Dalam kacamata fungsionalisme, terjemahan ayat ini sama sekali tidak menjalankan fungsi referensial (tidak sedang memberikan berita atau laporan tentang salat). Penggunaan partikel penegas "-lah" pada kata kerja "laksanakanlah", "tunaikanlah", dan "rukuklah" merupakan penanda kebahasaan bahwa teks ini secara aktif sedang menjalankan fungsi direktif. Bahasa diterjemahkan sedemikian rupa untuk menciptakan efek kepatuhan yang mengikat (imperatif) bagi para pembacanya. Dengan memahami fungsi eksternal bahasa ini, kita dapat menyadari bahwa terjemahan Al-Qur'an di Indonesia tidak sekadar memindahkan makna leksikal dari bahasa Arab, tetapi juga mereproduksi kekuatan fungsional teks suci tersebut agar mampu menggerakkan dan mengatur laku spiritual masyarakat penuturnya.¹⁹⁰

E. *Shifting Paradigm* dalam Terjemahan Al-Qur'an

¹⁸⁸ Untuk tinjauan historis dan komparatif mengenai berbagai mazhab fungsi bahasa yang dikemukakan oleh para pakar struktural dan fungsional (seperti model *Organon* dari Karl Bühler atau enam fungsi bahasa Roman Jakobson), lihat kompilasi teoretis dalam: Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Edisi Revisi, Jakarta: Rineka Cipta, 2012, Bab Fungsi Bahasa.

¹⁸⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 7.

¹⁹⁰ Fungsi direktif (disebut juga fungsi konatif oleh Roman Jakobson atau *directive function* oleh Geoffrey Leech) adalah inti dari bahasa-bahasa hukum dan perundang-undangan ilahiah. Kajian fungsional mengenai bagaimana kalimat imperatif digunakan untuk mengubah realitas dan perilaku mitra tutur dibahas secara rinci dalam: Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatics*, London: Longman, 1983, hal. 105-107.

Shifting paradigm merupakan salah satu yang menyebabkan proses berkembangnya terjemahan Al-Qur'an. Selain itu, keterkaitan antara pemahaman sosial historis dengan teori yang mencakup pemahaman sekarang atau situasi dan kondisi yang melingkupi para penafsir kontemporer cukup kuat. Untuk itu dalam mengungkapkan pesan-pesan teks agar objektif, penafsir dituntut untuk meninggalkan pra-pemahaman, dalam arti pemahaman terhadap teks ayat-ayat al-Qur'an harus berdasarkan pada problem yang dihadapi saat ini (konteks mempunyai tersendiri). Maka untuk menafsirkan dan memahami teks diperlukan kajian sosial di mana teks tersebut muncul dalam tahap aplikasi Rahman juga tidak menggunakan makna literal teks tapi ideal moral dari teks tersebut.¹⁹¹

Shifting paradigm (pergeseran paradigma) merupakan salah satu faktor mendasar yang memicu terjadinya pergeseran kecenderungan dalam sejarah penerjemahan Al-Qur'an dari era klasik hingga kontemporer. Meminjam perspektif Thomas Samuel Kuhn, paradigma adalah pandangan dasar atau konsensus bersama tentang apa yang seharusnya dikaji oleh suatu disiplin keilmuan, termasuk merumuskan masalah dan cara menginterpretasi jawabannya. Dalam konteks kebahasaan dan penerjemahan kitab suci, tumpukan anomali linguistik dan sosial yang tidak lagi bisa dijawab oleh metode terjemahan lama pada akhirnya memicu "revolusi pengetahuan". Hal ini melahirkan dinamika di mana proses alih bahasa teks suci direkonstruksi menggunakan pendekatan dan corak yang terus berevolusi; dari yang murni harfiah (*literal*) menuju padanan yang lebih dinamis dan komunikatif.¹⁹²

Varian paradigma terjemahan yang saling berbeda ini muncul karena adanya pergeseran latar belakang filosofis, teori, instrumen, serta metodologi ilmiah yang digunakan oleh komunitas penerjemah sebagai pisau analisisnya. Dengan perbedaan konsensus dan konsep berpikir iniseperti bergesernya dominasi paradigma linguistik formal yang kaku ke arah paradigma fungsional-pragmatis maka niscaya terjadi perkembangan dan pergeseran makna ketika sebuah teks Al-Qur'an dialihbahasakan. Sebuah lema bahasa Arab yang pada masa lampau diterjemahkan secara ekuivalen-struktural semata, sangat mungkin direvisi atau digeser maknanya oleh komunitas ilmuwan generasi berikutnya yang

¹⁹¹ Abdul Fatah Abdul Gharu al-Qadhi, *Asbab al-Nuzul 'an al-Shababah wa al-Mufassirin*, Mesir: Dar al-Salam, 2005, hal. 64

¹⁹² Penerapan teori pergeseran paradigma Thomas Samuel Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*) dalam ilmu linguistik terjemahan menjelaskan bagaimana krisis makna atau kegagalan sebuah teks terjemahan dalam merespons tantangan zaman (anomali) akan memaksa munculnya metodologi penerjemahan yang sama sekali baru. Untuk kajian teoretis mengenai revolusi terjemahan teks keagamaan ini, lihat: Syihabuddin, *Penerjemahan Arab-Indonesia: Teori dan Praktek*, Bandung: Humaniora, 2005, hal. 34-38.

mempertimbangkan aspek sosiokultural, pragmatik, dan analisis wacana target pembacanya.¹⁹³

Bukti paling historis dari bekerjanya *shifting paradigm* dalam dunia terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia dapat diamati pada evolusi pemadanan lema *aulyâ'* (أُولِيَاءَ) dalam Surah Al-Ma'idah/5: 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(-mu). Sebagian mereka menjadi teman setia bagi sebagian yang lain....

Pada edisi Terjemahan Kementerian Agama era terdahulu (sebelum revisi), di bawah paradigma linguistik saat itu yang berkelindan dengan konteks sosial, kata *aulyâ'* dipadankan menjadi lema "pemimpin-pemimpin". Namun, seiring munculnya anomali semantik dan berkembangnya metodologi terjemahan berparadigma fungsional yang secara kritis membongkar kembali kamus-kamus klasik dan *asbabun nuzul*, konsensus komunitas ilmuwan (Lajnah Pentashihan Kemenag RI) bergeser. Pada Al-Qur'an Terjemahan Edisi Penyempurnaan 2019, teks tersebut direvisi maknanya menjadi: "*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu)...*" Perubahan diksi dari "pemimpin" menjadi "teman setia/pelindung" ini adalah monumen nyata bagaimana revolusi paradigma metodologis bekerja secara aktif untuk mengoreksi dan menyempurnakan makna terjemahan kitab suci di Indonesia.¹⁹⁴

Secara spesifik dalam perspektif Thomas Samuel Kuhn, bahwa *shifting paradigm* didefinisikan sebagai pandangan dasar tentang apa yang menjadi pokok bahasan yang seharusnya dikaji oleh disiplin ilmu pengetahuan, mencakup apa yang seharusnya ditanyakan dan bagaimana

¹⁹³ Pergeseran dari paradigma terjemahan yang berorientasi pada bahasa sumber (*source-language oriented*) ke arah bahasa sasaran (*target-language oriented*) merepresentasikan perubahan latar belakang filosofis komunitas penerjemah. Dinamika ini dibahas secara komprehensif dalam kerangka "Ekuivalensi Dinamis" oleh pakar penerjemahan. Lihat: Eugene Albert Nida dan Charles Russell Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E.J. Brill, 1982, hal. 12-14.

¹⁹⁴ Proses *shifting paradigm* yang melatari revisi lema *aulyâ'* dari "pemimpin" menjadi "teman setia" atau "pelindung" ini merupakan hasil sidang pleno para ulama dan ahli bahasa yang merepresentasikan berubahnya konsensus ilmiah di tubuh Kementerian Agama RI. Tinjauan historis mengenai pergeseran penerjemahan ayat ini didokumentasikan dalam: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Buku Saku Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., hal. 45-48.

rumusan jawabannya disertai dengan interpretasi jawaban. Paradigma dalam hal ini adalah konsensus bersama oleh para ilmuwan yang menjadikannya memiliki corak yang berbeda antara satu komunitas ilmuwan dan komunitas ilmuwan lainnya. Varian paradigma yang berbeda-beda dalam dunia ilmiah dapat terjadi karena latar belakang filosofis, teori dan instrumen serta metodologi ilmiah yang digunakan sebagai pisau analisisnya. Dengan perbedaan paradigma dan konsep berpikir maka dalam interpretasi teks al-Qur'an terjadi perkembangan dan pergeseran makna ketika teks tersebut diterjemahkan.¹⁹⁵

Berpijak pada kerangka berpikir *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) gagasan Thomas Samuel Kuhn, dinamika dan evolusi dalam memahami teks suci ke dalam bahasa manusia menjadi sebuah keniscayaan. Pergeseran konsensus metodologis dan filosofis dari masa ke masa ini pada akhirnya bermuara pada tiga implikasi fundamental dalam diskursus penerjemahan Al-Qur'an: kontekstualisasi, penyelesaian ketegangan literal-maknawi, dan perubahan orientasi kebijakan di tingkat lembaga otoritatif.¹⁹⁶

1. Kontekstualisasi Terjemah Al-Qur'an dan *Shifting Paradigm*

Pergeseran paradigma memaksa penerjemah untuk tidak lagi memandang teks secara ahistoris. *Shifting paradigm* mengantarkan metodologi terjemahan dari pendekatan tekstual yang kaku menuju pendekatan kontekstual yang mengintegrasikan realitas sosiokultural masyarakat sasaran.

Pendekatan kontekstual, dapat dipahami dengan suatu pendekatan yang semata-mata tidak hanya melihat keumuman lafadz, tetapi lebih dipengaruhi latar belakang turunnya. Lebih jauh nash/teks harus dipahami sesuai dengan sosio kultur masyarakat dimana nash/teks itu lahir. Karena tidak jarang ditemukan kekeliruan pemahaman sebuah nash/teks bila teks dipahami secara utuh tanpa mengaitkan sosio kultur yang melatar belakangnya, atau kekeliruan seseorang karena tidak mengetahui apa nash/teks itu sebenarnya.

Secara etimologi, kata kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris yaitu *context* yang diindonesiakan dengan kata "konteks", yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ini setidaknya memiliki dua

¹⁹⁵ Inayatul Ulya dan Nushan Abid, "Pemikiran Thomas Samuel Kuhn Dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam"..., hal. 255

¹⁹⁶ Thomas Samuel Kuhn melalui *The Structure of Scientific Revolutions* menegaskan bahwa sains (termasuk linguistik terapan) tidak berkembang secara linear, melainkan melalui patahan-patahan revolusioner ketika paradigma lama mengalami anomali. Kajian teoretis mengenai adopsi teori Kuhn ke dalam studi keislaman dibahas dalam: Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row, 1966, yang kemudian banyak diadaptasi oleh epistemolog muslim kontemporer.

arti, 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.¹⁹⁷ Sehingga dapat dipahami bahwa kontekstual adalah menarik suatu bagian atau situasi yang ada kaitannya dengan suatu kata/kalimat sehingga dapat menambah dan mendukung makna kata atau kalimat tersebut.

Kata kunci yang sering kali di gunakan dalam tafsir kontekstual adalah “akar kesejahteraan”. Istilah kontekstual tampaknya diarahkan ke pernyataan tersebut. Konteks yang dimaksud disini adalah situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca. Jadi Kontekstual berarti hal-hal yang bersifat atau berkaitan dengan konteks pembaca.

Dalam kamus al-Maurid (Inggris-Arab), contexts diartikan dengan: 1) al-qarinah (indikasi) atau siyaq al-kalam (kaitan-kaitan, latar belakang “duduk perkara” suatu pernyataan): 2) bi’ah (suasana) muhid (yang meliputi). Kontekstual diartikan dengan qarini, mutawaqqif’ala al-qarinah (mempertimbangkan indikasi).¹⁹⁸

Menurut Noeng Muhadjir, istilah kontekstual sedikitnya mengandung tiga pengertian: (1) Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; (2) Pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang; di mana sesuatu akan dilihat dari sudut makna historis dulu, makna fungsional saat ini, dan memprediksikan makna (yang dianggap relevan) di kemudian hari; dan (3) Mendudukan keterkaitan antara teks al Qur’an dan terapannya.¹⁹⁹

Dengan demikian, kita dapat memahami secara sederhana bahwa kontekstualisasi terjemah Al-Qur'an merupakan manifestasi langsung dari terjadinya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam ilmu linguistik terapan. Pergeseran ini mencerminkan perubahan fundamental dalam cara berpikir, metode, maupun pendekatan penerjemahan, yang kini secara sadar berorientasi pada konteks dan suasana yang melingkupi teks suci tersebut. Dengan kata lain, istilah "kontekstual" dalam ranah alih bahasa kitab suci menandakan sebuah revolusi pandangan yang mengacu pada dimensi konteks; di mana proses pemadanan bahasa tidak lagi semata-mata bertumpu pada struktur sintaksis atau makna teks secara lahiriah (literal/harfiah). Lebih jauh dari itu, paradigma baru ini

¹⁹⁷ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. Ke-1, Jakarta: Balai Pustaka, 1989, hal. 485.

¹⁹⁸ Udin Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 42.

¹⁹⁹ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 263- 264.

menuntut keterlibatan dimensi sosio-historis teks (seperti *asbabun nuzul*) yang disandingkan dengan realitas sociolinguistik pembaca sasaran, serta keterlibatan interpretatif yang dinamis dari para penerjemah dalam aktivitas penerjemahannya agar pesan ilahiah tersebut mendarat secara logis dan membumi di setiap zaman.²⁰⁰

Hal ini terlihat nyata pada pergeseran terjemahan kata *qawwâmûn* (قَوَّامُونَ) dalam Surah An-Nisa'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ...

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri)...

Pada era klasik dengan paradigma sosial yang patriarkis, lafaz ini lazim diterjemahkan secara hierarkis menjadi "*Laki-laki adalah penguasa/pemimpin atas perempuan.*" Namun, melalui pergeseran paradigma keilmuan yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender, terjemahan mutakhir menggeser maknanya. Dalam Terjemahan Kemenag edisi terbaru, ayat tersebut dipadankan menjadi: "*Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri)...*" Perubahan dari "penguasa" menjadi "penanggung jawab" adalah wujud nyata kontekstualisasi teks agar fungsi sosiologisnya relevan dengan masa kini tanpa mereduksi makna teologisnya.²⁰¹

2. Antara Kepentingan Literal (Harfiah) dan Makna

Pergeseran konsensus ilmiah menuju paradigma fungsional pada dasarnya memiliki akar yang kuat dalam perdebatan klasik ilmu *Ulumul Qur'an*, khususnya mengenai teori penerjemahan kitab suci. Dalam diskursus *Ulumul Qur'an*, para ulama seperti Muhammad 'Abd al-'Azîm az-Zarqânî dan Mannâ' al-Qaţţân membagi tipologi penerjemahan ke dalam dua kutub utama: *Tarjamah Harfiyyah* (terjemahan literal yang ketat mengikuti susunan dan struktur kata bahasa sumber) dan *Tarjamah Tafsîriyyah/Ma'nawiyyah* (terjemahan maknawi yang mengutamakan penyampaian substansi pesan, meskipun harus membongkar struktur aslinya). Ulama sepakat bahwa *Tarjamah Harfiyyah* secara paripurna adalah hal yang mustahil dan dilarang untuk Al-Qur'an, karena dapat merusak keindahan gaya bahasa (*balâghah*), menghancurkan makna

²⁰⁰ Udin Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, ..., hal. 48.

²⁰¹ Perbandingan terjemahan Surat An-Nisa'/4: 34 ini merujuk langsung pada perbedaan diksi antara *Al-Qur'an dan Terjemahannya* Kemenag edisi klasik (tahun 1990-an yang menggunakan diksi "pemimpin/penguasa") dan edisi Penyempurnaan 2019 yang lebih moderat dan berkesetaraan menggunakan kata "penanggung jawab".

idiom (*kinâyah*), dan menyesatkan pemahaman saat berhadapan dengan ayat-ayat metaforis (*majâz*). Oleh karena itu, metodologi *Tarjamah Tafsîriyyah* disepakati sebagai satu-satunya jalan keluar yang paling otoritatif.²⁰²

Shifting paradigm (pergeseran paradigma) dari *Tarjamah Harfiyyah* (literal) menuju *Tarjamah Tafsîriyyah* (maknawi/fungsional) diterapkan dalam evolusi terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI. Pergeseran ini sangat kentara ketika tim penerjemah berhadapan dengan ayat-ayat yang secara literal tampak bertentangan dengan fakta sains atau logika modern (anomali), seperti pada kisah perjalanan Zulkarnain dalam Surah Al-Kahfi/18: 86.²⁰³

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ...

*Hingga apabila dia telah sampai ke tempat terbenam matahari, dia melihat matahari terbenam di dalam laut yang berlumpur hitam...*²⁰⁴

Pada terjemahan Kemenag edisi awal (pra-penyempurnaan), ayat tersebut diterjemahkan dengan sangat setia pada struktur sintaksis bahasa Arabnya secara harfiah (*literal*). Terjemahan berparadigma lama ini memicu anomali saintifik dan kebingungan tafsir bagi pembaca modern. Secara harfiah, kalimat tersebut memberikan kesan faktual bahwa matahari secara fisik benar-benar masuk dan tenggelam ke dalam genangan lumpur hitam di bumi. Dalam paradigma struktural yang kaku, penerjemah masa itu enggan menambahkan kata apa pun di luar teks asli

²⁰² Perdebatan teoretis mengenai batasan dan kebolehan menerjemahkan Al-Qur'an menjadi diskursus sentral dalam ilmu *Ulumul Qur'an*. Pembagian antara *Tarjamah Harfiyyah* dan *Tarjamah Tafsîriyyah* beserta hukum-hukumnya dibahas secara komprehensif oleh Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî dalam mahakaryanya, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, Kairo: Dâr al-Fîkr, t.t., hal. 116-120. Pembahasan serupa juga dapat dirujuk pada Mannâ' al-Qaţţân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîth, 1973, hal. 317-320.

²⁰³ Diskursus mengenai ayat-ayat yang secara literal berbenturan dengan sains modern sering kali menjadi pemicu utama (anomali) terjadinya pergeseran paradigma dalam metodologi terjemahan kitab suci. Hal ini sejalan dengan rumusan Thomas Samuel Kuhn bahwa tumpukan anomali kognitif pada akhirnya akan memaksa lahirnya paradigma baru dalam sebuah komunitas ilmiah.

²⁰⁴ Kutipan terjemahan literal ini merujuk pada: Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1989, Q.S. Al-Kahfi/18: 86. Analisis akademis mengenai dominasi paradigma yang berorientasi pada bahasa sumber (*source-language oriented*) pada terjemahan edisi-edisi awal Kemenag ini dibahas lebih lanjut dalam buku: Syihabuddin, *Penerjemahan Arab-Indonesia: Teori dan Praktek*, Bandung: Humaniora, 2005, hal. 52-54.

karena takut menyalahi kesucian teks sumber, meskipun maknanya menjadi rancu secara logika astronomi.²⁰⁵

Seiring terjadinya *shifting paradigm*, konsensus ulama dan ahli bahasa di Kemenag menyadari bahwa gaya bahasa Al-Qur'an sering kali menggunakan perspektif fenomenologis (berdasarkan apa yang tampak oleh mata manusia), bukan pernyataan astronomis empiris. Oleh karena itu, ikatan harfiah dilonggarkan demi menyelamatkan "makna" dan "logika" pesannya. Pada Edisi Penyempurnaan 2019, terjemahan ini direvisi secara dinamis menjadi: "*Hingga ketika dia telah sampai di tempat matahari terbenam, dia mendapatinya (seakan-akan) terbenam di dalam mata air yang berlumpur hitam...*"²⁰⁶

Penambahan kata sisipan "seakan-akan" merupakan wujud nyata bekerjanya revolusi paradigma. Penerjemah secara sadar mengintervensi teks untuk memberikan fungsi pragmatis: menegaskan bahwa peristiwa tersebut adalah sekadar persepsi visual (pandangan mata) Zulkarnain yang sedang berdiri di tepi pantai atau danau. Teks disesuaikan agar pembaca memahami bahwa itu bukanlah realitas kosmologis di mana matahari berukuran raksasa secara harfiah jatuh ke dalam bumi.²⁰⁷

Melalui pergeseran dari terjemahan literal menuju terjemahan maknawi-fungsional ini, institusi Kemenag berhasil membuktikan bahwa bahasa terjemahan haruslah melayani rasionalitas pembaca sasarannya. Paradigma fungsional-pragmatis digunakan untuk memecahkan kebakuan bahasa Arab klasik, sehingga Al-Qur'an tetap tampil sebagai kitab suci yang logis, tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan, dan substansi pesannya dapat ditangkap secara jernih tanpa terhalang "cangkang" harfiahnya.²⁰⁸

²⁰⁵ Mempertahankan struktur harfiah secara kaku pada ayat-ayat fenomena alam (*kauniyyah*) sering kali mengorbankan rasionalitas pembaca. Keengganan penerjemah klasik untuk keluar dari teks literal ini dibahas secara kritis dalam kajian linguistik terjemahan sebagai salah satu kelemahan *Tarjamah Harfiyyah* ketika berhadapan dengan teks kuno.

²⁰⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, ..., Q.S. Al-Kahfi/18: 86. Keberanian menambahkan kata dalam tanda kurung kurawal atau biasa merupakan ciri khas dari diterapkannya metodologi *Tarjamah Tafsiriyyah*.

²⁰⁷ Pendekatan makna secara rasional ini didukung oleh tafsir-tafsir otoritatif yang menyatakan bahwa lafaz *wajadahâ taghrubu* merujuk pada pandangan mata telanjang (*ru'yah bashariyyah*), bukan hakikat objeknya secara sains. Lihat penjelasan para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* atau mufasir kontemporer seperti Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* terkait ayat ini.

²⁰⁸ Kesimpulan ini mencerminkan keberhasilan penerapan prinsip "Ekuivalensi Dinamis" (*Dynamic Equivalence*) yang digagas oleh pakar penerjemahan Eugene A. Nida. Terjemahan yang sukses dan fungsional adalah terjemahan yang mampu menghasilkan respons pemahaman yang sama (logis dan relevan) pada pembaca sasaran masa kini sebagaimana respons yang dialami oleh pendengar pertamanya.

Perubahan konsensus ilmiah ini juga menjadi jawaban atas perdebatan klasik dalam ilmu penerjemahan. Apakah mufasir harus setia pada bentuk kata asalnya (literal) atau pada substansi pesannya (makna). Melalui paradigma fungsional-pragmatis, komunitas ilmuwan mulai melonggarkan ikatan pada struktur harfiah bahasa Arab demi mengekstraksi makna yang logis bagi pembaca. Contoh ketegangan ini dipecahkan dengan apik pada metafora dalam Surah Al-Qari'ah/101: 9:

فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ

Maka, tempat kembalinya adalah (neraka) Hawiyah. (Al-Qari'ah/101: 9)

Jika diterjemahkan dengan paradigma formal yang setia secara literal, kalimat tersebut berarti "*Maka ibunya adalah (neraka) Hawiyah.*" Tentu saja, menerjemahkan kata *ummu* (أُمُّ) secara harfiah sebagai "ibu" akan menimbulkan anomali semantik bagi pembaca Indonesia. Oleh sebab itu, penerjemah memenangkan kepentingan "makna" atas "keliteralan", sehingga diterjemahkan secara dinamis menjadi: "*Maka tempat kembalinya adalah neraka Hawiyah.*" Pergeseran orientasi ini memastikan pembaca menangkap "ruh" pesan ancaman tersebut tanpa terhalang cangkang bahasa asalnya.²⁰⁹

3. Perubahan Orientasi Paradigma Penerjemahan Al-Qur'an di Lembaga Formal

Pada puncaknya, tuntutan kontekstualisasi dan pergeseran terjemahan ini terinstitusionalisasi di dalam lembaga formal agama. Lembaga otoritatif mengubah orientasi kebijakannya untuk merespons laju perkembangan tata bahasa baku dan dinamika peradaban.

Dalam kacamata teori *Ulumul Qur'an*, wewenang lembaga formal dalam merevisi dan mengubah orientasi terjemahan sejalan dengan prinsip dasar *Tarjamah Tafsiriyyah* (terjemahan maknawi). Ulama *Ulumul Qur'an* sepakat bahwa produk terjemahan bukanlah entitas sakral yang setara dengan teks asli Al-Qur'an (*nashsh*), melainkan sekadar produk ijtihad intelektual manusia (*'amal basyari*) yang bertujuan membumikan firman Tuhan ke dalam bahasa kaumnya (*lughat al-qaum*). Mengingat bahasa manusia senantiasa mengalami evolusi, pergeseran makna, dan perubahan standar baku, maka terjemahan Al-

²⁰⁹ Proses penerjemahan metafora (*majâz*) merupakan medan perdebatan utama antara penerjemah penganut ideologi *source-language oriented* (literal) dengan *target-language oriented* (komunikatif/maknawi). Pembahasan teknis tentang cara menerjemahkan idiom dan metafora Al-Qur'an ini dikupas tuntas dalam: Syihabuddin, *Penerjemahan Arab-Indonesia: Teori dan Praktek*, Bandung: Humaniora, 2005, hal. 112-115.

Qur'an pun niscaya membutuhkan pembaruan (*tajdid*) agar tidak terjadi distorsi makna atau stagnasi pemahaman. Pergeseran paradigma di tingkat institusi ini adalah bentuk pertanggungjawaban teologis dan akademis untuk menjaga agar terjemahan tetap memiliki kesahihan lafaz dan makna (*shihhat al-lafz wa al-ma'nâ*) di setiap zaman.²¹⁰

Pada puncaknya, tuntutan kontekstualisasi dan pergeseran orientasi ini terinstitusionalisasi di dalam lembaga formal agama, terekam jelas dari sejarah terjemahan Kemenag edisi awal (seperti cetakan 1965 dan 1989) hingga *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan* (2002 dan 2019). Lembaga otoritatif mengubah orientasi kebijakannya secara berkala untuk merespons laju perkembangan tata bahasa baku dan dinamika peradaban. Bukti empiris dari fenomena ini adalah revisi linguistik yang mengoreksi pleonasme (kemubaziran kata) peninggalan paradigma lama pada ayat yang paling sering diulang, Surah Al-Fâtiḥah/1: 2. Selama beberapa dekade pada edisi-edisi awal, frasa *rabbil 'âlamîn* (رَبِّ الْعَالَمِينَ) selalu diterjemahkan menjadi "*Tuhan semesta alam*". Namun, berdasarkan ilmu leksikografi mutakhir, kata "semesta" dan "alam" adalah bentuk pengulangan sinonim yang rancu (alam sudah bermakna semesta). Merespons hal tersebut, paradigma kebahasaan lembaga formal bergeser dan merevisinya menjadi: "*Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam.*" Keputusan institusional ini menjadi legitimasi bahwa paradigma terjemahan kitab suci di Indonesia selalu hidup dan bergerak dinamis.²¹¹

Selain koreksi pleonasme leksikal, contoh lain yang sangat krusial dari *shifting paradigm* orientasi kelembagaan adalah penyelesaian kasus "kawan palsu" (*false friends*) linguistik yakni kata serapan dari bahasa Arab yang telah mengalami pergeseran makna jauh ketika diserap ke dalam bahasa Indonesia. Contoh klasik dari anomali ini terdapat pada pemadanan kata *al-fitnah* (الْفِتْنَةُ) dalam Surah Al-Bâqarah/2: 191. Pada edisi-edisi terdahulu yang masih berparadigma harfiah-transliteratif, Kemenag membiarkan kata tersebut diterjemahkan menjadi: "*Dan fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan.*" Padahal, dalam Kamus Besar

²¹⁰ Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, Kairo: Maṭba'at 'Îsâ al-Bâbî al-Halabî, t.t., hal. 125-128. Dalam karyanya ini, Az-Zarqânî menegaskan keharusan pembaruan dalam *Tarjamah Tafsîriyyah* agar tetap relevan dengan perkembangan akal budi manusia dan kaidah bahasa sasaran (*lughat al-qaum*), sehingga pesan Al-Qur'an tidak membeku.

²¹¹ Analisis historis mengenai evolusi tata bahasa dan koreksi pleonasme pada terjemahan Kementerian Agama dari masa ke masa mulai dari edisi cetakan Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an (1989) hingga pedoman revisi mutakhir didokumentasikan secara komprehensif dalam buku: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2021, hal. 88-92.

Bahasa Indonesia (KBBI), kata "fitnah" bermakna tuduhan palsu/hoaks; sedangkan secara *asbabun nuzul* dalam bahasa Arab, *al-fitnah* pada ayat tersebut bermakna penindasan, kemusyrikan, atau pengusiran. Melalui paradigma leksikal yang lebih fungsional dan komunikatif, tim pakar Kemenag pada Edisi Penyempurnaan 2019 mengubah total orientasi terjemahannya menjadi: "*Dan fitnah (syirik dan penganiayaan) itu lebih kejam daripada pembunuhan.*" Perubahan struktural ini mengonfirmasi komitmen keilmuan lembaga formal dalam membebaskan umat dari kesalahpahaman teologis yang laten akibat kebakuan terjemahan era lampau.²¹²

Sebagai kesimpulan, *shifting paradigm* dalam studi terjemahan Al-Qur'an bukanlah sekadar perombakan teknik menata leksikon, melainkan sebuah revolusi epistemologis. Pergeseran paradigma ini menjadi instrumen krusial yang merawat dialektika antara ketetapan firman Tuhan dan kelenturan bahasa manusia. Melalui kontekstualisasi teks, keseimbangan antara makna dan kaidah literal, serta keterbukaan lembaga formal terhadap pembaruan, Al-Qur'an dipastikan akan senantiasa membumi dan mampu menyapa akal budi manusia melintasi pergantian zaman.²¹³

F. Urgensi dan Relevansi *Shifting Paradigm* Kajian Al-Qur'an

Shifting paradigm dalam terjemahan Al-Qur'an bukan sekadar fenomena akademik, melainkan kebutuhan epistemologis dan sosial yang mendesak. Pergeseran paradigma dari orientasi tekstual menuju fungsional-kontekstual memiliki implikasi langsung terhadap cara umat Islam memahami, menginternalisasi, dan mengaktualisasikan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, pembahasan mengenai urgensi dan relevansi pergeseran paradigma ini menjadi bagian penting dalam konstruksi teoritis penelitian.

Shifting paradigm (pergeseran paradigma) dalam terjemahan bukanlah sebetuk distorsi agama, melainkan wujud nyata dari postulat teologis bahwa Al-Qur'an adalah *shâlihun likulli zamân wa makân* (relevan untuk segala ruang dan waktu). Agar teks suci yang statis dapat merespons

²¹² Problematika semantik kata serapan (*false friends*) dan implikasinya terhadap distorsi pemahaman ayat Al-Qur'an bagi masyarakat awam di Indonesia, serta urgensi intervensi lembaga formal dalam memberikan pemaknaan yang lebih komprehensif (seperti kasus kata "fitnah"), dibahas secara kritis dalam buku: Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 210-214.

²¹³ Kesimpulan ini merangkum postulat dasar hermeneutika terjemahan bahwa setiap produk terjemahan selalu terikat dengan sejarah (*historically bound*). Teks Al-Qur'an adalah *sâlihun likulli zamân wa makân* (relevan untuk segala ruang dan waktu), namun bahasa terjemahannya menuntut evolusi paradigma agar relevansi tersebut dapat tersampaikan.

peradaban manusia yang dinamis, pergeseran dari paradigma tekstual-harfiah menuju fungsional-kontekstual (*Tarjamah Tafsiriyyah*) menjadi sebuah keharusan epistemologis dan sosial. Evolusi terjemahan Kemenag RI dari edisi awal hingga revisi mutakhirnya (2019) menjadi bukti bagaimana urgensi ini dijawab secara institusional.²¹⁴

1. Pergeseran Paradigma Al-Qur'an dalam Menghadapi Tantangan Sosial

Pemahaman terhadap ayat tidak bisa dilepaskan dari *Asbâb an-Nuzûl* (konteks historis turunnya ayat) dan *Maqâshid asy-Syarî'ah* (tujuan universal syariat). Masyarakat kontemporer menghadapi isu kompleks seperti hak asasi manusia dan kesetaraan gender.

Pada terjemahan Kemenag edisi awal (pra-2002), Surah An-Nisa/4: 34 terkait penanganan konflik rumah tangga (*wadhribûhunna*) diterjemahkan secara harfiah menjadi "*Pukullah mereka (istri-istrimu)*". Terjemahan kaku ini secara sosial sering disalahgunakan untuk melegitimasi Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Merespons tantangan sosial ini, Kemenag melakukan *shifting paradigm* dengan menggali tafsir klasik yang proporsional, lalu merevisinya menjadi: "*Pukullah mereka (dengan pukulan yang tidak mencederai)*." Pergeseran ini sangat mendesak agar Al-Qur'an tidak dibenturkan dengan prinsip kemanusiaan modern.²¹⁵

2. Pentingnya Penerjemahan dan Tafsir Kontekstual agar Pesan Al-Qur'an Tetap Relevan

Paradigma tekstual (*Tarjamah Harfiyyah*) menempatkan bentuk sebagai prioritas utama, yang sering kali mengaburkan pesan etis wahyu, bahkan berpotensi melahirkan pemahaman ekstrem.

Urgensi penerjemahan kontekstual terlihat jelas pada ayat-ayat peperangan, seperti Surah Al-Bâqarah/2: 191: *waqtulûhum haišu saqiftumûhum*. Pada edisi awal, ayat ini diterjemahkan leksikal: "*Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka*." Tanpa konteks, terjemahan ini sangat rentan dicatut oleh kelompok radikal untuk membenarkan terorisme di masa damai. Pada edisi penyempurnaan, Kemenag menyisipkan konteks situasi ke dalam kurung: "*Dan bunuhlah mereka (dalam medan pertempuran) di mana saja kamu jumpai mereka*."

²¹⁴ Signifikansi adaptasi teks suci terhadap laju perubahan zaman (*shâlihun likulli zamân wa makân*) melalui metodologi tafsir dan terjemah yang dinamis dibahas secara mendalam oleh Muhammad Quraish Shihab dalam karyanya: Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 85-89.

²¹⁵ Proses intervensi makna untuk merespons isu hak asasi manusia dan gender, termasuk penambahan penjelasan pada ayat tentang pukulan (*dharb*), menjadi agenda utama dalam perbaikan terjemahan Kemenag. Pembahasan teoretis mengenai hal ini dapat dirujuk pada: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 210-215.

Pergeseran ini vital untuk memastikan umat menangkap esensi hukum perang yang defensif, bukan agresif.²¹⁶

3. Perubahan Cara Pandang terhadap Teks Suci dalam Konteks Sosial-Budaya

Kesadaran hermeneutik modern menuntut penerapan prinsip *lughat al-qaum* (menyesuaikan bahasa dengan kaum sasaran). Dalam masyarakat Indonesia yang multikultural, istilah Arab abad ke-7 harus dipadankan dengan sensitivitas bahasa Indonesia abad ke-21 demi menjaga harmoni sosial.

Kasus paling fenomenal adalah terjemahan kata *awliyâ'* dalam Surah Al-Ma'idah/5: 51. Pada terjemahan Kemenag edisi lama (sejak 1965), kata ini dipadankan menjadi "*pemimpin*", yang pada dekade belakangan memicu polarisasi politik dan ketegangan sosial antarumat beragama di Indonesia. Menyadari urgensi harmoni dalam negara plural, lembaga formal meninjau ulang akar semantik kata tersebut dan merevisinya secara kontekstual menjadi "*teman setia/pelindung*". Keputusan ini mengembalikan ayat tersebut pada konteks asalnya (aliansi perlindungan/perang), sekaligus mencegah politisasi ayat dalam ranah demokrasi modern.²¹⁷

4. Implikasi Pergeseran Paradigma Melalui Pendekatan Interdisipliner

Implikasi paling besar dari *shifting paradigm* ini adalah runtuhnya eksklusivitas keilmuan. Kajian Al-Qur'an tidak lagi sekadar domain filolog atau ulama tradisional (mufasir), tetapi menjadi kajian multidisipliner (*'Ulûm al-Qur'ân al-Mu'âshirah*).

Dalam sejarahnya, tim penerjemah Kemenag edisi 1965 didominasi mutlak oleh ahli agama. Namun, urgensi untuk menghasilkan terjemahan yang akurat secara ilmiah dan bahasa memaksa pergeseran paradigma institusional. Pada revisi penyempurnaan 2019, Kemenag melibatkan pakar linguistik dari Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemendikbud, sosiolog, pakar sains, hingga perwakilan ulama perempuan (KUPI). Kolaborasi interdisipliner ini sangat krusial untuk memastikan

²¹⁶ Bahaya *Tarjamah Harfiyyah* tanpa penyertaan *Asbâb an-Nuzûl* pada ayat-ayat peperangan yang berujung pada radikalisasi teks dijelaskan secara komprehensif dalam tinjauan keislaman moderat oleh: Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terjemahan Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 280-285.

²¹⁷ Pergeseran diksi *awliyâ'* dari "pemimpin" menjadi "teman setia/pelindung" adalah bukti nyata sensitivitas terjemahan terhadap sosiolinguistik masyarakat majemuk. Dokumentasi historis perubahan kata ini secara resmi dicatat dalam buku pedoman: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2021, hal. 142-145.

terjemahan Al-Qur'an terhindar dari bias gender, bias budaya, dan kesalahan logika kebahasaan (*pleonasmе*).²¹⁸

Meskipun Kementerian Agama (Kemenag) RI telah melakukan lompatan metodologis yang besar hingga disahkannya Edisi Penyempurnaan 2019, urgensi *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam terjemahan Al-Qur'an sejatinya adalah sebuah "proyek yang belum selesai" (*unfinished project*). Teks suci bersifat ilahiah dan tak terbatas, sementara terjemahan adalah produk akal manusia yang terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Oleh karena itu, ke depan, kajian dan pedoman terjemahan Al-Qur'an masih perlu terus dikembangkan secara berkesinambungan.²¹⁹

Kebutuhan akan pengembangan tanpa henti ini dapat dijelaskan dan dikuatkan secara teoretis melalui Teori Gerakan Ganda (*Double Movement Theory*) gagasan Fazlur Rahman, yang diintegrasikan dengan Hermeneutika Filosofis (*Fusion of Horizons* / Peleburan Cakrawala) dari Hans-Georg Gadamer.

Menurut Fazlur Rahman, penafsiran dan penerjemahan teks suci yang otentik menuntut mufasir/penerjemah untuk melakukan dua gerakan intelektual. *Gerakan pertama*, bergerak dari situasi masa kini menuju masa teks diturunkan (konteks makro jazirah Arab abad ke-7 M) untuk mengekstraksi dan menangkap "ideal moral universalnya". *Gerakan kedua*, bergerak kembali dari masa lampau ke konteks masa kini untuk mengaplikasikan ideal moral universal tersebut ke dalam realitas kekinian.²²⁰

Di sinilah letak ruang pengembangannya: realitas "masa kini" tidak pernah mandek. Di era Revolusi Industri 4.0 dan *Society 5.0*, umat manusia menghadapi anomali dan tantangan baru yang belum sepenuhnya terjawab oleh diksi terjemahan 2019. Misalnya, bagaimana terjemahan Al-Qur'an merespons krisis ekologi progresif, etika kecerdasan buatan (AI), rekayasa genetika, hingga realitas *post-truth*. Melalui gerakan ganda, kata seperti

²¹⁸ Urgensi pendekatan interdisipliner, di mana ilmu tafsir harus berdialog dengan sosiologi, antropologi, dan linguistik modern (syarat mutlak mufasir kontemporer), diulas secara akademis oleh Abdullah Saeed dalam: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 115-118; serta terekam secara nyata dalam *Buku Saku Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019* (Kemenag RI)

²¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd dalam diskursusnya mengenai teks menegaskan bahwa begitu wahyu diturunkan dan masuk ke dalam ruang kesejarahan manusia, ia menjadi teks yang tunduk pada dialektika bahasa dan kebudayaan. Oleh karena itu, pemaknaan (termasuk penerjemahan) tidak pernah mencapai titik final. Lihat: Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-'Âmmah li Al-Kutub, 1990, hal. 24-27.

²²⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 5-7. Metodologi ini memberikan landasan ontologis bahwa penerjemahan yang terlalu setia pada struktur literal (tanpa ekstraksi moral) justru berisiko mereduksi pesan keadilan universal Al-Qur'an yang melampaui zaman.

khalifah (Q.S. Al-Bâqarah/2: 30) di masa depan mungkin tidak lagi sekadar diterjemahkan sebagai "pemimpin/penguasa bumi", melainkan diperluas cakupan maknanya menjadi "subjek etis/penjaga keseimbangan ekologi", seiring dengan mendesaknya isu pemanasan global.

Sinergis dengan Rahman, teori *Fusion of Horizons* Gadamer menegaskan bahwa sebuah pemahaman yang utuh terjadi ketika "cakrawala teks" (makna historis Al-Qur'an) bertemu dan melebur dengan "cakrawala pembaca" (umat Islam kontemporer). Cakrawala pembaca ini akan terus meluas dan berubah seiring dengan lompatan perkembangan sains, sosiologi, dan peradaban.²²¹

Maka, cakrawala pemahaman teks suci pun harus ikut dileburkan dengan cakrawala baru tersebut agar kitab suci tidak terasa usang atau berjarak (*alienated*) dari penganutnya. Kosakata bahasa Indonesia sendiri terus mengalami penambahan dan pergeseran makna (*peyorasi* atau *ameliorasi*). Jika terjemahan Kemenag berhenti pada Edisi 2019 dan tidak dileburkan dengan "cakrawala bahasa masa depan", generasi muslim di dekade mendatang akan mengalami kesulitan mencerna makna wahyu.

Berdasarkan tinjauan teoretis di atas, urgensi tertinggi dari *shifting paradigm* saat ini bukanlah sekadar berpuas diri pada revisi kosakata atau perbaikan pleonasme semata. Tantangan terbesarnya adalah membangun sistem dan metodologi terjemahan kelembagaan yang *agile* (tangkas/adaptif) dan terus-menerus melakukan pembaruan.

Kemenag harus bertransisi dari paradigma "dokumen cetak yang statis" (di mana revisi membutuhkan waktu puluhan tahun) menuju "dokumen hidup yang dinamis" (*living document*). Melalui optimalisasi *Digital Humanities* (Kemanusiaan Digital), platform terjemahan Al-Qur'an Kemenag dapat terus diperbarui secara berkala melalui dialog interdisipliner dan umpan balik (*feedback*) dari perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan institusionalisasi yang *agile* ini, Al-Qur'an akan terhindar dari disonansi kognitif ketika berhadapan dengan lompatan peradaban yang eksponensial di masa depan.²²²

²²¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd revised ed., New York: Continuum, 2004, hal. 302-306. Konsep *Horizontverschmelzung* membuktikan bahwa pembaca dari setiap generasi tidak membaca teks dari ruang hampa, melainkan membawa pra-pemahaman (*prejudice*) yang dibentuk oleh zamannya. Peleburan dua cakrawala ini melahirkan makna baru yang relevan tanpa kehilangan akar orisinalitas teks.

²²² Pergeseran menuju metodologi yang adaptif dan berbasis teknologi ini dikaji secara luas dalam studi keislaman kontemporer, di mana otoritas keagamaan dituntut untuk memanfaatkan platform digital guna menjaga relevansi teks suci di ruang publik. Pembahasan lebih lanjut mengenai digitalisasi Al-Qur'an dan implikasinya dapat dilihat dalam: Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018, hal. 85-90.

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan dalam bab ini, dapat disimpulkan bahwa dinamika terjemahan Al-Qur'an versi Kementerian Agama RI bukanlah sekadar persoalan linguistik statis, melainkan sebuah medan pergulatan paradigma yang terus bergerak. Paradigma literal dalam sejarah awal terjemahan Kemenag (khususnya edisi Jâmûnû 1965 hingga cetakan 1990) dipahami sebagai sebuah pendekatan yang sangat terikat pada struktur formal teks sumber (bahasa Arab). Paradigma ini cenderung mempertahankan korespondensi formal satu-ke-satu, yang dalam banyak sisi menghasilkan teks yang kaku dan tekstual.

Namun, seiring berjalannya waktu, muncul apa yang disebut sebagai anomali dalam terjemahan. Anomali ini terjadi ketika teks terjemahan literal tidak lagi mampu merespons kebutuhan sosiologis masyarakat atau justru menghasilkan pemahaman yang kontradiktif dengan semangat keadilan universal Al-Qur'an. Akumulasi dari anomali-anomali tersebut baik dalam isu relasi gender, moderasi beragama, maupun pluralisme mendorong lahirnya krisis penerjemahan. Krisis ini merupakan fase krusial di mana otoritas keagamaan menyadari bahwa paradigma lama tidak lagi memadai (*inadequate*) untuk menjawab tantangan zaman, sehingga diperlukan sebuah rekonstruksi radikal terhadap teks.

Sebagai jawaban atas krisis tersebut, muncullah paradigma kontekstual yang indikator utamanya terletak pada fleksibilitas makna, pendekatan fungsional, dan sensitivitas terhadap konteks ruang-waktu pembaca (Indonesia kontemporer). Pergeseran paradigma dari literal ke kontekstual ini tidak terjadi di ruang hampa, melainkan dapat dibaca secara empiris melalui beberapa elemen kunci:

- a. Diksi: Perubahan pilihan kata yang lebih inklusif dan moderat.
- b. Struktur: Transformasi susunan kalimat dari gaya bahasa Arab ke dialek Indonesia yang lebih mengalir.
- c. Catatan Kaki dan Tafsir Ringkas: Penambahan penjelasan yang berfungsi sebagai pembatas ruang lingkup makna agar tidak disalahpahami secara ekstrem.
- d. Orientasi Ideologi: Pergeseran dari orientasi yang bersifat tradisional-konservatif menuju visi Moderasi Beragama.
- e. Respons Sosial: Bagaimana perubahan teks tersebut merupakan jawaban atas kritik, diskursus publik, maupun dinamika politik-sosial yang berkembang di Indonesia.

Dengan demikian, bab ini telah meletakkan fondasi teoretis bahwa perubahan dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* adalah wujud dari "sains normal" yang mengalami revolusi paradigma. Landasan ini menjadi pijakan krusial bagi bab selanjutnya untuk melakukan analisis mendalam terhadap teks-teks spesifik yang menjadi bukti nyata dari proses membumikan pesan suci di tengah pluralitas masyarakat Indonesia.

BAB III

PERKEMBANGAN TERJEMAHAN AL-QUR'AN KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Bab ini mengupas sejarah, profil tim, karakteristik, metode, dan aspek penyempurnaan Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama RI. Meskipun catatan historis mengenai frekuensi dan ruang lingkup revisinya kerap kali simpang siur di kalangan akademisi maupun internal Kemenag, rekam jejak penyempurnaan tersebut sesungguhnya dapat dipetakan secara jelas ke dalam lima edisi secara kronologis. Proses panjang ini diawali dengan penerbitan Edisi Jâmûnû (1965-1969), yang menjadi cetakan perdana sekaligus tonggak awal penerjemahan Al-Qur'an oleh lembaga resmi negara. Setelah itu, lahirlah Edisi A. Mukti Ali (1971-1974) yang difokuskan pada transisi ejaan dari Ejaan Soewandi menjadi Ejaan Yang Disempurnakan (EYD). Sayangnya, karena sebatas revisi formal dan tidak menyentuh substansi makna, edisi ini sering luput dari catatan sejarah resmi Kemenag.

Revisi berskala luas pertama kali baru diwujudkan melalui Edisi Saudi Arabia (1989-1990) yang memodernisasi kosakata sekaligus menyesuaikan tata letak naskah menjadi dari kanan ke kiri agar selaras dengan mushaf. Dinamika tersebut terus berlanjut hingga melahirkan revisi substansial pada Edisi Penyempurnaan 2002 (1998-2002). Edisi ini membawa enam aspek perbaikan krusial, meliputi pembaruan gaya bahasa, konsistensi terminologi, penyempurnaan makna ayat, penerapan transliterasi standar, tata letak teks, hingga efisiensi jumlah catatan kaki. Terakhir, guna merespons dinamika bahasa dan tuntutan kebutuhan umat kontemporer, Kemenag kembali

melakukan pembaruan melalui Edisi Penyempurnaan 2019 (2016-2019), sebuah proyek termutakhir yang mulai dirintis pembiayaannya sejak tahun 2016 dan berhasil dirampungkan pada tahun 2019.

A. Edisi Jâmûnû (1965-1969)

1. Sejarah Edisi Jâmûnû

Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia Edisi Jâmûnû adalah terbitan pertama yang lahir berdasarkan mandat MPRS Nomor II Tahun 1960 tentang pola pembangunan semesta. Proses penerbitannya berlangsung dalam masa transisi dari Orde Lama ke Orde Baru dan dilakukan secara mencicil. Menariknya, pada volume pertama, Presiden Soekarno memberikan kata sambutan khusus untuk edisi ini.¹ Penerbitan ini juga tidak lepas dari peran penting Idham Chalid. Selaku Menko dan Wakil Ketua MPRS, beliau merupakan salah satu tokoh kunci di balik pengawalan amanat pembangunan di bidang keagamaan tersebut.²

Penerbitan ini menyertakan ungkapan syukur (Tasjakkur) yang disampaikan oleh Saifuddin Zuhri selaku Menteri Agama (Menhasungko Urusan Agama). Selain itu, terdapat pula kata pengantar dari Soenarjo, yang menjabat sebagai Ketua Lembaga Penyelenggara Penerjemahan Kitab Suci Al-Qur'an.³ Hak penerbitan sepenuhnya dipegang oleh Lembaga Penyelenggara Penterdjemah Kitab Sutji Al-Qur'an, sementara proses produksinya dilakukan oleh Percetakan dan Offset "JÂMÛNÛ" yang berlokasi di Jakarta.

Lahirnya Terjemahan Al-Qur'an merupakan realisasi langsung dari mandat MPRS. Secara ideologis, Jilid I dari terbitan ini kental dengan corak kepemimpinan Soekarno sebagai Pemimpin Besar Revolusi. Visi yang diusung tidak sekadar religius, tetapi juga mencakup

¹ Soekarno adalah Presiden Indonesia pertama kali. Periode Soekarnoisme dalam sejarah Indonesia dimulai tahun 1957 dan berakhir di tahun 1965. Di periode ini, hubungan Soekarno dengan Islam tidaklah baik. Hanya setengah dari jumlah umat Islam yang mau bekerjasama dengan rezim Soekarno. Usaha-usaha untuk dekat dengan Islam terus dilakukan, salah satu di antaranya adalah pencitraan bahwa Soekarno itu dekat dengan Islam.

² Idham Chalid lahir pada 27 Agustus 1922 di Setui, Kota Baru Kalimantan Selatan. Ia tercatat sebagai tokoh paling muda dan sekaligus paling lama memimpin ormas Islam yang didirikan para ulama tahun 1926, yakni Nahdlatul Ulama. Ia dianugerahi gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhar Mesir pada 1957 dan dinobatkan sebagai Pahlawan Nasional pada zaman Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pada 8 November 2011. Ia meninggal pada 11 Juli 2011 di Jakarta Selatan. Lihat, Nur Hidayatullah, "Idham Chalid di Nahdlatul Ulama," dalam *Jurnal Idrak*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 2.

³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terdjemahnja*, Jilid I, Jakarta: Jajasan Penyelenggara Penterdjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1965.

misi kenegaraan, yaitu gelora revolusi serta upaya pembangunan karakter dan kepribadian bangsa (*Nation and Character Building*).⁴

Gaya bahasa yang digunakan dalam sambutan terjemahan ini sangat merepresentasikan karakter Soekarno yang retorik dan penuh gairah. Pilihan diksinya terasa dinamis dan menggugah, sebagaimana terlihat pada seruan untuk terus menggali serta menyebarluaskan "Api Islam" dengan penuh semangat.⁵ Edisi ini menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama kekuatan Islam yang luar biasa. Jilid pertama ini hadir sebagai pemantik semangat perjuangan dalam mengamalkan ajaran Al-Qur'an guna mewujudkan kesejahteraan duniawi dan spiritual.

Melalui kata sambutannya, Menko/Wakil Ketua MPRS Idham Chalid menjelaskan bahwa tujuan dari penerbitan Terejemahan Al-Qur'an jilid I adalah:

Maksud dan tudjuan diadakannya Terdjemah Kitab Sutji al Quraan ialah agar bangsa Indonesia umumja, ummat Islam, chucusja jang merupakan golongan terbesar ditanah air ini, perlu sekali mengetahui isi dan kandungan Al Quraan itu, terutama bagi orang- orang jang belum mengerti bahasa Arab....Djangan dikira, bahwa adanja terdjemah Al Quraan dalam bahasa Indonesia ini hanja akan menolong orang-orang tidak mengerti bahasa Arab sadja....tetapi juga akan memberi manfaat kepada orang-orang jang sudah mengerti bahasa Arab, tetapi tidak begitu biasa dengan bahasa Indonesia jang baik dengan susunanja jang indah.⁶

Tujuan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia ini selaras dengan aspirasi para ulama, yakni sebagai jembatan bagi masyarakat yang tidak menguasai bahasa Arab untuk memahami isi kitab suci. Jilid I yang terbit pada tahun 1965 mencakup juz 1 hingga 10, serta dilengkapi dengan *Muqaddimah* setebal 147 halaman yang mengulas sejarah Al-Qur'an, sirah nabawiyah, dan aspek mukjizat. Selanjutnya, Jilid II (juz 11-20) dan Jilid III rampung pada tahun 1969 melalui percetakan yang sama, yakni JÂMÛNÛ. Menariknya, pada Jilid II terjadi pergeseran formalitas dengan adanya kata sambutan dari tokoh-tokoh Orde Baru seperti Presiden Soeharto, A.H. Nasution, Idham

⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terdjemahnja*, Jilid I, Djakarta: Jâmûnû, 1965. Sambutan Presiden Republik Indonesia

⁵ Salah satu diksi khas Soekarnoisme adalah Api Islam. Api Islam adalah Jajasan yang dibentuk untuk mengupayakan rekonsiliasi antara Islam dan Soekarnoisme. Yayasan ini didirikan pada tahun 1964 dan berafiliasi ke Nahdlatul Ulama. Yayasan ini berdiri atas prakarsa pejabat pemerintah yang juga tokoh NU, yakni Idham Chalid dan Saifuddin Zuhri. Api Islam pun juga dijadikan sebagai sebuah judul nama majalah yang isinya memuat tulisan-tulisan Sukarno dan tulisan-tulisan yang menyesuaikan dengan ide-ide Sukarnoisme. Lihat, Howard M. Federspiel, "Sukarno dan Apolog-apolog Muslimnya," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II No. 7 Tahun 1990, hal. 49-51.

⁶ Roeslan Abdulgani, "Kata Sambutan JM. Menko/Wakil Ketua MPRS," dalam *Al Qur'aan dan Terdjemahnja*, Jilid I, Djakarta: JÂMÛNÛ, 1965.

Chalid, dan Menteri Agama M. Dachlan.⁷ Dalam urutan tokoh yang terlibat, nama Saifuddin Zuhri tetap dicantumkan dengan keterangan sebagai mantan Menteri Agama. Hal ini menunjukkan penghormatan terhadap peran beliau yang sebelumnya mengawal proyek ini sejak jilid pertama di era Orde Lama.⁸

Pada Jilid II, posisi Kata Pengantar tetap diisi oleh Soenarjo dalam kapasitasnya sebagai Ketua Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an. Namun, secara substansi, terdapat perbedaan kontras pada Kata Sambutan Presiden. Berbeda dengan gaya jilid pertama, sambutan Presiden Soeharto di jilid ini sepenuhnya menggunakan diksi yang menjadi ciri khas narasi politik Orde Baru, yang cenderung lebih stabil dan formal dibandingkan retorika era sebelumnya. Perhatikan penggalan sambutannya:

Penerbitan ulangan tjetakan kedua Djilid ke-satu jang bertepatan pada ulang tahun kemerdekaan kita jang-XXII jaitu pada masa konsolidasi Orde-Baru ini sangat penting artija untuk menguatkan kembali landasan-landasan mental/spiritual/ keagamaan kita jang hampir-hampir sadja dihantjurkan oleh Orde-Lama dan kaum atheis G-30-S/PKI.

Penerbitan Jilid II dan III membawa misi ideologis Presiden Soeharto untuk memulihkan kondisi mental, spiritual, dan keagamaan umat Islam dari pengaruh Orde Lama serta infiltrasi paham PKI. Kendati demikian, terdapat kekosongan dalam literatur ilmiah saat ini. Belum ditemukan riset yang secara spesifik membedah apakah retorika revolusioner Soekarno memengaruhi diksi terjemahan ayat pada Jilid I,

⁷ Mohammad Dachlan adalah seorang ulama, politikus, negarawan dan tokoh masyarakat, lahir di Pasuruan 2 Juni 1909 dan wafat di Jakarta 1 Februari 1977. Karir Dachlan menanjak ketika Dachlan diangkat oleh Soekarno sebagai anggota DPRGR dan anggota MPRS. Semasa Presiden Soeharto, Dachlan masuk dalam Kabinet Ampera dan Kabinet Pembangunan I (1968-1971 sebagai Menteri Agama. Program menonjol pada masa Dachlan menjadi Menteri Agama adalah penyelenggaraan Musabaqah Tilawatil Qur'an pertama kali, Pendirian Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, Pembinaan Kerukunan Umat Beragama dan bidang Pendidikan Agama. Lihat, Ensiklopedi Islam di Indonesia, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1993), 764. Mohammad Dachlan menjadi menteri agama pada 17 Oktober 1967 hingga 6 Juni 1967 pada Kabinet Ampera II. Kemudian diangkat lagi menjadi menteri agama pada Kabinet Pembangunan I pada 6 Juni 1968-6 September 1971. Baca Moch. Nur Ichwan, "Official Reform of Islam, State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004," *Disertasi*, The Netherlands: Tilburg University, 2004, hal. 370.

⁸ Saifuddin Zuhri menjadi menteri pada Kabinet Kerja II pada 28 Februari 1960- 28 Februari 1962, meneruskan KH. Muhammad Wahib Wahab, bahkan pada 19 Juni 1965- 28 Maret 1966, Saifuddin Zuhri menjadi Menteri Koordinator dan juga Menteri Agama di bawah Departemen Urusan Agama, hingga berlanjut sampai Kabinet Ampera I, masa transisi Soekarno ke Soeharto, pada 22 Juli 1966-17 Oktober 1967. Lihat Moch. Nur Ichwan, "Official Reform of Islam,"..., hal. 370.

maupun sejauh mana pengaruh ideologi Orde Baru meresap ke dalam terjemahan ayat pada Jilid II dan III.

Pada Jilid II, Soenarjo kembali menekankan alasan utama penerjemahan: hambatan bahasa. Beliau mengakui bahwa karena tidak semua umat Islam di Indonesia memiliki kesempatan untuk mempelajari bahasa Arab secara mendalam, maka pesan-pesan dalam Al-Qur'an sering kali tidak tersampaikan dengan maksimal jika hanya disajikan dalam bahasa aslinya.⁹

Faktor kebahasaan tetap menjadi argumen fundamental di balik proyek ini. Mengingat mayoritas Muslim Indonesia tidak menguasai bahasa Arab, terjemahan dianggap sebagai solusi praktis agar pesan Al-Qur'an dapat diresapi, sebagaimana pandangan umum para ulama pro-penerjemahan. Jilid III, yang memuat Juz 21-30, tuntas diproduksi pada tahun 1969. Pada volume terakhir ini, susunan sambutan masih didominasi oleh tokoh-tokoh kunci Orde Baru, sementara kata pengantar dari mantan Menteri Agama, Saifuddin Zuhri, sudah ditiadakan. Secara keseluruhan, proyek pionir ini memakan waktu empat tahun (1965–1969). Momentum puncaknya terjadi pada tahun 1969 di Gedung Pola, Jakarta, saat kitab-kitab tersebut dibagikan secara cuma-cuma kepada masyarakat.¹⁰

2. Tim Penerjemahan

Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia merupakan realisasi dari mandat Ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960. Prosesnya dimulai pada 13 Desember 1960, saat Ketua MPRS, Dr. Chaerul Saleh, menyerahkan keputusan tersebut kepada Presiden selaku Mandataris MPRS di Istana Merdeka. Presiden kemudian menginstruksikan Menteri Agama (Menko Urusan Agama) untuk melaksanakannya. Sebagai tindak lanjut, Menteri Agama menerbitkan SK No. 91 Tahun 1962 dan No. 53 Tahun 1963 untuk membentuk Lembaga Penyelenggara Penterjemah Kitab Suci Al-Qur'an. Adapun pun tim yang ikut serta terdiri atas:

- a. Prof. R.H.A. Soenarjo, SH.
- b. Prof. T. M. Hasbi Ash Shiddiqie sebagai wakil ketua merangkap anggota
- c. Prof. Muchtar Jahja sebagai anggota
- d. K.H. Anwar Musaddad sebagai anggota
- e. KH. Ali Maksud sebagai anggota
- f. Dr. A. Mukti Ali sebagai anggota

⁹ Departemen Agama RI, *Al Qur'aan dan Terdjemahnja*, Jilid II, Djakarta: JÂMÛNÛ, 1969. Sambutan Presiden Republik Indonesia.

