

Studi Kritis atas *Qur'an: A Reformist Translation**

Fadhli Lukman

Ponpes Sumatera Thawalib Parabek, Bukittinggi

Email: fadhliukman@yahoo.com

Abstract

One of some translation works on the Qur'an appears to be eccentric considering that it reveals some important revisions to traditional translation. This translation is written by Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh entitled *Qur'an: A Reformist Translation*. This article attempts to question the view of the writers of *Qur'an: A Reformist Translation* on historicity related to the Qur'an, framed with hermeneutical theory of Gadamer. The article ends to some conclusions that on their view, the Qur'an is a self-sufficient scripture, and therefore one has no need to seek the extra-Qur'anic aspect. Eventhough the writers deny the importance of historicity of the Qur'an, they indeed depend on the contemporary history which triggers their will to translate the Qur'an. As they deny the horizons of the text and rely on their own contemporary horizons, their approach then belongs to subjectivist hermeneutics.

Keywords: Edip Yuksel, Reformist Translation, terjemahan, hermeneutika, historisitas.

A. Pendahuluan

Praktik penerjemahan al-Qur'an merupakan upaya hermeneutika yang telah dan akan selalu ada. Abdullah Saeed menyebutnya sebagai praktik yang sangat penting, karena melalui terjemahan-lah *non-Arab speaker* mendekati al-Qur'an.¹

* Penulis mengucapkan terimakasih kepada Prof. Dr. Amin Abdullah atas bimbingan dan kontribusi beliau dalam penulisan artikel ini.

¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London: Routledge, 2008), hlm. 120.

Oleh sebab itu, mempelajari sebuah produk terjemahan adalah sebuah upaya akademis yang penting. Terlebih karena upaya penerjemahan tidak hanya memiliki kepentingan ‘mengalih-bahasakan,’ melainkan juga melakukan dekonstruksi pemikiran Islam ortodoks, seperti yang terjadi pada kasus *Qur'an: A Reformist Translation*. Sebuah kajian akademis terhadap buku ini paling tidak akan memberikan dua kontribusi: memperkenalkan salah satu gaya hermeneutika yang berkembang sekaligus melihat satu model dekonstruksi pemikiran Islam ortodoks.

Artikel sederhana ini membincang terjemahan al-Qur'an ke bahasa Inggris oleh tiga serangkai, Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh yang diberi judul *Qur'an: A Reformist Translation*.² Nama Edip Yuksel bersama dua penulis lainnya belum begitu populer di Indonesia, menimbang masih sedikit respons akademis yang ditulis terhadap karya ini. Sejauh ini, penulis hanya menemukan dua tulisan dari Akrimi Matswah; tesis yang dipertahankan pada tahun 2013 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul “Penafsiran Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh terhadap Ayat-ayat Gender dalam *Qur'an: A Reformist Translation* (Studi Analisis Kritis).”³ dan ringkasannya yang dipresentasikan pada Annual International Conference on Islamic Studies 2014 di Balikpapan dengan judul “Reinterpretasi Tafsir Gender dan Relevansinya dalam Mengkonstruksi Paradigma Kesetaraan dalam Masyarakat Multikultural: Telaah Penafsiran Edip Yuksel, dkk. terhadap Ayat-Ayat Gender dalam *Quran: A Reformist Translation*.”⁴ Selain itu, juga ada sebuah skripsi di Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas

² Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation* (USA: Brainbrow Press, 2007).

³ Akrimi Matswah, “Penafsiran Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh terhadap Ayat-ayat Gender dalam *Qur'an: A Reformist Translation* (Studi Analisis Kritis)”. Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013, tidak diterbitkan.

⁴ Akrimi Matswah, “Reinterpretasi Tafsir Gender dan Relevansinya dalam Mengkonstruksi Paradigma Kesetaraan dalam Masyarakat Multikultural: Telaah Penafsiran Edip Yuksel, dkk. terhadap Ayat-Ayat Gender dalam *Quran: A Reformist Translation*.” Makalah dipresentasikan di AICIS 2014 di Balikpapan, 23 November 2014.

Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga yang membahas penafsiran *mathematical i'jaz* Edip Yuksel terhadap *al-Muddassir*: 26-30.⁵

Tidak mau terlibat pada pengulangan kajian, artikel ini akan membahas *Quran: A Reformist Translation* pada sisi metodologinya yang difokuskan menggunakan teori hermeneutika Gadamer. Artikel ini dibagi kepada empat sub-bab yang masing-masing membahas: para penulis *Quran: A Reformist Translation*, gambaran sederhana tentang prinsip dan metodologi penerjemahan/penafsiran, kajian seputar konteks dan ditutup dengan kesimpulan.

