

**IDEOLOGI FEMINISME ISLAM DALAM TERJEMAH
AL-QUR'AN TERBITAN UII**

**(Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur'an
Karim dan Terjemahan Artinya*)**



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Strata Satu (S.Ag)
Dalam Bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

MOH. JAMALUL LAIL

NIM. 1904026161

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG**

2023

DEKLARASI KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh. Jamalul Lail

NIM : 1904026161

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora

Judul Skripsi : IDEOLOGI FEMINISME ISLAM DALAM TERJEMAH AL-QUR'AN TERBITAN UII (Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*)

Bertanggung jawab atas segala yang tertulis dalam skripsi ini. Dengan penuh kejujuran, menyatakan bahwa skripsi ini bukanlah hasil plagiasi dari karya orang lain. Skripsi ini tidak memuat materi atau gagasan orang lain, kecuali referensi yang terlampir dalam daftar pustaka.

Semarang, 05 Mei 2023



Moh. Jamalul Lail

NIM. 1904026161

**IDEOLOGI FEMINISME ISLAM DALAM TERJEMAH
AL-QUR'AN TERBITAN UII**

**(Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur'an
Karim dan Terjemahan Artinya*)**



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Strata Satu (S.Ag)
Dalam Bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

MOH. JAMALUL LAIL

NIM. 1904026161

Semarang, 05 Mei 2023

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag
NIP. 19720315 199703 1 002

Pembimbing II



Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag
NIP. 19720515 199603 1 002

NOTA PEMBIMBING

Hal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

di Semarang

Assalamu'alaikum wr.wb.

Setelah membaca, mengoreksi dan memberikan saran serta perbaikan sebagaimana mestinya, maka Saya menyatakan bahwa skripsi mahasiswa:

Nama : Moh. Jamalul Lail

NIM : 1904026161

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

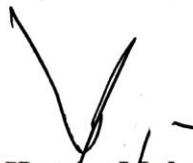
Judul Skripsi : IDEOLOGI FEMINISME ISLAM DALAM TERJEMAH AL-QUR'AN TERBITAN UII (Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*)

Dengan ini telah kami setuju dan mohon agar segera diujikan. Demikian atas perhatiannya diucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Semarang, 05 Mei 2023

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag
NIP. 19720315 199703 1 002

Pembimbing II



Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag
NIP. 19720515 199603 1 002

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi atas nama di bawah ini;

Nama : Moh. Jamalul Lail

NIM : 1904026161

Judul : IDEOLOGI FEMINISME ISLAM DALAM TERJEMAH AL-QUR'AN TERBITAN UII (Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*)

Telah di-munaqosah-kan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang pada tanggal 31 Mei 2023 dan telah diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Semarang, 26 Juni 2023



Penguji I



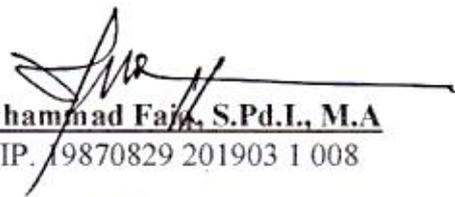
Muhammad Makmun, M.Hum
NIP. 19890713 201903 1 015

Pembimbing I



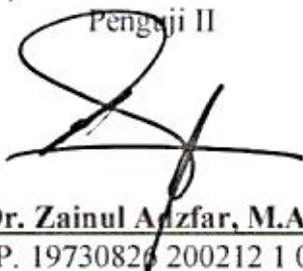
Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag
NIP. 19720315 199703 1 002

Sekretaris Sidang



Muhammad Fajri, S.Pd.I., M.A
NIP. 19870829 201903 1 008

Penguji II



Dr. Zainul Arifzfar, M.Ag
NIP. 19730826 200212 1 002

Pembimbing II



Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag
NIP. 19720515 199603 1 002

MOTTO

“Jadi dalam Islam, wanita adalah pemegang kunci hakiki, meskipun di awalnya disebut laki-laki itu sebagai pemimpin. Tapi memang, kalau bicara soal faktor *kondisioning* yang memungkinkan wanita bisa berperan besar, hah itu memang para suamilah yang harus mengusahakan. Jadi di situ makna kepemimpinannya, bukan lalu kok boleh bebas mendominasi perempuan”¹

~ Prof. H. Zaini Dahlan, MA ~

¹ Supardi dan Herien Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA* (Yogyakarta: UII Press, 2003), h. 127.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi dalam skripsi ini merujuk pada ‘Pedoman Transliterasi Arab-Latin’ yang disahkan melalui Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Mendikbud) RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988. Adapun poin-poin pedoman tersebut antara lain sebagai berikut.

A. Huruf Konsonan

Huruf		Keterangan	Huruf		Keterangan
Arab	Latin		Arab	Latin	
ب	b	-	ط	ṭ	t dengan titik di bawah
ت	t	-	ظ	ẓ	z dengan titik di bawah
ث	ṯ	s dengan titik di atas	ع	‘	koma terbalik di atas
ج	j	-	غ	g	-
ح	ḥ	h dengan titik di bawah	ف	f	-
خ	kh	-	ق	q	-
د	d	-	ك	k	-
ذ	ẓ	z dengan titik di atas	ل	l	-
ر	r	-	م	m	-
ز	z	-	ن	n	-
س	s	-	و	w	-
ش	sy	-	ه	h	-
ص	ṣ	s dengan titik di bawah	ء	‘	apostrof
ض	ḍ	d dengan titik di bawah	ي	y	-

Khusus untuk huruf hamzah (ء) yang berada di awal kata, tidak dilambangkan dengan tanda apostrof, melainkan dengan alif (ا). Tanda apostrof (‘) digunakan untuk melambangkan hamzah yang berada di tengah atau di akhir kata. Contoh:

أَتْرَابًا : atrāba

المَائِدَة : Al-Mā'idah

النَّبَأ : An-Naba'

Adapun jika terdapat huruf konsonan rangkap atau bertanda baca *tasydid* (ّ), maka dalam transliterasi latin ditulis apa adanya dengan pengulangan huruf. Contoh:

قَوَّامُونَ : qawwāmūn

تَلَذُّذٌ : talazzuz

B. Huruf Vokal

1. Vokal Pendek

Tanda Baca	Simbol Arab	Huruf Latin
Fathah	َ	a
Kasrah	ِ	i
Dumah	ُ	u

2. Vokal Panjang (*maddah*)

Susunan Huruf	Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
---------------	------------	-------------	------------

Fathah + Alif	ا + َ	ā	a dengan garis atas
Kasrah + Ya' mati	ي + ِ	ī	i dengan garis atas
Dummah + Wawu mati	و + ُ	ū	u dengan garis atas

Contoh:

الرِّجَال : ar-rijāl

الرَّقِيب : ar-raqīb

نُصُوز : nusyūz

3. Vokal Rangkap

Susunan Huruf	Huruf Arab	Huruf Latin
Fathah + Ya' mati	ي + َ	ai
Fathah + Wawu mati	و + َ	au

Contoh:

الفيروزآبادي : Al-Fairūz'ābādī

التَّوْبَة : At-Taubah

C. Ta' Marbutah (ة)

Posisi	Latin	Contoh
Sambung dengan kata lain	t	مُرَاعَةُ الرَّجُل ditulis menjadi: murā'at ar-rajul

Akhir kata	h	عِدَّة ditulis menjadi: 'iddah
------------	---	--------------------------------

D. Kata Sandang Alif-Lam (ال)

Jenis	Latin	Contoh
al-Qamariyyah*	diawali dengan al-	البَقْرَةَ ditulis menjadi: Al-Baqarah
asy-Syamsiyyah	Huruf Lam diganti dengan huruf awal pada kata berikutnya	النِّسَاءِ ditulis menjadi: An-Nisā' السَّلَامِ ditulis menjadi: as-Salām

Keterangan:

*) al-Qamariyyah adalah jika terdapat kata sandang Alif-Lam bertemu dengan kata lain yang memuat salah satu dari huruf-huruf yang terhimpun dalam penggalan: أُنْبِغْ حَجَّكَ وَحَفْ عَقِيمَهُ. Sedangkan jika bertemu dengan selain huruf-huruf tersebut, maka termasuk asy-Syamsiyyah.

E. Huruf Kapital

Huruf kapital bertindak sebagai huruf pertama kata pada setiap awal kalimat, nama pribadi dan judul referensi. Adapun jika terdapat artikel (al-) pada ketiga hal tersebut, maka huruf awalnya ditulis kapital (Al-). Artikel (al-) dalam bentuk normal ditulis biasa tanpa menggunakan huruf kapital awalnya. Contoh:

Al-Wāḥidi (nama seorang mufasir)

At-Tahrīr wa at-Tanwīr (judul referensi)

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillāhirrahmānirrahīm

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang, atas berkat taufik dan hidayah-Nya skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik. Skripsi berjudul **“Ideologi Feminisme Islam dalam Terjemah Al-Qur’an Terbitan UII (Analisis Wacana Kritis Teun A. van Dijk atas *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*)”** ini disusun dalam rangka memenuhi salah satu syarat meraih gelar sarjana strata satu (S.1) Jurusan Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

Proses penyusunan skripsi ini tak lepas dari bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga skripsi ini dapat mencapai titik final. Oleh sebab itu, ucapan terima kasih dihaturkan kepada:

1. Prof. Dr. KH. Imam Taufiq, M.Ag, Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang sekaligus sebagai wali studi yang senantiasa memantau dan mendorong capaian akademik selama perkuliahan.
2. Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag, Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang sekaligus sebagai Dosen Pembimbing I yang telah merestui penyusunan skripsi ini.
3. Dr. H. Mundhir, M.Ag, Kepala Jurusan Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir bersama M. Sihabudin, MA, selaku Sekretaris Jurusan yang telah memberikan layanan akademik selama menempuh studi.
4. Dr. H. Mokh. Sya’roni, M.Ag, Dosen Pembimbing II yang bersedia meluangkan waktu dan pikiran guna memberikan bimbingan dan arahan dalam penyusunan skripsi ini.
5. Segenap Dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, yang berkenan membekali beragam disiplin keilmuan dengan berbagai perspektif selama perkuliahan di kelas ataupun di luar kelas.
6. Keluarga besar Bidikmisi/KIP-K, baik dari pihak birokrasi kampus yang telah memberikan pelayanan dan pembinaan terbaik terkait urusan beasiswa. Tak

lupa, teman-teman anggota BidikMisi Community Walisongo (BMC Walisongo) senasib seperjuangan.

7. Kedua orang tua terkasih, Bapak Muhammad Syuhar (Alm.) dan Ibu Qoniah yang telah menumbuh-kembangkan jasmani dan rohani serta selalu memberikan dukungan dalam bentuk apapun.
8. Yayasan Baiturrahim Koveri sebagai rumah kedua yang tak henti memberikan kenyamanan dalam beraktivitas sehari-hari sejak awal menempuh studi hingga rampungnya skripsi ini.
9. Rekan-rekan pengurus ataupun senior Himpunan Mahasiswa Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (HMJ IAT) serta Dewan Eksekutif Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (DEMA FUHum) yang senantiasa kebersamai dalam berproses di organisasi intra mahasiswa.
10. Pihak-pihak lain yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu, baik dukungan moral maupun material dalam penyusunan skripsi.

Pada akhirnya, harus diakui bahwa sejatinya skripsi ini memuat banyak hal yang masih perlu dievaluasi. Meski demikian, besar harapan semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi diri sendiri khususnya dan pada pembaca pada umumnya.

Semarang, 05 Mei 2023



Moh. Jamalul Lail

NIM. 1904026161

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
DEKLARASI KEASLIAN	ii
NOTA PEMBIMBING	iv
PENGESAHAN SKRIPSI	v
MOTTO	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	vii
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI	xiii
DAFTAR TABEL	xv
ABSTRAK	xvi
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
D. Tinjauan Pustaka	7
E. Metode Penelitian	14
F. Sistematika Penulisan	16
BAB II : DISKURSUS TERJEMAH AL-QUR'AN, ANALISIS WACANA KRITIS DAN IDEOLOGI DALAM TERJEMAHAN	19
A. Diskursus Terjemah Al-Qur'an	19
1. Definisi dan Klasifikasi Terjemah Al-Qur'an	19
2. Relasi Terjemah dengan Tafsir	21
3. Dinamika Penerjemahan Al-Qur'an di Dunia	23
4. Problematika Penerjemahan Al-Qur'an	30
B. Tinjauan Umum Analisis Wacana Kritis	31
1. Definisi Wacana dan Analisis Wacana	31
2. Model-Model Pendekatan Analisis Wacana Kritis	33
3. Langkah Analisis Kognisi Sosial Van Dijk	34
C. Ideologi Feminisme dalam Penerjemahan Al-Qur'an	36
BAB III : AYAT-AYAT FEMINISME DALAM <i>QUR'AN KARIM</i> DAN <i>TERJEMAHAN ARTINYA</i>	41

A. Deskripsi <i>Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya</i>	41
1. Profil Umum	41
2. Motivasi Penyusunan.....	42
3. Sumber Penerjemahan	43
B. Biografi Zaini Dahlan	44
C. Ayat-Ayat Feminisme dalam <i>Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya</i>	47
1. QS. Al-Baqarah[2]: 228.....	47
2. QS. An-Nisā' [4]: 1	49
3. QS. An-Nisā' [4]: 24	50
4. QS. An-Nisā' [4]: 34	51
5. QS. An-Naba'[78]: 33	53
 BAB IV : ANALISIS IDEOLOGI FEMINISME DALAM <i>QUR'AN KARIM DAN TERJEMAHAN ARTINYA</i>	 55
A. Narasi Feminisme dalam <i>Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya</i>	55
1. Derajat Perempuan	55
2. Asal Penciptaan Perempuan	58
3. Kewajiban Mahar dan Hak Suami.....	61
4. Kepemimpinan Perempuan dan Nusyūz	63
5. Tentang Bidadari Surga.....	69
B. Realitas Sosial yang Melatari Hasil Terjemahan	72
1. Kognisi Zaini Dahlan	72
2. Konteks Sosial	75
 BAB V : PENUTUP	 80
A. Kesimpulan	80
B. Saran-Saran	81
 DAFTAR PUSTAKA	 83
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	89

DAFTAR TABEL

Tabel 1.2 : Jenis-jenis Paradigma dalam Analisis Wacana.....	33
Tabel 2.2 : Langkah Analisis Teun A. van Dijk	35
Tabel 3.2 : Karakteristik Paradigma Mufasir Terhadap Isu Feminisme di Indonesia	40
Tabel 1.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. Al-Baqarah[2]: 228	56
Tabel 2.4 : Polarisasi Makna <i>nafs wāḥidah</i> Mufasir Indonesia	59
Tabel 3.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. An-Nisā'[4]: 1	60
Tabel 4.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. An-Nisā'[4]: 24	62
Tabel 5.4 : Ragam Makna <i>qawwāmūn</i> Mufasir Indonesia.....	64
Tabel 6.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan Awal QS. An-Nisā'[4]: 34	65
Tabel 7.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan Akhir QS. An-Nisā'[4]: 34.....	68
Tabel 8.4 : Ragam Penerjemahan QS. An-Naba'[78]: 33.....	71
Tabel 9.4 : Karya Terjemahan Tokoh Feminis Muslim.....	77

ABSTRAK

Standardisasi terjemah Al-Qur'an oleh negara melalui Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) tak menutup potensi lahirnya terjemah lain yang berbeda dengan terjemah otoritatif tersebut. Pada tahun 1997, Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta menerbitkan *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* (QKTA) di tengah menguatnya isu feminisme di Indonesia menjelang era Reformasi. Akan tetapi, respon QKTA terhadap isu ini relatif berbeda dengan terjemah resmi negara. Ayat *wa lir-rijāli 'alaihinna darajah* pada QS. Al-Baqarah[2]: 228 diterjemahkan dengan *tanggungjawab laki-laki sederajat lebih tinggi daripada wanita*, sedangkan terjemah Kemenag edisi 2002 menerjemahkannya dengan *para suami mempunyai kelebihan di atas mereka*. Adapun term *faḍribū* pada QS. An-Nisā'[4]: 34 diterjemahkan dengan *berilah sanksi yang mendidik*, sementara dalam terjemah Kemenag edisi 2002 diterjemahkan dengan *(kalau perlu) pukullah mereka*. Demikian pula mengenai penciptaan Ḥawa' pada QS. An-Nisā'[4]: 1, QKTA memahami bahwa Ḥawa' diciptakan dari makhluk yang sejenis dengan Adam, sementara terjemah kemenag edisi 2002 memahami bahwa Ḥawa' diciptakan dari diri Adam.

Dalam hal ini, perbedaan latar keilmuan dan motif penerjemah dalam menerjemahkan perlu dipertimbangkan. Oleh karena itu, penelitian ini hendak mengungkap dua hal. Pertama, bagaimana narasi feminisme Islam dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* (QKTA). Kedua, bagaimana relasi antara realitas sosial yang mengitari dengan hasil terjemahan pada QKTA.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan model studi kepustakaan (*library research*). Data primer dalam penelitian ini dihimpun dari teks terjemahan versi QKTA mengenai term *darajah* pada QS. Al-Baqarah[2]: 228, *nafs wāḥidah*, *istamta'a*, *qawwāmūn* dan *faḍribū* pada QS. An-Nisā'[4]: 1, 24 dan 34 serta term *kawā'ib* pada QS. An-Naba'[78]: 33 yang dipersoalkan oleh para mufasir feminis. Adapun data sekunder diambil dari buku biografi tentang Zaini Dahlan sebagai penerjemah. Data dianalisis menggunakan metode analisis wacana kritis Teun A. van Dijk yang meliputi analisis aspek kebahasaan dalam teks terjemahan serta meninjau kognisi penerjemah dan konteks sosial yang melatari hasil terjemahan.

Temuan penelitian ini menyatakan bahwa terjemahan ayat-ayat sensitif gender pada QKTA, relatif selaras dengan pemahaman para tokoh feminis seperti Amina Wadūd, Asghar Ali Engineer dan Zaitunah Subhan. Hal ini dapat dilihat dari terjemahan term kunci; *darajah*, *nafs wāḥidah*, *istamta'a*, *qawwāmūn* dan *faḍribū* serta *kawā'ib* yang diterjemahkan dengan prinsip metafora (*majāz*) dan penghalusan bahasa (*kināyah*). Hasil penerjemahan tersebut sejatinya dikonstruksi oleh kognisi Zaini Dahlan sebagai penerjemah dalam merespon isu feminisme yang menjadi arus utama kajian para akademisi pada masa akhir Orde Baru menjelang Reformasi.

Kata Kunci: *Feminisme, Ideologi Terjemahan, Terjemah UII*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dinamika perkembangan terjemahan Al-Qur'an di Indonesia telah melalui berbagai era dengan ragam kekhasan karakteristiknya. Hal ini telah berlangsung sejak kemunculan *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abdurrauf as-Singkili pada abad ke-17 hingga terbitnya lima edisi terjemahan Kemenag RI di mana Edisi Penyempurnaan 2019 menjadi edisi paling mutakhir saat ini. Secara historis, Faizin membagi penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia menjadi empat periode; periode terjemahan lisan (dari abad ke-12 sampai awal abad ke-15), periode terjemahan parsial berupa penggalan-penggalan ayat atau karya tafsir (dari abad ke-16 sampai abad ke-19), periode terjemahan model catatan kaki karya akademisi (abad ke-20) dan periode dominasi terjemah Kemenag RI serta kemunculan ragam format terjemah (abad ke-21).¹

Dalam perkembangannya, kelima edisi terjemah Kemenag RI menunjukkan kecenderungan wacana atau kepentingan yang berbeda. Tiga volume edisi Yamunu (1965-1969) diterbitkan dengan semangat menghilangkan pengaruh G30S PKI dan ateisme serta cenderung sejalan dengan ideologi Nahdlatul Ulama'.² Selanjutnya edisi Mukti Ali (1974) dikritik Emha Ainun Najib sebab memuat paham patriarki pada terjemahan ayat poligami. Edisi wakaf Arab Saudi (1989-1990) juga menurut Gus Dur perlu dikoreksi ulang karena memuat bias ideologi Wahabisme Arab Saudi

¹ Hamam Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 122-123.

² Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" in *SADUR: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. oleh Henri Chambert-Loir (Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 417-33., h. 421-422.

yang berseberangan dengan ideologi Sunni mayoritas di Indonesia.³ Salah satu penyimpangan yang menjadi sorotan adalah penerjemahan literal terhadap term *kursi* pada QS. Al-Baqarah[2]: 255 dengan catatan kaki berbunyi: “*Sebagian mufassirin mengartikan kursi dalam ayat ini sebagai kekuasaan-Nya. Namun, yang sah ialah tempat telapak kaki-Nya*”.⁴ Adapun edisi penyempurnaan 1998-2002 menjadi peredam atas isu penerjemahan bias gender pada edisi sebelumnya. Meskipun bagi sebagian pihak, beberapa ayat masih menyimpan bias patriarki bahkan masih muncul hingga edisi kelima (2016-2019).

Dominasi terjemah Kemenag RI yang dimaksudkan Faizin bukanlah dominasi mutlak yang menegasikan ragam versi terjemahan lain di Indonesia. Kemenag RI bukan satu-satunya institusi penghasil terjemah yang memegang kuasa atas wacana keislaman di Indonesia. Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta di bawah komando Zaini Dahlan (w. 2017) juga turut menerbitkan *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* dalam dua edisi. Edisi pertama (1995-1997) mulanya diperuntukkan bagi *civitas akademika* UII. Sedangkan edisi kedua (2002-2005) mulai diedarkan untuk khalayak luas. Beriringan dengan itu, Kemenag juga tengah merevisi terjemahnya dan menghasilkan edisi penyempurnaan 2002. Kedua versi terjemah tersebut lahir bertepatan dengan era peralihan Orde Baru menjadi Reformasi. Kendati demikian, versi terjemahan UII lebih memilih pandangan yang berbeda dengan Kemenag RI pada isu-isu tertentu.

Salah satu isu yang berkembang menjelang Reformasi adalah isu kesetaraan gender. Isu ini bahkan menjadi salah satu alasan yang melatari empat kali revisi penerjemahan yang dilakukan Kemenag RI karena dinilai memuat bias patriarki. Meski lahir dalam latar waktu yang sama, nuansa

³ Ulasan tentang kritik Emha Ainun Najib dan Gus Dur terhadap terjemah Kemenag RI selengkapnya: Ichwan, “Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur’an di Indonesia”, h. 426-428.

⁴ *Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia* (Madinah: Mujamma' Al-Malik Fahd, 1971), h. 61.

feminisme pada terjemah UII lebih terasa ketimbang terjemah Kemenag Edisi Penyempurnaan 2002. Hal ini terlihat dari terjemahan mengenai penciptaan manusia pada penggalan QS. An-Nisā'[4]: 1 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ...

Kemenag RI pada edisi 2002 mendasarkan terjemahan pada pendapat Al-Qurṭubī (w. 1273), Ibnu Kaṣīr (w. 1373) dan Al-Marāgy (w. 1952) dalam tafsirnya yang memahami *nafs wāḥidah* sebagai Adam, lalu Ḥawa' diciptakan dari diri Adam.⁵ Mereka merujuk pada riwayat Muslim (w. 875) yang menyebut bahwa Ḥawa' (perempuan) diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri Adam.⁶ Sementara pada terjemah UII, kata *nafs* hanya diterjemahkan dengan 'seorang manusia' tanpa memberi penjelasan bahwa yang dimaksud dalam ayat adalah Adam dan Ḥawa', baik pada badan terjemah ataupun catatan kaki.⁷

Contoh lainnya mengenai derajat wanita pada penggalan QS. Al-Baqarah[2]: 228 yang berbunyi:

... وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۙ

Kemenag RI edisi 2002 memaknainya dengan kelebihan derajat suami atas istri. Sedangkan terjemah UII membatasi makna term *darajah* sebagai kelebihan laki-laki dari segi tanggungjawabnya terhadap perempuan, bukan kelebihan mutlak. Oleh karenanya, kata *faḍribu* pada penggalan QS. An-Nisā'[4]: 34:

⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 332.

⁶ Riwayat tentang penciptaan Ḥawa' selengkapnya: Muslim bin Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. oleh Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī (Kairo: Isa al-Bab al-Halaby, 1955), II, h. 1091. Riwayat ini dikutip juga dalam: Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr Aṭ-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*, ed. oleh 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin At-Turki (Giza: Dar Hajr, 2001), VI, h. 340. Serta dalam: Isma'īl ibn 'Umar ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), II, h. 181.

⁷ Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 2 ed. (Yogyakarta: UII Press, 2021), h. 136.

... وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ ...

diterjemahkan dengan ‘sanksi yang mendidik’.⁸ Padahal semua edisi terjemah Kemenag RI masih memunculkan makna tekstual ‘pukullah’, meski sejak edisi 2002 ditambahkan keterangan ‘(kalau perlu)’ pada badan terjemah, sementara pada edisi 2019 menggunakan tambahan ‘(dengan cara yang tidak menyakitkan)’.⁹ Keterangan tambahan tersebut semata untuk mereduksi potensi munculnya kesan diperbolehkannya tindak kekerasan dalam rumah tangga saat terjadi *nusyūz* (menjauh dari keharmonisan suami-istri).