¹⁰ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia" *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayarullah, 2021, hal. 118.

- g. Prof. H. Bustami Abdulgani¹¹
- h. Prof. Toha Jahja Omar¹²
- i. H. Masuddin Noor
- j. Gazali Thaib
- k. Drs. Arsul Sani
- l. Drs. Kamar Muchtar sebagai sekteratis merangkap anggota
- m. Drs. Busjairi Madjdy sebagai wakil sekteratis merangkap anggota
- n. S. Siswopranoto sebagai Bendaharawan merangkap anggota

Melalui Keputusan Menteri Agama No. 56 tanggal 1 Juli 1963, Gazali Thaib resmi ditunjuk sebagai Sekretaris Pelaksana Urusan Percetakan Terjemah Al-Qur'an. Dalam menjalankan tugasnya, ia didampingi oleh tim yang terdiri dari Chatibul Umam, Oemar D.M.S, KH. Jahja, Rusyana, serta Sajid Ubaidillah Assiry.

3. Karakteristik

Karakteristik dalam konteks ini merujuk pada ciri khas fisik maupun non-fisik yang membedakan edisi JÂMÛNÛ dari versi lainnya. Terjemahnya Al-Qur'an edisi ini diterbitkan dalam format *hardcover* sebanyak tiga jilid dengan dimensi 16 x 24 cm. Sampulnya yang berwarna hijau khas Departemen Agama tidak hanya memuat tulisan khat Al-Qur'an al-Karim, tetapi juga dihiasi simbol bola dunia, padi, kapas, bintang, serta logo kitab terbuka di atas meja lipat. Secara teknis, pembagian halamannya adalah: Jilid I (hal. 1-295), Jilid II (hal. 296-634), dan Jilid III (hal. 635-1112).

Edisi JÂMÛNÛ mengadopsi tata letak bacaan dari kiri ke kanan, serupa dengan sistematika buku berbahasa Indonesia pada umumnya. Dalam format ini, teks asli Al-Qur'an diposisikan di kolom sebelah kanan, sementara teks terjemahannya berada di sebelah kiri. Tampilan halaman juga dipercantik dengan kehadiran iluminasi atau ragam hias ukiran pada bagian tertentu.¹³ Setiap halaman pada edisi ini dihiasi

¹¹ Bustami Abdul Gani (1912-2001), lahir di Kototuo, Bukittinggi Sumatera Barat pada 24 Desember 1912. Pernah belajar di Al-Azhar Mesir. Pernah menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lihat, Muhibb Abdul Wahab, "Prof. Dr. Bustami A. Gani, Perintis dan Pengembang Studi Bahasa dan Sastra Arab di IAIN," dalam Hamid Nasuhi (ed). Dari Ciputat Cairo hingga Columbia, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2003, hal. 84.

¹² Toha Yahya Omar (1912-1972) adalah salah satu Rektor IAIN Jakarta sejak institusi ini masih dirintis dan bernama ADIA (Akademi Dinas Ilmu Agama) hingga beliau wafat. Lihat Yusuf Rahman "Prof. H.M. Toha Yahya Omar, MA, Ahli Dakwah dan Perintis Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta," dalam Hamid Nasuhi (ed). Dari Ciputat, Cairo hingga Columbia, hal. 103.

¹³ Secara luas iluminasi (illumination) adalah perangkat grafik yang digunakan untuk memperindah kata-kata (teks) yang ditulis, biasanya berupa frame atau bingkai yang berupa ukiran (atau garis-garis) yang bersifat dekoratif, baik itu di dalam teks maupun dipinggir teks. Bingkai tersebut terkadang diwarnai. Lihat, Annabel Teh Gallop, "An Acehness Style of Manuscript Illumination," dalam *Archipel*, Vol. 6 No. 8 Tahun 2004, hal 195.

dengan iluminasi, di mana terdapat perbedaan visual khusus pada bagian awal setiap juz yang menggunakan hiasan berwarna hijau.



Gambar 1.4. Sampul *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Edisi JĀMŪNŪ (Terbitan 1965-1969)

Penerbitan pada era 1960-an¹⁴ ini masih menggunakan Ejaan Republik (Ejaan Lama).¹⁵ Salah satu ciri khasnya adalah keberadaan

¹⁴ Ejaan adalah keseluruhan peraturan bagaimana melambangkan bunyi ujaran dan bagaimana hubungan antar lambang-lambang itu (pemisahan dan penggabungannya dalam suatu bahasa). Secara teknis, ejaan adalah penulisan huruf, penulisan kata dan pemakaian tanda baca. Nini Ibrahim, *Bahasa Indonesia untuk Perguruan Tinggi*, Jakarta: UHAMKA Press, 2009, hal. 13

¹⁵ *Al-Qur'aan dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al Quraan, 1971. Ejaan yang digunakan adalah ejaan lama, yakni ejaan Republik atau Soewandi. Ejaan ini ditetapkan berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan RI pada 19 Maret 1947. Ejaan ini berlaku hingga tahun 1972. Ciri-ciri ejaan ini adalah Ch untuk Kh, Dj untuk J, J untuk Y, dan Tj untuk C. Lihat Nini Ibrahim, *Bahasa Indonesia untuk Perguruan Tinggi*..., hal. 17.

bagian "Muqaddimah" di awal setiap surah yang merangkum poin-poin utama isinya. Selain itu, sistematika penulisan menggunakan pembagian bab dan subbab untuk mengelompokkan ayat-ayat tertentu. Sebagai contoh, dalam Surah Al-Bâqarah ayat 1-20, terdapat tema besar "Tiga Golongan Manusia dalam Menghadapi Al Quran" yang dirinci menjadi subbab: Golongan Mukmin (ayat 1-5), Golongan Kafir (ayat 6-7), dan Golongan Munafik (ayat 8-20). Meski demikian, pembagian subbab ini tidak ditemukan pada surah-surah pendek. Format muqaddimah serta kategorisasi judul ini belakangan menjadi objek. Edisi Jâmûnû menerapkan sistem transliterasi mandiri tanpa menyertakan referensi baku yang menjadi acuannya. Adapun karakteristik teknis dari gaya transliterasi yang digunakan dalam edisi JÂMÛNÛ adalah sebagai berikut:

Tabel 1.4.
Sistem Transliterasi Edisi Jâmûnû

No	Huruf Arab	Transliterasi	No	Huruf Arab	Transliterasi
1	ء	'	16	ض	dh
2	ا	a, aa / A	17	ط	th
3	ب	b	18	ظ	zh
4	ت	t	19	ع	'
5	ث	ts	20	غ	gh
6	ج	dj	21	ف	f
7	ح	h	22	ق	q
8	خ	ch	23	ك	k
9	د	d	24	ل	l
10	ذ	dz	25	م	m
11	ر	r	26	ن	n
12	ز	z	27	ه	h
13	س	s	28	و	w, uu / U
14	ش	sj	29	ي / ى	j / ii, ijj
15	ص	sh	30	القرآن	Al Quraän

4. Metode Penerjemahan

Meskipun tidak merinci metode penerjemahannya secara mendalam, Tetjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû disusun melalui kolaborasi antara tim Jakarta dan tim Yogyakarta. Kedua tim ini berbagi tugas untuk menerjemahkan juz-juz tertentu, yang kemudian dievaluasi melalui sistem tinjauan silang (*cross-review*). Proses akhir atau penyempurnaan dilakukan dalam sebuah rapat paripurna. Dalam

prosesnya, para penerjemah merujuk pada sekitar 25 kitab tafsir yang populer di Indonesia, di antaranya adalah *Tafsir al-Manar*, *Tafsir Abu Su'ud*, *Tafsir al-Tabari*, *Mafatihul Ghaib*, *Tafsir al-Maraghi*, *Fi Zhilalil Qur'an*, serta *Tafsir al-Wadhih*.

Berdasarkan keterangan lisan dari Abdul Wahid Sahari yang merujuk pada informasi para pendahulunya, tim Yogyakarta dan Jakarta diketahui tidak pernah mengadakan rapat pleno bersama. Absennya koordinasi tatap muka ini berdampak pada munculnya variasi gaya bahasa yang tidak seragam di dalam teks terjemahan tersebut.¹⁶

Mengenai metodologi penerjemahan, R.H.A. Soenarjo selaku Ketua Lembaga Penyelenggara Penerjemahan Kitab Suci Al-Qur'an memberikan penjelasan dalam kata pengantarnya sebagai berikut:

Terdjemahan dilakukan seleterlijk (seharfiah) mungkin. Apabila dengan tjara demikian terdjemahan tidak dimengerti, maka baru ditjari djalan lain untuk dapat difahami dengan menambah kata- kata dalam kurung atau diberi not. Apabila mengenai sesuatu kata ada dua pendapat, maka kedua pendapat itu dikemukakan dalam not.¹⁷

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa metode penerjemahan yang diterapkan adalah kombinasi antara teknik *harfiyah* dan *tafsiriyah* yang diwujudkan melalui penggunaan keterangan dalam kurung maupun catatan kaki. Pendekatan ini tampaknya menjadi landasan bagi tim penyempurna pada edisi-edisi berikutnya, meski dengan intensitas yang bervariasi. Salah satu karakteristik menonjol dalam edisi Jâmûnû adalah dominasi penggunaan istilah asli bahasa Arab yang diserap ke dalam bahasa Indonesia, atau yang dalam teori penerjemahan dikenal dengan istilah *borrowing* (*importation*).¹⁸

Kecenderungan untuk menerjemahkan secara harfiah (*seleterlijk*) berdampak pada tingginya frekuensi penggunaan istilah Arab yang langsung diindonesiakan tanpa penjelasan tambahan. Praktik ini memicu kritik di kemudian hari karena dianggap menyulitkan pembaca yang tidak memiliki latar belakang bahasa Arab. Istilah-istilah seperti *mudharat*, *sjafa'at*, *hujjah*, *risalah*, *'uzur*, hingga konsep teknis seperti

¹⁶ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 121.

¹⁷ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 122.

¹⁸ *Borrowing* (*importation*) adalah meminjam ekspresi bahasa sumber. Dalam sejarah hubungan bahasa, *borrowing* bukanlah fenomena yang baru. Ini merupakan sebuah cara di mana sebuah bahasa memperbaharui kamusnya. Baca, Ali Alhaj, *New Theory of the Holy Qur'an Translation: A Textbook for Advanced University Students of Linguistics and Translation*, Hamburg: Anchor Academic Publishing, 2015, hal. 17.

nasakh, *manzilah-manzilah*, dan *qalaid* muncul begitu saja dalam teks tanpa adanya glosarium atau keterangan pendukung yang memadai.¹⁹

Kedua, karakteristik penggunaan kosakata bahasa Melayu lama dan unsur dialek daerah, khususnya Minang, yang berpotensi menyulitkan pembaca di luar lingkup budaya tersebut. Beberapa contoh diksi yang digunakan antara lain *diketam* untuk *al-hashid*, *berdiang* untuk *tastalun*, dan *berjunjung* untuk *ma'rusyatin*. Selain itu, ditemukan istilah khas seperti *hasunglah* untuk menerjemahkan *istafziz* (Q.S. Al-Isra'/17:64), yang merupakan kosakata Melayu Kuno (masih ditemukan di wilayah Kerinci, Jambi) dengan arti "suruh" atau "hasut". Pengaruh bahasa lokal ini tidak terlepas dari latar belakang para anggota tim penerjemah yang berasal dari Sumatra, seperti Hasbi Ash Shiddieqy, Muchtar Jahja, dan Bustami Abdulgani.

Tabel Identifikasi Istilah Arkais

Kata dalam Edisi JÂMÛNÛ	Teks Arab	Referensi Ayat	Makna / Padanan Modern
Diketam	<i>al-hishid</i>	Q.S. Qaf: 9	Panen / Dituai (Bahasa Melayu)
Berdiang	<i>tastalun</i>	Q.S. An-Naml: 7	Menghangatkan diri di depan api
Sopak	<i>al-abrasya</i>	Q.S. Ali Imran: 49	Penyakit kulit / Kusta
Pelangkin	<i>qatiranin</i>	Q.S. Ibrahim: 50	Cairan hitam kental (seperti aspal/ter)
Hasung	<i>istafziz</i>	Q.S. Al-Isra': 64	Menghasut/Membujuk / Menyuruh
Berjunjung	<i>ma'rusyatin</i>	Q.S. Al-An'am: 141	Memakai para-para / Terjalin (tanaman)
Bertelekan	<i>yattaki'un</i>	Q.S. Az-Zukhruf: 34	Bertelekan / Bersandar
Purbasangka	<i>az-zannuna</i>	QS. Al-Ahzab: 33	Prasangka / Dugaan
Pesawangan	<i>ardh</i>	Q.S. Al-An'am: 71	Padang belantara / Tanah kosong
Menyamun	<i>taqta'una as-sabil</i>	Q.S. Al-Ankabut: 29	Merampok di jalan

¹⁹ Junanda P. Syarfuhan dalam Suratnya tertanggal 7 Desember 1998 mencatat ada kurang lebih 51 kata Arab yang dianggap sudah diindonesiakan namun pada umumnya tidak dimengerti khalayak atau mungkin juga karena pengertiannya yang kurang tepat.

Edisi Jâmûnû sangat dipengaruhi oleh rasa bahasa Melayu Klasik. Penggunaan istilah seperti "*Hasung*" atau "*Pelangkin*" menunjukkan bahwa pada tahun 1960-an, kosakata bahasa Indonesia masih dalam masa transisi dan sangat dipengaruhi oleh latar belakang kedaerahan para penerjemahnya.²⁰

Ketiga, mencatat bahwa struktur bahasa Indonesia dalam edisi ini cenderung mengekor pada susunan tata bahasa Arab. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari penggunaan metode *harfiyah*, yang pada masa kini membuat konstruksi kalimatnya terasa asing dan sulit dipelajari.

Keempat, sifat keterikatan pada makna tekstual (*letterlijk*) masih sangat kuat. Sebagai contoh, dalam Q.S. Al-Anfal/8:24,²¹ kata *yahulu* diterjemahkan secara harfiah menjadi "mendinding" (memagari). Redaksi kemudian memberikan catatan kaki untuk menjelaskan bahwa makna "mendinding" yang dimaksud adalah kekuasaan Allah dalam memiliki dan menguasai hati manusia.

Karakter represif rezim Orde Baru pada masa itu secara signifikan membatasi kebebasan berpendapat. Menyampaikan kritik atau saran kepada pemerintah serta jajaran aparatnya sering kali dipersepsikan sebagai tindakan konfrontatif yang tabu, bahkan berisiko memicu konsekuensi hukum. Namun, situasi tersebut tidak sepenuhnya menutup ruang bagi reaksi publik. Hal ini terbukti dengan munculnya berbagai bentuk resepsi di tengah masyarakat sebagai respons kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah, termasuk terhadap penerbitan Terjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû.²²

Ketidakpuasan terhadap Terjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû juga datang dari kalangan mufasir yang memiliki pandangan politik berbeda dengan rezim Orde Baru. Salah satu kritik yang menonjol disampaikan oleh KH. Misbah Mustafa melalui karyanya, *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* (1977-1985). Beliau bersikap sangat skeptis terhadap beberapa pilihan diksi dalam terjemahan Al-Qur'an versi pemerintah tersebut. Kritik spesifiknya muncul saat membahas penamaan surah Al-Bâqarah yang

²⁰ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"... , hal. 123.

²¹ Departemen Agama, *Al Quraan dan Terjemahnja*, Djakarta: Jâmûnû, 1965, hal. 264.

²² Secara generik resepsi berasal dari kata reception yang artinya an act of receiving something (tindakan menerima sesuatu). Resepsi Al-Qur'an berarti sikap bagaimana menerima Al-Qur'an. Resepsi Terjemah Al-Qur'an berarti sikap penerimaan atas terjemah Al-Qur'an. Menurut Ahmad Rafiq, ada tiga mode resepsi terhadap Al-Qur'an: 1) exegetical reception, resepsi berupa tafsir. 2) aesthetical reception, resepsi terhadap al-Qur'an dalam wujud seni. 3) functional reception, resepsi yang bersifat praktis atau performative, lihat Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community," *Dissertation*, Philadelphia: The Temple University Graduate Board, 2014, hal. 144-154.

diterjemahkan sebagai "Sapi Betina" sebuah terjemahan yang terus dipertahankan oleh Departemen Agama hingga edisi penyempurnaan tahun 2002. Argumen kritis KH. Misbah Mustafa terhadap diksi ini diuraikan lebih lanjut saat beliau menafsirkan surat At-Taubah ayat 3.

Penulis ditekani pemuda nuli takon: opo hikmahe sapi kang disembelih dening wong Bani Israil kok sapi wadon kok ora sapi lanang? Penulis: Sopo kang dhawuh yen sapi iku sapi wadon keronon dipungkasi ha ta'nis. Penulis: Amit-amit, iku salah. Ta' kang ono ing lafadz baqaroh iku dudu ta' ta'nis nanging ta' fariqah bayn al-mufrad wa al-jami', tegese kang ambedake antara makna siji lan makna akeh. Keronon lafadz baqor tanpo ta' iku isim jinis jami', kang aran jinis jami' iku isim kang anduweni makna akeh lan dibedaake saking mufrad nanggo ta' ing akhire. Yen baqor iku gerombolan sapi akeh.²³

(Penulis didatangi pemuda, kemudia dia bertanya: apa hikmahnya sapi yang disembelih oleh Bani Israil itu sapi betina, bukan sapi jantan? Penulis: Siapa yang bilang sapi (yang disembelih Bani Israil) itu sapi betina karena diakhiri dengan ha ta'nis. Penulis: jangan sampai, itu salah. Ta' yang ada di kata baqarah itu bukan ta' ta'nis tapi adalah ta' fariqah bayna al-mufrad wa al-jami, artinya ta' yang membedakan antara makna satu (singular) dengan makna banyak (plural). Karena lafad baqar tanpa ta' itu berupaisim jinis jami', yang disebut jinis jami' iku isim yang memiliki makna plural dan berbeda dengan mufrad yang menggunakan ta' diakhir lafad. Jika baqar itu artinya segerombolan sapi yang banyak).

Meskipun data statistik mengenai jumlah cetakan tahunan pada masa awal penerbitannya belum tersedia, dipastikan bahwa pemerintah mengalokasikan anggaran khusus untuk memproduksi dan mendistribusikan Terjemah Al-Qur'an edisi ini secara masif. Fokus persebarannya meliputi masjid-masjid serta jaringan perpustakaan di seluruh Indonesia. Keberadaan edisi awal ini masih sangat mudah dijumpai di perpustakaan perguruan tinggi keagamaan Islam, seperti IAIN, UIN, dan STAIN. Tingginya aksesibilitas ini pada akhirnya turut membentuk corak pemahaman keagamaan yang khas di tengah masyarakat Muslim Indonesia.

Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama edisi pertama, yang dikenal sebagai Edisi Jâmûnû (1965–1969), lahir pada masa transisi Orde Lama menuju Orde Baru sebagai langkah awal intervensi negara dalam menyediakan standar rujukan keagamaan yang otoritatif dan kolektif bagi umat Islam.²⁴ Corak utama dari terjemahan ini bersifat sangat tekstualis, kaku, dan berorientasi literal (*letterlik*). Karakteristik

²³ Ahmad Baidowi, "Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa)," dalam *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara*, ed. Ahmad Baidowi, Bantul: Lembaga Ladang Kata dan Asosiasi Ilmu Alqur'an & Tafsir se-Indonesia, 2020, hal. 123.

²⁴ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 31-34.

ini tercermin kuat pada penggunaan ejaan bahasa Melayu pra-EYD yang gaya sintaksisnya masih mengekor pada tata bahasa Arab, serta penerapan metode terjemah kata per kata (*word-for-word*) yang kerap mengabaikan konteks ayat (*siyaq al-ayah*).²⁵ Pendekatan kaku ini pada akhirnya membuahkan pemahaman teks yang eksklusif, tertutup, dan di kemudian hari disoroti karena menyisakan bias teologis maupun bias gender di tengah masyarakat.²⁶ Oleh karena itu, dalam diskursus pergeseran paradigma (*shifting paradigm*), Edisi Jâmûnû berposisi sebagai titik tolak (*baseline*) dari paradigma lama; sebuah representasi konservatisme teks yang nantinya akan didekonstruksi dan digeser menuju paradigma keadilan gender dan moderasi beragama (*wasathiyah*) pada penyempurnaan edisi 2002 dan 2019.²⁷

Berikut adalah tabel ringkasan mengenai Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama (Kemenag) RI Edisi Jâmûnû (1965-1969). Edisi ini merupakan fondasi awal yang sangat penting untuk melihat bagaimana *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) itu terjadi pada edisi-edisi berikutnya.

Parameter	Analisis pada Edisi Jâmûnû (1965–1969)
Edisi	Edisi Pertama (Jâmûnû) diterbitkan secara bertahap antara tahun 1965 hingga 1969 oleh Jajasan Penjelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an (di bawah Kemenag RI).
Corak Dominan	Cenderung tekstualis, kaku, dan literal (<i>letterlijk</i>). Fokus utamanya adalah menjaga kemurnian teks asli (orientasi teks sumber) sehingga terjemahan yang dihasilkan terkesan mengikat makna kata per kata tanpa banyak adaptasi kontekstual.
Ciri Kebahasaan	Penggunaan bahasanya kaku, masih banyak menggunakan kosakata dan ejaan bahasa Melayu/lama (pra-EYD). Struktur kalimatnya sangat terpengaruh oleh struktur sintaksis bahasa Arab, sehingga terkadang terasa kurang mengalir jika dibaca dalam kaidah bahasa Indonesia modern.
Ciri Tafsiriah	Menggunakan metode terjemah harfiah (bukan <i>tafsiriyah/maknawiyah</i>). Terjemahan dilakukan apa

²⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2018, hal. 45-48.

²⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 25-29.

²⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. ix-xii.

	adanya sesuai teks (<i>word-for-word</i>), kurang mempertimbangkan <i>siyaq al-ayah</i> (konteks ayat). Hal ini sering kali menghasilkan pemahaman yang kaku, tertutup (eksklusif), dan bias (seperti pada isu gender dan relasi antarumat beragama).
Faktor Sosial-Politik	Lahir pada masa transisi Orde Lama ke Orde Baru (berakar dari Tap MPRS 1960). Ini adalah momen pertama kali negara (institusi resmi) hadir dan mengintervensi pembinaan keagamaan umat secara langsung. Tujuannya untuk memberikan pegangan standar kolektif yang otoritatif, menyatukan umat yang sebelumnya hanya bergantung pada karya terjemahan individu (seperti karya A. Hassan atau Mahmud Yunus).
Posisi dalam <i>Shifting Paradigm</i>	Berposisi sebagai "Titik Tolak" (Baseline) / Paradigma Lama. Edisi Jâmûnû adalah representasi dari paradigma tekstualisme dan konservatisme yang menjadi objek dekonstruksi. Edisi inilah yang nantinya akan digeser (mengalami <i>shifting</i>) menuju paradigma moderasi beragama (<i>wasathiyah</i>) dan keadilan gender pada edisi penyempurnaan (2002 dan 2019).

B. Edisi A. Mukti Ali (1971)

1. Sejarah Edisi Mukti Ali

Edisi Jâmûnû dari Terjemah Al-Qur'an pertama kali direvisi pada masa jabatan Menteri Agama A. Mukti Ali, sehingga Moch. Nur Ichwan menjuluki versi ini sebagai "Edisi Mukti Ali." Menurut Ali Munhanif, peran strategis Mukti Ali saat itu adalah mereformasi perspektif keagamaan masyarakat Indonesia, terutama umat Islam. Upaya ini dilakukan guna mendukung stabilitas kekuasaan Orde Baru serta membangun fondasi bagi agenda modernisasi nasional.²⁸

A. Mukti Ali, selaku Menteri Agama saat itu, memberikan catatan khusus dalam edisi tahun 1974 yang menyatakan pentingnya proyek pengadaan Kitab Suci Al Quraan Departemen Agama RI dalam Pelita I tahun ke-5 (1973-1974) dapat menyediakan lagi Terjemahan Al-Qur'an dalam ukuran kecil yang ejaannya telah disesuaikan dengan EYD dan isinya disempurnakan sebagai usaha Departemen Agama meningkatkan

²⁸ Ali Munhanif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali, Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru," dalam *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: Badan Litbang Agama, 1998, hal.272.

pelayanan dan penyediaan sarana pengembangan kehidupan keagamaan di Indonesia. Kemudian dilakukan juga pentashihan kembali terhadap ayat-ayat Al-Qur'an oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al Qur'an Departemen Agama.²⁹

Edisi Mukti Ali merupakan bentuk revisi perdana dari Terjemah Al-Qur'an edisi Jâmûnû yang dilakukan saat A. Mukti Ali menjabat sebagai Menteri Agama. Secara sosiopolitis, langkah ini bertujuan mereformasi perspektif religius masyarakat agar selaras dengan konsolidasi kekuasaan Orde Baru dan program modernisasi pemerintah. Dalam sambutannya tahun 1974, Mukti Ali menjelaskan bahwa pengadaan Kitab Suci ini mencakup penyesuaian ejaan sesuai EYD serta perbaikan konten melalui proses pentashihan kembali oleh Lajnah resmi Departemen Agama.³⁰

Menurut Ismail Lubis, edisi Mukti Ali ini bukan merupakan edisi revisi, sebab menurutnya, revisi tidak dilakukan sampai akhir 80-an. Ismail cenderung edisi ini sebagai edisi cetakan atau terjemahan saja, yakni cetakan 1970.³¹ Bagian akhir dari Al-Qur'an Terjemah edisi Mukti Ali cetakan 1974 memuat Surat Tanda Tashih yang dikeluarkan oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an. Dokumen legalitas ini ditandatangani pada 2 Agustus 1977 oleh Muhammad Shawabi Ihsan selaku ketua dan Badri Yunardi sebagai sekretaris.³²

Sangat disayangkan bahwa proses penyempurnaan pada edisi ini luput dari perhatian Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, sehingga tidak dikategorikan sebagai tahapan revisi yang signifikan. Meskipun terdapat perubahan pada aspek diksi dan susunan kalimat, revisi tersebut dinilai tidak cukup banyak maupun substantif secara keseluruhan. Edisi penyempurnaan di masa Mukti Ali sering dianggap "setengah-setengah" oleh generasi sesudahnya. Alasannya, tidak ada keterangan detail mengenai bagian isi mana yang diperbaiki; perubahan yang terlihat hanya sebatas penyesuaian ejaan dan ukuran buku saja, bukan pada esensi terjemahannya secara mendalam.³³

²⁹ Sambutan Menteri Agama RI, *Penerbitan Terjemah Kitab Suci Al Quraan*, "dalam *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al Qur'an, 1974.

³⁰ Lajnah, *Al Quraan dan Terjemahnya*, Jakarta: Restu Bumi, 1974, hal. 1123.

³¹ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, hal. 135.

³² Tanda tashih kepada Al-Qur'an sudah ada sebelum Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an berdiri. Biasanya dilakukan oleh lembaga keagamaan lokal dan atau para ulama. Baca, Abdul Hakim, "Pola Tashih Mushaf Al-Qur'an di Indonesia, Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum tahun 1959," dalam *Suhuf*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2014, hal. 23-35.

³³ Sambutan Menteri Agama dalam, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Naladana, 2006.

Jika kita menyandingkan edisi Jâmûnû dengan edisi 1974, hampir tidak ditemukan perbedaan yang mencolok. Keduanya memiliki struktur teks yang serupa dan jumlah catatan kaki yang sama persis, yakni 1.610. Hal ini menandakan bahwa edisi Mukti Ali cenderung mempertahankan orisinalitas terjemahan Jâmûnû tanpa perombakan besar, namun tetap mampu meraih antusiasme masyarakat.³⁴

2. Tim Penerjemah

Edisi 1974 muncul tanpa penjelasan mengenai siapa saja tokoh di balik layarnya. Ketidadaan informasi tim penyusun dan payung hukum berupa SK kepanitiaan mengindikasikan bahwa proyek ini bukanlah perombakan besar. Alih-alih melakukan revisi total terhadap isi terjemahan, edisi ini tampaknya hanya melakukan penyempurnaan pada aspek formal atau teknis dalam skala yang terbatas.

3. Karakteristik

Edisi Mukti Ali memiliki karakteristik fisik yang lebih praktis (*handy*) dengan dimensi 11 x 17 cm, namun tetap mempertahankan struktur 1.112 halaman dan jumlah catatan kaki yang identik dengan edisi Jâmûnû. Dalam aspek linguistik, edisi ini masih konsisten menggunakan sistem transliterasi lama seperti penulisan *an Naas* dan *al-Quraän* sebagaimana versi pendahulunya. Pembaruan yang signifikan hanya terlihat pada adaptasi ortografi, di mana Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) mulai diimplementasikan untuk menggantikan sistem Ejaan Lama.

Perubahan mendasar pada Terjemahan Al-Qur'an edisi A. Mukti Ali (1971) dibandingkan dengan pendahulunya, yakni Edisi Jâmûnû, tidak hanya menyentuh aspek redaksional, tetapi juga penyesuaian ortografi secara masif. Edisi ini menjadi penanda transisi linguistik yang penting dalam sejarah penerjemahan resmi negara, di mana teks terjemahan mulai diselaraskan dengan pedoman Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) seiring dengan kebijakan standarisasi bahasa pada masa itu.³⁵

Transformasi ejaan ini tampak jelas pada penyesuaian konsonan lama menjadi ejaan modern. Beberapa adaptasi utama meliputi perubahan huruf "ch" menjadi "kh" (seperti pada kata *Al Ichlash* menjadi *Al Ikhlash* dan *Achir* menjadi *Akhir*), perubahan "dj" menjadi "j" (seperti

³⁴ Muhammad M. Basuni, *Sambutan Menteri Agama Pada Penerbitan Al-Qur'an dan Terjemahnya Departemen Agama RI (Edisi 2002)*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2006, hal. ii.

³⁵ Tim Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2018, hal. 53-55.

Gedjolak menjadi Gejolak), "j" menjadi "y" (seperti Penjembah menjadi Penyembah dan Penjajang menjadi Penyayang), serta "tj" menjadi "c" (seperti Bentji menjadi Benci). Selain penyesuaian huruf konsonan, edisi Mukti Ali juga menertibkan tata tulis kata ulang; format repetisi yang sebelumnya lazim menggunakan angka dua (seperti Orang2) diformalisasi menggunakan tanda hubung (Orang-orang). Langkah standardisasi linguistik ini secara efektif melepaskan terjemahan dari kekakuan ejaan lama, sehingga teks Al-Qur'an menjadi jauh lebih praktis, modern, dan mudah dipahami oleh pembaca lintas generasi.³⁶ Berikut adalah tabel ejaan:

Tabel 2.4
Contoh Perubahan Ejaan (Ejaan Lama ke EYD) edisi Mukti Ali

No	Ejaan Lama (Jâmûnû)	Ejaan Baru / EYD (1974)	Kategori Perubahan
1	Al Ichlash	Al Ikhlash	Perubahan "ch" menjadi "kh"
2	Al Lahab (Gedjolak Api)	Al Lahab (Gejolak Api)	Perubahan "dj" menjadi "j"
3	Penjembah	Penyembah	Perubahan "j" menjadi "y"
4	Bentji	Benci	Perubahan "tj" menjadi "c"
5	Achir	Akhir	Perubahan "ch" menjadi "kh"
6	Penjajang	Penyayang	Perubahan "j" menjadi "y"
7	Orang2	Orang-orang	Formalisasi penulisan kata ulang

4. Aspek-aspek penyempurnaan

Jika dicermati lebih jauh, kedua edisi ini sebenarnya memiliki perbedaan substansial yang melampaui tampilan fisiknya. Proses penyempurnaan difokuskan pada tiga hal utama, yaitu menyisipkan penjelasan tambahan dalam tanda kurung, memastikan judul dan subjudul ayat mencakup konten yang tepat, serta merevisi diksi dan susunan kalimat, baik dalam skala kecil maupun besar.

³⁶ Hamam Faizin, "Sejarah dan Dinamika Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 115-117.

Tabel 3.4 di bawah ini memperlihatkan dinamika revisi terjemahan Al-Qur'an dari Edisi Jâmûnû (lama) ke Edisi Mukti Ali (1974/EYD). Revisi ini mencakup penyesuaian redaksional berupa penambahan dan penghilangan keterangan sisipan. Pada aspek penambahan, tim revisi menyematkan kata penjelas untuk mempertegas makna, seperti penambahan istilah "(mahar)" pada QS. An-Nisa': 4 dan kata seru "(Ingatlah)" pada awal QS. An-Nur: 15. Sebaliknya, penyederhanaan kalimat juga dilakukan melalui penghilangan kata atau frasa di dalam tanda kurung yang dianggap tidak lagi esensial. Contohnya meliputi penghilangan kata "(pula)" dan "(golongan)", reduksi keterangan subjek-predikat pada QS. At-Taubah: 118, hingga penghapusan nama tokoh "(*Qithfir*)" pada terjemahan QS. Yusuf: 23.³⁷

Berikut ini adalah beberapa contoh aspek-aspek yang disempurnakan:

Tabel 3.4
Contoh Perubahan Penambahan dan Penghilangan Keterangan
pada Terjemahan Al-Qur'an Edisi Mukti Ali

No	Surah & Ayat	Edisi Jâmûnû (Lama)	Edisi Mukti Ali (1974/EYD)	Keterangan Perubahan
1	An-Nisa' /4:4	“Berikanlah maskawin kepada wanita (jang kamunikahi)....”	“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita yang kamu nikahi....”	Penambahan istilah (mahar) dan perbaikan ejaan kurung.
2	An-Nur/24:15	Di waktu kamu menerima berita bohong itu...	(Ingatlah) di waktu kamu menerima berita bohong itu...	Penambahan kata seru/peringatan (Ingatlah) di awal ayat.
3	An-Nur/24:11	...baginja azab jang besar (pula)	...baginya azab yang besar.	Penghilangan kata keterangan dalam kurung (pula).

³⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013, hal. 65.

4	At-Taubah/9:1 17	...Allah menerima taubat mereka (golongan) itu.	...Allah menerima taubat mereka itu.	Penghilangan kata keterangan dalam kurung (golongan).
5	At-Taubah/9:1 18	Dan (djuga Allah menerima taubat) terhadap tiga orang yang ditanggihkan...	dan terhadap tiga orang yang ditanggihkan...	Penghilangan keterangan subjek dan predikat dalam kurung di awal kalimat.
6	Yusuf /12:23	...sungguh tuanku (Qithfir) telah memperlakukan aku...	...sungguh tuanku telah memperlakukan aku dengan baik.	Penghilangan keterangan nama tokoh (Qithfir) dalam kurung.

Edisi Mukti Ali melakukan peninjauan ulang terhadap penempatan dan redaksi judul subbab yang ada pada edisi Jâmûnû. Revisi ini difokuskan pada sinkronisasi antara judul subbab dengan cakupan ayat-ayat yang bernaung di bawahnya, serta penyempurnaan diksi agar lebih representatif terhadap isi bahasan. Adanya dinamika pergeseran cakupan ayat dan penyesuaian materi pada judul subbab antara terjemahan Al-Qur'an Edisi Jâmûnû (lama) dengan Edisi Mukti Ali. Perubahan ini terlihat pada perluasan jangkauan ayat untuk subbab "Pokok-pokok Hukum Warisan" di Q.S. An-Nisa': 7–14, serta pergeseran awal ayat pada subbab "Beberapa Hukum Perkawinan" yang disesuaikan ke Q.S. An-Nisa': 22. Selain itu, terdapat pula penambahan keterangan isi yang spesifik pada QS. Yunus: 19–20 mengenai hakikat manusia sebagai umat yang satu dalam memeluk agama yang sama, meskipun judul subbabnya sendiri tidak dicantumkan secara eksplisit dalam kedua edisi tersebut.³⁸ Berikut ini adalah beberapa contoh aspek-aspek perubahan peletakkan dan perubahan kata:

³⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Sejarah Penulisan dan Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*. ..., hal. 72.

Tabel 4.4
Contoh Perubahan Peletakkan dan Perubahan Kata pada Judul
Subbab Edisi Terjemahan Al-Qur'an Edisi Mukti Ali

No	Judul Subbab	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Keterangan/Isi (Yunus)
1	Pokok-pokok Hukum Warisan	An-Nisa'/4:11-14	An-Nisa'/4:7-14	Tidak ada
2	Beberapa Hukum Perkawinan	An-Nisa'/4:24	An-Nisa'/4:22	Tidak ada
3	Judul Subbab pada Yunus/10:19-20	Tidak ada	Tidak ada	Sesungguhnya manusia adalah satu umat yang memeluk agama yang sama

5. Perubahan struktur kalimat

Revisi pada struktur kalimat juga dilakukan pada isi terjemahan. Meskipun sifatnya minor, revisi ini menunjukkan bahwa tim revisi pada edisi ini memang bekerja. Hal ini terlihat dari adanya penyempurnaan redaksional untuk meningkatkan kelancaran tata bahasa dan kejelasan makna ayat pada terjemahan Al-Qur'an Edisi Mukti Ali dibandingkan Edisi Jâmûnû. Perubahan tersebut mencakup penyesuaian diksi, seperti pada QS. An-Nisa': 15 yang mengubah bentuk perintah "datangkanlah" menjadi frasa "hendaklah ada" untuk memperhalus susunan kalimat. Selain itu, terdapat pula penegasan subjek sebagaimana yang terlihat pada terjemahan QS. Al-Baqarah: 231. Pada ayat ini, susunan redaksi disempurnakan menjadi "lalu mereka mendekati akhir iddahnya" guna menggantikan redaksi lama yang kaku, sehingga kalimat menjadi lebih mengalir dan mudah dipahami oleh pembaca.³⁹ Berikut ini adalah contoh perubahan struktur kalimat pada terjemahan Al-Qur'an edisi mukti ali:

Tabel 5.4
Contoh Perubahan Struktur kalimat pada Terjemahan Al-
Qur'an Edisi Mukti Ali

³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1974.

No	Ayat	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Perubahan Utama
1	An-Nisa'/4: 15	Dan (terhadap) para wanita yang mengerdjakan perbuatan ketji, datangkanlah empat orang dari pada kamu (untuk menjadi saksi)	Dan (terhadap) pada wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya).	Perubahan diksi dari perintah "datangkanlah" menjadi bentuk pasif/ajakan "hendaklah ada".
2	Al-Bâqarâh/2: 231	Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu (dekat) sampai iddahnja , maka rujukilah mereka...”	“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya , maka rujukilah mereka....”	Klarifikasi subjek yang mendekati masa iddah agar kalimat lebih mengalir.

6. Perubahan terjemah sebuah kata

Revisi pada katapun juga terjadi di edisi Mukti Ali. Perevisian kata ini juga menunjukkan bahwa tim revisi cukup jeli dalam membaca dan merevisi edisi sebelumnya (Jâmûnû). Berikut adalah contoh revisi kata:

Tabel 6.4
Contoh Perubahan Terjemah Kata pada Edisi Mukti Ali

No	Q.S	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Perubahan Kata Kunci
1	Al-Maidah/5:51	...mengambil orang2 Jahudi dan Nasrani mendjadi pemimpin2 (mu) ... Allah tidak memberi pemimpin kepada orang2 jang zalim.	...mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani mendjadi wali (mu) ... Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-	"Pemimpin" menjadi "Wali" dan "Petunjuk".

			orang yang zalim.	
2	Yunus/10:25	...dan memimpin orang yang dikehendaki-Nja...	...dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya...	"Memimpin" menjadi "Menunjuki".
3	At-Taubah/9:104	...menerima taubat dan hamba2Nja...	...menerima taubat dan zakat hamba-hamba-Nya...	Penambahan kata "Zakat".
4	An-Nisa'/4:59	...dan orang2 yang memegang kekuasaan di antara kamu.	...dan ulil amri di antara kamu.	Terjemahan bebas menjadi istilah transliterasi.
5	Az-Zukhruf/43:61	Dan sesungguhnya Al Quraan itu adalah benar2...	Dan sesungguhnya Isa itu benar-benar...	Perubahan subjek (referensi kata).
6	Al-Baqarah/2:165	...menyembah tandingan2 selain Allah...	...menyembah tandingan-tandingan... mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah.	Perbaikan struktur jamak dan kata ganti.
7	Ali 'Imran/3:86	Allah tidak akan memimpin orang-orang zalim.	Allah tidak akan menunjuki orang-orang yang zalim.	"Memimpin" menjadi "Menunjuki".
8	Ali 'Imran/3:97	Barangsiapa yang kafir (terhadap kewajiban haji)...	Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji)...	"Kafir" menjadi "Mengingkari".
9	Al-Maidah/5:102	...kemudian mereka mendjadi kafir karenaja.	...kemudian mereka tidak percaya kepadanya.	"Kafir" menjadi "Tidak percaya".

10	Al-An'âm/6]:12 3	...adakan pada tiap2 negeri pembesar2 yang jahat...	...adakan pada tiap-tiap negeri penjahat-penjahat yang terbesar...	Perubahan penekanan makna (subjek vs sifat).
----	---------------------	--	---	--

Perubahan atau penambahan kata yang tidak mengakibatkan pada perubahan pemahaman. Misalnya tidakkah kamu.....diganti dengan apakah kamu tidak.....pada Q.S. An-Nisa/4137. Dan *footnote* nomor 362 disamping kekafirannya, ia meletjehkan Islam pula, berubah menjadi di samping kekafirannya, ia merendahkan Islam pula.

Terlepas dari berbagai revisi yang dilakukan, Terjemahan Al-Qur'an edisi 1974 masih mempertahankan sejumlah kemiripan dengan edisi Jâmûnû. Tabel berikut memaparkan beberapa poin kesamaan tersebut.

Tabel 7.4.
Persamaan Edisi Jâmûnû dan Edisi A. Mukti Ali

No	Aspek	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali
1	Muqaddimah	Ada	Ada
2	Muqaddimah Surah	Ada	Ada
3	Pemberian judul bab dan subbab	Ada	Ada
4	Jumlah footnote (1610)	Ada	Ada
5	Penutup Surah	Ada	Ada
6	Layout (Terjemah sebelah kiri, teks Arab sebelah kanan)	Ada	Ada
7	Iluminasi (Ukiran hitam dan hijau setiap permulaan juz)	Ada	Ada
8	Format baca dari kiri ke kanan (seperti buku umum)	Ada	Ada
9	Sistem Transliterasi	Ada	Ada

Sedangkan perbedaan secara umum antara Terjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû dan edisi Mukti Ali adalah sebagai berikut:

Tabel 8.4
Perbedaan Edisi Jâmûnû dan Edisi Mukti Ali

No	Aspek	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali
1	Ukuran Buku	16 x 24 cm	11 x 17 cm
2	Ejaan	Ejaan Soewandi / Republik	Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)
3	Jumlah Jilid	Tiga Jilid	Satu Jilid
4	Penambahan Catatan	Tidak Ada (-)	Ada (dalam kurung)
5	Penghilangan Catatan	Tidak Ada (-)	Ada (dalam kurung)
6	Perubahan Redaksi Kata	Tidak Ada (-)	Ada (Diganti, ditambah, dihilangkan, atau tidak diterjemahkan)

Penerimaan masyarakat terhadap Terjemahan Al-Qur'an edisi Mukti Ali tergolong baik, namun edisi ini tetap memiliki kekurangan lantaran tidak semua bagian berhasil direvisi secara menyeluruh. Muhammad Shohib, yang di kemudian hari terlibat dalam penyempurnaan edisi 2002, mencatat adanya sejumlah kesalahan penerjemahan. Temuan ini ia tuangkan dalam studinya mengenai peran pemerintah melalui Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an.⁴⁰ Berdasarkan tinjauan kritis Muhammad Shohib, terdapat beberapa poin kesalahan pada edisi Jâmûnû serta Mukti Ali sebagaimana tertera dalam daftar di bawah ini:

No	Surah & Ayat	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Teks Arab
1	Al-Baqarâh/2: 45	Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu	Mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan shalat	وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ

⁴⁰ Muhammad Shohib, "Implementasi Pemahaman Memelihara Al-Qur'an di Indonesia (Studi tentang Upaya Pemerintah Republik Indonesia dalam Memelihara Al-Qur'an melalui Kegiatan Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an)," *Tesis*, Jakarta: di Program Studi Ilmu Tafsir Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ), 2003, hal. 97-99.

2	Al-Mu'minûn/23: 20	Dan pohon kayu ke luar dari Thursina (pohon Zaitun) yang menghasilkan minyak dan pemakan makanan bagi orang-orang yang makan	Dan pohon yang keluar dari Thursina yang menghasilkan minyak dan sebagai lauk pauk bagi orang-orang yang makan.	وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَنِيعَ لِلْأَكْلِينَ
3	Qâf/50: 21	Dan datanglah tiap-tiap diri, bersama dia seorang malaikat pengiring dan seorang malaikat penyaksi	Dan datanglah tiap-tiap diri, bersama dia malaikat pengiring dan malaikat penyaksi	وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاقٍ وَشَهِيدٌ
4	Al-Ma'ûn/107: 4	Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat	Maka celakalah bagi orang-orang yang shalat	فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ
5	Al-Baqarâh/2: 177	Musafir (yang memerlukan pertolongan)	Orang-orang yang dalam perjalanan	وَأَبْنَ السَّبِيلِ
6	Al-Alaq/96: 11	Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu berada di atas kebenaran	Bagaimana pendapatmu jika orang yang dilarang itu berada di atas kebenaran	أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى

Terjemahan frasa *sibghin lil akilin* sebagai pemakan makanan pada contoh kedua disinyalir kuat dipengaruhi oleh dialek bahasa Minang. Sebagaimana diungkapkan oleh Mazmur Sya'roni salah satu tim revisi Terjemahan Al-Qur'an istilah tersebut merupakan serapan khas

Minangkabau yang sebenarnya merujuk pada makna *lauk pauk*.⁴¹ Penggunaan kata wail yang secara konsisten diterjemahkan sebagai 'kecelakaan' dalam edisi Jâmûnû dan Mukti Ali kini mengalami pergeseran makna dalam konteks bahasa Indonesia modern. Meskipun secara etimologis berarti 'mendapatkan celaka', istilah 'kecelakaan' saat ini lebih lekat dengan peristiwa fisik atau insiden lalu lintas dan kerja, sehingga pemilihan kata tersebut dirasa kurang tepat untuk menggambarkan konsep kesengsaraan ukhrawi.

Dalam edisi Mukti Ali ini, tidak banyak bagian yang direvisi karena sebagian besar isinya masih mengadopsi edisi Jâmûnû. Mukti Ali menyebutkan bahwa Penerjemahan Al-Qur'an ini mendapat sambutan yang luar biasa dari masyarakat. Meskipun demikian, Penerjemahan Al-Qur'an tersebut tidak luput dari kritik, bahkan sejumlah pengamat Indonesia dari luar negeri pun ikut memberikan komentar atas hadirnya Penerjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû ini. Hal ini menunjukkan bahwa Penerjemahan Al-Qur'an tersebut benar-benar menyedot perhatian publik, mengingat proyek ini diprakarsai oleh pemerintah dan didistribusikan secara masif menggunakan anggaran negara. Edisi Jâmûnû yang terdiri dari tiga jilid ini lahir dalam dua periode pemerintahan yang berbeda. Jilid pertama (1965) terbit pada masa Orde Lama di bawah Presiden Soekarno, di mana Penerjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû ini menjadi bagian dari agenda Revolusi dan *Nation Character Building*.

Sementara itu, jilid II dan III (1969) lahir pada masa Orde Baru di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto. Gagasan Soekarno yang semula terdapat pada kata pengantar jilid I dihilangkan dalam jilid II dan III, lalu digantikan oleh pengantar dari Presiden Soeharto. Oleh karena itu, Federspiel menyatakan bahwa Penerjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû merupakan komponen penting dalam REPELITA (Rencana Pembangunan Lima Tahun) di masa Orde Baru. Bagi banyak kalangan muslim, hal ini dianggap sebagai bukti nyata keterlibatan negara dalam menyebarkan nilai-nilai Islam. Selain itu, kelompok di luar pemerintah atau yang disebut "muslim nasionalis" juga menginginkan agar ideologi negara masuk ke dalam karya tersebut. Karya Penerjemahan Al-Qur'an ini kemudian mampu bertahan sangat lama dan menjadi standar terjemah Al-Qur'an di Indonesia, yang pada akhirnya juga menjadi ekspresi keimanan yang standar (*standard belief*).⁴²

Kritik terhadap hasil Penerjemahan Al-Qur'an ini muncul dari berbagai penjur. M. Nur Ichwan menyebutkan bahwa beberapa ulama

⁴¹ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia" ..., hal. 135.

⁴² Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca NY: Cornell Modern Indonesia Project, 1994, hal. 44.

NU menganggap terjemahan tersebut terlalu condong pada penafsiran antropomorfis ala Wahabi. Selain itu, budayawan Emha Ainun Nadjib juga memberikan catatan kritis pada tahun 1988 terkait diksi keadilan dalam poligami. Menurutnya, Penerjemahan Al-Qur'an tersebut masih terbatas pada pemaknaan adil secara lahiriah saja, namun mengabaikan aspek keadilan batiniah yang sangat krusial.⁴³ Fenomena resepsi ini mengindikasikan bahwa suatu hasil Penerjemahan Al-Qur'an yang telah ditetapkan sebagai standar resmi negara akan senantiasa menjadi pusat perhatian masyarakat Muslim, baik dalam bentuk apresiasi maupun kritik konstruktif.

Setelah meletakkan fondasi awal melalui edisi Jâmûnû, langkah Kemenag selanjutnya terekam dalam edisi terbitan tahun 1971 di masa kepemimpinan Menteri Agama A. Mukti Ali. Pada fase ini, kita belum akan melihat loncatan pergeseran paradigma yang substantif menuju moderasi atau keadilan gender.

Edisi 1971 lebih merupakan sebuah langkah konsolidasi. Fokus utamanya adalah merangkum jilid-jilid yang terpisah menjadi satu cetakan utuh yang lebih praktis, serta melakukan perbaikan redaksional minor (seperti salah ketik). Meskipun corak terjemahan yang harfiah dan kaku masih sangat mendominasi, edisi ini tetap penting untuk diamati karena mulai menunjukkan secercah kehati-hatian politis pemerintah khususnya dalam menjaga stabilitas kerukunan umat beragama di masa awal Orde Baru.

Untuk membedah lebih jauh karakteristik dan posisi edisi ini dalam alur sejarah terjemahan Kemenag, berikut adalah rincian pemetaannya:

Parameter	Analisis pada Edisi A. Mukti Ali (1971)
Edisi	Edisi Penyempurnaan Pertama (A. Mukti Ali - 1971). Diterbitkan pada masa Menteri Agama A. Mukti Ali. Sering disebut sebagai revisi minor karena edisi ini pada dasarnya menyatukan tiga jilid edisi Jâmûnû menjadi satu jilid utuh.
Corak Dominan	Masih kuat mewarisi corak tekstualis dan harfiah dari edisi Jâmûnû. Namun, mulai terlihat adanya "kehati-hatian politis dan teologis" pada ayat-ayat tertentu. Misalnya, pada Q.S. Al-Maidah/5:41 atau 51, kata

⁴³ Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 40 No. 2 Tahun 2002, hal. 426.

	tertentu (seperti auliya) dibiarkan tidak diterjemahkan agar pembaca merujuk pada buku tafsir, menghindari konflik interpretasi.
Ciri Kebahasaan	Belum ada perubahan linguistik yang radikal. Masih dominan menggunakan ejaan lama (mengingat Ejaan Yang Disempurnakan/EYD baru diresmikan pada 1972) dan struktur tata bahasanya masih sangat tunduk pada sintaksis bahasa Arab. Perubahan paling mencolok ada pada aspek fisik, yakni ukuran buku yang diperkecil (11 x 17 cm) agar lebih praktis (handy).
Ciri Tafsiriah	Masih mempertahankan metode terjemah harfiah. Revisi yang dilakukan tim (Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an yang dipimpin Prof. R.H.A. Soenarjo) sebatas memperbaiki salah cetak (salah tik) dan penyempurnaan redaksional kecil. Belum ada upaya rekonstruksi makna yang mendalam pada isu gender maupun teologi.
Faktor Sosial-Politik	Berada pada masa awal konsolidasi Orde Baru (Pelita I). Pencetakan besar-besaran dengan format saku/praktis ini adalah proyek negara untuk menyebarkan Al-Qur'an secara masif. Tujuannya ganda: membendung kebangkitan ideologi komunis/ateis pasca-1965 melalui penguatan agama, sekaligus menjaga stabilitas kerukunan umat beragama yang menjadi fokus utama kebijakan A. Mukti Ali.
Posisi dalam <i>Shifting Paradigm</i>	Berposisi sebagai "Fase Transisi Minor" yang masih berada kuat di dalam kungkungan Paradigma Lama. Edisi ini belum menunjukkan shifting paradigm (pergeseran paradigma) yang nyata menuju moderasi atau keadilan gender, melainkan sekadar adaptasi teknis pencetakan dan penyesuaian politis untuk menghindari gesekan di tengah masyarakat.

C. Edisi Saudi Arabia (1989-1990)

1. Sejarah Edisi Saudi Arabia

Setelah sempat stagnan selama kurang lebih 15 tahun, upaya penyempurnaan Penerjemahan Al-Qur'an kembali mencuat pada tahun 1989. Inisiatif ini berawal dari gagasan Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an pada tahun 1974 untuk menyeragamkan standar mushaf di Indonesia, yang mencakup aspek penulisan, harakat, serta tanda baca dan waqaf. Melalui serangkaian Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Ahli Al-Qur'an yang berlangsung sebanyak sembilan kali antara tahun 1975 hingga 1982, gagasan tersebut membuahkan hasil dengan ditetapkannya Mushaf Standar Indonesia (MSI) berdasarkan KMA No. 25 Tahun 1984 dan IMA No. 07 Tahun 1984.⁴⁴ Badri Yunardi mengungkapkan bahwa gagasan untuk menyempurnakan Penerjemahan Al-Qur'an sebenarnya telah muncul sejak proses penyusunan Mushaf Standar Indonesia (MSI) dilakukan. Meskipun berbagai usulan mulai diperbincangkan, pendokumentasiannya tidak berjalan maksimal akibat keterbatasan personel Lajnah yang saat itu hanya berjumlah delapan orang. Selain itu, mobilitas kantor Lajnah yang berpindah-pindah lokasi mulai dari Gang Lontar Kramat Raya, Gedung Candra, hingga akhirnya menetap di Taman Mini Indonesia Indah (TMII) menyebabkan sistem kearsipan menjadi tidak teratur dan banyak dokumen penting yang hilang. Berdasarkan kondisi tersebut, Yunardi menegaskan bahwa embrio revisi Penerjemahan Al-Qur'an sudah ada sejak tahun 1984 atau bahkan jauh sebelumnya.⁴⁵

Berdasarkan keterangan Badri Yunardi, usulan perbaikan terhadap Penerjemahan Al-Qur'an sebenarnya telah disampaikan sejak masa kepemimpinan Sawabi Ihsan di Lajnah (1982-1988). Namun, saat itu rencana revisi ditanggguhkan karena pertimbangan etika, mengingat para penerjemah edisi awal masih hidup sehingga dirasa kurang pantas jika dilakukan perubahan tanpa diskusi terlebih dahulu. Selain itu, otoritas Lajnah pada periode tersebut masih terbatas pada pengawasan teks Arab dan belum menjangkau aspek terjemahan. Situasi ini berubah secara signifikan saat Ahmad Hafiz Dasuki menjabat sebagai ketua (1988-1998); usulan revisi Penerjemahan Al-Qur'an diterima secara terbuka, bahkan tabel data usulan untuk seluruh 30 juz berhasil disusun di bawah

⁴⁴ Zainal Arifin Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani, Antara Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah Saudi Arabia dalam Perspektif Al-Dani dan Abu Dawud*, Jakarta: Azza Media, 2018, hal. 106. Baca juga E. Badri Yunardi, "Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia," dalam *Jurnal LEKTUR*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2005.

⁴⁵ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 136.

koordinasi Badri Yunardi selaku Sekretaris Lajnah. Meski demikian, data tersebut akhirnya hilang akibat dampak perpindahan lokasi kantor.⁴⁶

Pada tahun 1989, Lajnah memusatkan perhatiannya untuk menindaklanjuti prakarsa Raja Fahd bin Abdul Aziz Al-Saud dari Arab Saudi. Pemerintah Saudi menawarkan bantuan berupa pencetakan massal Penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia untuk didistribusikan kepada masyarakat Muslim di Indonesia. Kegiatan pencetakan ini dipusatkan di Kompleks Percetakan Raja Fahd di Madinah. Mewakili pihak Indonesia, Departemen Agama mengutus Ahmad Hafiz Dasuki, Badri Yunardi, dan Satria Effendi Zein untuk mengawal jalannya proyek tersebut sebagai penanggung jawab.⁴⁷

Pada tahun 1989, perhatian Lajnah tertuju pada prakarsa pemerintah Arab Saudi untuk mendistribusikan bantuan berupa pencetakan Penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Proyek besar ini dilaksanakan di Kompleks Percetakan Raja Fahd di Madinah. Guna membahas detail teknisnya, lima delegasi pemerintah Indonesia yang dipimpin oleh Ahmad Hafiz Dasuki, Badri Yunardi, dan Satria Effendi Zein bertolak ke Arab Saudi. Sementara itu, untuk memfasilitasi komunikasi di Indonesia, Atase Agama Arab Saudi menetapkan Rahmat Zainal Arifin dan Abdul Wahid Sahari sebagai perwakilan atau *Amman Nadzir* bagi pihak Saudi.⁴⁸

Pemerintah Arab Saudi berencana mencetak dan mendistribusikan Al-Qur'an beserta terjemahannya secara cuma-cuma. Namun, bagian terjemahan pada ayat-ayat *mutasyabihat* akan direvisi agar selaras dengan pandangan keagamaan resmi Arab Saudi, yakni dengan mempertahankan makna tekstualnya tanpa melakukan takwil. Salah satu

⁴⁶ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 137.

⁴⁷ Satria Effendi adalah dosen Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengajar mata kuliah Sejarah Peradilan Islam dan Ushul Fiqh. Satria Efensi memperoleh MA pada Universitas Ummul Quro, Makkah dan Doktor pada universitas yang sama dengan yudisium Cumlaude. Satria Efendi lahir di Riau pada 1949. Lihat, "Dr. Satria Efendi: Bersihkan Lampu Kita Agar Sinarnya Terang," dalam *Panji Masyarakat*, No. 684, 21-31 Mei 1991.

⁴⁸ Ali Mustafa Ya'qub dalam sebuah tulisannya menjelaskan bahwa Pemerintah Saudi Arabia sebelum menerbitkan Al-Qur'an dan Terjemahnya versi Kementerian Agama RI ini juga telah melakukan revisi sesuai paham yang dianut umat Islam di Saudi Arabia. Pemerintah Saudi Arabia membentuk sebuah tim untuk merevisi yang terdiri atas tiga orang putera Indonesia, yakni Satria Effendi M. Zein, Rahmat Zainal Arifin dan Abdul Wahid Sahari. Mereka bertiga adalah alumni Universitas Ummul Qura Makkah, Universitas Islam Madinah dan Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud Riyadh. Mereka tinggal selama tiga bulan di Madinah untuk melakukan revisi tersebut. Namun tampaknya, tim Saudi Arabia ini tidak banyak melakukan revisi terhadap Terjemahan Al-Qur'an karena Terjemahan Al-Qur'an sudah dipandang sesuai dengan keyakinan umat Islam di Saudi Arabia. Lihat, Ali Mustafa Yaqub, *Makan Tak Pernah Kenyang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2012, hal. 46-47.

tokoh yang diketahui turut terlibat dalam proses revisi terjemahan ini adalah Rahmad Zainal Arifin.⁴⁹

Al-Qur'an dan Terjemahnya edisi revisi tahun 1989-1990 ini dilakukan semasa Menteri Agama dijabat oleh Munawir Sjadzali, yang pernah menjadi Duta Besar Indonesia untuk Kuwait di tahun 1980.⁵⁰ Perevisian untuk edisi Saudi Arabia ini dilakukan hanya dalam waktu satu tahun. Satu tahun adalah waktu yang terlalu singkat untuk melakukan revisi. Waktu yang singkat tersebut akan berdampak pada seberapa banyak aspek yang direvisi. Setelah penyempurnaan selesai dan naik cetak, pada tahap awal, Saudi mencetak Terjemahan Al-Qur'an sebanyak 3000 exemplar. Sebagaimana dituturkan oleh Abdul Wahid Sahari, 3000 exemplar tersebut dibagikan kepada tiga kelompok. 1) 1000 exemplar ke Pengurus Pusat Muhammadiyah, 2) 1000 exemplar ke Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dan 3) 1000 exemplar dibagikan untuk umum. Saat itu, PBNU yang dipimpin oleh Abdurrahman Wahid atau Gus Dur (w. 2009) menolak kiriman QT 1000 exemplar tersebut. Menurut Abdul Wahid Sahari, Gus Dur menolak karena ada paham Wahabi di dalam terjemahan tersebut. Namun, 1000 exemplar yang ditolak oleh Gus Dur itu kemudian diambil oleh KH. Syukron Ma'mun yang saat itu menjadi ketua Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama.⁵¹ Edisi 1989-1990 ini kemudian juga digunakan untuk dicetak oleh penerbit-penerbit di Indonesia, dengan ukuran buku yang beragam. Jadi, tampaknya perkembangan bahasa Indonesia tidak menjadi satu-satunya alasan revisi, sebagaimana diungkapkan oleh Adin Muhammad Rilan.⁵² Penyempurnaan pada tahun 1989-1990 ini tidak bisa dilepaskan dari tawaran Pemerintah Saudi Arabia untuk memberikan bantuan pencetakan terjemah Al-Qur'an berbahasa Indonesia.