B. Para Penulis *Qur'an: A Reformist Translation*

Qur'an: A Reformist Translation merupakan karya terjemahan sekaligus tafsir. Buku tersebut menerjemahkan ayat al-Qur'an secara runut berdasarkan mushaf. Beberapa bagian yang menurut para penulisnya membutuhkan penjelasan tambahan, dielaborasi lebih rinci di *endnote* yang ada pada akhir setiap surat.

Qur'an: A Reformist Translation ditulis oleh Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh. Dalam sebuah testimoni pada halaman awal buku ini, Aisha Y. Musa menyebut bahwa terjemahan ini adalah satu dari hanya dua terjemahan al-Qur'an yang ditulis oleh *the Qur'anists*. Istilah *Qur'anist* ini mengacu kepada kelompok orang yang memiliki pemahaman bahwa Islam cukup dengan al-Qur'an, tanpa memerlukan hadis.

Edip Yuksel adalah seorang penulis dan aktivis Amerika yang berkebangsaan Turki dan Kurdi, lahir di Turki pada tahun 1957. Dia menerima gelar master dalam bidang Filsafat dan Studi Ketimuran serta master Hukum dari University of Arizona. Selain menulis dan mengajar, Edip juga menjadi profesor Filsafat di Community College Prima. Dia juga pendiri International Critical Thinker, organisasi pemikir kritis internasional untuk konferensi Reformasi Islam. Edip juga pendiri organisasi Islamic Reform dan koordinator serta pendiri organisasi Muslim for Peace Justice and Progress (MPJP). Beberapa karyanya antara lain: *Quran: a Reformist Translation, Manifesto for Islamic Reform; Peacemaker's Guide*

⁵ Ahmad Farih Dzakiy, Tafsir Surat al-Muddassir ayat 26-30: Studi atas Buku *Qur'an A Reformist Translation*. 2014. Skripsi. UIN Sunan Kalijaga. Tidak diterbitkan

to Warmongers, *NINETEEN: God's Signature in Nature and Scripture, Critical Thinkers for Islamic Reform, Running Like Zervas dan Test Your Quranic Knowledge*.

Layth adalah salah satu intelektual muslim terkemuka yang tergabung dalam kelompok Islamic Reform (pembaharuan Islam). Dia menetap di Arab Saudi dan menjadi penasehat keuangan pada lembaga keuangan di Arab Saudi. Layth merupakan pendiri Muslim Progresif, FreeMinds Organization, serta merupakan salah satu pendiri Islamic Reform. Layth telah menulis berbagai buku dan artikel mengenai Islam, diantaranya: *Critical Thinkers for Islamic Reform* yang dia tulis bersama para pemikir kontemporer yang tergabung dalam kelompok reformasi Islam, serta menulis buku *The Natural Republic: Reclaiming Islam from Within* bersama kelompok The Monotheist Group.

Martha Schulte Nafeh adalah dosen senior dalam bidang Bahasa Arab pada Departemen Studi Timur Tengah Universitas Texas di Austin. Dia juga menjabat sebagai asisten Profesor dan Koordinator Bahasa Timur Tengah pada Departemen Studi Ketimuran di Universitas Arizona, serta dosen Bahasa Arab dan Linguistik di universitas yang sama. Martha memperoleh gelar M.A dalam bidang Linguistik dari University of Arizona pada tahun 1990. Adapun gelar Ph.D-nya di bidang Studi ketimuran dengan konsentrasi pada Bahasa dan Linguistik Arab diperoleh dari universitas yang sama pada tahun 2004.⁶

C. Metodologi *Qur'an: A Reformist Translation*

Bagian ini akan mengupas metodologi yang digunakan oleh Yuksel dan kawan-kawan dalam *Qur'an: A Reformist Translation*. Poin-poin yang dijelaskan adalah menjelaskan bahwa *Qur'an: A Reformist Translation* adalah karya hermeneutika, dilanjutkan dengan deskripsi prinsip-prinsip penerjemahan/ penafsiran dan metode praktisnya.

