

OTORITAS PEMAANAAN KITAB SUCI: Problematika Pemikiran Edip Yuksel dalam “*Qur’an: A Reformist Translation*”

Fazlul Rahman

ICRS-UGM Yogyakarta
Fazlulrahman85@gmail.com

Abstract

The stagnance of Holy Book’s texts on one hand and the on going realities on the other has plagued a number of scholars, particularly religious scholars, to unveil the appropriate meaning of those texts to the current era. In Quranic tradition, this phenomenon comes up with another problematic issue deals with the question of who has the authority to give meaning to Quranic texts. Considering Muslim’s belief that Quranic texts are God’s words, it is interesting to shed the light on the fundamental question: is every one credible to give meaning to God’s words? Breaking through the tradition of Quranic translation, Edip Yuksel and his two friends present their valuable work entitled “Quran: A Reformist Translation” as a concrete result of a stunning effort in providing an alternative meanings for Quranic texts. This article will deeply discuss Edip Yuksel’s thoughts in his cooperated work “Quran: A Reformist Translation” using hermeneutical perspectives.

Keywords: Edip Yuksel, texts, translation, meaning, and hermeneutics.

A. Pendahuluan

Pemaknaan kitab suci, yang dalam dunia al-Qur’an dikenal dengan “tafsir”, merupakan hal yang sangat krusial bagi keberlangsungan keberagamaan umat manusia secara umum. Berbagai usaha aktualisasi terhadapnya secara berkesinambungan, terus ditunjukkan oleh banyak kalangan.

Penafsiran Kitab Suci al-Qur'an, yang merupakan fokus kajian dalam makalah ini, terus menunjukkan progresitasnya yang turut diikuti dengan progresitas metode penafsiran itu sendiri. Jika dirunut dari 'penafsir pertama', Muhammad S.a.w, lalu Abī Ja'far al-Ṭabarī (Imam para mufassir) dengan Jāmi' al-Bayān-nya, hingga karya-karya-karya tafsir modern saat ini, tentu kita dapat melihat progresitas proses metamorfosa metode penafsiran al-Qur'an dengan jelas.¹ Perbedaan yang sangat mencolok dari para ahli tafsir modern saat ini adalah kecenderungan terhadap penolakan 'membebek' pada pendapat para ahli tafsir klasik yang terkesan hanya *taḥsīl al-ḥāsil* (menghasilkan apa yang sudah dihasilkan). Salah satunya adalah munculnya gerakan pembaharuan yang mengusung pemikiran bahwa pemaknaan kitab suci bukanlah hak prerogatif para imam dan mujtahid.²

Di antara karya-karya tafsir modern yang mengusung pemikiran tersebut adalah buku "Quran: A Reformist Translation"³ yang ditulis oleh tiga orang reformis: Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh. Bentuk penolakan monopoli otoritas penafsiran oleh para ulama tertulis secara ekspilisit dalam deskripsi buku tersebut:

"it explicitly rejects the authority of the clergy to determine the likely meaning of disputed passages"

(buku ini secara tegas menolak otoritas klerus dalam menentukan makna kemungkinan pada bagian tema yang diperdebatkan)

¹Dalam konteks Indonesia, Gusmian menjelaskan perubahan metode penulisan tafsir al-Qur'an yang ada di Indonesia dalam tiga periodisasi: periode pertama yaitu awal abad ke-20 hingga tahun 1960-an, periode kedua tahun 1970-an hingga 1980-an dan ketiga pada dekade 1990-an. Lebih detil tentang hal ini, baca: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003). Bandingkan dengan pemaparan Federspiel mengenai corak kajian al-Qur'an konteks Indonesia dalam bukunya *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* yang telah diterjemahkan oleh Tajul Arifin menjadi *Kajian al-Qur'an di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996).

²Komentar Azad terhadap pertanyaan retorik ayat 81-84 dari Surat al-Nisa, sebagaimana dikutip oleh Baljon dalam *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: Brill, 1968), 16.

³ Menurut hemat Penulis, buku "Quran: A Reformist Translation" termasuk dalam kategori buku tafsir. Hal ini akan Penulis bahas dalam sub bahasan tersendiri.

B. Problematika Penerjemahan Teks al-Qur'an

Al-Qur'an yang di satu sisi merupakan salah satu sarana peningkatan dan bukti keimanan dalam keberislaman namun di sisi lain ia diturunkan oleh Allah dengan bahasa aslinya (bahasa Arab), "memaksa" umat Islam untuk mampu membaca dan memahami pesan-pesannya walaupun sebagian besar dari mereka tidak memahami bahasa Arab. Hal inilah yang kemudian menjadikan penerjemahan al-Qur'an pasca wafatnya Rosulullah S.a.w –selain meluasnya ajaran Islam ke berbagai daerah yang tidak berbahasa Arab—menjadi hal signifikan untuk dilakukan. Sejarah mencatat dinamika penerjemahan al-Qur'an yang sangat intensif dilakukan oleh banyak kalangan.