Perbedaan lainnya juga muncul pada terjemahan tentang gambaran bidadari surga pada penggalan QS. An-Naba’[78]: 33: *وَكَوَاعِبَ أُنثَرَاءٍ*. Kemenag edisi 2002 menerjemahkannya secara vulgar dengan ‘gadis-gadis yang montok’. Sedangkan UII menerjemahkannya dengan ‘remaja-remaja putri’. Pada banyak ayat, term-term tentang bidadari (seperti *hūr’in*, *qāsirātu tarf* dan *azwājun muthaharah*) dalam terjemah UII juga diterjemahkan dengan ‘jodoh’ atau ‘pendamping’, tanpa mengatribusikannya pada salah satu jenis kelamin. Demikian pula saat menerjemahkan penggalan QS. An-Nisā’[4]: 24: *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً*. Alih-alih menerjemahkan dengan ‘kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka (istri)’ sebagaimana terjemah Kemenag edisi 2002, UII menerjemahkannya secara lebih santun dengan ‘perempuan yang kamu gauli’.

Beberapa contoh perbedaan penerjemahan tersebut disebabkan oleh perbedaan cara pandang penerjemahnya terhadap suatu ayat. Fakta ini selaras dengan pandangan Lefevere yang menyatakan bahwa terjemah sebagai suatu teks tidaklah lahir dari ruang hampa. Cara penerjemah memahami dirinya sendiri dan budayanya merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi hasil

⁸ Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 148.

⁹ *Al-Qur’an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: LPMQ Kemenag RI, 2019), h. 113.

terjemahannya.¹⁰ Terjemah UII sebagai produk terjemahan yang muncul belakangan dan berada di bawah otoritas Kemenag RI semestinya mengindikasikan pada wacana keislaman dominan yang sama. Akan tetapi terjemah UII justru merefleksikan wacana yang berbeda dengan pandangan dominan yang berkembang kala itu. Dalam hal ini, kajian teks terjemah serta motif dan latar personal penerjemah patut dipertimbangkan untuk membaca narasi feminisme yang diketengahkan oleh penerjemah melalui produk terjemahan.

Penelusuran muatan ideologi feminisme dalam terjemah UII memiliki signifikansi karena beberapa alasan. Pertama, menelisik ideologi dalam terjemahan berarti menguak sejauhmana subjektivitas penerjemah dalam struktur teks terjemah. Kedua, meninjau muatan ideologi feminisme dalam terjemahan akan mengungkap pandangan penerjemah dalam merespon isu feminisme. Terlebih, isu bias gender dalam teks-teks keislaman cukup santer didiskusikan oleh para sarjana tafsir seperti Husein Muhammad, Nasaruddin Umar, Hamam Faizin, Fadhli Lukman dan sebagainya. Alasan kedua menjadi relevan mengingat terjemah UII memuat 12 catatan kaki serta 5 dari 8 kolom penjelasan Fiqih Islam menyoal perempuan dan relasinya dengan laki-laki. Selain itu, terjemah UII juga ditulis pada tahun 1990-an di tengah menguatnya paham feminisme di Indonesia menjelang masa Reformasi.¹¹

Dalam memilih objek kajian terjemah Al-Qur'an, penelitian ini berdasar pada pendapat Sahiron Syamsuddin yang memasukan kajian terjemah Al-Qur'an pada kategori kajian literatur (*literary genre*). Ia menilai bahwa kajian terjemah serupa dengan kajian tafsir sebab sama-sama merupakan kajian teks produk manusia yang profan.¹² Meskipun selama ini objek kajian yang banyak disorot adalah karya tafsir, upaya penerjemahan

¹⁰ André Lefevere dan Susan Bassnett, ed., *Translation, History and Culture: A Source Book* (London: Routledge, 2002), h. 14.

¹¹ Selengkapnya tentang awal kemunculan feminisme di Indonesia: Gadis Arivia dan Nur Iman Subono, "Seratus Tahun Feminisme di Indonesia: Analisis terhadap Para Aktor, Debat dan Strategi" (Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung, 2018), h. 13.

¹² Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview," *Suhuf* 12, no. 1 (2019): 131–149, h. 134.

secara tidak langsung juga memuat kerja penafsiran yang kemudian dimanifestasikan oleh penerjemah dalam bentuk diksi, susunan kalimat maupun hal lain di luar isi terjemahan. Argumen demikian menjadi pijakan dasar dalam mengangkat kajian terjemah Al-Qur'an sebagai objek material pada penelitian ini.

Penelitian ini menempatkan terjemah UII sebagai produk terjemah yang memuat ideologi feminisme Islam sebagaimana pandangan para feminis muslim seperti Mernissi, Wadūd, Riffat Hassan dan sebagainya. Hasil dari penelitian ini juga dapat digunakan sebagai tolok ukur dalam memosisikan terjemah UII ditinjau dari paradigma atau model pemahaman penerjemah terhadap ayat-ayat tentang perempuan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang tersebut di atas, maka terdapat beberapa persoalan yang hendak dijawab dalam penelitian ini, antara lain sebagai berikut.

1. Bagaimana narasi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*?
2. Bagaimana relasi antara realitas sosial dengan hasil terjemahan tersebut?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a) Mendeskripsikan narasi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*.
- b) Menganalisis relasi antara realitas sosial dengan hasil terjemahan *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*.

2. Manfaat Penelitian

- a) Secara teoritis, penelitian ini dapat mengungkap posisi Terjemah UII dalam perdebatan isu terjemahan ayat-ayat perempuan. Selain itu, juga

dapat memberikan sumbangsih akademik bagi khazanah kajian terjemahan Al-Qur'an (*Qur'an Translation*) yang kedudukannya setara dengan studi tafsir.

- b) Secara praktis, hasil penelitian ini dapat memberikan wawasan bagi pembaca bahwa hasil terjemahan selalu terkait erat dengan cara pandang penerjemahnya. Hal ini sekaligus memacu sikap kritis pembaca terjemah Al-Qur'an dalam menggunakannya.

D. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang terjemah Al-Qur'an bukanlah hal baru dalam khazanah kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Terdapat beberapa topik kajian seputar terjemah Al-Qur'an yang relevan dengan skripsi ini. Peninjauan pustaka dilakukan dengan menghimpun penelitian yang memuat kata kunci terjemah Al-Qur'an UII dan ideologi feminisme. Hasil penelusuran menghasilkan kategori yang dapat dipetakan berdasarkan fokus kajiannya menjadi kajian problematika terjemah Al-Qur'an Kemenag RI dan kajian muatan ideologi dalam terjemahan.

Bagian pertama, kajian problematika terjemah sebagaimana dilakukan oleh Hanafi yang berfokus pada isu proses penerjemahan. Dalam artikelnya, Hanafi melakukan studi kasus terhadap *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Kemenag RI, 2002), *Terjemah Al-Qur'an per Kata* (Bandung: Sygma, 2007) dan *Tafsir Al-Qur'an per Kata* (Maghfiroh, 2009). Tiga versi terjemahan tersebut menjadi sampel Hanafi dalam menegaskan bahwa terjemahan Al-Qur'an akan selalu menghadapi problem kebahasaan. Hal itu dinilai wajar karena perbedaan karakteristik antar bahasa yang sulit disepadankan sehingga penerjemahan *harfiyyah* (literal) atau per kata mustahil untuk diterapkan sepenuhnya.¹³

¹³ Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer," *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Quran dan Kebudayaan* 4, no. 2 (2011): 169–95.

Kajian serupa juga diungkap oleh Pink dalam artikelnya. Pink menguji kesimpulan Hanafi atas ketidakmungkinan menerapkan model terjemah *harfiyyah* (literal) secara utuh. Studi Pink lebih menekankan analisis atas isu teologi dalam beberapa versi terjemahan di Indonesia seperti karya Hasbi Ash-Shiddieqy, Ahmad Hassan, Mahmud Yunus, Kemenag RI dan lainnya. Keresahan Pink berangkat dari pertanyaan apakah model terjemahan literal dapat mengakomodasi makna objektif dari ayat-ayat teologis. Analisis Pink menyimpulkan bahwa terjemahan tak lain merupakan hasil penafsiran dari penerjemah yang dikontrol oleh paham teologis yang dianutnya. Betapapun upaya penerjemah untuk memilih diksi terjemahan yang sedekat mungkin dengan makna literal, hasil terjemahannya akan mengarah pada paham yang dianutnya juga.¹⁴

Kajian lainnya dilakukan oleh Lukman yang mengkritik patronase para ulama ulumul qur'an dalam mengklasifikasikan model terjemah. Bagi Lukman, dikotomi model terjemah menjadi *harfiyyah* (literal) dan *tafsiriyyah* (interpretatif) tidaklah operatif untuk dijadikan sebagai kerangka analisis (*framework*) atas literatur terjemah Al-Qur'an. Model *harfiyyah* dinilai terlalu teoritis dan tak aplikatif. Selain itu, pemaknaan 'tarjamah' sebagai alih bahasa semata menjadikan term ini merujuk pada sesuatu yang tak pernah berwujud nyata. Pemaknaan demikian juga menimbulkan sekat pemisah dan relasi yang rumit antara terjemah dengan tafsir. Menurut Lukman, alternatif untuk keluar dari problem tersebut adalah dengan memahami *tarjamah* tak hanya sebagai upaya pemindahan bahasa (translasi), tetapi juga sebagai penjelasan (penafsiran) atas ayat.¹⁵

Bagian kedua, kajian muatan ideologi dalam terjemahan. Tawaran Lukman menjadi peneguhan atas pandangan Pink yang menilai praktik

¹⁴ Johanna Pink, "'Literal Meaning' or 'Correct aqida'? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations," *Journal of Qur'anic Studies* 17, no. 3 (1 Oktober 2015): 100–120, <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0213>.

¹⁵ Fadhli Lukman, "Studi Kritis Atas Teori Tarjamah Al-Qur'an dalam 'Ulum Al-Qur'an," *AL-A'RAF: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, no. 2 (Desember 2016), <http://ejournal.iain-surakarta.ac.id/index.php/al-araf>.

penerjemahan tak murni objektif, melainkan praktik ideologis. Hal ini sebenarnya jauh lebih dulu diungkap oleh Ichwan dalam artikelnya yang fokus menonjolkan bias-bias ideologi negara dan sektarian yang luput dari perhatian masyarakat umum yang kurang kritis. Menurut Ichwan, praktik penerjemahan dalam terjemah resmi Kemenag RI melibatkan unsur politis dan bias ideologi yang kompleks. Terjemah Kemenag RI sebagai terjemah resmi negara yang seharusnya akomodatif terhadap perbedaan paham, dalam beberapa hal ternyata juga tak lepas dari keberpihakan penerjemah tanpa menyediakan alternatif pemahaman yang dapat diterima pihak lain. Oleh karenanya, Kemenag disarankan agar merevisi terjemahnya dengan merombak komposisi penerjemah yang dapat mewakili suara dari berbagai pihak secara proporsional, misalnya melibatkan perempuan, pakar ilmu alam dan sosial.¹⁶

Kajian serupa dilakukan oleh Rohmana dengan sudut pandang dan objek yang berbeda. Studi Rohmana berbeda dengan Pink yang fokus meninjau isu teologis pada beberapa terjemahan di Indonesia. Berbeda juga dengan Ichwan yang fokus mengkaji terjemah resmi Kemenag. Rohmana memperluas kesimpulan Ichwan, bahwa muatan ideologi negara tak hanya terdapat dalam terjemah resmi Kemenag RI, melainkan terdapat pula pada setiap produk terjemah yang dalam penyusunannya melibatkan pemerintah. Rohmana sendiri terlibat secara langsung sebagai tim penerjemah dalam proyek penyusunan *Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda* yang didanai oleh pemerintah. Baginya, posisi penerjemah dalam mendiskusikan substansi terjemahan tidaklah independen. Ia dibatasi oleh aspek non-akademis berupa tertib administrasi yang harus dipatuhi dan misi negara dalam mengarusutamakan ideologi keagamaan mayoritas.¹⁷

¹⁶ Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" in *SADUR: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. oleh Henri Chambert-Loir (Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 417–33

¹⁷ Jajang A. Rohmana, "Negosiasi, Ideologi dan Batas Kesarjanaan: Pengalaman Penerjemah dalam Proyek Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda," *Suhuf* 12, no. 1 (Juni 2019): 21–55.

Muatan ideologi mayoritas dalam terjemahan resmi negara memicu kelompok minoritas untuk turut menghadirkan terjemah versinya sendiri sebagai bentuk kontra narasi. Hal ini seperti dikaji dalam disertasi Lukman dan Faizin serta tesis Fajri yang mengungkap adanya beberapa hasil terjemahan versi Kemenag RI yang ditentang oleh pihak yang merasa kepentingan kolektifnya dikesampingkan oleh pemerintah. Disertasi Lukman menyorot aspek teknis dalam proses produksi terjemah resmi negara dan relasinya dengan isu-isu kontroversial seperti yang diungkap oleh Ichwan. Namun kajian Ichwan terbatas pada terjemahan Kemenag edisi pertama hingga edisi wakaf Arab Saudi. Sedangkan Lukman melengkapinya dengan isu terbaru dalam terjemah edisi 2002 dan 2019, seperti isu penerjemahan *auliya*'. Menurut Lukman, terjemah resmi negara justru lebih dikontrol oleh dominansi ideologi sunni daripada unsur politis pemerintah yang nyatanya hanya sedikit ditemukan dalam teks terjemahan. Meminjam teori genealogi tafsir Walid Saleh, Lukman memosisikan karya terjemahan sebagai buah dari tradisi penafsiran yang bersifat genealogis.¹⁸

Studi Lukman kali ini berseberangan dengan Rodin dan Faizin. Keduanya memandang terjemah resmi negara telah mengalami dialektika dalam rangka menciptakan standar wacana keislaman di Indonesia, alih-alih mempertahankan dominansi ideologi sunni mayoritas. Dalam hal ini, Rodin lebih menyorot wacana moderasi (*wasatiyah*) sebagai basis ideologi yang akhirnya diarusutamakan melalui terjemah Kemenag RI edisi 2019. Hal itu terbentuk dari hasil dialektika lintas keilmuan komite penerjemah yang heterogen sehingga relasi kuasa pemerintah juga tak selalu berpusat pada otoritas Kemenag RI. Menurutnya, terjadi hubungan mutualisme antara

¹⁸ Fadhli Lukman, *The Official Indonesian Qur'ān Translation: the history and politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Cambridge: Open Book Publishers, 2022). Karya ini merupakan pembukuan dari disertasinya yang selesai pada tahun 2019.

negara dan umat Islam di mana kepentingan keduanya dapat terakomodasi dalam terjemah resmi negara.¹⁹

Sementara Faizin dengan pendekatan sejarah intelektual mengungkap adanya pergeseran ideologi dalam terjemah resmi negara menuju hal yang konstruktif. Dalam isu gender misalnya, ditemukan upaya meminimalisir diksi ‘wanita’ yang kala itu sempat dinilai merendahkan perempuan. Kemudian penggantian terjemahan term *qiwamah* dari ‘pemimpin’ menjadi ‘pelindung’ atau ‘penanggungjawab’. Demikian juga terjemahan term *kawā’ib* dari ‘montok’ menjadi ‘molek’ yang dinilai sedikit lebih halus. Hal tersebut menunjukkan adanya pergeseran ideologi dalam terjemah Kemenag dari bias patriarki menuju responsif gender yang dipicu oleh tumbuhnya kesadaran akan paham feminisme yang berkembang dari Orde Lama, Orde Baru, Reformasi hingga Pasca Reformasi.²⁰

Temuan lain dalam tesis Fajri mengungkap bahwa tim penerjemah Kemenag edisi 2019 mengantisipasi polemik penerjemahan term *jāhadū*, *qitāl*, *awliyā’*, dan *qawwāmūna* dengan memberikan penjelasan tambahan bertanda kurung pada badan terjemah atau disematkan pada catatan kaki. Polemik penerjemahan tersebut dilatari oleh beberapa peristiwa sosial di Indonesia seperti isu terorisme dan penistaan agama oleh Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Selain itu, kognisi sosial penejemah dalam memandang isu sosial juga turut berperan menentukan diksi terjemahan mana yang akan dipilihnya.²¹ Sedangkan penelitian lain terkait tema tertentu dilakukan oleh Nur yang mengungkap ideologi feminisme dalam *The Sublime Qur’an* karya Laleh Bakhtiar.²² Demikian juga dilakukan oleh Fuaddin yang mengungkap

¹⁹ Dede Rodin, “Negara dan Kitab Suci: Politik dan Ideologi Terjemahan Al-Qur’an Kementerian Agama” (UIN Sunan Gunung Djati, 2021).

²⁰ Hamam Faizin, “Sejarah Penerjemahan Al-Qur’an di Indonesia (Studi Kasus Al-Qur’an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI)” (UIN Syarif Hidayatullah, 2021).

²¹ Muhammad Fajri, “Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk dalam Al-Qur’an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI Edisi 2019: Studi Ayat-Ayat Kontroversial,” *Tesis* (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021).

²² Zunaidi Nur, “Ideologi dalam Terjemahan Al-Qur’an Perempuan” (UIN Sunan Kalijaga, 2019).

ideologi kelompok jihadis Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dalam terjemahan karya Muhammad Thalib.²³

Beberapa penelitian yang telah tersebut di atas didominasi oleh problematika yang berkuat pada terjemah resmi Kemenag. Sedangkan kajian terhadap *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* yang diterbitkan oleh Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta sebagai produk institusi yang juga memiliki relasi kuasa terhadap *civitas academica* cenderung dikesampingkan. Penelitian terhadap terjemah UII sebenarnya telah dilakukan oleh Nawawi, namun kajiannya menghasilkan kesimpulan yang sarat akan sisi kebahasaan. Ia mengklaim bahwa terdapat beberapa sisi perbedaan hasil terjemahan versi UII dengan versi Kemenag RI yang disebabkan oleh pilihan-pilihan penerjemah terhadap metode penerjemahan yang digunakan.²⁴

Penelitian lain dilakukan oleh Mansur, Shalihah, Kholifah dan Sudawam. Mansur menganalisis terjemahan ayat-ayat perempuan dalam Terjemah UII dan mengkomparasikannya dengan Terjemah Kemenag RI Edisi 2019 dan *Tarjamah Tafsiriyyah* karya Muhammad Thalib. Kajiannya fokus pada term *al-wālidāni*, *abawāni*, *zawj* dan *nisā'*. Menurut Mansur, kecenderungan menonjolkan salah satu gender tampak pada ketiga versi terjemahan tersebut meskipun terdapat kata netral yang sepadan. Misalnya *al-wālidāni* yang diterjemahkan dengan 'ibu-bapak' pada terjemah Kemenag edisi 2019 merepresentasikan bias feminisme. Sedangkan pada terjemah UII diterjemahkan dengan 'kedua orang tua' yang terkesan lebih netral daripada 'ibu-bapak' atau 'bapak-ibu'. Demikian juga term *zawj* yang diterjemahkan dengan 'suami' atau 'istri' merupakan bias (patriarki ataupun feminis), diksi terjemahan yang netral adalah 'pasangan' atau 'jodoh'. Mansur berhenti pada

²³ Achmad Fuaddin, "Misi Islamisme dalam Terjemah Tafsiriyyah Muhammad Thalib (Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk)," *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 7, no. 1 (2021): 67–90.

²⁴ Imam Nawawi, "Intercultural Interpretation: The Study of the Qur'an in Translation of the Islamic University of Indonesia 2020 Edition," *AQWAL: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 2, no. 2 (2021): 169–85.

kesimpulan bahwa hal tersebut dipengaruhi oleh budaya yang melatarinya. Peranan dan keberpengaruhannya penerjemah terhadap hasil terjemahan belum dielaborasi lebih jauh oleh Mansur.²⁵

Detail lain diungkap oleh Sudawam terkait ayat penciptaan manusia dalam terjemah UII. Ayat penciptaan manusia merupakan salah satu ayat yang diperselisihkan dalam isu feminisme. Fokus analisis Sudawam hanya tertuju pada metode dan corak terjemahan apa yang digunakan pada terjemah UII. Menurut Sudawam, terjemah UII cenderung menggunakan teknik terjemahan *tafsiriyyah* yang mengutamakan pemahaman pembaca. Selain itu, hasil terjemahan UII juga sejalan dengan pandangan mufasir modern seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Quraish Shihab dan Buya Hamka yang menggunakan corak penafsiran *adabiy-ijtimā'iy*.²⁶

Adapun kajian lain dilakukan oleh Kholifah dan Shalihah. Kajian Kholifah lebih berorientasi pada analisis tekstual. Ia mengeksplorasi terjemah UII dari sisi linguistik dengan melacak ragam penerjemahan huruf jar *min* dalam Surah Al-Baqarah.²⁷ Sedangkan Shalihah menfokuskan penelitian terhadap motif dan latar historis terbitnya terjemah UII. Ia mengungkap bahwa sejak tahun 1990 terjemah UII menjadi pegangan wajib di kalangan internal universitas serta menjadi identitas keislaman dengan paradigma integrasi islam dan sains. Shalihah mencontohkannya dengan dikaitkannya terjemahan Surah Al-Qiyamah ayat 3-4 dengan kecanggihan sidik jari.²⁸ Meski demikian, fokus penelitian Shalihah terbatas pada posisi terjemah UII

²⁵ Nurul Ulmi Mansur, "Ideologi dalam Terjemahan Al-Qur'an di Indonesia (Perspektif Bias Gender)" (UIN Sunan Kalijaga, 2022).

²⁶ M. Rozik Sudawam, "Menerjemahkan Firman Tuhan: Analisis Terjemah Ayat-Ayat Penciptaan Manusia pada Qur'an Karim dan Terjemah Artinya Cetakan UII Yogyakarta" (UIN Maulana Malik Ibrahim, 2022).

²⁷ Nurul Kholifah, "Ragam Penerjemahan Huruf Jar Min dalam 'Quran Karim dan Terjemahan Artinya' Terbitan UII (Studi pada Surah Al-Baqarah)" 8, no. 1 (2022): 39–74, <https://doi.org/10.47454/itqan.v8i1.771>.

²⁸ Fitriatus Shalihah, "Islamisasi Sains dan Ilmuwan: Studi Tentang Al-Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya" (UIN Sunan Kalijaga, 2022).

dalam wacana sains modern. Posisi terjemah UII di tengah isu sosial-budaya, seperti isu feminisme tidak menjadi fokus penelitian Shalihah.

Beberapa penelitian tersebut di atas memperlihatkan bahwa sejauh ini para peneliti belum memberi perhatian khusus pada isu feminisme dalam terjemah UII. Hal ini penting diteliti mengingat isu feminisme dalam beberapa versi terjemahan di Indonesia menjadi fokus kajian pada banyak penelitian sebelumnya. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengisi celah kekosongan kajian tersebut dengan memposisikan terjemah UII sebagai teks yang tidak netral, melainkan selalu terkait erat dengan kognisi sosial penerjemah dan realitas sosial saat ia ditulis.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Mengacu pada jenis objek material dan ketersediaan data dalam berbagai literatur, penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif model studi kepustakaan (*library research*). Adapun pola yang digunakan dalam penelitian ini adalah pola deskriptif-analitis. Aspek deskriptif berfungsi untuk memberikan gambaran umum tentang karakteristik objek material, yakni terjemahan ayat-ayat gender dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. Adapun aspek analitis berfungsi untuk mengungkap eksistensi ideologi yang secara implisit disematkan dalam struktur teks terjemahan serta relasinya dengan realitas sosial yang mengitarinya.

2. Sumber Data

a) Sumber Primer

Penelitian ini menggunakan data primer berupa terjemahan dari term-term sensitif gender yang sering diperselisihkan penerjemahannya oleh para feminis. Term-term tersebut antara lain *darajah* pada QS. Al-Baqarah[2]: 228, *nafs wāḥidah*, *istamta'a*, *qawwāmūn* dan *fadribū* pada QS. An-Nisā'[4]: 1, 24 dan 34 serta term *kawā'ib* pada QS. An-Naba'[78]: 33. Dalam hal ini, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*

(Yogyakarta: UII Press, 2021) karya Zaini Dahlan (w. 2017) dan Tim Ahli Gus Baha' menjadi sumber utama pada penelitian ini.

b) Sumber Sekunder

Guna melengkapi data, penelitian ini juga mengambil data pendukung dari beberapa buku, artikel jurnal, skripsi, tesis dan karya-karya tulis ilmiah lain yang relevan dengan topik pembahasan. Misalnya data tentang latar personal Zaini Dahlan sebagai penerjemah, diperoleh dari buku *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga* (Yogyakarta: UII Press, 2009) dan buku *Zaini Dahlan: Sang Guru* (Yogyakarta: UII Press, 2009). Sebagai pembanding hasil terjemahan, digunakan juga Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI Edisi 2002, Tafsir Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Azhar karya Hamka dan Tafsir Al-Furqan karya Ahmad Hassan.

Adapun data tentang konteks sosial yang berkembang kala itu diperoleh dari buku *Khazanah Tafsir Indonesia: dari hermeneutika hingga ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia* (Tangerang Selatan: Gaung Persada, 2022) serta *The Official Indonesian Qur'an Translation: the history and politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Cambridge: Open Book Publishers, 2022). Selain itu, sumber lain yang masih terkait juga turut digunakan untuk melengkapi data.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sesuai ketersediaan data, penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi dalam mengumpulkan data. Data yang telah dihimpun dari sumber primer maupun sekunder kemudian dipetakan menjadi beberapa kategori untuk diolah dan dikembangkan dengan pola deskriptif-analitis. Dalam hal ini, data yang dihimpun adalah terkait penerjemahan ayat-ayat sensitif gender dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, biografi Zaini Dahlan serta pandangan Zaini Dahlan tentang feminisme.