Kecurigaan Gus Dur terhadap Al-Qur'an dan Terjemah cetakan Saudi Arabia karena adanya paham Wahabi sangat beralasan. Baik Kementerian Agama maupun perwakilan dari Saudi Arabia tidak berbicara secara terbuka tentang adanya paham Wahabi yang disisipin di QT. Peneliti menemukan dua versi cetakan ini. Pertama, cetakan yang

⁴⁹ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 135.

⁵⁰ Munawir Sjadzali menjabat sebagai Menteri Agama selama dua periode. Pertama, pada 29 Maret 1983-21 Maret 1988 pada Kabinet Pembangunan IV. Kedua, pada 21 Maret 1988-17 Maret 1993 semasa Kabinet Pembangunan V. Lihat, Moch. Nur Ichwan, Nur Ichwan, "Official Reform of Islam, State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia,"..., hal. 370.

⁵¹ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 139.

⁵² Adib Muhammad Rilan, "The Qur'an Translation Works in Contemporary Indonesia: Its Problems and Variety of Models and Approaches," dalam *International Journal of Qur'anic Research*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2018, hal. 74.

jelas- jelas menunjukkan adanya paham Wahabi, misalnya ketika menerjemahkan ayat kursi. Kata kursiyy pada Q.S. Al-Bâqarah/2:255 diberi catatan kaki bahwa yang dimaksud Kursi adalah tempat letak telapak kaki-Nya. Kata magdu>bi dalam Surah Al-Fâtiḥah diterjemahkan mereka yang dimurkai (Yahudi) dan kata da} lli>n diterjemahkan mereka yang sesat (Nasrani).

Sulit untuk melacak tahun cetakan QT Saudi Arabia ini, sebab di dalamnya tidak diberi keterangan tahun cetak. Versi cetakan ini bisa ditemukan di Perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, dan di cetakan tersebut ada keterangan diterimanya mushaf tersebut, yakni Maret 2005. Versi cetakan ini tidak ada kata pengantar dari Menteri Agama RI, Munawir Sjadzali. Tetapi diberi pengantar oleh Menteri Agama, Wakaf, Da'wah dan Bimbingan Islam, Penaung Umum al- Mujamma' (Lembaga Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd), Yang Mulia Syekh Saleh Ibn Abdul Aziz Ibn Muhammad Al Syekh, dan pengantar dari Ketua Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, Prof. Soenarjo.

Kedua, cetakan yang sudah tidak ada penerjemahan Kursiyy sebagai tempat kaki Allah, keterangan Yahudi dan Nasrani untuk mereka yang dimurkai dan sesat sudah dihilangkan. Cetakan ini sudah ada kata pengantar dari Menteri Agama RI, Munawir Sjadzali.

2. Tim Penerjemahan

Berbeda dengan edisi 1974, revisi pada tahun 1989-1990 dibentuk dengan membuat Tim Penelitian dan Penyempurnaan Al-Qur'an dan terjemah Departemen Agama berdasarkan surat Keputusan Kepala Badan Litbang Agama No. P/15/1989 tanggal 4 Juli 1989, dan juga membentuk tim Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama RI No. 144 Tahun 1989 tanggal 5 Juli 1989. Berikut adalah Tim Penelitian dan Penyempurnaan Al-Qur'an dan terjemah Departemen Agama:⁵³

Penasihat	: Hasballah Mursyid (Kepala Balitbang)
	: Andy Lolotonang (Dirjen Bimas Islam)
Ketua	: A. Hafiz Dasuki (Kepala Puslitbang Lektur Agama)
Sekretaris	: Badri Yunardi (Kabid Pengendalian dan Laporan)
Anggota	: Muchtar Nasir (Imam Besar Masjid Istiqlal)
	: Muchtar Lutfi al-Ansari (MUI)
	: Aqib Suminto (Pasca Sarjana IAIN Jakarta)
	: Muhammad Quraish Shihab (MUI)
	: Satria Efendi Zein (Pasca Sarjana IAIN Jakarta)

⁵³ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, hal. 144.

Sekretaris : M. Syatibi AH
 : Syaibani Mursyid
 : M. Shohib Tahar
 : Mazmur Sya'rani
 : Endang Sudrajat

Sedangkan personalia Lajnah Pentasih Al-Qur'an adalah sebagaimana berikut:

Penasihat : Hasbalah Mursyid (Kepala Balitbang)
 : Andy Lolotonang (Dirjen Bimas Islam)
 Ketua : A. Hafizh Dasuki (Kepala Puslitbang Lektur Agama)
 Wakil Ketua : Muchtar Nasir (Imam Besar Masjid Istiqlal)
 Sekretaris : Alhumam MZ (Kabid Bina Program Puslitbang)
 Wakil : Badri Yunardi (Kabid Pengendalian dan Laporan
 Sekretaris : Puslitbang Lektur Agama)
 Anggota : Muchtar Lutfi al-Ansari (MUI)
 : Syafi'i Hadzami (Ketua MUI DKI Jakarta)
 : Nur Asyik (Dosen IAIN Jakarta)
 : Sayyed Muhammad Assiry (Direktorat Penerangan
 Agama Islam)
 : Wasit Aulawi (Staf Ahli Menteri Agama)
 : Aqib Suminto (Dosen IAIN Jakarta)
 : Muhammad Quraish Shihab (Dosen Pasca Sarjana
 IAIN Jakarta)
 : Satria Efendi Zein (Dosen Pasca Sarjana IAIN Jakarta)
 : Sawabi Ihsan (Dosen IAIN Jakarta)
 : Muhaimin Zen (Dosen PTIQ Jakarta)
 : Sudjono (Kabid Bina Sarana Puslitbang Lektur
 Agama)
 Staf : M. Syatibi Al-Haqiri (Kasub Bidang Pengendalian
 Sekretaris : Puslitbang Lektur Agama)
 : Muhammad Shohib (Staf Bina Program Puslitbang
 Lektur Agama)
 : Enan Sudrajat (Staf Pengendalian)

3. Karakteristik

Menentukan karakteristik spesifik dari terjemahan edisi 1989-1990 cukup menantang karena minimnya perubahan teks yang dilakukan. Revisi yang terjadi lebih banyak berkisar pada perbaikan aspek kebahasaan saja, sehingga edisi ini kerap dijuluki sebagai revisi yang "agak menyeluruh". Ciri paling menonjol dari cetakan ini justru terletak pada tata letaknya (*layout*). Arah bacanya diubah menjadi dari kanan ke kiri menyerupai mushaf Al-Qur'an murni, bukan dari kiri ke

kanan seperti buku konvensional. Perubahan format ini merupakan permintaan langsung dari pemerintah Arab Saudi selaku pihak yang memfasilitasi pencetakan secara gratis. Menariknya, format baca dari kanan ke kiri ini kemudian menjadi standar yang banyak diadaptasi oleh berbagai cetakan terjemahan Al-Qur'an hingga saat ini.⁵⁴

Sedangkan edisi 1989-1990 yang dicetak oleh Saudi Arabia ini memang terlihat mewah, dikemas dengan hardcover berwarna coklat dengan khat Arab berwarna kuning emas. Sedangkan kertas yang digunakan adalah kertas kuning tipis. Sedangkan edisi 1989-1990 yang dicetak oleh penerbit swasta memiliki banyak ragam.

4. Aspek-aspek penyempurnaan

Departemen Agama tidak pernah merilis penjelasan resmi mengenai detail penyempurnaan pada terjemahan edisi 1989-1990. Perubahan tersebut baru dapat diidentifikasi ketika kita menyandingkannya dengan edisi-edisi terdahulu. Secara struktural, cetakan Arab Saudi ini masih mempertahankan format edisi Jâmûnû yang terbagi menjadi dua komponen utama: muqaddimah (pendahuluan) dan isi pokok (teks Arab beserta terjemahannya). Proses revisi pada edisi ini ternyata tidak terbatas pada teks terjemahan saja, melainkan juga mencakup bagian muqaddimah. Terdapat catatan historis bahwa sebelum proses pencetakan, pihak Arab Saudi sempat mempertanyakan urgensi serta ketebalan halaman muqaddimah tersebut. Merespons hal ini, Abdul Wahid Sahari memberikan penjelasan bahwa bagian pendahuluan tersebut sangat krusial untuk memperkaya wawasan para pembaca.⁵⁵ Atas dasar pertimbangan tersebut, teks *muqaddimah* pun turut mengalami proses penyempurnaan. Secara garis besar, revisi pada bagian pendahuluan ini mencakup perbaikan tata bahasa serta pengayaan substansi informasi. Tabel berikut menyajikan ikhtisar contoh penyempurnaan aspek kebahasaan dan penambahan informasi pada *muqaddimah* edisi 1989-1990.

a. Aspek Kebahasaan

Penyempurnaan pada aspek kebahasaan merupakan upaya penyesuaian teks dengan dinamika perkembangan bahasa pada masa tersebut. Apabila terdapat kosakata yang dianggap usang, janggal, atau sulit dimengerti, maka kosakata tersebut akan

⁵⁴ Tidak semua cetakan Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama dicetak dengan format bacaan dari kanan ke kiri. Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI tahun 2018 yang diadakan oleh Direktorat Jenderal Bimas Islam dan dicetak di Unit Percetakan Al-Qur'an milik Kementerian Agama RI di Ciawi Bogor, dicetak dengan format bacaan dari kiri ke kanan.

⁵⁵ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 145.

disubstitusi dengan padanan kata yang lebih modern dan relevan dengan konteks kekinian.

Tabel 10.4
Contoh Penyempurnaan Aspek Bahasa pada Muqaddimah
Edisi Saudi Arabia

No	Perihal	Edisi Mukti Ali	Edisi Saudi Arabia
1	Definisi Israilliyat	Cerita-cerita Israiliyat: ialah pengkhabaran yang berasal dari...	“Cerita-cerita Israiliyat: ialah berita yang berasal dari....”
2	Nama	Sitti Khadijah	Siti Khadijah
3	Hijrah ke Yastrib	Setelah algojo-algojo itu mengetahui bahwa Nabi tidak ada di rumah dan terlepas dari kepungan mereka....	Setelah pemuda-pemuda itu mengetahui, bahwa Nabi tidak ada di rumah dan terlepas dari kepungan mereka...

b. Aspek Penambahan Keterangan

Penambahan keterangan ini dilakukan untuk mengakomodasi informasi baru yang belum tercantum pada edisi terdahulu. Langkah ini bertujuan untuk menyajikan pemahaman secara komprehensif, sehingga dapat meminimalisasi potensi kebingungan di kalangan pembaca.

Tabel 11.4
Contoh Penyempurnaan Aspek Keterangan pada Muqaddimah
Edisi Saudi Arabia

Perihal	Keterangan Edisi Mukti Ali Dan Saudi Arabia
Penambahan tahun hidup dan revisi nama pada ahli tafsir periode ini	Edisi Mukti Ali: Para tabiin yang banyak meriwayatkan dari Ibnu Abbas yang masyhur ialah Mujahid, Arha bin Rabah, ‘Ikrimah dan Sa’id bin Jubair. Edisi Saudi Arabia: Para tabiin yang banyak meriwayatkan dari Ibnu Abbas yang masyhur ialah

	Mujahid, Atha bin Rabah (27-114 H), 'Ikrimah (25- 105 H) dan Sa'id bin Jubair (45-94 H)....
Tafsir pada Periode Baru	Edisi Mukti Ali: Gerakan modernisasi ini tidak hanya di Mesir dan Pakistan saja, tetapi telah menjalar pula di Indonesia, yang dipelopori oleh H.O.S. Cokroaminoto dengan Syarikat Islamnya, kemudian K.H. Ahmad Dahlan yang terkenal dengan perkumpulan Muhammadiyahnya dan K.H. Hasyim Asari yang terkenal dengan perkumpulan Nahdlatul Ulama. Edisi Saudi Arabia: Gerakan modernisasi ini tidak hanya di Mesir dan Pakistan saja, tetapi telah menjalar pula di Indonesia, yang dipelopori oleh H.O.S. Cokroaminoto dengan Syarikat Islamnya, kemudian K.H. Ahmad Dahlan yang terkenal dengan perkumpulan Muhammadiyahnya dan K.H. Hasyim Asyari yang terkenal dengan perkumpulan Nahdlatul Ulama dan A. Hasan dengan Persatuan Islamnya.
Tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia	Edisi Mukti Ali: Tafsir An Nur karangan Prof. T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, mulai diterbitkan tahun 1956, sampai saat ini telah selesai diterbitkan 21 Juz oleh penerbit "Bulan Bintang" Jakarta. Kitab tafsir ini diperkirakan akan menjadi tafsir Al Quraan yang pertama yang lengkap dalam bahasa Indonesia, karena telah selesai dikerjakan seluruhnya oleh pengarangnya; hanya saja belum lagi dapat diterbitkan seluruhnya. Di samping itu terdapat kitab- kitab tafsir yang lain dalam bahasa Indonesia yang belum merupakan tafsir Al Quraan seluruhnya. Edisi Saudi Arabia: Tafsir An Nur karangan Prof. T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, mulai diterbitkan tahun 1956, sampai saat ini telah selesai diterbitkan 21 Juz oleh penerbit "Bulan Bintang" Jakarta. Kitab tafsir ini diperkirakan akan menjadi tafsir Al Quraan yang pertama yang lengkap dalam bahasa Indonesia, karena telah selesai dikerjakan seluruhnya oleh pengarangnya. Dr. H. Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) menyusun tafsir Al-Azhar (30 juz) tahun 1973. Di samping itu terdapat kitab-kitab tafsir yang lain dalam bahasa

	Indonesia yang belum merupakan tafsir Al Quraan seluruhnya.
Tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia	Edisi Mukti Ali: Mudah-mudahan dalam Pelita II yang akan datang “Penafsiran Al Quraan” termasuk salah satu proyek yang diutamakan sebagaimana halnya “Penerjemahan Al Quraan” termasuk dalam Pelita I yang dilaksanakan oleh Departemen Agama RI. Edisi Saudi Arabia: Dalam Pelita I (1969) Penafsiran Al Quraan adalah termasuk salah satu proyek yang diutamakan, sebagaimana halnya Penerjemahan Al Quraan yang dilaksanakan oleh Departemen Agama RI. Untuk melaksanakannya maka dibentuklah Dewan Penyelenggara Penafsir Al Quraan (SK Menteri Agama No. 90 tahun 1972). Dewan ini telah menyelesaikan tugasnya dan akhirnya “Al Quraan dan Tafsirnya” dapat diterbitkan (dalam 10 jilid dan 1 jilid muqaddimah).
Terjemahan ke dalam bahasa Barat	Edisi Mukti Ali: <i>(Tidak ada keterangan di bagian ini)</i> Edisi Saudi Arabia: Penjelasan tentang Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Barat lebih panjang di edisi ini, di antara penjelasan tentang penerjemahan Al-Qur'an oleh Gustav Flugel, Richard Bell, Regis Blachere, Arthur J Arberry, terjemahan ke dalam bahasa Hausa, Swahili, bahasa Afrika dan bahasa Indonesia.
Kematian Ibu dan Kakek	Edisi Mukti Ali: Kesungguhan dia mengasuh Nabi serta kasih sayang yang dicurahkan kepada keponakannya ini tidaklah kurang dari apa yang diberikannya kepada anaknya sendiri. Edisi Saudi Arabia: Kesungguhan dia mengasuh Nabi serta kasih sayang yang dicurahkan kepada keponakannya ini tidaklah kurang dari apa yang diberikannya kepada anaknya sendiri. Selama dalam asuhan kakek dan pamannya, Nabi Muhammad menunjukkan sikap yang terpuji dan selalu membantu meringankan kehidupan mereka.
Hijrah ke Yastrib	Edisi Mukti Ali: Dengan berpindahannya Nabi Muhammad s.a.w. dari Mekah ini berakhirlah fase pertama dari sejarah risalahnya, setelah tidak

	kurang dari 13 tahun lamanya berjuang antara hidup dan mati menegakkan agama Allah di tengah masyarakat Mekah itu. Edisi Saudi Arabia: Dengan berpindahnya Nabi Muhammad s.a.w. dari Mekah ini berakhirlah fase pertama dari sejarah risalahnya, setelah tidak kurang dari 13 tahun lamanya berjuang antara hidup dan mati menegakkan agama Allah di tengah masyarakat Mekah itu. Peristiwa sejarah tersebut, dituangkan dalam firman Allah s.w.t: “Dan (ingatlah) ketika orang-orang kafir (Quraisy) memikirkan daya upaya terhadapmu untuk menangkap dan memenjarakannmu atau membunuhmu atau mengusirmu. Mereka memikirkan tipu daya dan Allah menggagalkan tipu daya itu. Dan Allah sebaik- baik pembalas tipu daya” Q.S. 8:30 dan lihat pula Q.S. 9:40.
Perjanjian perdamaian dengan kaum Yahud	Edisi Mukti Ali: Demikianlah, perjanjian politik yang dibuat oleh Nabi Muhammad s.a.w. sejak 13 abad yang silam.... Edisi Saudi Arabia: Perjanjian politik yang dibuat oleh Nabi Muhammad s.a.w. sejak 14 abad yang silam....
Al Quran Sebagai Mu’jizat	Edisi Mukti Ali: Demikian dengan ringkas dapat disimpulkan....dan mu’jizat ini akan kekal sepanjang masa karena ia telah dijamin terpelihatanya oleh Allah Subhanahu Wata’ala. Edisi Saudi Arabia: Demikian dengan ringkas dapat disimpulkan....dan mu’jizat ini akan kekal sepanjang masa karena ia telah dijamin terpelihatanya oleh Allah Subhanahu Wata’ala. Allah swt. akan memperlihatkan tanda- tanda kekuasaan-Nya di seluruh penjuru dunia dan pada diri manusia sendiri sehingga terbukti kebenarannya bahwa Al Quran adalah benar dan merupakan Mu’jizat Nabi Muhammad. Fungsi diturunkannya adalah untuk memberikan jawaban kepada berbagai persoalan umat manusia dan memberi jalan keluar dalam menyelesaikan persoalan-persoalan dan perselisihan yang dihadapi masyarakat.

Selain isi muqaddimah, isi terjemahan pun juga disempurnakan, terutama terkait dengan aspek kebahasaan. Seperti contoh di bawah ini:

Tabel 12.4
Contoh Penyempurnaan Aspek Kebahasaan Edisi Saudi Arabia

Perihal	Keterangan edisi mukti ali dan saudi arabia
Yasin/36:26	Edisi Mukti Ali: Dikatakan (kepadanya): “Masuklah ke syurga...” Edisi Saudi Arabia: Dikatakan (kepadanya): “Masuklah ke surga...”
Yasin/36:52	Edisi Mukti Ali: Mereka berkata: ‘Aduhai celakalah kami!’ Edisi Saudi Arabia: Mereka berkata: “Aduh celakalah kami!”
Yasin/36:66	Edisi Mukti Ali: Dan jikalau menghendaki Kami penglihatan mata mereka; lalu mereka berlumba- lumba (mencari) jalan. Edisi Saudi Arabia: Dan jikalau Kami menghendaki pastilah Kami hapuskan penglihatan mata mereka; lalu mereka berlomba-lomba (mencari) jalan.
An-Nisa/4:60	Edisi Mukti Ali: Pada footnote 312: berhala-hala. Edisi Saudi Arabia: Pada footnote 312: berhala- berhala.
An-Nisa/4:15	Edisi Mukti Ali: Pada footnote 275: homosexueel Edisi Saudi Arabia: Pada footnote 275: homoseks
An-Nisa/4:142	Edisi Mukti Ali: Pada footnote 365: populariteit. Edisi Saudi Arabia: Pada footnote 365: popularitas
Al-Bâqarah/2:277; Ali Imran/3:39	Edisi Mukti Ali: Sembahyang Edisi Saudi Arabia: Salat (Seluruh kata sembahyang pada edisi sebelumnya diganti dengan salat)

Tabel 13.4

Contoh Penyempurnaan Aspek Subtansi Edisi Saudi Arabia

Perihal	Keterangan edisi mukti ali dan saudi arabia
Al-Bâqarah/2:115	Edisi Mukti Ali: Dan kepunyaan Allah lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Edisi Saudi Arabia: Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah (kiblat) Allah.
Al-Bâqarah/2:129	Edisi Mukti Ali: Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat- ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan hikmah serta mensucikan mereka. Edisi Saudi Arabia: Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat- ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Hikmah (As- Sunnah) serta mensucikan mereka.
Al-Bâqarah/2:269	Edisi Mukti Ali: Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Edisi Saudi Arabia: Allah menganugerahkan al- Hikmah (pemahaman yang dalam tentang Al-Qur'an dan as-Sunnah) kepada siapa yang Dia kehendaki.
Ali Imran/3:103	Edisi Mukti Ali: ...Dan ingatlah akan ni'mat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyyah) bermusuh- musuhan, maka Allah menjinakkan antara hatimu.... Edisi Saudi Arabia: ...dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh- musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu...
Ali Imran/3:125	Edisi Mukti Ali: Ya (cukup), jika kamu bersabar dan bersiap- siaga dan mereka datang menyerang kamu dengan seketika itu juga niscaya Allah menolong kamu.... Edisi Saudi Arabia: Ya (cukup), jika kamu bersabar dan bertakwa dan mereka datang

	menyerang kamu dengan seketika itu juga niscaya Allah menolong kamu....
An-Nisa'/4:149	Edisi Mukti Ali: Jika kamu melahirkan suatu kebaikan atau menyembungkan atau memaafkan sesuatu kesalahan (orang lain) maka sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Kuasa. Edisi Saudi Arabia: Jika kamu menyatakan suatu kebaikan atau menyembungkan atau memaafkan sesuatu kesalahan (orang lain) maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Kuasa.
An-Nisa'/4:150	Edisi Mukti Ali: Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud memperbedakan antara Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: "Kami beriman kepada yang sebahagian (dari rasul-rasul itu) dan kami kafir terhadap sebahagian (yang lain)", serta bermaksud (dengan perkataan itu) mengambil jalan (lain) di antara yang demikian (iman atau kafir). Edisi Saudi Arabia: Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud memperbedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: "Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami kafir terhadap sebahagian (yang lain)", serta bermaksud (dengan perkataan itu) mengambil jalan (tengah) di antara yang demikian (iman atau kafir).
Al-Maidah/5:11	Edisi Mukti Ali: Hai orang-orang yang beriman, ingatlah kamu akan ni'mat Allah (yang diberikan-Nya) kepadamu, di waktu suatu kaum bermaksud hendak memanjangkan tangannya kepadamu (untuk berbuat jahat), maka Allah menahan tangan mereka dari kamu. Edisi Saudi Arabia: Hai orang-orang yang beriman, ingatlah kamu akan ni'mat Allah (yang diberikan-Nya) kepadamu, di waktu suatu kaum bermaksud hendak menggerakkan

	tangannya kepadamu (untuk berbuat jahat), maka Allah menahan tangan mereka dari kamu.
Al-Maidah/5:12	Edisi Mukti Ali: Sesungguhnya Aku akan menutupi dosa- dosamu. Edisi Saudi Arabia: Sesungguhnya Aku akan menghapus dosa-dosamu.
Yasin/36:19	Edisi Mukti Ali: "...Kemalangan kamu itu adalah karena kamu sendiri, Apakah jika kamu memberi peringatan (kamu bernasib malang)?..." Edisi Saudi Arabia: "...Kemalangan kamu itu adalah karena kamu sendiri. Apakah jika kamu diberi peringatan (kamu mengancam kami)?..."
Yasin/36:20	Edisi Mukti Ali: Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: "Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu." Edisi Saudi Arabia: Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki (Habib An- Najjar) dengan bergegas-gegas ia berkata:"Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu.

Dari keterangan di atas, kiranya dapat disimpulkan tentang persamaan dan perbedaan edisi Jâmûnû, edisi A. Mukti Ali dan edisi Saudi Arabia sebagai berikut:

Tabel 14.4
Persamaan Edisi Jâmûnû, Mukti Ali dan Saudi Arabia

No	Unsur	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Edisi 1990
1	Muqaddimah	ada	ada	ada (di beberapa penerbit swasta, muqaddimah ditiadakan)
2	Muqaddimah Surah	ada	ada	ada
3	Pemberian judul bab dan subbab	ada	ada	ada

4	Jumlah footnote	sama	sama	sama
5	Penutup Surah	ada	ada	ada

Tabel. 15.4.
Perbedaan Edisi Jâmûnû, Mukti Ali dan Saudi Arabia

No	Unsur	Edisi Jâmûnû	Edisi Mukti Ali	Edisi Saudi Arabia
1	Ukuran	16 x 17 cm	11 x 17 cm	Beragam
2	Ejaan	Ejaan Soewandi/R epublik	Ejaan yang disempurnakan	Ejaan yang disempurnakan
3	Jumlah Jilid	Tiga	Satu	Satu
4	Penambahan catatan atau keterangan dalam kurung	Tidak ada	Ada	Ada
5	Layout Teks Arab dan Terjemahan	terjemah sebelah kiri, teks Arab sebelah kanan	terjemah sebelah kiri, teks Arab sebelah kanan	Beragam
6	Iluminasi	Ukiran hitam dan ukiran hijau setiap permulaan juz	Ukiran hitam dan ukiran hijau setiap permulaan juz	Beragam
7	Format Baca	Dari kiri ke kanan	Dari kiri ke	Dari kanan ke kiri

Setelah melalui fase konsolidasi pada tahun 1971, sejarah Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI memasuki babak yang sangat unik dan krusial pada akhir dekade 1980-an. Pada fase ini, alih-alih bergerak menuju paradigma moderasi atau keadilan gender, arah terjemahan

justeru mengalami "interupsi" akibat adanya intervensi dari luar. Melalui kerja sama pencetakan dengan pemerintah Arab Saudi, naskah terjemahan Kemenag didistribusikan secara masif. Namun, tanpa disadari sepenuhnya pada awal prosesnya, tim editor di Arab Saudi melakukan sejumlah penyesuaian redaksional dan penyisipan catatan kaki yang mengubah nuansa teks. Terjemahan yang awalnya sekadar kaku secara linguistik, kini disisipi oleh muatan teologi yang lebih puritan dan skripturalis khas Timur Tengah.

Edisi Saudi Arabia ini menjadi sangat penting dalam penelitian ini, karena intervensi ideologis di dalamnya kelak menjadi salah satu "teguran keras" sekaligus katalis utama yang mendorong Kemenag untuk melakukan *shifting paradigm* besar-besaran pada edisi 2002 dan 2019 demi mengembalikan wajah Islam Indonesia yang moderat (*wasathiyah*).

Berikut adalah rincian pemetaannya:

Parameter	Analisis pada Edisi Saudi Arabia (1989–1990)
Edisi	Edisi Mujamma' Malik Fahd (1989-1990). Dicitak dan didistribusikan secara gratis dan masif oleh Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd (Mujamma' Malik Fahd Li Thiba'at Al-Mushaf Asy-Syarif) di Madinah, Arab Saudi.
Corak Dominan	Puritan, skripturalis, dan eksklusif. Terdapat nuansa teologi Salafi/Wahhabi yang disisipkan, terutama pada ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan (mutasyabihat) dan pandangan terhadap liyan (kelompok di luar Islam atau di luar pemahaman mereka).
Ciri Kebahasaan	Secara tata bahasa sudah lebih modern dan menyesuaikan dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD). Namun, pilihan diksinya dikontrol dengan sangat ketat agar tidak melenceng dari pandangan teologis tim editor di Saudi.
Ciri Tafsiriah	Menolak metode takwil (penafsiran kiasan/maknawi) secara keras, khususnya pada ayat mutasyabihat (seperti kata istawa/bersemayam, atau yad/tangan Tuhan) yang diterjemahkan murni secara literal. Selain itu, edisi ini banyak menambahkan catatan kaki (footnote) baru yang

	mengarahkan pembaca pada doktrin teologi puritan dan terkadang memuat sentimen yang lebih kaku terhadap umat agama lain.
Faktor Sosial-Politik	Terjadi di era menguatnya diplomasi Islam global (Pan-Islamisme) dan soft-power Arab Saudi. Pemerintah RI di bawah Orde Baru yang saat itu sedang mengakomodasi kepentingan umat Islam (akhir 80-an) menerima proyek pencetakan gratis ini. Di sisi lain, Arab Saudi memanfaatkannya sebagai instrumen penyebaran ideologi resmi negara mereka ke negara berpenduduk muslim terbesar di dunia.
Posisi dalam <i>Shifting Paradigm</i>	Berposisi sebagai "Fase Intervensi / Katalisator Pergeseran". Edisi ini justru menarik paradigma ke arah yang lebih konservatif-kaku (bergeser ke kanan). Oleh karena itu, edisi inilah yang menjadi pemicu utama (katalis) kesadaran Kemenag RI di kemudian hari bahwa mereka harus mengambil alih kembali otoritas teksnya, yang berujung pada shifting paradigm menuju moderasi (wasathiyah) pada edisi penyempurnaan berikutnya.

D. Edisi Penyempurnaan 2002 (1998-2002)

1. Sejarah Edisi Penyempurnaan 2002

Revisi terhadap terjemah Al-Qur'an pada tahun 2002 salah satunya didorong oleh masukan dari publik, yang mencerminkan respons masyarakat terhadap terjemah Al-Qur'an cetakan Arab Saudi.⁵⁶ Berdasarkan catatan Muhammad Shohib, terdapat dua tokoh utama yang memberikan saran krusial sehingga mendorong Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an untuk melakukan proses perbaikan antara tahun 1998 hingga 2002. Kedua tokoh tersebut adalah Junanda P. Syarfuan, selaku Kepala Perpustakaan Umum Islam Iman Jama di Lebak Bulus, Jakarta Selatan, serta Serfianto D.P. yang berasal dari Jember, Jawa Timur.⁵⁷

⁵⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Dinamika Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI*, Jakarta: Balitbang Diklat Kemenag RI, 2018.

⁵⁷ Muhammad Shohib, *Implementasi Pemahaman Memelihara Al-Qur'an di Indonesia, dalam Memelihara Kemurnian Al-Qur'an; Profil Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Nusantara*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011, hal. 99.

Sebagai seorang pebisnis, Junanda merasa prihatin dengan kondisi terjemahan Al-Qur'an di Indonesia, terutama edisi terbitan Departemen Agama. Keprihatinan ini mendorongnya untuk melakukan survei mandiri kepada para mahasiswa di beberapa Perguruan Tinggi Islam di Jakarta. Dari survei tersebut, ia menemukan empat keluhan utama: fisik cetakan yang terlalu tebal, harga yang kurang terjangkau, gaya bahasa yang sulit dipahami, serta banyaknya ketidakonsistenan pada hasil terjemahannya.⁵⁸

Junanda kerap mengirimkan surat yang berisi berbagai koreksi terhadap Terjemahan Al-Qur'an. Surat-surat tersebut bahkan dikirimkannya secara langsung kepada Muhammad Quraish Shihab, yang pada masa itu menjabat sebagai Menteri Agama,⁵⁹ maupun kepada Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. Hal ini ia lakukan sejak tahun 1998.

Pada mulanya, Junanda menyampaikan masukannya atas nama pribadi sebelum akhirnya menggunakan bendera yayasannya, Iman Jama. Kegigihannya dalam mengkaji Terjemahan Al-Qur'an membawanya tergabung dalam tim penyempurnaan Terjemah Al-Qur'an periode 1998-2002. Mengingat ia tidak memiliki latar belakang pendidikan Islam maupun penguasaan bahasa Arab, Junanda memberikan sudut pandang sebagai orang awam yang ingin memahami Al-Qur'an, khususnya terkait kebahasaan, konsistensi, serta efisiensi format. Meski usulannya sempat dipandang sebelah mata, gagasan-gagasannya pada akhirnya dinilai krusial sehingga ia diangkat menjadi bagian dari tim inti. Beberapa usulan konkretnya demi efektivitas keterbacaan meliputi penghapusan judul bab dan subbab, peniadaan *muqaddimah* (pengantar), serta pengurangan catatan kaki.⁶⁰

Pada 9 Oktober 1998, setelah tergabung dalam tim revisi, Junanda melayangkan surat kepada Kepala Puslitbang Lektur Agama Departemen Agama, Hafizh Dasuki. Dalam korespondensi tersebut, ia merumuskan dua prinsip utama penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an: (1) format dan bahasanya harus diupayakan sedekat mungkin dengan naskah asli Al-Qur'an, dan (2) secara psikologis, ekonomis, serta praktis, Al-Qur'an Terjemah harus dirancang agar harganya terjangkau, mudah dibawa ke mana-mana, dan mampu menarik minat masyarakat.

Dari berbagai masukan yang ia sampaikan, terdapat dua poin krusial:

⁵⁸ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 153.

⁵⁹ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 154.

⁶⁰ Muhammad Shohib, *Sejarah Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama* dalam arsip Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). Dikutip melalui *Dinamika Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI*,

- a. Berorientasi pada pembaca awam: Karena target pembacanya memiliki pemahaman agama yang terbatas, penggunaan istilah berbahasa Arab harus diminimalkan. Jika suatu istilah Arab mutlak dipertahankan, maka wajib disertai penjelasan yang memadai.
- b. Perampangan ketebalan buku: Buku Al-Qur'an Terjemah dinilai terlalu tebal akibat banyaknya sisipan pelengkap seperti sejarah, *muqaddimah*, penutup surah, *footnote*, dan subjudul. Ketebalan inilah yang justru menurunkan minat baca masyarakat.⁶¹

Menjelang akhir tahun, tepatnya pada 7 Desember 1998, Junanda kembali mengirimkan surat susulan terkait perbaikan Terjemahan Al-Qur'an. Dalam surat tersebut, ia melampirkan hasil surveinya yang menunjukkan bahwa sistem pendidikan agama baik formal maupun informal belum cukup mengarahkan umat untuk memahami isi Al-Qur'an. Hal ini diperparah dengan kondisi fisik dan isi Terjemahan Al-Qur'an saat itu yang dinilai kurang menarik dari segi bahasa, format, dan kualitas, serta harganya yang relatif mahal.

Berdasarkan temuan tersebut, Junanda memaparkan enam alasan mendesak mengapa Terjemahan Al-Qur'an harus segera disempurnakan:

1. Tata bahasa yang masih kurang baik.
2. Pemilihan kosakata bahasa Indonesia yang sulit dipahami dan tidak konsisten.
3. Adanya bagian terjemahan yang kurang akurat atau tidak tepat.
4. Penggunaan istilah-istilah bahasa Arab yang berpotensi membingungkan.
5. Keberadaan *footnote* (catatan kaki) yang membebani pembaca.
6. Berbagai kesalahan teknis dalam penyusunan atau pencetakan.⁶²

Pada tahun-tahun berikutnya, Junanda secara konsisten mengirimkan surat berisi koreksi atas teks Al-Qur'an beserta terjemahannya. Hal ini membuka ruang diskusi yang intensif antara dirinya dengan perwakilan pihak Lajnah (panitia/lembaga terkait), khususnya Kaelani Er dan M. Shohib Tahar. Menariknya, pada rentang tahun 1998 hingga 2000 sebelum Menteri Agama secara resmi mengangkat mereka sebagai tim penerjemah ketiga tokoh ini telah lebih dulu mengambil inisiatif untuk mengoreksi Terjemahan Al-Qur'an di tengah berbagai keterbatasan yang ada.⁶³

Selain Junanda, aspirasi pembaruan juga datang dari elemen masyarakat lainnya. Salah satunya adalah R. Sefrianto D.P., seorang Direktur CV. Esta-Agroniga yang berkedudukan di Jember. Pada 18

⁶¹ Surat Junanda P. Syarfuan kepada Kepala Puslitbang Lektur Agama Departemen Agama tertanggal 9 Oktober 1998. (Dokumen Arsip LPMQ).

⁶² Baca Surat Junanda P. Syarfuan, tertanggal 7 Oktober 1998, sebagaimana terlampir.

⁶³ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia,"..., hal. 155.

Februari 2000, ia melayangkan surat resmi bernomor 030/ESTA/II/00 langsung kepada Presiden RI kala itu, K.H. Abdurrahman Wahid.⁶⁴ Dalam suratnya, Sefrianto mendesak pengadaan proyek penerjemahan Al-Qur'an yang baru agar isinya lebih relevan dengan perkembangan zaman, khususnya di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK). Untuk mewujudkan hal tersebut, ia menyarankan agar proyek ini melibatkan cendekiawan muslim lintas disiplin baik pakar agama maupun ilmu umum dengan menyebutkan nama-nama besar seperti Muhammad Quraish Shihab, Nurcholis Madjid, dan Said Aqil Siradj.⁶⁵

Usulan Sefrianto tersebut mendapat respons dari pihak Istana. Sekretariat Presiden RI, melalui surat bernomor B.253/Sespres/3/2000 yang ditandatangani oleh Ratih R. Harjono, meneruskan dokumen itu kepada Menteri Agama, K.H. M. Tholhah Hasan.⁶⁶ Menindaklanjuti arahan tersebut, Ketua Badan Penelitian dan Pengembangan (Balitbang) Agama, Djohan Effendi, secara resmi mengajukan draf Pembaruan Penerjemahan Al-Qur'an kepada Menteri Agama. Melalui surat bernomor P/TL02.2/181/2000 tertanggal 7 April 2000, Djohan memaparkan pokok-pokok usulan sebagai berikut:⁶⁷

Membuat terjemah baru yang lebih mudah dipahami masyarakat awam. Pembaharuan terjemahan ini mengacu pada terjemahan yang ada dengan penyempurnaan dari segi a). Pola dan susunan bahasa dan gaya bahasa Indonesia yang lebih mudah dipahami. b) Beberapa hal yang substansial: termasuk bagian pendahuluan yang akhir-akhir ini menimbulkan kontroversi tentang akidah agama lain. c) Mengurangi catatan kaki yang kurang perlu.

Proses revisi ini kemudian dilakukan secara lebih serius dengan tim pakar yang profesional, jadwal pertemuan yang rutin dan anggaran yang pasti. Revisi edisi penyempurnaan ini selesai di tahun 2002, yakni ketika Megawati Soekarno Putri menjadi Presiden RI ke-5, dengan Said Aqil Husin Al Munawar sebagai menteri agamanya.

Di dalam pengantar edisi penyempurnaan 2002 juga disebutkan bahwa edisi tahun 2002 ini merupakan langkah strategis dalam merespons meningkatnya minat masyarakat dalam memahami kitab suci melalui terjemahan Al-Qur'an, serta respon arif terhadap kritikan dan saran yang membangun terhadap Al-Qur'an dan Terjemahnya

⁶⁴ Surat R. Sefrianto D.P. bernomor 030/ESTA/II/00 kepada Presiden RI, tertanggal 18 Februari 2000. (Dokumen Arsip Negara/LPMQ)

⁶⁵ R. Sefrianto, DP. "Surat Usulan Pembaharuan Terjemahan Al-Qur'an" tertanggal 18 Februari 2000, sebagaimana pada lampiran.

⁶⁶ Surat Sekretariat Presiden RI bernomor B.253/Sespres/3/2000 yang diteruskan kepada Menteri Agama. (Dokumen Arsip Negara/LPMQ).

⁶⁷ Surat Ketua Balitbang Agama bernomor P/TL02.2/181/2000 tentang Draft Pembaruan Penerjemahan Al-Qur'an, tertanggal 7 April 2000. (Dokumen Arsip LPMQ).

Kementerian Agama.⁶⁸ Selain itu, disebutkan secara jelas pula bahwa revisi edisi 2002 ini merupakan bentuk kerjasama antara Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an dengan Yayasan Iman Jama, yang pemiliknya adalah Junanda P. Syarfuan.

Dari dunia akademik atau perguruan tinggi, kritik terhadap Terjemahan Al-Qur'an terus mengalir melalui karya-karya akademik, seperti yang dilakukan oleh Faisal Lubis, Moch. Nur Ichwan, dan sebagainya.⁶⁹

2. Tim Penerjemah

Proses penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 yang diinisiasi sejak 1998 berlangsung secara estafet melintasi beberapa periode kepemimpinan Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an. Rincian perkembangannya adalah sebagai berikut:

- a. Era A. Hafizh Dasuki (Fase Awal): Tim penyempurnaan melibatkan tokoh-tokoh utama seperti Muhammad Quraish Shihab, Achmad Baiquni, dan Said Aqil Husin Al Munawar. Proyek ini kemudian terus berjalan hingga masa kepemimpinan Muh. Kailani Er dan Abdullah Sukarta.
- b. Era Fadhal AR. Bafadal (Fase Finalisasi): Pada tahap akhir penyelesaian, dibentuk tim finalisasi yang terdiri dari Ahsin Sakho Muhammad, Ali Mustafa Ya'qub, Ali Audah, Rif'at Syauqi Nawawi, dan Junanda P. Syarfuan. Tim ini didukung oleh para anggota, yakni M. Shohib Tahar, Mazmur Sya'roni, M. Syatibi, Ahmad Fathoni, serta M. Bunyamin Yusuf.⁷⁰

Berdasarkan temuan arsip dokumen yang ada, Kepala Badan Litbang Agama, Djohan Effendi, diketahui pernah melayangkan surat (No. P/TL.02.1/181/2000 pada 7 April 2000) kepada Menteri Agama. Surat tentang Pembaruan Terjemahan Al-Qur'an tersebut secara spesifik mengusulkan susunan nama untuk mengisi tim penerjemah edisi 1998-2002, yakni Prof. Dr. Said Aqil Al Munawwar, K.H. Muchtar Natsir, DR. Satria Effendi, dan K.H. Ali Mustafa Ya'qub.⁷¹

⁶⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Edisi Disempurnakan)*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2002, Kata Pengantar.

⁶⁹ Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Jurnal Studi Islam*, Vol. 2 No.1 Tahun 2009, hal. 427.

⁷⁰ "Kata Pengantar Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an," dalam Departemen Agama RI-Jakarta, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Naladana, 2006.

⁷¹ Surat Kepala Badan Litbang Agama kepada Menteri Agama No. P/TL.02.1/181/2000 tertanggal 7 April 2000 tentang Pembaruan Terjemahan Al-Qur'an. Susunan perluasan keanggotaan tim menjadi 13 orang ini terekam dalam arsip Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). Lihat Hamam Faizin, "Sejarah dan Karakteristik Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI," dalam *Jurnal Suhu*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2021. serta Musthofa, *Dinamika Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI*, Jakarta: LPMQ, 2023.

Seiring berjalannya waktu, susunan keanggotaan tim penerjemah ini mengalami perluasan. Dari yang awalnya hanya usulan beberapa nama, formasi tim akhirnya berkembang menjadi 13 orang tokoh dan pakar. Mereka yang tergabung dalam tim ini adalah:

1. Drs. H. Fadhal AR. Bafadal, M.Sc.
2. Drs. H. M. Shohib Tahar
3. Drs. H. Mazmur Sya'rani
4. Dr. H. Ali Audah
5. Dr. H. Ahsin Sakho Muhammad
6. Prof. Dr. H. Rif'at Syauqi Nawawi
7. Drs. H. Muh. Kailani, Er.
8. H. Ali Mustafa Ya'qub, M.A.
9. Drs. H. M. Syatibi, A.H.
10. H. Junanda P. Syarfuan
11. H. A. Fathoni, Lc., M.A.
12. Drs. Yasin R. Anshori
13. H. Taufiqurrahman

Pada bagian pengantar Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002, Fadhal AR. Bafadal selaku Ketua Lajnah memberikan keterangan tambahan. Ia mencantumkan nama M. Bunyamin Yusuf untuk melengkapi daftar anggota tim penerjemah pada edisi tersebut.⁷²

Semua tim tersebut diwadahi di dalam sebuah lembaga yang bernama Lajnah Pentashih (kemudian menjadi Pentashihan) Mushaf Al-Qur'an. Lajnah secara harfiah artinya panitia atau lembaga yang membantu menteri Agama dalam bidang pentashihan (pengesahan kodifikasi) mushaf, terjemah, tafsir, rekaman dan penemuan elektronik yang berkaitan dengan Al-Qur'an.⁷³

Merujuk pada Keputusan Menteri Agama No. 24 Tahun 2003, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an memiliki dua tugas utama: (1) mengkaji dan men-*tashih* seluruh wujud produk Al-Qur'an (mushaf, terjemahan, hingga rekaman elektronik) baik buatan lokal maupun impor yang akan beredar di Indonesia, dan (2) melaporkan kinerjanya secara tertulis kepada Menteri Agama melalui Kepala Badan Litbang Agama. Karena tugasnya yang krusial, pengurus Lajnah hanya diisi oleh para ahli Al-Qur'an dan *huffazh*. Strukturnya membentang dari Pembina hingga Anggota, dengan posisi Ketua yang dijabat secara *ex officio* oleh Kepala

⁷² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Edisi Disempurnakan)*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2002. Kata Pengantar Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an (Fadhal AR. Bafadal).

⁷³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Dinamika Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI*, Jakarta: Balitbang Diklat Kemenag RI, 2018.

Puslitbang Lektur Agama. Pengurus ini bekerja berdasarkan SK Menteri dengan masa jabatan singkat, yakni selama satu tahun.⁷⁴

Revisi Terjemahan Al-Qur'an membutuhkan waktu hingga empat tahun (1998-2002) akibat tiga kendala utama di lapangan. Pertama, tim harus menengahi perbedaan pendapat untuk memilih rumusan penafsiran ulama yang paling tepat. Kedua, sulitnya mencari ekuivalensi (padanan) bahasa Indonesia untuk istilah Arab tertentu kerap memicu perdebatan panjang, sehingga sebagian kata harus diterjemahkan secara deskriptif. Ketiga, upaya tim untuk menjaga konsistensi terjemahan pada lafal-lafal yang sama ternyata sangat sulit diwujudkan secara utuh.⁷⁵

3. Karakteristik

Waktu pengerjaan yang panjang (1998–2002) memungkinkan tim menghasilkan revisi yang komprehensif pada Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002. Aspek yang disempurnakan sangat menyeluruh, mencakup pengurangan *footnote*, penghapusan *muqaddimah* dan subjudul, hingga perbaikan tata bahasa dan substansi terjemahan. Gejolak transisi di era Reformasi pasca-Soeharto juga turut mewarnai semangat pembaruan naskah ini. Pada akhirnya, keberhasilan penyempurnaan tersebut menjadikannya sebagai rujukan utama untuk penyusunan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Departemen Agama cetakan 2004.⁷⁶

Sebagaimana edisi terdahulu, penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an 2002 tetap mengadopsi perpaduan metode *harfiyyah* dan *maknawiyah*. Praktiknya disesuaikan dengan konteks: ayat yang bisa diterjemahkan secara harfiah akan dipertahankan literalnya, sedangkan yang tidak memungkinkan akan diterjemahkan secara maknawi (*tafsiriyyah*). Apabila sebuah ayat masih memerlukan uraian ekstra agar

⁷⁴ Hafidz Dasuki, *Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an* in *Ensiklopedi Islam*, jilid 4, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005, hal. 167-168. Lihat juga, Muhammad Shohib, et. al., *Profil Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013.

⁷⁵ Lihat "Kata Pengantar Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an" dalam Departemen Agama RI-Jakarta, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Naladana, 2006. Sayang sekali, Lajnah tidak memiliki dokumentasi yang memadai tentang apa-apa saja yang diperbedatkan saat itu.

⁷⁶ Dalam pengantarnya, Ketua lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Fadhal AR Bafadal, menyatakan bahwa terjemah Al-Qur'an yang digunakan dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya ini adalah Al-Qur'an dan Terjemahnya Departemen Agama yang disempurnakan (Edisi 2002). Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama, 2004, hal. xviii. Baca juga, Ahsin Sakho Muhammad, "Beberapa Aspek Revisi Tafsir Departemen Agama," dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2006, hal. 550.

tidak membingungkan pembaca, penjelasannya akan disematkan di dalam catatan kaki (*footnote*).⁷⁷

4. Aspek-aspek penyempurnaan

Edisi 2002 menawarkan tingkat penyempurnaan yang melampaui batas-batas revisi sebelumnya. Perombakannya dirancang secara komprehensif dan menyentuh banyak elemen penting. Jika kita merujuk pada Kata Pengantar yang ditulis oleh Ketua Lajnah, kita akan menemukan peta yang jelas mengenai aspek-aspek apa saja yang menjadi fokus pembaruan dalam naskah tersebut.⁷⁸

- a. Alasan paling mendasar di balik revisi edisi 2002 adalah faktor kebahasaan. Karena bahasa Indonesia terus berkembang, gaya bahasa terjemahan era 1990-an perlahan mulai terasa asing bagi generasi pembaca di tahun 2000-an. Menyadari jarak kebahasaan ini, tim penerjemah melakukan "peremajaan" kosakata dan memperhalus pilihan diksinya. Kata-kata yang dirasa kurang pas atau kurang bernuansa islami disesuaikan menjadi lebih elok; misalnya *kawin* diperhalus menjadi *nikah*, *sembahyang* disesuaikan menjadi *salat*, *siksa* diganti dengan *azab*, dan *aniaya* diubah menjadi *zalim*. Perubahan serupa juga diterapkan pada kata *hai* (wahai), *muka* (wajah), *upah* (imbalan), hingga *ampun* (ampunan). Selain contoh-contoh tersebut, masih banyak perombakan bahasa esensial lainnya sebagaimana yang akan diuraikan di bawah ini.

Tabel 16.4
Contoh Penyempurnaan Aspek Bahasa pada Terjemahan Al-Quran edisi 2002

No	Al-Qur'an	Teks Arab	Edisi 1989-1990	Edisi 2002
1	Al-Baqarâh/ 2:110	وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ	Dan dirikanlah shalat	Dan laksanakanlah salat

⁷⁷ Adib Muhammad Rilan, "The Qur'an Translation Works in Contemporary Indonesia: Its Problems and Variety of Models and Approaches," dalam *QURANICA, International Journal of Qur'anic Research*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2018, hal. 76.

⁷⁸ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia," ..., hal. 160.

2	Al-Baqarâh/ 2: 144	قَوْلٍ وَجْهَكَ	Maka palingkanlah wajahmu	Hadapkanlah wajahmu
3	Al-Bâqarâh/ 2:160	وَأَصْلَحُوا وَيَبَيِّنُوا	Mengadakan perbaikan dan menerangkan (kebenaran)	Mengadakan perbaikan dan menjelaskan (nya)
4	Al-Baqarâh/ 2:171	يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ	Memanggil binatang yang tidak mendengar	Yang meneriaki (binatang) yang tidak mendengar
5	At-Taubah/9 :98	مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا	Yang dinafkahkan (di jalan Allah)	Yang diinfakkan (di jalan Allah)
6	At-Taubah/9 :112	السَّائِحُونَ	Yang melawat	Mengembara (demi ilmu dan agama)
7	Yunus/1 0:4	وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	Mengerjakan amal saleh	Mengerjakan kebajikan
8	Yunus/1 0:46	الَّذِي نَعِدُهُمْ	Yang kami ancamkan	Yang kami janjikan

9	Yunus/1 0:73	وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ	Kami jadikan mereka pemegang kekuasaan	Kami jadikan mereka itu khalifah
10	Yunus/1 0:90	وَجَاوَزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ	Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut	Dan Kami selamatkan Bani Israil melintasi laut
11	Ar- Rûm/30: 14	يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ	Di hari itu (manusia) bergolong- golongan	Pada hari itu, manusia terpecah-pecah (dalam kelompok)

- b. Aspek konsistensi, pilihan kata atau kalimat untuk lafal atau ayat tertentu.
- c. Aspek substansi yang berkenaan dengan makna dan kandungan ayat. Tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang apa yang dimaksud dengan aspek substansi, di kata pengantar edisi penyempurnaan 2002.
- d. Aspek transliterasi yang mengacu pada pedoman Transliterasi Arab- Latin berdasarkan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.
- e. Aspek format. Berdasarkan atas masukan dari masyarakat, format teks Terjemah Al-Qur'an berubah menjadi dari sebelah kanan ke kiri seperti halnya mushaf Al-Qur'an.
- f. Salah satu perombakan fisik yang paling mencolok pada edisi ini adalah peniadaan *muqaddimah* serta judul dan subjudul ayat. Ide pemangkasan ini berawal dari pemikiran praktis Junanda yang dituangkan dalam suratnya tertanggal 9 Oktober 1998. Kala itu, Junanda mengkritik naskah terjemahan yang membengkak hingga 1.295 halaman karena terlalu banyak dijejali elemen tambahan, seperti sejarah, *footnote*, penutup surah, hingga subjudul. Menurut analisis Junanda, ketebalan ini membawa dampak negatif: secara psikologis menurunkan minat baca masyarakat, secara fisik tidak praktis untuk dibawa bepergian, dan secara

ekonomi membuat harganya melambung tinggi. Oleh karena itu, ia menyarankan agar ketebalannya dipangkas minimal sepertiga bagian (sekitar 401 halaman) agar tersisa sekitar 894 halaman saja. Untuk membuktikan kelayakan usulannya, Junanda menjadikan terjemahan ringkas cetakan pemerintah Arab Saudi dalam bahasa Somalia (869 halaman) dan Turki (602 halaman) sebagai contoh yang patut ditiru.⁷⁹

- g. Langkah efisiensi diterapkan secara tegas melalui pengurangan jumlah catatan kaki (footnote). Jika edisi Jâmûnû dan Mukti Ali memiliki 1.610 catatan kaki, edisi terbaru ini membuang 680 buah di antaranya dan hanya menyisakan 930 footnote. Secara keseluruhan, penyusutan elemen pelengkap ini berhasil memotong ketebalan buku hingga 370 halaman, sehingga total tebal naskah menjadi lebih praktis, yakni 924 halaman.⁸⁰ Pengurangan catatan kaki (*footnote*) juga menjadi strategi untuk menekan biaya produksi dan membuang keterangan yang berulang. Kebijakan ini merespons kritik Junanda P. Syarfuan (9 Oktober 1998) yang menilai bahwa keberadaan *footnote* rentan memutus alur baca secara psikologis. Ia juga mengkritik porsi *footnote* cetakan lama yang terlalu banyak, bertele-tele, dan terlalu mendalam hingga naskah terjemahan terkesan seperti buku tafsir. Sebagai bukti kepraktisan, Junanda membandingkannya dengan produk terjemahan bahasa Jerman, Cina, Spanyol, dan Prancis yang diterbitkan secara bersih (murni terjemahan) tanpa dijejali elemen tambahan seperti riwayat sejarah, *footnote*, pendahuluan, maupun subjudul.⁸¹ Berikut adalah contoh perubahan (penghilangan atau penambahan) *footnote*:

Tabel 17.4
Contoh Perubahan (Penghilangan dan Penambahan) Footnote
pada Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002

No	Al-Qur'an Surah	Teks Arab	Edisi 1989-1990	Edisi 2002
----	-----------------	-----------	-----------------	------------

⁷⁹ Surat Junanda P. Syarfuan tertanggal 9 Oktober 1998 untuk Puslitbang Lektur Agama RI.

⁸⁰ Departemen Agama RI-Jakarta, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Naladana, 2006.

⁸¹ Surat Junanda P. Syarfuan tertanggal 9 Oktober 1998 untuk Puslitbang Lektur Agama RI.

1	Al-Baqarâh/ 2:30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً	Tidak ada footnote	15) <i>Khalifah</i> <i>bermakna</i> <i>pengganti,</i> <i>pemimpin atau</i> <i>penguasa</i>
2	Al-Baqarâh/ 2:34	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ	41) Menghormati dan memuliakan Nabi Adam, bukan berarti sujud menghambak an diri. Sujud menghambak an diri itu hanyalah kepada Allah	Tidak ada <i>footnote</i>
3	Al-Baqara3 h/2:34	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ	Tidak ada <i>footnote</i>	16) Iblis termasuk kelompok jin dan termasuk yang diperintah untuk sujud
4	Al-Baqarâh/ 2:109	فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ	90) Maksudnya: keizinan memerangi dan mengusir orang Yahudi	Tidak ada <i>footnote</i>
5	Al-Baqarâh/ 2:111	وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ	Tidak ada <i>footnote</i>	44) Orang Yahudi mengatakan, mereka saja

		كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى		yang akan masuk surga. Orang Nasrani mengatakan, mereka saja yang akan masuk surga.
6	Yunus/1 0:9	يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ	maksudnya : diberi petunjuk oleh Allah untuk mengerjakan amal-amal yang menyampaik an surga	Tidak ada <i>footnote</i>
7	Yunus/1 0:28	مَا كُنْتُمْ إِتَّاقًا تَعْبُدُونَ	Tidak ada <i>footnote</i>	orang-orang yang menyembah berhala itu sebenarnya bukan menyembah berhala,melaink an menyembah hawa nafsu mereka sendiri,karena hawa nafsu merekalah yang menyuruh menyembah berhala.
8	Ar- Ra'd/13: 36	وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ	yaitu orang- orang Yahudi yang telah masuk agama Islam seperti Abdullah bin Salam dan orang- orang	Orang Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam

			Nasrani yang telah memeluk agama Islam.	
9	Al-Ahzab/3:49	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا	Berilah mereka mut'ah (berfootnote) 1225. Yang dimaksud dengan "mut'ah" di sini "pemberian" untuk menyenangkan hati isteri yang diceraikan sebelum dicampuri.	Tidak ada footnote
10	An-Nisâ'/4:1	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا	276) darinya menurut Jumhur ulama ialah bagian dari tubuh (tulang rusuk) Nabi Adam as., berdasarkan hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim. Di samping itu, ada pula yang menafsirkan	Tidak ada footnote

			darinya ialah dari unsur yang serupa, yakni tanah yang darinya nabi Adam as. diciptakan.	
11	An-Nisâ'/4:3	فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً	279) Perlakuan yang adil dalam meladeni istri seperti pakaian, tempat, giliran dan lain-lain yang bersifat lahiriyah.	173) berlaku adil ialah perlakuan yang adil dalam memenuhi kebutuhan istri seperti pakaian, tempat, giliran dan lain-lain yang bersifat lahiriyah dan batiniah

- h. Salah satu karakteristik utama dari edisi penyempurnaan tahun 2002 adalah adanya penambahan keterangan terkait mutakallim (pihak yang berbicara), mukhatab (pihak yang diajak bicara), beserta kata ganti (dhamir). Pada edisi-edisi terdahulu, minimnya penjelasan ini kerap menimbulkan kebingungan bagi para pembaca. Menariknya, pembaruan ini tidak disebutkan secara eksplisit di dalam Pengantar Edisi Penyempurnaan 2002, namun sangat jelas terlihat apabila teks ditelaah secara saksama. Langkah revisi ini sejalan dengan usulan Junanda P. Syarfuan melalui suratnya tertanggal 17 Oktober 2000. Ia menggarisbawahi bahwa kendala utama dalam meresapi terjemahan adalah ketidakjelasan mengenai konteks dialog, yakni siapa yang sedang berbicara dan kepada siapa pembicaraan tersebut ditujukan. Ketidakjelasan ini sebelumnya membuat batasan dialog antara entitas seperti malaikat, nabi, setan, jin, dan manusia menjadi bias. Selain itu, perbaikan juga dilakukan terhadap penggunaan kata ganti "kamu" (untuk orang kedua jamak) dan "engkau" (untuk orang kedua tunggal) yang pada edisi sebelumnya masih digunakan secara tidak

konsisten.⁸² Berikut ini contoh penambahan keterangan *mutakallim*, *mukhatab* dan *damir*.

Tabel 18.4
Contoh penambahan keterangan *mutakallim*, *mukhatab* dan *damir* pada Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002

No	Al-Qur'an Surah	Teks Arab	Edisi 1989-1990	Edisi 2002
1	Al-Mukminun /23:72	أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَّاجٌ رَبِّكَ خَيْرٌ	Atau kamu meminta upah kepada mereka? Maka upah Tuhanmu lebih baik	Atau engkau (Muhammad) meminta imbalan dari Tuhamu lebih baik
2	Al-Furqan/25: 20	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ	Dan kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar	Dan kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu (Muhammad) , melainkan mereka pasti memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar
3	Asy-Syu'ara/26 :214	وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ	Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat	Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu (Muhammad) yang terdekat

⁸² Surat Junanda P. Syarfuan pada tanggal 17 Oktober 2000.