Dalam konteks penerjemahan al-Qur'an, Al-Ahram Weekly Online mengulas isu khusus terkait pembacaan kitab suci al-Qur'an dengan mempertanyakan apakah sebuah teks sakral diterjemahkan tanpa harus menghilangkan kesakralannya? Apakah makna sejati (*the true meaning*) dari teks sakral tersebut tenggelam dan hilang bersama terjemahannya? Dalam ulasan tersebut disebutkan bahwa proyek penerjemahan al-Qur'an sesungguhnya telah dilakukan pertama kali pasca wafatnya Muhammad S.a.w oleh Salman al-Farisi yang menerjemahkan surat al-Fatiha ke dalam bahasa Persia. Dari kalangan Barat, penerjemahan al-Qur'an dilakukan pertama kali oleh biarawan berkebangsaan Inggris pada tahun 1143 yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Latin untuk memahami musuh (umat Islam) dan bertujuan untuk menolak ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya.

Proyek penerjemahan terus dilakukan oleh kalangan Barat, baik yang berujung pada sikap apresiatif maupun skeptif: pada tahun 1734 George Sale menulis "The AlKoran of Mohammed" yang walaupun terdapat ketidak sesuaian, Sale menunjukkan kekagumannya terhadap Islam dalam karya terjemahannya yang dipublikasikan pada tahun 1975 tersebut. Sementara itu, Reverend J Rodwell pada tahun 1861 menulis terjemahan berdasarkan urutan kronologis surat dalam al-Qur'an serta mengkritisi wahyu yang diterima merupakan hasil dari tipuan, halusinasi, dan kegilaan Muhammad semata.

Penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris terus

berkembang seiring dengan meningkatnya minat pengkajian Islam pada abad ke-20. Di antara karya terjemahan yang muncul ketika itu adalah *The Koran Interpreted* yang ditulis oleh seorang non-Muslim sarjana Universitas Cambridge AJ Arberry pada tahun 1957 dan dianggap karya terbaik dari segi kualitas dan pendekatan yang digunakan. Satu hal menarik dari Arberry adalah bahwa ialah non-Muslim pertama yang mengakui bahwa al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan, hanya dapat ditafsirkan. Dalam hal ini Arberry sejalan dengan pendahulunya, seorang intelektual Inggris yang masuk Islam pada tahun 1917 dan menerbitkan karya terjemahan al-Qur'an di London pada tahun 1930. Ia adalah Muhammad Marmaduke William Pickthall, penerjemah Barat pertama yang bersikukuh berpendapat bahwa al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan namun makna umumnya (*the general meaning*) masih dapat ditangkap oleh seorang yang berbahasa Inggris (*English speaker*).

Selain empat sarjana tersebut di atas, penerjemahan al-Qur'an juga dilakukan oleh sarjana-sarjana lain seperti: Abdullah Yusuf Ali dengan judul "*The Holy Quran: Translation and Commentary*" diterbitkan di Lahore pada 1937; Sayyid Abul Ali Maududi, pendiri Jamaat Islami di Pakistan menerbitkan "*The Meaning of the Quran*" di Lahore pada tahun 1967; Muhammad Taqiyyudin al-Hilali beserta Muhammad Muhsin Khan menerbitkan "*Explanatory English Translation of the Holy Quran: A Summarized Version of Ibn Kathir Supplemented by At-Tabari with Comments from Shahih al-Bukhari*" di Chicago pada tahun 1977; Muhammad Asad, seorang Yahudi yang menjadi Muslim, menerbitkan "*The Message of the Quran*" pada tahun 1980.

Satu tahun sebelum Asad, Rashad Khalifa menerbitkan "*The Quran: The Final Scripture*" di Tucson pada tahun 1978. Rashad Khalifa adalah seorang ahli kimia berkebangsaan Mesir yang bermigrasi ke Texas yang mengklaim menemukan unsur asli Ilahi dalam al-Qur'an melalui angka 19. Dalam tulisan-tulisan dan terjemahan al-Qur'annya, Rashad Khalifa menolak penuh Hadis dan Sunnah.⁴ Terinspirasi oleh pemikiran Rashad Khalifa, Edip Yuksel dan dua orang kawannya Layth Saleh al-Shaiban dan Martha

⁴Erick Walberg, "Reading Islam's holy book," *Al-Ahram Weekly Online*, Issue No. 863 20-26 September 2007.

Schulte-Nafeh menerbitkan karya “Quran: A Reformist Translation” yang tidak hanya menolak Hadis dan Sunnah tetapi juga menolak otoritas Nabi sebagai penafsir al-Qur’an pertama.