4. Teknik Analisis Data

Data yang telah dihimpun, selanjutnya dilakukan kategorisasi dan dipaparkan dengan pola deskriptif. Pola ini dilakukan dengan memaparkan data struktur tekstual berupa hasil terjemahan ayat-ayat sensitif gender dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* beserta hal lain yang melingkupinya, seperti pemikiran penerjemah, konteks sosial saat ditulis dan sebagainya. Selanjutnya, pola analitis dilakukan dengan meninjau narasi feminisme yang secara implisit direpresentasikan dalam hasil terjemahan. Dalam hal ini, data dianalisis dengan analisis wacana kritis model Teun A. van Dijk yang menekankan pada pendekatan sosio-kognitif.

Adapun langkah analisis sebagaimana model analisis wacana kritis Teun A. van Dijk dilakukan dengan memperhatikan tiga dimensi; teks, kognisi sosial dan konteks. Analisis dilakukan dengan langkah konkret yang terdiri dari analisis konteks, tema global wacana, pemaknaan lokal, relevansi struktur formal yang tersamar, menghubungkan teks dan konteks, semantik wacana, kognisi sosial, ideologi, situasi masyarakat, dimensi mikro-makro masyarakat, tindak diskursif sebagai tindakan sosio-politik, pelaku sebagai partisipan yang memiliki berbagai peran serta analisis struktur masyarakat.²⁹

F. Sistematika Penulisan

Bab pertama sebagai pondasi utama dalam penelitian berisi antara lain: (1) latar belakang penelitian yang menjelaskan alasan pemilihan topik permasalahan pada penelitian ini. (2) Rumusan masalah yang memaparkan fokus masalah utama dan beberapa poin pertanyaan yang akan dijawab dalam penelitian ini. (3) Tujuan dan manfaat yang menjelaskan target yang akan dicapai dan sisi kemanfaatan penelitian ini di waktu mendatang. (4) Tinjauan

²⁹ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), h. 84.

pustaka yang berisi daftar penelitian relevan sebelumnya serta penegasan bahwa penelitian ini memiliki aspek kebaruan dibandingkan dengan penelitian sebelumnya. (5) Metode penelitian yang memuat jenis penelitian, sumber dan teknik pengambilan data serta teknik analisis data. (6) Sistematika penulisan yang menjelaskan pola penyusunan/penulisan laporan hasil penelitian.

Bab kedua memuat uraian umum tentang diskursus kajian terjemah Al-Qur'an mulai dari definisi, klasifikasi, relasinya dengan tafsir dan dinamika perkembangan hingga contoh problematikanya. Selain itu, juga membahas sekilas tentang teori analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) dengan pendekatan kognisi sosial model Teun A. van Dijk. Terdapat juga uraian tentang ideologi feminisme dalam penerjemahan Al-Qur'an. Bab ini bertujuan untuk memberikan pengenalan dan deskripsi umum tentang terjemah Al-Qur'an beserta teori pembacaan yang akan digunakan untuk menganalisis data-data pada bab ketiga. Bab ini juga menjadi landasan teori dan pengantar awal yang perlu dipahami sebelum masuk pada pembahasan pokok permasalahan dalam penelitian ini.

Bab ketiga memuat uraian data berupa deskripsi *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* beserta konteks sosial ditulisnya dan biografi penerjemahnya. Pada bab ini, dipaparkan gambaran umum pemaknaan ayat-ayat tentang perempuan dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. Bab ini lebih menitikberatkan pada penyajian data penelitian yang akan dianalisis pada bab berikutnya.

Bab keempat memuat analisis data dengan teori analisis wacana kritis model Teun A. van Dijk terhadap terjemahan ayat-ayat sensitif gender tentang perempuan dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. Pada bab ini, dijelaskan bentuk relasi ideologi atau cara pandang penerjemah terhadap hasil penerjemahannya tentang isu feminisme. Adapun untuk mencapainya, maka dijelaskan juga kognisi sosial penerjemah serta kaitannya dengan konteks sosial saat itu. Bab ini merupakan hasil penerapan teori yang telah

diuraikan pada bab kedua terhadap data penelitian yang disajikan pada bab ketiga.

Bab kelima berisi rangkuman jawaban dari pokok masalah penelitian berdasarkan tinjauan teori pada bab kedua terhadap data yang telah diuraikan pada bab ketiga. Bab ini juga berisi rekomendasi penelitian lanjutan tentang topik yang relevan dengan feminisme dalam terjemah Al-Qur'an.

BAB II

DISKURSUS TERJEMAH AL-QUR'AN, ANALISIS WACANA KRITIS DAN IDEOLOGI DALAM TERJEMAHAN

A. Diskursus Terjemah Al-Qur'an

1. Definisi dan Klasifikasi Terjemah Al-Qur'an

Kata terjemah merupakan bentuk serapan Bahasa Indonesia dari term *tarjama* (تَرْجَمَ - يُتَرْجَمُ - تَرْجَمَةٌ) dalam Bahasa Arab yang mengikuti patron (*wazan*) *fa' lala, yufa' lilu, fa' lalatan* (فَعْلَلَّ - يُفَعِّلُ - فَعْلَلٌ).¹ Dilihat dari strukturnya, istilah *tarjamah* berasal dari satu akar kata dengan istilah *rajam* yang memiliki makna asal 'melempar dengan sesuatu'. Bisa juga dikiasikan dengan makna melemparkan perkataan, sebagaimana dalam QS. Maryam[19]: 46 yang berbunyi: *la'in lam tantahi la'arjumannaka* (Jika tidak berhenti [mencela tuhan yang kusembah], engkau pasti akan ku-*rajam*).² Sebagian literatur tafsir memaknai kata *rajam* dalam ayat tersebut dengan 'membalas dengan perkataan yang lebih mencela'.³

Secara etimologi, *tarjamah* dapat bermakna menyampaikan, menafsirkan ataupun menukil suatu perkataan dengan bahasa lain.⁴ Suatu riwayat dari Ibnu Mas'ūd menceritakan bahwa Rasul pernah menyebut Ibnu 'Abbās sebagai *turjumān al-Qur'an*, selain pernah mendoakannya agar diberi kemampuan menakwilkan Al-Qur'an.⁵ Terkadang kata ini juga

¹ Muḥammad Ma'ṣum bin 'Alī, *al-Amsīlah at-Taṣrīfiyyah* (Surabaya: Maktabah asy-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhan, 1965), h. 8-9.

² Kalimat ini dilontarkan Sang Ayah pada Nabi Ibrahim a.s. saat menolak ajakannya agar berhenti menyembah berhala yang tak memberikan manfaat sedikitpun. *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: LPMQ Kemenag RI, 2019), h. 433.

³ Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979), II, h. 493.

⁴ Muḥammad Abdul Aẓīm Az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019), h. 328-329.

⁵ Jalāluddīn As-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Damaskus: Muassisah Al-Risalah, 2008), IV, h. 234.

bermakna biografi, seperti dalam kalimat *tarjamah al-mu'allif* pada kitab-kitab *turas* (literatur klasik keislaman) yang sering digunakan untuk mendeskripsikan profil penulis. Adapun dalam bahasa Inggris, terjemah disepadankan dengan kata *translation* yang mengandung arti melewati/melintasi (*carry accross*).⁶ Menurut Abdul Mustaqim, padanan kata *tarjamah* dalam bahasa Indonesia perlu dibedakan secara substantif antara 'penerjemahan' dengan 'terjemahan'. Penerjemahan berarti proses alih pesan, sedangkan terjemahan adalah hasil dari proses alih bahasa.⁷

Adapun secara terminologi, Az-Žahabi (w. 748 H) menyebut bahwa term *tarjamah* mengarah pada dua definisi. Pertama, pemindahan bahasa tanpa menjelaskan maksud sebenarnya dari perkataan yang diterjemahkan. Dalam hal ini, hanya terjadi proses pencarian padanan kosa kata dari bahasa sumber ke bahasa target. Kedua, penafsiran/penjelasan atas suatu perkataan dengan bahasa lain. Oleh karenanya, Ia mengklasifikasikan *tarjamah* menjadi dua macam sebagai berikut.⁸

- a. *Tarjamah lafziyyah/ħarfiyyah* (literal), adalah upaya alih bahasa dengan tetap menjaga fitur-fitur kebahasaan. bentuk ini terbagi menjadi;
 - 1) *ħarfiyyah bi al-miśl*, terjemah yang hanya menggantikan kosa kata dan gramatika asli dengan padanannya dalam bahasa target. Penerjemahan model ini sangat tekstual, akan rancu jika diterapkan dalam Al-Qur'an.
 - 2) *ħarfiyyah bi gair al-miśl*, terjemah yang mencari kesesuaian makna sedekat mungkin dengan bahasa target sesuai kemampuan penerjemah. Model ini sedikit lebih leluasa dari *bil al-miśl*,

⁶ Hamam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia," ed. oleh Rina Rahmawati (Gaung Persada, 2022), h. 42.

⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), h. 92.

⁸ Muħammad Ĥusain Az-Žahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), I, h. 19. Uraian serupa: Az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, h. 329-330.

namun hanya boleh diterapkan untuk karya profan manusia, bukan untuk wahyu yang sakral (Al-Qur'an).

- b. *Tarjamah ma'nawiyah/tafsīriyyah* (bebas), adalah menjelaskan ulang makna suatu perkataan dengan bahasa lain, tanpa terpaku sama sekali pada struktur gramatika kalimat dalam bahasa asalnya.

Pengelompokan terjemah menjadi *harfiyyah* dan *tafsīriyyah* tersebut diamini juga oleh Az-Zarqāni (w. 1367 H) dan Manna' Qaṭṭan (w. 1420 H).⁹ Namun dikotomi ini menuai kritik karena dinilai terlalu teoritis dan tak analitis. Faktanya tak ada karya terjemah yang murni menggunakan satu model tersebut secara penuh, terlebih terjemah *harfiyyah*. Hal ini karena adanya keniscayaan perbedaan kaidah ataupun kultur antar bahasa. Realita yang mungkin adalah menggunakan model *tafsīriyyah* yang diupayakan sedekat mungkin dengan bahasa sumber. Di sisi lain, beberapa mufasir Indonesia lebih memilih diksi 'tafsir' ketimbang 'terjemah' dalam menamakan karyanya yang sejatinya berupa terjemahan yang dilengkapi dengan penafsiran ringkas pada catatan kaki.¹⁰ Hal ini dilakukan guna menghilangkan kesan bahwa umat Islam mengadopsi tradisi vernakularisasi *Bible* (Injil). Oleh karenanya, term *tarjamah* oleh sebagian sarjana kontemporer dimaknai dengan penafsiran (*hermeneutic*) sederhana, tak sekadar alih bahasa.¹¹

2. Relasi Terjemah dengan Tafsir

Para ulama' terdahulu memisahkan term terjemah dengan term tafsir secara ketat. Meski keleluasaan dalam memberi penjelasan ayat diperbolehkan dalam model *tarjamah tafsīriyyah*, tetapi konsepnya tetap

⁹ Manna' Qaṭṭan, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an* (Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif, 2000), h. 324.

¹⁰ Misalnya dalam tafsir *Al-Ibriz* karya Bisri Musthafa, *Al-Iklil* karya Misbah Musthafa, *Tafsir An-Nur* karya Hasbi Ash-Shiddieqy dan *Tafsir Al-Furqan* karya Ahmad Hassan.

¹¹ Johanna Pink, "The kyai's voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality and Print in Modern Java," *Wacana* 21, no. 3 (2020): 329–59, <https://doi.org/10.17510/wacana.v21i3.948.330>, h. 334. Uraian lain: Fadhl Lukman, "Studi Kritis Atas Teori Tarjamah Al-Qur'an dalam 'Ulum Al-Qur'an," *AL-A'RAF: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, no. 2 (Desember 2016), <http://ejournal.iain-surakarta.ac.id/index.php/al-araf>, h. 118.

berbeda dengan konsep tafsir. Tak sekadar pemindahan bahasa, terjemah juga dituntut sedekat mungkin strukturnya dengan teks asal. Dengan demikian, suatu karya yang tak dialihkan ke bahasa lain, tidak bisa dikategorikan sebagai terjemah. Karya berisi penjelasan yang terlampaui jauh keluar dari apa yang tersurat dalam teks juga bukanlah terjemah, melainkan tafsir. Dalam hal ini, Az-Zarqāni (w. 1948 M) membedakan konsep *tarjamah tafsīriyyah* dengan tafsir dalam beberapa aspek sebagai berikut.¹²

1) Independensi

Terjemah cukup mampu berdiri sendiri sebagai wacana utuh yang terpisah sama sekali dari teks aslinya. Independensi inilah yang menjadikan terjemah sudah dapat dipahami, meski tanpa menyertakan ulang teks asli. Berbeda dengan karya tafsir yang akan kehilangan konteks jika terisolir dari teks aslinya.

2) Korelasi dengan Disiplin Ilmu Lain

Terjemah terikat dengan bunyi tersurat teks asal. Penjelasan tambahan boleh disisipkan selama tak menyimpang jauh dari topik asal. Keterikatan ini menjadi batas antara terjemah dengan tafsir yang cenderung memberi penjelasan secara komprehensif, bahkan diharuskan. Selain itu, tafsir biasanya mengelaborasi pemaknaan ayat dengan seperangkat disiplin ilmu lain sesuai latar keilmuan penafsir.

3) Batasan Penjelasan

Terjemah dituntut mewakili makna teks asli secara utuh. Sedangkan tafsir relatif bebas memilih poin mana yang hendak diberikan penjelasan tambahan, baik sebagian ataupun keseluruhan dari teks asli, secara global/ringkas (*ijmāli*) atau rinci (*tahlīli*).

¹² Az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, h. 331-333.

4) Kesetiaan Terhadap Makna

Terjemah hanya menjelaskan maksud asli, sedangkan tafsir kadang disisipi pandangan pribadi penafsir terhadap suatu hal tertentu.

Menurut Lukman, klasifikasi Az-Zarqāni tersebut mengindikasikan bahwa terjemah masih dipandang sebagai alih bahasa semata. Bagi Lukman, terjemah adalah sub-genre dari literatur tafsir. Ia memaknai terjemah sebagai ringkasan dari tafsir bercorak madrasah (*madrasa style*), sejenis tafsir yang relatif padat dan mudah dipahami sehingga sering dijadikan bahan ajar.¹³ Sebab, esensi dari penerjemahan adalah sama dengan penafsiran. Dalam karya terjemah, penerjemah dapat mengelaborasi suatu term kunci tertentu atau penjelasan lain dalam bentuk catatan kaki (*footnote*) dan inilah yang disebut tafsir. Di luar itu, proses penerjemahan sendiri sudah melibatkan kerja penafsiran atau resepsi penerjemah terhadap ayat Al-Qur'an yang tak terdeteksi oleh pembaca.¹⁴

3. Dinamika Penerjemahan Al-Qur'an di Dunia

Wacana terjemah Al-Qur'an merupakan salah satu kajian yang belakangan menjadi perhatian dalam diskursus ilmu Al-Qur'an. Pembahasan khusus tentang terjemah Al-Qur'an memang tak ditemui dalam banyak literatur babon klasik seperti *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* karya Az-Zarkasyi (w. 794 H/1392 M)¹⁵ dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* karya As-Suyūṭi (w. 911 H/1505 M). Perhatian terhadap topik terjemah

¹³ *Madarasa-style* merupakan istilah yang dipakai Walid Saleh untuk menyebut sejenis tafsir yang merupakan ringkasan dari tafsir induk ensiklopedis (seperti tafsir At-Tabari, Ar-Razi dan Al-Qurthubi), biasanya terdiri dari 2 jilid serta menjadi rujukan pengantar bagi pembelajar, contohnya seperti tafsir Az-Zamakhshari, Al-Baidāwi, Al-Bagawi, Al-Khāzin dan Jalālain. Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12, no. 1-2 (2010): 6-40, <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>, h. 21.

¹⁴ Fadhli Lukman, *The Official Indonesian Qur'an Translation: the history and politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Cambridge: Open Book Publishers, 2022), h. 18-19.

¹⁵ Az-Zarkasyi hanya sedikit menyingung soal status hukum terjemah Al-Qur'an berbahasa Persia dalam karyanya bidang ushul fiqh, *al-Baḥr al-Muḥit*. Badruddin Az-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muḥit fī Uṣūl al-Fiqh* (Dar al-Kitabi, 1994), II, h. 185-187.

Al-Qur'an sebagai disiplin kajian yang mandiri dalam khazanah studi Al-Qur'an mulai muncul sejak terbitnya *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* karya Az-Zarqāni (w. 1367 H/1948 M). Kemudian hal itu diikuti oleh para ulama modern lain seperti Ḥusain Aẓ-Ẓahabi (w. 1398 H/1977 M) dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* serta Manna' Qaṭṭan (w. 1420 H/1999 M) dalam *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*.¹⁶ Mereka menjadikan diskursus terjemah Al-Qur'an sebagai sub-bab tersendiri dalam kitabnya.

Sebelum masuk dalam diskursus ilmu Al-Qur'an, kajian terjemah sempat menjadi perhatian para ulama ushul fiqih, hanya saja persoalan yang dibahas masih sangat mendasar. Mereka masih mempersoalkan status hukum menerjemahkan Al-Qur'an dalam kaitannya dengan ibadah, misalnya hukum menerjemahkan bacaan Al-Qur'an saat sholat. Fenomena tersebut wajar saja, mengingat kebutuhan akan terjemahan muncul sejalan dengan kebutuhan zaman. Kebutuhan ini baru dimulai sejak perluasan Islam ke berbagai negara yang tak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu.

Meluasnya ajaran Islam yang dibawa oleh bangsa Arab ke berbagai penjuru di luar Arab meniscayakan timbulnya interaksi dengan bangsa lain ('*ajam*) secara intens. Pertukaran bahasa dan kultur menjadi hal yang tak terhindarkan dalam kehidupan sehari-hari. Penggunaan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar utama dalam mengenalkan nilai-nilai Al-Qur'an turut memicu munculnya banyak kendala baru bagi mereka yang bukan penutur asli (*native speaker*). Dari sinilah perdebatan teologis tentang terjemah Al-Qur'an bermula. Praktik penerjemahan sebenarnya telah muncul sejak masa Nabi, meski belum dapat diklaim sebagai terjemah Al-Qur'an. Terkait perkembangan penerjemahan Al-Qur'an dari masa ke masa, dijelaskan dalam uraian berikut.

¹⁶ Mengenai beberapa literatur tentang 'ulumul al-Qur'an dari klasik hingga kontemporer diuraikan dalam: M. Quraish Shihab et al., *Sejarah 'Ulum Al-Qur'an*, ed. oleh Azyumardi Azra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 44-46.

a. Penerjemahan Masa Kenabian (abad ke-6)

Praktik penerjemahan disinyalir tumbuh sejak pasca perjanjian Hudaibiyyah (akhir tahun 6 hijriyah) saat Rasulullah memperluas dakwah Islam hingga pada para raja di sekitar Arab. Hal tersebut dilakukan dengan mengutus beberapa sahabat guna menulis dan mengirimkan surat berisi seruan untuk memeluk Islam. Adapun para sahabat yang diperintahkan untuk mengirimkan surat antara lain; Amr bin Umayyah kepada Raja Nejus di Habasyah (Ethiopia), Abdullah bin Huzafah As-Sahmi kepada Raja Kisra di Persia, Diya Al-Kalby kepada Raja Heraklius di Bizantium (Romawi Timur) dan Hatib bin Abi Balta'ah kepada Raja Muqauqis di Koptik (Mesir).

Surat-surat tersebut ditulis dengan bahasa Arab dan memuat beberapa penggalan ayat Al-Qur'an dengan sedikit modifikasi oleh Rasulullah. Misalnya salah satu kalimat dalam surat untuk Raja Kisra (Persia) yang berbunyi:

فَإِنِّي أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً لِأُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ

“Sungguh Aku adalah utusan Allah untuk seluruh umat manusia agar Aku memberi mereka peringatan dan membenarkan perkataan orang-orang kafir.”

Penggalan dalam surat tersebut senada dengan ayat *li yunzira man kāna ḥayyan wa yaḥiqqal qawlu ‘ala al-kāfirīn* yang termaktub dalam Surah Yāsīn[36] ayat 70. Demikian pula, surat untuk Raja Heraklius dan Raja Muqauqis yang memuat Surah Āli ‘Imrān[3] ayat 64. Sebagian dari surat yang telah terkirim dibalas dengan bahasa Arab oleh Sang Raja, namun adanya proses konversi dari bahasa Arab ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh mereka merupakan hal yang tak dapat dipungkiri, termasuk penerjemahan terhadap penggalan ayat-ayat tersebut.

Riwayat lain dalam *Musnad Ahmad* menyebutkan bahwa pernah suatu ketika, Rasulullah mengutus Zaid bin Tsabit untuk mempelajari kiriman surat-surat dari umat Yahudi yang sampai pada Rasulullah. Perintah ini bertujuan agar Zaid mampu membacakan, menyampaikan ulang dan merespon surat-surat tersebut dengan bahasa yang dapat dipahami oleh kedua belah pihak. Singkatnya, Zaid bertindak sebagai perantara komunikasi antara Rasul dengan umat lain yang tak bisa bahasa Arab. Rentetan peristiwa yang terjadi pada masa Nabi tersebut disinyalir menjadi preseden (contoh paling awal) dari aktivitas penerjemahan Al-Qur'an.¹⁷

Suatu riwayat dalam kitab *an-Nihāyah wa ad-Dirāyah* juga menyebut bahwa Salmān Al-Fārisi (w. 35 H/654 M) pernah menerjemahkan Surah Al-Fatihah ke dalam bahasa Persia atas permintaan orang-orang Persia yang belum lancar melafalkannya. Kabar penerjemahan Salman ini konon sampai pada Nabi dan dibiarkan saja, tanpa menunjukkan adanya pelarangan. Demikian argumen yang dilontarkan M. Farīd Wajdī (w. 1954 M).¹⁸ Sedangkan menurut Az-Zarqani, Salman hanya menerjemahkan ayat pertama Surah Al-Fatihah (basmalah), itu pun riwayatnya masih diragukan karena sanadnya tak terlacak.¹⁹

b. Penerjemahan Masa Kekhalifahan (abad ke-7 hingga abad ke-13)

Seusai Rasulullah wafat, masuknya Islam ke berbagai daerah diiringi dengan meleburnya Bahasa Arab ke dalam budaya mereka. Persebaran tersebut ternyata diberengi juga dengan banyaknya terjadi kekeliruan fatal dalam pelafalan (*lahn*) yang berdampak pada

¹⁷ Najdah Ramaḍān, *Tarjamah al-Qur'an al-Karīm wa Aṣaruhā fī Ma'ānīhi*, n.d., h. 93.

¹⁸ Muḥammad Farīd Wajdī, *al-Adillah al-'Ilmiyyah 'ala Jawāzi Tarjamat Ma'āni al-Qur'an ila al-Lugāt al-Ajnabiyyah* (Kairo: Ma'ahid al-Diniyyah, 1936), h. 63.

¹⁹ Travis Zadeh, "The Fātiḥa of Salmān al-Fārisī and the Modern Controversy over Translating the Qur'ān," in *The Meaning of the Word: lexicology and qur'anic exegesis*, ed. oleh Stephen Burge (London: Oxford University Press, 2015), 375–420, <https://doi.org/10.1353/mrw.2018.0003>.

penyimpangan dari makna asli Al-Qur'an. Fenomena ini mulai marak terjadi pada masa khalifah 'Utsman bin Affan, kemudian berlanjut hingga masa tabi'in, kekhalifahan Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyyah. Inilah salah satu alasan mengapa masa Utsman dilakukan standardisasi mushaf Al-Qur'an. Upaya tersebut tak lain demi menjaga kesucian dan melanggengkan makna-makna Al-Qur'an dalam bentuk aslinya.

Praktik penerjemahan Al-Qur'an juga pernah terjadi dalam shalat. Suatu riwayat menyebutkan bahwa Hasan Al-Basri (w. 110 H/728 M) sebagai bangsa Persia kesulitan melafalkan bahasa Arab dengan fasih, terlebih dalam membaca Al-Qur'an. Oleh sebab itu, ia membaca Al-Qur'an dalam shalat dengan menggunakan bahasa Persia. Selanjutnya, pada masa Dinasti Umayyah upaya alih bahasa atas literatur asing dalam sejarah Islam diinisiasi oleh khalifah Khalid bin Yazid bin Muawiyah. Ia menerjemahkan banyak literatur dari Yunani dan Koptik ke dalam Bahasa Arab agar dapat dipelajari oleh orang Arab.

Pada fase berikutnya, interaksi umat muslim dengan bangsa Persia makin dekat saat Khurasan (Persia Timur) di bawah pemerintahan Dinasti Abbasiyyah. Aktivitas penerjemahan karya akademik semakin gencar pada masa khalifah Abu Ja'far Al-Mansur (w. 775 M) dan Harun Ar-Rasyid (w. 809 M). Hingga runtuhnya Dinasti Abbasiyyah, Ayyubiyyah dan Mamluk, belum ada keterangan adanya praktik penerjemahan Al-Qur'an. Di kalangan muslim, Al-Qur'an pertama kali diterjemahkan dalam bahasa Turki pada masa Dinasti Saljuk dan Utsmaniyyah. Sejak saat itu, penerjemahan Al-Qur'an senantiasa mengiringi meluasnya Islam ke berbagai benua.²⁰

c. Penerjemahan Masa Renaisans (abad 14 hingga abad 17)

²⁰ Ramaḍān, *Tarjamah al-Qur'an al-Karīm wa Āsaruhā fī Ma'ānīhi*, h. 113-114.