4	An-Naml/27:1 9	فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ	Maka dia terseyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu.	Maka dia (Sulaiman) tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu.
5	An-Naml/27:6 5	قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ	Katakanlah, “Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang gaib, kecuali Allah.	Katakanlah (Muhammad) , “Tidak ada sesuatupun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang gaib kecuali Allah.
6	Hûd/11:35	أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بِرِيٍّ مِّمَّا تُجْرِمُونَ	Katakanlah,”Ji ka aku membuat-buat nasihat itu, maka hanya akulah yang memikul dosaku...”	Katakanlah (Muhammad) ,”Jika aku mengada-ada, akulah yang akan memikul dosanya...”
7	Hûd/11:52	وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوَبُّوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ	Dan (dia berkata), “Hai kaumku, mohonlah ampun kepada Tuhan- mu lalu bertobatlah kepada-Nya	Dan dia (Hud berkata), “Wahai kaumku! Mohonlah ampunan kepada Allah lalu

		السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مَذَرَارًا		bertobatlah kepada-Nya.
8	Al- Baqarâh/2: 142	قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ	Katakanlah (hai orang- orang mukmin)	Katakanlah (Muhammad)
9	Al- Baqarâh/2: 130	وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا	Memilihnya	Dan sungguh, Kami telah memilihnya (Ibrahim) di dunia ini.
10	Al- Baqarâh/2: 131	إِذْ قَالَ لَهُ رَبِّي أَسْلِمْ	Kepadanya	(Ingatlah) ketika Tuhan berfirman kepadanya (Ibrahim), “Berserahdiril ah!”

- i. Dalam proses penyempurnaannya, terjemahan ini lebih memprioritaskan penggunaan kata serapan dari bahasa Arab yang sarat akan nuansa teologis dibandingkan dengan padanan kata dalam bahasa Indonesia secara umum. Pergeseran leksikal ini terbukti melalui perbandingan antara teks edisi 1990 dan edisi-edisi selanjutnya (2000 dan 2002). Sebagai contoh, istilah "siksa", "aniaya", "pusaka", dan "kawin" yang digunakan pada terjemahan tahun 1990 secara berurutan direvisi menjadi "azab", "zalim", "waris", dan "nikah" guna menjaga kedalaman makna keagamaannya.

Jika edisi-edisi sebelumnya masih terjebak dalam pola pikir tekstual atau bahkan sempat terintervensi oleh paham puritanisme luar, maka Edisi Penyempurnaan 2002 adalah jawaban tegas dari Kemenag RI untuk merebut kembali otoritas tafsirnya. Lahir di tengah suasana hangatnya semangat reformasi dan demokratisasi di Indonesia, edisi ini bukan sekadar perbaikan kata per kata, melainkan sebuah upaya dekonstruksi besar-besaran.

Edisi ini menandai lahirnya kesadaran untuk menghadirkan wajah Islam yang moderat (wasathiyah) dan kontekstual. Kemenag mulai

menyadari bahwa terjemahan Al-Qur'an resmi negara harus selaras dengan karakter bangsa Indonesia yang majemuk. Inilah titik balik di mana teks terjemahan mulai diposisikan sebagai instrumen untuk membendung radikalisme sekaligus mempromosikan keadilan sosial dan kebahasaan yang lebih modern.

Berikut adalah analisis mendalam mengenai karakteristik Edisi 2002:

Parameter	Analisis pada Edisi Penyempurnaan 2002 (1998–2002)
Edisi	Edisi Penyempurnaan 2002. Prosesnya dimulai pada 1998 (awal masa Reformasi) dan selesai pada 2002. Dikerjakan oleh Tim Penyempurna yang melibatkan akademisi dari berbagai IAIN/UIN dan pakar bahasa.
Corak Dominan	Moderat (Wasathiyah) dan Kontekstual. Mulai meninggalkan kecenderungan tekstualisme-kaku. Fokusnya adalah menghasilkan terjemahan yang dinamis, relevan dengan perkembangan zaman, dan tidak ekstrem (menghindari pemahaman radikal).
Ciri Kebahasaan	Mengalami perombakan total secara linguistik. Mengacu sepenuhnya pada Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) dan Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Kalimatnya dibuat lebih mengalir (readable), sistematis, dan mudah dipahami oleh pembaca modern Indonesia.
Ciri Tafsiriah	Mulai menggunakan pendekatan fungsional dan makna. Pada ayat-ayat mutasyabihat, tim mulai berani menyisipkan keterangan yang bersifat takwil (kiasan) untuk menghindari kesalahpahaman literal. Isu gender dan hak asasi manusia mulai mendapatkan perhatian, meskipun belum seprogresif edisi 2019.
Faktor Sosial-Politik	Lahir pada masa Transisi Demokrasi (Era Reformasi). Munculnya berbagai aliran keagamaan baru pasca-Suharto menuntut negara untuk menyediakan standar terjemahan yang mampu menjaga kerukunan dan persatuan. Selain itu, edisi ini merupakan upaya sadar untuk mencabut pengaruh "nuansa Saudi" pada edisi

	sebelumnya dan mengembalikan karakter Islam Nusantara.
Posisi dalam <i>Shifting Paradigm</i>	Berposisi sebagai "Titik Balik" (Turning Point). Edisi 2002 adalah tonggak pertama dimulainya pergeseran paradigma secara resmi. Di sini, posisi negara berubah dari sekadar penyedia teks (pasif) menjadi penjaga moderasi beragama (aktif) melalui teks suci yang diterjemahkan.

E. Edisi Penyempurnaan 2019 (2016-2019)

1. Sejarah Edisi Penyempurnaan 2019 (2016-2019)

Setelah 14 tahun sejak edisi 2002 dirilis, revisi terhadap Terjemah Al-Qur'an kembali dilakukan pada tahun 2016. Saat itu, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) telah bertransformasi menjadi unit kerja eselon II. Sebelumnya, lembaga ini hanya berbentuk kepanitiaan ad hoc yang dipimpin secara ex officio oleh Kepala Puslitbang Lektur Keagamaan.⁸³ PMA No. 3 Tahun 2006 tentang Organisasi dan Tata Laksana Departemen Agama awalnya tidak mencantumkan tugas dan fungsi pokok Lajnah secara eksplisit. Perubahan signifikan baru terjadi pada awal 2007 saat Lajnah resmi beralih status menjadi unit kerja eselon II di bawah Kementerian Agama. Berdasarkan PMA No. 3 Tahun 2007, kewenangan lembaga ini diperluas menjadi tiga pilar utama: pentashihan mushaf Al-Qur'an yang akan dicetak, pelaksanaan riset serta forum ilmiah terkait Al-Qur'an, serta pengelolaan dan dokumentasi Museum Bayt Al-Qur'an.⁸⁴

Perkembangan ini, yakni berubahnya LPMQ menjadi unit eselon II, tentu berpengaruh terhadap anggaran⁸⁵ dan juga personalia di dalamnya. Dengan begitu, program-program atau kegiatan-kegiatan terkait dengan tugas dan fungsi LPMQ bisa dilakukan dengan anggaran dan sumber daya manusia yang memadai.

Proses pembaruan Terjemahnya Al-Qur'an edisi 2019, yang dimulai sejak 2016, merupakan respons terhadap berbagai aspirasi masyarakat atas edisi tahun 2002. Aspirasi tersebut dikelola melalui

⁸³ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Puslitbang Lektur Keagamaan, 2015, hal. 10.

⁸⁴ Profil Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Badan Litbang Diklat Kementerian Agama RI, 2013.

⁸⁵ Sebagaimana tertera dalam Laporan Revisi dan Pengembangan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Tahun 2017, anggaran untuk melakukan sidang dan penyusunan revisi dan pengembangan terjemah Al-Qur'an di tahun 2017 adalah Rp. 1.462.070.000 (untuk 10 kali sidang).

mekanisme penyempurnaan bertahap yang sistematis. Dalam forum "Bedah Terjemah Al-Qur'an", Muchlis Muhammad Hanafi menekankan empat poin krusial: pertama, revisi dilakukan untuk mengakomodasi dinamika bahasa dan sosial tanpa menafikan validitas edisi sebelumnya; kedua, terjemahan harus dipandang terpisah dari teks asli Al-Qur'an; ketiga, keterbatasan bahasa manusia membuat terjemahan tidak akan pernah bisa merepresentasikan makna Ilahiah secara absolut; dan keempat, disepakatinya metode penerjemahan setia yang menitikberatkan pada bahasa sumber (*source language oriented*).⁸⁶

Mekanisme berlapis diterapkan dalam proses revisi Al-Qur'an periode 2016-2019. Tahap awalnya dimulai melalui Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas) Ulama Al-Qur'an yang diselenggarakan di Bandung pada 18 hingga 21 Agustus 2015. Mukernas tersebut menghasilkan sejumlah poin rekomendasi, yang salah satunya menyatakan:

Terkait terjemahan Al-Qur'an, sudah saatnya untuk mencermati kembali terjemahan Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kementerian Agama. Perlu dilihat kembali relevansinya dari segi konteks dengan dinamika perkembangan sosial masyarakat. Oleh karenanya, Badan Litbang dan Diklat agar segera membuat tim yang mencermati secara khusus terjemahan Al-Qur'an.⁸⁷

Kedua, dalam proses ini adalah konsultasi publik, sebuah forum yang dirancang untuk menghimpun aspirasi dari berbagai elemen masyarakat, termasuk kalangan pesantren, akademisi perguruan tinggi, serta Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dalam kurun waktu dua tahun (2016-2017), agenda ini dilaksanakan sebanyak empat kali: a) yang diawali dengan kolaborasi bersama Universitas Al-Azhar Indonesia, Jakarta, pada 23 November 2016,⁸⁸ b) Selanjutnya, agenda konsultasi publik dilaksanakan melalui kolaborasi dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatra Barat. Pertemuan ini diselenggarakan di Bukittinggi, Sumatra Barat, pada tanggal 28 November 2016.⁸⁹

Ketiga, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) memfasilitasi partisipasi masyarakat dalam proses revisi Mushaf Standar Indonesia melalui penyediaan portal konsultasi publik daring. Layanan yang resmi diluncurkan pada 28 November 2017 ini dapat diakses

⁸⁶ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan 2019," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=opyXFakPLMg>, diakses 20 Maret 2026.

⁸⁷ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Laporan Tahunan: Kajian dan Pengembangan Al-Qur'an*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2015, hal. 25.

⁸⁸ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, "Konsultasi Publik Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Penyempurnaan," dalam <https://lajnah.kemenag.go.id>, diakses dari pada 11 Maret 2026.

⁸⁹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Penyempurnaan 2019: Sejarah, Metodologi, dan Karakteristik* (Jakarta: LPMQ, 2019), h. 43.

melalui laman <http://quran.kemenag.go.id/konsultasipublik/> guna menampung berbagai usulan maupun masukan dari khalayak luas.⁹⁰

Keempat, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) pada tahun 2017 melaksanakan penelitian lapangan mengenai penggunaan terjemahan Al-Qur'an di tengah masyarakat guna menghimpun masukan untuk penyempurnaan edisi Kementerian Agama. Berdasarkan aspirasi publik tersebut, dihasilkan beberapa rekomendasi strategis, yakni perlunya penjelasan tambahan pada ayat-ayat sensitif terkait jihad, gender, dan relasi antaragama untuk mencegah salah tafsir; pengembalian materi suplemen seperti asbabun nuzul, sejarah Al-Qur'an, dan klasifikasi tema yang sempat dihilangkan pada revisi tahun 1998-2002; serta pelibatan pakar lintas disiplin ilmu dalam tim penyempurna, terutama untuk mengkaji ayat-ayat kauniyah yang berkaitan dengan sains.⁹¹

Kelima, Tahapan berikutnya melibatkan sidang rutin tim pakar yang diselenggarakan sebanyak sepuluh kali setiap tahunnya. Dalam forum ini, masing-masing tim ditugaskan untuk merumuskan usulan terjemahan baru pada ayat-ayat yang telah ditentukan. Langkah keenam adalah tahap uji sahih atau pengujian publik yang difasilitasi melalui forum Ijtimak Ulama Al-Qur'an. Forum ini bertujuan untuk menjangkau evaluasi, kritik, serta masukan dari berbagai elemen, seperti tokoh masyarakat dan akademisi, terhadap draf penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an yang telah digarap oleh tim ahli. Sebagai contoh, pada proyek penyempurnaan terjemahan Al-Qur'an periode 2019, kegiatan uji sahih ini dilangsungkan satu kali di Kota Bandung pada tanggal 8 hingga 9 Juli 2019.

Tabel. 19.4.
Contoh Perbedaan Penerjemahan Al-Qur'an Peluncuran dan Pasca Peluncuran

No	Al-Qur'an Surah	Teks Arab	Peluncuran	Paska Peluncuran
1	Al-Hadid/57:3	هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ	Footnote:709 'Mahazahir' berarti yang begitu wujudnya	Footnote :709 'Mahazahir' berarti yang begitu jelas wujud-Nya alam semesta

⁹⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, "Konsultasi Publik Online," dalam <http://quran.kemenag.go.id/konsultasipublik/>, diakses pada 12 Maret 2026.

⁹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Laporan Penelitian Lapangan: Penggunaan Terjemah Al-Qur'an di Masyarakat*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2017.

		وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	alam semesta yang Dia ciptakan dan pembuktian logika dan rasa, dan ‘Mahabatin’ ialah yang zat dan hakikatnya tidak bisa dijangkau, baik dengan mata, akal dan khayal.	yang Dia ciptakan dan pembuktian logika dan rasa, dan ‘Mahabatin’ ialah yang zat dan hakikat-Nya tidak bisa dijangkau, baik dengan mata, akal dan khayal
2	Al-Hasyr/59:6	وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ ۖ	Footnote 712: Harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa terjadinya pertempuran disebut dengan fai’, sedangkan yang diperoleh dari musuh dengan terjadinya pertempuran disebut ganimah.	Footnote 712: Harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa melalui pertempuran disebut dengan fai’, sedangkan yang diperoleh dari musuh melalui pertempuran disebut ganimah
3	Al-Hasyr/59:10	وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا	Orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar) berdoa, “Ya Tuhan kami, ampunilah	Orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar) berdoa, “Ya Tuhan kami, ampunilah kami serta saudara-saudara

		وَلَا خَوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ	kami serta saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu daripada kami dan janganlah Engkau jadikan kedengkian terhadap orang-orang yang beriman (bersemai) di dalam hati kami. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penyantun lagi Maha Penyayang.”	kami yang telah beriman lebih dahulu daripada kami dan janganlah Engkau jadikan dalam hati kami kedengkian terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penyantun lagi Maha Penyayang.”
4	Al-Haqqah/69 : 20	إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ حِسَابِيَّةٍ	Sesungguhnya aku yakin bahwa (suatu saat) aku akan menerima perhitungan diriku.”	Sesungguhnya (saat di dunia) aku yakin bahwa (suatu saat) aku akan menerima perhitungan diriku.”
5	Al-Ma’arij/70: 4	تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مُقَدَّارُهُ	Para malaikat dan ruh (Jibril) naik (menghadap) kepada- Nya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun	Para malaikat dan Rūḥ (Jibril) naik (menghadap) kepada- Nya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun

		خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةً		
6	An-Nabâ'/78:3 8	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا	ada hari ketika roh dan malaikat berdiri bersaf-saf	Pada hari ketika Ruh dan malaikat berdiri bersaf-saf
7	At-Takwir/81:9	بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ	Karena dosa apa dia "Karena dosa apa dia dibunuh?"	Karena dosa apa dia dibunuh?"
8	Al-Fajr/89:23	وَجَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَإِلَىٰ لَهُ الدِّكْرَىٰ	Pada hari itu (neraka) Jahannam didatangkan. Pada hari itu juga sadarlah manusia, tetapi bagaimana bisa kesadaran itu bermanfaat baginya?	dan pada hari itu (neraka) Jahanam didatangkan, sadarlah manusia pada hari itu juga. Akan tetapi, bagaimana bisa kesadaran bermanfaat baginya? itu
9	Footnote 36		'Wajah Allah (wajhullāh)' bisa berarti 'Zat Allah.' atau 'rida Allah Swt.', sedang yang dimaksud di sini adalah 'arah kiblat yang diridai oleh Allah saat seseorang	'Wajah Allah Swt. (wajhullāh)' bisa berarti 'Zat Allah Swt.' atau 'rida Allah Swt.', sedang yang dimaksud di sini adalah 'arah kiblat yang diridai oleh Allah Swt. saat seseorang tidak bisa menentukan

			tidak bisa menentukan arah kiblat karena alasan tertentu’.	arah kiblat karena alasan tertentu’.
10	Ar-Rûm/30:20	وَمِنْ آيَاتِهِ	Di antara anda-tanda (kebesaran) -Nya adalah	Di antara tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan) -Nya adalah
11	Az-Zukhruf/43:4	وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ	Sesungguhnya (Al- Qur’an) itu berada di dalam Ummul Kitāb (Lauh Mahfuz) di sisi Kami, benar-benar (bernilai) tinggi dan penuh hikmah.	an sesungguhnya (Al- Qur’an) itu berada di dalam Ummul Kitāb (Lauh Mahfuz) di sisi Kami, benar-benar (bernilai) tinggi dan penuh hikmah.

Terjemahan Al-Qur'an edisi penyempurnaan 2019 dilengkapi dengan kata pengantar dari Menteri Agama Republik Indonesia, Lukman Hakim Saifuddin, beserta Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), Muchlis Muhammad Hanafi. Dalam prakatanya, Menteri Agama menegaskan bahwa inisiatif pembaruan ini didorong oleh laju perkembangan kebahasaan Indonesia serta dinamika kehidupan sosial masyarakat. Melalui penyesuaian tersebut, edisi penyempurnaan ini diharapkan dapat hadir dengan nuansa yang lebih relevan secara kontekstual sekaligus lebih mudah dicerna oleh kalangan umat Islam di tanah air.⁹²

Pasca peluncuran resmi Terjemahnya dan Al-Qur'an Kementerian Agama edisi penyempurnaan 2019, dilakukan serangkaian kegiatan bedah dan diskusi publik. Forum ini merupakan tahap final dari proses penyempurnaan sebelum dipublikasikan secara luas. Hingga penulisan disertasi ini, diskusi bertajuk "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi

⁹² Lukman Hakim Saifuddin, "Sambutan Menteri Agama Republik Indonesia," dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya, Edisi Penyempurnaan 2019*.

Penyempurnaan 2019" telah berlangsung dua kali secara daring akibat pandemi Covid-19. Salah satunya diselenggarakan pada 28 Juli 2020 melalui kolaborasi dengan STAI al-Anwar Sarang, yang secara khusus membahas metodologi dan tahapan penerjemahannya.⁹³

Selanjutnya, diskusi kedua dilaksanakan pada 30 Agustus 2020 secara daring dengan topik spesifik mengenai penafsiran ayat-ayat *mutasyabihat* dalam edisi penyempurnaan tersebut. Rangkaian kegiatan ini kemudian berlanjut pada 19 Oktober 2020 melalui kolaborasi strategis dengan dua institusi pendidikan tinggi Islam di Jakarta, yaitu UIN Syarif Hidayatullah dan Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ).⁹⁴

2. Tim Penerjemah

Tim penerjemah ini merupakan kelompok pakar yang terdiri dari kalangan ulama serta akademisi yang memiliki keahlian di bidang tafsir, Ulumul Qur'an, dan disiplin ilmu keislaman lainnya. Hal ini dikonfirmasi oleh Muchlis Muhammad Hanafi dalam sebuah video yang diunggah pada 1 Juni 2019. Dalam pelaksanaannya, tim tersebut juga didampingi oleh ahli bahasa dari Badan Pembinaan dan Pengembangan Bahasa di bawah naungan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.⁹⁵

Secara struktural, tim ini terbagi menjadi dua bagian utama, yaitu sekretariat dan tim pakar. Sekretariat dikelola oleh staf Lajnah yang bertanggung jawab atas seluruh aspek teknis operasional, mulai dari tahap perencanaan, distribusi tugas, hingga finalisasi dokumen. Sementara itu, tim pakar berfokus pada substansi penyempurnaan materi. Anggota tim ini terdiri dari para ahli Al-Qur'an, Ulumul Qur'an, dan pakar bahasa yang merepresentasikan berbagai organisasi kemasyarakatan Islam serta perguruan tinggi Islam.⁹⁶ Seperti yang disebutkan di dalam Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, anggota tim pakar ini meliputi:

⁹³ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan 2019," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=opyXFakPLMg>, diakses pada 20 Maret 2026.

⁹⁴ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan 2019," dalam https://www.youtube.com/watch?v=gNpM_8ryTRI, diakses pada 21 Maret 2026.

⁹⁵ "Tim Pakar Penyempurnaan Terjemah Al-Qur'an Kemenag, Siapa Saja?" dalam https://www.youtube.com/watch?v=_3M_IGkoLYQ, diakses 21 Maret 2026. Di dalam video ini disebutkan pula nama-nama tim pakar, yakni Muhammad Quraish Shihab, Muchlis Muhammad Hanafi, Ahsin Sakho Muhammad, Abdul Malik Madani, Muhammad Chirzin, Rosihon Anwar, Mansur Abbas Tamam, Abdul Ghafur Maemun, Amir Faishol Fath, Lilik Ummi Kultsum. Nama Muhammad Chirzin tidak dimunculkan di kata pengantar edisi penyempurnaan 2019 dan nama Huzaemah T. Yango tidak disebutkan di video tersebut namun muncul di kata pengantar edisi penyempurnaan 2019. Yang menarik lagi nama Putje P. Syarfuan tidak disebut di video ini, namun muncul di kata pengantar edisi penyempurnaan 2019.

⁹⁶ Hamam Faizin, "Sejarah Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia"..., hal. 172.

- a. Dr. Muchlis Muhammad Hanafi, MA. (LPMQ)
- b. Prof. Dr. Huzaemah T. Yanggo, MA. (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
- c. Prof. Dr. Rosihan Anwar, MA. (UIN Sunan Gunungjati Bandung)
- d. Dr. Ahsin Sakho Muhammad (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
- e. Dr. Abdul Ghafur Maimun, MA. (Pondok Pesantren al-Anwar)
- f. Dr. Malik Madani, MA. (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
- g. Dr. Amir Faisol, MA.
- h. Dr. Abbas Mansur Tamam, MA. (Univeristas Ibnu Khaldun, Bogor)
- i. Dr. Lilik Ummi Kaltsum, MA. (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
- j. Dr. Dora Amalia (Pusat Bahasa)
- k. Drs. Abdul Gaffar Ruskhan, M. Hum (Pusat Bahasa)
- l. Drs. Sriyanto, M.Hum (Pusat Bahasa)
- m. Drs. Amran Purba (Pusat Bahasa)
- n. Junanda Putje Syarfuan (Pemerhati terjemah Al-Qur'an dan Owner Perpustakaan Islam Iman Jama, Lebak Bulus Jakarta Selatan).

Komposisi tim pakar ini menjadi menarik karena turut melibatkan sejumlah tokoh perempuan, yaitu Huzaemah T. Yanggo (Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah sekaligus alumni Al-Azhar Mesir), Lilik Ummi Kaltsum (Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), serta Dr. Umi Husnul Khotimah, MA. Khusus untuk nama terakhir, meskipun kehadirannya tercatat dalam laporan hasil rapat tim, namanya tidak tercantum dalam daftar tim ahli pada cetakan edisi penyempurnaan tahun 2019.

- a. Abdul Aziz Sidqie, MA
- b. Dr. Reflita, MA.
- c. Bagus Purnomo, MA.
- d. Ety Hanisa, S.Pd.
- e. Ahmad Munawar, M. Hum.
- f. Salim Cahyono, Lc

3. karakteristik

Edisi penyempurnaan Al-Qur'an dan Terjemahnya tahun 2019 diterbitkan dalam satu jilid utuh dengan sistematika halaman sebagai berikut: bagian awal berjumlah vii halaman (meliputi sampul dalam, sambutan Menteri Agama, dan mukadimah), bagian isi sebanyak 914 halaman, serta bagian akhir setebal 29 halaman (berisi daftar pustaka, tanda tashih, dan daftar isi). Secara tata letak, edisi ini mengikuti format standar mushaf Al-Qur'an yang dibaca dari kanan ke kiri. Tata letak setiap halamannya dibagi menjadi dua lajur, yakni teks ayat Al-Qur'an di sisi kanan dan teks terjemahannya di sisi kiri. Selain itu, pencetakannya menggunakan material kertas tipis, halus, dan berwarna kuning, menyerupai karakteristik kertas pada cetakan Arab Saudi.

4. Aspek-aspek penyempurnaan⁹⁷

- a. Terkait aspek kebahasaan dan pemilihan diksi, revisi terjemahan Al-Qur'an ini diupayakan agar selaras dengan kaidah baku bahasa Indonesia. Oleh karena itu, proses penyempurnaannya merujuk secara ketat pada empat pedoman utama, yaitu Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia (TBB), Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia (PUEBI) berdasarkan ketetapan Kemendikbud Nomor 50 Tahun 2015, Pedoman Umum Pembentukan Istilah (PUI), serta Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI).

Cakupan dari aspek kebahasaan ini sangat komprehensif. Perhatian diberikan mulai dari tata cara pemakaian huruf dan penulisan kata (termasuk partikel dan kata ganti), hingga ketepatan penempatan berbagai tanda baca, seperti titik, koma, titik koma, tanda tanya, tanda seru, tanda hubung, tanda kutip, dan tanda kurung. Lebih lanjut, kaidah ini juga mengatur tata cara penulisan unsur serapan, serta ketepatan penggunaan idiom, kiasan, dan pola ungkapan.⁹⁸ Di samping aspek kosakata, struktur kalimat terjemahan juga diupayakan agar sejalan dengan tata bahasa baku bahasa Indonesia, tanpa mengabaikan karakteristik bahasa sumber (Al-Qur'an). Pada prinsipnya, kaidah bahasa Indonesia tetap diprioritaskan. Kendati demikian, kompromi atau penyesuaian linguistik kerap dilakukan agar struktur kalimat aslinya tetap dapat dipertahankan. Langkah ini diambil untuk tujuan-tujuan khusus, seperti menjaga unsur penekanan makna dari teks asli, selama terjemahannya masih logis dan mudah dipahami. Salah satu contoh penerapannya terdapat pada terjemahan Q.S. Ar-Rum/30:26, *wa lahu man fi s-samawati wa l-ard kullun lahuqanitun* ("Milik-Nyalah siapa yang ada di langit dan di bumi. Semuanya tunduk kepada-Nya").

- b. Aspek berikutnya yang menjadi perhatian utama adalah konsistensi, khususnya terkait penerjemahan ayat dan pemilihan diksi. Penerapan prinsip konsistensi ini sangat terlihat pada penanganan kata-kata atau frasa yang mengalami pengulangan (*tikrar*) di dalam Al-Qur'an.⁹⁹ Konsistensi ini juga diterapkan dengan membedakan kata-kata yang

⁹⁷ Aspek-aspek penyempurnaan ini diambilkan dari Mukadimah Al-Qur'an dan Terjemahnya Edisi Penyempurnaan 2019 dan presentasi Rosihon Anwar saat "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan 2019," 28 Juli 2020. Lihat, <https://www.youtube.com/watch?v=opyXFakPLMg>, diakses pada 23 Maret 2026.

⁹⁸ Presentasi Dora Amalia pada saat "Bedah Terjemah Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan 2019," 28 Juli 2020. Lihat, <https://www.youtube.com/watch?v=opyXFakPLMg>, diakses pada 24 Maret 2026.

⁹⁹ *Tikrar* adalah pengulangan huruf, lafaz atau jumlah (kalimat) yang jelas dengan tujuan untuk memberikan pemahaman (*li ghard al-ifhami*), penguatan (*li t-ta'kid*) atau karena tujuan lainnya.

memiliki bentuk derivasi berbeda meskipun muncul secara berulang. Sebagai contoh, perbedaan redaksi bahasa Arab pada kata *zalimin* dan *allazina zalamu* menuntut hasil terjemahan yang berbeda pula. Di sisi lain, frasa-frasa formulaik yang tetap, seperti *jannatin tajri min tahtiha l-anhar*, *afala tatafakkarun*, dan *afala ta'qilun*, dipastikan memiliki padanan terjemahan yang seragam. Walaupun demikian, konsistensi ini tidak bersifat kaku; apabila sebuah kata diulang dalam konteks kalimat yang berbeda, hasil terjemahannya akan disesuaikan. Ketelitian linguistik ini tampak jelas pada pembedaan partikel bersyarat (*iza*, *lau*, *in*), konjungsi (*summa*, *fa*), serta ragam kata kerja yang bermakna 'melakukan' (*ya'malun*, *yaf'alun*, *yaksibun*, *yasna'un*).

- c. Terkait aspek substansi, yaitu hal-hal yang bersinggungan dengan pemaknaan dan kandungan ayat, Muchlis Muhammad Hanafi mengungkapkan bahwa memang terdapat sejumlah perbaikan yang dilakukan, meskipun secara kuantitas perubahannya tidak terlalu banyak.¹⁰⁰
 1. Penghapusan konjungsi *wawu 'ataf* kata sambung (*wawu*) di awal ayat umumnya tidak diterjemahkan, kecuali jika maknanya masih sangat terikat dengan ayat sebelumnya. Langkah ini diambil karena menerjemahkan *wawu* secara kaku menjadi "dan" sering kali tidak sesuai dengan tata bahasa Indonesia, serta tidak mencerminkan kekayaan ragam makna huruf tersebut dalam bahasa Arab (*ma'ani l-huruf*).
 2. Konsistensi konteks dan struktur bahasa penerjemahan huruf, kosakata, dan kalimat dilakukan sekonsisten mungkin dengan mengacu pada konteksnya. Bentuk tata bahasa asli seperti pola aktif/pasif, serta struktur kalimat verbal (*fi'liyyah*) dan nominal (*ismiyyah*) akan dipertahankan selama tidak memicu kesalahpahaman. Apabila teks sumber terlalu panjang, kalimat akan dipecah menjadi beberapa bagian yang lebih singkat tanpa mengubah esensi maknanya.
 3. Penulisan nama-nama nabi nama nabi ditulis secara langsung tanpa gelar "Nabi" di awal dan tanpa sebutan "as" di akhir. Aturan ini dikecualikan khusus untuk penyebutan Nabi Muhammad, yang tetap menggunakan awalan "Nabi" namun tanpa tambahan "Saw".
 4. Penyesuaian idiom dan metafora arab ungkapan kiasan atau idiom yang asing dan sulit dipahami jika diterjemahkan secara harfiah, akan disesuaikan dengan padanan bahasa Indonesia yang paling

¹⁰⁰ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Kemenag Edisi Penyempurnaan 2019," dalam https://www.youtube.com/watch?v=gNpM_8ryTRI, diakses pada 24 Maret 2026.

lazim dan mudah dimengerti. Sebagai contoh, frasa *zalla wajhuhu muswadda* dalam Q.S. az-Zukhruf/43:17 diterjemahkan secara maknawi menjadi "jadilah wajahnya merah padam".

5. Penerjemahan ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah (baik sifat *zatiyah* maupun *fi'liyyah*) menerapkan pendekatan tafwid dan ta'wil. Penjelasan mengenai metode ini biasanya dicantumkan dalam catatan kaki (bukan pada teks utama), seperti dalam Q.S. Al-Fath/48:10. Jika suatu ayat tidak secara eksplisit menunjukkan sifat Allah, maka pendekatan ta'wil lebih diutamakan. Hal ini bertujuan agar maknanya lebih jelas, seperti dalam Q.S. Ar-Rum/30:39, di mana frasa *wajhallah* diterjemahkan menjadi "keridaan Allah".
6. Kata-kata *musytarak* (istilah yang memiliki lebih dari satu makna) tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, melainkan tetap ditulis menggunakan lafal aslinya di dalam teks utama. Penjelasan mendalam mengenai ragam dan variasi maknanya kemudian dipaparkan melalui catatan kaki, sebagaimana diterapkan pada kata "wali" yang muncul dalam beberapa ayat Al-Qur'an.
- d. Edisi penyempurnaan 2019 menghadirkan sejumlah penyesuaian pada format dan sistematika penyusunan. Edisi ini dilengkapi dengan mukadimah yang menguraikan problematika, metode, serta prinsip penerjemahan yang diterapkan. Penggunaan catatan kaki juga dirampingkan dari 930 menjadi 763 (berkurang 167 catatan). Selain itu, tata letak semakin informatif dengan penambahan subjudul pada kelompok ayat tertentu, terjemahan nama surah, keterangan klasifikasi Makkiyah/Madaniyyah, serta informasi mengenai urutan surah dan jumlah ayat.¹⁰¹ Khusus untuk terjemahan nama surah, aturan ini dikecualikan bagi dua kondisi: *pertama*, Surah yang menggunakan *huruf muqatta'ah* (seperti Surah Yasin, Taha, Qaf, dan Sad). *Kedua*, surah yang namanya sulit diterjemahkan secara langsung ke dalam bahasa Indonesia (seperti Surah Al-Qadr, As-Sajdah, dan Al-Qari'ah).

Edisi penyempurnaan 2019 telah mengadopsi sistem transliterasi untuk penulisan istilah-istilah bahasa Arab. Meski panduan atau penjelasan mengenai sistem ini tidak dilampirkan secara eksplisit pada bagian mukadimah maupun akhir buku, pola penulisannya menunjukkan kepatuhan pada standar resmi. Berdasarkan istilah-istilah yang ada, edisi ini merujuk pada pedoman Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri

¹⁰¹ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Kemenag Edisi Penyempurnaan 2019," dalam https://www.youtube.com/watch?v=gNpM_8ryTRI, diakses pada 25 Maret 2026.

Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.¹⁰² Terhitung sejak Januari 2021, Lajnah sudah menginstruksikan seluruh penerbit atau pihak manapun yang akan menerbitkan Al-Qur'an, harus menggunakan terjemah Al-Qur'an edisi penyempurnaan 2019. Itu tidak berarti yang sudah terlanjut dicetak ditarik, tetapi yang akan cetak baru atau ulang dan akan mengajukan tanda tashih, harus menggunakan hasil penyempurnaan tahun 2019.

Mulai Januari 2021, Lajnah telah menginstruksikan kepada seluruh penerbit maupun pihak mana pun yang hendak menerbitkan Al-Qur'an untuk wajib menggunakan terjemahan edisi penyempurnaan 2019. Kebijakan ini dikhususkan bagi pihak yang akan melakukan cetak baru atau cetak ulang dalam proses pengajuan tanda *tashih*. Meskipun demikian, Al-Qur'an cetakan versi sebelumnya yang sudah telanjur dicetak dan beredar tidak perlu ditarik.¹⁰³

Dari penjelasan di atas, terkait dengan sejarah, tim penerjemah, karakteristik, metodologi dan aspek-aspek penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an dari tahun ke tahun kiranya dapat disimpulkan bahwa:

1. Al-Qur'an dan Terjemahnya" merupakan produk terjemahan resmi yang tidak bisa dilepaskan dari peran pemerintah. Pada mulanya, proyek ini dikelola secara *ad hoc* oleh Lembaga Penyelenggara Penerjemahan Kitab Suci Al-Qur'an. Lembaga ini kemudian dilebur ke dalam Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama), sehingga sejak awal kemunculannya, Terjemahan Al-Qur'an selalu berada di bawah naungan institusi negara tersebut.
2. Terjemahan Al-Qur'an telah melalui serangkaian revisi untuk merespons dinamika bahasa, konteks zaman, dan pemahaman umat terhadap Al-Qur'an. Revisi pertama bergulir pada tahun 1970. Pada periode 1989-1990, revisi kedua dilakukan dengan

¹⁰² Terjemahan Al-Qur'an telah melalui serangkaian revisi untuk merespons dinamika bahasa, konteks zaman, dan pemahaman umat terhadap Al-Qur'an. Revisi pertama bergulir pada tahun 1970. Pada periode 1989-1990, revisi kedua dilakukan dengan fokus pada penyesuaian tata bahasa Indonesia. Seiring meningkatnya kekritisian masyarakat, revisi ketiga dilaksanakan pada 1998-2002. Terakhir, dengan dukungan institusi LPMQ yang semakin mapan serta banyaknya masukan publik, revisi keempat kembali dilakukan pada rentang 2016-2019, Lihat. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Mukadimah Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. v-vi.

¹⁰³ Pemberlakuan wajib ini berdasarkan edaran resmi dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kementerian Agama RI sebagai otoritas negara yang mengatur standarisasi penerbitan Al-Qur'an di Indonesia.

fokus pada penyesuaian tata bahasa Indonesia. Seiring meningkatnya kekritisian masyarakat, revisi ketiga dilaksanakan pada 1998-2002. Terakhir, dengan dukungan institusi LPMQ yang semakin mapan serta banyaknya masukan publik, revisi keempat kembali dilakukan pada rentang 2016-2019.

3. Setiap edisi revisi Terjemahan Al-Qur'an merupakan cerminan dari semangat zamannya. Karena anggota tim penerjemah yang terlibat pada tiap periode selalu berganti dan memiliki latar belakang keilmuan yang berbeda-beda, setiap cetakan revisi memiliki keunikan serta karakteristiknya tersendiri.
4. Sejak awal, Kemenag memegang teguh metode *harfiyyah-tafsiriyyah* sebagai ciri khas penerjemahan. Metode ini berupaya memprioritaskan terjemahan teks secara harfiah (kata per kata) semaksimal mungkin. Namun, apabila suatu ayat tidak dapat dipahami melalui pendekatan harfiah, maka tim akan menggunakan terjemahan *tafsiriyyah* (berdasarkan makna tafsir). Dalam perkembangannya, detail pelaksanaan metode ini semakin beragam.
5. Rangkaian revisi yang digawangi oleh Kementerian Agama sepanjang sejarah keberadaan Terjemahan Al-Qur'an selalu menghasilkan penyesuaian pada teks terjemahan. Perubahan-perubahan ini merupakan sebuah keniscayaan untuk terus mengadaptasi perkembangan konteks yang dinamis, baik dari segi struktur bahasa maupun evolusi pemahaman masyarakat terhadap teks suci.
6. Sejak awal penyusunannya hingga menjelang edisi penyempurnaan 2019, komposisi tim pakar penyusun Terjemahan Al-Qur'an selalu didominasi oleh laki-laki (male-dominated team). Barulah pada edisi 2019, keterlibatan perempuan mulai terlihat dengan hadirnya tiga pakar tafsir perempuan, yaitu Huzaemah T. Yanggo, Lilik Umi Kultsum, dan Umi Khusnul Khotimah.¹⁰⁴ Kendati demikian, sejauh mana peran dan kontribusi mereka dalam mengakomodasi isu-isu keperempuanan di dalam teks terjemahan Al-Qur'an tersebut masih memerlukan kajian dan penelitian lebih lanjut.

Mengingat setiap edisi Terjemahan Al-Qur'an dilahirkan oleh tim yang berbeda serta dalam ruang dan waktu yang berlainan, kajian terhadap perubahan antar-edisi tidak dapat dipisahkan dari latar belakang zamannya. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan

¹⁰⁴ Lajnah Kemenag, "Bedah Terjemah Kemenag Edisi Penyempurnaan 2019," dalam https://www.youtube.com/watch?v=gNpM_8ryTRI, diakses pada 25 Maret 2026.

mengurai kondisi makro Indonesia meliputi dinamika sosial, budaya, politik, dan wacana keilmuan yang melatarbelakangi lahirnya tiap revisi. Kajian ini akan dikerucutkan pada lima isu utama: perempuan, teologi, hukum, relasi antaragama, dan sains.

Jika edisi 2002 adalah tonggak awal pergeseran (*turning point*), maka Edisi Penyempurnaan 2019 adalah puncak kematangan dari pergeseran paradigma tersebut. Edisi mutakhir ini lahir sebagai respons proaktif Kemenag RI dalam menghadapi tantangan era digital yang kompleks, seperti ancaman radikalisme beragama, hoaks, polarisasi sosial, hingga menguatnya tuntutan pemenuhan hak-hak perempuan di ruang publik dan domestik.

Pada edisi 2019 inilah, terjemahan Al-Qur'an Kemenag bertransformasi sepenuhnya menjadi instrumen kebangsaan yang mengarusutamakan *moderasi beragama* dan *keadilan gender*. Di fase ini, kita melihat secara gamblang bagaimana Kemenag melakukan rekonstruksi makna pada ayat-ayat sensitif mulai dari redaksional ayat perang, toleransi antar-umat beragama, hingga pembacaan ulang terhadap ayat relasi suami-istri dan kepemimpinan perempuan secara sadar, terstruktur, dan mendalam.

Berikut adalah rincian pemetaan untuk edisi puncak ini:

Parameter	Analisis pada Edisi Penyempurnaan 2019 (2016–2019)
Edisi	Edisi Penyempurnaan 2019. Dikerjakan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag RI dengan melibatkan jaringan ulama, akademisi multidisiplin, ahli bahasa (Badan Bahasa), dan secara khusus melibatkan ulama perempuan.
Corak Dominan	Sangat kontekstual, inklusif, moderat (wasathiyah), dan berkeadilan/peka gender. Teks tidak lagi terjemahan harfiah semata, melainkan hasil negosiasi makna dengan realitas kekinian.
Ciri Kebahasaan	Standarisasi linguistik mengacu pada PUEBI (Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia) dan KBBI V. Bahasa jauh lebih mengalir, membumi, dan melepaskan diri dari kungkungan struktur sintaksis Arab. Terdapat penghapusan besar-besaran terhadap diksi-diksi peyoratif, berkonotasi negatif, atau bias patriarki, diganti dengan padanan yang lebih setara dan sopan secara budaya.

Ciri Tafsiriah	Terjadi rekonstruksi makna yang radikal, terutama pada isu gender. Misalnya, kata <i>zawj</i> secara konsisten diterjemahkan setara sebagai 'pasangan', bukan subordinat 'istri'. Konsep <i>qawwam</i> (Q.S. An-Nisa/4:34) dimaknai dengan penekanan pada tanggung jawab/pengayoman, bukan sekadar dominasi kekuasaan laki-laki. Penambahan tanda kurung (...) juga digunakan secara ekstensif pada ayat perang/politik untuk mengikat teks dengan konteks historisnya agar tidak diselewengkan oleh kelompok ekstremis.
Faktor Sosial-Politik	Lahir di tengah era disrupsi informasi digital yang rawan memicu polarisasi agama. Edisi ini juga sejalan dengan Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) yang menetapkan Moderasi Beragama sebagai agenda utama negara. Selain itu, ada desakan dan kontribusi pemikiran yang kuat dari gerakan ulama perempuan Indonesia (seperti KUPI) untuk menghadirkan penafsiran yang ramah perempuan.
Posisi dalam <i>Shifting Paradigm</i>	Berposisi sebagai "Puncak Pergeseran" (The Zenith / The Culmination). Ini adalah wujud paling matang dari <i>shifting paradigm</i> . Teks terjemahan resmi telah sepenuhnya didekonstruksi dari paradigma lama (kaku/patriarkis) dan direkonstruksi menjadi teks yang bertindak sebagai agen perubahan sosial (<i>agent of social change</i>), mengawal umat Islam menuju keberagamaan yang moderat, toleran, dan adil.

BAB IV

PERGESERAN PARADIGMA TERJEMAH AL-QUR'AN KEMENTERIAN AGAMA RI (2002–2019)

Bab ini merupakan inti analisis dari penelitian, di mana kerangka teoretis mengenai *shifting paradigm* yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya diaplikasikan secara langsung pada objek material kajian, yaitu Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) edisi penyempurnaan tahun 2002 hingga 2019. Pada bab ini, fokus pembahasan akan diarahkan untuk membedah dan memetakan wujud nyata pergeseran paradigma penerjemahan yang dilakukan oleh Kemenag dalam merespons dinamika sosial-keagamaan di Indonesia.

Untuk menyajikan analisis yang sistematis dan mendalam, uraian dalam bab ini akan diklasifikasikan ke dalam dua lokus utama. *Pertama*, pembahasan akan diawali dengan melacak transformasi teologis yang terjadi dalam teks terjemahan. Bagian ini akan mengupas bagaimana Kemenag menggeser orientasi penerjemahannya dari kecenderungan tekstualisme menuju pengarusutamaan paradigma moderasi beragama (*wasathiyah*). Analisis ini akan dibuktikan melalui tinjauan terhadap tiga aspek krusial, yakni perubahan pendekatan dalam menerjemahkan ayat-ayat *mutasyabihat*, pergeseran diksi terkait relasi antar-umat beragama, serta dinamika pemaknaan pada persoalan eskatologi dan takdir.

Kedua, bab ini akan mengelaborasi lebih jauh mengenai rekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat perempuan dan relasi gender. Pada bagian ini,

akan diuraikan bagaimana tim penyempurna terjemahan Al-Qur'an Kemenag bergerak menuju paradigma yang lebih adil gender. Elaborasi ini akan difokuskan pada analisis pergeseran terjemahan pada teks-teks yang sering kali menjadi perdebatan, seperti redefinisi kepemimpinan laki-laki khususnya pada Q.S. An-Nisa/4:34 beserta implikasinya terhadap pembacaan ulang ayat waris, kesaksian perempuan, dan harmonisasi relasi suami-istri.

Melalui pemaparan pada kedua lokus utama tersebut, bab ini diharapkan mampu membuktikan secara empiris dan tekstual bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI tidak berstatus statis. Sebaliknya, ia mengalami *shifting paradigm* yang signifikan dan terstruktur guna menghadirkan pemahaman teks suci yang lebih moderat, inklusif, relevan dengan konteks keindonesiaan, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan.

A. Transformasi Teologis: Antara Tekstualisme dan Moderasi (Wasathiyah)

Dalam diskursus keislaman di Indonesia maupun sejarah Islam secara umum, teologi selalu menempati posisi diskursi yang krusial. Secara etimologis, istilah ini berakar dari bahasa Yunani, yakni *teos* (Tuhan) dan *logia* (wacana atau firman). Pada era modern, terdapat dikotomi yang jelas antara keilmuan sekuler dan ilmu sakral yang dipicu oleh perbedaan landasan epistemologisnya. Jika ilmu-ilmu sekuler yang berorientasi pada dunia (*saeculum*) bertumpu pada rasio dan pengamatan empiris, teologi justru berfondasikan keimanan dan wahyu Ilahi. Oleh karena itu, meskipun teologi sering disederhanakan sebagai ilmu tentang Tuhan, definisi faktualnya adalah suatu disiplin yang berupaya menelaah eksistensi Tuhan secara rasional melalui pemahaman terhadap teks-teks suci.¹ Dengan demikian, teologi atau ilmu kalam bukan sekadar kumpulan dogma keagamaan yang diterima secara tekstual dari kitab suci. Lebih dari itu, disiplin ini mencakup elaborasi dan argumentasi rasional dalam memahami serta menguraikan doktrin-doktrin agama tersebut.²

Harus diakui bahwa ada begitu banyak doktrin agama yang memicu perdebatan di ranah teologi Islam atau ilmu kalam. Namun, karena keterbatasan ruang, tidak semua persoalan teologis tersebut akan dibahas tuntas di dalam subbab ini.³ Isu teologis yang menjadi fokus pada subbab

¹ Domenic Marbaniang, "Meaning and Divisions of Theology" dalam *Revive*, Mei 2012, hal. 1.

² Mustafa Shah, "Trajectories in Development of Islamic Theological Thought: Synthesis of Kalam," dalam *Religion Compass*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2007, hal. 439.

³ Di antaranya adalah tentang imam setelah Rasulullah yang kemudian memunculkan perdebatan tentang kelompok siapa yang iman dan kufur, kehendak bebas (*qadariyyah*), predestination (*jabariyyah*), sifat-sifat dan perbuatan Allah, *I'tizal* (*manzilah baina manzilatain*), tauhid, *al-'adl* (keadilan Tuhan), *al-wa'd* dan *al-wa'id* (janji dan ancaman), *al-amr bi l-ma'ruf wa l-nahy 'an al-munkar*, *ahl al-hadis wa ahl ar-ra'yu*. Lihat, Ziauddin Ahmad, "A Survey

ini adalah tentang sifat-sifat (*as-sifat*) dan perilaku (*af'al*) Allah antara yang tajsim, tasybih⁴ tafwid dan ta'wil; serta kehendak bebas (*free will/adariyyah*) dan predestination (*Jabariyyah*).

Berdasarkan kerangka pemikiran Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*, Ahmad Sakhr Achtaar membagi kecenderungan sarjana Muslim dalam menyikapi ayat-ayat antropomorfik ke dalam empat tipologi. Pertama adalah *al-Musyabbihah*, yakni kelompok yang memosisikan Allah serupa dengan makhluk-Nya termasuk meyakini Tuhan memiliki anggota tubuh fisik dengan tokoh sentral seperti Dawud al-Jawaribi dan Muqatil bin Sulaiman (w. 767 M). Kedua adalah *al-Muthbitah*, yang mengafirmasi sifat-sifat tersebut tanpa berusaha membayangkan atau menjelaskan wujud fisiknya. Pendekatan ini banyak dianut oleh kaum tradisionalis (*muhadditsun*), pengikut Hambali, dan mereka yang belakangan disebut sebagai kelompok Salaf. Ketiga adalah *al-Mufawwidha*, yaitu mereka yang menyerahkan makna sebenarnya dari ayat-ayat tersebut hanya kepada Tuhan (*tafwidh*). Terakhir, *al-Mu'awwila*, yang terdiri dari teolog Muktazilah dan sebagian penganut Asy'ariyah, Maturidiyah, Ibadhiyah, serta Syiah, yang memilih melakukan takwil atau penafsiran metaforis atas ayat-ayat antropomorfik tersebut.⁵ Empat pembagian ini akan menjadi teropong untuk melihat bagaimana Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 dan edisi 2019 menerjemahkan ayat-ayat mutasyabihat tersebut.

Berikut adalah contoh-contoh perubahan penerjemahan terkait dengan ayat-ayat Mutasyabihat yang dimaksud:

1. Penerjemahan Ayat-Ayat Mutasyabihat

Dalam kajian *Ulumul Qur'an* dan teologi Islam, ayat-ayat mutasyabihat adalah ayat-ayat yang maknanya tidak secara langsung terlihat jelas, memiliki banyak kemungkinan penafsiran, atau hakikat sebenarnya hanya diketahui oleh Allah. Hal ini merupakan lawan dari *ayat muhkamat* (ayat yang maknanya tegas, jelas, dan pasti).⁶ Penerjemahan ayat-ayat *mutasyabihat* mengenai sifat *dzatiah* dan *fi'liyyah* Allah umumnya mengadopsi pendekatan *tafwidh* dan *ta'wil*.

of the Development of Theology of Islam,” dalam *Islamic Studies*, Vol. 11 No. 2 Tahun 1972, hal. 93-111.

⁴ Tasybih adalah konsep keserupaan antara Tuhan dan makhluk-Nya, terutama manusia, yang memungkinkan pengetahuan yang positif tentang Tuhan. Lihat, Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan, Panduan Memahami Tuhan, Alam dan Manusia*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 6.

⁵ Ahmad Sakhr Achtaar, “Contact between Theology, Hermeneutics and Literary Theory: The Role of Majaz in Interpretation of Anthropomorphic Verses in the Qur'an from the 2nd AH/8th CE Until the 7th AH/13th CE,” Ph.D., *Thesis, SOAS*, London: University of London, 2012, hal. 38-41. <https://doi.org/10.25501/SOAS.00014565>

⁶ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 225-227.

Penjelasan dari pendekatan ini sering kali diletakkan di catatan kaki ketimbang pada teks utama terjemahan, seperti yang terlihat pada lafaz *yadullahi fauqa aidihim* (QS. Al-Fath/48:10). Namun, khusus untuk ayat yang tidak secara langsung berindikasi pada sifat fisik Tuhan, pendekatan *ta'wil* lebih dikedepankan. Contoh nyatanya ada pada QS. Ar-Rûm/30:39, di mana lafaz *wajhallahi* (wajah Allah) tidak diterjemahkan secara literal, melainkan ditakwilkan menjadi "keridaan Allah".

Berikut adalah contoh-contoh perubahan penerjemahan terkait dengan ayat-ayat teologi yang dimaksud:

a. Penerjemahan Wajah Allah

Kata *w-j-h* yang dihubungkan dengan Allah di dalam Al-Qur'an terdapat di 11 tempat. Berikut rinciannya:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Al-Baqarâh/2:115 وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ	Edisi 2002: Dan milik Allah timur dan barat. Kemanapun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Mahaluas, Maha Mengetahui. Edisi 2019: Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. ³⁶ Sesungguhnya Allah Mahaluas lagi Maha Mengetahui. ⁽³⁶⁾ 'Wajah Allah Swt. (<i>wajhullāh</i>)' bisa berarti 'Zat Allah Swt. atau 'rida Allah Swt.', sedang yang dimaksud di sini adalah 'arah kiblat yang diridai oleh Allah Swt. saat seseorang tidak bisa menentukan arah kiblat karena alasan tertentu'. Maksud ini tergambar dalam sebab nuzul yang dituturkan oleh 'Amir bin Rabi'ah r.a. Dia berkata, "Kami menemani Rasulullah saw. dalam sebuah perjalanan. Tiba-tiba langit tertutup mendung sehingga kami kesulitan menentukan arah kiblat. Kami pun salat dan memberi tanda (pada arah salat kami). Begitu matahari muncul, kami sadar telah salat tanpa menghadap ke arah kiblat. Kami laporkan hal ini kepada Rasulullah, lalu turunlah ayat ini." (Riwayat Ibnu Majah, Baihaqi dan Tirmizi).

Al-Baqarâh/2:272 وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ	Edisi 2002: Dan janganlah kamu berinfak melainkan karena mencari rida Allah. Edisi 2019: Kamu (orang-orang mukmin) tidak berinfak, kecuali karena mencari rida Allah.
Ar-Râ'd/13:22 وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً	Edisi 2002: Dan orang yang sabar karena mengharap keridaan Tuhannya, melaksanakan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan. Edisi 2019: Orang-orang yang bersabar demi mencari keridaan Tuhan mereka, mendirikan salat, menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka secara sembunyi-sembunyi atau terang-terangan.
Ar-Rûm/30:38 فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ	Edisi 2002: Maka berikanlah Haknya kepada kerabat dekat, juga kepada orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan. Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridaan Allah. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung. Edisi 2019: Oleh karena itu, beri kerabat dekat haknya, juga orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridaan Allah.
Ar-Rûm/30:39 وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ	Edisi 2002: Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridaan Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya). Edisi 2019: Adapun zakat yang kamu berikan dengan maksud memperoleh keridaan Allah, (berarti) merekalah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).

Ar-Rahmân/55:27 وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	Edisi 2002: Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal. Edisi 2019: (Akan tetapi,) wajah (zat) Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.
Al-Insân/76:9 إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوْجَه اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا	Edisi 2002: (sambil berkata), “Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu. Edisi 2019: (Mereka berkata,) “Sesungguhnya Kami memberi makanan kepadamu hanya demi rida Allah. Kami tidak mengharap balasan dan terima kasih darimu.
Al-Lail/92:20 إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ	Edisi 2002: tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Maha tinggi. Edisi 2019: kecuali (dia memberikannya semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Mahatinggi.
Al-An’âm/6:52 وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ	Edisi 2002: Janganlah engkau mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari, mereka mengharapkan keridaan-Nya. Edisi 2019: Janganlah engkau (Nabi Muhammad) mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari, sedangkan mereka mengharapkan keridaan-Nya.
Al-Qasas/28:88 وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ	Edisi 2002: Dan janganlah (pula) engkau sembah tuhan yang lain selain Allah. Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Edisi 2019: Jangan (pula) engkau sembah Tuhan yang lain (selain Allah). Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali zat-Nya.

al-Insan/76:9 إِنَّمَا نُنْطِغُكُمْ لِرِجَالِكُمُ اللَّهُ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا	Edisi 2002: (sambil berkata), “Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu. Edisi 2019: (Mereka berkata,) “Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanya demi rida Allah. Kami tidak mengharap balasan dan terima kasih darimu.
--	--

Di antara sebelas ayat di atas, perbedaan yang paling mencolok terdapat pada Q.S. Al-Baqarâh/2:115, Q.S. Ar-Rahman/55:67, dan Q.S. Al-Qashash/28:88. Ketiga ayat ini menjadi contoh penting yang menunjukkan secara nyata bahwa Qur'an Terjemahan telah mengalami *shifting paradigm*. Upaya penafsiran secara *ta'wil* (non-literal) sangat kentara pada delapan ayat lainnya, di mana kata *wajh* konsisten diterjemahkan menjadi *ridhallah* di semua edisi. Konteks kedelapan ayat tersebut memang menunjukkan bahwa lafaz *wajhullah* tidak bermakna fisik 'wajah Allah', melainkan bermakna rida-Nya.

Adapun dalam Q.S. Al-Baqarah/2:115 edisi 1990, penerjemah menggunakan pendekatan ganda, yakni *tafwidh* dan *ta'wil*. Kata *wajhullah* diterjemahkan menjadi 'wajah (kiblat)' dengan tambahan penjelasan di catatan kaki bahwa maksudnya adalah arah kiblat. Penerapan analogi ganda pada lafaz ini merujuk pada penafsiran al-Thabari, yang secara spesifik memaknai *wajhullah* sebagai kiblat atau Baitulharam.⁷ Penambahan keterangan '(kiblat)' ini pada dasarnya berakar pada penafsiran ulama klasik. Menariknya, Terjemahan Al-Qur'an edisi 1990 yang umumnya dikenal sangat harfiah (literalis), justru tampil luwes pada ayat ini dengan memadukan antara penerjemahan literal dan pendekatan *tafsiriyyah*.

Berbeda halnya pada edisi 2002, di mana lafaz *wajh* secara harfiah diterjemahkan sebagai 'wajah'. Meskipun langkah ini menunjukkan loyalitas terhadap teks bahasa aslinya, terjemahan ini rentan dipahami secara literalis yang mengarah pada *tajsim* (antropomorfisme), walau sebagian pembaca mungkin memahaminya sebagai bentuk *tafwidh*. Sementara itu, edisi 2019 mengambil pendekatan yang menyerupai edisi 1990; lafaz *wajhullah* tetap diartikan 'wajah', namun dilengkapi dengan catatan kaki yang

⁷ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wili Ay Al-Qur'an*, juz 2, Makkah al-Mukarramah: Dar al-Tarbiyah wa-al-Turath, t.t, hal. 451.

menginterpretasikannya sebagai keridaan atau kiblat. Langkah edisi 2019 ini mengombinasikan dua metode sekaligus: *tafwidh* pada teks utama dan *ta'wil* pada catatan kaki, yang menjadikannya sebagai jalan tengah (moderat/kompromistis) di antara pendekatan ekstrem *tajsim* dan *ta'wil* murni.

Dinamika serupa juga terlihat pada lafaz *wajhu rabbika* dalam Q.S. ar-Rahmân/55:27. Edisi 1990 menerjemahkannya melalui pendekatan *ta'wil* menjadi 'Zat Tuhanmu', sedangkan edisi 2002 kembali pada metode *tafwidh* dengan terjemahan 'wajah Tuhanmu'. Menariknya, edisi 2019 kembali mengadopsi pendekatan ganda dengan menampilkan terjemahan *tafwidh* ('wajah') yang didampingi oleh *ta'wil* ('zat' di dalam tanda kurung). Melalui strategi ini, edisi 2019 dinilai berhasil menempuh titik aman secara teologis.

Penggunaan *ta'wil* juga terlihat jelas pada terjemahan Q.S. Al-Qashash/28:88. Baik edisi 1990 maupun 2002 menafsirkan lafaz *wajhuhu* secara figuratif (*majaz*) menjadi 'Allah'. Penafsiran non-literal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Qutaibah (213-279 H) yang menganggap kata *wajh* sebatas tambahan (*ziyadah*), sehingga *illa wajhahu* berarti 'kecuali Allah'. Meskipun sama-sama menggunakan metode *ta'wil*, edisi 2019 menampilkan redaksi yang sedikit berbeda dengan menerjemahkan *wajhahu* sebagai 'Zat-Nya'.⁸

Dari uraian tersebut, tampak jelas bahwa tim penerjemah Al-Qur'an berusaha menghindari, atau bahkan berkeberatan dengan, penerjemahan yang bernuansa antropomorfis (*tajsim*) di dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, paradoksnya, dalam beberapa dekade terakhir justru berkembang sebuah tren yang mengarah pada penerjemahan literal untuk pernyataan-pernyataan antropomorfis mengenai wajah Tuhan.⁹ Meskipun demikian, contoh di atas memperlihatkan mulai adanya upaya kompromi dari tim penerjemah. Terutama pada edisi 2019, mereka mengombinasikan pendekatan *tafwidh* dan *ta'wil* agar tetap setia pada teks bahasa sumber tanpa harus mengorbankan esensi pesan dari ayat itu sendiri. Bukti lebih lanjut mengenai hal ini dapat dilihat pada contoh selanjutnya.

⁸ Ibnu Qut'aibah, ulama Sunni, menyatakan bahwa kata *wajh* pada *illa wajhahu* merupakan *ziyadah* (tambahan). Sehingga *illa wajhahu* artinya ya kecuali Allah itu sendiri. Begitu juga dalam QS. Al-Insan/76:9, *wa manut'imukum li wajhillah, la nuridu minkum jaza'an wa la syukura*. Lihat Ahmad Sakhr Achtar, "Contact between Theology, Hermeneutics and Literary Theory," ..., hal. 157.

⁹ Johanna Pink, "Literal Meaning or Correct 'aqida? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 17 No. 3 Tahun 2015, hal. 110

Evolusi terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama edisi 2002 ke 2019, khususnya pada penanganan kata *Wajh* (Wajah Allah), merepresentasikan sebuah pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang signifikan di Indonesia. Jika pada edisi 2002 penerjemahan cenderung terpaku pada paradigma literal (*harfiah*) yang rentan memicu pemahaman awam untuk memfisikkan Tuhan edisi 2019 melangkah mantap menuju paradigma kontekstual (*tafsiriyah*). Pergeseran ini ditandai dengan langkah proaktif tim penerjemah yang menggeser terjemahan kata *Wajh* langsung pada substansinya, seperti 'Zat' atau 'Rida', serta melengkapinya dengan catatan kaki historis (*asbabun nuzul*). Pada akhirnya, perubahan ini bukan sekadar revisi kebahasaan, melainkan sebuah transformasi pendekatan teologis dari yang awalnya sekadar "memindahkan teks", menjadi upaya yang berpusat pada pembaca (*reader-oriented*) untuk menjaga kemurnian tauhid dan mencegah salah tafsir.