Permasalahan fundamental yang muncul dari sejarah panjang penerjemahan al-Qur’an di atas adalah translasiabilitas atau kemungkinan untuk menerjemahkan teks al-Qur’an mengingat al-Qur’an diyakini oleh umat Islam memiliki kesakralan sebagai kata-kata Tuhan. Dalam suatu proyek penerjemahan, permasalahan translasiabilitas mengandung dua pertanyaan: apakah mungkin menemukan seorang penerjemah yang mumpuni mewakili sekian banyak pembaca? Kedua, apakah teks, pada dasarnya, memang mungkin untuk diterjemahkan atau memang harus diterjemahkan?⁵ Jika mungkin, apakah produk dari penerjemahan tersebut dapat benar-benar merepresentasikan arti teks sesuai dengan yang diinginkan teks aslinya? Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, mari melihat bagaimana prinsip-prinsip penerjemahan suatu teks sebagaimana dijabarkan oleh para ahli bahasa.

Pada dasarnya, suatu teori tentang komunikasi interlingual tidak selalu berkuat pada diskusi mengenai penerjemahan dan penafsiran, karena penafsiran berbeda dengan penerjemahan dalam hal penekanan terhadap *setting* waktu dan keadaan. Begitu banyak teori translasi yang muncul salah satunya dikarenakan komunikasi interlingual telah ada sejak masa awal sejarah peradaban manusia. Namun, hingga saat ini Eugene A. Nida menyatakan tidak ada teori translasi yang total.⁶ Dalam artikelnya terkait proses penerjemahan, Nida memberikan setidaknya dua prinsip penting yang harus diperhatikan sebelum memulai suatu penerjemahan, pertama bahwa sinonim kata-kata selalu terbatas pada konteks. Kedua, bahasa dan budaya terus mengalami perubahan.⁷

Jika kita kembali kepada pertanyaan apakah produk dari suatu kerja penerjemahan dapat benar-benar merepresentasikan

⁵ Walter Benjamin, “The Task of the Translator,” terj. Harry Zohn dalam Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader* (London and New York: Routledge, 2000).

⁶Eugene A. Nida, “Theories of Translation,” *TTR: traduction, terminologie, redaction*, vol. 4, no. 1, 1991, p. 19-32

⁷ Eugene A. Nida, “Theories of Translation,” *Pliegos de Yuste*, No, 4, I, 2006

arti teks sesuai dengan yang diinginkan teks aslinya, maka secara jelas prinsip penerjemahan yang diajukan Nida di atas menjawab tidak. Karena antara teks asli dan teks terjemahan tentunya memiliki konteks dan budaya tersendiri. Dalam hal ini Sapir menegaskan bahwa tidak ada dua bahasa yang secara utuh merepresentasikan realitas sosial yang sama.⁸

Lebih jauh Benjamin menegaskan bahwa sebarangpun baiknya hasil suatu kerja penerjemahan, tidak mungkin memiliki nilai yang sama dengan aslinya. Walaupun tetap keduanya saling memiliki keterkaitan.⁹ Berdasarkan hal ini, kesakralan hanya milik teks-teks al-Qur'an. Tidak dimiliki oleh produk penerjemahan manapun. Hal ini turut berimbas kepada makna sejati dari teks-teks tersebut. *The true meaning* dari teks sakral turut tenggelam dan hilang bersama terjemahannya.

Proyek penerjemahan sesungguhnya merupakan suatu proses memahami teks ke dalam bahasa selain bahasa asli. Dalam hal ini, Penulis lebih cenderung menganggap apa yang dilakukan oleh para reformis dalam penerjemahan ayat-ayat al-Qur'an yang ada dalam buku tersebut sebagai bentuk penafsiran, bukan penerjemahan. Hal ini berdasarkan teori hermeneutika Gracia yang menyatakan bahwa suatu penerjemahan atas suatu teks adalah sesungguhnya suatu bentuk penafsiran.¹⁰ Dan pemahaman yang dihasilkan dari suatu bentuk penafsiran saat ini tentunya tidak akan sama dengan pemahaman pengarang dan pembaca aslinya.¹¹ Karena horizon penerjemah tentunya terbatas oleh ruang dan waktunya sendiri dan ia terkungkung di dalamnya.

C. Edip Yuksel: Biografi Singkat Sang Reformis.

Berdasarkan keterangan yang tertulis mengenai kontribusi

⁸Edward Sapir, *Culture, Language and Personality* (Barkeley, Los Angeles: University of California Press, 1956), 69, sebagaimana dikutip oleh Susan Bassnett, *Translation Studies* (London and New York: Routledge, 2002), 22

⁹Walter Benjamin, "The Task of the Translator...", 16

¹⁰Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (State University of New York Press, 1995), 149. Berdasarkan hal tersebut, kata "penerjemahan" dalam artikel ini memiliki makna yang sama dengan penafsiran begitu juga sebaliknya.

¹¹Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality...*, 157.

tiga penulis dalam buku “*Quran: A Reformist Translation*” (Edip Yuksel dan Layth Saleh al-Shaiban berkontribusi dalam penerjemahan teks utama buku tersebut, Edip Yuksel berkontribusi menulis anotasi, sub judul, *endnote*, bahan-bahan pembuka, dan appendix, serta Martha Schulte-Nafeh berkontribusi memberikan masukan-masukan terkait kebahasaan (linguistic), artikel ini akan memfokuskan pembahasan pada pemikiran Edip Yuksel dengan menggunakan pendekatan hermenetika. Sebelum mengkritisi lebih jauh pemikiran Yuksel dalam “*Quran: A Reformist Translation*”, Penulis¹² mengajak untuk mengenal biografi laki-laki penganut filosofi “*Quran Alone*” (hanya Quran) ini.