Hermeneutika adalah istilah umum yang digunakan dalam berbagai *sense*, sehingga perlu dijelaskan apa sebenarnya yang dimaksud dengan istilah tersebut. Sahiron Syamsuddin menyebut bahwa secara etimologis, hermeneutika diambil dari

⁶ Akrimi Matswah, "Reinterpretasi Tafsir Gender, hlm. 6-7.

bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menjelaskan (*to explain*). Mengutip pendapat Hans-Georg Gadamer, kata ini merujuk kepada aktifitas penafsiran dan pemahaman.⁷ Richard E. Palmer menyebut dua makna lainnya, yaitu *to say* dan *to translate*. Dengan logika sederhana, *Qur'an: A Reformist Translation* adalah karya terjemahan al-Qur'an, maka perhatian utama di sini diarahkan kepada kata terakhir, *to translate*. Secara bahasa, *Oxford Thesaurus* menerjemahkan *translate* dengan, "To change something, or to be changed, into a different form" dengan, "It is time to translate word into action" sebagai contohnya.⁸ *Encarta Dictionaries* memberikan sejumlah pemaknaan lainnya. Diantaranya, "Turn word into different language" dan "say something in understandable terms."⁹ Pemaknaan di atas memperlihatkan bahwa *translation* ternyata memiliki makna yang lebih luas daripada sekedar mengalih-bahasakan. Dalam konteks hermeneutika, sebagaimana dijelaskan oleh Richard E. Palmer, *to translate* juga bermakna lebih dari sekedar pengalih-bahasa; ia berfungsi membawa sesuatu supaya dipahami. *Translation* menyelesaikan dua permasalahan, problem linguistik maupun historis. *Translation* menjembatani problem linguistik dalam arti perbedaan bahasa antara teks dan audien dari teks. Sementara problem historis berkaitan dengan perbedaan zaman antara teks dengan manusia yang memahaminya.¹⁰

Kata hermeneutika juga didefinisikan dengan beragam tingkatan. Ada empat tingkatan yang disampaikan oleh Sahiron Syamsuddin. Pada tingkatan pertama, hermeneutika (*hermeneuse*) bermakna aktifitas menafsirkan objek-objek tertentu seperti teks, simbol seni, dan lain-lain. Selanjutnya, aktifitas menafsirkan perlu dilanjutkan dengan pembicaraan tentang prinsip dan langkah-langkah yang harus ditempuh untuk menjalani praktik penafsiran. Makna ini, sebagai metode dan strategi penafsiran, merupakan makna kedua dari hermeneutika. Tingkatan ketiga

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 5.

⁸ *Oxford Learner's Thesaurus* CD-ROM.

⁹ *Encarta Dictionaries* CD-ROM

¹⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 30.

tidak lagi membicarakan metode tertentu dalam menafsirkan, melainkan telah masuk kepada hal-hal yang terkait dengan *condition of possibility* yang dengannya seseorang dapat memahami teks. Tingkatan ini disebut dengan *philosophische hermeneutik*. Tingkatan ini umpamanya seperti yang dibahas oleh Gadamer dalam bukunya *Truth and Method*. Tingkatan terakhir disebut dengan *Hermeneutische philosophie*, yaitu filsafat hermeneutis yang menjadi bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Contoh filsafat hermeneutis bisa dilihat dalam filsafat Heidegger.¹¹

Penjelasan di atas memperlihatkan bahwa secara bahasa *Qur'an: A Reformist Translation* adalah proyek hermeneutika. Buku ini mewakili hermeneutika dalam makna *to translate* yang berkaitan bukan hanya dengan problem linguistik akan tetapi juga problem historis. Hal ini karena buku ini mengalihbahasakan al-Qur'an yang berbahasa Arab ke bahasa Inggris. Pada sisi lain, alih bahasa ini berkepentingan untuk menjadikan kitab yang diwahyukan empat belas abad yang lalu dipahami secara tepat saat ini.

Dari empat definisi hermeneutika di atas, upaya Yuksel dkk. pada satu sisi dan *Qur'an: A Reformist Translation* pada sisi lain mencakup dua makna pertama. Yuksel menekankan bahwa proses penafsiran al-Qur'an merupakan proses mencari kebenaran yang selalu berkelanjutan.¹² Itu berarti, Yuksel menekankan pentingnya hermeneutika pada makna pertama, *hermeneuse*, sebagai aktifitas penafsiran, yang terus menerus. *Qur'an: A Reformist Translation* merupakan salah satu wujud dari upaya yang berkelanjutan tersebut. Yuksel dkk. bahkan tidak hanya melakukan *hermeneuse*, hermeneutika secara aktifitas, tetapi juga merumuskan beberapa hal prinsip dan langkah strategis dalam proses penafsiran. Yuksel juga terlibat dalam perbincangan hermeneutika pada makna kedua, sebagai pencarian terhadap metode yang digunakan untuk penafsiran. Sementara itu belum ditemukan indikasi bahwa Yuksel dkk. telah masuk menuju level ketiga dan keempat, sebagai *hermeneutical philosophis* dan *philosophical hermeneutics*.

¹¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, hlm. 7.

¹² Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 12.