Runtuhnya Dinasti Saljuk (1258 M) oleh Mongol memicu bangkitnya kembali peradaban Barat dan orientalisme. Sejak Vasco Da Gama menemukan jalur Tanjung Harapan ke Asia pada tahun 1489 M, bangsa Eropa mulai mengekspansi wilayah Timur Tengah dan Asia.²¹ Mereka datang dengan motif politik dan teologis guna menguasai dan menyerang balik ideologi umat Islam di Timur Tengah secara perlahan. Salah satu upaya yang dilakukan adalah menulis terjemahan Al-Qur'an yang sengaja diselewengkan guna menonjolkan citra buruk Islam.

Di Eropa, *Lex Mahumet* karya Robertus Ketenensis (537 H/1143 M) atau Robert Ketton (orientalis dari Inggris) menjadi terjemah Al-Qur'an pertama yang terbit dalam bahasa Latin. Ketton disebut sebagai pemicu bermunculannya banyak terjemah Al-Qur'an di Eropa. Ia menerjemahkan Al-Qur'an atas perintah dari Peter the Venerable dan Abbot of Cluny. Karya Ketton tersebut kemudian dicetak ulang oleh Theodore Bibliander pada tahun 1543 M di Basel. Karya Ketton ramai dikritik oleh orientalis lain sehingga mereka semakin berlomba menyusun terjemah terbaik versi masing-masing. Terjemahan berbahasa Latin juga ditulis oleh para tokoh lain diantaranya; Mark of Toledo (1193 – 1226 M), John de Segova (1398 – 1458 M), Kyrilios Lukaris (1572 – 1638 M), Maracci (1612 – 1700 M) dan masih banyak lagi.

Seiring berjalannya waktu, para orientalis juga menerjemahkan Al-Qur'an ke berbagai bahasa lain. Penerjemahan ke dalam Bahasa Inggris pertama dilakukan oleh Alexander Ross (1590 – 1694 M) pada tahun 1694.²² Kemudian, dalam bahasa Jerman oleh Schweigger tahun

²¹ Badarussyamsi, "Islam Di Mata Orientalisme Klasik Dan Orientalisme Kontemporer," *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (2016): 17–40, <https://doi.org/10.30631/tjd.v15i1.6>, h. 24-25.

²² Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 84-87.

1616. Juga penerjemahan ke dalam bahasa Perancis oleh Du Ryer pada tahun 1647.²³

d. Penerjemahan Masa Modern-Kontemporer (abad 18 hingga sekarang)

Pada abad ke-18, tren penerjemahan Al-Qur'an mulai menyebar ke berbagai benua. Di Asia misalnya, penerjemahan pertama dalam bahasa Rusia diinisiasi oleh Petr Postnikov pada tahun 1716. Selanjutnya terbit juga terjemah Al-Qur'an karya Vervovkin pada tahun 1790. Hal ini disusul dengan kemunculan karya penerjemah lain di Turki seperti Jamil Sa'id, Husain Kadzim, Isma'il Haqqi dan lain-lain.²⁴

Terjemah Al-Qur'an berbahasa Inggris juga turut mewarnai munculnya terjemahan di Eropa dengan beragam motif penulisan. Beberapa di antaranya bahkan menjadi pegangan utama muslim. Sederet tokoh yang turut menulis terjemah Al-Qur'an secara utuh dalam bahasa Inggris antara lain; Muhammad Abdul Hakim Khan (1905 M), Muhammad Marmaduke Picktall (1930 M), Abdullah Yusuf Ali (1934 M), Abdul Majid Daryabadi (1957 M), Muhammad Al-Hilali dan Muhammad Khan (1977 M), Muhammad Asad (1980 M), Muhammad Abdul Halim (2004 M), Abdurrahim Kidwai (2013 M), Musthafa Khitab (2016 M), Musyarrof Husain (2018 M) dan masih banyak lagi.

Ada pula karya terjemah parsial, misalnya terjemah Juz 'Ammah oleh Basil Q. Muhammad (2017), *Az-Zahrawan* (berisi terjemah Surah Al-Baqarah dan Āli 'Imrān) oleh Walid Bleyhesh al-Amri (2019), Jusur Qiraat 10 oleh Fadil Soliman (2020). Adapun terjemah Al-Qur'an yang beredar di Indonesia diantaranya: *Tafsir Al-Qur'anul Karim* karya Mahmud Yunus (1938), *Al-Furqan Tafsir Qur'an* karya Ahmad Hassan (1956), *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka (1967), *Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Al-Nur* dan *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Al-Bayan* karya TM.

²³ Fidian Zahratun Nurra'ida, "Karakteristik Terjemah Al-Qur'an Wanita Ummul Mukminin" (IAIN Pomorogo, 2021), h. 10.

²⁴ Ramaḍān, *Tarjamah al-Qur'an al-Karīm wa Āsaruhā fī Ma'ānīhi*, h. 133-136.

Hasbi Ash-Shidiqy (1971) dan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* karya Departemen Agama Republik Indonesia (1965).²⁵

4. Problematika Penerjemahan Al-Qur'an

Problematika paling awal terjemah Al-Qur'an berkuat pada persoalan teologis. Riwayat tentang praktik penerjemahan Al-Qur'an yang pernah dilakukan oleh Salmān Al-Fārisi dan Harun Ar-Rasyid menjadi titik balik perdebatan para ulama, baik firkah yang menerima maupun menolaknya. Kelompok yang menolaknya beralasan bahwa riwayat tentang Salmān Al-Fārisi memiliki problem validitas. Selain itu, klaim bahwa praktik penerjemahan Salman telah mendapat izin dari Rasulullah juga merupakan legitimasi semata. Palsunya, tak ada riwayat lain yang mengindikasikan klaim tersebut. Demikian juga, penerjemahan Al-Qur'an dalam shalat oleh Harun Ar-Rasyid dinilai merupakan sebuah penyimpangan.

Sedangkan bagi firkah yang menerima penerjemahan Al-Qur'an menilai bahwa kasus Harun Ar-Rasyid bukanlah suatu penyimpangan. Sebab, hal itu adalah bagian dari keringanan (*rukhsah*) tersendiri pada abad pertama dan kedua hijriah. Riwayat ini menjadi landasan Abu Ḥanifah (w. 150 H/767 M) yang pernah memperbolehkan menerjemahkan bacaan Al-Qur'an jika sulit melafalkan bahasa Arab dengan fasih. Namun seiring berjalannya waktu, Abu Hanifah membatalkan fatwanya tersebut. Pada abad berikutnya, madzhab Syafi'i dan Ḥanbali juga melarang menerjemahkan bacaan Al-Qur'an dalam shalat.²⁶

Penolakan penerjemahan oleh sebagian besar ulama klasik bukanlah semata tanpa dasar. Palsunya, proses penerjemahan memang akan menemui banyak problematika berupa hilangnya banyak aspek, terutama

²⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari hermeneutika hingga ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 60.

²⁶ Wajdi, *al-Adillah al-'Ilmiyyah 'ala Jawāzi Tarjamat Ma'āni al-Qur'an ila al-Lugāt al-Ajnabiyyah*, h. 58.

kebahasaan. Cartford membagi problem terjemahan menjadi tiga aspek; linguistik, kultural dan teologis. Dua aspek pertama umum terjadi pada semua jenis teks terjemah, sedangkan problem teologis hanya berlaku bagi terjemah kitab suci, dalam hal ini Al-Qur'an.²⁷ Problem kebahasaan (linguistik) dalam teks terjemah kerap muncul dalam berbagai segi antara lain fonetik (*shoutiyyah*), morfologi (*ṣarfiyyah*), sintaksis (*naḥwiyyah*), semantik (*dalāliyyah*), stilistika (*uslūbiyyah*) serta makna kultural (*ṣaqafiyyah*).²⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa secara historis, penerjemahan Al-Qur'an sempat menuai pro kontra di berbagai belahan dunia. Kelompok ulama seperti Al-Marāgi, Maḥmūd Syaltūt dan M. Farīd Wajdi cenderung lebih afirmatif terhadap upaya penerjemahan Al-Qur'an dengan batasan tertentu. Sedangkan sebagian lain seperti Rasyid Riḍa, Muṣṭafa Ṣabri, M. Syakir, M. Ḥusain Makhluf justru menolak penerjemahan. Namun terjemahan Al-Qur'an mulai diterima di kalangan luas sejak Universitas Al-Azhar mengeluarkan fatwa tahun 1936, bahwa terjemah Al-Qur'an bukanlah maksud Al-Qur'an itu sendiri sehingga keduanya tak bisa disamakan kedudukannya.²⁹ Terjemah Al-Qur'an oleh sebagian besar ulama dijadikan sebagai instrumen dasar bagi semua kalangan dalam memahami makna Al-Qur'an.

B. Tinjauan Umum Analisis Wacana Kritis

1. Definisi Wacana dan Analisis Wacana

Membincang analisis wacana kritis tak bisa dipisahkan dari pembahasan mengenai wacana dan analisis wacana. Wacana (*discourse*) sendiri berasal dari kata *wac/wak/vac* (bahasa Sansekerta) yang berarti berkata atau berucap atau *discursus* (bahasa Latin) yang berarti “lari bolak-

²⁷ Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 69.

²⁸ Abdullah Al-Qurasyi, “Tarjamah al-Qur'an al-Karīm: Nazrat 'Ammah,” *Jalsah Ramadhan* (Baitul Mutarajjim, 2020), <https://youtu.be/7QK2yHwLugw?t=3074> diakses pada Selasa, 14 Maret 2023 Pukul 12.34 WIB.

²⁹ Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 74-75.

balik". Wacana merupakan unit bahasa terbesar, tertinggi dan terlengkap yang tersusun dari rangkaian kalimat dengan koherensi (keterpaduan) dan kohesi (kesinambungan) yang tinggi. Term wacana digunakan dalam berbagai disiplin ilmu dan memiliki definisi yang berbeda-beda. Namun demikian, terdapat sisi kesamaan bahwa wacana selalu berkaitan dengan kata, komunikasi dan ungkapan lisan maupun tulisan.³⁰

Adapun analisis wacana merujuk pada studi tentang bahasa atau pemakaiannya. Menurut A.S. Hikam, paradigma analisis wacana dalam memandang bahasa terbagi menjadi tiga;³¹

Paradigma Analisis Wacana	Ciri-ciri
Positivisme-empiris	<ul style="list-style-type: none"> - memisahkan pemikiran subjektif dengan realitas objektif - mengabaikan subjektifitas pewacana dan kemungkinan terjadinya distorsi makna - fokus analisis pada objek bahasa, yakni kesesuaian wacana dengan kaidah sintaksis dan semantik
Konstruktivisme	<ul style="list-style-type: none"> - bahasa ditunggangi oleh maksud dan makna tertentu yang merepresentasikan jati diri pewacana - mengesampingkan produksi dan reproduksi makna serta relasi kuasa - fokus analisis pada proses penafsiran subjek bahasa dengan relasi sosialnya
Kritis	<ul style="list-style-type: none"> - bahasa selalu dikendalikan oleh relasi kekuasaan yang diperankan oleh pewacana - pewacana bukanlah subjek yang netral

³⁰ Eti Setiawati dan Roosi Rusmawati, *Analisis Wacana (Konsep, Teori dan Aplikasi)* (Malang: UB Press, 2019), h. 3.

³¹ Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, ed. oleh Nurul Huda (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 4-6.

	- fokus analisis pada konstelasi kekuasaan yang terjadi dalam proses produksi dan reproduksi makna
--	--

Tabel 1.2 : Jenis-jenis Paradigma dalam Analisis Wacana

Paradigma pertama dan kedua itulah yang umumnya disebut analisis wacana (*Discourse Analysis*) di mana fokus analisisnya adalah sisi kebahasaan. Sedangkan paradigma ketiga disebut analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis/CDA*). Disebut kritis karena tak hanya mengupas aspek linguistik, melainkan juga mengaitkan teks dengan konteks tujuan dan praktik tertentu, termasuk praktik kekuasaan. Analisis wacana kritis ditujukan untuk mengungkap kepentingan ideologis yang tersimpan dalam teks terkait fenomena sosial tertentu. Seseorang dapat dikenali identitas dan afiliasinya melalui penggunaan bahasa. Dalam hal ini, bahasa merupakan mekanisme kontrol sosial yang kuat karena memiliki beragam fungsi (seperti memerintah, mendeskripsi, memanipulasi atau membujuk) dan konsekuensi-konsekuensi, baik yang terprediksi ataupun tidak.³²

2. Model-Model Pendekatan Analisis Wacana Kritis

Secara umum, pendekatan utama yang digunakan oleh beberapa pakar wacana dalam mengaplikasikan analisis wacana kritis antara lain sebagai berikut.³³

- a) Analisis Bahasa kritis (*Critical Linguistics*), mengungkap bagaimana diksi dan gramatika membawa posisi dan makna ideologi tertentu. Tokohnya adalah Roger Fowler dan Theo van Leeuwen.
- b) Pendekatan Prancis (*French Discourse Analysis*), mengungkap bagaimana seseorang ditempatkan dalam posisi tertentu, misalnya

³² Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, h. 77-78.

³³ Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, h. 14.

posisi penulis dan khalayak diposisikan dalam subjek tertentu. Tokohnya adalah Sara Mills yang konsen dalam masalah feminisme pada wacana.

- c) Pendekatan kognisi sosial (*Socio-Cognitive Approach*), mengungkap bagaimana keterlibatan kognisi (pemahaman pewacana) dalam produksi wacana juga mempengaruhi wacana. Tokohnya adalah Teun A. van Dijk.
- d) Pendekatan perubahan sosial (*Sociocultural Change Approach*), mengungkap bagaimana wacana dapat memproduksi status *quo* dan mentransformasikannya. Wacana melekat dalam situasi, institusi dan kelas sosial tertentu. Tokohnya adalah Norman Fairclough.
- e) Pendekatan sejarah (*Discourse Historical Approaches/DHA*), mengungkap bagaimana sejarah juga mempengaruhi stereotipe atas kelompok tertentu dalam wacana. Tokohnya adalah Ruth Wodak dan Jurgen Habermas.

3. Langkah Analisis Kognisi Sosial Van Dijk

Teun A. Van Dijk merupakan profesor studi wacana pada Fakultas Terjemah dan Filologi di Universitas Pompeu Fabra, Barcelona. Menurutnya, teks tidak dapat memberikan makna dengan sendirinya. Makna teks dikonstruksi oleh kesadaran mental atau pengetahuan (kognisi) pengguna bahasa atas suatu peristiwa.³⁴ Van Dijk membagi dimensi wacana menjadi tiga bagian; teks, dominansi dalam masyarakat dan kognisi (pikiran dan kesadaran yang berimplikasi pada teks tertentu). Langkah analisis Van Dijk dapat dilakukan dengan mengelaborasi aspek-aspek sebagai berikut.

³⁴ Ratna Ratnaningsih, *Analisis Wacana Kritis: Sebuah Teori dan Implementasi* (Kotabumi: Universitas Muhammadiyah Kotabumi, 2019), h. 44.

Dimensi Wacana	Aspek Pengamatan	Hal yang Diamati
Teks	Makrostruktur	Tema/topik utama yang dikedepankan dalam wacana
	Struktur Formal yang Tersamar	Struktur sintaksis dan retorika yang digunakan
	Pemaknaan Lokal	Struktur semantik dan diksi yang digunakan
Kognisi Sosial	Skema Person	Pandangan pewacana terhadap orang lain
	Skema Diri	Pandangan orang lain terhadap pewacana
	Skema Peran	Pandangan pewacana terhadap peranan dan posisi orang lain dalam masyarakat
	Skema/Model Peristiwa	Penafsiran pewacana terhadap realitas tertentu
Konteks	Konteks Wacana dan Sosial	Motif dan kondisi sosial budaya saat wacana diproduksi

Tabel 2.2 : Langkah Analisis Teun A. van Dijk

Kognisi sosial dimaksudkan Van Dijk sebagai representasi pengetahuan, sikap, nilai, norma atau ideologi yang menyatukan individu menjadi kelompok sosial tertentu. Representasi tersebut akan mendasari setiap sikap dan sumber daya pembicaraan anggota kelompok tentang kelompok lain. Wacana khas yang diproduksi biasanya bersifat subjektif dan ideologis, memuji kelompok sendiri dan menghina yang bukan bagian darinya karena tak sejalan. Misalnya mengakarnya ideologi patriarki dalam masyarakat akan menjadikan sikap pribadi yang menilai wajar perlakuan bias gender terhadap perempuan. Demikian pula, ketokohan seseorang yang memiliki kuasa atas masyarakat akan berdampak

signifikan dalam menentukan pandangan (ideologi) masyarakat.³⁵ Oleh karenanya, kognisi sosial mengungkap bagaimana si pengguna bahasa membaca, memahami, menganalisis dan menyimpulkan suatu realita sosial tertentu. Selain itu, posisi dan kondisi pengguna bahasa juga turut dipertimbangkan.³⁶

Adapun analisis konteks sosial dapat dilakukan dengan meninjau latar, situasi, peristiwa dan kondisi yang sedang terjadi di masyarakat. Tahap ini diperlukan guna melihat nilai yang dihayati bersama dan berkembang dalam suatu masyarakat saat suatu teks diproduksi. Dengan mengungkap konteks, hal-hal di luar teks yang mempengaruhi pengguna bahasa dalam memproduksi teks akan dapat dipahami secara lebih komprehensif.³⁷ Langkah analisis wacana kritis Van Dijk berbeda dengan analisis yang digunakan dalam disiplin ilmu sosial yang fokus pada kesenjangan sosial beserta abstraksinya. Berbeda pula dengan analisis linguistik yang berfokus pada sisi gramatika, semantik atau trik-trik percakapan. Inti dari analisis wacana kritis Van Dijk adalah mendialogkan aspek makro (konteks) dengan mikro (teks) dalam sebuah wacana secara cermat.³⁸

C. Ideologi Feminisme dalam Penerjemahan Al-Qur'an

Ideologi merupakan hal kompleks yang banyak dibahas para tokoh analisis wacana kritis, bahkan definisi ideologi sendiri tak pernah disepakati secara pakem. Masing-masing pakar wacana memiliki versi definisi tersendiri. Van Dijk misalnya, mendefinisikan ideologi sebagai kerangka keyakinan sosial yang dapat mengendalikan pemahaman dan praktik sosial

³⁵ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, h. 103-104.

³⁶ Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, h. 266-267.

³⁷ Ratnaningsih, *Analisis Wacana Kritis: Sebuah Teori dan Implementasi*, h. 42.

³⁸ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, h. 111.

suatu kelompok atau individu.³⁹ Raymond William memaknai ideologi dengan tiga hal; suatu sistem kepercayaan kelompok tertentu, kesadaran palsu yang digunakan sebagai alat mendominasi dan proses umum produksi makna serta ide.⁴⁰ Menurut Fairclough, ideologi bersifat *inherited* (terwariskan) secara tidak sadar melalui suatu teks atau bahasa dengan berbagai cara dan levelnya. Ideologi mampu secara otomatis mempengaruhi masyarakat tanpa disadari mereka. Dalam hal ini, bahasa dapat menjadi instrumen representasi suatu ideologi dan praktik sosial. Oleh karena itu, bahasa tidaklah netral.⁴¹

Bahasa dalam teks/wacana, tidaklah independen. Ia terkait erat dengan ideologi yang ingin dibangun dan dikembangkan. Demikian pula berlaku pada suatu karya terjemahan. Sebab, proses penerjemahan selalu melibatkan tahap analisis dan pemahaman atas teks asli (*decoding*) serta tahap restrukturisasi atau pengungkapan kembali makna dengan padanan kata yang dapat diterima bahasa sasaran (*recoding*).⁴² Tahap pertama rentan memuat kesalahan yang bisa jadi fatal. Sedangkan tahap kedua cenderung lebih dapat diterima karena telah terjadi penyesuaian gramatika dengan bahasa sasaran.⁴³ Keterlibatan pemahaman penerjemah pada tahap ini tanpa disadari memuat ragam kepentingan ideologis di dalamnya sesuai kapasitas dan kapabilitas penerjemah. Upaya elaborasi yang dilakukan oleh penerjemah berpotensi memicu perubahan makna dari yang dikehendaki teks asli. Selain itu, pemilihan padanan kata juga berpengaruh signifikan terhadap perubahan makna ini.⁴⁴

³⁹ Teun A. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach* (London: SAGE Publications, 1998), h. 8.

⁴⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*, h. 87-92.

⁴¹ Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 99.

⁴² Betty Mauli Rosa Bustam dan Rika Astari, "Meaning Differences Between Two Quran Translations in Activism Era in Indonesia (Ideology in Translation Analysis)," *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3, no. 1 (2018): 131-47, h. 132.

⁴³ Zuchridin Suryawinata dan Sugeng Hariyanto, *Translation: Bahasan Teori & Penuntun Praktis Menerjemahkan*, Edisi Revi (Malang: Media Nusa Creative, 2016), h. 15-16.

⁴⁴ Noorhaidi Hasan et al., *Tren Pemikiran Islam di Indonesia pasca-Orde Baru: kajian terhadap literatur terjemah keislaman dan konsumsinya di kalangan pemimpin keagamaan Islam di Jawa Tengah dan Yogyakarta* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019), h. 142-144.

Menurut André Lefevere, terjemah tidaklah lahir dari ruang hampa (tanpa konteks sosial). Suatu karya terjemahan akan selalu dipengaruhi oleh subjektivitas personal penerjemah dalam menerjemahkan. Ideologi, kemampuan bahasa dan harapan penerjemah terhadap golongan dominan merupakan hal yang sangat mempengaruhi hasil penerjemahan.⁴⁵ Dalam konteks penerjemahan Al-Qur'an, banyak karya yang merepresentasikan ideologi penerjemahnya. Contohnya adalah *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyyah* karya Muhammad Thalib. Ia meneguhkan ideologi Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang dipimpinnya dengan menggiring narasi *khilafah* dan penerapan syari'at Islam secara utuh pada terjemah karyanya.⁴⁶ Selain itu, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* karya Kemenag RI dalam berbagai edisinya juga memperlihatkan adanya kecenderungan pengarusutamaan wacana intelektual tertentu seperti moderasi beragama, modernisasi sains dan isu feminisme.⁴⁷

Amina Wadūd (mufasir feminis asal Amerika) membagi model pemahaman mufasir terhadap ayat-ayat perempuan menjadi tiga bagian; tradisional, reaktif dan holistik. Model tradisional memandang ayat secara analitis (*tahlili*) dan atomistik (detail), baik gramatika, retorika maupun konteks historis ayat. Namun model ini abai terhadap korelasi ayat secara tematik sehingga menghasilkan pemahaman tentang tema perempuan dalam Al-Qur'an secara parsial dan cenderung bias patriarki. Adapun model reaktif memandang perempuan sebagai subjek paling tertindas dalam ayat sehingga menimbulkan ide pembebasan perempuan yang berlebihan dan keluar dari spirit ayat. Sementara model holistik mengkorelasikan ayat dengan ide

⁴⁵ Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 101.

⁴⁶ Lebih jauh tentang ideologi dalam terjemahan karya M. Thalib: Fuaddin, "Misi Islamisme dalam Terjemah Tafsiriyyah Muhammad Thalib (Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk).", Mohamad Yahya, "Peneguhan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Qur'an," *RELIGIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 21, no. 2 (Oktober 2018): 188–208, <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1510>.

⁴⁷ Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia (Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI)."

pembebasan melalui tinjauan dari segala aspek seperti sosial, moral, ekonomi dan politik.⁴⁸

Dalam konteks terjemah Al-Qur'an di Indonesia (khususnya terjemah resmi Kemenag RI), menurut Faizin dinamika isu feminisme berkuat pada empat persoalan berikut.⁴⁹

1. Penggunaan diksi 'wanita' yang dinilai bias karena merupakan kependekan dari kalimat *wani ditoto* (berani diatur) dalam bahasa Jawa. Kata ini terkesan menafikan hak kontrol diri yang dimiliki perempuan.
2. Ragam makna *qiwāmah* dalam Surah An-Nisā' ayat 34 yang dimaknai antara pemimpin, pelindung atau penanggungjawab.
3. Ayat penciptaan perempuan dalam Surah An-Nisā' ayat 1 yang selalu diatribusikan pada kisah israiliyyat tentang terciptanya Hāwa dari tulang rusuk Adam. Penerjemahan ini terkesan menjadikan perempuan sebagai bagian kecil dari laki-laki.
4. Objektivasi perempuan, yakni menilai perempuan sebagai benda sebagaimana penerjemahan kata ganti Maryam menjadi 'sesuatu' (bukan 'seorang') dalam Surah Maryam ayat 23. Juga kesan menjadikan perempuan sebagai objek kenikmatan bagi laki-laki seperti dalam Surah An-Nisā' ayat 24 hingga diksi penerjemahan 'montok' dan 'molek' dalam Surah An-Naba' ayat 33 yang dinilai terlalu vulgar dan tabu.

Dalam merespon dinamika isu tersebut, paradigma para penafsir (atau penerjemah) Al-Qur'an di Indonesia terbagi menjadi tiga macam; Pertama, paradigma klasik-tradisionalis sebagaimana dalam *Tafsir An-Nur* (1961) karya Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Azhar* (1982) karya Hamka, *Tafsir Qur'an Karim An-Nur* (1993) karya Mahmud Yunus. Kedua, paradigma modern sebagaimana dalam *Membumikan Al-Qur'an* (1992) karya M.

⁴⁸ Amina Wadūd, *Qur'an and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. 1-3.

⁴⁹ Lihat: Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia", h. 294-332.