Edip Yuksel lahir di Turki pada tahun 1957 dari keluarga keturunan Kurdish. Ayahnya Sadreddin Yuksel, adalah seorang sarjana Islam dan mengajar bahasa Arab di salah satu universitas di Turki. Saudaranya, Metin Yuksel, dibunuh oleh seorang nasionalis. Pada usia 26 tahun, Yuksel muda dijebloskan ke penjara sebagai respons pemerintah Atena terhadap dua artikelnya yang mempromosikan pembentukan Negara Islam. Sebelum masa-masa dipenjara tersebut, Yuksel pernah bekerja sama dengan Ikhwanul Muslimin di Syria dan Mesir mempelajari ide-ide pendukung Islam modern.

Pada laman pribadinya (yuksel.org), Yuksel menceritakan perubahan paradigma keagamaan dan politik yang ia alami pada akhir masa tugas militernya. Tepatnya setelah ia membaca karya penulis Islam modernis yang sangat bertentangan dengan apa yang selama ini diajarkan terutama yang berkaitan dengan hukum dan teori-teori yang selama ini ia promosikan melalui artikel-artikel, buku-buku, dan aktifitas politiknya. Setelah berkorespondensi dengan si penulis, pada tahun 1986 ia mendapatkan buku—ditulis oleh Rashad Khalifa—yang berisi argument kuat teologis menolak semua ajaran tradisional yang dibuat untuk melengkapi al-Qur’an. Setelah mengkaji argumen-argumen dalam buku tersebut, ia mengaku yakin bahwa Islam (yang berarti menyerahkan diri pada Tuhan), agama para Rasul, termasuk Ibrahim, Musa, Yesus dan Muhammad

¹²“Penulis” (dengan huruf P balok) untuk menunjukkan penulis artikel ini, dan “penulis” (dengan P kecil) menunjukkan penulis buku “*Quran: A Reformist Translation*”.

telah banyak didistorsi oleh para ulama Muslim.

Perubahan paradigmatayangdialaminya tersebut membuatnya kehilangann keluarga, kawan, kekayaan, keamanan, dan lain-lain. Hingga akhirnya ia memutuskan untuk meninggalkan Turki menuju Amerika Serikat pada tahun 1989, ketika ia berumur 31 tahun. Di Amerika Serikat, ia memulai kehidupannya yang baru. Ia tidak pernah mendapatkan polisi yang tertarik untuk menginterogasinya hanya karena ia memiliki keyakinan yang berbeda. Hidupnya tidak lagi merasa terancam karena saya dianggap “murtad”. Hingga saat ini ia mendapatkan kembali kehidupannya yang dahulu pernah ia rasakan di tanah airnya, bahkan lebih baik.

D. Urgensi Aktualisasi Pemaknaan Teks Kitab Suci

Tuntutan memaknai teks Kitab Suci sesungguhnya berdasarkan kenyataan bahwa realitas kehidupan dan teks KitabSuci adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.¹³ Realitas membutuhkan teks Kitab Suci untuk dapat dipahami, begitu juga sebaliknya, teks Kitab Suci membutuhkan realitas untuk dapat dipahami. Dengan terputusnya wahyu serta telah terkodifikasikannya al-Qur’an, maka teks ini menjadi teks yang statis. Di sisi lain, realitas selalu berubah.¹⁴ Hal ini tentunya menuntut para mufassir untuk selalu berusaha mengaktualisasikan pemahaman mereka terhadap teks-teks al-Qur’an agar sesuai dengan konteks kekinian.

Bagi masyarakat muslim, aktualisasi pemaknaan teks seharusnya juga menyentuh ranah teks-teks yang terdapat pada sumber kedua terpenting setelah al-Qur’an yaitu hadis. Hadis sebagai penjelas al-Qur’an perlu dibaca dan dimaknai dengan lebih baik. Dalam hal ini, diperlukan adanya reinterpretasi pemahaman hadis yang lebih apresiatif dan responsive terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat sehingga nilai-nilai ajaran al-hadis dapat membumi. Di antara hal yang dapat dilakukan adalah mengenalkan

¹³Sahiron Syamsudin menyatakan penafsiran juga dilakukan karena adanya hubungan erat antara tafsir dan realita kehidupan dalam Pengantar buku *Al-Qur’an dan Isu-isu Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011).

¹⁴Teks yang statis dan konteks yang dinamis merupakan salah satu asumsi paradigma tafsir kontemporer, lihat: Abdul Mustaqin, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 54.

metode pemahaman hadis dengan pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis.¹⁵ Karena hadis memang tidak hadir dari realitas yang kosong.