Sebagai sebuah karya hermeneutika pada makna kedua, bagaimanakah rincian dari prinsip dan metode penerjemahan/penafsiran Edip Yuksel dkk. dalam *Qur'an: A Reformist Translation*? Ada beberapa prinsip yang menjadi rel cara berpikir Edip Yuksel dkk. dalam melakukan penerjemahan al-Qur'an. *Pertama*, Yuksel berpikiran bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sempurna. Tidak dibutuhkan unsur-unsur lainnya untuk menafsirkan al-Qur'an. Menafsirkan al-Qur'an dengan hadis, *qaul* sahabat, *qaul* tabiin, atau generasi selanjutnya, fatwa ulama, dan sebagainya merupakan pelecehan bagi al-Qur'an, karena mengimplikasikan Tuhan tidak mampu menjelaskan pesannya kepada hamba tanpa bantuan unsur-unsur tersebut.

The idea that the Quran is incomplete, unintelligible, and insufficient for spiritual guidance created a huge demand for religious books, and the scholars and clergymen supplied volumes of them. The masses were told that those books were going to complete, explain, and detail the Quranic revelation. These clerics thus implied that God was not a wise and articulate author; He could not make His message sufficiently clear and He failed to provide guidance on many issues, even issues involving important spiritual principles and practices. Without these supplementary books, the Quran was of limited use to the individual seeking religious guidance. Some even went so far as to declare that reading the Quran alone would mislead the reader.¹³

Oleh sebab itu, Yuksel menekankan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang *self-sufficient*; kitab suci yang independen. Oleh sebab itu, sebagai prinsip *kedua*, dalam konteks penafsiran, maka penafsiran yang benar bagi Yuksel adalah yang meninggalkan semua unsur ekstra-Qur'anik tersebut. Terjemahan al-Qur'an yang masih bergantung kepada unsur-unsur tersebut ia sebut sebagai *traditional translation*.¹⁴ Yuksel tidak percaya kepada hadis dan *sīrah* karena ia menilai semua itu lebih bertumpu kepada bentuk

¹³ Edip Yuksel, "Manifesto for Islamic Reform" dalam Edip Yuksel (dkk.), *Critical Thinker for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam* (USA: BrainbowPress, 2009), hlm. 39.

¹⁴ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 17.

(struktur *isnād*) daripada substansi.¹⁵ Argumen-argumen lainnya adalah bahwa Rasulullah sendiri melarang penulisan hadis dan kitab hadis bersifat paradoks dengan dirinya sendiri—al-Bukhārī dan perawi lainnya tetap menuliskan kodifikasi hadis padahal mereka juga menerima riwayat bahwa Rasulullah menjelang wafat menyatakan *hasbunā kitābullāh*; *al-Qur’an* menegaskan bahwa ia bersifat *self-sufficient*; banyak hadis yang kontradiksi satu sama lain dan sebagainya.¹⁶ Semua itu ia tampilkan dengan cara retorik, melalui tanya jawab antara antara *sunni* dan *Muslim*¹⁷ dalam apendiks nomor enam yang ia beri judul *Why Trash All the Hadiths as Secondary Authority besides the Qur’an*. Umpamanya, ia menuliskan pertanyaan dari *sunni*: “How can you claim that several thousand sahih hadiths are necessarily false while you cite only a few sahih hadiths which have debatable contents? Is this not generalization from scanty data?” *Muslim* menjawab, “If any book contains a few lies (and we have more than just “a few”), then, the endorsement of that book is not reliable. If you see dozens of repeated fabrications introduced as trustworthy (sahih) hadith, then how can you still rely on other narrations of the same book?”¹⁸

Ketiga, Edip Yuksel menekankan bahwa penerjemahan dan penafsiran al-Qur’an harus disesuaikan dengan nilai asasi dari al-Qur’an itu sendiri. Yuksel menyebut bahwa sudah sejak lama al-Qur’an dirancukan oleh nurma kultural dan praktik-praktik sosial pada budaya tribal Arab yang diproyeksikan berasal dari Muhammad. Ketika al-Qur’an dibebaskan dari semua distorsi tersebut, maka akan terungkaplah makna asasinya; al-Qur’an memproklamasikan dengan dirinya sendiri kebebasan berkeyakinan (*freedom of faith*), kesetaraan laki-laki dan perempuan, berpikir kritis dan komitmen mencari ilmu, tanggung jawab dan penolakan otoritas palsu, menentang penindasan dan tirani politik, dan di atas itu semua, perintah Tuhan untuk mewujudkan keadilan bagi setiap laki-laki, perempuan, dan anak-anak tanpa

¹⁵ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 12.