Quraish Shihab dan *Tafsir bi Ar-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep dalam Al-Qur'an* (1999) karya Nashruddin Baidan. Ketiga, paradigma neo-modernis sebagaimana dalam *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar. Mengenai sisi perbedaan antar paradigma tersebut terangkum pada tabel berikut.⁵⁰

Aspek	Paradigma		
	Tradisionalis	Modern	Neo-Modern
Metodologi	Atomistik	Tematik	Holistik: tematik, hermeneutik, historis
Pendekatan Penafsiran	Tekstual	Kontekstual	Kontekstual
Respon terhadap modernitas	Pasif	Kritis-reaktif	Kritis-analitis
Hasil penafsiran	Parsial	Semi Komprehensif	Komprehensif
kedudukan perempuan	di bawah laki-laki	hampir sama dengan laki-laki	setara dengan laki-laki

Tabel 3.2 : Karakteristik Paradigma Mufasir Terhadap Isu Feminisme di Indonesia

⁵⁰ Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, h. 123.

BAB III

AYAT-AYAT FEMINISME DALAM *QUR'AN KARIM DAN TERJEMAHAN ARTINYA*

A. Deskripsi *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*

1. Profil Umum

Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya merupakan terjemah Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta -selanjutnya disebut terjemah UII-. Terjemah UII terbit dalam dua edisi. Edisi pertama terbit tahun 1997, disusun oleh tim yang diketuai oleh Zaini Dahlan. Adapun anggota lain yang turut berkontribusi di antaranya; Azharuddin Sahil, Aunur Rochim Faqih, Muhadi Zainuddin, M. Tamyiz, A.F. Djunaidi Sjafi'i, Muzhaffar Ahwan, Muhammad Hasjim, Amir Mu'allim, Barmawi Muthe, Yazid Nasrullah, Zuhad Abdurrahman, Ahmad Muhadi, M.B. Muhlison, Hastuti Saptarini dan masih banyak lagi.¹

Pada tahun 2005, terbit edisi kedua yang telah diperbaharui oleh Zaini Dahlan sendiri dan Ahmad Bahauddin Nur Salim (Gus Baha') sebagai editor (*tashih*). Sebenarnya Gus Baha' juga terlibat dalam penyusunan edisi pertama, hanya saja namanya baru tercantum secara teknis pada edisi kedua beriringan dengan kepopuleran konten pengajiannya di platform YouTube. Keterlibatan peran Gus Baha' dalam proyek penerjemahan ini juga dipicu oleh faktor hubungan kekerabatan dengan Zaini Dahlan yang terjalin sejak lama.²

¹ Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 2 ed. (Yogyakarta: UII Press, 2021), h. xi.

² Yulianingsih Riswan, "Qur'an Translation Of The Week #55: Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya: The UII Qur'an Translation And The Rise Of A Youtuber Ulema," *GloQur*, 4 Juni 2021, <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-55-quran-karim-dan-terjemahan-artinya-the-iii-quran-translation-and-the-rise-of-a-youtuber-ulema/>.

Edisi kedua terdiri dari xlv + 1228 halaman, dilengkapi dengan catatan kaki, 36 kolom hadis penjelas dan 8 kolom penjelasan hukum ‘fiqih Islam’. Bagian pembuka berisi sambutan Menteri Agama RI Kabinet Pembangunan VII tahun 1998 (Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA), sambutan Rektor UII tahun 1997 (Prof. H. Zaini Dahlan, MA) dan tahun 2021 (Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D), prakata penyusun, pengantar penerbit, mukadimah, penjelasan teknis, daftar hadis penjelas, indeks tematik dan hadis penjelas keutamaan Surāh Al-Fātihah. Sedangkan bagian penutup terdiri dari tanda tashih, maklumat tanda baca *waqaf*, kata pengiring edisi dua, referensi utama dan indeks tematik berdasarkan letaknya dalam ayat.

Metode penerjemahan memotong huruf per huruf, kata per kata, kalimat per kalimat dan di belakang diberikan pengertiannya. Hal ini ditujukan agar pembaca seiring berjalannya waktu dapat mengenali karakter bahasa Al-Qur’an. Pada sebagian ayat yang memiliki kesamaan konteks, diterjemahkan secara berkelompok (2-3 ayat). Ada juga yang dikelompokkan 10 ayat sekaligus dengan tetap menjaga struktur baku yang sudah disepakati para ahli. Selain itu, diksi penerjemahan disesuaikan seaktual mungkin dengan kosa kata atau idiom yang berlaku. Misalnya saat menerjemahkan kata *kaffah* dalam ayat: *udkhulu fi-ssilmi kaafatan* (QS. Al-Baqarah[2]: 208) dengan ‘total’ (baca: totalitas dalam berislam).³

2. Motivasi Penyusunan

Ide penulisan terjemah UII bermula dari itikad baik institusi untuk memberikan pedoman pokok terjemah Al-Qur’an untuk para mahasiswanya. Sejak tahun 1990, UII mulai mewajibkan semua mahasiswa untuk memiliki terjemah resmi Kemenag RI. Pihak UII kemudian mengajukan permohonan pengadaan stok *Al-Qur’an dan Terjemahnya* pada Kemenag RI untuk mengakomodir hal tersebut. Oleh

³ Supardi dan Herien Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA* (Yogyakarta: UII Press, 2003), h. 128-129.

karena ketersediaan eksemplar di Kemenag RI cukup terbatas, pihak Kemenag RI belum bisa memenuhi permintaan pihak UII. Kendala ini mulai teratasi saat UII berhasil menerbitkan terjemah Al-Qur'an versinya sendiri pada tahun ajaran 1997/1998 di mana proses penyusunannya telah diinisiasi sejak tahun 1995.⁴

Mulanya, terjemah UII hanya ditujukan untuk kalangan internal civitas akademika sehingga tidak diperjualbelikan pada masyarakat luas. Edisi yang terbit pertama ini dibagikan pada mahasiswa baru UII setiap tahunnya. Seiring perkembangannya, UII melakukan penyempurnaan pada edisi pertama terjemahnya. Upaya revisi ini tengah berlangsung dari tahun 2002 hingga tahun 2005 karena alasan adanya kekeliruan teknis penulisan, perbaikan substansi serta tampilan. Edisi yang terbit pada tahun 2005 menjadi produk final yang secara resmi dinobatkan sebagai edisi kedua terjemah UII dengan pembaruan izin tanda tashih dari Kemenag RI dan mulai beredar secara luas untuk dapat diakses oleh masyarakat umum.⁵

3. Sumber Penerjemahan

Sumber rujukan yang digunakan dalam terjemah UII cukup beragam. Bidang ulumul qur'an merujuk pada; *al-Itqān* karya As-Suyūṭi (w. 1505), *at-Tahbir* serta buku-buku penjelas Al-Qur'an karya Quraish Shihab, Harun Yahya dan sebagainya. Adapun literatur tafsir yang dirujuk meliputi; *Tafsīr Jalālain* karya Jalāluddin Al-Mahally dan Jalāluddin As-Suyūṭi, *Marah Labīd li Kasyfi Ma'āni al-Qur'an al-Majīd* karya Nawawi Al-Bantani (w. 1897), *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Baiḍowi, *Tafsīr al-Wajīz* karya Al-Wāhidi (w. 1076), *al-Muntakhab fī Tāfsīr al-Qur'an* karya Lajnah Qur'an dan Sunnah Universitas Al-Azhar,

⁴ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. vii.

⁵ Riswan, "Qur'an Translation Of The Week #55: Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya: The UII Qur'an Translation And The Rise Of A Youtuber Ulema.". Sebelumnya, edisi pertama memiliki Nomor Tanda Tashih: No.P.III/TL.02.1/138/VII/1997, kemudian diperbarui pada edisi kedua menjadi: No.BD.III/TL.02.1/438/2004. Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. iv.

Ḥāsyiyah al-Ṣowi ‘ala Jalālain karya Ahmad bin Muhammad Aṣ-Ṣāwi (w. 1825).

Dalam mengutip hadis, sumber yang dirujuk adalah *Ṣahīh al-Bukhāri* dan *Ṣahīh al-Muslim*. Beberapa kamus bahasa Arab juga turut menjadi rujukan dalam menerjemahkan ayat, diantaranya; *Mugni Labīb, Alfīyyah, Mu’jam al-Alfādz wa a’lām al-Qur’aniyyah* karya Muhammad Ismail Ibrahim. Selain itu, Terjemah Al-Qur’an Departemen Agama Republik Indonesia (edisi tahun 1973-1974) serta berbagai jurnal juga menjadi pertimbangan dalam pemilihan makna kata saat menerjemahkan.⁶

B. Biografi Zaini Dahlan

Zaini Dahlan lahir di Desa Kedu, Kecamatan Kedu, Kabupaten Temanggung, Jawa Tengah pada 25 Desember 1926. Ia adalah putra dari pasangan KH. Ismail dan Hj. Aisyah. Kedua orang tuanya memberinya nama kecil *Djen*. Konon, nama Zaini Dahlan *tabarrukan* (mengadopsi) dengan nama Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, seorang mufti Mekkah yang kitabnya jadi rujukan banyak persantren di Indonesia. Semasa kecil, Zaini banyak diasuh oleh paman (*pak dhe*) dan bibinya (*bu dhe*). Pendidikan dasarnya bermula dari Sekolah Rakyat yang berlokasi di kampung halaman.⁷ Kemudian, ia melanjutkan pendidikan madrasah di Parakan dan Sekolah Menengah Al-Iman di Magelang. Saat itu, mengidolakan guru Bahasa Arab-nya, Sayyid Saqaf bin Abdurrahman Al-Jufri.

Ia melanjutkan pendidikan tinggi di Fakultas Agama Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta hingga merampungkan studi doktoral di kampus

⁶ Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 1145.

⁷ Pada masa kolonial, ada 3 tipe pendidikan dasar; Sekolah Rakyat (SR), *Hollandsch Inlandsche School* (HIS) dan *Europeesche Lagere School* (ELS). SR diperuntukkan bagi pribumi kelas bawah yang bukan berasal dari keluarga tokoh atau pegawai, sedangkan HIS sebaliknya. ELS dikhususkan untuk orang Eropa dan Belanda. Syaifulloh Yusuf, “Diskusi Tokoh UII,” in *In Memoriam: Sosok dan Kepemimpinan Prof. Zaini Dahlan, MA (Pemimpin Kharismatik-Demokratis)* (Yogyakarta: Direktorat Pendidikan dan Pembinaan Agama Islam UII, 2022), <https://dppai.uui.ac.id/diskusi-tokoh-in-memoriam-sosok-dan-kepemimpinan-prof-h-zaini-dahlan-ma/>.

yang sama pada tahun 1956. Selama menjadi mahasiswa, Zaini aktif berorganisasi di hisbullah (tantara pelajar) hingga ia bisa meneruskan studinya di jurusan Sastra Arab Cairo University, Mesir dengan program beasiswa veteran hisbullah (tantara pelajar). Pasca lulus dari Kairo, ia menikah dengan Siti Lathifah dari Kendal dan dianugerahi empat anak; Luthfi Budi Ilmawan, Ova Emilia, Zaky Sulistiawan dan Ismet Hariawan.⁸

Karir akademik Zaini bermula sejak ia ditugaskan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga dan membantu Prof. Baroroh Baried dalam pendirian jurusan Bahasa Arab di Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada (UGM). Tahun 1964, ia dipindah-tugaskan ke IAIN Jakarta. Setahun berikutnya, ia mendapat amanah jabatan sebagai Sekretaris Fakultas Tarbiyah di IAIN Cirebon. Seiring waktu, ia naik jabatan menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin selama 6 tahun dan kembali menjadi dosen biasa setelah fakultasnya ditutup karena aturan yang membatasi jumlah fakultas di kabupaten. Pada tahun 1976, Zaini ditetapkan sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga menggantikan Drs. H. Bakri Syahid. Zaini menjabat selama dua periode (1976-1980 dan 1980-1983) saat kampus dalam fase peletakan landasan akademik.⁹

Adapun pengabdian formal Zaini di Universitas Islam Indonesia (UII) dimulai pada Desember 1989, bersamaan dengan dinobatkannya sebagai Ketua Presidium yang menjalankan tugas-tugas kerektoratan sebelum akhirnya terpilih Rektor baru, Zanzawi Soejoeti. Pada periode 1989-1993, Zaini menjadi Wakil Ketua Badan Wakaf UII sebelum akhirnya menjadi Ketua Dewan Pengurus Badan Wakaf UII periode 1993-1996 sesuai keputusan Sidang Pleno (Januari 1993). Namun, ia mengundurkan diri

⁸ *Zaini Dahlan: Sang Guru* (Yogyakarta: UII Press, 2009), h. 179., Uraian serupa: Suyanto, "Diskusi Tokoh UII," in *Prof. H. Zaini Dahlan, MA: Peran dalam Pengabdian di UII* (Yogyakarta: Direktorat Pendidikan dan Pembinaan Agama Islam UII, 2022), <https://dppai.uui.ac.id/diskusi-tokoh-in-memori-am-sosok-dan-kepemimpinan-prof-h-zaini-dahlan-ma/>, h. 5.

⁹ "Sekilas UIN Sunan Kalijaga," uin-suka.ac.id, 2011, <https://web.archive.org/web/20111221222454/http://www.uin-suka.ac.id/page/universitas/1>.

sebelum habis masa jabatan. Hal ini karena pada tahun 1994, Zaini diangkat menjadi Rektor UII dan menjabat hingga dua periode (1994-1998 dan 1998-2002).

Zaini juga pernah berkecimpung di jabatan pemerintahan. Pada tahun 1971, tercatat sebagai anggota DPRD Kotamadya Cirebon. Dua tahun setelahnya, Departemen Agama melantiknya sebagai Kakanwil Departemen Agama Jawa Barat dengan periode kepemimpinan selama 3 tahun. Selain itu, juga pernah menjadi Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama. Ia memimpin empat direktorat, diantaranya Direktorat Pendidikan Agama pada Sekolah Umum, Direktorat Pendidikan Agama, Direktorat Pendidikan Tinggi Agama dan Direktorat Peradilan Agama.¹⁰

Di usia senja, Zaini aktif mengisi beberapa ceramah, menulis dan menerjemahkan banyak karya. Karya-karya Zaini Dahlan antara lain; *Fadjar Islam* (Bulan Bintang, 1968)¹¹, *Fatwa-Fatwa Mahmud Syaltut* (Bulan Bintang, 1972)¹², *Filsafat Hukum Islam* (Bumi Aksara, 1987), *Bunga Rampai: Bahasa, Sastra dan Kebudayaan Islam* (Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 1993), *Emotional Intelligence (EQ) di Tempat Kerja* (Pustaka Delapratasa, 1997)¹³, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* (UII Press, 1997 & 2005), *Quality of Life: mencapai keseimbangan di dunia yang serba berlawanan* (Pustaka Delapratasa, 1998), *Memahami Kalam Suci: Tafsir Surat Yasin dan Al Mulk* (UII Press, 2008) dan *Tafsir Al-Qur'an Juz 30* (Kreasi Total Media, 2008). Zaini Dahlan wafat dalam usia 90 tahun pada

¹⁰ Zaini Dahlan: *Sang Guru*, h. 180.

¹¹ Merupakan terjemahan dari kitab *Fajr al-Islam* karya Prof. Dr. Ahmad Amin.

¹² Karya ini ditulis bersama Prof. H. Bustami A. Gani, berisi terjemahan dari kitab *al-Fatāwā: dirāsāt li musykilāt al-muslim al-ma'āšir fi ḥayātih al-yaumiyyah wa al-'āmmah* karya Syaikh Maḥmūd Syaltūt.

¹³ Merupakan terjemahan dari buku *EQ (Emotional Intelligence) in the Work Place* karya Patricia Patton.

Pukul 01.55 WIB bertepatan dengan Hari Sabtu, 14 Januari 2017 di RSUP Dr. Sardjito Yogyakarta. Jenazahnya dimakamkan di tanah kelahirannya.¹⁴

C. Ayat-Ayat Feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*

1. QS. Al-Baqarah[2]: 228

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ
أَرْحَامَهُنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا
إِصْلَاحًا وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
ع (البقرة/٢: ٢٢٨)

Artinya: “Wanita yang ditalak harus menahan diri selama tiga *quru'*. Mereka tidak boleh menyembunyikan ciptaan Allah yang ada pada rahimnya kalau mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Suami mereka lebih berhak merujuknya pada masa iddah (*Talak Raj'i*) bila mereka ingin berdamai. Para wanita mempunyai hak sebagaimana mereka mempunyai kewajiban menurut kepantasan dan kewajaran. Namun, tanggungjawab laki-laki sederajat lebih tinggi daripada wanita. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.”¹⁵

Ayat tersebut merupakan bagian dari Surah Al-Baqarah yang dalam QKTA dinarasikan sebagai surah terpanjang dalam Al-Qur'an. Surah yang turun di Madinah ini berisi tentang banyak aspek, di antaranya aspek tauhid tentang tiga golongan manusia (mukmin, kafir dan munafik) dan aspek kisah tentang Nabi Musa dan Nabi Ibrahim beserta umatnya. Selain itu, juga berisi tentang aspek hukum (syariat) seperti kewajiban puasa, wasiat dan larangan memakan harta anak yatim, kisas, perang serta aspek relasi sosial seperti kehidupan keluarga, muamalah dan pinjam-meminjam.¹⁶ Dalam indeks tematik QKTA, ayat tersebut dimasukkan ke

¹⁴ M. Fuad Nasar, “In Memorium Prof. H. Zaini Dahlan, MA: Tokoh Pendidikan Berdedikasi Tinggi,” Kemenag.go.id, 2017, <https://Kemenag.go.id/read/in-memorium-prof-h-zaini-dahlan-ma-tokoh-pendidikan-berdedikasi-tinggi-np2dp#>.

¹⁵ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 62-63.

¹⁶ Selengkapnya tentang Mukadimah Surah Al-Baqarah: Dahlan, h. 2.

dalam tema tentang perempuan, laki-laki dan hukum-hukum yang terkait talak.

Berdasarkan riwayat Muqātil bin Sulaimān¹⁷ sebagaimana dikutip oleh As-Suyūṭi, QS. Al-Baqarah[2] ayat 228 turun berkenaan dengan banyaknya fenomena cerai dan nikah kembali tanpa adanya masa *'iddah* pada masa Jahiliyyah. Praktik demikian salah satunya dilakukan oleh Isma'īl bin 'Abdillāh Al-Giffari yang mentalak istrinya yang sedang hamil. Lalu ia rujuk kembali saat mengetahui kehamilan istrinya tersebut tanpa menunggu habisnya masa *'iddah* terlebih dahulu.¹⁸

Term *darajah* pada ayat tersebut sering dikaitkan dengan persoalan feminisme. Para feminis mempersoalkan maksud dan batasan makna kelebihan derajat laki-laki atas perempuan dalam ayat tersebut. Dalam Al-Qur'an, term *darajah* muncul dalam bentuk tunggal sebanyak 4 kali dan dalam bentuk jamak (*darajāt*) sebanyak 14 kali.¹⁹ Pada banyak ayat, term *darajah* dalam QKTA diterjemahkan dengan 'derajat' atau 'tingkat'. Kata tersebut umumnya diasosiasikan pada sesuatu yang lebih daripada selainnya sebagaimana terjemahan pada penggalan QS. An-Nisā'[4] ayat 95:

... فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْفَاعِلِينَ دَرَجَةً ... (النساء/٤: ٩٥)

Artinya: "Allah memberikan karunia kepada yang berjihad dengan harta dan jiwa, melebihi orang yang tidak ikut berjihad."²⁰

Adapun pada terjemahan Surah Al-Baqarah ayat 228 versi UII, term *darajah* dipahami dengan kelebihan derajat yang dimiliki laki-laki (suami) dari segi tanggungjawab, bukan kelebihan mutlak atas segala hal.

¹⁷ Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsir Muqātil ibn Sulaimān*, ed. oleh 'Abd Allāh Maḥmūd Shihātah (Beirut: Daar Ihyaa' at-Turats, 2002), I, h. 194.

¹⁸ Jalāluddīn As-Suyūṭi, *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), h. 34.

¹⁹ Muḥammad Fuad 'Abd Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1945), h. 256.

²⁰ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 165.

2. QS. An-Nisā' [4]: 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء/٤ : ١)

Artinya: “Hai manusia, bertakwalah kamu kepada Tuhanmu, yang telah menciptakan kamu dari seorang manusia, kemudian menciptakan dari jenisnya jodoh baginya, dan dari keduanya dikembangkan keturunan yang banyak, laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kamu kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan dengan nama-Nya kamu menjaga kekeluargaan. Sungguh Allah selalu mengawasi kamu semuanya.”²¹

Ayat ini termasuk bagian dari surah *madaniyyah* yang sarat akan hukum-hukum tentang relasi sesama manusia. Surah An-Nisā' dalam QKTA dinarasikan sebagai surah yang banyak menyoal martabat dan peran besar perempuan dalam rumah tangga. Rumah tangga didefinisikan sebagai wadah pembinaan dan suami istri harus menjadi contoh bagi keluarga dan lingkungan. Tema lain yang juga dikandung dalam surah ini adalah perihal syarat menjalin rumah tangga yang serasi serta larangan memakan harta gadis yatim. Kedudukan perempuan sebagai gadis yatim ataupun istri menjadi sorotan dalam surah ini.

Adapun dalam indeks tematik QKTA, QS. An-Nisā' [4] ayat 1 dimasukkan ke dalam tema utama ketuhanan Allah, terciptanya manusia dari satu jenis dan sifat *Ar-Raqīb* Allah. Selain itu, juga tentang ke-Esaan Allah, taqwa, membunuh seorang yang dilindungi Allah, kemuliaan dan kecenderungan manusia, perempuan dan laki-laki, serta tentang menyambung famili dan rahim.

Pada ayat ini, terdapat perbedaan pendapat dalam memahami frasa *nafs wāḥidah* serta term *zauj*. Umumnya frasa *nafs wāḥidah* diasosiasikan

²¹ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 136.

pada diri Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan oleh Allah dan *zauj* merupakan Hawa' sebagai pasangan yang diciptakan dari diri Adam. Akan tetapi, pemahaman demikian ditolak oleh para feminis. Frasa *nafs wāḥidah* sendiri dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 5 kali, di mana 4 di antaranya disandingkan dengan term *zauj* dalam konteks penciptaan manusia.²² Dalam QKTA, *nafs wāḥidah* diterjemahkan dengan 'seorang manusia', 'seorang', 'satu orang', 'satu sosok manusia' serta 'satu jenis', tanpa ada keterangan penisbatan *nafs wāḥidah* pada diri Adam, baik pada *body text* (badan terjemahan) maupun *paratext*.²³ Begitu juga term *zauj* yang menyertainya tidak dinisbatkan pada Hawa', istri Adam. Kata *zauj* dalam QKTA diterjemahkan dengan 'jodoh', tanpa merujuk pada jenis kelamin tertentu.

3. QS. An-Nisā' [4]: 24

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وَرَاءَ
ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ ۖ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً يُولَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ ۚ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء/ ٤ : ٢٤)

Artinya: “Juga dilarang bagimu mengawini wanita yang bersuami, kecuali budak wanita yang kamu kuasai (dalam peperangan). Itulah ketetapan Allah bagi kamu sekalian. Di luar itu kamu diperbolehkan, mencari istri dengan hartamu, tanpa bermaksud zina atau menyeleweng. Istri-istri yang telah kamu gauli, berilah maskawin, sebagaimana yang ditentukan. Tidak masalah bagi kamu, terhadap sesuatu yang telah disetujui bersama sesudah maskawin ditentukan. Sungguh Allah Mahatahu lagi Mahabijaksana.”²⁴

²² *Nafs wāḥidah* terdapat dalam QS.An-Nisā'[4]: 1, QS. Al-An'am[6]: 98, QS. Al-A'rāf[7]: 189, QS. Luqmān[31]: 28, Az-Zumar[39]: 6. Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, h. 710.

²³ *Paratext* merupakan bagian tambahan di luar teks isi terjemahan, seperti mukadimah, catatan kaki, glosarium, judul, sampul dan tambahan lain dari penerjemah. Betty Mauli Rosa Bustam dan Rika Astari, “Meaning Differences Between Two Quran Translations in Activism Era in Indonesia (Ideology in Translation Analysis),” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3, no. 1 (2018): 131–47, h. 133.

²⁴ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 145.

Secara historis, ayat ini turun berkenaan dengan riwayat Imam Muslim dari Abu Sa'īd Al-Khudri. Suatu ketika, Rasulullah mengutus pasukan ke daerah Auṭās. Dalam perjalanan, terjadi perang Ḥunain yang dimenangkan pasukan muslim. Dari peperangan tersebut, pasukan Islam mendapat beberapa wanita tawanan. Satu di antara pasukan muslim jatuh cinta pada salah satu wanita tawanan perang. Akan tetapi, ia masih dilema karena wanita tersebut telah bersuamikan orang musyrik. Kemudian turunlah ayat ini untuk menegaskan bahwa mengawini wanita yang tertawan (meskipun telah bersuami) adalah diperbolehkan dengan syarat menikahinya dengan membayar mahar.²⁵ Dalam indeks tematik QKTA, ayat ini dimasukkan pada tema hubungan harta kekayaan, ketentuan dan mahram nikah serta tentang hal yang berbaur zina.

Dalam Al-Qur'an, term *istamta'a* dalam bentuk dasar muncul sebanyak 4 kali, dua di antaranya disandingkan dengan kata ganti orang kedua tunggal (*istamta'tum*) serta dalam bentuk perintah (*fastamta'u*) muncul sebanyak 1 kali.²⁶ Pada dasarnya, term *istamta'a* banyak diterjemahkan dengan suatu kenikmatan. Namun pada Surah An-Nisā' ayat 24, makna tersebut disamakan dan diterjemahkan dalam QKTA dengan 'telah kamu gauli'.