Lebih jauh, problematika dialektika teks dan realitas memunculkan permasalahan serius terkait permasalahan kemunduran umat Islam saat ini. Sebagaimana disinggung oleh Azra, banyak pemikir dan cendekiawan Muslim yang terjebak dalam apologisme ideologis ketika harus menjawab akar permasalahan keterbelakangan umat Islam dengan memberikan jawaban sederhana, “karena kaum Muslim telah meninggalkan ajaran al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad.” Dan karena itu, “solusi Islam” merupakan satu-satunya jalan untuk keluar dari krisis dan sekaligus menjawab tantangan masa depan. Pada titik ini, kita harus mengkritisi Islam seperti apa yang sesungguhnya dapat memberikan solusi. Di sini lah aktualisasi pemahaman teks-teks keagamaan (Islam) secara tegas menjawab bahwa kita memerlukan pemahaman Islam—melalui pemahaman teks-teksnya—yang lebih *viable* dan *workable* bagi kaum Muslim.¹⁶

Tuntutan kontekstualisasi pemahaman teks-teks Kitab Suci juga berlaku bagi teks-teks Kitab Suci Injil. Wright bahkan menyebut Bible sebagai “*progressive revelation*.”¹⁷ Searah dengan Wright, Beckwith mengungkapkan bahwa “*readjustment of the gospel to the world*” (kontekstualisasi ajaran kitab Injil dengan konteks saat ini) akan terus berlanjut.¹⁸ Banyaknya pustaka tafsir al-Qur’an dan terjemahan Injil merupakan hasil usaha memahami teks-teks al-Qur’an dan Injil, yang sama-sama ‘teks masa lalu’¹⁹ dan

¹⁵Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 21

¹⁶Azyumardi Azra, “Islam dan Transformasi Budaya Abad Ke-21,” dalam Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), 202.

¹⁷George Ernest Wright, “Progressive Revelation,” *The Christian Scholar*, Vol. 39, No. 1 (March 1956), pp. 61-65

¹⁸Clarence Augustine Beckwith, “Redefinition in Present-Day Theology,” *The Biblical World*, Vol. 48, No. 6 (Dec, 1916), pp. 341-349.

¹⁹Jansen, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terj. Hairussalim, Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir al-Qur’an Modern* (Yogyakarta: Pt. Tiara Wacana Yogya, 1997), 4-5

perlu direinterpretasi²⁰ serta ditulis dalam konteks bahasa yang berkembang saat itu.

E. Pemikiran Yuksel dalam “*Quran: A Reformist Translation*”: Sebuah Kritik Awal

Gambaran tentang pemikiran Yuksel dalam Terjemah Quran Reformis dapat dilihat dari beberapa penjelasan awal buku tersebut serta beberapa ayat—yang menurutnya—bermasalah. Hal ini berdasarkan, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, keterangan yang tertulis mengenai kontribusi tiga penulis, Yuksel berkontribusi dalam penerjemahan teks utama buku tersebut, serta anotasi, sub judul, *endnote*, bahan-bahan pembuka, dan appendix.

Dari beberapa halaman penjelasan awal buku, terdapat tiga *point* penting yang menunjukkan metode penerjemahan buku tersebut yang secara bersamaan menunjukkan corak pemikiran Yuksel:

- a. Memposisikan akal dan bahasa al-Qur’an (language of al-Qur’an itself) sebagai otoritas utama penentu penafsiran serta menolak otoritas penafsiran para sarjana terdahulu.
 - b. Berusaha mengungkap pesan asli (original message) al-Qur’an.
 - c. Menolak hadis dan sunnah yang berarti juga menolak otoritas para Rasul.
1. Akal dan bahasa/ teks al-Qur’an sebagai patokan utama penafsiran dan penolakan otoritas penafsiran ulama terdahulu.

Pada halaman awal deskripsi buku Quran Terjemah Reformist ini secara eksplisit disebutkan bahwa logika dan bahasa yang digunakan oleh al-Qur’an itu sendiri (*language of the Qur’an itself*) diposisikan sebagai otoritas tertinggi dalam menentukan makna. Tanpa mengindahkan penafsiran-penafsiran para sarjana terdahulu.²¹ Karena penafsiran para sarjana terdahulu terlalu banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran layaknya kabar angin yang tidak dapat dikaitkan dengan Muhammad dan kental dengan

²⁰ Henry Clark, “The Dilemma of the Protestant Progressive,” *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 52, No. 1 (Spring 1969), pp. 1-14

²¹Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh, *Qur’an: A Reformist Translation* (USA: Brainbow Press), 12

nuansa politik dan kepentingan sekte. Penolakan ini secara eksplisit ditegaskan berulang kali dalam Quran Terjemah Reformis ini ketika mengkaji ayat-ayat yang *mukhtalaf*.