Dari pembahasan di atas terdapat pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang sangat menarik dan sistematis antara Terjemahan Al-Qur'an Kemenag Edisi 2002 dengan Edisi 2019, khususnya dalam menerjemahkan ayat-ayat *mutasyabihat* terkait lafal "Wajah Allah" (*wajhullāh*). Pergeseran utamanya adalah Kemenag edisi 2019 mulai berani melepaskan diri dari terjemahan harfiah secara utuh dan beralih menggunakan pendekatan kontekstual. Kemenag 2019 merumuskan pedoman baku: kapan lafal "Wajah Allah" harus diterjemahkan apa adanya (*tafwid*), dan kapan harus diartikan secara kiasan (*takwil*) agar masyarakat awam tidak terjebak pada pemahaman *antropomorfisme* (menggambarkan fisik Allah seperti makhluk).

Agar lebih mudah dipahami, berikut adalah tabel perbandingan *shifting paradigm* penerjemahan lafal "Wajah Allah":

Tabel *Shifting Paradigm* Penerjemahan "Wajah Allah"
(Kemenag 2002 dan 2019)

Aspek Perbandingan	Edisi 2002 Penyempurnaan (Fase Transisi/Tekstual)	Edisi 2019 Penyempurnaan (Fase Kontekstual/Wasathiyah)
Pendekatan Metodologi	Cenderung harfiah/tekstualis . Sering kali menerjemahkan lafal wajh secara seragam sebagai "wajah", lalu	Menggunakan metode gabungan (Tafwid dan Takwil) secara sistematis di dalam teks utama, disesuaikan

	menyerahkan penjelasannya (bahwa itu bukan wajah fisik) pada Catatan Kaki (footnote).	dengan konteks ayat (siyaq al-ayah).
Jika lafal "Wajah" menunjuk langsung pada Sifat Zat Allah (Misal: Q.S. Al-Baqarah/2: 115)	Diterjemahkan literal: "Wajah Allah" .	Mengedepankan makna Tafwid (menyerahkan makna hakikinya pada Allah). Tetap diterjemahkan "wajah Allah" untuk menjaga keagungan sifat-Nya.
Jika lafal "Wajah" menunjuk pada Tujuan/Niat amal ibadah (Misal: kata "yurīdūna wajhallāh")	Sering masih diterjemahkan kaku sebagai "mengharapkan wajah Allah" . Pembaca harus merujuk penjelasan tambahan untuk tahu maksudnya.	Berani melakukan Takwil langsung di dalam redaksi utama. Kata <i>wajhallāh</i> langsung diterjemahkan menjadi "Keridaan Allah" . Teks menjadi sangat fungsional dan langsung bisa dipahami maksudnya.
Posisi Teologis (<i>Shifting Paradigm</i>)	Berada di tahap berhati-hati merombak teks, sehingga beban penafsiran/pemahaman diserahkan kepada ketelitian pembaca dalam membaca catatan kaki.	Merupakan wujud nyata paradigma moderasi (wasathiyah) . Negara (Kemenag) secara aktif memproteksi umat dari literalisme radikal yang membayangkan Tuhan memiliki fisik (wajah) layaknya manusia, dengan cara memberikan terjemahan makna yang tuntas (seperti kata "keridaan").

b. Tangan dan Kekuasaan Allah

Bukan hanya kata *wajh*, lafaz *yad* yang bermakna 'tangan' juga selalu memunculkan diskursus teologis manakala disandarkan pada Allah. Menurut pengamatan Johanna, hal inilah yang tampaknya membuat para penerjemah di Indonesia kesulitan dalam mengalihbahasakan kata *yad* tersebut.

Berikut adalah daftar kata *yad* yang berhubungan dengan Tuhan di dalam Al-Qur'an:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Ali-Imrân/3:73 قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ	Edisi 2002: “Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Edisi 2019: “Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah. Dia menganugerahkannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas lagi Maha Mengetahui.”
Al-Mâidah/5:64 وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ أَيَدِيهِمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَتَانِ	Edisi 2002: Dan orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah²⁴⁸ terbelenggu.”²⁸⁴ Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah²⁸⁵ terbuka; (284) maksudnya adalah kikir. Tangan Allah tidak sama dengan tangan manusia (makhluk). Edisi 2019: Orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu (kikir).” Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu. Mereka dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan. Sebaliknya, kedua tangan Allah terbuka (Maha Pemurah).
Al-An'âm/6:73 وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَلِمُ الْغَيْبِ	Edisi 2002: dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Mahabijaksana, Mahateliti. Edisi 2019: Dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Mahabijaksana lagi Mahateliti.

وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ	
Sâd/38:75 قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ	Edisi 2002: (Allah) berfirman, “Wahai Iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kekuasaan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atau kamu (merasa) termasuk golongan yang (lebih) tinggi?” Edisi 2019: (Allah) berfirman, “Wahai Iblis, apakah yang menghalangimu untuk bersujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku (kekuasaan-Ku)? Apakah kamu menyombongkan diri ataukah (memang) termasuk golongan yang (lebih) tinggi?”
Al-Fath/48:10 إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عٰهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسِيّوْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا	Edisi 2002: Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Muhammad), sesungguhnya mereka hanya berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa melanggar janji, maka sesungguhnya dia melanggar atas (janji) sendiri; dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Dia akan memberinya pahala yang besar. <i>(tanpa footnote)</i> Edisi 2019: Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad), (pada hakikatnya) mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan⁶⁹² Allah di atas tangan mereka. Oleh sebab itu, siapa yang melanggar janji (setia itu), maka sesungguhnya (akibat buruk dari) pelanggaran itu hanya akan menimpa dirinya sendiri. Siapa yang menepati janjinya kepada Allah, maka Dia akan menganugerahinya pahala yang besar. <i>(692) Ini termasuk ayat-ayat sifat. Ahli tafsir berbeda pendapat mengenai ayat ini. Sebagian menjelaskan bahwa yang dimaksud ‘tangan’ pada ayat ini adalah ‘kekuatan dan kekuasaan’ Allah. Sebagian lainnya menafsirkan ‘tangan</i>

	<i>Allah' dengan pengawasan Allah akan janji setia yang diberikan oleh beberapa orang kepada Nabi Muhammad saw.</i>
Az-Zâriyat/51:47 وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ	Edisi 2002: Dan langit Kami bangun dengan kekuasaan (Kami), dan Kami benar-benar meluaskannya. Edisi 2019: Langit Kami bangun dengan tangan (kekuatan Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar meluaskan(-nya).
Al-Hadîd/57:29 لِيَّ وَآَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ؕ	Edisi 2002: dan bahwa karunia itu ada di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah mempunyai karunia yang besar. Edisi 2019: dan bahwa karunia itu ada di tangan Allah. Dia menganugerahkannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Allah Pemilik karunia yang agung.
Alî Imrân/3:26 بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	Edisi 2002: Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu. Edisi 2019: Di tangan-Mulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.
Yâsîn/36:83 فَسُبْحَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ؕ	Edisi 2002: Maka Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan. Edisi 2019: Maka, Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.

Al-Mulk/67:1 تَبْرَكَ الَّذِي يَدُهُ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	Edisi 2002: Mahasuci Allah yang menguasai (segala) kerajaan, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu. Edisi 2019: Mahaberkah Zat yang menguasai (segala) kerajaan dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.
Az-Zumar/39:67 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ	Edisi 2002: Dan mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggamannya pada hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Edisi 2019: Mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya. Padahal, bumi seluruhnya (ada dalam) genggamannya pada hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya.⁶⁶⁴ Mahasuci dan Mahatinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan. (664) <i>Ayat ini menggambarkan kebesaran dan kekuasaan Allah Swt. dan hanya Dia yang berkuasa pada hari Kiamat.</i>

Dari 11 ayat di atas, kata *yad* yang tetap diterjemahkan tangan (*tafwid*, menyerahkan makna sesungguhnya kepada Allah tanpa menafsirkan lebih jauh disertai keyakinan bahwa makna zahir ayat tersebut tidak dimaksudkan oleh Allah) baik di Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 dan edisi 2019 adalah 1) Ali Imrân/3:73, 2) Al-Hadîd/57:29, 3) Ali Imrân/3: 26, dan 4) Yâsaîn/36:83.

Seperti yang disinggung pada bagian awal, keengganan mendasar dari tim Terjemahan Al-Qur'an untuk terjebak pada pemaknaan *tajsim* terkait ayat-ayat sifat mendorong mereka untuk menempuh metode yang lain. Sebagai contoh, dalam Q.S. al-Ma'idah/5:64, ditemukan penggunaan lafaz *yadullah* dalam dua bentuk, yakni *yadullahi maghlulah* dan *yadullahi mabsuthatani*. Pada

Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 maupun 2019, frasa *yadullahi maghlulah* secara seragam diterjemahkan secara harfiah menjadi 'tangan Allah'. Kendati demikian, terjemahan tekstual tersebut tidak dibiarkan berdiri sendiri, melainkan diiringi dengan penjelasan tambahan pada catatan kaki.

Sementara itu, edisi 2002 menyertakan catatan kaki nomor 284 pada frasa 'tangan Allah terbelenggu' yang menegaskan bahwa maknanya adalah 'kikir'. Adapun pada frasa *yadullahi mabsuthatani*, kata *yad* tetap diartikan sebagai 'tangan', namun dilengkapi dengan catatan kaki nomor 285 yang berbunyi: 'Tangan Allah tidak sama dengan tangan manusia (makhluk)'. Penjelasan pada catatan kaki 285 ini merepresentasikan pendekatan *tafwidh* yakni menyerahkan makna hakikinya kepada Allah serta prinsip *bila takyif* (tanpa membayangkan bentuk fisiknya).

Berbeda halnya dengan edisi 2019 yang tampil lebih ringkas dan praktis. Frasa *yadullahi maghlulah* langsung diterjemahkan di dalam teks utama menjadi 'tangan Allah terbelenggu (kikir)', begitu pula *yadullahi mabsuthatani* yang diterjemahkan menjadi 'tangan Allah terbuka (Maha Pemurah)'. Dengan menyisipkan makna kiasan di dalam tanda kurung pada teks utama, edisi 2019 secara simultan mengaplikasikan dua pendekatan sekaligus, yaitu *tafwidh* dan *ta'wil*.

Dinamika serupa dapat diamati pada terjemahan lafaz *bi yadayya* dalam QS. Shad [38]: 75. Edisi 1990 menerjemahkannya murni secara *tafwidh* menjadi 'kedua tangan-Ku'. Edisi 2002 beralih pada *ta'wil* dengan terjemahan 'kekuasaan-Ku'. Kemudian, edisi 2019 mengambil jalan tengah dengan menggabungkan keduanya menjadi 'kedua tangan-Ku (kekuasaan-Ku)'. Transformasi ini mengindikasikan adanya pergeseran metodologis menuju pendekatan kombinasi (*tafwidh cum ta'wil*). Kasus paralel juga ditemukan pada Q.S. Az-Zariyat/51: 47 untuk lafaz *aydin*. Jika edisi 1990 dan 2002 sepakat menggunakan *ta'wil* dengan menerjemahkannya sebagai 'kekuasaan (Kami)', edisi 2019 kembali memadukan *tafwidh* dan *ta'wil* melalui terjemahan 'tangan (kekuatan Kami)'.

Pergeseran metode juga terekam pada Q.S. Al-Mulk/67: 1. Kata *yad* pada ayat tersebut diterjemahkan secara harfiah menjadi 'tangan-Nya' pada edisi 1990. Namun, pada edisi 2002 dan 2019, pendekatannya berubah total menjadi *ta'wil*, yakni diterjemahkan dengan kata 'menguasai (segala)'. Hal ini menjadi bukti nyata adanya transisi pendekatan dalam menyikapi ayat *mutasyabihat*, yakni dari metode *tafwidh* yang bergerak menuju *ta'wil*."

Sebagai contoh, pada edisi 2002, frasa 'tangan Allah terbelenggu' diberi catatan kaki (no. 284) bermakna 'kikir' (*ta'wil*),

sedangkan kata *yad* pada *yadullahi mabsuthatani* tetap diterjemahkan 'tangan' dengan catatan kaki (no. 285) yang menyatakan bahwa tangan Allah tidak sama dengan makhluk-Nya (*tafwidh* dan *bila takyif*). Edisi 2019 menyederhanakan ini dengan langsung menyertakan penjelasan dalam tanda kurung di teks utama, seperti 'tangan Allah terbelenggu (kikir)' dan 'tangan Allah terbuka (Maha Pemurah)'. Ini menunjukkan penggabungan metode *tafwidh* dan *ta'wil* secara bersamaan.

Penggabungan metode ini juga terlihat pada Q.S. Shâd/38:75. Terjemahan *bi yadayya* berubah dari *tafwidh* di edisi 1990 ('kedua tangan-Ku'), menjadi *ta'wil* di edisi 2002 ('kekuasaan-Ku'), hingga menjadi *tafwidh cum ta'wil* di edisi 2019 ('kedua tangan-Ku (kekuasaan-Ku)'). Pola ini berulang pada terjemahan lafaz *aydin* dalam Q.S. Az-Zariyat/51: 47, di mana edisi 2019 menerjemahkannya menjadi 'tangan (kekuatan Kami)', berbeda dengan edisi 1990 dan 2002 yang murni menggunakan *ta'wil*. Menariknya, pada ayat lain seperti QS. Al-Mulk/67:1, justru terjadi pergeseran dari *tafwidh* di edisi 1990 ('tangan-Nya') menjadi *ta'wil* murni di edisi 2002 dan 2019 ('menguasai'), yang semakin mempertegas dinamika pendekatan tim penerjemah terhadap ayat *mutasyabihat*.

Terakhir pada Q.S. Az-Zumar/39:67 terdapat kata *yaminihi* yang pada edisi 1990 dan 2002 diterjemahkan dengan pendekatan *tafwid* yakni dengan tangan kanan-Nya.¹⁰ Adapun pada edisi 2019, frasa tersebut diterjemahkan secara tekstual sebagai 'tangan kanan-Nya', tetapi diiringi dengan penjelasan *ta'wil* pada catatan kaki bahwa maknanya adalah kebesaran dan kekuasaan Allah. Strategi ini merupakan bentuk pendekatan moderat yang diterapkan sebagai jalan tengah untuk meredam polemik dan mengakomodasi berbagai kelompok teologis dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*.

Berdasarkan survei yang dilakukan oleh Johanna Pink, terlihat jelas adanya perbedaan perlakuan dari tim penerjemah. Terjemahan lafaz 'wajah Tuhan' cenderung dibiarkan bersifat antropomorfis, sedangkan lafaz 'tangan Tuhan' diterjemahkan melalui pendekatan yang jauh lebih metaforis, mengedepankan prinsip *tanzih*, serta menghindari visualisasi fisik (*bila takyif*). Pola pembedaan ini secara

¹⁰ Untuk Q.S. Az-Zumar/39:67, kata *biyaminihi* yang diterjemahkan tangan kanan-Nya secara literal baik di edisi 1990 dan 2002 mirip apa yang dilakukan oleh Ibnu Qutaibah yang menggunakan pendekatan *isbat* (*affirming*). Untuk ayat tersebut, Ibnu Qutaibah tidak mencarikan makna konotatifnya atau figuratifnya, tetapi hanya berkomentar: kita tidak bisa mengatakan jari kita seperti jari-Nya, tangan kita seperti tangan-Nya, genggamannya kita seperti genggamannya-Nya. Sebab segala sesuatu tidaklah menyerupai-Nya, Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis*, Beirut: al-Maktabah al- Islami, 1999, hal. 303.

ajek ditemukan pada sebagian besar terjemahan Al-Qur'an di Indonesia dari tahun ke tahun.¹¹

Kasus penerjemahan *wajh* dan *yad* mengindikasikan bahwa di balik upaya menghindari *antropomorfisme*, tetap terdapat kecenderungan literalis pada ayat-ayat sifat. Tren ini diduga kuat dipengaruhi oleh penyebaran teologi Wahabi dari Arab Saudi, sebuah realitas yang membuat kritik Gus Dur terhadap Terjemahan Al-Qur'an edisi 1990 menemukan signifikansinya. Hal ini semakin dipertegas oleh pernyataan Abdul Wahid Sahari, delegasi Arab Saudi, yang berargumen bahwa terjemahan harus setia pada teks asli ('wajah' dan 'tangan'), sementara perluasan maknanya merupakan urusan ilmu tafsir. Sebagai solusi atas tarik-menarik teologis tersebut, tim revisi pada edisi 2019 merumuskan jalan kompromi melalui pengaplikasian metode *tafwidh* sekaligus *ta'wil*.

Hemat penulis bahwa terjemahan lafaz *yad* dari edisi 2002 ke 2019 menunjukkan strategi penyelesaian dilema teologis yang sangat unik oleh Kementerian Agama, yang sekaligus membenarkan pengamatan Johanna mengenai kerumitan alih bahasa ayat-ayat *mutasyabihat*. Berbeda dengan kata *wajh* (wajah) yang cenderung langsung dita'wilkan (diinterpretasikan) esensinya, pergeseran paradigma pada lafaz *yad* edisi 2019 justru memperlihatkan pendekatan kompromi (jalan tengah) antara kesetiaan leksikal pada teks asli dan perlindungan akidah pembaca.

Jika pada edisi 2002 beberapa kata *yad* langsung disamakan atau diganti menjadi "kekuasaan" (seperti pada Q.S. Sâd 38:75 dan Az-Zariyat 51:47), edisi 2019 secara sadar mengembalikan kata "tangan" ke dalam teks utama. Namun, kemunculan kata ini dipagari dengan sangat ketat oleh tafsir penjelas di dalam tanda kurung seperti "*kedua tangan-Ku (kekuasaan-Ku)*" atau "*tangan (kekuatan Kami)*" serta penambahan catatan kaki teologis yang merujuk pada ikhtilaf (perbedaan pendapat) para ulama (seperti pada Q.S. Al-Fath 48:10).

Pergeseran ini menegaskan bahwa Kemenag 2019 mengadopsi paradigma akomodatif-edukatif. Tim penerjemah berusaha jujur dan setia pada struktur bahasa asli Al-Qur'an, namun secara proaktif menuntun kognisi pembaca awam agar tidak jatuh pada pemahaman *tasybih* atau *antropomorfisme* (menganggap Tuhan memiliki organ fisik seperti makhluk-Nya) melalui perangkat tanda kurung dan *footnote* yang kaya akan literasi tafsir.

¹¹ Johanna Pink, "Literal Meaning or Correct 'aqida? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations," ..., hal. 110.

Berikut adalah tabel perbandingan pergeseran paradigma penerjemahan lafal "Tangan Allah":

Tabel *Shifting Paradigm* Penerjemahan "Tangan Allah" (Kemenag 2002 dan 2019)

Aspek Perbandingan	Edisi Penyempurnaan 2002 (Fase Transisi/Tekstual)	Edisi Penyempurnaan 2019 (Fase Kontekstual/Wasathiyah)
Pendekatan Metodologi	Cenderung inkonsisten. Terkadang diterjemahkan literal sebagai "tangan", namun di beberapa tempat lain diartikan sebagai "kekuasaan", tanpa pedoman pemilahan yang baku. Penjelasan teologis sering kali disembunyikan di catatan kaki.	Menerapkan metode Takwil secara konsisten dan terstandardisasi di dalam teks utama. Makna disesuaikan dengan siyaq al-ayah (konteks kalimat), apakah bermakna kekuasaan, bantuan, atau karunia.
Jika lafal "Yad" merujuk pada Kekuasaan atau Bantuan (Misal: Q.S. Al-Fath/48: 10)	Cenderung dipertahankan secara harfiah sebagai "tangan".	Langsung dikontekstualisasikan menjadi "kekuasaan" atau ditambahkan keterangan dalam tanda kurung seperti "Tangan (kekuasaan)" agar pembaca langsung menangkap makna fungsionalnya.
Jika lafal "Yad" merujuk pada Karunia, Kebaikan, atau Rezeki (Misal: Q.S. Al-Ma'idah/5: 64)	Sering diterjemahkan kaku: "kedua tangan-Nya terbuka".	Di-takwil menjadi makna majazinya, yakni ditambahkan keterangan "(karunia-Nya)" atau langsung diterjemahkan sebagai kemurahan Tuhan.

Posisi Teologis (Shifting Paradigm)	Masih terbayang-bayang oleh paradigma lama yang takut melakukan takwil pada teks suci, sehingga membiarkan ambiguitas makna fisik Tuhan di ruang baca utama.	Menunjukkan sikap teologis yang tegas dari negara. Kemenag bertindak sebagai fasilitator moderasi beragama dengan menyajikan teks yang rasional dan "aman" bagi akidah masyarakat awam, menolak literalisme yang menyesatkan.
-------------------------------------	--	---

c. Melihat, Mengawasi dan Memandang

Perdebatan teologis mengenai apakah zat Allah dapat dilihat oleh mata manusia secara kasatmata berjalan beriringan dengan diskursus seputar konsep *tajsim*, *takyif*, dan sejenisnya. Di dalam teks Al-Qur'an, terdapat sejumlah leksikon yang berkaitan dengan aktivitas melihat, di antaranya: 1) '*ain*', 2) '*daraka*', 3) '*abshar*', 4) '*nadhar*', dan 5) '*ra'y*'.

Pertama, penggunaan kata '*ain*'. Pada Q.S. Hûd/11: 37 (*washna'i al-fulka bi a'yunina wa wahyina wa la tukhatibni fi alladzina dhalamu, innahum mughraqun*) dan Q.S. al-Qamar/54:14 (*tajri bi a'yunina, jaza'an liman kana kufir*), ketiga edisi Terjemahan Al-Qur'an (2002 dan 2019) sepakat menggunakan pendekatan *ta'wil*. Kata '*ain*' tidak diterjemahkan secara harfiah sebagai 'mata', melainkan dialihbahasakan menjadi 'pengawasan' atau 'pemeliharaan'. Sementara itu, pada terjemahan generasi awal Kemenag (edisi Jâmûnû), kata tersebut diartikan dengan padanan 'penilikan'.

Kedua, penggunaan kata '*daraka*' dan '*abshar*' yang terekam dalam Q.S. Al-An'âm/6:103 (*la tudrikuhu al-absharu wa huwa yudriku al-abshara*). Terdapat dinamika redaksional dalam penerjemahannya. Edisi 1990 dan 2002 sama-sama menggunakan frasa 'tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata'. Bedanya, penutup ayat pada edisi 1990 diterjemahkan menjadi 'Maha Halus dan Maha Mengetahui', sedangkan edisi 2002 merevisinya menjadi 'Mahahalus, Mahateliti'. Pergeseran gaya bahasa yang lebih kentara terjadi pada edisi 2019, di mana kata 'dicapai' diganti menjadi 'dijangkau', sehingga terjemahannya berbunyi: 'Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahahalus lagi Mahateliti'.

Ketiga, penggunaan lafaz *nadhar* dan *ra'y*. Kasus ini dapat diamati pada QS. Al-A'raf/7:143 (*wa lamma ja'a Musa limiqatina wa kallamahu rabbuhu, qala rabbi arini andhur ilaika, qala lan tarani wa lakin undhur ila al-jabali fa in istaqarra makanahu fasaufa tarani*) dan Q.S. Al-Qiyamah/75:23 (*ila rabbiha nadhirah*). Terkait Q.S. Al-Qiyamah/75: 23, edisi 2002 dan 2019, terjemahan tersebut direvisi menjadi 'memandang Tuhannya'. Pergeseran diksi dari kata 'melihat' menjadi 'memandang' ini menjadi titik fokus analisis yang menarik, yakni apa motivasi di balik perubahan tersebut.

Diskursus mengenai visibilitas Tuhan ini memang menjadi perdebatan klasik. Az-Zamakhshari, misalnya, sebagai representasi ulama Mu'tazilah, secara tegas menolak keyakinan bahwa manusia dapat melihat Tuhannya secara fisik. Oleh karena itu, ia men-*ta'wil*-kan frasa *ila rabbiha nadhirah* dengan makna *at-tawaqqu' wa ar-raj'a'* (mengharapkan). Melalui kacamata teologi Mu'tazilah ini, ayat tersebut tidak dimaknai sebagai 'melihat', melainkan 'kepada Tuhannyalah mereka berharap'.¹²

Dari terjemahan tersebut, yang mengalami perubahan menarik adalah pada Q.S. Al-Qamar/75:23 bahwa *naz'irah* pada Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 dan edisi 2019. Apa sebetulnya perbedaan antara melihat dan memandang itu? Secara kebahasaan (Kamus Besar Bahasa Indonesia/KBBI), meskipun kedua kata tersebut bersinonim, terdapat gradasi makna dan nuansa psikologis yang sangat berbeda:

1. Melihat: Cenderung bermakna fisik, mekanis, dan spontan. Proses "melihat" bertumpu murni pada fungsi optik indra mata untuk menangkap objek fisik yang terikat oleh ruang, jarak, bentuk, dan arah cahaya.
2. Memandang: Memiliki makna yang lebih mendalam, sengaja, dan melibatkan emosi/spiritual. Memandang tidak sekadar menggunakan mata fisik, tetapi melibatkan "mata hati", perhatian, ketakjuban, harapan, hingga penghormatan. Memandang tidak selalu mensyaratkan objek tersebut berupa materi fisik yang bisa disentuh.

Pergeseran dari "melihat" ke "memandang" adalah bukti kedewasaan tim penerjemah Kemenag dalam melakukan Shifting Paradigm. Mereka menggunakan kehalusan bahasa Indonesia untuk melindungi akidah umat dari bahaya membayangkan Tuhan secara fisik (antropomorfisme), sembari tetap menjaga keutuhan janji Al-

¹² Lutphi Ibrahim, "The Problem of the Vision of God in Theology of Zamakhshari and al-Baydawi," dalam *Die Welt des Orients*, Vol. 13 Tahun 1982, hal. 109.

Qur'an tentang kenikmatan perjumpaan dengan Allah di hari kiamat kelak.

Tabel Shifting Paradigm Penerjemahan Melihat, Mengawasi, dan Memandang (2002 dan 2019)

Aspek Perbandingan	Edisi Penyempurnaan 2002 (Fase Transisi/Tekstual)	Edisi Penyempurnaan 2019 (Fase Kontekstual/Wasathiyah)
Pendekatan Metodologi	Cenderung mempertahankan makna harfiah indera visual. Kata <i>naẓara</i> atau <i>ra'a</i> secara seragam diterjemahkan sebagai aktivitas melihat atau memandang secara fisik.	Mengalihkan makna indera visual ke makna teologis-fungsional (Takwil). Kata melihat/memandang disesuaikan dengan maksud ayat, sering kali bermakna limpahan rahmat, kepedulian, atau kemahatahuan Tuhan.
Jika "Memandang" dikaitkan dengan Sikap Tuhan di Hari Kiamat (Misal: Q.S. Ali 'Imran/3: 77)	Diterjemahkan kaku: "Allah tidak akan melihat kepada mereka". Hal ini bisa membingungkan, seolah-olah Tuhan memalingkan mata-Nya atau tidak tahu keberadaan mereka.	Di-takwil menjadi "tidak akan memperhatikan mereka". Di sini, "memperhatikan" bermakna Tuhan tidak akan memedulikan atau memberikan rahmat-Nya kepada mereka, bukan berarti Tuhan buta secara fisik.
Jika berkaitan dengan "Pengawasan" terhadap Amal Manusia (Misal: Q.S. Al-Fajr/89: 14)	Menerjemahkan kata <i>mirṣād</i> secara harfiah sebagai "mengawasi" saja tanpa keterangan tambahan terkait objek pengawasannya.	Menambahkan keterangan dalam tanda kurung untuk membatasi makna, misalnya menjadi "mengawasi (tindak-tanduk mereka)". Ini menegaskan bahwa yang diawasi adalah amal/perbuatan, bukan sekadar melihat sosok fisiknya.

Posisi Teologis (<i>Shifting Paradigm</i>)	Masih mewariskan cara pandang tekstualis di mana beban untuk menafsirkan maksud "penglihatan Tuhan" diserahkan sepenuhnya kepada pembaca.	Menunjukkan komitmen Kemenag dalam menghadirkan teologi asy'ariyah/maturidiyah yang moderat. Terjemahan teks langsung menuntun pembaca pada pemahaman bahwa penglihatan Tuhan adalah wujud dari Ilmu dan Rahmat-Nya yang tak terbatas.
--	--	--

d. Ditakdirkan dan ditetapkan

Terkait dengan perdebatan *freewill* (*Qadariyyah*) dan *predestination* (*Jabbariyah*), konsep qadar¹³ pun juga diperbincangkan. Dalam linguistik bahasa Indonesia, kata *taqdir* yang secara morfologis merupakan *mashdar* dari akar kata *qadar* telah diserap dan dimaknai secara spesifik sebagai ketetapan Tuhan, ketentuan Ilahi, atau nasib. Penggunaan kata 'takdir' dalam keseharian masyarakat Indonesia sarat akan nuansa teologis yang kental. Istilah ini sering kali dipahami dalam kerangka determinisme absolut, di mana Tuhan dikonsepsikan memegang kendali seratus persen atas perbuatan manusia, sebuah pandangan yang sangat identik dengan corak teologi Jabariyah. Dalam konteks terjemahan Al-Qur'an, mempertahankan kata serapan 'takdir' kerap menimbulkan kerancuan dan bias teologis bagi pembaca. Oleh karena itu, belakangan ini muncul kecenderungan metodologis dari para penerjemah untuk

¹³ Kata al-qadar berawal dari hadis Nabi Muhammad Saw., di mana malaikat Jibril bertanya tentang iman wa tu'minu bi l-qadari khairihi wa syarrihi. Makna awal kata al-qadar (kata benda) adalah ukuran atau jumlah tertentu, baik kuantitas maupun kualitas. Yuqaddir di antaranya bisa bermakna mengukur atau menentukan (kuantitas, kualitas, posisi dan semacamnya) sesuatu sebelum sesuatu itu terjadi. Sedangkan istilah qada adalah istilah yang digunakan untuk menekankan pemahaman ortodoksi tentang kekuasaan Tuhan. Qada (kata benda) berarti keputusan (*judgment* atau *decision*). Secara implisit dari makna qadar menyiratkan bahwa baik dan buruk telah ditentukan ukurannya atau jumlahnya sebelum baik-buruk itu terjadi, mungkin dalam kondisi yang seimbang (mizan). Jadi, qada dan qadar adalah jumlah atau ukuran baik dan buruk yang sudah ditentukan oleh Allah sebelum terjadinya dua hal tersebut. Lihat, Muhamed Imran Mohamed Taib, "The Problem of Pre-Determinism and Its Impact on Muslim Thought," dalam *The Fount Journal*, No. 2 Tahun 2000, hal. 4.

merevisi atau menghindari diksi tersebut guna mereduksi potensi kesalahpahaman.

Al-Qur'an	Potongan Ayat	Edisi 2002	Edisi 2019
Ali Imron/3:154	قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ	Katakanlah (Muhammad), “Meskipun kamu ada di rumahmu, niscaya orang- orang yang telah ditetapkan akan mati terbunuh itu keluar (juga) ke tempat mereka terbunuh.”	” Katakanlah (Nabi Muhammad), “Seandainya kamu ada di rumahmu, niscaya orang-orang yang telah ditetapkan akan mati terbunuh itu keluar (juga) ke tempat mereka terbunuh.”

Ada semacam usaha-usaha untuk menghindari perdebatan mengenai masalah teologi seperti takdir dan sebagainya. Oleh sebab itu, kata-kata takdir sedemian rupa dihilangkan atau digantikan dengan selain kata takdir, tapi ketetapan, keputusan atau ketentuan. Lihat misalnya penghilangan catatan kaki pada Q.S. Az-Zariyat/51:22.

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Az-Zariyât/51:22 وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ	Edisi 2002: Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rezekimu dan apa yang dijanjikan kepadamu. (Keterangan: Footnote dihilangkan) Edisi 2019: Di langit terdapat pula (hujan yang menjadi sebab) rezekimu dan apa yang dijanjikan kepadamu. (Keterangan: Tanpa footnote)
Yusuf/12:68	Edisi 2002: Dan ketika mereka masuk sesuai dengan perintah ayah mereka, (masuknya mereka itu) tidak dapat menolak

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝	sedikit pun keputusan Allah, (tetapi itu) hanya suatu keinginan pada diri Yakub yang telah ditetapkannya. Dan sesungguhnya dia mempunyai pengetahuan, karena Kami telah mengajarkan kepadanya. Tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. Edisi 2019: Ketika mereka masuk dari arah yang sesuai dengan perintah ayahnya, (hal itu) tidak dapat mencegah sedikit pun keputusan Allah, tetapi (itu) hanya suatu keinginan pada diri Ya'qub (yaitu kasih sayang kepada anak-anaknya) yang telah dipenuhinya. Sesungguhnya dia benar-benar mempunyai pengetahuan karena Kami telah mengajarkan kepadanya, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.
Al-Ahzâb/33:17 قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعِصُّكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سَوْءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ۝	Edisi 2002: Katakanlah, “Siapakah yang dapat melindungi kamu dari (ketentuan) Allah jika Dia menghendaki bencana atasmu atau menghendaki rahmat untuk dirimu?” Edisi 2019: Katakanlah, “Siapa yang dapat melindungi kamu dari (ketentuan) Allah jika Dia menghendaki bencana atasmu atau menghendaki rahmat untuk dirimu?”

Paradigma penerjemahan Kemenag telah bergeser dari pendekatan yang "intervensionis-teologis" menuju pendekatan yang "akomodatif-netral". Menghindari kata "takdir" dan merapikan catatan kaki adalah cara Kemenag melindungi masyarakat awam dari kebingungan teologis, membiarkan umat Islam Indonesia memahami ketetapan Tuhan secara lebih proporsional antara doa, usaha, dan tawakal.

Berikut adalah tabel perbandingan pergeseran paradigma pada konsep takdir dan ketetapan:

Tabel Shifting Paradigm Penerjemahan Ditakdirkan dan Ditetapan (2002 dan 2019)

Aspek Perbandingan	Edisi Penyempurnaan 2002 (Fase Transisi/Tekstual)	Edisi Penyempurnaan 2019 (Fase Kontekstual/Wasathiyah)
Pendekatan Metodologi	Cenderung menggunakan diksi baku seperti "menentukan" atau "mentakdirkan" secara seragam, yang dalam bahasa Indonesia sering berkonotasi pada nasib mutlak yang tidak bisa diubah (fatalistik).	Mengembalikan akar linguistik bahasa Arab di mana kata qadar berarti "ukuran/kadar". Diterjemahkan secara dinamis menjadi "menetapkan ukuran", "memberi aturan", atau dilengkapi penjelasan kurung.
Jika berkaitan dengan Proses Penciptaan Alam/Manusia (Misal: kata khalaqahū fa qaddarah)	Sering diterjemahkan secara umum sebagai "lalu menentukannya". Terkesan bahwa setelah diciptakan, nasibnya langsung dikunci.	Diperjelas maknanya menjadi "lalu menetapkan (fase-fase kejadian)-nya" atau "menetapkan ukurannya". Ini memberi ruang bagi pemahaman saintifik dan proses alamiah.
Jika berkaitan dengan Ketetapan Takdir yang Mutlak (Misal: kata qadha atau kataba)	Menerjemahkan kaku sebagai "menetapkan" atau "mewajibkan", tanpa ada perbedaan tegas antara ketetapan mutlak dan ketetapan yang bisa diupayakan.	Sering ditambahkan konteks penjelas (baik di dalam teks maupun penyempurnaan diksi) agar umat Islam tetap meyakini kehendak Tuhan sekaligus tidak meninggalkan kewajiban berikhtiar (berusaha).
Posisi Teologis (<i>Shifting Paradigm</i>)	Secara tidak langsung masih menyisakan celah bagi tumbuhnya pemahaman teologi Jabariyah (pasrah tanpa usaha) di	Meneguhkan pandangan teologi moderat (Ahlussunnah wal Jamaah) yang meyakini harmoni antara Kuasa Tuhan (Takdir) dengan Kehendak Bebas

	kalangan pembaca awam akibat keterbatasan linguistik kata "takdir".	Manusia (Ikhtiar). Alam bekerja berdasarkan ketetapan yang terukur (sunnatullah).
--	---	---

e. Allah Menyesatkan atau Membiarkan sesat

Perdebatan teologis mengenai apakah keburukan berasal dari ketetapan Allah atau murni akibat perbuatan manusia itu sendiri selalu berpusat pada wacana *free will* (kehendak bebas) dan *predestination* (takdir). Menariknya, kedua argumen ini sama-sama memiliki pijakan dalil di dalam Al-Qur'an. Secara historis, doktrin takdir telah menjadi standar utama dalam ortodoksi Sunni, sementara gagasan kehendak bebas dipegang teguh oleh kelompok Mu'tazilah. Terkait perdebatan ini, terdapat fenomena menarik dalam riwayat revisi Al-Qur'an dan Terjemahannya. Terdapat transisi makna dari edisi edisi 2002 dan 2019, khususnya pada terjemahan QS. An-Nisa'/4:88. Ayat yang membahas tentang perbuatan buruk manusia tersebut mengalami pergeseran orientasi, dari yang awalnya bernuansa *predestination* beralih menjadi lebih condong pada *freewill*.

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Al-Baqarâh/2:26 إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۚ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ۚ	Edisi 2002: Tetapi mereka yang kafir berkata, “Apa maksud Allah dengan perumpamaan ini?” Dengan (perumpamaan) itu banyak orang yang dibiarkan-Nya sesat, dan dengan itu banyak (pula) orang yang diberi-Nya petunjuk. Tetapi tidak ada yang Dia sesatkan dengan (perumpamaan) itu selain orang-orang fasik. Edisi 2019: Akan tetapi, orang-orang kafir berkata, “Apa maksud Allah dengan perumpamaan ini?” Dengan (perumpamaan) itu banyak orang yang disesatkan-Nya. ⁽¹⁰⁾ Dengan itu pula banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Namun, tidak ada yang Dia sesatkan dengan (perumpamaan) itu, selain orang-orang fasik. ⁽¹¹⁾ (10) Seseorang menjadi sesat karena keingkarannya dan tidak mau

	memahami petunjuk-petunjuk Allah Swt. Dalam ayat ini dijelaskan bahwa mereka itu ingkar dan tidak mau memahami mengapa Allah Swt. menjadikan nyamuk sebagai perumpamaan. Akibatnya, mereka menjadi sesat.
An-Nisa'/4:88 أَتَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا	Edisi 2002: Apakah kamu bermaksud memberi petunjuk kepada orang yang telah dibiarkan sesat oleh Allah? Barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, kamu tidak akan mendapatkan jalan (untuk memberi petunjuk) baginya. Edisi 2019: Apakah kamu bermaksud memberi petunjuk kepada orang yang telah dibiarkan sesat oleh Allah? Siapa yang dibiarkan sesat oleh Allah niscaya engkau (Nabi Muhammad) tidak akan menemukan jalan baginya (untuk diberi petunjuk).
An-Nisa'/4:143 وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا	Edisi 2002: Barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka kamu tidak akan mendapatkan jalan (untuk memberi petunjuk) baginya. Edisi 2019: Siapa yang dibiarkan sesat oleh Allah (karena tidak mengikuti tuntunan-Nya dan memilih kesesatan), kamu tidak akan menemukan jalan (untuk memberi petunjuk) baginya.

Analisis mendalam terhadap Terjemahan Al-Qur'an , khususnya pada Q.S. Al-Baqarâh/2:26, memperlihatkan dinamika teologis yang menarik. Pada edisi 2002 dan 2019, redaksi yang digunakan adalah "disesatkan Allah" atau "disesatkan-Nya". Secara tekstual, pilihan kata ini mencerminkan paham *Jabbariyyah* (fatalisme), yang menempatkan Allah sebagai pemegang kendali mutlak atas kesesatan manusia. Namun, catatan kaki pada terjemahan tersebut memberikan klarifikasi bahwa kesesatan itu sejatinya dipicu oleh kemungkarannya orang fasik dan kafir itu sendiri.

Menariknya, edisi 2002 mengambil pendekatan berbeda dengan menggunakan frasa "dibiarkan-Nya sesat". Redaksi ini secara implisit menolak kesan bahwa kesesatan murni dari Allah, melainkan akibat

dari kehendak bebas manusia dalam berbuat mungkar. Pendekatan "membiarkan sesat" ini kemudian banyak direplikasi pada ayat-ayat serupa di revisi selanjutnya. Hal yang sama terjadi pada Q.S. An-Nisa'/4:88, di mana edisi 1990 menggunakan "disesatkan Allah", lalu diubah menjadi "dibiarkan sesat oleh Allah" pada edisi 2002 dan 2019.

Pergeseran ini memunculkan kritik terkait konsistensi leksikal dan gramatikal, terutama pada edisi 2019. Kata *yudillu* diterjemahkan secara tidak seragam terkadang dimaknai aktif ("disesatkan-Nya") dan di tempat lain dimaknai pasif ("dibiarkan sesat"), yang memposisikan Allah secara pasif. Padahal, dari sudut pandang gramatikal bahasa Arab, *yudillu* merupakan kata kerja aktif (*fi'il mudari'*, *ma'lum*, *dhamir mustatirun huwa*).

Melalui lensa *Shifting Paradigm*, dinamika terjemahan Kemenag membuktikan bahwa menerjemahkan kitab suci bukanlah ilmu pasti yang statis. Kemenag telah berhasil melampaui paradigma "Ekuivalensi Linguistik" (kebenaran tata bahasa) dan bergeser pada paradigma "Ekuivalensi Fungsional dan Teologis" (kemanfaatan dan keselamatan akidah pembaca). Inkonsistensi linguistik dalam menerjemahkan lafaz *yudhillu* atau *yad* bukanlah sebuah kecacatan akademik, melainkan sebuah strategi mitigasi teologis yang sangat canggih dan manusiawi.

Secara garis besar, perubahan redaksional ini menandai pergeseran orientasi teologis dari *predestination* (*Jabbariyyah*) menuju *freewill* (*Qodariyyah*). Evolusi dalam menerjemahkan sifat dan perbuatan (*af'al*). Allah ini menunjukkan itikad tim penyusun untuk menghadirkan terjemahan yang lebih moderat. Dengan memadukan metode *tafwid* dan *ta'wil*, pendekatan ini berupaya menjembatani dua kutub teologi yang ekstrem sekaligus meminimalisasi potensi kebingungan di kalangan pembaca awam. Berikut adalah tabel perbandingan pergeseran paradigmanya:

Tabel *Shifting Paradigm* Penerjemahan "Menyesatkan" dan "Membiarkan Sesat" (2002 dan 2019)

Aspek Perbandingan	Edisi Penyempurnaan 2002 (Fase Transisi/Tekstual)	Edisi Penyempurnaan 2019 (Fase Kontekstual/Wasathiyah)
Pendekatan Metodologi	Cenderung mempertahankan terjemahan harfiah-aktif. Kata kerja	Menggunakan pendekatan teologis-kontekstual. Menerapkan makna pasif-permisif,

	yuḍillullāh hampir selalu diterjemahkan sebagai tindakan langsung dari Tuhan kepada makhluk.	bahwa kesesatan adalah akibat dari pilihan buruk manusia itu sendiri, sehingga Tuhan sekadar mencabut hidayah-Nya.
Penggunaan Diksi	Secara konsisten menggunakan kata "menyesatkan". (Misal: Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki).	Mengubah redaksi menjadi "membiarkan sesat". (Misal: Allah membiarkan sesat siapa yang Dia kehendaki).
Relasi Kausalitas (Sebab-Akibat)	Kesesatan terkesan murni sebagai inisiatif sepihak dari Tuhan. Manusia seolah-olah diposisikan sebagai korban takdir yang tidak memiliki kehendak.	Diperjelas bahwa kesesatan adalah konsekuensi logis dari penolakan manusia terhadap kebenaran. Manusia memilih sesat, lalu Tuhan "membiarkan" pilihan tersebut berlaku padanya.
Posisi Teologis (<i>Shifting Paradigm</i>)	Secara tidak disadari masih menyisakan redaksi yang ramah terhadap teologi Jabariyah (paham bahwa manusia layaknya wayang yang digerakkan mutlak oleh dalang).	Meneguhkan prinsip teologi Maturidiyah/Asy'ariyah yang moderat. Keadilan mutlak Tuhan ('Adl) terjaga, sekaligus menegaskan bahwa manusia memikul tanggung jawab penuh atas dosa dan kesalahannya (Kasb/Ikhtiar).

2. Relasi Antar-Umat Beragama

Proses revisi Terjemahan Al-Qur'an 2002 dan 2019 tidak lepas dari konteks sosial-politik pada masa itu, yang kerap diwarnai oleh ketegangan dan konflik antarumat beragama. Merespons situasi tersebut, pemerintah dengan visi reformasinya berupaya keras meredam potensi perpecahan melalui berbagai kampanye perdamaian dan kerukunan. Sejalan dengan hal itu, kalangan akademisi juga aktif menawarkan

gagasan resolusi konflik, seperti dialog antariman, pluralisme, toleransi, inklusivisme, hingga moderasi beragama. Terlebih lagi, menguatnya ancaman radikalisme, terorisme, dan intoleransi membuat wacana kerukunan ini semakin mendesak untuk diarusutamakan. Kondisi sosiologis yang komprehensif inilah yang secara halus memberikan pengaruh kuat terhadap hasil revisi Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 dan 2019.

Tim pakar yang menyusun revisi tahun 2002 dan 2019 merupakan figur-figur yang memiliki pemahaman mendalam (*well-versed*) mengenai upaya pencegahan konflik dan pentingnya moderasi beragama. Oleh karena itu, pendekatan mereka dalam menerjemahkan ayat-ayat sensitif terkait hubungan antarumat beragama cenderung diarahkan untuk merawat keharmonisan dan menghindari interpretasi yang dapat memicu ketegangan. Upaya rekonsiliasi tekstual ini menjadi faktor pembeda yang cukup signifikan jika dibandingkan dengan edisi sebelumnya (1990). Berikut ini adalah beberapa contoh kasus pada revisi terjemahan Al-Qur'an 2002 yang mencerminkan komitmen terhadap terciptanya kerukunan antarumat beragama:

a. Minimalisasi kata kafir

Penggunaan istilah "kafir" memiliki tingkat sensitivitas yang tinggi di Indonesia, membentang sejak era penjajahan hingga masa kini. Pada masa penjajahan, wilayah Nusantara yang didominasi oleh umat Islam berada di bawah kendali politik Belanda secara penuh. Situasi penindasan di tanah air sendiri ini memicu perlawanan rakyat. Gerakan anti-kolonial kemudian menyatu dengan ideologi agama dalam bentuk perlawanan (jihad). Sentimen kebencian terhadap penjajah yang dilabeli sebagai "Belanda kafir" pun menguat, seiring dengan meningkatnya kesadaran dan aktivitas keagamaan di kalangan masyarakat.¹⁴

Ketegangan hubungan antara Islam dan Kristen pada rentang abad ke-17 hingga ke-19 berakar dari ketidakadilan politik dan ekonomi yang diterapkan oleh kolonial Belanda, yang secara langsung berdampak pada kehancuran bisnis para pedagang muslim. Konflik yang awalnya bersifat struktural ini kemudian bertransformasi menjadi polemik teologis, di mana umat Islam mulai menolak Kristen sebagai agama penjajah. Mengutip Ismatur Ropi, penolakan ini terepresentasikan dengan jelas dalam pemikiran teologis Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658) yang menentang doktrin Yesus sebagai anak Tuhan serta meyakini adanya distorsi pada teks

¹⁴ Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy in Islam: Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje," dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 52 No. 1 Tahun 2014, hal. 28.

Injil. Sikap Ar-Raniri ini merupakan cerminan dari pola pikir mayoritas muslim pada era tersebut, yang dikonstruksi oleh perpaduan antara gagasan ulama abad pertengahan, penafsiran Al-Qur'an yang cenderung tekstual, serta realitas interaksi sosial dengan umat Kristen di Nusantara.¹⁵

Pasca-kolonialisme, eskalasi ketegangan antaragama terus berlanjut, dipicu oleh meningkatnya aktivitas misionaris Kristen di Indonesia. Pada masa ini, penggunaan terminologi "kafir" sebagai alat untuk menstigmatisasi dan memusuhi kelompok lain semakin marak. Memasuki era pasca-Soeharto yang diwarnai rentetan konflik horizontal, radikalisme, dan terorisme, kata "kafir" mengalami penegasan makna yang radikal, yakni secara spesifik direpresentasikan sebagai musuh umat Islam. Polarisasi ini terekam jelas dalam pernyataan Ja'far Umar Thalib, pemimpin Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah (FKAWJ), pada Tabligh Akbar di Solo, 14 Februari 1999. Berpidato sebulan setelah pecahnya konflik Ambon, ia menyerukan kewaspadaan terhadap ancaman separatis dan musuh yang berupaya menindas minoritas muslim. Merujuk pada fatwa Syaikh bin Baz, ia menegaskan bahwa umat Islam wajib mendukung kepemimpinan laki-laki muslim dan diwajibkan untuk memerangi pemerintahan jika dipimpin oleh kelompok non-muslim (kafir).¹⁶ Bahkan, orang lain yang tidak sepaham dengan paham keagamaan pihak tertentu pun juga bisa disebut kafir. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) disebut kafir oleh Ja'fat Umar Thalib karena liberal dan menyeleweng dari agama Islam.¹⁷

Penggunaan kata "kafir" dengan muatan permusuhan jelas mengancam kerukunan umat beragama di Indonesia, baik antar maupun intern umat Islam. Menyikapi hal ini, isu tersebut kembali dibahas pada awal 2019. Demi menjaga kedamaian, Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konbes NU di Pondok Pesantren Miftahul Huda Al-Azhar Citangkolo, Banjar, Jawa Barat, mengeluarkan rekomendasi agar warga negara non-muslim tidak lagi disapa dengan sebutan "kafir".¹⁸

¹⁵ Ismatu Ropi, "Muslim-Christian Polemics in Indonesia Islamic Literature," dalam *Islam and Muslim-Christian Relations*, Vol. 9 No. 2 Tahun 1998, hal. 218-219.

¹⁶ "Apel Siaga Umat Islam", dalam *Majalah Salafy*, No. 30 Tahun 1999, hal. 44.

¹⁷ "Apel Siaga Umat Islam", dalam *Majalah Salafy*, No. 33, 1999, hal. 5.

¹⁸ Bayt ar-Rahmah. "World First: Nahdlatul Ulama Abolishes the Legal Category of Infidel within Islamic Law." Dalam *Bayt ar-Rahmah*, 16 Oktober 2019. <https://baytarrahmah.org/2019/10/16/world-first-nahdlatul-ulama-abolishes-the-legal-category-of-infidel-within-islamic-law/>, diakses pada 25 Maret 2026.

Terkait hal ini, tim perevisi terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 melakukan perubahan penting terhadap pemaknaan kata *k-f-r*. Jika pada edisi-edisi sebelumnya (Jâmûnû, Mukti Ali, dan Saudi Arabia) bentuk kata kerja (*fi'il*) seperti *takfurûna* dan *yakfurûna* diterjemahkan menjadi "kafir", edisi 2002 merevisi terjemahan tersebut menjadi "ingkar" atau "mengingkari". Berikut adalah beberapa contoh perubahannya:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Al-Baqarâh/2:28 كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ	Edisi 2002: Bagaimana kamu ingkar kepada Allah padahal kamu (tadinya) mati, lalu Dia menghidupkan kamu, kemudian Dia mematikan kamu lalu Dia menghidupkan kamu kembali. Kemudian kepada-Nyalah kamu dikembalikan. Edisi 2019: Bagaimana kamu ingkar kepada Allah, padahal kamu (tadinya) mati, lalu Dia menghidupkan kamu, kemudian Dia akan mematikan kamu, Dia akan menghidupkan kamu kembali, dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan?
Al-Baqarâh/2:85 أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ	Edisi 2002: Apakah kamu beriman kepada sebagian Kitab (Taurat) dan ingkar kepada sebagian (yang lain)? Edisi 2019: Apakah beriman kepada sebagian Kitab (Taurat) dan ingkar kepada sebagian (yang lain)?
Alî-Imrân/3:70 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ	Edisi 2002: Wahai Ahli Kitab! Mengapa kamu mengingkari ayat-ayat Allah, padahal kamu mengetahui (kebenarannya)? Edisi 2019: Wahai Ahlulkitab, mengapa kamu mengingkari ayat-ayat Allah, padahal kamu mengetahui (kebenarannya)?
Alî-Imrân/3:97	Edisi 2002: Barangsiapa mengingkari (kewajiban) haji, maka ketahuilah bahwa Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam.

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ	Edisi 2019: Siapa yang mengingkari (kewajiban) haji, maka ketahuilah bahwa Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu pun) dari seluruh alam.
Al-An'âm/6:30 قَالَ الْيَسَّ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ	Edisi 2002: Mereka menjawab, “Sungguh benar, demi Tuhan kami.” Dia berfirman, “Rasakanlah azab ini, karena dahulu kamu mengingkarinya.” Edisi 2019: Mereka menjawab, “Sungguh benar, demi Tuhan kami.” Dia berfirman, “Rasakanlah azab ini karena kamu selalu kufur (kepadanya).”
An-Nisa'/4:150 إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ	Edisi 2002: Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan, “Kami beriman kepada sebagian dan kami mengingkari sebagian (yang lain),” serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir) Edisi 2019: Sesungguhnya orang-orang yang kufur kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan bermaksud membeda-bedakan¹⁷⁹⁾ antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-Nya dengan mengatakan, “Kami beriman kepada sebagian dan kami mengingkari sebagian (yang lain),” serta bermaksud mengambil jalan tengah antara itu (keimanan atau kekufuran).
Fussilat/41:9 قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ	Edisi 2002: Katakanlah, “Pantaskah kamu ingkar kepada Tuhan yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan pula sekutu-sekutu bagi-Nya? Itulah Tuhan seluruh alam.” Edisi 2019: Katakanlah, “Pantaskah kamu mengingkari Tuhan yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan pula

أَنذَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝	sekutu-sekutu bagi-Nya? Itulah Tuhan semesta alam.”
Al-Baqarâh/2:90 بُسْمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ	Edisi 2002: Sangatlah buruk (perbuatan) mereka menjual dirinya, dengan mengingkari apa yang diturunkan Allah. Edisi 2019: Buruk sekali (perbuatan) mereka menjual dirinya dengan mengingkari apa yang diturunkan Allah kepada mereka.
Al-Baqarâh/2:91 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ قَالُوا تُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۝	Edisi 2002: Dan apabila dikatakan kepada mereka, “Berimanlah kepada apa yang diturunkan Allah (Al-Qur’an),” mereka menjawab, “Kami beriman kepada apa yang diturunkan kepada kami.” Dan mereka ingkar kepada apa yang setelahnya, padahal (Al-Qur’an) itu adalah yang hak yang membenarkan apa yang ada pada mereka. Edisi 2019: Dan apabila dikatakan kepada mereka, “Berimanlah kepada apa yang diturunkan Allah (Al-Qur’an),” mereka menjawab, “Kami beriman kepada apa yang diturunkan kepada kami.” Mereka ingkar kepada apa yang setelahnya, padahal (Al-Qur’an) itu adalah kebenaran yang membenarkan apa yang ada pada mereka.
Fussilat/41:7 الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ	Edisi 2002: (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat dan mereka ingkar terhadap kehidupan akhirat. Edisi 2019: (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat dan mereka ingkar terhadap kehidupan akhirat.
Fussilat/41:14	Edisi 2002: Mereka menjawab, “Kalau Tuhan kami menghendaki tentu Dia menurunkan malaikat-malaikat-Nya, maka sesungguhnya kami mengingkari wahyu yang engkau menyampaikannya.”

قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَأَمَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَفَرُونَ	Edisi 2019: Mereka menjawab, “Kalau Tuhan kami menghendaki, tentu Dia menurunkan malaikat-malaikat-Nya. Sesungguhnya kami ingkar pada kerasulanmu.”
---	--

Terdapat pergeseran terjemahan dari akar kata *k-f-r* (dalam bentuk *fi'il*) pada Al-Qur'an dan Terjemahannya. Pada edisi 2002, kata ini lebih banyak dialihbahasakan menjadi "ingkar" atau "mengingkari", dan mulai meninggalkan padanan "kafir". Pergeseran ini berlanjut pada edisi 2019 di mana frekuensi penggunaan kata "kafir" semakin menyusut. Pada edisi tersebut, kata kerja seperti *kafara* (*madhi*), *kaffara*, atau *yakfuru* (*mudhari'*) mulai diterjemahkan sebagai "kufur". Penggunaan diksi "kufur" ini tergolong baru dan nyaris tidak dijumpai pada edisi-edisi sebelum 2019. Secara etimologis, "kufur" diserap dari bahasa Arab *al-kufuru*, yang bermakna menutupi atau menyembunyikan sesuatu yang seharusnya tampak nyata.¹⁹

Meskipun akar kata *k-f-r* memiliki dimensi makna yang luas, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan "kufur" sebagai kata serapan dari bahasa Arab yang berkelas kata adjektiva (kata sifat). Berdasarkan KBBI, cakupan makna kata ini terbagi menjadi dua, yakni: (1) ketidakpercayaan terhadap Allah dan Rasul-Nya (kafir); serta (2) sikap ingkar atau tidak pandai bersyukur. Adapun preseden pergeseran terjemahan dari kata "kafir" menjadi "kufur"²⁰ dapat dilihat pada contoh berikut:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Al-Baqarâh/2:102	Edisi 2002: Sulaiman itu tidak kafir tetapi setan-setan itulah yang kafir, mereka mengajarkan sihir kepada manusia. Edisi 2019: Sulaiman itu tidak kufur, tetapi setan-setan itulah yang kufur. Mereka mengajarkan sihir kepada manusia.

¹⁹ Faizin, Muhammad. "Kafir: Tinjauan Etimologi dan Semantik." Dalam *NU Online*, 4 Maret 2019, <https://www.nu.or.id/post/read/103320/kafir-tinjauan-etimologi-dan-semantik>, diakses pada 25 Maret 2026.

²⁰ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia, "Kufur," dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring*, diakses melalui <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kufur>. Pada 23 April 2026.

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ	
Al-Baqarâh/2:161 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ^٧	Edisi 2002: Sungguh, orang-orang yang kafir dan mati dalam keadaan kafir, mereka itu mendapat laknat Allah, para malaikat dan manusia seluruhnya. Edisi 2019: Sesungguhnya orang-orang yang kufur dan mati dalam keadaan kafir, mereka itu mendapat laknat Allah, para malaikat, dan manusia seluruhnya.
Al-Baqarâh/2:171 وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً	Edisi 2002: Dan perumpamaan bagi (penyeru) orang yang kafir adalah seperti (penggembala) yang meneriaki (binatang) yang tidak mendengar selain panggilan dan teriakan. Edisi 2019: Perumpamaan (penyeru) orang-orang yang kufur adalah seperti (penggembala) yang meneriaki (gembalaannya) yang tidak mendengar (memahami) selain panggilan dan teriakan (saja).
Al-Baqarâh/2:257 وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ^٨	Edisi 2002: Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya adalah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan. Edisi 2019: Sedangkan orang-orang yang kufur, pelindung-pelindung mereka adalah tagut. Mereka (tagut) mengeluarkan mereka (orang-orang kafir itu) dari cahaya menuju aneka kegelapan.
Al-Baqarâh/2:258 قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ	Edisi 2002: Ibrahim berkata, “Allah menerbitkan matahari dari timur, maka terbitkanlah ia dari barat.” Maka bingunglah orang yang kafir itu. Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim.

فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ	Edisi 2019: Ibrahim berkata, “Kalau begitu, sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur. Maka, terbitkanlah ia dari barat.” Akhirnya, bingunglah orang yang kufur itu.
Al-Baqarâh/2:276 يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ	Edisi 2002: Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa. Edisi 2019: Allah menghilangkan (keberkahan dari) Riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang sangat kufur lagi bergelimang dosa.
Alî Imrân/3:4 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ	Edisi 2002: Sungguh, orang-orang yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh azab yang berat. Edisi 2019: Sesungguhnya orang-orang yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, bagi mereka azab yang sangat keras.
Alî Imrân/3:19 أَوْ مَنْ يَكْفُرُ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ	Edisi 2002: Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya. Edisi 2019: Siapa yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan(-Nya).
Al- 'Ankâbut/29:23 وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَايَةِ أُولَئِكَ يَسُوءُ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	Edisi 2002: Dan orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya, mereka berputus asa dari rahmat-Ku. Edisi 2019: Orang-orang yang kufur terhadap ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya, mereka itu berputus asa dari rahmat-Ku dan mereka itu akan mendapat azab yang pedih.
Al-Mukmin/40:4 مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا	Edisi 2002: Tidak ada yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah, kecuali orang-orang yang kafir. Karena itu janganlah engkau (Muhammad) tertipu oleh Keberhasilan usaha mereka di seluruh negeri.

يَعْرِزُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ	Edisi 2019: Tidak ada yang memperdebatkan ayat-ayat Allah, kecuali orang-orang yang kufur. Oleh karena itu, janganlah engkau (Nabi Muhammad) tertipu oleh bolak-balik perjalanan mereka di seluruh negeri.
Al-Mukmin/40:10 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقَّتْ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذِ تُدْعُونَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ	Edisi 2002: Sesungguhnya orang-orang yang kafir, kepada mereka (pada hari Kiamat) diserukan, “Sungguh, kebencian Allah (kepadamu) jauh lebih besar daripada kebencianmu kepada dirimu sendiri, ketika kamu diseru untuk beriman lalu kamu mengingkarinya.” Edisi 2019: Sesungguhnya orang-orang yang kufur akan diseru (oleh malaikat pada hari Kiamat), “Sungguh, kebencian Allah (kepadamu) jauh lebih besar daripada kebencianmu kepada dirimu sendiri ketika kamu diseru untuk beriman, lalu kamu mengingkarinya.”
Al-Mukmin/40:12 ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ	Edisi 2002: Yang demikian itu karena sesungguhnya kamu mengingkari apabila diseru untuk menyembah Allah saja. Edisi 2019: (Dikatakan kepada mereka,) “Itu (terjadi) karena kamu benar-benar kufur apabila diseru untuk menyembah Allah semata.
Al-Mukmin/40:42 تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ	Edisi 2002: (Mengapa) kamu menyeruku agar kafir kepada Allah dan mempersekutukan-Nya dengan sesuatu yang aku tidak mempunyai ilmu tentang itu. Edisi 2019: Kamu menyeruku agar kufur kepada Allah dan mempersekutukan-Nya dengan sesuatu yang tidak ada padaku pengetahuan tentangnya,
At-Tahrim/66:7 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا	Edisi 2002: Wahai orang-orang kafir! Janganlah kamu mengemukakan alasan pada hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi balasan menurut apa yang telah kamu kerjakan. Edisi 2019: Wahai orang-orang yang kufur, janganlah kamu mencari-cari alasan pada

تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ	hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi balasan (sesuai dengan) apa yang selama ini kamu kerjakan.
--	---

Jika dihubungkan fenomena perubahan terjemahan *k-f-r* ini dengan Teori *Shifting Paradigm* (Pergeseran Paradigma) dari Thomas Kuhn²¹ menggunakan perumpamaan yang sangat sederhana. *Pertama*, Paradigma Lama (Kacamata Tekstual): Pada masa lalu, penerjemah memakai kacamata yang sangat kaku. Pokoknya, asal melihat akar kata *k-f-r* di dalam bahasa Arab, mereka langsung menerjemahkannya secara pukol rata sebagai "kafir". Titik.²² *Kedua*, Terjadinya Krisis (Anomali Kuhn): Seiring berjalannya waktu, kacamata lama ini menimbulkan masalah (krisis) di masyarakat. Kata "kafir" di Indonesia menyempit maknanya menjadi kata makian, alat untuk menyerang identitas orang lain, dan memicu ketegangan sosial.²³ Padahal, ayat yang sedang diterjemahkan itu sebenarnya sedang membahas "perbuatan", bukan "melabeli orang". *Ketiga*, terjadinya Pergeseran Paradigma (*Shifting Paradigm*) menyadari kacamata lama sudah tidak relevan dan justru menimbulkan salah paham, tim Kemenag akhirnya "mencopot" kacamata tersebut. Mereka menggantinya dengan kacamata baru yang disebut Paradigma Sosiokultural.²⁴ Cara Kerja Paradigma Baru: Dengan kacamata baru ini, mereka tidak lagi sekadar memindahkan kata, tetapi ikut memikirkan *dampak sosial* dari kata tersebut saat dibaca oleh masyarakat Indonesia saat ini. Lahirlah kata "kufur" dan "ingkar" yang jauh lebih presisi dan aman. Dapat simpulan bahwa teori *shifting paradigm* yang terjadi di sini adalah perubahan peran Kemenag dari

²¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962

²² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an, 2002.

²³ Penegasan mengenai krisis sosiologis kata "kafir" di Indonesia dapat merujuk pada: Hasil Keputusan Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama (NU) di Banjar, Jawa Barat (2019). Keputusan tersebut merekomendasikan penghapusan penyebutan "kafir" bagi warga negara non-Muslim di ruang publik karena sarat akan stigma teologis (peyorasi) yang dapat melukai harmoni kebangsaan. Lihat Mahbub Ma'arif, "Hasil Keputusan Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama (NU) di Banjar, Jawa Barat (2019)," dalam https://www.baytarrahmah.org/media/2019/Hasil-Hasil_Musyawarah-Nasional-Alim-Ulama-Nahdlatul-Ulama-2019.pdf. Di akses pada 20 April 2026.

²⁴ Eugene A. Nida dan Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E.J. Brill, 1982, hal. 12.

yang awalnya bertindak sebagai "mesin penerjemah bahasa" (membiarkan teks apa adanya tanpa peduli efek sosialnya), bergeser menjadi "penjaga harmoni dan edukator". Mereka secara sadar mengubah terjemahan agar Al-Qur'an tidak disalahgunakan sebagai amunisi untuk melabeli identitas orang (kafir), melainkan dikembalikan pada pesan aslinya, yakni untuk mengkritik perilaku buruk (kufur/ingkar).

Transisi penggunaan istilah 'kafir' menjadi 'ingkar' atau 'kufur' memiliki kaitan erat dengan diskursus kuat mengenai: 1) upaya menjaga keharmonisan antarumat beragama, 2) pandangan bahwa penganut agama selain Islam di Indonesia tidak sepatutnya dilabeli kafir, serta 3) langkah untuk mengurangi pemakaian kata kafir yang kerap berkonotasi negatif terhadap kelompok non-Muslim.

b. Hanyalah Islam atau Islam

Untuk membangun keharmonisan, banyak pihak berusaha memahami dan menafsirkan kembali ayat-ayat Tuhan. Usaha ini juga terlihat dalam penerjemahan Al-Qur'an, kitab suci umat Islam. Perubahan cara menerjemahkan ini dipengaruhi oleh bagaimana pemahaman dan pengalaman beragama umat Islam di Indonesia berkembang. Contoh nyata dari hal ini bisa kita lihat pada terjemahan Q.S. Ali 'Imrân/3:19 diterjemahkan:

Al-Qur'an	Potongan Ayat	Edisi 2002	Edisi 2019
Ali 'Imrân/3:19	إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ	Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat- ayat Allah,	Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang- orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang kufur terhadap

	فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ	maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan- Nya.	ayat- Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan(- Nya).
--	---------------------------------------	--	--

Kedua ayat tersebut menyinggung konsep *al-Islam* sebagai *ad-din*, yang umumnya dimaknai sebagai 'agama'. Karena ayat-ayat ini menegaskan Islam sebagai satu-satunya agama yang diridai, keduanya kerap dijadikan landasan teologis untuk mengklaim superioritas Islam di atas keyakinan lainnya. Pemahaman semacam ini bermuara pada pandangan bahwa teologi dan praktik peribadatan Islam merupakan jalan eksklusif (satu-satunya cara) untuk mencapai keselamatan.²⁵

Yang menjadi fokus dalam terjemahan tersebut adalah kata hanya pada terjemah Q.S. Ali Imran/3:19 edisi 1990, yang kemudian dihilangkan pada edisi 2002 dan 2019. Kata hanya memiliki fungsi menerangkan kata atau kelompok kata yang mengirinya.²⁶ Kata hanya sama dengan kata saja yang digunakan untuk mengeraskan makna.²⁷ Jadi terjemahan pada Q.S. Ali 'Imran/3:19 adalah bukti nyata bekerjanya *Shifting Paradigm* (pergeseran paradigma) layaknya sebuah pendulum yang bergerak mencari titik keseimbangan.

Pada awalnya (edisi 1990), Kemenag menggunakan kacamata eksklusif-defensif. Mereka menyisipkan kata penegas "*hanyalah Islam (yang diridhai)*" untuk memagari akidah umat secara ketat. Namun, di tengah masyarakat Indonesia yang majemuk, kacamata ini memicu krisis sosial karena terkesan polemis dan menegaskan agama lain di ruang publik. Pendulum kemudian mengayun tajam pada edisi 2002. Merespons krisis tersebut, Kemenag beralih ke paradigma inklusif dengan membuang total kata "*hanya*" dan frasa "*(yang diridhai)*". Ironisnya, hal ini memunculkan "anomali" baru berupa

²⁵ Sebetulnya ada satu ayat lagi, yakni QS. Al-Maidah/5:3 yang menjadi argumen superioritas agama Islam, namun tidak dibahas dalam sub bab ini karena tidak ada revisi terjemahan dari tahun 1990 ke 2002. Lihat, Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Gramedia, 2012, hal. 85.

²⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/hanya>, diakses tanggal 25 Maret 2026.

²⁷ Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/hanya>, diakses tanggal 25 Maret 2026.

keresahan teologis di kalangan umat, yang khawatir ayat ini disalahpahami sebagai bentuk penyamaan semua agama (pluralisme absolut).

Akhirnya, pada edisi 2019, Kemenag menemukan sintesis yang brilian melalui paradigma Moderasi Proporsional. Mereka mengembalikan frasa (*yang diridai*) sebagai "sabuk pengaman" akidah bagi umat Islam, namun tetap tidak memakai kata *hanya* agar tidak terkesan menyerang agama lain. Ditambah dengan perubahan kata "ingkar" menjadi "kufur" yang lebih fokus pada perilaku (bukan identitas), Kemenag secara elegan membuktikan bahwa terjemahan Al-Qur'an bisa menjalankan fungsi ganda: menjaga kemurnian teologi ke dalam, sekaligus merawat harmoni sosial ke luar.

c. *Auliya'*, Antara Pemimpin dan Teman Setia

Salah satu kata yang memiliki kemungkinan implikasi teologis terkait dengan sikap-sikap umat Islam terhadap non-muslim seperti Yahudi dan Nasrani adalah kata *auliya'* di dalam Al-Qur'an, terutama dalam Q.S. Al-Maidah/5:51.²⁸ Kata *auliya'* (jamak) dan bentuk tunggalnya wali muncul sebanyak 86 kali di dalam Al-Qur'an dan memiliki beragam makna bergantung pada konteksnya.

Sedangkan kata *auliya'* yang membicarakan antara umat Islam dengan agama lain terjadi di dalam Al-Qur'an sebanyak 8 kali, yakni Q.S. An-Nisa'/4:89 (dua kali), 139, 144, Ali 'Imran/3:28, Al-Maidah/5:51, 58 dan 81.115 Di antara ayat-ayat tersebut, yang mengalami perubahan pada edisi revisi Terjemahan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
Al-Imrân/3:28 لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً	Edisi 2002: Janganlah orang-orang beriman menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, melainkan orang-orang beriman. Barang siapa berbuat demikian, niscaya dia tidak akan memperoleh apa pun dari Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu akan diri (siksa)-Nya, dan hanya kepada Allah tempat kembali.

²⁸ Johanna Pink, "Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis: Qur'anic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q.S 5:51," dalam *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 50 No. 1 Tahun 2010, hal. 7

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۖ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ	Edisi 2019: Janganlah orang-orang mukmin menjadikan orang kafir sebagai para wali.⁸⁸⁾ Dengan mengesampingkan orang-orang mukmin. Siapa yang melakukan itu, hal itu sama sekali bukan dari (ajaran) Allah, kecuali untuk menjaga diri dari sesuatu yang kamu takuti dari mereka. Allah memperingatkan kamu tentang diri-Nya (siksa-Nya). Hanya kepada Allah tempat kembali. <i>(88) Kata ‘auliyā’ adalah bentuk jamak dari kata ‘waliy’. Secara harfiah kata ini berarti dekat sehingga menunjukkan makna teman dekat, teman akrab, teman setia, kekasih, penolong, sekutu, pelindung, pembela, dan pemimpin. Kata ‘waliy’ dan ‘auliya’ dalam Al-Qur’an diulang 41 kali. Maknanya berbeda-beda sesuai dengan konteks ayat.</i>
An-Nisa’/4:89 وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ	Edisi 2002: Mereka ingin agar kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, sehingga kamu menjadi sama (dengan mereka). Janganlah kamu dari antara mereka sebagai teman-teman(mu), sebelum mereka berpindah pada jalan Allah. Apabila mereka berpaling, maka tawanslah mereka dan bunuhlah mereka di mana pun mereka kamu temukan, dan janganlah kamu jadikan seorang pun di antara mereka sebagai teman setia dan penolong. Edisi 2019: Mereka sangat menginginkan agar kamu mau menjadi kufur sebagaimana mereka telah kufur sehingga kamu sama (dengan mereka). Janganlah kamu jadikan siapa pun di antara mereka sebagai teman setia¹⁶⁰⁾ sebelum mereka berpindah pada jalan Allah. <i>(160) Lihat catatan kaki surah Āli ‘Imrān/3: 28.</i>
An-Nisa’/4:144	Edisi 2002: Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا	orang-orang kafir sebagai pemimpin selain dari orang-orang mukmin. Apakah kamu ingin memberi alasan yang jelas bagi Allah (untuk menghukummu)? Edisi 2019: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang kafir sebagai teman setia¹⁷⁵) selain dari orang-orang mukmin. Apakah kamu ingin memberi alasan yang jelas bagi Allah (untuk menghukummu)? (175) Lihat catatan kaki surah <i>Āli 'Imrān</i>/3: 28.
Al-Maidah/5:51 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ	Edisi 2002: Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Edisi 2019: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu).²¹⁵) Sebagian mereka menjadi teman setia bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim. (215) Lihat catatan kaki surah <i>Āli 'Imrān</i>/3: 28.
Al-Maidah/5:81 وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا	Edisi 2002: Dan sekiranya mereka beriman kepada Allah, kepada Nabi (Muhammad) dan kepada apa yang diturunkan kepadanya, niscaya mereka tidak akan menjadikan orang musyrik itu sebagai teman setia. Tetapi banyak di antara mereka orang-orang yang fasik.

اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَسِقُونَ	Edisi 2019: Seandainya mereka beriman kepada Allah, Nabi (Muhammad), dan apa yang diturunkan kepadanya, niscaya mereka tidak akan menjadikan orang musyrik itu sebagai sekutu.²²²) Akan tetapi, banyak di antara mereka adalah orang-orang fasik. (222) Lihat catatan kaki surah Āli ‘Imrān/3: 28.
--	---

Berdasarkan tabel tersebut, terlihat dinamika penerjemahan kata *aulya* pada Q.S. Ali Imrān/3:28. Pada edisi-edisi awal (seperti Jāmūnū dan Mukti Ali) hingga edisi 1990, kata ini tidak diterjemahkan secara langsung, melainkan dipertahankan dengan tambahan catatan kaki yang menjelaskan keragaman maknanya (teman akrab, pemimpin, atau penolong). Edisi 2002 mengambil langkah berbeda dengan menerjemahkannya secara spesifik menjadi "pemimpin". Namun, edisi 2019 kembali menggunakan pendekatan awal, yakni tidak menerjemahkannya tetapi memberikan catatan kaki dengan penekanan tambahan bahwa makna *aulya* sangat bergantung pada konteks kalimat. Mengingat ini adalah kemunculan pertama kata *aulya* dalam urutan mushaf dan mayoritas edisi memilih penyajian dengan catatan kaki, timbul pertanyaan: bagaimana kata ini diterjemahkan pada surah-surah yang lain?

Sebagai perbandingan, pada Q.S. An-Nisa’/4:144, edisi Jāmūnū, Mukti Ali, dan 1990 kompak menerjemahkan *aulya* sebagai "penolong". Edisi 2002 memperluas cakupannya menjadi "teman setia dan penolong", sementara edisi 2019 mengerucutkannya menjadi "teman setia". Hal ini sejalan dengan pandangan Al-Thabari yang menafsirkannya dengan *halilan yuwalikum ‘ala umurikum wa la nasiran yansurukum ‘alaa’daikum fa innahum kuffarun* (sebagai teman setia yang mewakili urusan-urusanmu dan bukan sebagai penolong yang menolongmu atas musuh-musuhmu, sebab mereka adalah orang-orang kafir).²⁹

Pada Q.S. An-Nisa’/4:144, kata *aulya* pada edisi Jāmūnū, Mukti Ali dan 1990 tidak diterjemahkan tetapi diberi catatan kaki seperti pada Q.S. An-Nisa’/4:28. Namun di edisi 2002, kata *aulya* pada ayat ke-144 tersebut diterjemahkan dengan pemimpin. Sedangkan pada edisi 2019, diterjemahkan dengan teman setia.

²⁹ Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir At-Tabari, Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wili Ay Al-Qur’an, Juz 7..., hal. 291.

Yang menarik adalah Q.S. Al-Maidah/5]:51. Kata auliya' pada ayat tersebut di edisi Jâmûnû, Mukti Ali dan 1990 diterjemahkan dengan pemimpin. Sedang di edisi 2002 dan edisi 2019 diterjemahkan dengan teman setia. Alasan revisi dari pemimpin ke teman setia pada al-Maidah 51 bisa terlacak dari Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama (2003) yang menyebutkan bahwa mereka yang menjadikan orang-orang Yahudi dan Kristen sebagai teman setia akan dipengaruhi oleh merek (Yahudi dan Kristen) dan akan menjadi kelompok mereka tanpa disadari. Akhirnya, orang semacam ini akan menjadi musuh Islam, meskipun hal tersebut tidaklah menjadi niatannya. Di sini orang-orang beriman juga lebih diingatkan tentang hal-hal yang tidak diinginkan atau perbuatan Yahudi dan Nasrani, ketimbang menyatakan mereka sebagai munafik atau kafir.³⁰

Namun, analisis mendalam terhadap terjemahan edisi 2019 mengungkap paradoks yang mengkhawatirkan. Sementara Kemenag melakukan pelunakan (*softening*) pada ayat-ayat politik- identitas seperti Q.S/5:51 mengubah *pemimpin-pemimpin* menjadi pelindung³¹ untuk mengurangi potensi konflik politik,³² terjemahan ayat-ayat tentang perempuan justru mempertahankan atau bahkan memperkuat bias patriarkal yang telah lama dikritik oleh feminis Muslim³³ (Barlas, ; Wadud,). Inkonsistensi ini menimbulkan pertanyaan fundamental: Apakah "moderasi beragama" versi Kemenag RI bersifat selektif, hanya berlaku untuk isu pluralisme politik namun tidak untuk kesetaraan gender? Penelitian sebelumnya telah mengungkap bahwa perubahan terjemahan Q.S 5:51 didorong oleh kepentingan politik pascakontroversi³⁴ Pemilihan Gubernur DKI Jakarta 2017.³⁵

³⁰ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid II, Jakarta: Departemen Agama, 2003, hal. 444.

³¹ Mega Putra Ratya, "Penjelasan Kemenag Soal 'Awliya' di Al Maidah 51 yang Ramai Diperbincangkan," dalam <https://news.detik.com/berita/d-3327245/penjelasan-kemenag-soal-awliya-di-al-maidah-51-yang-ramai-diperbincangkan>. Diakses pada 27 Maret 2026.

³² M. M. Hanafi, "Penjelasan Kemenag Soal 'Awliya' di Al Maidah 51 yang Ramai Diperbincangkan," *Siaran Pers Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama RI*, 23 Oktober 2016," dalam <https://kemenag.go.id/read/soal-terjemahan-awliya-sebagai-teman-setia-ini-penjelasan-kemenag-0x8vr>. Diakses pada 27 Maret 2026.

³³ Meskipun Kemenag klarifikasi bahwa tidak ada perubahan setelah kasus Ahok (2016), edisi 2019 justru mengubah lagi terjemahan QS 5:51 dari "teman setia" (2002) menjadi "pelindung" (2019).

³⁴ harisse Renica Benedicta Awa dan Febby R. Widjayanto, "Karya Sastra sebagai Sarana Literasi Politik: Novel 'Bungkam Suara' Karya J. S. Khairen sebagai Narasi Melawan Propaganda Terkomputasi," dalam *Jurnal Politik Indonesia (Indonesian Journal of Politics)*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2024, hal. 156, <https://doi.org/10.20473/jpi.v10i2.65355>.

³⁵ Agrhashakara Tegarpanhiga Nugroho, "Preferensi ideologi dan perilaku politik pemilih pada Pilpres 2019: Asosiasi antara *openness to experience*, *conscientiousness*,

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa negara, melalui Kementerian Agama, memiliki kapasitas dan kehendak untuk melakukan intervensi terhadap terjemahan Al-Qur'an demi kepentingan politik kontemporer (*Lefevere*,). Pertanyaannya adalah: Jika negara mampu dan bersedia mengubah terjemahan untuk mengurangi konflik politik, mengapa tidak melakukan hal serupa untuk mengurangi ketidakadilan gender yang dialami jutaan perempuan Muslim Indonesia.³⁶

Di Indonesia, menerjemahkan kata auliya' dengan pemimpin menjadi persoalan tersendiri. Karena dengan begitu umat Islam akan memiliki penilaian bahwa non-muslim tidak bisa menjadi pemimpin di level publik. Kata pemimpin ini membatasi perspektif pembaca bahwa yang dimaksud dengan pemimpin bisa jadi presiden, gubernur, bupati, walikota, camat dan sebagainya. Sebetulnya, auliya' baik diterjemahkan sebagai pemimpin atau teman setia, tetaplah bermasalah ditinjau dari sisi hubungan antar umat beragama. Namun, ketika auliya' diterjemahkan menjadi selain pemimpin, maka terbuka peluang bagi non-muslim untuk menjadi pemimpin.

Akibat kontroversi ini, tim revisi di tahun 2019 sangat berhati-hati dalam menerjemahkan kata auliya' yang berhubungan dengan agama lain. Kata auliya' pada edisi 2019, tidak ada yang diterjemahkan dengan pemimpin, melainkan teman setia dan sekutu, untuk menghindari penyalahgunaan ayat-ayat Al-Qur'an.

Di dalam terjemah, penjelasan tentang kata-kata yang sensitif memang terbatas. Keterbatasan tersebut akhirnya bisa disalahartikan. Ketika auliya diterjemahkan baik dengan pemimpin maupun teman setia, kedua-duanya sebetulnya tetap bermasalah. Artinya, ayat tersebut akan dipahami sebagai perintah menjauhkan diri dari dan untuk tidak berteman dengan orang Yahudi dan Nasrani atau non-muslim lainnya. Padahal, sejumlah mufasir modern belakang seperti Muhammad Abduh melihat ayat ini turun dalam lingkungan yang tidak bersahabat terutama di kalangan tiga suku Yahudi Madinah (Bani Qaynuqa', Nadhir dan Qurayzha). Mereka banyak melanggar perjanjian dan bersekongkol hendak membunuh Nabi. Dalam kondisi seperti inilah larangan bersahabat (muwalla) dengan Yahudi, Nasrani dan kafir harus

agreeableness, dan otoritarianisme sayap kanan," dalam *Jurnal Psikologi Udayana*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2022, hal. 72.

³⁶ Rina Yuniarti, Pendi Riswandi, dan Meilaty Finthariasari, "Analisis Pengaruh Koneksi Politik dan Gender Diversity terhadap Fee Audit," dalam *Jurnal Akuntansi Keuangan dan Bisnis*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021, hal. 133, <https://doi.org/10.35143/jakb.v14i1.4621>.

dipahami.³⁷ Oleh sebab itu, harus ada penjelasan ekstra untuk kata-kata yang membuka peluang untuk disalahpahami.

Dengan demikian Pergeseran terjemahan kata *auliya'* dari edisi 2002 ke 2019 adalah contoh paling nyata bagaimana Kementerian Agama melakukan "depolitisasi" teks suci demi merawat keharmonisan bangsa. Pada edisi 2002 (Paradigma Lama), penerjemah menggunakan kacamata yang menyempitkan kekayaan makna *auliya'* menjadi satu kata yang sangat politis, yakni "pemimpin". Di tengah iklim demokrasi yang memanas, terjemahan kaku ini memicu "krisis" sosial dan polarisasi tajam di masyarakat (terutama di sekitar tahun 2016–2017). Teks suci agama rentan ditarik ke dalam pusaran konflik politik praktis dan elektoral.

Merespons krisis tersebut, Kemenag melakukan *Shifting Paradigm* (Pergeseran Paradigma) yang sangat cerdas pada edisi 2019. Mereka menghapus kata "pemimpin" dari teks utama dan menggantinya dengan padanan yang lebih proporsional seperti "para wali", "teman setia", atau "sekutu".

Sebagai pengunci pemahaman, Kemenag menanamkan sebuah *footnote* (catatan kaki) yang mengedukasi pembaca bahwa kata *auliya'* sejatinya memiliki makna yang sangat luas (bisa berarti teman akrab, penolong, pelindung, hingga pemimpin) tergantung pada konteks ayatnya. Melalui pergeseran ini, Kemenag mengubah perannya dari sekadar "penerjemah teks" menjadi "edukator literasi Al-Qur'an". Mereka secara sadar menyelamatkan ayat suci agar tidak direduksi menjadi alat kepentingan politik sesaat, sekaligus menutup celah bagi perpecahan antarumat beragama di Indonesia.

d. Muhaiminan sebagai Batu Ujian atau Penjaga

Membincang hubungan antar agama di Indonesia dalam perkembangannya juga tidak bisa dilepaskan dari gagasan-gagasan, misalnya dialog antar agama dan konsep pluralisme. Di Indonesia, perbincangan konsep pluralism diintrodusir oleh misalnya Nurcholis Madjid dengan mengacu pada Q.S. Al-Maidah/5:46. Madjid memang tidak menulis sebuah kitab tafsir, namun dia menggunakan dan menafsirkan Al-Qur'an untuk menemukan jawaban yang tepat dalam menghadapi komunitas muslim di Indonesia yang beragam. Bagi Madjid, pluralisme agama memiliki akar di dalam Al-Qur'an, yakni

³⁷ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain...*, hal. 372.

penerimaan beragam agama yang tercantum dalam Q.S. Al-Maidah/5:48.³⁸ Lihat perbandingan terjemah

Al-Qur'an	Potongan Ayat	Edisi 2002	Edisi 2019
Al-Maidah/5:48	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلْنَا	<i>Dan Kami telah menurunkan Kitab Al-Qur'an kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya</i>	Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya)

Bagian Q.S. Al-Maidah/5:48 yang paling sensitif untuk diterjemahkan adalah kata *muhammad* 'alaihi. Dalam Terjemahan Al-Qur'an edisi Jâmûnû, edisi Mukti Ali (1974) dan edisi Saudi Arabia (1990) ayat tersebut diterjemahkan sama, yakni batu ujian diberi keterangan catatan kaki pada kata tersebut. Isi catatan kaki tersebut adalah Al-Qur'an adalah ukuran untuk menentukan kebenaran ayat-ayat dalam kitab-kitab sebelumnya. Edisi Mukti Ali menggunakan redaksi "...menentukan benar tidaknya ayat-ayat..." Kata batu ujian dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), masuk pada lema batu. Batu uji(an) adalah batu untuk menguji emas. Kata ini digunakan sebagai kiasan (ki) dari percobaan.³⁹ Terjemahan ini, sekali lagi, menunjukkan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang menjadi penyaring ajaran-ajaran kitab-kitab suci terdahulu.

³⁸ Mun'im Sirry, "Compete with One Another in Good Works": Exegesis of Qur'anic Verse 5.84 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 20 No. 4 Tahun 2009, hal. 428-429.

³⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia, "batu," dalam <https://www.kbbi.web.id/batu>, diakses pada 25 Maret 2026.

Sedangkan dalam Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002, kata muhaiminan diterjemahkan dengan menjaganya, yakni menjaga kitab-kitab sebelumnya. At-Tabari memahami makna muhaiminan berdasarkan sejumlah riwayat yang menyebutkan muhaiminan adalah syahi dan (saksi), aminan (mengimani) dan *musaddiq* (pembenar).⁴⁰ Hal yang senada juga dilakukan oleh Al- Baghawi⁴¹ dan Al-Qurtubi.⁴²

Jadi, perubahan terjemahan *muhaiminan* dari batu ujian menjadi menjaga menjadikan Al-Qur'an sebagai penjaga, saksi, mengimani, pada kitab-kitab sebelumnya. Penerjemahan edisi 2002 ini tidak menimbulkan ketersinggungan terhadap agama lain penerima kitab suci. Sebab bila diterjemahkan sebagai batu ujian, itu artinya Al-Qur'an superior dan kitab- kitab suci sebelumnya memiliki banyak kesalahan sehingga perlu dikoreksi atau divalidasi dengan Al-Qur'an.

Kemudian, pada edisi 2019 kata muhamminan diterjemahkan dengan penjaganya dan diberi tambahan keterangan (acuan kebenaran terhadapnya), yakni Al-Qur'an menjadi acuan atas benar dan salahnya ajaran-ajaran di dalam kitab-kitab suci terdahulu. Terjemahan edisi 2019 tampaknya kembali kepada model terjemahan edisi awal, yakni menunjukkan superioritas Al-Qur'an atas kitab-kitab suci terdahulu.

Dengan kata lain bahwa Pada edisi 2002, kata *muhaiminan* diterjemahkan secara harfiah dan singkat sebagai "menjaganya".⁴³ Terjemahan ini terkesan ambigu dan berpotensi memicu "anomali" pemahaman seolah-olah Al-Qur'an memvalidasi dan menjaga seluruh isi kitab-kitab sebelumnya, termasuk bagian-bagian yang diyakini umat Islam telah mengalami perubahan (*tahrif*). Pemahaman yang menggantung ini rentan diseret ke arah relativisme teologis.⁴⁴

Menyadari celah krisis tersebut, Kemenag pada edisi 2019 bergeser dari sekadar pendekatan bahasa menuju pendekatan epistemologis dengan menambahkan frasa "(acuan kebenaran terhadapnya)". Pergeseran ini sangat krusial. Kemenag ingin

⁴⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, "Tafsir Surat al-Ma'idah Ayat 48," dalam *Ayat-King Saud University*, <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura5-aya48.html#tabary> diakses pada 25 Maret 2026.

⁴¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, "Tafsir Surat al-Ma'idah Ayat 48," dalam *Ayat-King Saud University*, <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura5-aya48.html#tabary> diakses pada 25 Maret 2026.

⁴² Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, "Tafsir Surat al-Ma'idah Ayat 48," dalam *Ayat-King Saud University*, <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura5-aya48.html#tabary> diakses pada 25 Maret 2026.

⁴³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an, 2002.

⁴⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Bab VI, Chicago: University of Chicago Press, 1962, hal. 52-65.

mengedukasi pembaca bahwa fungsi Al-Qur'an bukan sekadar "penjaga" pasif, melainkan sebagai "batu uji", "hakim", atau standar verifikasi tertinggi. Melalui tambahan tanda kurung yang sederhana namun fundamental ini, Kemenag kembali membuktikan perannya dalam melindungi kemurnian akidah umat dari kesalahpahaman literasi, sembari tetap menjaga susunan teks terjemahan yang elegan.⁴⁵

e. Sikap Keras Kepada Orang Kafir

Sikap umat Islam terhadap orang kafir di dalam Al-Qur'an juga menjadi pedebatan yang panjang, terutama terkait dengan Q.S. Al-Fath/48:29, *Muhammadur Rasulullahi wallazi ma'ahu asyidda'u 'ala al-kuffari ruhamau bainahum*. Terjemahan Al-Qur'an edisi 2019 memberikan tekanan tersendiri, yang berbeda dengan edisi sebelumnya. Berikut adalah perbedaannya:

Al-Qur'an	Potongan Ayat	Edisi 2002	Edisi 2019
Al-Fath/48:29	مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ	Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia bersikap keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka.	Nabi Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengannya bersikap keras terhadap orang-orang kafir (yang memusuhi), berkasih sayang mereka.

Penambahan keterangan dalam tanda kurung berupa (yang bersikpa memusuhi) semakin memperkuat konsep moderasi dalam beragama, yakni tidak adanya alasan untuk memusuhi kafir, jika si kafir tidak melakukan sikap permusuhan kepada umat Islam.

f. Eskatologi dan Takdir

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 112.

Penerjemahan ayat-ayat teologis khususnya mengenai Eskatologi (Hari Akhir/Alam Gaib) dan Takdir (*Qada* dan *Qadar*) berhadapan dengan tantangan filosofis dan dogmatis. Menerjemahkan realitas yang belum terjadi (eskatologi) dan rahasia kehendak Tuhan (takdir) menuntut kehati-hatian tingkat tinggi. Dari edisi penyempurnaan tahun 2002 hingga perombakan besar-besaran pada edisi 2019 oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag, terlihat dinamika yang menarik. Pergeseran ini tidak sekadar didorong oleh pembaruan ejaan linguistik, melainkan juga oleh upaya membumikan moderasi beragama (*wasathiyah*) serta meluruskan pemahaman teologis umat agar tidak terjebak pada fatalisme (kepasrahan mutlak) dan miskonsepsi terhadap dimensi eskatologis.⁴⁶

Salah satu problem teologis yang paling sering muncul di kalangan umat Islam awam adalah pemahaman yang jabariyah (*fatalis*) meyakini bahwa karena segala sesuatu telah ditakdirkan Tuhan, maka manusia tidak memiliki ruang untuk berusaha. Tantangan ini bersumber dari terjemahan harfiah ayat-ayat mengenai kehendak mutlak Allah (*Masyi'ah*).⁴⁷

Pada Terjemahan Kemenag edisi-edisi awal hingga 2002, redaksi seperti "*Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki*" (misalnya pada Q.S. Ibrahim/14:4 atau Q.S. Fathir.35: 8) sering kali diterjemahkan secara sangat literal. Teks ini, jika dibaca tanpa pemahaman ilmu kalam, seolah menggambarkan Tuhan yang sewenang-wenang dan menghilangkan *free will* (kehendak bebas) manusia. Demikian Q.S. Ibrahim/14:4.

...فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

⁴⁶ Muchlis Muhammad Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, Ciputat: Pusat Studi Al-Qur'an, 2013, hal. 112-115. Lihat juga: Aceng Zakaria, Ahmad Thib Raya, Made Saihu, Syaeful Rokim, *Perspektif Al-Quran Dalam Keseimbangan Beragama: Menakar Moderasi Beragama Melalui Maqashid Syariah*, *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir*, VOL: 9/No: 02 November 2024.

⁴⁷ Terjemahan harfiah pada kata kerja yang disandarkan pada *masyi'ah* (kehendak) Allah seperti *yudhillu man yasya'* (menyesatkan siapa yang Dia kehendaki) tanpa disertai penjelasan tafsir sering kali menimbulkan bias pemahaman fatalistik di kalangan awam. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992). Atau merujuk pada: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), *Moderasi Islam dalam Tafsir Kemenag*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

...Maka, Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Meskipun teks utamanya tampak sangat *fatalistik* (seolah Tuhan secara sewenang-wenang memilih siapa yang sesat dan siapa yang selamat), Kemenag memberikan Catatan Kaki atau penjelasan dalam tafsirnya untuk meluruskan pemahaman ini.⁴⁸ Kemenag menekankan bahwa "kehendak Allah" dalam menyesatkan seseorang tidak terjadi tanpa sebab. Orang yang disesatkan adalah mereka yang memilih untuk menutup diri dari kebenaran dan terus-menerus melakukan kemaksiatan, sehingga Allah "membiarkan" mereka dalam kesesatan sebagai konsekuensi dari pilihan mereka sendiri.⁴⁹ Pada edisi-edisi awal, redaksi "*Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki*" sering kali dipahami secara tekstual sebagai bentuk kesewenang-wenangan Tuhan. Namun, dalam edisi penyempurnaan 2019, Kemenag menyisipkan penjelasan atau anotasi yang menegaskan bahwa kehendak Allah tersebut selaras dengan pilihan perbuatan manusia itu sendiri. Hal ini bertujuan untuk menjaga keseimbangan antara kekuasaan mutlak Allah dan tanggung jawab manusia (*ikhtiar*), sesuai dengan akidah *Ahlussunnah wal Jama'ah*.⁵⁰ Selanjutnya Q.S. Fathir.35: 8.

...فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

...Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Maka, janganlah dirimu (Nabi Muhammad) binasa karena kesedihan terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.

⁴⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. 323. (Lihat Catatan Kaki nomor 408 pada QS. Ibrahim: 4).

⁴⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid 5, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, hal. 32-34.

⁵⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 323.

Dinamika pada ayat ini terletak pada kalimat penutupnya: "*Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.*" Kemenag menggarisbawahi frasa "*apa yang mereka perbuat*" sebagai kunci. Kemenag ingin pembaca memahami bahwa pemberian petunjuk (*hidayah*) atau kesesatan (*dhalalah*) adalah respons Tuhan terhadap perbuatan (*'amal*) manusia. Kemenag menjauhkan pembaca dari paham *Jabariyah* (pasrah total tanpa usaha). Dalam edisi 2019, diksi dan catatan kaki yang menyertai ayat ini diarahkan untuk mendukung konsep *Wasathiyah* (moderasi), di mana manusia punya peran untuk menjemput hidayah tersebut.

Terdapat Pergeseran Paradigma yang telah dilakukan oleh kemenag dari edisi 2002 ke edisi 2019. Kemenag melakukan beberapa langkah strategis pada ayat-ayat ini, diantaranya: *pertama*, Pemisahan antara "Penciptaan" dan "Perbuatan": Dalam penjelasan tafsirnya, Kemenag mengikuti akidah *Asy'ariyah* yang dianut mayoritas Muslim Indonesia: Allah adalah pencipta perbuatan (*Khalik*), namun manusia adalah pelaku yang mengusahakan (*Kasab*). *Kedua*, Menjaga Sifat Bijaksana Tuhan: Kemenag selalu mengaitkan ayat-ayat ini dengan asmaulhusna (seperti *Al-Hakim* atau *Al-'Alim*). Artinya, tindakan Allah menyesatkan atau memberi petunjuk didasari oleh Ilmu dan Kebijaksanaan-Nya yang sempurna, bukan atas dasar ketidakadilan. *Ketiga*, Konsistensi Linguistik: Kemenag tetap mempertahankan terjemahan "siapa yang Dia kehendaki" demi menjaga integritas teks asli, namun "membentengi" pemahaman pembaca melalui anotasi agar tidak terjebak pada pemikiran bahwa manusia hanyalah boneka takdir.

Pergeseran ini juga memperkuat pesan bahwa hidayah atau kesesatan bukanlah ketetapan yang turun secara acak, melainkan respons Ilahi terhadap kecenderungan hati dan amal perbuatan manusia.⁵¹ Dalam konteks Eskatologi, Kemenag juga melakukan pembaruan linguistik pada istilah-istilah kiamat agar lebih merepresentasikan kedahsyatan peristiwa tersebut bagi pembaca modern. Diksi yang dipilih pada edisi 2019 cenderung lebih puitis dan megah namun tetap menjaga akurasi leksikalnya, guna membangkitkan kesadaran akan hari akhir tanpa terjebak pada bayangan antropomorfis yang keliru.⁵²

Langkah-langkah strategis ini menunjukkan bahwa Terjemahan Kemenag tidak hanya berfungsi sebagai pengalihbahasaan, tetapi juga

⁵¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid 5, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, hal. 32-34.

⁵² Abdul Mustaqim, *Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Yogyakarta: Adab Press, 2016, hal. 204-206.

sebagai instrumen edukasi akidah. Dengan memberikan koridor penafsiran melalui catatan kaki, Kemenag berhasil menjauhkan umat dari paham fatalisme (*Jabariyah*) dan memberikan pemahaman teologis yang lebih dinamis serta menghargai martabat manusia sebagai subjek yang memiliki kebebasan memilih.⁵³

Pada edisi penyempurnaan 2019, Kemenag melakukan pendekatan teologis yang lebih akomodatif terhadap keseimbangan antara *Jabr* (ketetapan Tuhan) dan *Ikhtiar* (usaha manusia), yang selaras dengan akidah *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Asy'ariyah-Maturidiyah). Tim penerjemah Kemenag mulai menyisipkan penjelasan dalam tanda kurung untuk membatasi makna kesewenang-wenangan tersebut. Kesesatan dan petunjuk diposisikan sebagai akibat logis dari *sunnatullah* (hukum sebab-akibat) atas pilihan tindakan manusia itu sendiri.

Sebagai contoh, penekanan pada usaha manusia (*ikhtiar*) dipertegas dalam terjemahan Q.S. Ar-Ra'd: 11. Jika sebelumnya diterjemahkan "*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri*," penafsiran penyerta di edisi terbaru dan catatan kakinya lebih mengelaborasi bahwa "keadaan" tersebut mencakup transformasi mental, intelektual, dan sosial. Takdir (nasib) sebuah bangsa diikat kuat dengan kehendak bebas dan progresivitas bangsa tersebut.⁵⁴

Dalam ranah eskatologi (pembahasan mengenai Kiamat, Surga, Neraka, dan Hari Kebangkitan), tantangan utama Kemenag adalah menerjemahkan peristiwa-peristiwa metaforis (*mutasyabihat*) dan kosmik tanpa terjatuh pada penyederhanaan yang merusak imajinasi transendental, namun tetap dapat dipahami oleh nalar manusia modern. Pada periode 2002 hingga 2019, terjadi pergeseran linguistik untuk menggambarkan dahsyatnya Hari Kiamat. Pilihan diksi bahasa Indonesia diubah menjadi lebih puitis, megah, namun akurat secara leksikal. Misalnya, kata *Al-Qari'ah* atau *Al-Haqqah* yang pada masa lampau sekadar diterjemahkan "Hari Kiamat", pada penjelasan edisi 2019 diberikan afirmasi makna asalnya, yakni "Hari Kiamat (yang menggetarkan/menggegarkan)".⁵⁵

⁵³ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 320-325.

⁵⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. xviii-xx.

⁵⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Yogyakarta: Adab Press, 2016, hal. 204-206.

Selain itu, Kemenag pada edisi 2019 sangat berhati-hati dalam menerjemahkan ayat-ayat eskatologis yang berpotensi *antropomorfis* (menyerupakan Allah dengan makhluk, atau *tajsim*). Ketika Al-Qur'an menggambarkan Allah di Hari Kiamat, seperti kedatangan Allah atau Wajah Allah, Kemenag memastikan penggunaan huruf kapital dan memberikan penanda kurung atau catatan kaki bahwa sifat-sifat gaib tersebut "*bila kaifa*" (tidak bisa dipertanyakan 'bagaimana' bentuknya), guna menjaga kemurnian tauhid pembaca Indonesia dari bayangan visual kebendaan.⁵⁶

Demikian pula dalam mendeskripsikan Surga (*Jannah*) dan Neraka (*Nar*). Terjemahan Kemenag edisi 2019 lebih konsisten menggunakan diksi yang tidak sepenuhnya membumikan kenikmatan surga sebagai kenikmatan duniawi semata. Kenikmatan fisik yang digambarkan dalam Al-Qur'an dibarengi dengan anotasi bahwa itu adalah representasi yang disesuaikan dengan daya tangkap manusia (*taqriban lil aqham*), padahal hakikat kenikmatan eskatologis jauh melampaui apa yang pernah dilihat mata dan didengar telinga.

Dinamika penerjemahan Kemenag dari tahun 2002 hingga 2019 pada ayat-ayat Eskatologi dan Takdir memperlihatkan kedewasaan institusi ini dalam mengelola teks suci. Melalui penyempurnaan diksi, penyisipan tanda kurung eksplanatori, dan pengayaan catatan kaki, Kemenag berhasil menjembatani jurang antara teks klasik dan pembaca modern. Pembaruan ini sukses menavigasi umat dari teologi fatalistik menuju teologi yang menghargai ikhtiar (progresif), serta menjaga sakralitas dan kemegahan alam gaib tanpa merusak prinsip tauhid yang membedakan Sang Pencipta dengan ciptaan-Nya.

Berdasarkan seluruh data leksikal dan teologis yang telah kita bedah (mulai dari kata *kafir*, frasa penegas *hanya*, kata *auliya'*, *muhaiminan*, hingga masalah takdir dan eskatologi), pergeseran dari edisi 2002 ke edisi 2019 bukanlah sekadar revisi ejaan bahasa. Ini adalah sebuah Lompatan Paradigma (*Paradigm Shift*) berskala besar yang digerakkan oleh tuntutan sosiologis dan teologis bangsa Indonesia.

Pada edisi 2002, institusi masih dominan menggunakan Paradigma Leksikal-Harfiah. Pendekatan ini cenderung memindahkan makna teks Arab secara kaku ke dalam satu kata bahasa Indonesia tunggal. Sayangnya, dalam realitas sosial yang dinamis, kekakuan ini justru melahirkan rentetan "krisis" atau anomali:

⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 320-325.

1. Krisis Sosial-Politik: Reduksi makna *auliya'* secara tunggal menjadi "pemimpin" membuka celah bagi teks suci untuk dibajak menjadi komoditas politik praktis yang membelah masyarakat (polarisasi).
2. Krisis Teologis: Terjemahan harfiah yang kaku pada ayat-ayat kehendak Tuhan menyuburkan paham fatalisme/Jabariyah (hilangnya etos *ikhtiar* manusia).
3. Krisis Tarik-Ulur Pluralisme: Upaya menjadi terlalu inklusif dengan menghapus frasa (*yang diridai*) pada Q.S. Ali 'Imran/3:19 justru memicu keresahan umat terhadap bahaya membenaran semua agama secara absolut.

Pada edisi 2019 paradigma bergeser dari sekadar "mengalihkan bahasa" menjadi "mendidik pemahaman" (Paradigma Moderasi Proporsional). Langkah-langkah strategisnya meliputi:

1. Depolitisasi Teks: Mencabut kata-kata bersensitivitas politik tinggi (mengganti "pemimpin" dengan "teman setia/para wali") dan mengganti identitas polemis dengan fokus pada perbuatan (dari kata *kafir* menjadi *kufur/ingkar*).
2. Optimalisasi Instrumen Penjelas: Edisi 2019 secara cerdas menggunakan tanda kurung (seperti (*acuan kebenaran terhadapnya*)) pada kata *muhaiminan*) dan perluasan catatan kaki (*footnote*). Instrumen ini berfungsi sebagai "sabuk pengaman" teologis untuk meluruskan miskonsepsi eskatologis dan mengawal akidah *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

Perjalanan dari edisi 2002 ke 2019 membuktikan bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kemenag adalah entitas yang hidup dan responsif. Kemenag sukses menaikkan kelas terjemahan ini dari sekadar dokumen linguistik menjadi instrumen resolusi konflik sosial dan pengarusutamaan moderasi beragama (*Wasathiyah*) menjaga keluhuran teologi ke dalam, sekaligus merawat harmoni kebangsaan ke luar.

B. Rekonstruksi Ayat Perempuan dan Relasi Gender: Menuju Paradigma Adil Gender

Gender merupakan perbedaan yang terlihat antara laki laki dan perempuan apabila dilihat dari nilai dan tingkah laku.⁵⁷ Gender berasal dari bahasa latin "GENUS" yang berarti jenis atau tipe. Gender adalah sifat dan perlakuan yang dilekatkan pada laki laki dan perempuan yang dibentuk secara

⁵⁷ Mutamakkin, "Relasi Gender Dalam Pendidikan Islam (Analisis Pendidikan Islam Menurut Al-Ghazali)," dalam *Ta'limuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol 1 No. 2 Tahun 2012, hal. 113–126.

sosial maupun budaya.⁵⁸ Pengertian gender berbeda dengan pengertian jenis kelamin. Gender dapat didefinisikan sebagai keadaan di mana seseorang yang lahir secara biologis sebagai laki-laki dan perempuan yang kemudian memperoleh pencirian sosial sebagai laki laki dan perempuan melalui atribut-atribut maskulintas dan feminitas yang sering didukung oleh nilai-nilai atau sistem dan simbol masyarakat yang bersangkutan. Singkatnya, gender diartikan sebagai suatu konstruksi sosial atas seks, menjadi peran dan perilaku sosial. Menurut Ilmu Sosiologi dan Antropologi, Gender itu sendiri adalah perilaku atau pembagian peran antara laki-laki dan perempuan yang sudah dikonstruksikan atau dibentuk di masyarakat tertentu dan pada masa waktu tertentu pula.⁵⁹

Dalam konteks terjemahan Al-Qur'an kementerian agama revisi dari sisi bahasa, itu disebabkan karena penyesuaian terhadap perkembangan bahasa Indonesia, perihal yang paling sering direvisi di edisi 2002 adalah perihal terkait dengan penerjemahan ayat-ayat gender, atau lebih tepatnya ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan. Terjemahan edisi 1990 adalah QT dengan cara pandang yang tidak jauh berbeda dengan edisi-edisi sebelumnya, yakni sebuah produk terjemahan yang lahir dari dominasi pemikiran laki-laki di tengah wacana pemerintah yang patriarkhal.⁶⁰

⁵⁸ Sahat Maruli Tua Situmeang, Ira Maulia Nurkusumah, "Kajian Hukum Kekerasan Berbasis Gender Online Dihubungkan Dengan Tujuan Pemidanaan Dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila," dalam *Res Nullius Law Journal*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 162–77. <https://doi.org/10.34010/rnlj.v3i2.5100>.

⁵⁹ Faizal Kurniawan dan Yuli Kusumaningtyas, "Patriarkhisme dan Praktik Ketidakadilan Gender pada Lembaga Pendidikan," dalam *JSI Jurnal Sosiologi Indonesia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–11.

⁶⁰ Kata patriarkhal berasal dari "*patriarkhi*" (bahasa Latin dan Yunani), terdiri atas dua kata, yakni "*pater*" (Latin) yang berarti "bapak" dan "*arche*" (Yunani) yang berarti "kekuasaan". Jadi, Patriarkhi merupakan sistem struktur sosial atau praktik sosial di mana dominasi laki-laki begitu kuat terhadap perempuan. Penggunaan struktur sosial ini penting karena dengan jelas mengimplikasikan penolakan baik ketentuan biologis maupun gagasan bahwa setiap laki-laki mendominasi perempuan dan setiap perempuan menjadi subornasi. Patriarkhi terdiri atas enam struktur. Pertama, model patriarkhi produksi, di mana kerja ibu rumah tangga dinilai rendah dan menghasilkan kelas produksi, sementara suami adalah kelas yang menyebarkan. Kedua, hubungan dalam kerja yang dibayar, merujuk pada kenyataan secara tradisional perempuan dibayar dengan gaji buruk. Ketiga, patriarkhi berhubungan dengan Negara, merujuk pada kenyataan bahwa Negara itu patriarkhis, rasis dan kapitalis dan ini pasti terjadi bias kepentingan patriarkhi. Keempat, patriarkhi berupa kekerasan laki-laki terhadap perempuan yang secara sistematis didukung dan ditoleransi oleh negara dengan penolakan negara untuk mengintervensi hal ini. Kelima, patriarkhi hubungan seksual di mana patriarkhi telah menentukan untuk kita bahwa heteroseksual adalah dan seharusnya menjadi norma. Keenam adalah patriarkhi dalam hubungan institusi kultural di mana terdapat pandangan laki-laki di dalam berbagai institusi budaya dan bagaimana perempuan secara tradisional dimunculkan di dalam media dan sebagainya (termasuk dalam produk terjemahan). Baca, Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, UK & USA: Basil Blackwell, 1990, hal. 20. Lihat

1. Redefinisi Kepemimpinan Laki-Laki (Q.S. An-Nisa'/4:34)

Beberapa ayat di dalam Al-Qur'an itu "problematis". Beberapa faktor penyebab masalah tersebut adalah: beberapa ayat bertentangan dengan ayat lainnya, beberapa ayat tidak begitu jelas apa maksudnya, atau beberapa ayat cukup bermasalah jika diterjemahkan secara tekstual maupun metaphor. Q.S. An-Nisa'/4:34 dianggap sebagai salah satu ayat yang problematis. Karen Bauer bahkan menganggapnya sebagai salah satu ayat yang paling kontroversial⁶¹ dan paling sering didiskusikan.⁶² Di dalam ayat tersebut, paling tidak ada dua isu penting, yakni *qiwamah* dan *idribuhunna* (pukullah mereka). Isu *qiwamah* biasanya dipahami sebagai superioritas atau otoritas laki-laki atas perempuan. Isu yang kedua menjadi sumber utama kekerasan domestik atau kekerasan pasangan (suami kepada istri).⁶³

Pertama, isu *qiwamah*. Salah satu penafsiran yang sampai sekarang belum tuntas adalah terkait dengan isu kepemimpinan perempuan, mulai dari kepemimpinan rumah tangga, kepemimpinan negara dan kepemimpinan dalam shalat. Ayat yang sering diperdebatkan dalam hal kepemimpinan perempuan adalah Q.S. An-Nisa'/4:34, dengan pangkal perdebatan pada kata *qawwamun*. Makna kata ini beragam, mulai dari pemimpin, penjaga, penanggung jawab, memiliki kekuasaan atau wewenang untuk mendidik perempuan, pengelola masalah-masalah perempuan dan sebagainya.

Dalam rentan waktu akhir periode Soeharto hingga Reformasi, liputan media memperlihatkan pedebatan publik tentang ayat 34 surah An-Nisa'. Paling tidak ada empat kelompok yang terlibat: tradisional, modernis, Islamis dan muslim liberal. Islamis dan faksi-faksi konservatif yang berada di tengah-tengah mainstream kelompok tradisional dan

juga, Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 32.

⁶¹ Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretation, Modern Responses*, UK: Cambridge University Press, 2015.

⁶² Nafiseh Ghafournia, "Towards a New Interpretation of Quran 4:34" dalam *Hawwa, Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, Vol. 15 No. 3 Tahun 2017, hal. 2. <https://doi.org/10.1163/15692086-12341309>

⁶³ Masalah kemudian semakin runcing ketika ayat tersebut digunakan sebagai bahan untuk sosialisasi agama bahwa kamu pria itu pemimpin, yakni punya hal istimewa terhadap kaum wanita dan inilah kodrat wanita sehingga pria memberikan justifikasi bahwa dunia wanita berada di sektor domestik saja. Lihat, Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 6. Lihat juga Yusuf Rahmah, "Q.4:34 And Disciplining a Wife: Modern Indonesian Muslim Scholars' Interpretation of the Qur'an," dalam *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, Vol. 13 No. 7 Tahun 2018, hal. 156–157.

modern adalah kelompok yang menolak kepemimpinan perempuan dan menggunakan hadis Nabi dan fikih dan Al-Qur'an. Terkait dengan hadis dan fikih, ada tiga dalil yang menjadi sorotan media, yakni a) hadis 'sebuah negara tidak akan berhasil atau sukses jika pemimpinnya adalah perempuan,⁶⁴ b) Hadis 'Pemimpin tertinggi sebuah negara muslim haruslah laki-laki dewasa yang cerdas dan dari suku Quraish,⁶⁵ dan c) Hadis "Pemimpin tertinggi adalah laki-laki." Dalil Al-Qur'an Surah an-Nisa' ayat 34, mereka terjemahkan menjadi "laki-laki adalah pelindung (*Qawwamun*) dan penjaga wanita," sebab Allah telah memberikan kekuatan lebih kepada salah satu di antara kalian dan sebab laki-laki mendukung perempuan dengan kelebihan mereka."⁶⁶ Diskusi teologis berpusat pada dalil-dalil tersebut dan menyebabkan pertukaran penafsiran di dalam wacana publik. Penentang klaim-klaim teologis tersebut membantah bahwa sumber hadis dan fikih harus diletakkan di dalam konteks historisnya. Kelemahan dan bias dari pentafsir ini seharusnya dipertimbangkan, begitu juga perbedaan dan inkonsistensi ketika sumber-sumber ini diperbandingkan dengan sumber-sumber hadis dan fikih lainnya.⁶⁷

Sedangkan terkait dengan dalil Al-Qur'an, menurut Lies Marcoes-Natsir dan Qodir mainstream umat Islam dan muslim liberal menyatakan bahwa Surah an-Nisa' ayat 34 seharusnya dilihat sebagai ayat yang informatif bukan normatif. Lebih-lebih mereka juga mempermasalahkan istilah *qawwamun*. Ada yang menerjemahkan pemimpin, namun muslim progresif memahaminya sebagai "pelindung". Kelompok-kelompok ini tampaknya ingin menyuguhkan suara orang

⁶⁴ Hadis riwayat Abu Bakrah. Teks aslinya berbunyi: *Lan yufliha qawmun wallaw amrahum imra'ah* (Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan (kepemimpinan) mereka kepada seorang perempuan). Lihat: Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Maghazi, Bab Kitab an-Nabi ila Kisra wa Qaysar, No. Hadis 4425.

⁶⁵ Syarat-syarat kepala negara (Khalifah/Imam) dalam tradisi Fikih Siyasah klasik (fikih politik Islam), yang mensyaratkan berakal sehat, balig, laki-laki (*dzukuriyyah*), dan keturunan Quraisy. Ketentuan ini banyak dirujuk dari karya monumental Imam Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, hal. 20.

⁶⁶ Ini merujuk pada terjemahan tekstual dan tafsir klasik yang menempatkan kata *qawwamun* sebagai bentuk dominasi mutlak laki-laki di ranah publik dan domestik. Lihat: Isma'il bin 'Umar Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* (Tafsir Ibnu Katsir), Jilid 2, Riyadh: Dar Thayyibah, 1999, hal. 292.

⁶⁷ Kritik tajam terhadap sanad dan bias politik di balik hadis Abu Bakrah, serta tuntutan untuk membaca hadis dan teks agama secara historis-kontekstual disuarakan oleh para feminis muslim. Lihat karya perintis: Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, terjemahan Mary Jo Lakeland, New York: Basic Books, 1991, hal. 49-61

banyak, semua ingin berbicara tentang “islam yang benar”, Islam Indonesia atau komunitas muslim. Dalil-dalil yang pro-kontra sudah diprediksi, kadang kontradiksi dan seringkali tidak membentuk sikap yang konsisten dari sebuah kelompok sebagai sebuah kesatuan. Alih-alih mereka menyuguhkan gagasan yang berbeda di dalam kelompok, partai atau organisasi. Ini khususnya untuk organisasi mainstream seperti Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah. Di sini, kita melihat sejauh mana faksi-faksi konservatif dua kelompok ini telah mengabsolutkan pemahaman terhadap kitab suci. Faksi moderat dan progresif dari mainstream yang sama, tidak mendukung klaim-klaim konservatif. Terkait dengan organisasi modern Muhammadiyah, mereka kebanyakan diam tentang isu ini dan tidak mendefinisikan dengan jelas menentang atau menyetujui. Para modernis diketahui mendukung kebebasan perempuan dalam pendidikan dan ruang publik. Hal ini sesuai dengan Persetujuan pada 1976, yang di dalamnya ada pertemuan nasional, mereka menyimpulkan bahwa Muhammadiyah akan menerima perempuan sebagai pemimpin publik. Ketua Muhammadiyah saat itu, Amien Rais, menyuarakan dukungan kepada perempuan dalam politik dengan mengutip contoh perempuan yang menjadi pemimpin di Pakistan dan Bangladesh. Sama hal hanya dengan reaksi Chamamah Soeratno, ketua Aisyiyah, organisasi Perempuan Muhammadiyah, menyarankan bahwa orang-orang yang hidup di masa lalu adalah mereka yang menolak kepemimpinan perempuan.⁶⁸

Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama dari edisi pertama (1965), edisi Mukti Ali (1974) hingga edisi 1990 menerjemahkan kata *qawwamun* dengan pemimpin.⁶⁹ Mahmud Yunus dalam Terjemah Al- Qur'an al-Karim menerjemahkannya dengan tulang punggung (pemimpin),⁷⁰ Bachtiar Surin dalam Adz-Dzikraa, juga menerjemahkan *qaawamun* dengan pemimpin.⁷¹ Bahkan sejumlah terjemahan belakangan seperti Intisari-terjemah & Al-Qur'an untuk Cendekiawan dan Sarjana Beragama Islam karya Usep Fathuddien, menerjemahkan *qawwamun* dengan pemimpin.⁷² Wahbab Zuhaili dalam At-Tafsir al-Munir menyatakan bahwa *qawwamun* adalah bertanggung

⁶⁸ Sonja van Wichelen, *Religion, Politics and Gender in Indonesia, Disputing the Muslim body*, Canada: Routledge, 2010, hal. 26-27.

⁶⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'aan dan Terjemahnja*, Jakarta: Jâmûnû, 1965, hal. 123.

⁷⁰ Mahmud Yunus, *Tarjamah Al-Qur'an al-Karim*, Bandung: PT. Alma'arif, 1990, hal. 76.

⁷¹ Bachtiar Surin, *Adz-Dzikraa, terjemah dan tafsir Al-Qur'an dalam huruf Arab & Latin*, juz 1, Bandung: Angkasa Bandung, 1991, hal. 340.