4. QS. An-Nisā' [4]: 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْبِرْ لَّهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء/ ٤ : ٣٤)

Artinya: “Laki-laki mempunyai kelayakan memimpin kaum wanita, karena Allah telah memberikan kelebihan atas yang lain dan karena mereka memberi nafkah. Wanita-wanita yang saleh ialah yang taat

²⁵ Muḥammad bin 'Alī Al-Wāhidī, *Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), h. 152-153.

²⁶ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, h. 658.

beribadah, yang menjaga amanat sewaktu suami pergi, karena Allah telah memelihara mereka. Mereka yang dikhawatirkan berbuat *nusyuz**, berilah mereka peringatan. Jauhilah mereka di tempat tidur, **berilah sanksi yang mendidik**. Tetapi apabila mereka taat kepadamu, jangan mencari jalan untuk menyudutkannya. Allah sungguh Mahatinggi lagi Mahaagung.²⁷

Secara historis, ayat ini turun berkenaan dengan kisah Sa'ad bin Robī' dan istrinya, Ḥabībah binti Zaid bin Abi Zuhair. Suatu riwayat dari Muqātil mengisahkan bahwa Ḥabībah pernah melakukan pembangkangan (*nusyūz*) hingga membuat Sa'ad menamparnya. Pasca kejadian ini, Ḥabībah bersama ayahnya mengadu pada Rasulullah. Aduan tersebut dijawab Rasul dengan memerintahkan agar menegakkan *qiṣāṣ* (pembalasan) pada suaminya tersebut. Namun, belum jauh Ḥabībah bergegas dari Rasul, turunlah ayat ini sehingga perintah *qiṣāṣ* tersebut dibatalkan.²⁸ Adapun dalam indeks tematik QKTA, ayat ini dimasukkan ke dalam tema tanggungjawab bagi laki-laki dan syarat yang harus dipenuhi dalam perceraian (talak), perempuan, laki-laki, *nusyūz* serta pembelanjaan harta dalam rumah tangga.

Pada ayat ini, term *qawwāmūn* dan *fadribū* menjadi dua kata kunci yang diperselisihkan maknanya, terutama di kalangan feminis. Term *qawwām* merupakan bentuk superlatif dari akar kata *qawaama*. Kata *qawwām* dalam Al-Qur'an muncul sebanyak 3 kali dalam bentuk *qawwāmūn* dan *qawwāmīn*. Bentuk *qawwāmūn* terdapat pada QS. An-Nisā' ayat 34. Sedangkan dalam bentuk *qawwāmīn* diikuti kata *al-qist* terdapat pada QS. An-Nisā' ayat 135 dan QS. Al-Mā'idah ayat 5. Bentuk lain yang serupa adalah *qawamaa* pada QS. Al-Furqān ayat 67.²⁹ Dalam QKTA, *qawwāmūn* diterjemahkan dengan 'kelayakan memimpin' dan *qawwāmīn* diterjemahkan dengan 'penegak keadilan'. Sementara dalam

²⁷ Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinyah*, h. 148.

²⁸ Al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl*, h. 156.

²⁹ Al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, h. 580.

bentuk *qawāmā*, diterjemahkan dengan ‘moderat’. Sedangkan term *faḍribū* diterjemahkan dengan ‘berilah sanksi yang mendidik’.

5. QS. An-Naba’[78]: 33

وَكَوَاعِبَ أُنثَرَاءٍ (النبا/ ٧٨ : ٣٣)

Artinya: “Remaja-remaja putri yang cantik dan sebaya”³⁰

Surah An-Naba’ dinarasikan dalam QKTA sebagai surah *makiyyah* yang menceritakan gambaran konsekuensi dari perbuatan manusia selama di dunia. Keingkaran orang musyrik terhadap hari kebangkitan akan diganjar dengan balasan buruk yang akan mereka terima kelak di akhirat. Sedangkan keimanan akan dibalas dengan kenikmatan di surga.³¹ dalam indeks tematik QKTA, ayat 31 hingga 36 dikelompokkan pada tema ‘amal yang menghasilkan sukses’.³² Lebih jauh, ayat 33 menggambarkan kenikmatan bertemu dengan sosok pendamping di surga sebagai salah satu ganjaran atas amal perbuatan orang-orang beriman selama hidup di dunia.

Penerjemahan atas term *kawā’ib* sempat menjadi atensi tersendiri bagi tim penyempurna terjemahan Kemenag RI. Kata *kawā’ib* pada edisi 2002 diterjemahkan dengan: ‘gadis-gadis ‘montok’ yang sebaya’. Kata ‘montok’ dinilai terlalu vulgar dan tabu sehingga kemudian pada edisi 2019 direvisi menjadi: ‘gadis-gadis yang ‘molek’’. Ayat tersebut oleh beberapa penerjemah, diasosiasikan pada sosok bidadari perempuan yang akan melayani laki-laki di surga. Pandangan demikian ditentang oleh para feminis karena tak adil jika laki-laki mendapat bidadari, sedangkan perempuan tidak mendapat pelayan surga yang serupa (bidadara).

Dalam QKTA, beberapa term yang lazim diterjemahkan dengan ‘bidadari’ diterjemahkan dengan diksi yang lebih variatif. Term *hūrin ‘īn*

³⁰ Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 1074.

³¹ Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 1072.

³² Dahlan, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 1200.

dalam QS. At-Ṭūr[52]: 20 dan *qāṣirātu-ṭṭarfī atrāb* dalam QS. Shād[38]: 52 misalnya, diterjemahkan dengan bidadari dengan keterangan dalam kurung ‘pendamping’. Begitu juga term *hūrīn ‘īn* dalam QS. Ad-Dukhān[44]: 54 diterjemahkan dengan ‘jodoh’. Term *hūrīn ‘īn* dalam Al-Qur’an terulang sebanyak 3 kali dan hanya pada QS. Al-Wāqī’ah[56]: 22 diterjemahkan dengan ‘bidadari’ tanpa keterangan tambahan apapun.

BAB IV

ANALISIS IDEOLOGI FEMINISME DALAM *QUR'AN KARIM DAN TERJEMAHAN ARTINYA*

A. Narasi Feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*

Narasi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Aritnya* (QKTA) dapat diungkap melalui konstruksi teks dari unit terkecil bahasa. Beberapa pilihan kata dan keputusan-keputusan tersirat lain yang dipilih oleh penerjemah dapat memuat pandangan dan posisi penerjemah terhadap realitas sosial tertentu. Dalam isu gender misalnya, identitas penerjemah di tengah wacana feminisme dapat dilacak melalui teks dengan tetap mempertimbangkan konteks. Ditinjau dari konteks kemunculannya, QKTA bermula dari tidak adanya terjemah Al-Qur'an sebagai pedoman wacana keislaman bagi kalangan akademik Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta. Hal tersebut dipicu oleh otoritas pemerintah kala itu yang belum mampu mengakomodir permohonan penyediaan eksemplar terjemah Kemenag RI dalam jumlah banyak sehingga UII berupaya menghadirkan terjemah sendiri atas izin pemerintah.

Secara umum, feminisme dalam QKTA pada tataran makrostruktur dapat ditemui pada beberapa tema/topik global sebagai berikut.

1. Derajat Perempuan

Para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud term *darajah* dalam QS. Al-Baqarah[2]: 228. Menurut Al-Māwardī, pandangan para mufasir tentang sisi kelebihan laki-laki atas perempuan terbagi menjadi lima pendapat. Kelebihan yang dimaksudkan di antaranya dalam hal; hak warisan dan kemampuan berjihad (menurut riwayat Mujāhid), kepemimpinan dan ketaatan (menurut riwayat Zaid bin Aslam dan putranya), pemberian sedekah dan hak *li'an* (menurut riwayat Asy-

Sya'bi), kemampuan menaggung/memenuhi hak perempuan (menurut riwayat Ibnu 'Abbās dan Qatādah) dan kepemilikan jenggot (menurut riwayat Ḥumaid).¹ Adapun dalam beberapa terjemahan di Indonesia, kata *darajah* diterjemahkan sebagai berikut.

Penggalan Ayat	
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA UII (2005)	Namun, tanggungjawab laki-laki sederajat lebih tinggi daripada wanita.
Kemenag RI (2002)	Tetapi, para suami mempunyai kelebihan di atas mereka.
Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Akan tetapi, para suami mempunyai satu derajat (tingkatan) atas mereka (para istri). ²
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	Dan laki-laki mempunyai derajat atas mereka. ³
Tafsir Al-Furqan A. Hassan (1956)	Tetapi laki-laki ada mempunyai derajat (kekuasaan) atas perempuan-perempuan.
	Footnote: Sungguhpun hak suami sama setimbang dengan hak isteri, tetapi suami ada mempunyai hak berkuasa atas isteri, sedang isteri tidak berkuasa atas suami. ⁴

Tabel 1.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. Al-Baqarah[2]: 228

¹ Al-Māwardī, *an-Nukat wa al-'Uyūn* (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), I, h. 293.

² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), I, h. 486.

³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional Singapura PTE LTD, 1999), I, h. 532.

⁴ Ahmad Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Qur'an* (Surabaya: Al Ikhwan, 1956), h. 70.

QKTA secara spesifik menegaskan bahwa kelebihan laki-laki yang dimaksud dalam ayat hanyalah ‘tanggungjawabnya’, bukan mencakup segala aspeknya. Hal ini selaras dengan pendapat yang berdasar pada riwayat Ibnu ‘Abbās dan Qatādah. Demikian juga *Tafsīr Al-Muntakhab* yang menjadi rujukan utama dalam QKTA, memaknai kelebihan laki-laki dalam ayat ini dengan *darajat ar-ri’āyah wa al-muḥāfazah ‘alā ḥayāti az-zaujiyyah wa syu’ūni al-aulād* (derajat kelebihan suami atas istri dalam hal memberikan perhatian dan penjagaan atas kehidupan berkeluarga dan urusan anak).⁵ Terkait hal ini, Zaini berpesan;

“Yang hati-hatilah meniti hidup, semua yang ada padamu itu adalah amanah Allah. Jangan sekali pun kamu main-main dengan amanah ini. Istri-istrimu itu adalah **tanggungjawabmu**. Di tanganmulah terletak segala kebaikan dan keburukan mereka di masa depan. Allah nanti akan meminta pertanggungjawabanmu”⁶

Dari segi pemaknaan lokal, terlihat bahwa QKTA memunculkan makna ‘tanggungjawab’ untuk term ‘*ar-rijāl*’ yang lazimnya dimaknai ‘laki-laki’. QKTA juga membedakan penerjemahan laki-laki sebagai suami dengan laki-laki di luar kedudukannya sebagai suami. Dalam konteks perceraian, kata *ar-rijāl* atau kata gantinya tidak selamanya diterjemahkan dengan ‘suami’ sebagaimana terjemahan versi lain. Pada ayat 228 misalnya, kata *ar-rijāl* secara eksklusif diterjemahkan dengan ‘laki-laki’ dan kata ganti *muannaṣ* pada lafal ‘*alaihinna*’ diterjemahkan dengan ‘wanita’, tanpa mengatribusikan keduanya pada relasi suami-istri. Padahal pada ayat 229-232 (masih tentang perceraian), hampir semua kata ganti *muzakar* dan *muannaṣ* masing-masing merujuk pada ‘suami’ dan ‘istri’.

Menurut Ibnu ‘Āsyūr, spirit pada ayat 228 adalah penolakan terhadap konstruksi sosial masyarakat Jahiliyyah yang merendahkan

⁵ *al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm* (Kairo: Yayasan Al-Ahram, 1995), h. 53.

⁶ Supardi dan Herien Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA* (Yogyakarta: UII Press, 2003), h. 104.

perempuan. Laki-laki dan perempuan memiliki sisi kesetaraan dan kelebihan masing-masing sebagaimana dalam QS. An-Nisā'[4]: 32. Laki-laki memang lebih memiliki kemampuan berjihad dan kekuatan fisik, bersikap adil, hak menjadi wali nikah, kejernihan nalar, memimpin, menjaga dan memenuhi hak istri. Namun, pada kondisi tertentu perempuan justru lebih unggul, seperti dalam hal merawat/mengasuh anak. Meskipun laki-laki dikaruniai lebih banyak kelebihan, ia tetap wajib menjaga etika terhadap perempuan jika keduanya menjalin relasi suami-istri.⁷ Dalam hubungan pernikahan, kelebihan laki-laki tak lain ditujukan sebagai sarana untuk mengayomi perempuan (istrinya).

Terkait posisi perempuan dan cara suami menyikapinya, Zaini dengan tegas menyatakan; "Istri-istrimu itu adalah ladangmu. Di situlah akan tertanam benihmu. Dekatilah mereka dari arah manapun yang kamu suka, tapi dengan cara yang santun. Di situ ada 'hak', tetapi di situ pula ada 'resiko' jika cara menyantunimu salah."⁸ Dengan demikian, rangkaian pernyataan verbal Zaini Dahlan memiliki kepaduan dengan penerjemahan tentang derajat perempuan dan kedudukannya di sisi suami.

2. Asal Penciptaan Perempuan

Jumhur mufasir seperti Az-Zamakhsyari, Al-Qurtubi, Ibnu Kaṣīr, Al-Maragi dan Ibnu 'Ajībah memaknai *nafs wāḥidah* sebagai diri (dzat) Adam dan merujuk kata ganti *minhā* pada kalimat *khalāqa minhā* kepada kata *nafs*. Mereka berkesimpulan bahwa pasangan Adam (Ḥawa') merupakan makhluk kedua yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Namun, bagi sebagian mufasir feminis, pemaknaan demikian menimbulkan kesan superioritas laki-laki atas perempuan. Menurut Zaitunah Subhan, ayat ini adalah tentang persamaan penciptaan Ḥawa

⁷ Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tunis: ad-Darut Tunisiyyah, 1984), II, h. 402.

⁸ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 104.

dengan penciptaan Adam (sama-sama dari tanah).⁹ Sedangkan Maḥmūd Syaltūt, Rasyīd Riḍa, Fāṭimah Mernissi dan Munawir Sjazali memaknai *nafs* sebagai ‘jenis/spesies’, sebagaimana dalam QS. An-Naḥl: 72, QS. Āli ‘Imrān: 164, dan At-Taubah: 128.¹⁰ Quraish Shihab dalam bukunya, *Membumikan Al-Qur’an* menerjemahkannya dengan ‘jenis yang sama’. Sedangkan Nashruddin Baidan memahami *nafs wāḥidah* dengan ‘unsur yang sama dengan Adam’.

Secara umum, pemaknaan para mufasir Indonesia terhadap frasa *nafs wāḥidah* pada QS. An-Nisā’[4]: 1 terpolarisasi menjadi dua kelompok sebagaimana pada tabel berikut.¹¹

No.	Pemaknaan <i>nafs wāḥidah</i>	Karya Tafsir/Terjemah Indonesia Abad ke-20
1.	Diri yang satu, satu diri, yakni Adam	- <i>Tafsir al-Qur’an Karim</i> karya Mahmud Yunus - <i>Tafsir Al-Furqan</i> karya A. Hassan - <i>Tarjamah dan Tafsir Al-Qur’an</i> karya Bachtiar Surin - <i>Tafsir Rahmat</i> karya Oemar Bakry - <i>Al-Qur’an dan Tafsirnya</i> karya Depag (1995) - <i>Tafsir Al-Mishbah</i> karya M. Quraish Shihab
2.	Diri yang satu, satu jenis, tidak bermakna Adam	- <i>Tafsir Al-Qur’an Al-Karim</i> karya Halim Hassan, dkk. - <i>Tafsir Al-Azhar</i> karya Hamka - <i>Tafsir Al-Bayan</i> dan <i>An-Nur</i> karya Hasbi as-Shiddieqy

Tabel 2.4 : Polarisasi Makna *nafs wāḥidah* Mufasir Indonesia

⁹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur’an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Kencana, 2015), h. 289.

¹⁰ Hamam Faizin, “Sejarah Penerjemahan Al-Qur’an di Indonesia,” ed. oleh Rina Rahmawati (Gaung Persada, 2022), h. 321.

¹¹ Muhtarom, *Perempuan di Mata Mufasir Indonesia Abad XX-XXI*, ed. oleh Ulin Ni’am Masruri (Semarang: RaSAIL Media Group, 2021), h. 49-50.

Adapun perbedaan QKTA dengan beberapa versi terjemah Al-Qur'an di Indonesia ditunjukkan sebagai berikut.

Penggalan Ayat	
خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA (2005)	telah menciptakan kamu dari seorang manusia , kemudian menciptakan dari jenisnya , jodoh baginya.
Terjemah Kemenag RI (2002)	menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam) , dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya .
Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Telah menciptakan kamu dari diri yang satu , dan menciptakan darinya pasangannya. ¹²
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	(Tuhan-mu) yang telah menjadikan kamu dari satu diri , dan daripadanya dijadikanNya isterinya. ¹³
Tafsir Al-Furqan A. Hassan (1956)	Telah menjadikan kamu daripada satu diri* , dan Ia jadikan daripadanya jodohnya** Footnote: *Daripada Adam. **Ia jadikan Hawa daripada Adam. ¹⁴

Tabel 3.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. An-Nisā'[4]: 1

Dalam QKTA, Pemaknaan lokal terhadap term *nafs wāḥidah* dimaknai dengan 'seorang manusia', tanpa merujukannya pada diri Adam. Selain itu, juga memahami term *nafs* sebagai 'jenis' yang darinya

¹² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, II, h. 329.

¹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, II, h. 1052.

¹⁴ Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Qur'an*, h. 149.

diciptakanlah seorang jodoh. Versi terjemahan QKTA tak secara eksplisit membawa ayat ini pada kisah penciptaan Adam dan Hawa, baik dalam badan terjemah maupun catatan kaki. Penerjemahan serupa juga ditemui pada ayat lain, misalnya dalam QS. Al-An'ām[6]: 98 yang diterjemahkan dengan 'menciptakan dari satu orang'. Secara konsisten, QKTA tak memunculkan argumen penciptaan Hawa' dari diri Adam. Dengan demikian, QKTA mengikuti pemaknaan *nafs wāhidah* yang berbeda dengan mayoritas mufasir Indonesia dan cenderung menghindari potensi munculnya pemahaman patriarki.

3. Kewajiban Mahar dan Hak Suami

Penerjemahan yang kontroversial dalam ayat ini terletak pada term *istamta'a* yang diterjemahkan dengan 'kenikmatan yang diperoleh dari wanita'. Pemaknaan demikian memicu pemahaman bolehnya nikah *mut'ah* (nikah yang hanya berlaku dalam durasi waktu tertentu yang disepakati) bagi kalangan Syi'ah. Empat Imam Mazhab sepakat mengharamkan nikah *mut'ah*, karena pemahaman demikian dinilai merendahkan martabat perempuan yang hanya dijadikan sebagai objek pemuas hawa nafsu. Mereka menilai bahwa ayat ini telah di-*nasakh* sehingga tidak berlaku lagi hukumnya.¹⁵

Secara semantik, kata *istamta'a* merupakan derivasi dari kata dasar *mata'a* yang memiliki makna asal manfaat dan kontinuitas dalam kebaikan (*imtidādu muddatin fi khairin*). Sebagian ulama' ada yang menambahkannya dengan makna peningkatan (*al-irtifā'*) dan kesenangan menikmati sesuatu (*at-talazzuz*).¹⁶ Dari makna terakhir ini, kata *istamta'a* berarti mencari kesenangan/kenikmatan sebagaimana dalam QS. Al-An'ām[6]: 128: *rabbānā-stamta'a ba'dunā bi ba'd* [Ya Tuhan, kami telah saling mendapatkan kenikmatan]. Dalam QS. An-Nisā'[4]: 24, term

¹⁵ Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, h. 170.

¹⁶ Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, V, h. 293.

istamta'a ini mengandung makna *kinayah* (kiasan) menurut syahwat dan mencari kenikmatan dari hubungan suami-istri.¹⁷ Adapun mengenai kata *istamta'a* dalam QS. An-Nisā'[4]: 24, beberapa versi terjemah Al-Qur'an di Indonesia menunjukkan perbedaan penerjemahan sebagai berikut.

Penggalan Ayat	
فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA UII (2005)	istri-istri yang telah kamu gauli .
Kemenag RI (2002)	Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka.
Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka. ¹⁸
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	Maka barang apapun kesenangan yang kamu dapat dari perempuan-perempuan itu, berikanlah kepada mereka maskawin mereka. ¹⁹
Tafsir Al-Furqan A. Hassan (1956)	Maka siapa-siapa yang kamu mau campuri dari perempuan-perempuan itu. ²⁰

Tabel 4.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan QS. An-Nisā'[4]: 24

Versi Kemenag 2002 lebih menonjolkan makna leksikal dari kata *istamta'a*. Sebaliknya, versi terjemahan Ahmad Hassan dan QKTA cukup tegas merujuk pada makna kultural kata ini, tanpa memunculkan makna 'nikmat'. Sedangkan Tafsir Al-Mishbah mengakomodasi dua makna, yakni 'nikmati' sebagai makna leksikal dan 'campuri' sebagai makna kultural. Kendati demikian, QKTA lebih memilih diksi 'gauli' yang juga

¹⁷ Muhammad Afifudin Dimiyathi, *Asy-Syāmil fī Balāgat al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Nibrās, 2019), I, 221.

¹⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, II, h. 397.

¹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, II, h. 1156.

²⁰ Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Qur'an*, h. 159.

bermaksud sama dengan kata ‘campuri’. Kata ‘campur’ jika dikiaskan, lebih dekat asosiasinya dengan kawin, bersetubuh dan bersanggama. Sedangkan kata ‘gaul’ asal maknanya lebih dekat dengan persahabatan. Namun, dalam bentuk transitif (*muta’addi*) dan tak baku (menggauli) juga bermakna menyetubuhi.²¹ Penghilangan makna ‘kenikmatan’ dapat menghindarkan munculnya persepsi bahwa perempuan adalah objek kenikmatan bagi laki-laki.

4. Kepemimpinan Perempuan dan Nusyūz

Mufasir feminis saling mempersoalkan term *qawwāmūn* dan *fadribū* dalam ayat ini. Keduanya menjadi term kunci yang rentan dilegitimasi dalam setiap kesewenang-wenangan laki-laki atas perempuan. Secara semantik, kata *qawwāmūn* (tunggal = *qawwām*) merupakan derivasi dari kata *qawama* (wazan: *qāma, yaqūmu, qiyāman*). Term ini memiliki makna asal sesuatu yang berkelompok dan sesuatu yang tegak atau bulat (paten).²² Kata ini dapat memuat banyak makna, yang paling pokok antara lain; *murā’āt* (perhatian), *hifz* (menjaga) dan ‘*azm* (menegakkan). Kadang juga bermakna sifat, baik sifat bawaan/kodrati (*taskhīr*) seperti dalam QS. Hūd[11]: 100 dan QS. Al-Ḥasyr[59]: 5 ataupun sifat yang bisa diupayakan ada atau tidaknya/opsional (*ikhtiyār*) seperti dalam QS. Āli ‘Imrān[3]: 191 dan QS. An-Nisā’[4]: 34.²³

Menurut Al-Fairūzābādī, salah satu makna *qiyām* adalah *qiyāmu ar-rajul bi maṣāliḥ an-nisā’* (penjagaan laki-laki untuk kemaslahatan perempuan) sebagaimana dalam QS. An-Nisā’[4]: 34.²⁴ Sedangkan Amina Wadūd mendefinisikan *qiwāmah* pada ayat ini dengan *a specific form of responsibility of men for women* (bentuk spesifik dari tanggungjawab laki-

²¹ “Tesaurus Tematik Bahasa Indonesia,” Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, diakses 6 Februari 2023, <https://tesaurus.kemdikbud.go.id/tematis/>.

²² Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, V, h. 43.

²³ Ar-Rāgīb Al-Aṣfihānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Qalam, 1991), h. 690. Uraian serupa: Al-Fairūz’abādī, *Baṣā’ir Ḥawā’iq at-Tamyīz fī Laṭā’if al-Kitāb al-’Azīz* (Kairo: Lajnah Ihya’ at-Turats al-Islami, 1996), IV, h. 307-308.

²⁴ Al-Fairūz’abādī, *Baṣā’ir Ḥawā’iq at-Tamyīz fī Laṭā’if al-Kitāb al-’Azīz*, IV, h. 309.

laki atas perempuan).²⁵ Para mufasir Indonesia dalam memaknai term *qawwāmūn* pada ayat ini saling berbeda pandangan sebagaimana ditunjukkan pada tabel berikut.²⁶

No.	Pemaknaan <i>qawwāmūn</i>	Karya Tafsir/Terjemah Indonesia Abad ke-20
1.	Pengurus	- <i>Tafsir Al-Furqan</i> karya A. Hassan - <i>Tafsir An-Nur</i> karya Hasbi as-Shiddieqy
2.	Pelindung, pemelihara	- <i>Tarjamah dan Tafsir Al-Qur'an</i> karya Bachtiar Surin - <i>Tafsir Rahmat</i> karya Oemar Bakry
3.	Pembela, pemelihara, pemenuhan kebutuhan dan pemimpin	- <i>Al-Qur'an dan Tafsirnya</i> karya Depag (1995) - <i>Tafsir Al-Mishbah</i> karya M. Quraish Shihab
4.	Pemimpin	- <i>Tafsir Al-Qur'an Al-Karim</i> karya Halim Hassan, dkk. - <i>Tafsir al-Qur'an Karim</i> karya Mahmud Yunus

Tabel 5.4 : Ragam Makna *qawwāmūn* Mufasir Indonesia

Adapun perbedaan QKTA dengan versi terjemah Al-Qur'an lain di Indonesia ditunjukkan pada tabel berikut.