Keputusan untuk tidak mengindahkan penafsiran-penafsiran para sarjana terdahulu sesungguhnya dikarenakan adanya *fore-meaning* (dalam hermeneutika Gadamer), atau *guessing* (dalam hermeneutika Ricoeur) yang negative terhadap para ulama terdahulu yang tertanam pada diri Yuksel sejak ia mengalami perubahan paradigma pada tahun 1980an. Dalam hal ini Yuksel sebagai *reader* sudah mengambil jarak antara dirinya, teks, dan author teks itu sendiri, agar mendapatkan makna yang murni. Proses ini dikenal dengan *distanciaton* (penjarakan diri) dalam kerangka hermeneutika Paul Ricoeur.

Apa yang dilakukan Yuksel dalam hal ini tentunya sah-sah saja menurut pandangan hermenetika (baik Gadamer, maupun Ricoeur), tetapi tidak untuk hanya berhenti di posisi itu saja. *Guessing* serta *distanciation* hanyalah tahap awal dari suatu proses pemaknaan teks. Dalam hal ini, Ricouer menyebutkan tiga proses memahami suatu teks: dari *guessing* (menebak) ke *validation* (validasi),²² kemudian *appropriation* (apropriasi/mencocokkan dengan realitas).²³ Proses tersebut harus dilanjutkan ke tahap *understanding*. Pada tahap inilah *reader* menegosiasikan, mengkritisi serta memvalidasi lebih lanjut pandangan awal yang ia miliki terhadap teks dalam konteks yang lebih luas dan dengan metode yang lebih beragam salah satunya dengan membuka pintu terhadap pandangan-pandangan para *historical audience* teks tersebut.²⁴ Karena pada dasarnya teks tidaklah berdiri sendiri.²⁵ walaupun dalam pandangan kritis, teks tidak mengkaji kebenaran tapi ia menentukan kebenarannya sendiri.²⁶

²²Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Chistian University Press, 1976), 75

²³John B. Thompson (ed)., *Paul Ricoeur Hermeneutics and the Human Sciences* (United State of America: Cambridge University Press, 1981), 182.

²⁴Lebih lanjut tentang "historical audience" ini, baca: Gracia, *A Theory of Textuality...*, 150.

²⁵Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 1995), 113

²⁶Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an* terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 1995), 10. Setidaknya terdapat lima argument penolakan otoritas makna literal al-Qur'an:

Selain penolakan terhadap pandangan ulama terdahulu, permasalahan lain yang muncul adalah penempatan logika sebagai faktor utama penentu penafsiran. Karena banyak hal yang akal kita sebagai manusia tidak mampu memahaminya, seperti misalnya huruf-huruf pembuka pada awal surat. Malik ibn Nabi menyatakan bahwa pemaknaan huruf-huruf pada awal surat seperti alif la>m mi>m, h}a>mi>m, alif la>m ra<, dan lain-lain, adalah luar batas kemampuan rasio kita.²⁷ Dalam konteks dialektika otoritas teks dan otoritas nalar ini, menarik menyimak kesimpulan Faiqotul Mala bahwa dalam memahami teks-teks agama interelasi nalar dan wahyu dibutuhkan untuk memberikan makna yang lebih komprehensif.²⁸

2. Usaha untuk mengungkap pesan asli (*original message*) al-Qur'an.

Salah satu idealisme tertinggi yang diusung oleh Yuksel dan bukunya ini adalah usaha untuk mengungkap pesan asli (*original message*) al-Qur'an. Menurut Gracia, terdapat tiga factor yang mempengaruhi penafsiran: (1) *interpretandum*, teks yang ditafsirkan, (2) *interpretans*, teks atau komentar yang ditambahkan pada teks yang ditafsirkan, dan (3) penafsir itu sendiri. Masih menurut Gracia, hal ini menunjukkan bahwa apa yang dapat kita hasilkan (*interpretants*) dari teks yang kita tafsirkan (*interpretandum*) hanya komentar atau keterangan tambahan terhadap teks, bukan *original message*. *Original message* hanya dimiliki oleh *original author*.

Di sisi lain, idealism untuk mengungkap *original message* al-Qur'an tanpa menggunakan bantuan perangkat pendukung yang telah ada seperti hadis, asbab al-nuzul, dan lain-lain, yang memang ditolak oleh Yuksel, menjadikan idealisme tersebut tidak realistis walaupun tetap mungkin dilakukan tetapi sangat subjektif.²⁹

pemahaman al-Qur'an terbatas pada segolongan kecil orang terpilih, larangan tafsir bi al-ra'y, pengetahuan bahwa bukanlah makna literal yang dimaksud, rahasia makna-makna al-Qur'an, larangan mengikuti ayat-ayat mutasyabihat, lebih lanjut baca: Yudhie R. Haryono dan May Rachmawie (ed.), *Al-Qur'an: Buku yang Menyesatkan& Buku yang Mencerahkan* (Bekasi: Gugus Press, 2002), 369-374.

²⁷Malik bin Nabi, *Le Phenomine Coranique, Essai d'une theorie Coran*, dialihbahasakan oleh Saleh Mahfoed menjadi *Fenomena Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Al-Ma'arif, 1983), 327-328.