⁷² Usep Fathuddien, *Intisari-Terjemah & Al-Qur'an untuk Cendekiawan dan Sarjana Beragama Islam*, Jakarta: Yayasan Putra Fatahillah, 2018.

jawab atas urusan perempuan, menjaga dan mendidik perempuan serta memimpin dan memudahkan urusan keluarga dan rumah tangga.⁷³ Sedangkan Muhammad Quraish Shihab dalam Al-Qur'an dan Maknanya menerjemahkannya dengan pemimpin dan penanggung jawab.⁷⁴

Berdasarkan teori analisis wacana kritis Fowler, bahasa adalah sistem klasifikasi yang menggambarkan bagaimana realitas dunia dilihat, memberikan kemungkinan seseorang untuk mengontrol dan mengatur pengalaman pada realitas sosial. Bagian terkecil dari bahasa adalah kosakata. Kosakata memberikan arahan kepada khalayak bagaimana realitas seharusnya dipahami. Bahkan, kata-kata tidak hanya merupakan pembatasan tetapi juga bisa berupa penilaian. Kosakata juga berpengaruh terhadap bagaimana memahami dan memaknai, serta membatasi perspektif atau cara pandang khalayak mengenai suatu peristiwa. Dalam hal ini, kosa kata harus dipahami dalam konteks pertarungan wacana.⁷⁵

Berdasarkan teori di atas, menerjemahkan kata qawwamun dengan pemimpin, akan mengarahkan pemahaman pembaca dan membatasi perspektif pembaca bahwa hanya laki-laki yang bisa menjadi pemimpin dan perempuan tidak bisa. Oleh sebab itu, sejumlah sarjana memberikan kritik atas terjemahan tersebut, salah satunya adalah Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama.

Pemaknaan pemimpin di atas menunjukkan bahwa laki-laki adalah superior, sementara perempuan inferior, bahwa laki-laki dengan segala kelebihanannya bisa menjadi pemimpin dan bertanggungjawab terhadap perempuan. Dan sebaliknya, perempuan hanya memiliki kekurangan, tidak memiliki tanggung jawab dan akhirnya tidak bisa memimpin.

Sedangkan pada edisi 2002, kata tersebut diterjemahkan dengan pelindung. Meskipun kata pelindung ini tetap menunjukkan superioritas laki-laki, tetapi dengan menerjemahkan qawwamun dengan pelindung, akan membuka peluang perempuan menjadi pemimpin. Para penerjemah perempuan bahkan tidak ada yang menerjemahkan qawwamun dengan pemimpin. Dina al-Zahra Zidan⁷⁶ menerjemahkannya dengan the

⁷³ Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 3, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 56.

⁷⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya*, Ciputat: Lentera Hati, 2010, hal. 84.

⁷⁵ Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 134-149.

⁷⁶ Dina Al Zahraa Zidan menulis terjemah Al-Qur'an bersama suaminya, Ahmad Abdul Munim Zidan. Karya terjemahnya berjudul *The Glorious Qur'an: Text and Translation*, pertama kali diterbitkan di UK tahun 1991. Lihat, Rim Hassen, "English Translation of the Qur'an by Women: Differen or Derived," dalam *Disertasi*, UK: Universitas of Warwick, 2002, hal. 68.

protectors and maintainers (pelindung dan pemelihara), Samira Ahmed⁷⁷ menerjemahkannya dengan *taking care of matters for livehood* (pencari dan pemberi nafkah), Amatul Rahman Omar⁷⁸ menerjemahkannya dengan *the full maintainers* (pemelihara penuh), Aisha Bewley⁷⁹ menerjemahkannya dengan *have charge* (bertanggung jawab), dan Martha Shulte-Nafeh⁸⁰ menerjemahkannya dengan *to support* (mendukung atau membiayai).⁸¹ Dalam Terjemahan Al-Qur'an edisi penyempurnaan 2019, kata *qawwamun* diterjemahkan dengan penanggung jawab.

Terjemahan Al-Qur'an yang membawa ideologi feminisme yang menjunjung prinsip egaliterianisme dan keadilan menggunakan kata *to support*, *supporter*, *maintainer* dalam menerjemahkan lafal *qawwamun* yang memposisikan kedudukan laki-laki setara dengan perempuan, keduanya dipandang sebagai rekan kerja dalam rumah tangga yang saling melengkapi. Selain itu, dalam konteks Terjemahan Al-Qur'an, pemilihan kata pelindung atau penanggung jawab akan membuka peluang bagi perempuan untuk memimpin.

Ayat ini dikontestasikan di Indonesia utamanya sejak pencalonan Megawati Soekarno Putri menuju kursi Presiden dan juga Siti Hardiyanti Rukmana di tahun 1998. Dengan mengutip Q.S. An-Nisa'/4:34 dan hadis misoginis, sejumlah pihak menolak pencalonan Megawati Soekarno Putri sebagai presiden. Sebab berdasarkan ayat dan hadis tersebut, pemimpin harus laki-laki dan negara akan hancur bila dipimpin oleh perempuan. Partai politik Islam saat itu dibingungkan oleh alasan teologis (*syar'i*) dan pertimbangan-pertimbangan politik pragmatis. Para

⁷⁷ Samira Ahmed menulis terjemah Al-Qur'an bersama ayahnya, Muhamed Ahmed, dengan judul *The Koran, Complete Dictionary and Literal Translation*, diterbitkan di Kanada pada tahun 1994. Terjemahan ini di-online-kan juga di internet. Lihat, Rim Hassen, "English Translation of Qur'an by Women," ..., hal. 69.

⁷⁸ Amatul Rahman Omar menulis terjemah Al-Qur'an bersama suaminya, Abdul Mannan Omar. Amatul Rahman Omar lahir di Pakistan. Karya terjemahan mereka berjudul *The Holy Qur'an: Arabic Text and English Translation*, diterbitkan pada tahun 1997. Lihat, Rim Hassen, "English Translation of Qur'an by Women," ..., hal. 71.

⁷⁹ Aisha Bewley, juga sama dengan penerjemah perempuan sebelumnya, ia menulis terjemah Al-Qur'an bersama suaminya, Haji Abdulhaqq Bewley dengan judul *The Noble Qur'an: a New Rendering of Its Meaning in English*, diterbitkan pada tahun 1999 di United Kingdom. Lihat, Rim Hassen "English Translation of Qur'an by Women," ..., hal. 73.

⁸⁰ Martha Shulte-Nafeh merupakan salah satu anggota tim penerjemah Al-Qur'an dengan judul *The Qur'an: A Reformist Translation*. Selain Martha, ada juga dua tim laki-laki bernama Layth Saleh al Shaiban dan Edip Yuskel. Terjemahan karya mereka terbit pada tahun 2007. Lihat, Rim Hassen, "English Translation of Qur'an by Women," ..., hal. 75.

⁸¹ Zunaidi Nur, "Ideologi dalam Terjemahan Al-Qur'an Perempuan Bahasa Inggris," dalam *Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2018.

tradisionalis terpecah menghadapi isu kepemimpinan perempuan. Partai Pembangunan Persatuan (PPP) memberikan sinyal negatif atas pencalonan Megawati. Sedangkan Nahdlatul Ulama (NU) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) menyikapinya secara lebih fleksibel, dengan mempertimbangkan masalah. Para modernis, yang tidak mau menggunakan pertimbangan hukum, secara umum abstain dalam wacana ini. Amin Rais dari Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Keadilan (PK) meragukan kapasitas kepemimpinan Megawati dan meragukan komitmen partainya (PDI-P) untuk melakukan reformasi, bukan menyoal gender. Selain partai politik, sarjana muslim pun juga memperdebatkan *qawwamun* pada Q.S. An-Nisa'/4:34.

Dalil teologis yang diajukan di dalam debat ini didasarkan pada Al-Qur'an dan berakar pada penafsiran Q.S. An-Nisa'/4:34. Tergantung bagaimana mereka menafsirkan kata *qawwamun*, para penafsir data menerima dan menolak wanita sebagai presiden. Sejumlah mufasir menerjemahkannya dengan "pemimpin, guru, penanggung jawab," baik itu di ruang domestik maupun publik. Di pesantren, terjemahan ini dielaborasi dengan ajaran-ajaran bahwa "laki-laki memiliki kapasitas berpikir lebih, dan kuat." Yang lainnya menyatakan bahwa kata *qawwamun* seharusnya ditafsirkan secara menyeluruh di dalam term-term domestik di mana laki-laki diwajibkan memberikan makan kepada pasangannya. Dalam hal ini, kata *qawwam* diterjemahkan dengan pemberi atau pelindung. Kiai NU, Hussein Muhammad menjelaskan di dalam konteks ini bahwa hasil penafsiran merupakan produk perkembangan sosial.

Bernhard Plattdasch melihat ayat ini dalam konteks domain rumah tangga, yang dialamatkan hanya untuk laki-laki sebagai pemberi nafkah dalam rumah tangga (private domain). Sedangkan Said Agil Siraj dan lainnya menafsirkan ayat ini berdasarkan konteks historisnya, bahwa ayat tersebut bersifat informatif (khabariyyah) bukan instruktif (amr/perintah). Saat itu, Muslimat NU dan Aisyiyah Muhammadiyah mendeklarasikan persetujuannya atas kepemimpinan perempuan, tanpa menghubungkan keputusan mereka atas calon dari PDI-P, sebagaimana diberitakan di Duta Masyarakat, 29 Desember 1998.⁸²

Sejak awal 1990-an, Abdurrahman Wahid, sebagai Rais Am PBNU sudah mulai mengorganisir pembentukan kiai perempuan. Seminar-seminar tentang posisi perempuan dalam hukum Islam pun digelar di sejumlah daerah. Mulai tahun 1998 setelah Soeharto lengser, sering menggelar debat dan diskusi dengan mengundang pembicara baik

⁸² Bernhard Plattdasch, *Islamic Reaction to A Female President*, dalam Chris Manning dan Peter van Diermen (eds.), *Indonesia in Transition: Sosial Aspects of Reformasi and Crisis*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2000, hal. 342.

laki-laki maupun perempuan dengan topik presiden perempuan. Di tahun 1997, NU menggelar konferensi di Lombok terkait dengan kepemimpinan perempuan dan memutuskan bahwa perempuan bisa memegang posisi di wilayah publik dengan syarat memiliki kualifikasi yang tepat untuk posisi tersebut. Dari sini, pada prinsipnya pada arena nasional, tidak ada batasan untuk perempuan termasuk menjadi presiden. Meskipun begitu, tidak semua pemimpin NU setuju dengan pencalonan perempuan. Sebagian menafsirkan bahwa perempuan hanya boleh menjadi wakil. Sebab perempuan tidak akan bisa memegang otoritas puncak seperti presiden.⁸³

Jadi, perubahan terjemah dari pemimpin ke pelindung tidak bisa dilepaskan begitu dari problem politik. Kata pelindung dirasa lebih aman ketimbang pemimpin, sehingga tidak dibawa-bawa pemaknaanya di panggung politik atau hanya sekadar untuk melemahkan peran perempuan. Meskipun begitu, menurut hemat penulis, penerjemah mustinya memberikan catatan bahwa ayat ini tidak ada hubungannya dengan superioritas laki-laki terhadap perempuan, tidak ada hubungannya dengan penindasan (*oppression*) terhadap perempuan. Ayat ini merupakan perintah bagi laki-laki untuk melindungi perempuan dalam sistem keluarga. Secara bahasa *qawwamun* berasal dari kata *qawwamun* (*jama' muzakkar salim*) yang berasal dari kata *qawama* yang memiliki arti *amir* (pemimpin) 'imad wa nizam (pilar dan pengatur), dan *ma yaqumu bi hi* (landasan sesuatu). Sedangkan *Al-Asfihani* memaknai *qawama* dengan *mura'atu wa hifz* (memimpin dan menjaga). Sedangkan dalam *Al-Mu'jam al-Istiqāq fī al-mu'assali al-alfaz al-Qur'an al-Karīm*, Muhammad Hasan Hasan Jabal menjelaskan kata *qawama* memiliki arti intisabu *asy-Syai' ila 'ala sabitan* (berdirinya sesuai secara tegak dan kokoh) atau bermakna *nuhud as-syai'* (bangunnya sesuatu). Sedangkan dalam kata *qawwamuna* pada ayat,⁸⁴ M. Hasan Hasan Jamal menafsirkan dengan *mutakallifuna bi umurihinna* (laki-laki dibebani urusan-urusannya perempuan).⁸⁵ Jadi, kata *qawwamun* itu mencakup banyak makna yakni memimpin, melindungi dan bertanggungjawab. Penerjemah mustinya menampilkan ragam makna tersebut dan memberikan penjelasan bahwa ayat ini seharusnya tidak dipahami dalam konteks superioritas laki-laki.

⁸³ Nelly Van Doorn-Harder, "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President," dalam *Journal of Sosial Issues in Southeast Asia*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2002, hal. 175.

⁸⁴ Kamus Bahasa Arab Al-Maany, "*Qawamuna*," dalam <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قَوَّامٌ>, diakses pada 26 maret 2026.

⁸⁵ Muhammad Hasan Hasan Jabal, *Al-Mu'jam al-Isyiqāq li al-Mu'assts min Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, Kairo: Al-Maktabah al-Adab, t.t., hal. 1838.

Kedua, memukul isteri. Hampir empat belas abad, muslim laki-laki dan perempuan percaya atau digiring untuk percaya bahwa memukul isteri ketika istri nusyusy adalah perbuatan yang diperbolehkan di dalam Islam dan Al-Qur'an, dan digunakan untuk justifikasi melakukan kekerasan terhadap perempuan. Diskusi yang paling panjang terkait dengan kekerasan terhadap perempuan, terutama memukul isteri, berpusat pada Q.S. An-Nisa'/4:34. Selain kata *qawwamun* di ayat ke-34 surah An-Nisa' frase-frase berikutnya pada ayat yang sama juga paling sering didiskusikan, terutama terkait dengan tema *idribuhunna* atau pukullah mereka (isteri-isterimu yang *nusyuz*).

Sejak ayat ini diturunkan, muncullah pandangan-pandangan yang saling bertentangan dalam memahami isi ayat tersebut. Secara historis, penafsiran-penafsiran Al-Qur'an atas ayat ini tidak mempertanyakan hak laki-laki untuk mendisiplinkan isteri secara fisik. Sebaliknya, argumen-argumennya terfokus pada sebab, prosedur dan sejauhmana pembolehan memukul isteri.³⁶ Seiring berkembangnya pandangan egalitarianism dan penafsiran-penafsiran yang sensitif gender, pandangan tersebut ditentang dan dikritik. Para penafsir Al-Qur'an perempuan ataupun penafsir laki-laki lainnya mencoba mendobrak penafsiran yang mapan tersebut. Namun, apakah ide-ide penolakan atas gagasan pembolehan memukul isteri juga tersampaikan di dalam karya-karya terjemah Al-Qur'an, yang banyak dibaca oleh orang awam? Beberapa produk terjemahan Al-Qur'an yang ditulis oleh sarjana perempuan menunjukkan perubahan tersebut.

Ahmad Abdul Munim Zidan dan Dina Al Zahraa Zidan menerjemahkan ayat ini sebagai berikut:

Men are the protectors and maintainers of women because, God has given the one more strength than the other and because, they have to support them from their means. Therefore, the righteous women are devoutly obedient, and guard in the husband's absence that which God would have her guard. As to those women in whom you fear disloyalty and ill-conduct, first admonish them, then if they persist, refuse to share their beds and if they still persist lastly hit them in a gentle manner (in no way physically harming). but if they return to obedience and loyalty seek not against them any means of annoyance.

(Laki-laki adalah pelindung dan penjaga perempuan, sebab Tuhan telah memberikan laki-laki lebih kuat daripada lainnya dan sebab itu, laki-laki harus mendukung perempuan harta-harta mereka. Oleh sebab itu, perempuan-perempuan yang baik adalah yang taat dan menjaga diri ketika suaminya tidak ada yang Allah telah menjaga mereka (penj. perempuan). Mengenai perempuan yang kepadanya kami khawatir mereka tidak patuh dan berlaku buruk, pertama tegurlah mereka, kemudian jika mereka masih bersikukuh, tolaklah untuk tidur bersama mereka dan jika mereka masih saja bersikukuh, maka pukullah mereka dengan cara yang baik (tanda cara menyakitkan fisik). Namun jika mereka kembali taat dan patuh jalankanlah mencari mereka cara yang mengganggu.)

Dina Al Zahraa menerjemahkan kata waddribuhunna dengan hit them in gentle manner (pukullah mereka dengan cara yang baik/tidak menyakitkan). Dina juga menambahkan keterangan dalam tanda kurung, yakni no way physically harming them (tidak dengan cara yang menyakiti secara fisik).⁸⁶

Sedangkan Samera Ahmad tidak menggunakan kata pukul atau beat dalam menerjemahkan kata daraba dalam Q.S. An-Nisa'/4:34. Terjemah lengkapnya sebagai berikut:

The men (are) taking care of matters for livelihood on (for) the women with what God preferred/favored some of them (men and women) on some, and with what they spent from their (M) properties/possession, so the correct/righteous females are obeying humbly, worshipping humbly, protecting/safekeeping to the invisible with what God protected; and those whom (F) you fear their (F) quarrel (disobedience) , so advise/warn them (F) and desert/abandon them (F) in the place of lying down (beds), and ignore/disregard/push them (F), so if they obeyed you, so do not oppress/transgress on them (F) a way/method, that God was/is high, mighty/great.

(Laki-laki adalah bertanggung jawab untuk kehidupan bagi perempuan dengan apa yang Allah telah lebihkan kepada mereka (laki-laki dan perempuan) pada hal-hal tertentu dan dengan apa yang mereka nafkahkan dari kepemilikan mereka (laki-laki), jadi perempuan yang benar/baik adalah yang patuh, beribadah, melindungi terhadap apa yang tidak terlihat dengan apa yang Tuhan lindungi dan kepada mereka (perempuan) yang kamu khawatir mereka akan bertengkat (tidak patuh), maka nasihatilah/ingatkanlah mereka (perempuan) dan abaikan mereka (perempuan) di tempat tidur dan biarkan/abaikan/dorong mereka (perempuan), jika mereka mematuhi, maka jangan tekan mereka (perempuan) dengan sebuah cara. Tuhan Maha Tinggi dan Maha Besar.)

Di sini Samera Ahmad tidak menggunakan kata beat, tetapi menggunakan tiga kata pilihan yakni ignore/disregard/push (acuhkan, biarkan, tolak).⁸⁷ Hal yang sama juga dilakukan oleh Amatul Rahmah Oman dalam terjemahannya. Daraba diterjemahkan dengan 'to punish them (mildly)' yang artinya hukum mereka (secara tidak menyakitkan). Amatul Rahmah menghindari kata beat (pukul). Bahkan dia juga menambahkan keterangan sebelum kata 'to punish them' dengan keterangan dalam kurung (as last resort), yang artinya sebagai usaha terakhir. Martha Shulte- Nafeh dalam The Qur'an: Reformist Translation menerjemahkan daraba dengan you may leave them (kamu boleh meninggalkan mereka).⁸⁸

⁸⁶ Rim Hassen, "English Translation of the Qur'an by Women: Different or Derived," ..., hal. 69.

⁸⁷ Rim Hassen, "English Translation of the Qur'an by Women: Different or Derived," ..., hal. 71.

⁸⁸ Rim Hassen, "English Translation of the Qur'an by Women: Different or Derived," ..., hal. 77.

Wahbah al-Zuhaili sebagai mufasir kontemporer menafsirkan kata daraba dalam ayat tersebut dengan memukul tanpa menyakitkan (darban gaira mubarrih, sebagaimana hadis yang Wahbah kutip dari At-Tabari. Meskipun begitu, diujung pendapatnya, Wahbah menyatakan bahwa tujuan memukul tersebut adalah *as-salah* (kebaikan) dan menyatakan meskipun memukul istri yang nusyus boleh, namun para ulama sepakat lebih baik untuk meninggalkan memukul *tarkuhu afdal*.⁸⁹

Dari sini terlihat dukungan para penerjemah perempuan untuk menghindari bentuk-bentuk kekerasan fisik terhadap perempuan, dengan menolak penafsiran-penafsiran sebelumnya, yakni pukullah. Bagaimana dengan Al-Qur'an dan terjemahnya Kementerian Agama? Terdapat perubahan dalam menerjemahkan kata daraba dari edisi 1990, atau sebelumnya (1965) hingga edisi 2002 dan edisi 2019. Berikut perubahannya:

Ayat Al-Qur'an	Keterangan Edisi 2002 dan 2019
An-Nisa/4:34 الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۖ فَالصَّالِحَاتُ قَنَتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِن أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا	Edisi 2002: Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar. Edisi 2019: Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab¹⁵⁴) atas para perempuan (istri) karena Allah telah

⁸⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, Juz 3, hal. 60.

	melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.
--	--

Kedua edisi ini tetap menerjemah *daraba* dengan *pukullah*. Namun perbedaan antara edisi 2002 dengan 2019 adalah pada keterangan sebelum kata *pukullah*, yakni keterangan dalam kurung (*kalau perlu*) untuk edisi 2002 dan (*dengan cara yang tidak menyakitkan*) pada edisi 2019, yang di edisi sebelumnya tidak ada. Kalau perlu merupakan penekanan tindakan pencegahan sebelum *pukullah*, sebagaimana yang dilakukan oleh Amatul Rahmah Oman, yakni dengan memberi keterangan dalam kurung (*as last resort*). Jadi, kalau perlu mengandung arti setelah melakukan berbagai usaha semaksimal mungkin, kalau perlu, *pukullah*. Ini artinya, ada usaha penerjemah untuk melakukan penundaan atas aksi pukul suami kepada isteri.

Pembaca terjemah edisi 2002 dan 2019, tentu akan memiliki pemikiran bahwa memukul tidak bisa dilakukan secara serta merta tanpa adanya pertimbangan yang matang. Keterangan kalau perlu, tampaknya mengisyaratkan hal tersebut. Selain itu, penambahan keterangan dengan cara yang tidak menyakitkan juga menjadi pengerem agar pukulan itu tidak menyakitkan dan menjadi tindakan kekerasan. Ini artinya, dengan berbagai cara tim penerjemah sudah berusaha seakomodatif mungkin agar ayat ini tidak menjadi legitimasi atas tindakan kekerasan domestik.

Meskipun, keputusan tim penerjemah Al-Qur'an 2019 ini masih dianggap tradisional,⁹⁰ misalnya oleh Yusuf Rahman dalam sebuah kesempatan Bedah Terjemah Al-Qur'an edisi penyempurnaan 2019, namun arah revisi terhadap ayat ini sedikit demi sedikit sudah responsive terhadap perempuan. Bisa jadi, pada revisi berikutnya, kata *idribu* tidak lagi diterjemahkan dengan memukul. Penilaian Yusuf Rahman dalam bedah Terjemah Al-Qur'an edisi penyempurnaan 2019 sangatlah wajar, karena ia membandingkan dengan terjemah karya Laleh Bakhtiar, *The Sublim Qur'an*. Laleh Bakhtiar menerjemahkannya *idrib* dengan *go away from* (tinggalkanlah) yang ia padankan dengan Q.S. An-Nisa'/4:101, *wa iza darabtum fi al-ard falaisa junahun an taq}uru min al-salati* (Dan apabila kamu bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kamu meng-qasar salat..).

Kata *d-r-b* memiliki beragam makna apalagi bila diikuti dengan preposisi. Kata *d-r-b* bila diikuti dengan preposisi *fi* memiliki arti *to travel* (berjalan/berterbaran), bila diikuti dengan preposisi *'ala* memiliki arti menginjak-injak, bila diikuti dengan preposisi *'an* memiliki arti berpaling atau berbelok dari, bila diikuti dengan preposisi *baina* maka memiliki arti memisahkan. Namun pada ayat 34 ini, kata *d-r-b* tidak memiliki preposisi apa-apa, sehingga membuka peluang untuk berbagai makna, yakni *melarang, memperingatkan, melempar, menghindari, memberitahu dengan tanda atau menunjuk dengan jari, menjaring, menyebabkan, menghalangi, dan meninggalkan*.

Berdasarkan hal tersebut, sebagaimana ketika menerjemahkan kata-kata lainnya yang sensitif, tampaknya lebih tepat bila dicarikan makna yang lebih aman (tidak menimbulkan pemaknaan yang berbahaya di dalam praktiknya/pengamalannya) serta diberikan penjelasan tentang kemungkinan-kemungkinan makna lainnya.

Upaya Kemenag dalam mencegah justifikasi Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) terlihat jelas pada evolusi terjemahan Q.S. An-Nisa/4:34. Walaupun edisi 2002 dan 2019 masih mempertahankan terjemahan kata *daraba* dengan "pukullah", Kemenag berusaha memasang "rem" teologis melalui tanda kurung. Edisi 2002 menggunakan frasa "(kalau perlu)" untuk menandakan itu adalah jalan

⁹⁰ Dengan menggunakan klasifikasinya Alesya Chaudhory, Yusuf Rahman mengkategorikan mufasir yang tetap menafsirkan *idribu* dengan pukullah adalah ulama tradisional dan neo-tradisional, termasuk Hamka, Departemen Agama dan Muhammad Quraish Shihab. Lihat Yusuf Rahman, "Q.S. 4:34 and Disciplining a Wife: Modern Indonesia Muslim Scholars' Interpretation of the Qur'an," dalam *International Conference on Qur'an and Hadith Studies ICQHS, 2017*, Vol. 137 Tahun 2017, hal. 159. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.25>

paling akhir, sementara edisi 2019 lebih tegas meredam kekerasan fisik dengan tambahan "(dengan cara yang tidak menyakitkan)". Meski langkah mitigasi ini patut diapresiasi, secara akademik pilihan ini dinilai masih tradisional. Bahasa Arab mencatat bahwa akar kata *d-r-b* memiliki banyak arti (polisemi), tidak melulu soal pukulan fisik, melainkan bisa berarti "berpaling" atau "meninggalkan" (seperti yang ditawarkan oleh penerjemah Laleh Bakhtiar). Melihat kekayaan makna tersebut, revisi Kemenag di masa depan diharapkan dapat mengambil langkah yang lebih berani. Yakni, bergeser dari kata "pukul" menuju padanan kata yang lebih aman dan ramah perempuan, demi menutup rapat celah penyalahgunaan teks suci sebagai dalih kekerasan domestik.

2. Ayat Waris dan Kesaksian Perempuan

Pembaruan Terjemahan Al-Qur'an edisi 2002 tidak sebatas pada penyesuaian linguistik, tetapi secara signifikan merombak cara penerjemahan ayat-ayat gender. Langkah korektif ini dilakukan karena edisi 1990 sebagaimana versi-versi sebelumnya masih merupakan produk penafsiran yang lahir dari dominasi pemikiran maskulin di tengah kondisi sosial-politik pemerintahan yang patriarkal.⁹¹

Kritik terhadap edisi awal khususnya edisi 1990 banyak disuarakan oleh para sarjana akademis karena wacananya dipandang sangat patriarkal dan bias gender.⁹² Merespons tuntutan zaman dan perkembangan keilmuan, Kemenag melakukan revisi signifikan pada

⁹¹ Kata patriarkhal berasal dari "patriarkhi" (bahasa Latin dan Yunani), terdiri atas dua kata, yakni "pater" (Latin) yang berarti "bapak" dan "arche" (Yunani) yang berarti "kekuasaan". Jadi, Patriarkhi merupakan sistem struktur sosial atau praktik sosial di mana dominasi laki-laki begitu kuat terhadap perempuan. Penggunaan struktur sosial ini penting karena dengan jelas mengimplikasikan penolakan baik ketentuan biologis maupun gagasan bahwa setiap laki-laki mendominasi perempuan dan setiap perempuan menjadi subordinasi. Patriarkhi terdiri atas enam struktur. Pertama, model patriarkhi produksi, di mana kerja ibu rumah tangga dinilai rendah dan menghasilkan kelas produksi, sementara suami adalah kelas yang menyebarkan. Kedua, hubungan dalam kerja yang dibayar, merujuk pada kenyataan secara tradisional perempuan dibayar dengan gaji buruk. Ketiga, patriarkhi berhubungan dengan Negara, merujuk pada kenyataan bahwa Negara itu patriarkhis, rasis dan kapitalis dan ini pasti terjadi bias kepentingan patriarkhi. Keempat, patriarkhi berupa kekerasan laki-laki terhadap perempuan yang secara sistematis didukung dan ditoleransi oleh negara dengan penolakan negara untuk mengintervensi hal ini. Kelima, patriarkhi hubungan seksual di mana patriarkhi telah menentukan untuk kita bahwa heteroseksual adalah dan seharusnya menjadi norma. Keenam adalah patriarkhi dalam hubungan institusi kultural di mana terdapat pandangan laki-laki di dalam berbagai institusi budaya dan bagaimana perempuan secara tradisional dimunculkan di dalam media dan sebagainya (termasuk dalam produk terjemahan). Baca, Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, (UK & USA: Basil Blackwell, 1990), h. 20. Lihat juga, Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 32.

⁹² Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996, hal. 145-148.

edisi 2002 yang kemudian disempurnakan lagi pada edisi 2019, dengan tujuan menghadirkan pemahaman yang lebih responsif gender.

Dua diskursus yang paling sering menjadi episentrum perdebatan dalam wacana kesetaraan ini adalah pembagian harta warisan dan kedudukan kesaksian perempuan. Kedua isu ini memiliki tingkat kompleksitas yang tinggi karena rumusan bahasa Arabnya di dalam Al-Qur'an bersifat eksplisit dan matematis. Dalam meninjau revisi terjemahan Kemenag, ayat kewarisan (Q.S. An-Nisa'/4:11) menampilkan dinamika yang unik. Fokus perdebatan terletak pada penggalan ayat *liẓ-ẓakari miṣlu ḥaẓẓil-unṣayayn*. Baik pada edisi 1990, edisi 2002 dan edisi penyempurnaan 2019, Kemenag tetap menerjemahkannya secara konsisten:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ⁹³

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan." (Q.S. An-Nisa'/4:11)
93

Berbeda dengan ayat-ayat mengenai kepemimpinan (*qawwamun*) yang terjemahan leksikalnya bisa diubah, teks terjemahan waris tidak mengalami perubahan redaksional. Hal ini disebabkan karena redaksi ayat tersebut bersifat pasti (*qath'i al-dalalah*), sehingga mengubah strukturnya ke dalam rasio 1:1 akan dianggap mencederai otentisitas teks suci itu sendiri. Intervensi responsivitas gender Kemenag pada edisi-edisi terbaru justru tidak dilakukan dengan merombak teks terjemahan, melainkan melalui rekonstruksi paradigma pada catatan kaki dan tafsir penyertanya. Pada masa lalu, rumusan matematis 2:1 sering kali dikonstruksi secara bias untuk melanggengkan doktrin bahwa derajat laki-laki dua kali lipat lebih mulia daripada perempuan. Pada edisi yang disempurnakan, Kemenag meruntuhkan asumsi tersebut dengan membingkai ayat ini dalam konsep keadilan berimbang (*proportional equity*).

Tafsir Kemenag secara tegas menjelaskan bahwa perbedaan porsi ini murni didasarkan pada besarnya beban tanggung jawab finansial. Syariat mewajibkan laki-laki untuk membayar mahar dan menanggung nafkah seluruh anggota keluarganya, sedangkan harta yang diterima perempuan menjadi hak milik absolutnya tanpa ada kewajiban

⁹³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. 78.

menafkahi pihak lain.⁹⁴ Pendekatan ini memperlihatkan bahwa Islam tidak membedakan gender berdasarkan nilai kemanusiaannya, melainkan berdasarkan fungsionalitas ekonomi. Lebih jauh, payung hukum di Indonesia yang sejalan dengan semangat Kemenag, yakni Kompilasi Hukum Islam (KHI), juga membuka ruang ijtihad penyelesaian waris secara damai (*takharuj*), di mana ahli waris diperbolehkan membagi harta sama rata (1:1) asalkan disepakati bersama dengan kerelaan.⁹⁵

Dinamika serupa juga terjadi pada ayat yang membahas muamalah atau utang-piutang (Q.S. Al-Baqarâh/2:282). Di dalam ayat tersebut, terdapat ketentuan mengenai saksi:

...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ
مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا...

... Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu setuju menjadi saksi...

Dalam literatur klasik dan terjemahan edisi awal yang dipengaruhi oleh budaya patriarki, syarat "dua perempuan setara dengan satu laki-laki" sering kali diasosiasikan dengan pandangan misoginis yang menganggap perempuan memiliki *naqishat aql* (kekurangan akal atau defisit kognitif/intelektual).

Namun, pergeseran perspektif dalam kajian Al-Qur'an kontemporer yang diakomodasi oleh Kemenag mengarahkan pembaca pada konteks sosio-historis diturunkannya ayat tersebut. Pada abad ke-7 di masyarakat Arab, wilayah domestik didominasi oleh perempuan, sementara dunia public terutama bisnis, perdagangan, dan transaksi finansial yang rumit hampir secara eksklusif dikuasai oleh laki-laki. Oleh karena itu, ketentuan dua saksi perempuan di dalam urusan utang-piutang bertujuan untuk saling mengingatkan ("*agar jika seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya*"), bukan karena kelemahan biologis otak perempuan, melainkan karena kurangnya keakraban atau

⁹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid 2, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, hal. 162-164.

⁹⁵ Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 183. (*Pasal ini memberikan legitimasi hukum bagi masyarakat Indonesia untuk melakukan pembagian waris secara proporsional sesuai kesepakatan*).

pengalaman perempuan masa itu terhadap urusan perniagaan.⁹⁶ Pemahaman modern ini membuka ruang pemikiran bahwa jika di era sekarang perempuan memiliki kapasitas, keahlian, dan pengalaman yang sama dengan laki-laki di bidang finansial (seperti akuntan, notaris, atau bankir), maka esensi keadilan dan objektivitas dari kesaksian tersebut sejatinya telah terpenuhi secara setara.

Melalui komparasi antara edisi lama dan edisi penyempurnaannya, terlihat jelas bahwa Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI telah mengambil langkah maju yang signifikan. Dalam menangani ayat-ayat yang secara literal tampak merugikan perempuan seperti kewarisan dan kesaksian, Kemenag mempertahankan integritas teks suci sambil menyediakan kerangka tafsir dan catatan kaki yang membebaskan teks tersebut dari belenggu bias patriarki. Pembaruan ini memastikan bahwa Al-Qur'an tetap hidup sebagai pedoman yang universal, adil, dan relevan dengan dinamika kesetaraan gender di era kontemporer.

Dalam kacamata *Shifting Paradigm* Thomas Kuhn, evolusi penafsiran ayat waris dan kesaksian oleh Kemenag merupakan respons elegan terhadap "anomali" bias gender di era modern. Pada paradigma lama, rumusan matematis seperti rasio waris 2:1 atau ketentuan dua saksi perempuan dipahami secara kaku sebagai legitimasi atas superioritas biologis dan intelektual laki-laki. Namun, ketika perempuan modern tampil sejajar di ruang publik dan mandiri secara finansial, tafsir klasik tersebut memicu krisis karena membuat teks suci terkesan diskriminatif dan misoginis.

Mengingat redaksi utama ayat-ayat ini bersifat pasti (*qath'i*) dan tidak bisa diubah, Kemenag melakukan pergeseran paradigma melalui instrumen catatan kaki. Mereka beralih dari kacamata esensialisme biologis menuju pendekatan fungsional dan sosio-historis. Kemenag menegaskan bahwa perbedaan porsi tersebut murni didasarkan pada beban tanggung jawab nafkah laki-laki dan latar belakang kultural abad ke-7, bukan karena kelemahan akal perempuan. Melalui pergeseran makna ini, Kemenag berhasil menyelesaikan anomali tanpa mencederai otentisitas teks asli, sekaligus menyelamatkan Al-Qur'an dari jebakan bias patriarki demi merawat nilai keadilan universal.

3. Relasi Suami-Istri

Keluarga adalah inti dari bangunan sosial masyarakat Islam. Di Indonesia, konstruksi ideal mengenai bagaimana suami dan istri harus berelasi sangat dipengaruhi oleh pemahaman masyarakat terhadap Al-Qur'an, yang mayoritas diakses melalui Terjemahan Kementerian

⁹⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 205-209.

Agama (Kemenag) RI. Sejak edisi awalnya pada tahun 1965 yang kemudian disempurnakan pada 1990, terjemahan ini sarat dengan nuansa hierarkis yang menempatkan suami sebagai figur superior absolut. Namun, seiring dengan menguatnya diskursus keadilan gender, Kemenag melakukan revisi fundamental pada edisi 2002 dan 2019. Pergeseran ini sangat kentara dalam cara Kemenag menerjemahkan dan menafsirkan ayat-ayat yang mengatur relasi domestik, mengubah wajah pernikahan dari konsep penguasaan menjadi kemitraan (*mubadalah*).

Pusat dari perdebatan mengenai relasi gender dalam Islam terletak pada Surah An-Nisa ayat 34. Penggalan ayat *Ar-rijālu qawwāmuna 'alan-nisā'* selama berabad-abad menjadi legitimasi bagi sistem patriarki. Pada Terjemahan Kemenag edisi 1990, kata *qawwamun* diterjemahkan secara kaku sebagai "pemimpin", sehingga ayat tersebut berbunyi: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita." Terjemahan ini secara tidak langsung membentuk struktur keluarga yang piramidal, di mana istri berada dalam posisi subordinat yang harus tunduk sepenuhnya.⁹⁷

Menyadari implikasi sosiologis dari terjemahan tersebut, tim revisi Kemenag pada edisi penyempurnaan (terutama puncaknya pada 2019) melakukan perombakan leksikal dan teologis yang signifikan. Kata *qawwamun* tidak lagi diterjemahkan sebagai penguasa absolut, melainkan direkonstruksi menjadi "penanggung jawab" atau "pelindung". Kemenag menegaskan pergeseran ini melalui elaborasi pada catatan kaki dan Tafsir Tahlili-nya. Status *qawwam* dijelaskan bukan sebagai kelebihan ontologis (kodrat bawaan yang membuat laki-laki lebih mulia), melainkan sebagai peran fungsional yang lahir dari kewajiban ekonomi.⁹⁸ Laki-laki menjadi *qawwam* karena mereka dibebani kewajiban membayar mahar dan menafkahi keluarga. Jika dalam realitas modern istri turut mencari nafkah atau bahkan menjadi tulang punggung keluarga, maka relasi kepemimpinan itu menjadi bersifat kolegial dan musyawarah, bukan lagi dominasi tunggal.

Dalam kontekstualisasi Nusyuz dan Batasan Disiplin Fisik menjadi tantangan tersendiri bagi penerjemahan berikutnya dalam relasi suami-istri masih berada pada ayat yang sama (Q.S. An-Nisa'/4:34), yakni terkait penanganan istri yang melakukan *nusyuz* (pembangkangan). Ayat tersebut merumuskan tiga tahapan penyelesaian: menasihati, pisah ranjang, dan memukul (*waḍribuhunna*). Berikut ini surat Q.S. An-Nisa'/4:34.

⁹⁷ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesenjangan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media, 2015, hal. 89-92.

⁹⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. 79.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ^{٩٩}
 فَالْصَّالِحَاتُ قُنَّتُمْ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
 وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ
 عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Pada masa lalu, kata *wadribuhunna* diterjemahkan secara harfiah sebagai "pukullah mereka", yang kerap disalahgunakan untuk melegitimasi kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Dalam edisi revisi 2002 dan 2019, Kemenag melakukan intervensi dengan menyisipkan batasan etis di dalam tanda kurung pada teks terjemahan utamanya: ...dan (kalau perlu) pukullah mereka (dengan pukulan yang tidak mencederai).

Lebih dari sekadar menambahkan batasan fisik, tafsir Kemenag modern mengontekstualisasikan ayat ini dengan riwayat (sirah) Nabi Muhammad saw yang tidak pernah sekalipun memukul istrinya. Kata "memukul" ditafsirkan sebagai langkah darurat terakhir yang bersifat psikologis seperti menepuk dengan pelan menggunakan sikat gigi (siwak) atau sapu tangan bukan pukulan yang menyakiti fisik maupun merendahkan martabat.⁹⁹ Pendekatan ini menunjukkan komitmen Kemenag untuk memastikan teks Al-Qur'an tidak dijadikan alat justifikasi bagi praktik kekerasan berbasis gender.

⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid 2, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, hal. 220-223.

Mengedepankan Paradigma *Mubadalah* (Kesalingan) Untuk menetralisasi potensi bias pada Q.S. An-Nisa'/4:34, Terjemahan Kemenag edisi penyempurnaan juga semakin menonjolkan ayat-ayat lain yang bernuansa kesetaraan sebagai prinsip utama berumah tangga. Dua konsep utama yang diangkat adalah:

Prinsip Libas (Pakaian): Mengacu pada Q.S. Al-Baqarâh/2:187,

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Janganlah kamu campuri mereka ketika kamu sedang beriktikaf dalam masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.

Penggalan kalimat "*Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka*" (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ) sering digunakan oleh mufasir modern dan Kemenag untuk menegaskan bahwa relasi suami-istri sejatinya bersifat setara, saling menutupi, dan saling melindungi). Kemenag menjelaskan metafora pakaian ini sebagai lambang fungsi timbal balik. Suami dan istri harus saling menutupi kekurangan, saling melindungi, dan memberikan kehangatan satu sama lain dengan kedudukan yang setara.¹⁰⁰ Prinsip *Mu'asyarah bil Ma'ruf* (Bergaul dengan Baik): Merujuk pada QS. An-Nisa: 19, suami diwajibkan untuk bergaul dengan istrinya secara patut. Kemenag

¹⁰⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 154-156.

menafsirkan *ma'ruf* bukan sekadar tidak berbuat kasar, melainkan secara aktif membangun kenyamanan emosional, menghargai pendapat istri, dan berbagi peran domestik.

Terjemahan ayat-ayat relasi gender oleh Kemenag mengalami *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) yang signifikan, yakni bergeser dari konstruksi patriarki hierarkis menuju paradigma kemitraan (*mubadalah*). Pada masa lalu, terjemahan harfiah kata *qawwamun* sebagai "pemimpin" dan *wadribuhunna* sebagai "pukullah" memunculkan anomali sosial, yakni terbentuknya relasi keluarga yang subordinatif dan rentannya legitimasi teologis bagi Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Merespons krisis keadilan gender tersebut, Kemenag pada edisi penyempurnaan membongkar bias patriarki dengan merekonstruksi makna *qawwamun* dari sekadar penguasa ontologis menjadi peran fungsional-ekonomi ("penanggung jawab"). Kemenag juga memitigasi potensi KDRT dengan menyisipkan batas etis berupa tanda kurung "(dengan cara yang tidak menyakitkan)" pada ayat penanganan *nusyuz*. Untuk mengonsolidasi paradigma kesetaraan ini, Kemenag mengedepankan prinsip *libas* (suami-istri setara sebagai pakaian yang saling menutupi) dan *mu'asyarah bil ma'ruf* (bergaul secara proaktif dan baik). Transformasi ini membuktikan bahwa Terjemahan Kemenag telah berevolusi menghadirkan teologi keluarga yang berkeadilan, anti-kekerasan, dan relevan dengan kesadaran masyarakat modern.

BAB V

IMPLIKASI *SHIFTING PARADIGM* TERHADAP KAJIAN TEOLOGI DAN WANITA

Bab ini merupakan kelanjutan logis dari temuan analitis pada Bab IV. Jika bab sebelumnya memetakan wujud *shifting paradigm* secara tekstual di dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI, maka Bab V didedikasikan untuk mengelaborasi implikasi teoretis dari pergeseran tersebut terhadap konstelasi wacana keislaman kontemporer di Indonesia. Secara spesifik, bab ini akan membedah transformasi epistemologis pada dua ranah diskursus utama: rekonseptualisasi teologi dan wacana relasi gender.

Pertama, pembahasan diarahkan untuk menganalisis implikasi *shifting paradigm* terhadap konstruksi diskursus teologi Islam. Bagian ini akan menguraikan bagaimana transisi menuju pendekatan kontekstual dan fungsional bukan sekadar modifikasi linguistik, melainkan sebuah intervensi diskursif yang membongkar dominasi nalar tekstualis. Transformasi ini secara teoretis menyediakan landasan epistemologis bagi wacana moderasi beragama (*wasathiyyah*), yang berfungsi untuk mendekonstruksi kemapanan wacana eksklusivisme dan literalisme dogmatis dalam ruang pemikiran Islam.

Kedua, bab ini akan mengartikulasikan secara kritis implikasi pergeseran paradigma tersebut terhadap wacana gender. Pembahasan difokuskan pada bagaimana rekonstruksi makna dalam ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan menghasilkan pergeseran fundamental dalam epistemologi tafsir resmi negara. Perubahan diksi tersebut dibaca sebagai

langkah dekonstruktif terhadap hegemoni wacana patriarki yang secara historis kerap menunggangi absolutisme tafsir teks suci. Dengan demikian, pergeseran ini meletakkan fondasi teoretis yang kuat bagi formasi diskursus keadilan gender di dalam teks keagamaan.

Melalui elaborasi pada kedua dimensi tersebut, bab ini mengukuhkan argumen bahwa *shifting paradigm* dalam penerjemahan Al-Qur'an memiliki daya transformatif pada tatanan wacana. Teks terjemahan resmi tidak berposisi sebagai entitas pasif, melainkan berfungsi sebagai arena kontestasi diskursif yang secara aktif merekonstruksi corak epistemologi keagamaan menuju nalar keberagamaan yang inklusif, moderat, dan setara.

A. Implikasi terhadap Konstruksi Teologi Islam di Indonesia

Terjemahan Al-Qur'an bukanlah sekadar proses alih bahasa yang hampa dari muatan ideologis, melainkan sebuah medium strategis yang secara langsung membentuk konstruksi teologi umat Islam, khususnya di Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar. Dalam konteks historisnya, masyarakat Muslim awam di Indonesia sering kali terjebak dalam pemahaman teologis yang bersifat fatalistik (*Jabariyah*), di mana manusia dianggap tidak memiliki kehendak bebas karena segala sesuatu, baik itu kesesatan maupun petunjuk, semata-mata adalah hak prerogatif Tuhan yang absolut.¹ Kondisi ini diperparah oleh pembacaan literal terhadap terjemahan Al-Qur'an edisi-edisi terdahulu yang menerjemahkan ayat-ayat *Masyi'ah* (kehendak Allah) secara harfiah tanpa memberikan batasan penafsiran yang memadai. Sebagai contoh, frasa *yudhillu man yasya' wa yahdi man yasya'* dibiarkan telanjang dengan arti "Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki". Membaca teks tersebut secara tekstual kerap melahirkan persepsi bahwa Tuhan bertindak sewenang-wenang dan menafikan keadilan ilahi, yang pada gilirannya berpotensi melunturkan etos kerja dan tanggung jawab moral manusia dalam kehidupan sosial.²

Menyadari urgensi tersebut, pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang dilakukan oleh Kementerian Agama melalui Edisi Penyempurnaan 2019 hadir sebagai upaya rekayasa teologis yang berlandaskan pada paham *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Asy'ariyah) aliran teologi yang dianut oleh mayoritas Muslim di Indonesia. Implikasi terbesar dari pergeseran ini adalah terjadinya dekonstruksi sistematis terhadap narasi

¹ Nasution menggarisbawahi bahwa kecenderungan fatalisme di kalangan umat awam sering kali muncul dari literalisme dalam membaca dogma agama tanpa ditopang oleh pemahaman filosofis yang memadai. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 33-35.

² Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 115-117.

fatalisme radikal melalui pemisahan konseptual antara hakikat "penciptaan" (*khalq*) dan "perbuatan" (*kasb*). Kemenag 2019 mengambil langkah moderat; di satu sisi tetap mempertahankan integritas teks linguistik Arab dengan tidak mengubah struktur sintaksis terjemahan dasar, namun di sisi lain melakukan intervensi masif melalui penguatan anotasi pada catatan kaki.³ Dalam anotasi tersebut, ditegaskan bahwa meskipun Allah adalah Pencipta segala sesuatu, manusia adalah agen aktif yang mengusahakan perbuatannya sendiri. Kesesatan bukanlah sesuatu yang "ditimpakan" Allah secara acak kepada hamba-Nya, melainkan sebuah akibat logis (*sunatullah*) atas pilihan buruk hamba itu sendiri, yang kemudian dibiarkan oleh Allah sesuai dengan kehendak-Nya.⁴

Lebih jauh lagi, konstruksi teologi dalam terjemahan Edisi 2019 ini semakin diperkokoh dengan kebijakan untuk secara konsisten mengaitkan ayat-ayat *Masyi'ah* dengan sifat-sifat kesempurnaan Tuhan dalam *Asmaulhusna*, khususnya *Al-Hakim* (Maha Bijaksana) dan *Al-'Adl* (Maha Adil). Pendekatan ini merasionalisasi tindakan Tuhan di mata pembaca, mengamankan pemahaman umat dari jebakan ekstremisme *Jabariyah* (yang merendahkan daya manusia) di satu sisi, dan kebebasan mutlak *Qadariyah* (yang mereduksi kedaulatan Tuhan) di sisi lain. Pada akhirnya, implikasi terdalam dari pergeseran terjemahan Kemenag 2019 adalah kemampuannya yang tidak hanya berfungsi sebagai panduan literasi teks suci, tetapi juga sebagai pilar utama dalam mengonstruksi teologi Islam Indonesia yang *wasathiyyah* (moderat) sebuah teologi yang meyakini kemahakuasaan Tuhan sekaligus menghargai rasionalitas dan ikhtiar manusia.⁵

1. Penguatan Ideologi Moderasi Beragama

Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019 tidak lahir dalam ruang hampa sosiopolitik, melainkan terikat erat dengan cetak biru kebijakan negara mengenai pengarusutamaan "Moderasi Beragama" (*Wasathiyyah Al-Islam*). Dalam konteks ini, pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) yang dilakukan Kemenag tidak hanya bersifat linguistik, tetapi juga ideologis. Terjemahan Al-Qur'an difungsikan sebagai instrumen literasi keagamaan yang secara aktif menangkal dua kutub ekstrem dalam keberagamaan: tekstualisme-

³ Bagian Mukadimah menjelaskan secara eksplisit alasan mengapa mempertahankan teks asli penting, namun pemberian anotasi menjadi keharusan untuk menjaga akidah umat. Lihat: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. viii-ix.

⁴ Muchlis Muhammad Hanafi (Ed.), *Moderasi Islam dalam Tafsir Kemenag*, Jakarta: LPMQ, 2012, hal. 45-47.

⁵ Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an, *Pedoman dan Hasil Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama*, Jakarta: LPMQ, 2019, hal. 23-25.

radikal (ekstrem kanan) yang kaku dan eksklusif, serta liberalisme (ekstrem kiri) yang tercerabut dari kaidah keilmuan Islam.⁶ dari sini Kementerian Agama menyadari bahwa secara substantif moderasi beragama bukanlah hal baru dalam sejarah panjang bangsa Indonesia. Dalam sejarah Islam Indonesia misalnya, karakter Islam Moderat yang kerap disebut Azyumardi Azra sebagai karakter asli dari keberagamaan Muslim di Nusantara bisa merujuk pada sejarah awal masuknya Islam ke bumi nusantara. Walisongo merupakan arsitek yang handal dalam pembumian Islam awal di Indonesia dengan cara damai, tidak memaksa pemeluk lain untuk masuk agama Islam, menghargai budaya yang tengah berjalan, dan bahkan mengakomodasikannya ke dalam kebudayaan lokal tanpa kehilangan identitasnya.⁷

Menurut catatan Abdurrahman Mas'ud, Walisongo merupakan agen-agen unik Jawa pada abad XV-XVI yang mampu memadukan aspek-aspek spiritual dan sekuler dalam menyiarkan Islam.⁸ Sekali lagi, karakter atau jati diri Islam Nusantara kini lebih tepat disebut Islam Indonesia adalah *wasathiyah* yang bersifat *tawasuth*, *tawazun* dan *ta'adul*. Dalam terminologi kajian Islam di dunia internasional, *Islam wasathiyah* sering diterjemahkan sebagai '*justly- balancedIslam*' 'Islam jakerkeseimbangan secara adil' atau juga '*middle path Islam*' atau 'Islam jalan tengah'.

Penegasan di atas menjadi penting, karena ada hal yang menarik dari analisis Azyumardi Azra yang membandingkan karakter sosial keagamaan Indonesia dan Timur Tengah terkait moderasi beragama. Dengan latar belakang yang sama akan hadirnya semangat moderasi (*wasathiyah*) di Indonesia dan Timur Tengah, namun ada perbedaan pada prakteknya. Menurut Azra, berkembangnya wacana tentang *ummatan wasathan* dan *Islam wasathiyah* di Timur Tengah merupakan respon intelektual terhadap kecenderungan meningkatnya ekstrimisme di kalangan Muslim di kawasan ini. Hanya saja, dalam prakteknya mengalami kesulitan, meskipun pada tingkat intelektual keislaman konsep itu diterima.⁹

Dalam pandangannya, kuatnya eksklusivisme dan sektarianisme keagamaan, kabilah, sosial, budaya dan politik menjadi faktor sulitnya

⁶ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hal. 15-18.

⁷ Miftahuddin, "*Islam Moderat Konteks Indonesia Dalam Perspektif Historis*," dalam *Mozaik*, Vol. V No. 1 Tahun 2010, hal. 42-43.

⁸ Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta, 2006, hal. 54-58

⁹ Azra, Azyumardi, "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslimin," dalam *Makalah untuk Pengajian Ramadhan PP Muhammadiyah*, Jakarta: Kampus Universitas Muhammadiyah, 2017, hal. 5.

penerapan paradigma *Islam wasathiyah* dan *ummatan wasathan* di berbagai kawasan Muslim di Timur Tengah atau Asia Selatan. Sikap eksklusif dan sektarian di kawasan itu berlapis-lapis, baik di ranah intra-umat Islam sendiri maupun antara umat Islam dengan umat agama lain. Keadaan tersebut berbeda dengan umat Islam Indonesia yang umumnya menerapkan *Islam wasathiyah*. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, perjalanan sejarah panjang sebagai *ummatan wasathan* telah mematangkan kedewasaan umat Islam Indonesia dalam beragama.

Proses Islamisasi yang berlangsung damai menjadi modal sosial yang baik dalam membentuk tradisi *ummatan wasathan*, dengan melibatkan banyak inklusivisme, akomodasi dan akulturasi dengan budaya lokal. Di masa awal, proses seperti itu memang memunculkan gejala sinkretisme dengan kepercayaan dan praktek agama lokal, kata Azra. Namun, sepanjang perjalanan sejarah itu berlangsung pula gelombang pembaharuan Islam yang membawa pemikiran dan praktek kaum Muslimin Indonesia ke arah yang lebih dekat dan sesuai dengan ortodoksi Islam.

Salah satu distingsi utama umat Islam Indonesia dengan Timur Tengah adalah kepegangan, meminjam istilah Azra, pada paradigma Islam *wasathiyah* yang inklusif. Dengan paradigma dan praksis *wasathiyah*, umat Islam Indonesia dapat tercegah dari sektarianisme keagamaan, kesukuan dan sosial-politik yang menyala-nyala. Karena itulah, secara internal umat Islam Indonesia terhindar dari pertikaian dan konflik yang tidak berujung, sejalan dengan itu juga bersikap inklusif, akomodatif dan toleran pada umat agama lain. Dengan realitas demografis Muslim sebagai mayoritas absolut penduduk di negeri ini, sulit dibayangkan bisa terwujud negara- bangsa Indonesia tanpa kepegangan pada Islam *wasathiyah*, tegas Azra dalam tulisannya.¹⁰

Dengan demikian, penulis menegaskan bahwa implikasi ideologis dari *shifting paradigm* Kemenag ini sangatlah krusial. Terjemahan Al-Qur'an tidak lagi dibiarkan pasif, melainkan difungsikan sebagai 'benteng teologis' (*theological fortress*). Ia hadir untuk memutus mata rantai eksklusivisme dan tekstualisme radikal sebelum membesar, sekaligus merawat modal sosial berupa inklusivisme yang telah diwariskan sejak era Islamisasi awal di Nusantara. Melalui paradigma baru ini, Kemenag memposisikan terjemahannya sebagai jangkar penyeimbang yang memandu umat Islam Indonesia untuk menjadi *ummatan wasathan* (umat pertengahan) umat yang teguh pada prinsip

¹⁰ Azra, Azyumardi, "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslimin,"..., hal. 6.

akidah, namun adaptif dan toleran dalam kehidupan berbangsa yang plural.

Manifestasi nyata dari ideologi moderasi ini terlihat jelas dalam langkah strategis Kemenag meredefinisi dan mengontekstualisasikan ayat-ayat yang kerap dibajak untuk melegitimasi radikalisme, intoleransi, dan permusuhan antarumat beragama. Pada edisi-edisi sebelumnya, penerjemahan harfiah pada term-term sensitif seperti jihad, qital (peperangan), dan *awliya'* (pemimpin/sekutu/teman setia) sering kali menimbulkan kebingungan di kalangan awam dan dimanfaatkan oleh kelompok puritan untuk menyebarkan narasi kebencian.¹¹ Sebagai contoh, ayat-ayat perang yang turun dalam konteks pertahanan militer historis sering dipahami secara ahistoris sebagai perintah untuk memerangi non-Muslim di mana saja dan kapan saja. Untuk mengatasi jebakan literalisme ini, Edisi 2019 melakukan intervensi hermeneutik dengan menyisipkan penjelasan dalam tanda kurung atau memberikan anotasi komprehensif pada catatan kaki. Kemenag secara tegas memberikan batasan bahwa ayat-ayat qital terikat pada konteks peperangan defensif (mempertahankan diri dari agresi musuh), bukan legitimasi terorisme di masa damai.¹²

Lebih dari itu, ideologi moderasi beragama dalam terjemahan ini juga merekonstruksi relasi sosial antarumat beragama (*ukhuwah basyariyah dan ukhuwah wathaniyah*). Terhadap ayat-ayat larangan menjadikan non-Muslim sebagai *awliya'* (seperti dalam Surah Al-Ma'idah ayat 51), Kemenag 2019 tidak lagi membiarkannya dibaca secara pukul rata. Melalui anotasi, dijelaskan bahwa larangan tersebut berlaku spesifik dalam konteks peperangan atau pengkhianatan politik yang membahayakan eksistensi umat Islam, dan tidak berlaku untuk hubungan muamalah (sosial-ekonomi) yang damai dan harmonis sehari-hari.¹³ Pergeseran dari penafsiran yang eksklusif menuju inklusif ini membuktikan bahwa Kemenag menyadari betul posisi teks terjemahannya sebagai pembentuk wacana publik. Melalui integrasi ideologi moderasi beragama ke dalam lembar-lembar kitab suci yang dibaca jutaan umat, Kemenag berupaya merawat kohesi sosial masyarakat Indonesia dan membuktikan bahwa ajaran Islam sepenuhnya

¹¹ Shihab mengkritik pembacaan teks agama yang terpotong-potong (atomistik) dan literal karena menjadi akar utama dari lahirnya sikap intoleran dan ekstremisme atas nama agama. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 56-59.

¹² Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an, *Pedoman dan Hasil Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal. 87-89.

¹³ Muchlis Muhammad Hanafi, "Moderasi Islam dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama," dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2018, hal. 112.

kompatibel dengan pilar-pilar kebangsaan (Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika).¹⁴

Dari semua paparan di atas dapat dipahami bahwa Lewat terjemahan baru ini, pemerintah pada dasarnya sedang menanamkan nilai Moderasi Beragama (beragama secara seimbang atau mengambil jalan tengah). Tujuannya sangat jelas: memastikan agar Al-Qur'an tidak lagi dijadikan senjata untuk memusuhi kelompok lain, melainkan menjadi jangkar pemersatu bangsa. Ini menjadi bukti nyata bahwa menjadi seorang Muslim yang taat sangat bisa sejalan dengan menjadi warga negara Indonesia yang toleran.

2. Literasi Teologis Masyarakat

Dalam lanskap keberagamaan kontemporer di Indonesia, wacana mengenai literasi teologis masyarakat tidak pernah lepas dari perdebatan yang cukup tajam. Literasi teologis dalam konteks ini bukan sekadar kemampuan umat dalam membaca aksara Arab, melainkan kapasitas kognitif masyarakat awam dalam memahami, menafsirkan, dan mengontekstualisasikan pesan-pesan ketuhanan di tengah realitas sosial. Di sinilah Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama khususnya melalui *shifting paradigm* pada edisi penyempurnaan 2019 hadir dan memicu dialektika antara dua kutub pendekatan: konservatisme-tekstual di satu sisi, dan fungsionalisme-kontekstual di sisi lain.

Perdebatan bermula dari kekhawatiran kalangan tradisionalis dan literalis terhadap upaya "kontekstualisasi" terjemahan. Bagi kelompok ini, Al-Qur'an adalah teks sakral yang maknanya harus dijaga seotentik mungkin sesuai dengan struktur bahasa asalnya (harfiah). Mereka berargumen bahwa mengubah diksi terjemahan demi menyesuaikan dengan nalar publik berpotensi mereduksi kesucian teks atau bahkan dituduh melakukan distorsi makna (*tahrif*). Dalam pandangan kubu ini, peningkatan literasi teologis seharusnya dilakukan dengan cara mendorong masyarakat awam untuk belajar tafsir kepada para ulama yang memiliki sanad keilmuan yang jelas, bukan dengan cara menyederhanakan terjemahan Al-Qur'an agar sekadar mudah dicerna oleh publik.¹⁵

Namun, argumen tersebut mendapat tantangan keras dari realitas sosiologis umat Islam modern. Di era disrupsi digital, otoritas keagamaan mengalami fragmentasi. Masyarakat awam kini cenderung mengakses pemahaman agama secara instan melalui potongan teks terjemahan di internet tanpa pendampingan seorang guru (ulama). Ketika

¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 201.