Penggalan Ayat	
الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA UII (2005)	Laki-laki mempunyai kelayakan memimpin kaum wanita, karena Allah telah memberikan kelebihan atas yang lain.

²⁵ Amina Wadūd, *Qur'an and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. xxvi.

²⁶ Muhtarom, *Perempuan di Mata Mufasir Indonesia Abad XX-XXI*, h. 62-63.

Kemenag RI (2002)	Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan).
Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Para lelaki adalah qawwamun atas para wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain.
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	Laki-laki adalah pemimpin atas perempuan-perempuan, lantaran Allah telah melebihkan sebahagian mereka atas yang sebahagian.
Tafsir Al-Furqan A.Hassan (1956)	Laki-laki itu pengurus atas perempuan-perempuan, lantaran Allah telah lebihkan sebagian dari mereka atas sebahagian.*
	Footnote: *Yakni, lantaran Allah telah lebihkan laki-laki daripada perempuan di dalam beberapa hal: kekuatan, keberanian, keteguhan hati, ketetapan dan sebagainya.

Tabel 6.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan Awal QS. An-Nisā’[4]: 34

Penggunaan kata ‘layak’ pada QKTA, memiliki fungsi yang berbeda dengan kata ‘laik’. Dalam KBBI, kata ‘layak’ bermakna wajar, pantas, patut, mulia dan terhormat. Sedangkan kata ‘laik’ bermakna memenuhi persyaratan yang telah ditentukan atau yang harus ada, patut, pantas dan layak.²⁷ Meski keduanya berbicara soal kepatutan, tetapi kata ‘layak’ bersifat subjektif. Sebab, ia tak harus memenuhi standar-standar yang telah disepakati untuk bisa disebut patut. Ukuran kepatutan setiap orang bisa berbeda-beda. Rusun yang dinilai ‘layak’ huni bagi satu keluarga, misalnya. Belum tentu dianggap ‘layak’ bagi keluarga lain yang

²⁷ “KBBI Daring,” Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, diakses 4 Februari 2023, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>.

beranggota cukup banyak dengan alasan terlalu sempit misalnya.²⁸ Perbedaan ini timbul karena berbedanya indikator yang digunakan untuk menilai. Sedangkan ‘laik’ huni berarti telah lulus uji huni berdasarkan kriteria-kriteria pakem yang telah disepakati.

QKTA menambahkan diksi ‘kelayakan’ untuk mereduksi munculnya kesan bahwa laki-laki adalah pemimpin mutlak atas perempuan. Kepemimpinan laki-laki atas istrinya merupakan hal yang wajar jika menimbang beberapa kelebihan yang telah diberikan oleh Allah padanya. Namun di sisi lain, ia hanyalah kecenderungan yang bersifat kondisional (dapat berubah sewaktu-waktu). Dalam hal tertentu, terkadang kepemimpinan justru menjadi milik perempuan. Artinya, kepemimpinan dalam keluarga merupakan hal yang relatif dan saling melengkapi. Mengenai isu kepemimpinan laki-laki atas perempuan ini, Zaini Dahlan berpendapat:

“Jadi dalam Islam, wanita adalah pemegang kunci hakiki, meskipun di awalnya disebut laki-laki itu sebagai pemimpin. Tapi memang, kalau bicara soal faktor *kondisioning* yang memungkinkan wanita bisa berperan besar, hah itu memang para suaminya yang harus mengusahakan. Jadi di situ makna kepemimpinannya, bukan lalu kok boleh bebas mendominasi perempuan.”²⁹

Pandangan ini selaras dengan pendapat Maḥmūd Syaltūt bahwa ayat ini berlaku dalam konteks kepemimpinan keluarga. Bukan berarti superioritas laki-laki atas perempuan bersifat absolut, tetapi lebih bersifat organis sebagaimana tangan kanan lebih kuat daripada tangan kiri.³⁰ Quraish Shihab menilai perbedaan derajat laki-laki dan perempuan bersifat fungsional (bukan hakiki). Jika istri mampu menyumbangkan nafkah, maka keunggulan suami akan berkurang. Demikian pula, Asghar Ali

²⁸ Amin Iskandar, “Yang ‘Layak’ Belum Tentu ‘Laik,’” *kompas.id*, 2022, <https://www.kompas.id/baca/opini/2022/07/28/perbedaan-laik-dan-layak>.

²⁹ Supardi dan Herien Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA* (Yogyakarta: UII Press, 2003), h. 127.

³⁰ Munirul Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), h. 46.

Engineer memandang ayat ini sebagai sebuah pernyataan kontekstual, bukan normatif.³¹ Kontekstual berarti ayat ini sekadar menarasikan konstruksi sosial kala itu, di mana pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. Di sisi lain, laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih superior karena kemampuannya dalam menafkahi perempuan.³²

Adapun mengenai kata *idrib*, kata ini merupakan bentuk imperatif (kata kerja perintah) dari kata dasar *daraba* yang memiliki makna asal menjatuhkan sesuatu pada sesuatu yang lain. Kata ini jika disandarkan pada hal lain, dapat memunculkan banyak makna yang berbeda-beda.³³ Term *faḍribū* dalam QKTA dan beberapa versi terjemahan lain diterjemahkan sebagai berikut.

Penggalan Ayat	
وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA UII (2005)	Mereka yang dikhawatirkan berbuat <i>nusyuz</i> *, berilah mereka peringatan. Jauhilah mereka di tempat tidur, berilah sanksi yang mendidik . Footnote: *nusyuz: sikap menjauh dari keserasian suami-istri, baik dilakukan suami atau istri.
Kemenag RI (2002)	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.

³¹ Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, h. 101.

³² Menurut Amina Wadūd, kepemimpinan laki-laki sah saja jika mampu menunjukkan dan menggunakan kelebihanannya (dalam hal harta waris) untuk mendukung perempuan sehingga tercipta relasi timbal-balik antara keduanya. Muhtarom, *Perempuan di Mata Mufasir Indonesia Abad XX-XXI*, h. 57-58.

³³ Al-Aṣṣihānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*, h. 505.

Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat-tempat pembaringan dan pukullah mereka. ³⁴
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	Dan perempuan-perempuan yang kamu takut kedurhakaan mereka, maka ajarilah mereka, dan memisahlah dari mereka pada tempat-tempat tidur, dan pukullah mereka. ³⁵
Tafsir Al-Furqan A.Hassan (1956)	Dan perempuan-perempuan yang kamu takut kedurhakaannya itu hendaklah kamu nasehati mereka dan hendaklah kamu tinggalkan mereka di tempat-tempat tidur,* dan hendaklah kamu pukul mereka.**
	Footnote: *yakni jangan seketiduran dengan mereka. **Pukul yang yang diizinkan ialah pukulan yang ringan buat menunjukkan kekuasaan saja. ³⁶

Tabel 7.4 : Ragam Penerjemahan Penggalan Akhir QS. An-Nisā'[4]: 34

Amina Wadūd mengutip Ibn Manzūr dalam *Lisān al-‘Arab* memandang bahwa *ḍaraba* punya banyak makna dan tak selalu berkaitan dengan paksaan atau kekerasan. Di antara maknanya dalam Al-Qur’an adalah ‘memberi perumpamaan’, pergi atau beranjak melakukan perjalanan.³⁷ Dalam hal ini, QKTA lebih memilih menerjemahkannya dengan ‘sanksi yang mendidik’, sedangkan versi terjemahan lain masih memunculkan makna lazim *ḍaraba* sebagai ‘pukullah’. Padahal, esensi dari hukuman *nusyūz* adalah yang tidak menyakiti. Terjemah QKTA lebih

³⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, II, h. 422.

³⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, II, h. 1194.

³⁶ Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Qur’an*, h. 162.

³⁷ Wadūd, *Qur’an and Woman: rereading the sacred text from a woman’s perspective*, h. 76.

menonjolkan tujuan mendidik daripada bentuk hukuman itu sendiri. Dengan singkat, QKTA memperluas persepsi bahwa hukuman atas *nusyūz* tak selamanya dengan pukulan, melainkan dapat diganti dengan sanksi lain yang mendidik. Demikian pula, term *nusyūz* dalam QKTA dijelaskan pada catatan kaki bahwa ia bukan hanya bermakna pembangkangan dari pihak perempuan, melainkan juga dari pihak laki-laki.³⁸

Zaini menjelaskan bahwa pria dan wanita masing-masing memiliki sisi kelemahan tersendiri yang harus disikapi dengan pikiran jernih dan saling memahami. Ia berpendapat;

“Pria, itu begitu, ya. Kalau lagi ‘panas’ lemparkan saja ‘kerlingan’ mesra nanti langsung padam amarahnya. Itulah lucunya laki-laki itu. Bangga jadi api, tapi mudah mati justru oleh air. (Sedangkan wanita,) Kunci keruntuhan hatinya adalah kalau dielus-elus mesra. Karena itu kalau istri lagi terbakar, suami jangan ikut membara. Tapi **dekati dan eluslah** (titik lemahnya) pundaknya -Piye, to bune?-padamkan dulu emosi negatipnya. Kecenderungan wanita memang emosional. Setelah dingin baru ajak diskusi. (Itulah) Kasih wanita. Sering sangat indah dan mengharukan, tapi adakalanya sering tanpa rasio, akibatnya malah jadi petaka.”³⁹

5. Tentang Bidadari Surga

Secara semantik, kata *kawā'ib* (tunggal= *kā'ib*) memiliki makna asal menonjol dan terangkatnya sesuatu.⁴⁰ Oleh karenanya, tulang menonjol yang mempertemukan betis dengan kaki disebut *ka'ab* sebagaimana dalam QS. Al-Mā'idah[5]: 6.⁴¹ Jika diatribusikan pada perempuan, Ibnu Manẓūr mendefinisikannya dengan: *nahada śadyuhā* (perempuan yang mulai tumbuh buah dadanya).⁴² Adapun term *atrāb* (tunggal= *tarība*) memiliki

³⁸ Term *nusyūz* dalam QS. An-Nisā'[4]: 34 dan 128 pada catatan kaki dimaknai dengan sikap/laku menjauh dari keserasian suami-istri, baik dilakukan suami atau istri. Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, h. 148.

³⁹ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 122-123.

⁴⁰ Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, V, h. 186.

⁴¹ Al-Aṣfihānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*, h. 712.

⁴² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), I, h. 719.

makna asal seimbang atau setaranya sesuatu. Kata *tarība* juga berarti tulang dada yang simetris, tak lebih menonjol sebelah.⁴³ Sedangkan majelis ulama' Al-Azhar memaknainya dengan 'kesamaan dalam usia'.⁴⁴

Mufasir feminis, Amina Wadūd memandang bahwa semua ayat tentang pendamping di surga hanyalah iming-iming untuk kaum Jahiliyyah di Mekah. Pasalnya, semua penggambaran bidadari hanya dapat ditemui dalam surah-surah *makiyyah* yang sarat akan persoalan teologis. Saat periode Madinah, term tentang bidadari (misalnya, 'ḥūrīn 'īn') tak lagi dipakai. Pada banyak ayat, term *zauj* juga tak selalu merujuk pada satu jenis kelamin tertentu, melainkan dapat bermakna laki-laki ataupun perempuan.⁴⁵ Dalam terjemahan Indonesia, makna-makna ini diekspresikan dengan variasi diksi yang berbeda. Adapun perbedaannya adalah sebagai berikut.

Penggalan Ayat	
وَكَوَاعِبَ أَمْرًا	
Versi Terjemahan	Terjemahan
QKTA UII (2005)	Remaja-remaja putri yang cantik dan sebaya.
Kemenag RI (2002)	Dan gadis-gadis montok yang sebaya.
Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab (2001)	Serta gadis-gadis remaja lagi sebaya. ⁴⁶
Tafsir Al-Azhar Hamka (1968)	Dan perawan-perawan muda yang sebaya. ⁴⁷

⁴³ Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, I, h. 347.

⁴⁴ *al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, h. 879.

⁴⁵ Wadūd, *Qur'an and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*, h. 54-55.

⁴⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, XV, h. 20.

⁴⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, X, h. 7863.

Tafsir Al-Furqan A. Hassan (1956)	Dan perawan-perawan muda yang sebaya. ⁴⁸
--------------------------------------	--

Tabel 8.4 : Ragam Penerjemahan QS. An-Naba'[78]: 33

Keseluruhan versi terjemah sepakat memaknai *kawā'ib* merujuk pada makna 'perempuan yang masih muda', meskipun dengan diksi yang berbeda. Kata 'gadis' misalnya, selain merujuk langsung pada makna 'muda', juga berasosiasi dengan makna 'rasa indah' atau 'rasa puitis' dan hal-hal lain yang menyenangkan. Sedangkan kata 'perawan' mengacu pada perempuan secara lebih konkret dan memuat penilaian tambahan.⁴⁹ Dalam hal ini, kata 'montok' sebagai sifat tambahan yang disematkan dalam terjemahan Kemenag RI 2002 memicu kontroversi. Sebab, kata 'montok' sering diasosiasikan dengan hal-hal berbau seksis. Dalam KBBI, kata 'montok' bermakna gemuk berisi, gemuk padat, sintal, besar dan berisi (tentang buah dada).⁵⁰ Meski memuat sifat-sifat yang cukup mewakili makna kata *kawā'ib* dalam kamus-kamus bahasa Arab, kata 'montok' bagi sebagian penerjemah cenderung dihindari karena dinilai terlalu vulgar dan tabu.

Dalam menerjemahkan kata *kawā'ib*, QKTA lebih memilih frasa 'remaja putri' daripada 'gadis' atau 'perawan'. Pemilihan tersebut menjadi alternatif lain dari perdebatan soal penggunaan kata 'wanita' yang dinilai bias gender. Kata 'wanita' memang sempat ditolak pada tahun 1990-an hingga Kemenag RI merombak besar-besaran penggunaan kata 'wanita' menjadi 'perempuan' dalam terjemah edisi 2002.⁵¹ Dalam KBBI, kata 'remaja' artinya 'mulai dewasa' dan kata 'putri' dapat juga bermakna 'anak perempuan raja'. Sama halnya, label 'cantik' lebih dekat kaitannya dengan keelokan wajah, bukan buah dada. Adapun mengenai kata *atrab*, semua versi terjemahan di atas kompak menerjemahkannya dengan

⁴⁸ Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Qur'an*, h. 1174.

⁴⁹ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia, 2007), h. 27-28.

⁵⁰ "KBBI Daring," diakses 4 Februari 2023, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/montok>.

⁵¹ Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, h. 295.

‘sebaya’ daripada memaknainya dengan dada yang simetris. Dengan demikian, pilihan diksi pada QKTA lebih ramah dan tak menggiring pada seksisme.

Mengenai kenikmatan bertemu bidadari di surga, Zaini Dahlan berpendapat bahwa yang dimaksud bidadari bukanlah semata perempuan yang disediakan bagi para lelaki, melainkan juga berlaku sebaliknya. Perempuan juga akan mendapatkan bidadara di surga nanti. Hal ini disampaikan Zaini dalam suatu diskusi. Ia mendapat pertanyaan dari mahasiswanya tentang mengapa setiap ayat terkait kenikmatan surga yang disebut selalu bidadari. Apakah memang wanita tidak berhak memperoleh kenikmatan yang sama berupa bidadara. Mengapa Islam terkesan bias maskulin dan diskriminatif? Zaini menjawabnya;

“Anda betul. Tapi yang bias maskulin bukan Islamnya, tapi penerjemahnya.” Lalu Saya jelaskan - “yang benar dalam ayat (QS. Ad-Dukhān[44]: 54) itu artinya bukan bidadari, tapi jodoh. Jadi di surga itu ada jodoh-jodoh kalian. Jodoh dalam arti sesuatu yang melengkapi hidup seseorang: mitra tiap orang (laki/perempuan) akan mendapatkan **mitra pendamping** yang lebih baik, lebih cantik, lebih tampan dari yang ada di dunia. Pokoknya, ada mitra yang akan mengisi kekosongan sehingga terasa utuh segala sesuatunya. Itulah sebabnya dalam Al-Qur’an terjemahan saya, kata *bidadari* itu saya ganti menjadi jodoh. Lalu saya sebut, jodoh itu adalah faktor X yang memberikan ketenangan batin, menentramkan.”⁵²

B. Realitas Sosial yang Melatari Hasil Terjemahan

1. Kognisi Zaini Dahlan

Pemikiran Zaini lahir dari rahim Universitas Al-Azhar dan tumbuh di lingkungan akademik IAIN Sunan Kalijaga yang menjadikan Al-Azhar sebagai kiblat keilmuan. Zaini terlibat dalam membangun arah keilmuan IAIN Sunan Kalijaga yang mengintegrasikan keilmuan Timur dan Barat. Bagi Zaini, kala itu institusi berada dalam posisi ideal. Pasalnya, banyak

⁵² Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga*: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA, h. 126.

dosen alumni Al-Azhar dan Kanada di sana. Iklim keilmuan kolaboratif ini cukup strategis dan jarang ditemui di Indonesia, kecuali di Yogyakarta.⁵³ Zaini banyak dipengaruhi oleh tokoh reformer Mesir seperti Muhammad ‘Abduh dan Maḥmūd Syaltūt. Bahkan, Zaini menulis terjemahan dari buku kompilasi fatwa-fatwa Maḥmūd Syaltūt. Pengaruh keilmuan Al-Azhar pada pribadi Zaini merembet hingga dalam penyusunan terjemah Al-Qur’an versi UII. Ia menggunakan kitab *Al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur’an*, produk Al-Azhar yang diterbitkan dalam rangka 1 abad Universitas Al-Azhar, Kairo sebagai rujukan babon dalam menerjemahkan Al-Qur’an.⁵⁴

Latar belakang keilmuan Zaini sebagai pakar Sastra Arab juga turut menunjang pemahamannya terhadap retorika (*balagh*) Al-Qur’an. Suatu ketika ia ditanya mahasiswa Fakultas Teknik Sipil dan Perencanaan (FTSP) tentang mengapa Al-Qur’an menggunakan simbol ‘gunung’ sebagai analogi. Zaini menjelaskan bahwa itu adalah bagian dari metafora (*majāz*) Al-Qur’an. Gunung disebut karena sangat dekat dengan kehidupan bangsa Arab sebagai objek turunnya wahyu saat itu. Hal ini tak lain agar pesan ilahi lebih mudah dipahami penggambarannya. Zaini mencontohkannya dalam QS. An-Naml[27]: 88 tentang gunung yang selalu bergeser dan QS. Al-Qāri’ah[101]: 5 tentang gunung-gunung yang menjadi seperti kapas yang beterbangan. Menurut Zaini, metafora pada dua ayat tersebut merupakan metode sastra Al-Qur’an untuk menarik perhatian dan memacu imajinasi pembaca sebelum menyampaikan pesan utamanya.⁵⁵

⁵³ Ibnu Burdah, “Zaini Dahlan,” in *Mengenal Para Pemimpin Pascasarjana*, ed. oleh Al Makin (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017), 13–38, h. 36.

⁵⁴ *Zaini Dahlan: Sang Guru* (Yogyakarta: UII Press, 2009), h. 128.

⁵⁵ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 2-4.

Kepekaan Zaini tentang metafora juga terefleksi pada ayat-ayat tentang perempuan, di antaranya saat memahami konsep saling menjadi ‘pakaian’ (*libās*) dalam QS. Al-Baqarah[2]: 187 sebagai berikut.

“Saling menjadi ‘pakaian’ berarti juga harus bisa **saling memberikan kepantasan, keselarasan, kebebasan dan kesehatan**. Kata pakaian di sini sangat sopan sekali. Dia tidak sedang bicara tentang kekuasaan pria terhadap wanita, tetapi soal kepatutan perilaku pria terhadap wanita. Jadi begitu pakaian dilepas, terpendarlah aib sebagaimana dulu Adam dan Siti Hawa menghadapi persoalan yang sama karena dia mengikuti rayuan setan menyantap buah Khuldi (seks) yang bukan haknya.”⁵⁶

Pada kesempatan lain, Zaini menegaskan bahwa saling menjadi pakaian juga berarti saling mengubur kelemahan masing-masing (yang ada pada pria/wanita) ketika mereka belum menjadi pasangan suami-istri.⁵⁷ Zaini juga mengaitkan metafora ‘pakaian’ dengan ‘perahu nuh’ sebagai bahtera kehidupan keluarga yang akan menjumpai rintangan. Ia menyatakan;

“Perahu Nuh, itu kalau kita terjemahkan adalah simbol ini: perahu keluarga. Dalam perahu itu ada sistem yang mau kita tegakkan. Tapi waspadailah. Boleh jadi akan ada perlawanan keras dari salah satu anggota keluarga. Kalau pembangkang tadi adalah istri atau suami, pastilah ini hasil salah pilih dulu. Atau kita (sebagai pasangannya) boleh jadi salah dalam proses saling menjadi ‘pakaian’ sebagaimana disebut dalam Al-Qur’an.”⁵⁸

Selain metafora, Zaini juga menggunakan prinsip penghalusan bahasa (*kināyah/eufinisme*) dalam menerjemahkan. Hal ini terlihat saat menerjemahkan *kawā’ib* dalam QS. An-Naba’[78]: 33 dengan ‘remaja putri’ sebagai pengganti makna dari ‘montok’ sebagaimana dalam terjemahan Kemenag RI 2002. Penggunaan metafora dan eufinisme tak lepas dari jiwa sastra Zaini yang memiliki kelembutan sikap dan kehalusan

⁵⁶ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 121.

⁵⁷ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 117.

⁵⁸ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 113.

budi. Ia sering mengisi ceramah dengan puisi yang digubah sendiri ataupun mengutip karya orang lain. Tak jarang, puisinya berisi nasehat-nasehat yang diambil dari kutipan ayat Al-Qur'an.⁵⁹ Ia juga memilih diksi kekinian dalam menerjemahkan, misalnya term *kaffah* pada QS. Al-Baqarah[2]: 208 diterjemahkan dengan 'totalitas'.⁶⁰

Zaini bukanlah aktivis militan pergerakan feminisme di Indonesia. Namun ia menggunakan paradigma feminisme sebagai perspektif dalam memahami ayat Al-Qur'an dan menjalani pola hidup. Hal ini tercermin dari cara Zaini membina keluarga yang cenderung memberikan kebebasan dalam banyak hal. Istrinya mengakui bahwa Zaini tak banyak turun tangan dalam mengurus keluarga, kecuali dalam hal yang sangat penting seperti mengajar mengaji dan sebagainya. Demikian pula, anak-anaknya diberikan kebebasan dalam memilih sekolah, cita-cita, pekerjaan, pasangan dan lain-lain selama tak melanggar etika dan prinsip agama.⁶¹ Kebebasan tersebut banyak dirasakan oleh putrinya (Ova Emilia) sejak kecil, termasuk dorongan untuk berani tampil di hadapan publik. Kebebasan tersebut mengantarkan karir Ova Emilia dari menjadi guru besar ilmu pendidikan kedokteran hingga rektor di Universitas Gajah Mada (UGM) periode 2022-2027. Dirinya tercatat sebagai rektor perempuan kedua dalam sejarah pergantian jabatan rektor di UGM.

2. Konteks Sosial

Cara pandang Zaini yang feminis, tak lepas dari fenomena sosial yang melingkupinya. Penyusunan *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* (QKTA) hingga edisi final terjadi dalam jangka waktu tahun 1995-2005, tepatnya dalam situasi peralihan Orde Baru ke Reformasi. QKTA muncul saat kesadaran akan hak-hak perempuan di Indonesia mulai menguat dan

⁵⁹ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. xix-xxi.

⁶⁰ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*, h. 129.

⁶¹ Zaini Dahlan: *Sang Guru*, h. 150-151.

berevolusi menjadi gerakan ideologis serta perspektif akademis. Spirit memperjuangkan kesetaraan gender mulai digaungkan melalui teks-teks akademik maupun keagamaan. QKTA lahir dalam suasana menjelang reformasi, di mana terdapat dua kutub pemikiran yang berkembang di Indonesia. Pertama, dekonstruksi wacana seksis pada literatur akademik maupun sastra. Kedua, penekanan pada wacana pluralisme, kesetaraan dan transnasional.⁶²

Pada tahun 1989 misalnya, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an terbitan pertama memuat artikel berjudul *Hawwa: Citra Perempuan dalam Al-Qur'an*. Artikel tersebut merupakan terjemahan dari tulisan dua akademisi Amerika, Jane Idleman Smith dan Yvonne Haddad.⁶³ Pada edisi 1990, terbit artikel berjudul *Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam*, sebuah terjemahan dari tulisan Riffat Hassan (Pakistan). Tahun berikutnya terbit juga hasil wawancara Wardah Hafidz dengan Riffat Hassan tentang Islam dan perempuan. Pada tahun 1994, bertepatan dengan ulang tahun ke-5, jurnal ini menerbitkan tulisan bertema khusus tentang perempuan dengan judul *Membongkar Mitos-mitos tentang perempuan: Feminisme dalam Perdebatan*. Salah satu artikel yang dimuat adalah tulisan Didin Syarifuddin tentang isu kepemimpinan perempuan yang berjudul *Argumen Supremasi atas Perempuan: Penafsiran Klasik QS. An-Nisā' 34*.

Menjelang lengsernya Orde Baru, terbit juga ragam terjemahan dari buku-buku para tokoh feminis muslim yang turut mewarnai khazanah literatur keislaman, diantaranya sebagai berikut.⁶⁴

⁶² Gadis Arivia dan Nur Iman Subono, "Seratus Tahun Feminisme di Indonesia: Analisis terhadap Para Aktor, Debat dan Strategi" (Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung, 2018), h. 13.