²⁸Faiqotul Mala, *Krisis Otoritas Hadis: Kajian Kontekstual Hadis Mushkil dalam S}ah}i>h al-Bukha>ri>* (Tangerang Selatan: Penerbit YPM, 2012), 34.

²⁹Baidan dalam hal ini mengungkapkan bahwa proses analisis redaksi ayat

3. Menolak hadis dan sunnah yang berarti juga menolak otoritas Rasul dalam penafsiran.

Penolakan terhadap hadis dan sunnah oleh para reformis ini sesungguhnya berawal dari kesalahpahaman (baca: persepsi negatif) mengenai apa sesungguhnya hadis dan sunnah itu sendiri dan. Dalam bagian *introduction* disebutkan:

It thus abandons the rigid preconceptions of all-male scholarly and political hierarchies that give rise to the series of writings and teachings known as the "Hadith & Sunna", which according to the Quran itself, carry no authority (9:31; 42:21; 18:110; 98:5; 7:3; 6:114)

Para reformis memaknai hadis dan sunnah sebagai 'prasangka akademis yang kental dengan nuansa hirarki politis, kaku, dan akhirnya memunculkan serangkaian tulisan dan ajaran.' Mereka kemudian mengutip beberapa ayat dalam al-Qur'an yang—menurut mereka—menolak otoritas hadis dan sunnah. Jika dilihat dari pengertian hadis dan sunnah versi para reformis ini, maka wajar jika kemudian Edip Yuksel secara terang-terangan mengesampingkan otoritas pilar kedua Islam ini dalam usahanya memaknai al-Qur'an dan ayat-ayat yang dijadikan landasan penolakan pun menjadi relevan dalam hal ini.

Di sisi lain, sesungguhnya otoritas hadis sangat berkaitan dengan peran Nabi sebagai pemegang otoritas. Secara teologis, otoritas Nabi bukan hanya berasal dari penerimaan umat Muslim terhadap Nabi sebagai pribadi yang mempunyai otoritas, tetapi otoritasnya juga diekspresikan melalui kehendak Ilahi. Allah menggambarkan kedudukan Nabi sebagai berikut: penjelas (Q.S Al-Nahl: 44), pembuat hukum (Q.S Al-A'raf: 157), contoh perilaku Muslim (Q.S Al-Ahzab: 21), dan sebagai sosok yang ditaati secara total (Q.S Al-Nisa: 64, dan Ali Imran: 32, 132). Dalam Al-Qur'an telah diperintahkan dengan jelas untuk taat pada Allah sekaligus NabiNya, serta kahrusan yang mengikat untuk taat kepada keduanya. Oleh karena itu, ketaatan di sini berarti ketaatan penuh bukan hanya

yang mirip saja, disyaratkan penguasaan berbagai cabang ilmu seperti linguistic, qiraat, asbab al-nuzul, sejarah, dan lain-lain. Tanpa menguasai hal tersebut, mufasir tidak dapat melakukan analisis secara objektif dan jujur. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 101.

setengah-setengah.³⁰ Sehingga seluruh keputusan, ketetapan, dan perintahnya memiliki otoritas yang mengikat dan patut diikuti oleh masyarakat Muslim.

Berdasarkan uraian di atas, otoritas yang dipegang Nabi tersebut sangatlah jelas, baik sebagai pembuat hukum maupun penjelas atau penafsir Al-Qur'an. Walaupun hal ini turut menimbulkan pertanyaan apakah otoritas Nabi hanya berlaku bagi para sahabat Nabi (karena hanya mereka yang berada di bawah kendali langsung dan pengawasan dari Nabi) ataukah otoritasnya berlaku bagi semua generasi dan masa yang akan datang?

Pertanyaan ini telah jelas dijawab dalam beberapa ayat Al-Qur'an yang secara jelas menegaskan bahwa Nabi diutus ke seluruh umat manusia dan bukan untuk golongan tertentu. Kenabiannya tidak terbatas baik dalam waktu atau tempat tertentu. Selain itu, Nabi juga merupakan utusan terakhir dan setelah beliau tidak ada lagi Nabi yang diutus.³¹ Hal ini dibuktikan ketika para Nabi sebelumnya diutus ke negara tertentu untuk waktu tertentu dan kemudian mereka digantikan oleh Nabi lain, sedangkan setelah Muhammad tidak ada lagi Nabi yang datang. Ini menunjukkan bahwa kenabiannya meluas ke semua zaman dan semua waktu.³² Andaikan kenabiannya tidak akan menjangkau generasi berikutnya, maka generasi-generasi tersebut tidak akan ditinggalkan tanpa bimbingan kenabian.

Ketika argumen Qurani mengenai otoritas Nabi di atas ternyata tertolak mentah-mentah oleh orang yang memegang teguh prinsip "Quran Alone," menurut Penulis, argument penolakan hadis dan otoritas penafsiran Rosul yang diusung Edip Yuksel menjadi argument yang juga mentah. Tidak konsisten.