¹⁵ Jonni Syatri, dkk., "Sikap dan Pandangan Masyarakat Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama," dalam *Suhuf*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2017, hal. 231.

masyarakat dengan tingkat literasi teologis yang rendah berhadapan langsung dengan teks terjemahan yang kaku dan harfiah, maka yang lahir adalah simplifikasi ajaran agama. Ayat-ayat perang dimaknai sebagai perintah kekerasan universal, sementara ayat-ayat *mutasyabihat* (seperti "Tangan Allah" atau "Wajah Allah") kerap dipahami secara *antropomorfis* yang berujung pada kecacatan akidah karena menyerupakan Tuhan dengan makhluk.¹⁶

Pada edisi 2002 (yang merupakan penyempurnaan dari edisi-edisi sebelumnya sejak 1990-an), fokus utama Kemenag adalah pada ketepatan bahasa dan kesetiaan mutlak pada teks Arab. Akibatnya, metode penerjemahannya sangat harfiah (kata per kata) dan strukturnya kaku mengikuti tata bahasa sumber.¹⁷

Pada masa itu, pendekatan ini dianggap aman karena masyarakat masih banyak belajar langsung kepada para ulama (kyai atau ustaz) di majelis-majelis taklim. Jika ada terjemahan yang kaku atau membingungkan seperti ayat-ayat tentang perang atau frasa "Tangan Allah" para ulama yang akan bertugas menjelaskannya secara langsung. Terjemahan edisi 2002 pada dasarnya difungsikan sebagai "kamus pendamping", bukan sebagai rujukan akhir penyimpulan hukum atau akidah. Memasuki era 2010-an, terjadi perubahan sosial besar-besaran karena penetrasi internet dan media sosial. Orang tidak lagi harus pergi ke pesantren atau majelis taklim untuk bertanya tentang agama, melainkan cukup mencarinya di mesin pencari. Di sinilah kelemahan edisi 2002 mulai membawa dampak sosial yang serius.¹⁸

Teks terjemahan yang kaku itu sering kali dipotong-potong dan disebarkan di media sosial tanpa penjelasan dari ahlinya. Akibatnya sangat fatal: *Pertama*, Ayat tentang hubungan sosial dimaknai terlalu sempit dan kaku, yang pada beberapa kasus sempat memicu ketegangan

¹⁶ Muhammad Thalib, *Koreksi Terjemah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011, hal. 15-18.

¹⁷ Pendekatan harfiah pada masa ini sangat dipengaruhi oleh kehati-hatian tim penyusun Kemenag agar tidak dituduh menambah atau mengurangi firman Tuhan. Terjemahan lebih ditekankan pada ekuivalensi formal (kesetiaan bentuk gramatikal) daripada ekuivalensi dinamis. Lihat catatan sejarah dalam dokumen Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag RI terkait revisi-revisi terdahulu.

¹⁸ Fenomena ini sejalan dengan konsep *Cyber Islamic Environments* yang dikemukakan oleh Gary R. Bunt, di mana internet menyebabkan fragmentasi otoritas beragama. Siapa saja yang bisa mengakses teks terjemahan kini merasa berhak untuk berfatwa atau menafsirkan agama, mengabaikan peran ulama tradisional. Lihat Gary R. Bunt, *iMuslims: Rewiring the House of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009).

politik identitas di tengah masyarakat majemuk.¹⁹ *Kedua*, Ayat tentang sifat Tuhan dipahami secara harfiah, membuat orang awam membayangkan Tuhan memiliki fisik (antropomorfisme). *Ketiga*, dengan mudah menggunakan terjemahan kaku edisi 2002 ini untuk membenarkan tindakan ekstrem, karena mereka merasa bahwa "terjemahan resminya memang menyuruh begitu".

Menyadari bahaya dari terjemahan kaku di era internet, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag melakukan perombakan besar-besaran pada tahun 2019. Inilah yang disebut sebagai *shifting paradigm* (pergeseran paradigma). Jika edisi 2002 fokus pada "mentransfer kata", edisi 2019 fokus pada "menyampaikan pesan dan makna". Kemenag bergeser ke pendekatan yang lebih komunikatif agar pesan Al-Qur'an mudah dicerna masyarakat Indonesia modern tanpa kehilangan kesuciannya.²⁰

Beberapa perubahan penting dan strategis di edisi 2019 meliputi:

- a. Menghadirkan "Ulama" di dalam Buku: Karena masyarakat jarang bertanya langsung ke ulama, Kemenag menyisipkan penjelasan tafsir ringkas ke dalam teks terjemahan melalui tanda kurung dan catatan kaki. Misalnya, penyisipan penjelasan bahwa "Tangan Allah" bermakna kiasan yakni "Kekuasaan Allah", guna menjaga kemurnian akidah awam.²¹
- b. Memilih Diksi yang Moderat: Kata-kata yang berpotensi disalahpahami oleh kelompok radikal disesuaikan dengan asbabun nuzul (konteks turunnya ayat), sehingga wajah Islam yang *rahmatan lil 'alamin* (damai dan toleran) lebih menonjol.
- c. Ramah Zaman: Bahasanya disesuaikan dengan tata bahasa Indonesia yang kekinian, menghilangkan istilah-istilah arkais (kuno) yang sudah tidak dipahami generasi milenial dan gen Z.

¹⁹ Contoh paling menonjol dari polemik terjemahan harfiah adalah perdebatan panjang mengenai kata *auliya'* pada Surah Al-Maidah ayat 51. Pada terjemahan edisi lama, kata ini diterjemahkan secara tunggal sebagai "pemimpin", yang kemudian menjadi komoditas politik. Pada edisi 2019, Kemenag menyempurnakannya menjadi "teman setia/pemimpin" dengan memberikan ruang makna yang lebih sesuai konteks sosialnya.

²⁰ Edisi Penyempurnaan 2019 diluncurkan oleh LPMQ Kemenag dengan secara eksplisit menyatakan peralihan dari metode penerjemahan harfiah-literal menuju metode komunikatif yang disesuaikan dengan perkembangan bahasa Indonesia dan dinamika sosial masyarakat. Lihat Mukadimah Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan, Jakarta: LPMQ Kemenag RI, 2019.

²¹ Praktik penyisipan makna di dalam tanda kurung ini secara teologis merupakan penerapan metode *ta'wil* (mengalihkan makna lahir ke makna kiasan yang sejalan dengan sifat Tuhan) atau *tafwidh* bersyarat, yang difungsikan untuk membentengi masyarakat dari doktrin ekstrem transnasional yang kerap memahami sifat-sifat Tuhan secara fisik (antropomorfisme/tajsim).

Di era disrupsi digital, otoritas keagamaan tradisional mengalami fragmentasi yang membuat masyarakat awam rentan terjebak pada literalisme buta akibat mengonsumsi teks agama secara instan. Menyadari kerawanan teologis ini, Kementerian Agama mengambil langkah emansipatoris melalui shifting paradigm Terjemahan Al-Qur'an dari Edisi 2002 yang kaku dan harfiah, menuju Edisi Penyempurnaan 2019 yang komunikatif dan kontekstual. Dengan menyisipkan penjelasan tafsir (theological scaffolding) pada ayat-ayat yang rawan disalahpahami, Kemenag secara inovatif "melembagakan" sosok ulama langsung ke dalam lembaran teks.

Secara teoretis, pergeseran hermeneutis ini memperlihatkan bagaimana negara mempraktikkan governmentality dalam relasi kuasa-pengetahuan (power/knowledge); menjadikan teks terjemahan sebagai tameng edukatif untuk mendisiplinkan nalar umat. Pada tataran wacana, Terjemahan Edisi 2019 telah bertransformasi dari sekadar karya linguistik menjadi instrumen strategis pelebagaan Moderasi Beragama (Wasathiyah). Ia hadir sebagai "vaksin ideologis" yang membimbing pemahaman umat agar tetap rasional, moderat, dan tidak tercerabut dari jati diri keindonesiaan di tengah gempuran ekstremisme transnasional.

Di sinilah letak perdebatan paling krusial. Kelompok moderat menyadari bahwa membiarkan teks terjemahan bersifat kaku di tengah masyarakat yang kehilangan figur otoritas tafsir adalah sebuah bahaya teologis. Terjemahan literal sering kali dibajak oleh kelompok ekstremis untuk melegitimasi eksklusivisme, mengafirkan *liyan* (takfiri), dan membenarkan tindakan intoleran atas nama pemurnian tauhid. Oleh karena itu, *shifting paradigm* yang dilakukan Kemenag melalui edisi 2019 merupakan bentuk intervensi strategis negara untuk menyelamatkan literasi teologis masyarakat.

Dengan beralih dari metode penerjemahan literal ke metode komunikatif, Kemenag mengambil posisi tegas dalam perdebatan ini. Negara memutuskan bahwa terjemahan harus berfungsi sebagai pemandu nalar (*guiding rationality*) bagi masyarakat awam. Melalui perdebatan ini, dapat dianalisis bahwa literasi teologis masyarakat Indonesia sedang bertransisi dari fase kepengikutan buta pada teks menuju fase pemahaman teks yang berkesadaran konteks. Terjemahan yang komunikatif dan ramah konteks terbukti mampu mendongkrak literasi teologis umat, membentengi masyarakat dari narasi radikalisme berwajah puritan, dan memastikan bahwa pemahaman ketuhanan yang

berkembang di akar rumput sejalan dengan fitrah Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.²²

Implikasi krusial lain dari pergeseran paradigma Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi 2019 adalah perannya yang sangat masif dalam meningkatkan literasi teologis masyarakat Muslim di akar rumput. Secara sosiologis, mayoritas umat Islam di Indonesia tidak memiliki akses langsung terhadap literatur tafsir berbahasa Arab yang berjilid-jilid, sehingga teks terjemahan Kemenag sering kali difungsikan sebagai "tafsir instan" dan sumber otoritatif tunggal dalam memahami firman Tuhan.²³ Ketergantungan yang tinggi pada teks terjemahan ini menyimpan kerawanan teologis, terutama ketika masyarakat awam berhadapan dengan ayat-ayat *mutasyabihat* (ayat-ayat yang maknanya samar atau metaforis), seperti ayat yang menyebutkan "Tangan Allah" (*yadullah*), "Wajah Allah" (*wajhullah*), atau "Allah bersemayam di atas 'Arsy" (*istawa 'ala al-'arsy*). Pada masa lalu, pembacaan literal terhadap terjemahan ayat-ayat ini sering kali menyeret masyarakat awam pada pemahaman antropomorfisme (*tajsim* atau *tasybih*), yakni kecenderungan menyamakan wujud dan sifat Tuhan dengan makhluk ciptaan-Nya, yang secara fundamental bertentangan dengan prinsip kesucian Tuhan (*tanzih*) dalam akidah Islam.²⁴

Melalui *shifting paradigm* pada Edisi Penyempurnaan 2019, Kemenag mengambil langkah mitigasi edukatif untuk mengawal nalar teologis masyarakat. Kemenag tidak lagi sekadar menyajikan padanan kata dari bahasa sumber ke bahasa sasaran, melainkan mengadopsi fungsi edukasi teologis (*theological scaffolding*). Untuk menghindari kebingungan di kalangan awam, tim penyusun menerapkan metode penafsiran ganda yang diakui dalam tradisi *Ahlussunnah wal Jama'ah*: yakni metode *tafwidh* (menyerahkan hakikat maknanya kepada Allah sembari menyucikan-Nya dari sifat makhluk) dan metode *ta'wil* (mengalihkan makna harfiah ke makna metaforis yang sesuai dengan

²² Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hal. 45-47.

²³ Gusmian menyoroti fenomena sosiologis di mana terjemahan Al-Qur'an cetakan Departemen Agama menjadi literatur keagamaan yang paling banyak dikonsumsi oleh rumah tangga Muslim di Indonesia, menggantikan peran kitab-kitab tafsir klasik. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 72-74.

²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 145-148.

keagungan Tuhan).²⁵ Praktiknya, ketika menerjemahkan kata *yadullah*, Kemenag tetap menuliskan "Tangan Allah" di dalam teks utama untuk menjaga kesetiaan pada redaksi Al-Qur'an, namun segera menguncinya dengan penjelasan di dalam tanda kurung atau catatan kaki bahwa yang dimaksud adalah "kekuasaan" atau "pertolongan" Allah. Demikian pula dengan kata *istiwa*, yang dianotasikan sebagai penguasaan mutlak Tuhan atas alam semesta, bukan berarti Tuhan duduk secara fisik menempati ruang.²⁶

Intervensi hermeneutis ini secara bertahap mendemokratisasi literasi teologis di Indonesia. Masyarakat awam yang sebelumnya rentan terpapar doktrin-doktrin puritan-tekstualis yang gemar menyesatkan kelompok lain hanya karena perbedaan interpretasi ayat *mutasyabihat* kini memiliki tameng intelektual yang disisipkan langsung di dalam mushaf yang mereka baca sehari-hari. Terjemahan edisi 2019 ini tidak hanya menyajikan informasi (apa arti ayat tersebut), tetapi juga mengajarkan metodologi berpikir (bagaimana cara memahami ayat tersebut agar tidak melanggar batasan akidah). Pada titik inilah, terjemahan Al-Qur'an Kemenag berhasil bertransformasi dari sekadar karya linguistik menjadi agen literasi yang memberdayakan masyarakat, membangun ketahanan teologis (*theological resilience*), dan membimbing umat Islam Indonesia menuju pemahaman keberagaman yang rasional, moderat, dan tidak mudah diombang-ambingkan oleh narasi-narasi ekstremisme tekstual.²⁷

Dari konstelasi perdebatan dan realitas sosiologis di atas, penulis berpendapat bahwa *shifting paradigm* yang dilakukan oleh Kemenag sejatinya adalah strategi pelembagaan otoritas tafsir (*institutionalization of exegesis*). Ketika disrupsi digital memutus akses masyarakat awam dari bimbingan ulama yang otoritatif, Kemenag mengambil peran inovatif dengan cara 'memasukkan sosok ulama' ke dalam teks terjemahan itu sendiri melalui sisipan tanda kurung, *ta'wil*, dan catatan kaki. Oleh karena itu, penulis menegaskan bahwa terjemahan edisi 2019 bukan sekadar upaya simplifikasi bahasa, melainkan sebuah lompatan emansipatoris. Ia membebaskan umat dari penjara literalisme buta dan secara proaktif mengamankan fondasi akidah masyarakat dari infiltrasi ideologi puritan yang kerap menunggangi kesucian teks Al-Qur'an.

²⁵ Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an, *Pedoman dan Hasil Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal. 53-55.

²⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019, hal. x.

²⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 210.

B. Implikasi terhadap Wacana Kesetaraan Gender dan Hak Wanita

Pergeseran paradigma dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI tidak hanya berdampak pada aspek linguistik dan metodologis, tetapi juga membawa implikasi sosiologis dan teologis yang signifikan, khususnya dalam memperkaya wacana kesetaraan gender serta pemenuhan hak-hak perempuan di Indonesia. Secara historis, dominasi pendekatan tekstual-harfiah dalam penerjemahan Al-Qur'an kerap kali secara tidak sengaja melanggengkan bias gender yang bersumber dari kultur patriarki masa lalu. Dalam edisi-edisi awal, terjemahan kata-kata kunci terkait relasi gender seperti konsep *qawwāmūn* dalam Surah An-Nisa'/4:34 sering dimaknai secara mutlak sebagai bentuk kepemimpinan absolut atau penguasaan laki-laki atas perempuan. Namun, seiring dengan pergeseran menuju paradigma komunikatif dan kontekstual pada edisi penyempurnaan 2019, teks tersebut mulai didekati dengan prinsip keadilan dan kesalingan (*mubādalāh*). Kemenag memberikan anotasi atau penyesuaian diksi yang menegaskan bahwa fungsi *qawwāmūn* lebih merujuk pada tanggung jawab fungsional untuk melindungi dan memenuhi kebutuhan keluarga, bukan wujud superioritas ontologis laki-laki atas perempuan.²⁸

Implikasi teologis dari transformasi pemaknaan ini sangat fundamental. Ketika lembaga resmi negara mengadopsi pilihan kata yang lebih ramah gender dan menyertakan penjelasan yang memoderasi pembacaan-pembacaan kaku, hal ini secara langsung memberikan legitimasi teologis yang kuat bagi gerakan diskursus perempuan Islam di Indonesia. Organisasi dan jaringan aktivis, seperti Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), kini memiliki pijakan teks yang otoritatif untuk menarasikan bahwa tuntutan atas kesetaraan hak bukanlah produk dari intervensi pemikiran luar, melainkan manifestasi dari pemahaman Al-Qur'an yang autentik dan sejalan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan utama syariat).²⁹ Teks terjemahan yang pada masa lalu berpotensi dikapitalisasi untuk mendomestikasi peran perempuan, kini direkonstruksi

²⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019. Lihat penjelasan pada mukadimah dan catatan kaki untuk Q.S. An-Nisa'/4: 34. Terkait paradigma keadilan dan kesalingan (*mubādalāh*) dalam penafsiran, lihat lebih lanjut Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

²⁹ Majelis Musyawarah Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), *Dokumen Resmi dan Sikap Keagamaan KUPI*, Cirebon: Fahmina Institute, 2017. Penggunaan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai metodologi pergerakan perempuan Islam juga dibahas secara mendalam dalam Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi Atas Ajaran Agama dan Realitas Sosial*, Bandung: Mizan, 2020.

menjadi instrumen teologis yang afirmatif terhadap pembebasan dan partisipasi aktif mereka di ruang publik.

Pada ranah sosiologis, dekonstruksi pemahaman patriarkal melalui produk terjemahan negara ini berkontribusi nyata dalam merombak struktur relasi kuasa di dalam institusi keluarga dan tatanan masyarakat luas. Pembacaan teks agama yang egaliter meminimalisasi ruang bagi justifikasi teologis terhadap praktik diskriminasi, subordinasi ekonomi, maupun kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Sebagai contoh, dalam memaknai term *nusyūz* (sering diartikan sebagai pembangkangan), penjelasan yang lebih proporsional dan kontekstual dalam catatan kaki edisi terbaru membantu masyarakat memahami bahwa potensi konflik perkawinan harus diselesaikan melalui dialog yang setara dan bermartabat, bukan melalui represi fisik.³⁰ Dengan demikian, paradigma baru ini tidak sekadar mengubah cara umat Islam Indonesia "membaca" draf terjemahan kitab sucinya, tetapi lebih jauh lagi, mengubah cara mereka "menghidupi" nilai-nilai tersebut dalam tata relasi sosial sehari-hari menuju masyarakat yang lebih berkeadilan.

1. Legitimasi Gerakan Perempuan Islam

Gerakan perempuan Islam di Indonesia senantiasa berada di pusaran perdebatan teologis dan sosiologis yang kompleks. Perdebatan utamanya berkisar pada pertanyaan mendasar: apakah gerakan emansipasi perempuan memiliki legitimasi doktrinal di dalam Islam, ataukah ia sekadar infiltrasi ideologi feminisme Barat yang dibungkus dengan jargon keagamaan? Dialektika ini melahirkan polarisasi yang tajam antara kelompok konservatif-tradisionalis yang mempertahankan tatanan patriarki dengan dalih kemurnian syariat, berhadapan dengan kelompok progresif-inklusif yang mengusung dekonstruksi bias gender berbasis nilai-nilai universal Al-Qur'an.

Bagi kelompok konservatif, legitimasi gerakan perempuan sering kali digugat menggunakan pembacaan literalis terhadap teks-teks keagamaan. Ayat-ayat tertentu, seperti Q.S. An-Nisa'/4:34 tentang kedudukan *qawwamun* (kepemimpinan laki-laki atas perempuan), hukum waris (2:1), hingga kebolehan poligami, dijadikan fondasi dogmatis untuk mengukuhkan subordinasi perempuan. Dalam pandangan kubu ini, tuntutan kesetaraan gender sering dicurigai sebagai

³⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*, lihat anotasi/catatan kaki untuk QS. An-Nisa'/4: 34 terkait makna *nusyūz*. Untuk analisis sosiologis mengenai dekonstruksi teks agama guna menekan angka KDRT, lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999) dan Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

upaya mendekonstruksi tatanan *Ilahiah* dan menentang kodrat.³¹ Ketegangan ini semakin meruncing ketika produk terjemahan Al-Qur'an di masa lalu sebelum adanya revisi masih memproduksi diksi-diksi yang secara harfiah memosisikan perempuan pada kelas kedua (*the second sex*). Akibatnya, para aktivis perempuan Islam kerap mengalami kebangkrutan legitimasi di mata akar rumput; mereka dituduh liberal, melanggar syariat, atau melawan otoritas suami ketika menuntut keadilan hak di ruang publik maupun domestik.

Di sisi lain, gerakan perempuan Islam merespons gugatan tersebut dengan membangun epistemologi tandingan. Pemikir-pemikir feminis Muslim, baik di ranah global seperti Amina Wadud maupun tokoh nasional seperti Nasaruddin Umar, menegaskan bahwa akar dari gerakan kesetaraan gender sejatinya adalah *tauhid* itu sendiri. Konsep tauhid meniscayakan bahwa tidak ada entitas yang berhak mendominasi secara mutlak selain Allah, sehingga segala bentuk eksploitasi laki-laki atas perempuan adalah bentuk kezaliman yang mencederai tauhid. Kubu progresif berargumen bahwa ketimpangan relasi gender bukanlah produk wahyu, melainkan produk budaya patriarki Arab pra-Islam yang secara tidak sadar terlembagakan ke dalam kitab-kitab tafsir klasik dan terus direproduksi hingga era modern.³² Oleh karena itu, gerakan perempuan Islam mengklaim bahwa perjuangan mereka bukanlah mengadopsi nilai Barat, melainkan justru menghidupkan kembali roh Al-Qur'an yang membebaskan (*liberating*).

Di tengah sengitnya perebutan otoritas interpretasi inilah, Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019 hadir sebagai *game changer* (pengubah peta perdebatan). Pergeseran paradigma menuju penerjemahan komunikatif dan ramah gender memberikan "napas buatan" sekaligus fondasi teologis yang sangat kokoh bagi gerakan perempuan Islam di Indonesia. Ketika institusi resmi negara meredefinisi kata *qawwamun* dari "pemimpin absolut" menjadi "penanggung jawab", serta menambahkan anotasi pencegahan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) pada ayat *nusyuz*, negara pada hakikatnya sedang merebut monopoli kebenaran dari kelompok patriarkis.³³ Terjemahan edisi 2019 ini memvalidasi argumen kaum

³¹ Nidaul Islam dan Muhammad Patri Arifin, "Komparasi Penafsiran Ibn Kathīr dan Amina Wadud tentang Hak Waris Laki-laki dan Perempuan," dalam *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 2022, hal. 3-4.

³² Amina Wadud, "Qur'an and Woman," dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.

³³ Farida Nur 'Afifah, "Penerjemahan Ramah Gender: Studi atas Al-Qur'an dan Terjemahannya Terbitan Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019," dalam *Suhuf*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2021, hal. 314-315.

progresif bahwa ayat-ayat gender harus dibaca dengan optik keadilan ('adalah) dan kesetaraan kemanusiaan (*musawah*).

Berdasarkan dialektika di atas, penulis menganalisis bahwa *shifting paradigm* Kemenag 2019 telah berhasil menyudahi krisis legitimasi yang selama ini menghantui gerakan perempuan Islam. Selama puluhan tahun, aktivis perempuan di akar rumput kerap tersandera oleh stigma sebagai "pembangkang syariat" karena teks suci yang beredar di masyarakat diterjemahkan dengan kacamata maskulin-patriarkis. Namun, dengan hadirnya terjemahan edisi penyempurnaan ini, diskursus kesetaraan gender akhirnya mendapatkan legitimasi formal (*state endorsement*) dari negara. Penulis menegaskan bahwa terjemahan ini bukan sekadar pembaruan kebahasaan, melainkan sebuah proklamasi teologis bahwa memperjuangkan keadilan dan hak-hak perempuan adalah instrumen krusial dalam membumikan moderasi beragama dan menghidupkan maqashid syariah (tujuan utama syariat) itu sendiri.

Keberhasilan *shifting paradigm* Kemenag dalam menyudahi krisis legitimasi yang selama puluhan tahun menghantui gerakan perempuan Islam ini pada gilirannya melahirkan serangkaian implikasi yang masif dan transformatif. *Pertama*, implikasi teologis dan epistemologis. Diakukinya perspektif keadilan gender oleh negara meruntuhkan monopoli tafsir yang selama ini didominasi oleh bias maskulin. Implikasinya, ruang bagi keulamaan perempuan terbuka lebar. Masyarakat dan institusi keagamaan kini mulai mengakui otoritas ulama perempuan seperti yang termanifestasi dalam kehadiran Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam merumuskan fatwa dan wacana keagamaan yang lebih berpihak pada kelompok rentan.³⁴

Kedua, implikasi sosiopolitik di akar rumput. Diskursus kesetaraan gender akhirnya mendapatkan legitimasi formal (*state endorsement*) dari negara. Hal ini memberikan perlindungan psikologis dan kultural bagi para aktivis perempuan di daerah-daerah yang sebelumnya tersandera oleh stigma sebagai "pembangkang syariat". Dengan adanya tameng teologis dari kitab suci terjemahan resmi negara, gerakan perempuan di tingkat desa hingga nasional memiliki legitimasi yang tidak dapat lagi dibantah dengan mudah oleh dalil-dalil konservatif saat mereka mengadvokasi isu-isu seperti pencegahan perkawinan anak, penghapusan kekerasan seksual, hingga tuntutan hak politik perempuan di ruang publik.

Ketiga, implikasi hukum dan kebijakan publik. Sikap Kemenag yang menolak bahasa misoginis dalam terjemahan kitab suci

³⁴ Nadhirah Nur Amalina, "Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dan Transformasi Otoritas Keagamaan," dalam *Jurnal Studi Islam dan Gender*, vol. 5, no. 1 Tahun 2021, hal. 22-25.

memberikan preseden moral bagi aparaturnegara lainnya. Implikasinya, hukum positif di Indonesia seperti Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS) atau revisi batas usia perkawinan memiliki pijakan rasionalitas keagamaan yang kuat, bahwa melindungi perempuan dari kekerasan dan eksploitasi adalah esensi dari penerapan ajaran Islam, bukan bentuk intervensi sekuler.

Sebagai konklusi, terjemahan edisi penyempurnaan Kemenag bukanlah sekadar proyek pembaruan linguistik atau kebahasaan semata, melainkan sebuah proklamasi teologis. Proklamasi ini menegaskan bahwa memperjuangkan keadilan, meruntuhkan struktur patriarki, dan memenuhi hak-hak perempuan adalah instrumen krusial dalam membumikan moderasi beragama. Lebih jauh lagi, gerakan perempuan Islam kini memiliki landasan tak terbantahkan bahwa upaya memanusiakan perempuan adalah cara paling autentik untuk menghidupkan dan mencapai *maqashid syariah* (tujuan utama diturunkannya syariat hukum Islam) demi kemaslahatan peradaban umat manusia secara keseluruhan.³⁵

2. Dekonstruksi Budaya Patriarki

Dekonstruksi budaya patriarki bukanlah sekadar upaya reaksioner untuk meruntuhkan dominasi satu gender atas gender lainnya, melainkan sebuah proyek intelektual dan sosial yang mendalam untuk membedah struktur nilai yang telah mengakar dalam peradaban manusia selama berabad-abad. Sebagai sebuah sistem, patriarki telah lama menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas utama dalam kepemimpinan politik, otoritas moral, hak prerogatif sosial, dan penguasaan properti. ketidakadilan gender termanifestasi dalam berbagai cara, yaitu marginalisasi pembangunan, eksklusi dari pendidikan, politik, ekonomi, beban kerja yang lebih berat, pelabelan negatif (stereotip), dan korban kekerasan. Perbedaan gender kerap dianggap sebagai ketentuan alamiah atau biologis Tuhan yang tidak dapat diubah. Padahal, kodrat perempuan hanyalah menstruasi, kehamilan, melahirkan, dan menyusui. Sedangkan feminitas adalah aktivitas yang dihasilkan dari budaya dan didomestikasi.³⁶

Peran perempuan dalam pembangunan desa sering diragukan karena mereka dianggap tidak memadai dan tidak mampu. Peran perempuan di Desa Hadungdung Pintu Padang hanya berkisar di sektor

³⁵ Asser Auda, *Maqashid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008.

³⁶ Tenu Permana and Indra Maulana, "Marginalisasi Perempuan Dalam Cerpen 'Inem' Karya Pramodya Ananta Toer (Sebuah Kajian Feminisme)," dalam *Jurnal Salaka: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya Indonesia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020.

<https://doi.org/10.33751/jsalaka.v2i1.1837>.

domestik. Dalam hal kepemimpinan, perempuan tidak dapat menduduki jabatan pemerintahan mulai dari Badan Permusyawaratan Desa (BPD), perangkat desa, hingga kepala desa.³⁷ Di tingkat pendidikan tinggi, jumlah perempuan yang kuliah lebih rendah dibandingkan laki-laki. Perempuan tidak diprioritaskan untuk melanjutkan pendidikan tinggi karena mereka dianggap nomor dua dalam keluarga, selain faktor ekonomi yang juga menjadi alasan. Masyarakat berpandangan bahwa apapun pendidikan perempuan, masa depan utama mereka adalah di ranah domestik (dapur, sumur, dan mengurus anak). Partisipasi perempuan di desa hanya diprioritaskan di bidang kesehatan, seperti pelayanan Posyandu dan imunisasi, sedangkan di ranah publik lainnya hampir tidak ada partisipasi perempuan. Konstruksi publik yang menganggap peran perempuan hanya sebagai ibu rumah tangga telah mengurangi hak dan kesempatan perempuan, yang pada akhirnya memperkuat ketidakadilan gender.³⁸

Realitas perempuan yang disubordinasi di ranah privat dan publik membuat perempuan mengalami beban ganda. Di ranah privat, perempuan dianggap sebagai penanggung jawab ruang domestik namun tidak memiliki otoritas yang setara dengan laki-laki yang dianggap sebagai kepala rumah tangga. Jika mereka berpartisipasi di ruang publik, mereka tetap dianggap sebagai manusia 'kedua'. Tugas perempuan sangat banyak dalam kehidupan sehari-hari; selain sibuk di rumah mengurus anak, memasak, dan mencuci, mereka juga sibuk di ranah publik seperti bekerja harian di pasar untuk mencari nafkah. Budaya Batak sejak kecil mengonstruksikan laki-laki untuk menjadi panutan di segala aspek publik, sementara perempuan dikonstruksikan untuk mengabdikan di ranah domestik. Masyarakat sering menganggap mengurus rumah tangga adalah "kodrat" perempuan, padahal itu hanyalah stereotip yang sudah berlangsung berabad-abad.³⁹

Oleh karena itu Upaya dekonstruksi ini mengharuskan masyarakat untuk membongkar dan mempertanyakan kembali pelbagai "kebenaran" yang selama ini diterima begitu saja sebagai kodrat alami. Pada kenyataannya, banyak dari kebenaran tersebut hanyalah konstruksi sosial

³⁷ Andi Nurhalimah, "Partisipasi Kaum Perempuan Dalam Perencanaan Pengelolaan Dana Desa," dalam *Jurnal Ilmu Administrasi Negara (JUAN)*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2018, hal. 35–54.

³⁸ Cecilia L Ridgeway, "Framed before We Know It: How Gender Shapes Sosial Relations," *Gender & Society*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2009, hal. 145–60, <https://doi.org/10.1177/0891243208330313>.

³⁹ Elya Munfarida, "Perempuan Dalam Tafsir Fatima Mernissi," dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 21–34.

yang sengaja dipelihara serta direproduksi melalui proses sosialisasi yang panjang dari generasi ke generasi.

Sistem patriarki beroperasi secara efektif melalui mekanisme hegemoni yang sangat halus, di mana nilai-nilainya diserap tanpa sadar melalui institusi terkecil seperti keluarga, pendidikan, agama, hingga lembaga berskala besar seperti negara. Dekonstruksi karenanya harus dimulai dengan mengidentifikasi bagaimana pembagian peran gender yang kaku pada akhirnya membatasi potensi manusia secara utuh. Dalam struktur yang timpang ini, laki-laki sering kali dibebani dengan ekspektasi ketangguhan yang absolut sebuah kondisi yang kerap melahirkan *toxic masculinity* sementara perempuan dipinggirkan ke dalam ruang domestik yang dianggap sebagai kelas sekunder.⁴⁰ Narasi dekonstruksi dengan tegas menyoroti bahwa sistem ini pada dasarnya bersifat opresif bagi kedua belah pihak; ia membelenggu sisi emosional dan hak untuk menjadi rentan bagi laki-laki, sekaligus secara sistematis membatasi ruang gerak, ambisi, serta otonomi perempuan di ruang publik.

Untuk mengurai ketidakadilan tersebut, pilar utama yang harus dibangun dalam proses dekonstruksi adalah memisahkan secara tegas antara realitas biologis (seks) dan bentukan peran sosial (gender). Budaya patriarki acap kali memanipulasi pembenaran biologis, seperti perbedaan kekuatan fisik atau fungsi reproduksi, untuk melegitimasi diskriminasi di ranah ekonomi, sosial, dan politik. Pendekatan dekonstruktif hadir untuk membongkar mitos tersebut dengan landasan berpikir bahwa kapasitas kepemimpinan, rasionalitas, ketajaman analisis, dan kemampuan berempati tidak memiliki keterikatan inheren dengan jenis kelamin tertentu.⁴¹ Dengan meruntuhkan dikotomi yang keliru ini, masyarakat didorong untuk menilai setiap individu secara obyektif berdasarkan kapasitas intelektual dan integritas moralnya, bukan terbelenggu oleh stereotipe gender yang usang.

Pada akhirnya, proses dekonstruksi ini menuntut sebuah transformasi radikal yang melampaui sekadar wacana akademis, bergerak menuju perubahan institusional dan kultural yang nyata di tengah masyarakat. Hal ini mencakup pembagian ulang beban kerja pengasuhan di ruang domestik, penghancuran hambatan tak kasat mata (*glass ceiling*) di dunia profesional, serta perombakan kebijakan hukum agar berpihak pada keadilan gender

⁴⁰ Connell menguraikan konsep maskulinitas hegemonik, yakni standar perilaku sosial bagi laki-laki yang tidak hanya merendahkan posisi perempuan, tetapi pada akhirnya turut merugikan kesehatan mental dan kebebasan berekspresi laki-laki itu sendiri. Lihat Raewyn Connell, *Masculinities*, California: University of California Press, 2005, hal. 71.

⁴¹ Merujuk pada premis eksistensial fundamentalnya, "Seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan," Beauvoir menegaskan bahwa peran inferior perempuan murni merupakan hasil bentukan sejarah dan kebudayaan, bukan sebuah takdir biologis yang tidak dapat diubah. Lihat, Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, London: Vintage Books, 1997, hal. 283.

yang seutuhnya.⁴² Tujuan akhir dari dekonstruksi budaya patriarki bukanlah untuk sekadar membalikkan hierarki kekuasaan menukar posisi siapa yang menindas dan ditindas melainkan demi memanifestasikan tatanan sosial yang jauh lebih egaliter, inklusif, dan manusiawi. Ketika struktur hierarkis ini berhasil diurai, masyarakat akan meletakkan fondasi peradaban baru di mana setiap individu memiliki kebebasan dan peluang yang setara untuk menentukan arah hidupnya, demi terciptanya harmoni sosial yang sejati tanpa bayang-bayang dominasi.

Wacana mengenai dekonstruksi budaya patriarki memiliki kekuatan analitis yang tajam dalam membedah bagaimana ketidakadilan gender selama ini dilanggengkan melalui konstruksi sosial. Konstruksi ini secara manipulatif sering kali diklaim sebagai "kebenaran alamiah" atau "kodrat Tuhan". Jika wacana dekonstruktif ini dikaitkan dengan *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam penerjemahan Al-Qur'an oleh Kementerian Agama (Kemenag) Republik Indonesia khususnya pada edisi penyempurnaan terbaru tahun 2019 maka kita akan menemukan titik temu yang sangat presisi.⁴³ Pergeseran paradigma penerjemahan Kemenag ini pada dasarnya merupakan wujud nyata dari tuntutan dekonstruksi institusional dan kultural yang diperlukan untuk meruntuhkan dominasi patriarki.

Dalam sejarah peradaban, budaya patriarki sering kali memanipulasi teks-teks keagamaan untuk melegitimasi dominasi laki-laki. Penerjemahan agama yang bias gender membuat masyarakat dari generasi ke generasi menerima penindasan dan subordinasi sebagai "takdir Tuhan" yang tidak boleh digugat. *Shifting paradigm* Kemenag hadir secara progresif untuk membongkar mitos kodrat ini dengan mengarusutamakan penerjemahan yang berkeadilan gender (*gender-responsive*). Kemenag menyadari sepenuhnya bahwa teks suci (Al-Qur'an) berdimensi adil secara universal, namun produk penerjemahannya yang murni merupakan hasil pemikiran manusia kerap kali terjebak dalam bias patriarki masa lalu.⁴⁴ Sekilas tentang Jazirah Arab, Sejarah Arab sebelum lahirnya Islam, baik agama, sosial,

⁴² Fakih menekankan urgensi dekonstruksi terhadap struktur ketidakadilan gender yang bermanifestasi dalam kehidupan sehari-hari melalui bentuk marginalisasi (pemiskinan ekonomi), subordinasi (anggapan tidak penting), beban ganda (*double burden*), dan kekerasan berbasis gender. Lihat, Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 45.

⁴³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kementerian Agama RI, *Mukaddimah Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019).

⁴⁴ Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa banyak penafsiran dan terjemahan agama yang bias gender lahir karena mufasir/penerjemah tidak bisa lepas dari latar belakang budaya patriarki di zamannya. Lihat, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 35-38.

budaya dan ekonomi, situasi internasional, pranata sosial budaya, stratifikasi sosial, sistem kekerabatan atau kekeluargaan dan relasi gender. Dimana latar belakang sosial budaya dan stratifikasi sosial sangat mempengaruhi relasi gender, relasi jender ini sangat mempengaruhi pemahaman dan implementasi dari pemahaman jender tersebut-lalu dikaitkan dengan analisis Al-Qur'an, bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang relasi jender ini, bagaimana penafsir yang semuanya laki-laki menafsirkan jender ini, pemahaman ini tidak terlepas dari latar belakang budaya, dan latar belakang penafsir, maka Nasaruddin mencoba menganalisis dengan kacamata tematik heurmatika tentang hal ini.⁴⁵

Langkah dekonstruktif ini secara langsung berdampak pada upaya pembongkaran hierarki kekuasaan, terutama terkait isu kepemimpinan perempuan di ruang publik. Selama ini, masyarakat patriarki (seperti yang tercermin dalam kasus penolakan pemimpin perempuan di Desa Hadungdung) kerap menggunakan legitimasi teks keagamaan untuk mengunci perempuan di ruang domestik. Paradigma lama sering menggunakan Q.S. An-Nisa/4:34, khususnya pada pemakaian kata *qawwamun*, yang diterjemahkan secara kaku dan hierarkis sebagai "laki-laki adalah pemimpin/penguasa bagi perempuan". Melalui *shifting paradigm*, terjemahan dikontekstualisasikan menjadi makna yang lebih mengayomi dan proporsional, seperti "pelindung", "penanggung jawab", atau "mitra".⁴⁶ Dekonstruksi linguistik ini secara efektif meruntuhkan dalil keagamaan yang selama ini disalahgunakan untuk mendiskriminasi hak politik dan kepemimpinan perempuan.

Selain di ranah publik, pergeseran paradigma ini juga menjawab persoalan di ranah privat, khususnya terkait penyelesaian masalah beban ganda (*double burden*) yang menimpa perempuan. Sebelumnya, perempuan dianggap sebagai penanggung jawab tunggal urusan domestik, namun anehnya tidak memiliki otoritas yang setara dengan laki-laki yang dilabeli sebagai "kepala rumah tangga". Paradigma penerjemahan Kemenag yang baru sangat menekankan prinsip *mubadalah* (kesalingan atau kemitraan) antara laki-laki dan perempuan.⁴⁷ Terjemahan yang berparadigma baru tidak lagi menempatkan laki-laki sebagai subjek absolut dan perempuan sebagai objek subordinat. Dengan menggeser narasi dari "kepemimpinan mutlak" menjadi "kemitraan rumah tangga", paradigma ini

⁴⁵ Sakdiah, "Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an Karya Prof. Dr. Nasaruddin Umar, Ma," dalam *TAKAMMUL, Jurnal Studi Gender dan Islam serta pelindung anak*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2021, hal. 8.

⁴⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 210-215.

⁴⁷ Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadis Nabi*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.

membantu menghancurkan stereotip bahwa tugas domestik (memasak, mencuci, mengurus anak) adalah kodrat mutlak perempuan, melainkan tanggung jawab bersama yang harus dipikul secara adil.

Dalam kerangka yang lebih luas, langkah Kemenag ini adalah bentuk perlawanan terhadap mekanisme hegemoni patriarki yang bekerja melalui instrumen bahasa. Sistem patriarki beroperasi secara sangat halus namun efektif melalui institusi negara dan agama. Mengingat Al-Qur'an terjemahan Kemenag adalah produk institusi negara resmi yang daya hegemoninya sangat besar di tengah mayoritas masyarakat Muslim Indonesia, pilihan bahasanya memiliki dampak sosial yang masif. Ketika paradigma lama menggunakan bahasa yang bias maskulin misalnya menerjemahkan kata ganti netral menjadi "ia laki-laki" atau menerjemahkan *bani Adam* secara harfiah sebagai "anak laki-laki Adam" hegemoni patriarki terserap secara tidak sadar oleh pembacanya. Oleh karena itu, intervensi Kemenag dengan mengubah pilihan diksi menjadi lebih netral gender, seperti menggunakan frasa "umat manusia", merupakan manuver institusional yang memutus rantai sosialisasi budaya patriarki.⁴⁸

Pada akhirnya, *shifting paradigm* Kemenag merupakan jawaban praktis dan strategis atas tuntutan dekonstruksi budaya patriarki yang membutuhkan transformasi radikal yang melampaui sekadar wacana akademis. Langkah negara melalui Kemenag untuk merevisi terjemahan Al-Qur'an agar tidak misoginis menjadi bukti tak terbantahkan bahwa dekonstruksi teks agama sangat krusial untuk mencabut akar justifikasi patriarki di tengah masyarakat. Dengan menghilangkan legitimasi "bahasa agama" atas dominasi laki-laki, masyarakat kini didorong menuju tatanan sosial yang jauh lebih egaliter, inklusif, dan manusiawi, tanpa lagi berada di bawah bayang-bayang dominasi gender tertentu.

⁴⁸ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 82.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, disertasi ini menyimpulkan bahwa *Shifting Paradigm* dalam perjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) sejatinya menjelma menjadi sebuah lompatan emansipatoris yang secara proaktif memasukkan penjelasan ulama yang tepercaya ke dalam terjemahan agar umat tidak menelan mentah-mentah arti ayat dan tidak mudah terpapar paham radikal di media sosial. Lebih jauh, dinamika tekstual ini sekaligus menjadi instrumen strategis negara untuk mendekonstruksi akar budaya patriarki dengan melucuti legitimasi "bahasa agama" yang berpotensi misoginis. Melalui perpaduan antara pengamanan fondasi akidah dan pembongkaran bias gender tersebut, karya terjemahan ini pada akhirnya secara nyata mendorong transformasi tatanan masyarakat yang jauh lebih egaliter, inklusif, dan manusiawi. Disertasi ini menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

1. Transformasi teologis berbasis moderasi (*wasathiyah*) dan keadilan gender dalam terjemahan Al-Qur'an Kemenag RI (2002–2019) diwujudkan secara tekstual melalui pergeseran dari pendekatan harfiah-kaku menuju pendekatan fungsional-kontekstual. Secara redaksional, transformasi ini dieksekusi melalui pembaruan pilihan kata (diksi), penggunaan ta'wil, penyisipan makna penjelas dalam tanda kurung, serta penambahan catatan kaki. Langkah teknis ini secara efektif mereduksi bias misoginis pada ayat-ayat relasi gender (seperti redifinisi

kepemimpinan laki-laki, waris, dan relasi suami-istri) sekaligus menghadirkan pemaknaan yang lebih toleran pada ayat-ayat mutasyabihat dan relasi antar-umat beragama.

2. Secara logis, pergeseran paradigma terjemahan tersebut berimplikasi langsung sebagai instrumen negara dalam melakukan pelembagaan otoritas tafsir. Pada aspek moderasi beragama, hal ini berhasil membentengi literasi teologis masyarakat awam dari ancaman literalisme buta dan infiltrasi ideologi puritan di era disrupsi digital. Sementara itu, pada aspek sosial-budaya, pergeseran ini secara aktif mendekonstruksi akar budaya patriarki dengan cara melucuti legitimasi "bahasa agama" yang kerap digunakan untuk membenarkan penindasan terhadap perempuan, sehingga memberikan legitimasi teks yang kuat bagi gerakan perempuan Islam di Indonesia.
3. Sebagai konklusi utama, pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) Terjemahan Al-Qur'an Kemenag (2002–2019) terbukti bukan sekadar produk simplifikasi kebahasaan yang statis, melainkan sebuah lompatan emansipatoris. Perubahan teks ini berimplikasi besar dalam merekonstruksi wajah teologi Islam di Indonesia menjadi lebih inklusif dan moderat, sekaligus mengamankan fondasi kesetaraan gender. Melalui perpaduan antara penguatan akidah dan pembongkaran bias gender, terjemahan ini secara nyata mendorong transformasi tatanan masyarakat Indonesia menuju peradaban yang jauh lebih egaliter, inklusif, dan manusiawi.

B. Saran

Implementasi pergeseran paradigma penerjemahan Al-Qur'an melalui pendekatan kontekstual dan substantif dapat dikembangkan dengan cara menyisipkan muatan keadilan gender dan moderasi teologis ke dalam metodologi revisi terjemahan secara berkala, dengan menekankan upaya agar produk terjemahan resmi negara ini dapat diterapkan dan menjadi panduan dalam kehidupan sosial-keagamaan yang nyata.

Program penerjemahan Al-Qur'an yang mampu melahirkan pemahaman keagamaan yang aktif, inklusif, dan progresif perlu mendapatkan dukungan dari berbagai pihak, seperti kalangan akademisi, otoritas keagamaan, dan aktivis kemanusiaan. Pemahaman keagamaan yang berwawasan moderasi dan responsif gender perlu diperkuat dengan melakukan optimalisasi pendekatan linguistik-kontekstual yang melahirkan sikap kritis, menghargai kesetaraan, dan menghargai pluralitas tafsir. Selain itu, dapat dilakukan kegiatan seminar, lokakarya, dan uji publik secara berkesinambungan seputar topik-topik teologis dan gender yang krusial bagi kemaslahatan umat.

Penelitian ini menyarankan bahwa Kementerian Agama Republik Indonesia, khususnya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ),

diharapkan mengimplementasikan sistem manajemen penerjemahan yang memperkuat nalar progresif secara kontekstual, dan pada saat yang sama memerlukan aktor-aktor penerjemah (mufasir) yang memiliki watak inklusif, baik itu inklusif dalam cara pandang keagamaan, maupun dalam komitmen terhadap keadilan gender.

Penelitian ini dapat dikembangkan dengan menyelami permasalahan bias penafsiran atau kekakuan teologis di kalangan masyarakat luas, terutama dengan mengeksplorasi paradigma (*mental model*) lain yang dapat menyebabkan terjadinya resistensi terhadap produk terjemahan yang moderat. Sehingga dapat dikembangkan penelitian lanjutan tentang berbagai kegiatan yang mendukung terjadinya proses *rethinking*, *redesigning*, *reframing*, dan *reacting* melalui kacamata teori pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) lainnya, agar dapat diimplementasikan bagi pengembangan metodologi penerjemahan Al-Qur'an kontemporer yang responsif terhadap dinamika zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abas, Ahmad Sudirman. "Administrasi Negara tentang Pelestarian Lingkungan: Perspektif Qawā'id Fiqhiyyah." Dalam Fachruddin M. Mangunjaya (ed.), *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Indonesia: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad (ed.). *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1955.
- Abduh, Muhammad. *Tafsir al-Manar*. Jilid 1. Kairo: Dar al-Manar, 1904.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Achta, Ahmad Sakhr. "Contact between Theology, Hermeneutics and Literary Theory." Disertasi, SOAS University of London, 2012.
- Ackerknecht, Erwin H. "Anticontagionism Between 1821 and 1867." *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 22, No. 5, 1948.
- Ahmad, Ziauddin. "A Survey of the Development of Theology of Islam." *Islamic Studies*, 1972.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih al-Bukhari*. Juz 6. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993.

- Al-Daruquthni, Ali bin Umar. *Sunan al-Daruquthni*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2004.
- Al-Farisi, Mohamad Zaka. "Analisis Terjemahan Ayat-Ayat Imperatif Alquran," *Disertasi*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2016.
- Anwar, Hamdani. Mengenal Tafsir Rasulullah, Nida' Al-Qur'an, Vol. 3, No. 1, Juni 2018.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Salih, Subhi. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malain, 1988.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Makkah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turath, t.th.
- Alasfour, Alaa Mohammed. *Translating Women in the Quran: A Corpus-Based Analysis*. Disertasi. Kent State University, 2021.
- Alhaj, Ali. *New Theory of the Holy Qur'an Translation: A Textbook for Advanced University Students of Linguistics and Translation*. Hamburg: Anchor Academic Publishing, 2015.
- Ali, Maulana Muhammad. *Biografi Muhammad Rasulullah*. Terj. S.A. Syurayuda. Jakarta: Turos, 2015.
- Alqahtani, Osama Abdulrahman. *Investigating the Translation of Euphemism in the Quran from Arabic into English*. Disertasi. Liverpool John Moores University, 2017.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Auda, Jasser. *Maqashid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008.
- az-Zurqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *At-Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009.
- Azra, Azyumardi. "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslimin," *dalam Makalah Pengajian Ramadhan PP Muhammadiyah*, Jakarta: Universitas Muhammadiyah, 2017.
- , *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press, 2004.

- Bafadhal, Fadhal AR. "Kata Pengantar Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI (Edisi 2002)."
- Baharuddin. "Maintaining Source Language in Translating Holy Book: A Case of Translating Al-Qur'an into Indonesian." Dalam *International Seminar Language Maintenance and Shift*, 2011.
- Baidan, Nashruddin. *Terjemah Al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Terjemahan Al-Qur'an yang Beredar di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Baidowi, Ahmad. "Vernakularisasi Al-Qur'an Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa)." Dalam Ahmad Baidowi (ed.), *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara*. Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020.
- Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. London: Vintage Books, 1997.
- Boulaouali, Tijani. "Qur'an Translation: A Historical-Theological Exploration." *Journal of Islamic Thought*, 2021.
- Burhani, Ahmad Najib. "Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya." *Al-Jami'ah*, Vol. 52, No. 2, 2014.
- Burhanudin, Jajat. "The Dutch Colonial Policy in Islam." *Al-Jami'ah*, 2014.
- Chesterman, Andrew. *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins, 2016.
- Connell, Raewyn. *Masculinities*. California: University of California Press, 2005.
- Denffer, Ahmad von. *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Leicester: The Islamic Foundation, 1983.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Naladana, 2006.
- Doorn-Harder, Nelly van. "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President." *Journal of Sosial Issues in Southeast Asia*, 2002.
- Endraswara, Suwardi dan Ratino. *Metodologi Penelitian Folklor*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2009.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Faizin, Hamam. "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia." Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.

- Faizin, Muhammad. "Kafir: Tinjauan Etimologi dan Semantik." NU Online, 2019.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Federspiel, Howard M. "Sukarno dan Apolog-apolog Muslimnya." *Uhumul Qur'an*, Vol. II No. 7, 1990.
- , *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996.
- , *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Firdiyanti, Shovia Indah. "Relevansi Teori Revolusi Paradigma Thomas Samuel Kuhn." *Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah*, Vol. 9, No. 1, 2023.
- Fitriyana, Pipit Aidul, dkk. *Dinamika Moderasi Beragama di Indonesia*. Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020.
- Gallop, Annabel Teh. "An Acehnese Style of Manuscript Illumination." *Archipel*, Vol. 68, 2004.
- Gani, Roeslan Abdul. "Kata Sambutan JM. Menko/Wakil Ketua MPRS." Dalam *Al-Qur'aan dan Terdjemahnja*, Jilid I. Djakarta: JÂMÛNÛ, 1965.
- Ghafournia, Nafiseh. "Towards a New Interpretation of Quran 4:34." *Hawwa*, 2017.
- Gunawan, Fahmi. "The Ideology of Translators in Quranic Translation." *Cogent Arts & Humanities*, Vol. 9, No. 1, 2022.
- , *Kajian Terjemahan Al-Qur'an Surah Yasin, Al-Rahman, dan Al-Waqiah*. Disertasi. Surakarta: UNS, 2022.
- Gusmian, Islah. *Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- , *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutik hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Hakim, Abdul. "Pola Tashih Mushaf Al-Qur'an di Indonesia: Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum tahun 1959." *Suhuf*, Vol. 7 No. 1, 2014.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Hanafi, Muchlis M. "Mengapa Terjemah Al-Qur'an Kemenag Harus Dikaji Ulang dan Disempurnakan?" YouTube, diakses 30 Januari 2026.
- , "Moderasi Islam dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama." *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16 No. 1, 2018.
- , "Problematisasi Terjemahan Al-Qur'an." *Jurnal Suhuf*, 2011.

- , *Moderasi Islam dalam Tafsir Kemenag*. Jakarta: LPMQ, 2012.
- , *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*. Jakarta: Lajnah PMQ.
- , *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*. Ciputat: Pusat Studi Al-Qur'an, 2013.
- Hassen, Rim. "English Translation of the Qur'an by Women." Disertasi, University of Warwick, 2002.
- Raof, Hussein Abdul. *Qur'an Translation: Discourse, Texture, and Exegesis*. Oxon: Routledge, 2001.
- Ibrahim, Lutphi. "The Problem of the Vision of God." *Die Welt des Orients*, 1982.
- Ibrahim, Nini. *Bahasa Indonesia untuk Perguruan Tinggi*. Jakarta: UHAMKA Press, 2009.
- Ichwan, Moch. Nur. *Official Reform of Islam, State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966–2004*. Disertasi. Tilburg University, 2004.
- Ichwan, Moch. Nur. "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia." Dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemah Indonesia dan Malaysia*. Jakarta-Paris: KPG, 2009.
- Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.
- Islam, Nidaul dan Muhammad Patri Arifin. "Komparasi Penafsiran Ibn Kathīr dan Amina Wadud tentang Hak Waris Laki-laki dan Perempuan." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 2022.
- Jabal, Muhammad Hasan Hasan. *Al-Mu'jam al-Isytiqaqi li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Al-Maktabah al-Adab, t.th.
- Johns, A.H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World." *Studia Islamica*, Vol. 5, No. 2, 1956.
- Johns, A.H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World." *Studia Islamica*, 1956.
- Kartanegara, Mulyadi. *Lentera Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2017.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- , *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

- . *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadis Nabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.
- . *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Leaman, Oliver. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
- Lubis, Ismail. *Falsifikasi Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Ma'ruf, Amrin. "Kongres Ulama Perempuan Indonesia dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi." *Musāwa*, Vol. 20 No. 2, 2021.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Madzkur, Zainal Arifin. *Perbedaan Rasm Usmani antara Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah*. Jakarta: Azza Media, 2018.
- Marbaniang, Domenic. "Meaning and Divisions of Theology." *Revive*, 2012.
- Marki, Jamaluddin M. *Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an*. Disertasi. Jakarta: Universitas PTIQ, 2024.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta, 2006.
- Miftahuddin. "Islam Moderat Konteks Indonesia dalam Perspektif Historis." *Mozaik*, Vol. V No. 1, 2010.
- Miles, Matthew B., A.M. Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis*. London: SAGE.
- Muhyi, Abdul. dan Ahmad Thib Raya, Mengenal Ulumul Qur'an: Kunci Memahami Wahyu, *Jurnal Pengabdian Masyarakat dan Riset Pendidikan*, Volume 4 No. 3 Januari-Maret 2026.
- Munfarida, Elya. "Perempuan dalam Tafsir Fatima Mernissi." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2, 2016.
- Munhanif, Ali. "Prof. Dr. A. Mukti Ali, Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru." Dalam *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: Badan Litbang Agama, 1998.

- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Yogyakarta: Adab Press, 2016.
- . *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Najjar, Sumaya Ali. "Metaphors in Translation." Disertasi, Liverpool John Moores University, 2012.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nugroho, Agrhashakara Tegarpanhiga. "Preferensi Ideologi dan Perilaku Politik Pemilih." *Jurnal Psikologi Udayana*, 2022.
- Nurhalimah, Andi. "Partisipasi Kaum Perempuan dalam Perencanaan Pengelolaan Dana Desa." *Jurnal Ilmu Administrasi Negara (JUAN)*, Vol. 6 No. 2, 2018.
- Permana, Tenu dan Indra Maulana. "Marginalisasi Perempuan dalam Cerpen 'Inem' Karya Pramoedya Ananta Toer (Sebuah Kajian Feminisme)." *Jurnal Salaka*, Vol. 2 No. 1, 2020.
- Pink, Johanna. "Literal Meaning or Correct 'Aqida?'" *Journal of Qur'anic Studies*, 2015.
- . "Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis." *Die Welt des Islams*, 2010.
- . *Qur'an Translation in Indonesia*. Oxon: Routledge, 2024.
- Platzdasch, Bernhard. "Islamic Reaction to a Female President." Dalam Manning, Chris dan Peter van Diermen (eds.), *Indonesia in Transition*. Singapore: ISEAS, 2000.
- Profil Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013.
- Qutaibah, Ibn. *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith*. Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1999.
- Rafiq, Ahmad. *The Reception of the Qur'an in Indonesia*. Disertasi. Temple University, 2014.
- Rahman, Yusuf. "Q.S. 4:34 and Disciplining a Wife." *ICQHS Proceedings*, 2017.
- Ratya, Mega Putra. "Penjelasan Kemenag Soal Awliya." Detik News, 2016.
- Ricci, Ronit. *Menerjemahkan Islam*. Jakarta: Suara Harapan Bangsa, 2014.
- Riddell, Peter G. "The Sources of Abd al-Ra'uf's Tarjuman al-Mustafid." *JMBRAS*, 1984.

- , "Translating the Qur'an into Indonesian Languages." *Al-Bayan*, Vol. 14, No. 1, 2016.
- Ridgeway, Cecilia L. "Framed before We Know It: How Gender Shapes Sosial Relations." *Gender & Society*, Vol. 23 No. 2, 2009.
- Rilan, Adib Muhammad. "The Qur'an Translation Works in Contemporary Indonesia: Its Problems and Variety of Models and Approaches." *QURANICA*, Vol. 10 No. 2, 2018.
- Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Ajaran Agama dan Realitas Sosial*. Bandung: Mizan, 2020.
- Ropi, Ismatu. "Muslim-Christian Polemics in Indonesia." *Islam and Muslim-Christian Relations*, 1998.
- Sardar, Ziauddin. *Ngaji Al-Qur'an di Zaman Edan*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Shah, Mustafa. "Trajectories in Development of Islamic Theological Thought." *Religion Compass*, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Qur'an dan Maknanya*. Ciputat: Lentera Hati, 2010.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- , *Tafsir Al-Qur'an dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Mizan, 1997.
- , *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- Shohib, Muhammad. *Implementasi Pemahaman Memelihara Al-Qur'an di Indonesia*. Tesis. Jakarta: PTIQ, 2003.
- , *Profil Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2013.
- Sirry, Mun'im. "Compete with One Another in Good Works." *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2009.
- , *Polemik Kitab Suci*. Jakarta: Gramedia, 2012.
- Situmeang, Sahat Maruli Tua, dkk. "Kajian Hukum Kekerasan Berbasis Gender Online." *Res Nullius Law Journal*, 2021.
- Stewart, Devin J. "Qur'an Translation in Central Asia." *Journal of Qur'anic Studies*, 2006.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan*. Jakarta: Prenada Media, 2015.
- , *Tafsir Kebencian*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Syarfuan, Junanda P Surat kepada Puslitbang Lektur Agama RI, 9 Oktober 1998.

- Syatri, Jonni, dkk. "Sikap dan Pandangan Masyarakat terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama." *Suhuf*, Vol. 10 No. 2, 2017.
- Tabari, al-. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1954.
- Taib, Muhamed Imran Mohamed. "The Problem of Pre-Determinism." *The Fount Journal*, 2000.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmu' al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-Watan, 1995.
- Thalib, Muhammad. *Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI*. Jakarta: Pustaka Ilmu, 2011.
- Tim Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an. *Pedoman dan Hasil Penyempurnaan Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama*. Jakarta: LPMQ, 2019.
- Umar, Juariah. *Kegunaan Terjemah al-Qur'an bagi Ummat Muslim*. Jakarta: Al-Mu'ashirah, 2017.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. "Qur'an and Woman." Dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Wichelen, Sonja van. *Religion, Politics and Gender in Indonesia*. Canada: Routledge, 2010.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1938.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Munir*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Zurqani, Muhammad bin Abd al-'Azim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zakaria, Aceng., Raya, Ahmad Thib., Made Saihu, Syaeful Rokim, Perspektif Al-Quran Dalam Keseimbangan Beragama: Menakar Moderasi Beragama Melalui Maqashid Syariah, *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir*, VOL: 9/No: 02 November 2024