⁶³ Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an mulai eksis sejak bulan April tahun 1989 hingga tahun 1998. Jurnal ini diinisiasi oleh M. Dawam Rahardjo yang sekaligus bertindak sebagai penanggungjawab dan Ketua Redaksi. Pada tahun 1990, jurnal ini mendapat sambutan hangat di berbagai kalangan, bersamaan dengan pembaruan ijin penerbitannya. Lihat: Fitria Ningsih, "Perkembangan Majalah Ulumul Qur'an pada Tahun 1990-1998" (UIN Sunan Gunung Djati, 2022).

⁶⁴ Fauzia et al., *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, h. 114-118.

No.	Judul Terjemahan	Judul Asli
1.	<i>Wanita di dalam Islam</i> (Bandung: Pustaka, 1994)	<i>Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry</i> (London: Basil Blackwell, 1991) karya Fāṭimah Mernissi.
2.	<i>Wanita di dalam Al-Qur'an</i> (Bandung: Pustaka, 1994)	<i>Qur'an and Women: rereading the sacred text from a woman's perspective</i> (Oxford: Oxford University Press, 1992) karya Amina Wadūd.
3.	<i>Hak-Hak Perempuan dalam Islam</i> (Jakarta: Pustaka, 1994)	<i>The Rights of Women in Islam</i> (New Delhi: Sterling Publishers, 1992) karya Asghar Ali Engineer.

Tabel 9.4 : Karya Terjemahan Tokoh Feminis Muslim

Kondisi demikian dipicu oleh kepulangan para sarjana muslim Indonesia dari studinya di Barat atau Timur Tengah ke IAIN. Meski studi mereka tak spesifik tentang feminisme, namun tema islam dan perempuan menjadi atensi tersendiri bagi mereka. Tokoh feminis Indonesia tak hanya terdiri dari perempuan seperti Julia Suryakusuma, Wardah Hafidz, Ratna Megawangi dan Marwah Daud Ibrahim.⁶⁵ Dalam perkembangannya, sebagian tokoh laki-laki juga turut menggaungkan feminisme Islam melalui reinterpretasi ayat-ayat perempuan dalam Al-Qur'an, hadis maupun kitab-kitab keislaman klasik (*turas*), misalnya Quraish Shihab dan Husein Muhammad (keduanya alumni Al-Azhar, Kairo), Nasaruddin Umar (alumni McGill University, Kanada) dan Masdar F. Mas'udi.

⁶⁵ Fauzia et al., *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, h. 115.

Gagasan para feminis muslim di Indonesia banyak dipengaruhi oleh tokoh pembaharu penafsiran seperti Muhammad Abduh, Mahmud Syaltut, Fazlur Rahman, Ismail Razi al-Faruqi dan Amina Wadūd Muhsin.⁶⁶ Hingga pada dasawarsa 1990-an, tafsir berperspektif perempuan di Indonesia berkembang pesat dalam beberapa karya sebagai berikut.⁶⁷

1. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999) karya Zaitunah Subhan.
2. *Argumen Kesetaraan Jender: perspektif al-Qur'an* (Paramadina, 1999), karya Nasaruddin Umar.
3. *Tafsir bi ar-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), Nashruddin Baidan.
4. *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2001) karya Husein Muhammad.
5. *Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004) karya Husein Muhammad.

Pusat Studi Wanita di UIN Jakarta dan IAIN Sunan Kalijaga juga menjadi dua lembaga yang konsen menyuarakan feminisme kala itu. Pada akhir tahun 1999, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta menerbitkan penelitian tentang “Wanita Perempuan dalam Karya-Karya Penelitian Sarjana IAIN se-Indonesia”. Lebih jauh, tahun 2002 PPIM bekerja sama dengan Gramedia Pustaka Utama juga menerbitkan buku Biografi Ulama Perempuan. Buku ini berisi studi pustaka atas tokoh-tokoh perempuan (muslimah) dari berbagai penjuru negeri yang berjasa di bidang masing-masing.⁶⁸

Dalam konteks yang lebih spesifik, penelitian LBH APIK mengungkap bahwa kala itu bermunculan beberapa LSM perempuan terkemuka di Yogyakarta, diantaranya adalah Rifka Annisa dan Yayasan

⁶⁶ Munirul Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), h. 43.

⁶⁷ Abidin, *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*, h. 87-88.

⁶⁸ Fauzia et al., *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, h. 124

Anisa Swasti (Yasanti). Para pendiri LSM perempuan di Yogyakarta tersebut didominasi oleh kelompok Muhammadiyah yang sarat akan paradigma berpikir kritis dan rasional.⁶⁹ Paradigma ini juga yang turut membentuk pola pikir Zaini Dahlan yang condong ke Muhammadiyah meskipun dalam ibadah *mahdhoh* ia lebih dekat pada Nahdlatul ‘Ulama’ (NU). Dualisme Zaini tersebut dipengaruhi oleh pola didik pamannya yang menganut Muhammadiyah, dan bibinya yang NU.⁷⁰

Latar lahirnya QKTA juga dibarengi dengan euforia meluasnya spirit intelektualitas yang dimulai dari tahun 1990-an hingga dekade 2000-an di Yogyakarta. Karya terjemahan atas teks-teks akademis cukup mendominasi di kawasan Yogyakarta. Bahkan, Yogyakarta menjadi pusat penerbitan terjemahan keempat di bawah DKI Jakarta, Jawa Barat dan Jawa Tengah. Beberapa karya terjemah yang turut mewarnai penerbitan kala itu di antaranya merupakan terjemah dari buku-buku karya pemikir Islam reformis seperti Ḥasan Ḥanafi, Nasr Ḥamīd Abu Zaid, Mohamad Arkoun, Asghar Ali Engineer, Fāṭimah Mernissi dan Amina Wadūd. Pemikiran mereka banyak mempengaruhi pemikir muslim di Indonesia.⁷¹ Dengan demikian, Zaini Dahlan melalui *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya* hendak menegaskan posisi intelektualnya sebagai pihak yang mengafirmasi semangat feminisme Islam sebagaimana digaungkan oleh para tokoh feminis muslim.

⁶⁹ Fauzia et al., *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, h. 125.

⁷⁰ Supardi dan Priyono, *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan*, MA, h. xxix.

⁷¹ Noorhaidi Hasan et al., *Tren Pemikiran Islam di Indonesia pasca-Orde Baru: kajian terhadap literatur terjemah keislaman dan konsumsinya di kalangan pemimpin keagamaan Islam di Jawa Tengah dan Yogyakarta* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019), h.122.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis terhadap ideologi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* (QKTA) dengan metode analisis wacana kritis model Teun A. van Dijk, dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Narasi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* terepresentasi dalam struktur teks terjemahan QS. Al-Baqarah[2]: 228, QS. An-Nisā'[4]: 1, 24 dan 34 serta QS. An-Naba'[78]: 33. Pada tataran struktur mikro, ada beberapa term kunci yang diterjemahkan secara berbeda dengan arus utama penerjemahan di Indonesia. Pertama, term *darajah* pada QS. Al-Baqarah[2]: 228 diterjemahkan dengan 'tanggungjawab laki-laki sederajat lebih tinggi' untuk menegaskan bahwa tingginya beban tanggungjawab laki-laki semata guna kemaslahatan dirinya dan perempuan. Kedua, term *nafs wāḥidah* dan kata ganti *minhā* pada QS. An-Nisā'[4]: 1, diterjemahkan dengan 'dari jenisnya', tanpa membawa pemahaman pada kisah penciptaan Hāwa dari tubuh Adam. Ketiga, term *istamta'a* pada QS. An-Nisā'[4]: 24 diterjemahkan dengan 'telah kamu gauli' untuk menghilangkan kesan menjadikan perempuan sebagai objek kenikmatan. Keempat, term *qawwāmūn* dan *faḍribū* pada QS. An-Nisā'[4]: 34, diterjemahkan dengan 'memiliki kelayakan memimpin' dan 'berilah sanksi yang mendidik' untuk menutup potensi kepemimpinan yang sewenang-wenang. Kelima, term *kawā'ib* pada QS. An-Naba'[78]: 33 diterjemahkan dengan 'remaja-remaja putri' untuk memperhalus bahasa.
2. Penerjemahan versi QKTA yang realatif sejalan dengan pemahaman mufasir feminis dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan dan cara

pandang Zaini Dahlan sebagai penerjemah terhadap perempuan serta konteks sosial budaya Indonesia saat QKTA ditulis. Kepribadian santun dan kognisi Zaini sebagai pakar Sastra Arab menjadikannya memunculkan retorika khas bahasa Arab ke dalam terjemahannya, seperti konsep *majāz* (metafora) dan *kināyah* (eufinisme). Hal tersebut diterapkan pada ayat-ayat sensitif gender hingga menggiring pada pemahaman yang ramah gender. Wacana feminisme yang dibangun Zaini dalam QKTA tak lepas dari latar historis gencarnya gerakan dan ide feminisme di Indonesia pada dasawarsa akhir tahun 1990-an. QKTA lahir dalam situasi tumbuh suburnya kesadaran intelektual terhadap isu feminisme yang dibuktikan dengan terbitnya buku-buku terjemahan karya feminis muslim dunia oleh penerbit di Indonesia. Dengan demikian, teks terjemahan ramah gender dalam QKTA bukanlah teks yang muncul begitu saja. Ia dikonstruksi oleh kognisi dan latar sosial yang mengitarinya.

B. Saran-Saran

Penelitian tentang ideologi feminisme dalam *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya* ini lebih banyak mengulik penafsiran penerjemah terkait topik perempuan. Hal yang hendak diketengahkan adalah adanya korelasi antara produk terjemah Al-Qur'an terbitan UII dengan penafsiran Zaini Dahlan sebagai penerjemah utama. Hanya saja, penafsirannya tak secara eksplisit tertuang dalam terjemah UII, melainkan tersirat dalam kutipan-kutipan verbal Zaini Dahlan dalam dua buku biografi tentangnya. Akan tetapi, dalam melacak penafsiran, penelitian ini masih terbatas pada data kepustakaan. Artinya, celah untuk mengkajinya lebih lanjut masih terbuka lebar. Penelitian lanjutan akan lebih komprehensif jika diperkaya dengan data lain melalui wawancara dengan para tokoh atau instansi terkait.

Secara umum, penelitian tentang terjemah Al-Qur'an masih cukup menarik dan relevan untuk dikaji, baik dari segi epistemologi, linguistik, ideologi maupun resepsi. Dengan memposisikan terjemah sebagai 'tafsir

terbatas', dewasa ini studi terjemah Al-Qur'an bahkan menjadi tren kajian tersendiri. Di Eropa misalnya, sejak tahun 2020 muncul proyek penelitian bertajuk '*The Global Qur'an*' yang dikepalai oleh Johanna Pink (Freiburg, Jerman). Proyek ini menjalankan misi eksplorasi khazanah terjemah Al-Qur'an dari berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia. Melimpahnya versi terjemah Al-Qur'an di Indonesia (dari yang berhasa lokal hingga Bahasa Indonesia) sudah sepatutnya menjadi medan kajian para peneliti lokal.

Saran untuk para penikmat produk terjemah Al-Qur'an, sebaiknya tak berhenti pada terjemah Al-Qur'an dalam menggali makna ayat. Sebab, karya terjemah tak selamanya dapat mewakili keseluruhan maksud ayat. Hendaknya, para pembaca merujuk pada karya-karya tafsir yang membahas kandungan ayat secara lebih komprehensif. Meski demikian, terjemah dapat menyiratkan ideologi penerjemahnya sehingga pembaca juga diharapkan lebih bijak, kritis dan selektif dalam memilih produk terjemah Al-Qur'an agar terhindar dari penyelewengan makna atau penyimpangan ideologi dari nilai-nilai Islam.

Adapun rekomendasi khusus untuk pihak penerbit *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, sebaiknya menerbitkan edisi cetakan terbaru yang dilengkapi dengan penafsiran Zaini Dahlan yang masih terpisah dalam sumber-sumber lain, seperti dalam buku *77 tahun Prof. Zaini Dahlan, MA: Gaya Santri Kedu Mengelola Korporasi, Diri dan Keluarganya* (UII Press, 2003) karya Supardi dan Herien Priyono dan buku *Zaini Dahlan: Sang Guru* (UII Press, 2009). Model penyajian terjemah demikian akan lebih memudahkan pembaca dalam memahami kandungan ayat. Selain itu, juga dapat memudahkan para peneliti dalam meninjau kecenderungan pemikiran penerjemah dalam menerjemahkan ayat.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali, Muḥammad Ma'ṣum bin. *al-Amsilah at-Taṣrīfiyyah*. Surabaya: Maktabah asy-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhan, 1965.
- 'Āsyūr, Ṭāhir ibn. *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunis: ad-Darut Tunisiyyah, 1984.
- Abidin, Munirul. *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Al-Aṣfihānī, Ar-Rāgīb. *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam, 1991.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fuad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1945.
- Al-Fairūz'abādī. *Baṣā'ir Ḍawī at-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*. Kairo: Lajnah Ihya' at-Turats al-Islami, 1996.
- Al-Māwardī. *an-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Yayasan Al-Ahram, 1995.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan 2019*. Jakarta: LPMQ Kemenag RI, 2019.
- Al-Qurasyi, Abdullah. "Tarjamah al-Qur'an al-Karīm: Naẓrat 'Ammah." *Jalsah Ramadhan*. Baitul Mutarajjim, 2020.
<https://youtu.be/7QK2yHwLugw?t=3074>.
- Al-Wāhidī, Muḥammad bin 'Alī. *Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Arivia, Gadis, dan Nur Iman Subono. "Seratus Tahun Feminisme di Indonesia: Analisis terhadap Para Aktor, Debat dan Strategi." Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung, 2018.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Damaskus: Muassisah Al-Risalah, 2008.
- . *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Aṭ-Ṭabari, Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*. Diedit oleh 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin At-Turki. Giza: Dar Hajr, 2001.
- Aẓ-Ẓahabi, Muḥammad Ḥusain. *At-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Az-Zarkasyi, Badruddin. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Dar al-Kitabi, 1994.

- Az-Zarqāni, Muḥammad Abdul Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019.
- Badarussyamsi. "Islam Di Mata Orientalisme Klasik Dan Orientalisme Kontemporer." *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (2016): 17–40. <https://doi.org/10.30631/tjd.v15i1.6>.
- Burdah, Ibnu. "Zaini Dahlan." In *Mengenal Para Pemimpin Pascasarjana*, diedit oleh Al Makin, 13–38. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Bustam, Betty Mauli Rosa, dan Rika Astari. "Meaning Differences Between Two Quran Translations in Activism Era in Indonesia (Ideology in Translation Analysis)." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3, no. 1 (2018): 131–47.
- Dahlan, Zaini. *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. 2 ed. Yogyakarta: UII Press, 2021.
- Dijk, Teun A. van. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE Publications, 1998.
- Dimyathi, Muhammad Afifudin. *Asy-Syāmil fī Balāgat al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Nibrās, 2019.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: pengantar analisis teks media*. Diedit oleh Nurul Huda. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Faizin, Hamam. "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia." Diedit oleh Rina Rahmawati. Gaung Persada, 2022.
- . "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia (Studi Kasus Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI)." UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- Fajri, Muhammad. "Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk dalam Al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI Edisi 2019: Studi Ayat-Ayat Kontroversial." *Tesis*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.
- Fāris, Ibn. *Maqāyīs al-Lughah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- Fauzia, Amelia, Arief Subhan, Burhanuddin, Dadi Darmadi, Din Wahid, Fu'ad Jabali, Ismatu Ropi, et al. *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Diedit oleh Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman. Jakarta: Gramedia bekerjasama dengan PPIM UIN Jakarta, 2004.
- Fuaddin, Achmad. "Misi Islamisme dalam Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib (Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk)." *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 7, no. 1 (2021): 67–90.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Singapura PTE LTD, 1999.

- Hanafi, Muchlis M. “Problematika Terjemahan Al-Qur’an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur’an dan Kasus Kontemporer.” *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Quran dan Kebudayaan* 4, no. 2 (2011): 169–95.
- Haryatmoko. *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2017.
- Hasan, Noorhaidi, Moch Nur Ichwan, Mibtadin, Ali Muhtarom, Fauzan Anwar Sandiah, dan Abdul Qodir Shaleh. *Tren Pemikiran Islam di Indonesia pasca-Orde Baru: kajian terhadap literatur terjemah keislaman dan konsumsinya di kalangan pemimpin keagamaan Islam di Jawa Tengah dan Yogyakarta*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Hassan, Ahmad. *Al-Furqan: Tafsir Qur’an*. Surabaya: Al Ikhwan, 1956.
- Ichwan, Moch. Nur. “Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur’an di Indonesia.” In *SADUR: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, diedit oleh Henri Chambert-Loir, 417–33. Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Iskandar, Amin. “Yang ‘Layak’ Belum Tentu ‘Laik.’” *kompas.id*, 2022. <https://www.kompas.id/baca/opini/2022/07/28/perbedaan-laik-dan-layak>.
- Kasir, Isma’īl ibn ‘Umar ibn. *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm*. Beirut: Daar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. “KBBI Daring.” Diakses 4 Februari 2023. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>.
- Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- Kholifah, Nurul. “Ragam Penerjemahan Huruf Jar Min dalam ‘Quran Karim dan Terjemahan Artinya’ Terbitan UII (Studi pada Surah Al-Baqarah)” 8, no. 1 (2022): 39–74. <https://doi.org/10.47454/itqan.v8i1.771>.
- Lefevre, André, dan Susan Bassnett, ed. *Translation, History and Culture: A Source Book*. London: Routledge, 2002.
- Lukman, Fadhlī. “Studi Kritis Atas Teori Tarjamah Al-Qur’an dalam ‘Ulum Al-Qur’an.” *AL-A’RAF: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, no. 2 (Desember 2016). <http://ejournal.iain-surakarta.ac.id/index.php/al-araf>.
- . *The Official Indonesian Qur’ān Translation: the history and politics of Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Cambridge: Open Book Publishers, 2022.
- Mansur, Nurul Ulmi. “Ideologi dalam Terjemahan Al-Qur’an di Indonesia (Perspektif Bias Gender).” UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Muhtarom. *Perempuan di Mata Mufasir Indonesia Abad XX-XXI*. Diedit oleh Ulin Ni’am Masruri. Semarang: RaSAIL Media Group, 2021.

- Muslim bin Ḥajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Diedit oleh Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqi. Kairo: Isa al-Bab al-Halaby, 1955.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- Nasar, M. Fuad. "In Memorium Prof. H. Zaini Dahlan, MA: Tokoh Pendidikan Berdedikasi Tinggi." kemenag.go.id, 2017. <https://kemenag.go.id/read/in-memorium-prof-h-zaini-dahlan-ma-tokoh-pendidikan-berdedikasi-tinggi-np2dp#>.
- Nawawi, Imam. "Intercultural Interpretation: The Study of the Qur'an in Translation of the Islamic University of Indonesia 2020 Edition." *AQWAL: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 2, no. 2 (2021): 169–85.
- Ningsih, Fitria. "Perkembangan Majalah Ulumul Qur'an pada Tahun 1990-1998." UIN Sunan Gunung Djati, 2022.
- Nur, Zunaidi. "Ideologi dalam Terjemahan Al-Qur'an Perempuan." UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Nurra'ida, Fidian Zahratun. "Karakteristik Terjemah Al-Qur'an Wanita Ummul Mukminin." IAIN Pomorogo, 2021.
- Pink, Johanna. "'Literal Meaning' or 'Correct aqida'? The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translations." *Journal of Qur'anic Studies* 17, no. 3 (1 Oktober 2015): 100–120. <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0213>.
- . "The kyai's voice and the Arabic Qur'an: Translation, Orality and Print in Modern Java." *Wacana* 21, no. 3 (2020): 329–59. <https://doi.org/10.17510/wacana.v21i3.948.330>.
- Qaṭṭān, Manna'. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif, 2000.
- Ramaḍān, Najdah. *Tarjamah al-Qur'an al-Karīm wa Aṣaruhā fī Ma'ānīhi*, n.d.
- Ratnaningsih, Ratna. *Analisis Wacana Kritis: Sebuah Teori dan Implementasi*. Kotabumi: Universitas Muhammadiyah Kotabumi, 2019.
- Riswan, Yulianingsih. "Qur'an Translation Of The Week #55: Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya: The UII Qur'an Translation And The Rise Of A Youtuber Ulema." GloQur, 4 Juni 2021. <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-55-quran-karim-dan-terjemahan-artinya-the-iii-quran-translation-and-the-rise-of-a-youtuber-ulema/>.
- Rodin, Dede. "Negara dan Kitab Suci: Politik dan Ideologi Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama." UIN Sunan Gunung Djati, 2021.
- Rohmana, Jajang A. "Negosiasi, Ideologi dan Batas Kesarjanaan: Pengalaman Penerjemah dalam Proyek Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda." *Suhuf* 12, no. 1 (Juni 2019): 21–55.

- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies* 12, no. 1–2 (2010): 6–40. <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.
- uin-suka.ac.id. "Sekilas UIN Sunan Kalijaga," 2011. <https://web.archive.org/web/20111221222454/http://www.uin-suka.ac.id/page/universitas/1>.
- Setiawati, Eti, dan Roosi Rusmawati. *Analisis Wacana (Konsep, Teori dan Aplikasi)*. Malang: UB Press, 2019.
- Shalihah, Fitriatus. "Islamisasi Sains dan Ilmuwan: Studi Tentang Al-Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya." UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shihab, M. Quraish, Ahmad Sukardja, Badri Yatim, Dede Rosyada, dan Nasaruddin Umar. *Sejarah 'Ulum Al-Qur'an*. Diedit oleh Azyumardi Azra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Sudawam, M. Rozik. "Menerjemahkan Firman Tuhan: Analisis Terjemah Ayat-Ayat Penciptaan Manusia pada Qur'an Karim dan Terjemah Artinya Cetakan UII Yogyakarta." UIN Maulana Malik Ibrahim, 2022.
- Sulaimān, Muqātil ibn. *Tafsir Muqātil ibn Sulaimān*. Diedit oleh 'Abd Allāh Maḥmūd Shihātah. Beirut: Daar Ihya' at-Turats, 2002.
- Supardi, dan Herien Priyono. *Gaya Santri Kedu Mengelola Diri, Korporasi dan Keluarga: 77 Tahun Prof. Zaini Dahlan, MA*. Yogyakarta: UII Press, 2003.
- Suryawinata, Zuchridin, dan Sugeng Hariyanto. *Translation: Bahasan Teori & Penuntun Praktis Menerjemahkan*. Edisi Revi. Malang: Media Nusa Creative, 2016.
- Suyanto. "Diskusi Tokoh UII." In *Prof. H. Zaini Dahlan, MA: Peran dalam Pengabdian di UII*. Yogyakarta: Direktorat Pendidikan dan Pembinaan Agama Islam UII, 2022. <https://dppai.uui.ac.id/diskusi-tokoh-in-memori-am-sosok-dan-kepemimpinan-prof-h-zaini-dahlan-ma/>.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview." *Suhuf* 12, no. 1 (2019): 131–49.
- Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*. Madinah: Mujamma' Al-Malik Fahd, 1971.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. "Tesaurus Tematik Bahasa Indonesia." Diakses 6 Februari 2023. <https://tesaurus.kemdikbud.go.id/tematis/>.

- Wadūd, Amina. *Qur'an and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Wajdī, Muḥammad Farīd. *al-Adillah al-'Ilmiyyah 'ala Jawāzi Tarjamat Ma'āni al-Qur'an ila al-Lugāt al-Ajnabiyyah*. Kairo: Ma'ahid al-Diniyyah, 1936.
- Yahya, Mohamad. “Peneguhan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Qur'an.” *RELIGIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 21, no. 2 (Oktober 2018): 188–208. <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1510>.
- Yusuf, Syaifulloh. “Diskusi Tokoh UII.” In *In Memoriam: Sosok dan Kepemimpinan Prof. Zaini Dahlan, MA (Pemimpin Kharismatik-Demokratis)*. Yogyakarta: Direktorat Pendidikan dan Pembinaan Agama Islam UII, 2022. <https://dppai.uui.ac.id/diskusi-tokoh-in-memoriam-sosok-dan-kepemimpinan-prof-h-zaini-dahlan-ma/>.
- Zadeh, Travis. “The Fātiḥa of Salmān al-Fārisī and the Modern Controversy over Translating the Qur'ān.” In *The Meaning of the Word: lexicology and qur'anic exegesis*, edited oleh Stephen Burge, 375–420. London: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1353/mrw.2018.0003>.
- Zaini Dahlan: Sang Guru*. Yogyakarta: UII Press, 2009.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Moh. Jamalul Lail
TTL : Rembang, 22 Agustus 2001
NIM : 1904026161
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Agama : Islam
Alamat : Ds. Bajingjowo RT.02 RW.01 Kec. Sarang Kab. Rembang,
Jawa Tengah, 59274
No. HP : 0838 3108 1751
E-mail : lail.jamal22@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. MI Raudlatus Shibyan : Lulus tahun 2013
2. MTs Al-Anwar Sarang Rembang : Lulus tahun 2016
3. MA Al-Anwar Sarang (Jurusan IPA) : Lulus tahun 2019

C. Pengalaman Organisasi

1. Himpunan Alumni Madrasah Al-Anwar Sarang (HAMAS) UIN Walisongo Semarang Periode 2020 dan 2021.
2. HMJ Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Periode 2019/2020 dan 2020/2021.
3. BidikMisi Community Walisongo Periode 2022.
4. Dewan Eksekutif Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Periode 2021/2022.

Semarang, 05 Mei 2023



Moh. Jamalul Lail

NIM. 1904026161