F. Kesimpulan

Artikel singkat ini sesungguhnya hanyalah langkah awal mengkritisi pemikiran Edip Yuksel dan karya kolektifnya

³⁰M. Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), 6.

³¹ebagaiamana yang ditegaskan dalam Al-Qur'an surat Al Ahzab: 40.

³² Muhammad Taqī, *The Authority of Sunnah* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1998), 65.

“Quran: A Transformist Translation”. Walau bagaimanapun, apa yang dihasilkan oleh para penerjemah atau para penafsir dalam memahami teks tentu tidak akan pernah sama dengan apa yang diinginkan oleh penutur dan pendengar asli teks tersebut.³³ Sejatinya, para sarjana kontemporer tidak dapat mengasingkan diri dari kekayaan tradisi yang pernah ada terkait pemahaman teks Kitab Suci.³⁴ Dalam teorinya mengenai penerjemahan dari bahasa asing ke dalam bahasa local yang ia sebut sebagai teori ‘retrospective’, Profesor Postgate menekankan bahwa suatu karya penerjemahan merupakan karya ilmiah (*scientific*), menerjemahkan adalah pekerjaan para kaum intelektual. Dalam hal ini, seharusnya tidak ada ruang bagi sentimen pribadi dalam melakukannya.³⁵

Terlepas hal itu, Penulis sangat mengapresiasi usaha Yuksel dalam membongkar pemahaman klasik terhadap teks-teks al-Qur’an dengan tidak hanya mengumbar teori dan pemikiran tetapi juga menyodorkan karya kongkrit aplikasi pemikirannya dalam bentuk terjemah al-Qur’an 30 juz. Segala bentuk kritik terhadap Yuksel dan karyanya yang ada dalam artikel ini tentunya tidak turut mengurangi signifikansinya sebagai salah satu khazanah intelektual pengkajian teks al-Qur’an.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid., *Teks Otoritas Kebenaran* terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 1995.
- Azami, M. Mustafa., *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- Azra, Azyumardi., *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Baidan, Nashruddin., *Metode Penafsiran al-Qur’an: Kajian Kritis terhadap*

³³Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), 157.

³⁴Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’a>n: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 4.

³⁵T.F Hingham, “Theory and Practice in Translation,” *The Classical Review*, Vol. 36, Issue 7-8, November 1922, pp. 149-154

- Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Baljon., *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: Brill, 1968.
- Beckwith, Clarence Augustine., "Redefinition in Present-Day Theology." *The Biblical World*, Vol. 48, No. 6 (Dec, 1916).
- Benjamin, Walter., "The Task of the Translator," terj. Harry Zohn dalam Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader* (London and New York: Routledge, 2000).
- Clark, Henry., "The Dilemma of the Protestant Progressive." *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 52, No. 1 (Spring 1969), pp. 1-14.
- Federspiel., *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* diterjemahkan oleh Tajul Arifin menjadi *Kajian al-Qur'an di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996.
- Gracia, Jorge J. E., *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. State University of New York Press, 1995.
- Gusmian, Islah., *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Penerbit TERAJU, 2003.
- Haryono Yudhie R. dan May Rachmawie, (ed.), *Al-Qur'an: Buku yang Menyesatkan & Buku yang Mencerahkan*. Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Hingham, T.F., "Theory and Practice in Translation." *The Classical Review*, Vol. 36, Issue 7-8, November 1922, pp. 149-154.
- Mala, Faiqotul., *Krisis Otoritas Hadis: Kajian Kontekstual Hadis Mushkil dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Tangerang Selatan: Penerbit YPM, 2012.
- Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim., *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mustaqin, Abdul., *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nabi, Malik bin., *Le Phenomine Coranique, Essai d'une theorie Coran*, dialihbahasakan oleh Saleh Mahfoed menjadi *Fenomena Al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Al-Ma'arif, 1983.
- Nida, Eugene A., "Theories of Translation," *TTR: traduction, terminologie, redaction*, vol. 4, no. 1, 1991, p. 19-32.

- _____, "Theories of Translation," *Pliegos de Yuste*, No. 4, I, 2006.
- Ricoeur, Paul., *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Sapir, Edward., *Culture, Language and Personality* (Barkeley, Los Angeles: University of California Press, 1956), 69, sebagaimana dikutip oleh Susan Bassnett, *Translation Studies* (London and New York: Routledge, 2002), 22
- Syamsudin, Sahiron. (ed.), *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- Taqī, Muḥammad., *The Authority of Sunnah*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1998.
- Thompson, John B. (ed.), *Paul Ricoeur Hermeneutics and the Human Sciences*. United State of America: Cambridge University Press, 1981.
- Yuksel, Edip., Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh, *Qur'an: A Reformist Translation* (USA: Brainbow Press).
- Walberg, Erick., "Reading Islam's holy book." *Al-Ahram Weekly Online*, Issue No. 863 20-26 September 2007.
- Wright, George Ernest., "Progressive Revelation." *The Christian Scholar*, Vol. 39, No. 1 (March 1956), pp. 61-65.