¹⁶ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 487.

¹⁷ *Muslim* dalam hal ini dimaknai berbeda dari *common sense*. *Muslim* bagi Yuksel bukanlah nama (*proper name*) bagi sebuah agama, melainkan sikap tunduk kepada Tuhan dalam sikap *monotheism*.

¹⁸ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 487.

melihat ras dan agama. Yuksel mengakui bahwa *Qur'an: A Reformist Translation* merupakan terjemahan yang menyadari makna asasi tersebut dan oleh sebab itu diharapkan bisa meningkatkan pemahaman dan mengurangi tensi antara dunia Islam dan penganut agama lain, terutama yang disebut oleh al-Qur'an sebagai *ahl al-kitab*.¹⁹

Ketiga prinsip tersebut diturunkan kepada beberapa metode dalam penerjemahan al-Qur'an. Metode *pertama* berkaitan dengan kosa kata dalam al-Qur'an yang memiliki sejumlah kemungkinan makna dan cara menentukan satu makna yang sesuai untuk ayat yang sedang dikaji. Yuksel mencontohkan dengan kata *ḍaraba*. Ia menuliskan sejumlah kemungkinan makna dari *ḍaraba*; *to travel* (bepergian), *to get out* (keluar), *to strike* (menyerang), *to beat* (memukul), *to set up* (membangun) dan sebagainya. Yuksel memberikan contoh sederhana terhadap surat *al-Ra'd* [13]: 17 pada frase *kaẓālika yuḍrib Allāh al-ḥaqq wa al-bāt}il*. Yuksel menyebut bahwa tidak mungkin kata *yuḍribu* pada ayat tersebut diartikan memukul (*to beat*); makna yang sesuai adalah menjelaskan (*to explain*). Jika demikian, maka penerjemah dan penafsir tidak pantas terburu-buru memaknai *iḍribuhunna* pada QS. *al-Nisā'* [4]: 34 dengan *to beat them* (pukullah mereka) karena masih ada kemungkinan makna lain bagi kata tersebut.²⁰

Pertanyaan berikutnya adalah bagaimanakah cara yang ditawarkan oleh Edip Yuksel untuk memilih satu makna yang sesuai? Ada dua cara yang digunakan Yuksel untuk menyelesaikan permasalahan ini. *Pertama* adalah analisis linguistik. Yuksel menyebut bahwa dalam rangka mengetahui satu makna yang lebih cocok untuk kata tertentu dalam ayat tertentu, konteks adalah hal yang penting. Konteks di sini bukanlah dalam arti konteks historis, karena Yuksel telah sama sekali mengabaikan riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* dan unsur-unsur pendukung lainnya dalam analisis kata. Konteks yang dia maksud adalah konteks linguistik ayat. Secara spesifik, konteks yang dimaksud di sini adalah konteks sintagmatik; suatu penanda memiliki makna

¹⁹ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 11.

²⁰ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 19.

dalam kaitannya dengan penanda-penanda lain di sekitarnya.²¹ Oleh sebab itulah mengapa kata *yudribu* pada QS. al-Ra'd [13]:17 tidak pantas dimaknai dengan memukul (*to beat*), hal ini karena penanda-penanda di sekitarnya, terutama *Allāh*, *al-ḥaqq* dan *al-bāṭil*, tidak menghendaki makna memukul (*to beat*).

Cara *kedua* adalah dengan menerjemahkan satu ayat dengan mempertimbangkan ayat lainnya. Mari perhatikan penerjemahan Edip Yuksel terhadap kata *nusyūz* pada QS. al-Nisā' [4]: 34. Picktall menerjemahkan kata ini dengan *rebellion* dan Shakir Ali dengan *desertion* yang keduanya bermakna pemberontakan (*opposition*). Terjemahan ini menggambarkan pola pikir patriarkhal yang menempatkan laki-laki pada level superior dan perempuan di level inferior. Terjemahan dari kedua tokoh memperlihatkan bahwa perempuan berada di bawah kendali laki-laki. Jika mereka memberontak diperlukan tiga tindakan untuk menghadapinya, mulai dari menasihati, pisah ranjang, hingga memukulnya. Yuksel menilai bahwa kata *nusyūz* memiliki sejumlah kemungkinan makna, mulai dari *flirting*²² (bersikap kegenitan) hingga memiliki hubungan gelap. Al-Aṣṣfiḥānī memberikan penerjemahan yang melegitimasi pendapat Yuksel; ia menerjemahkannya dengan tindakan yang meninggalkan dirinya karena kebencian terhadap suami atau meninggalkan pandangannya pada laki-laki lain.²³ Namun begitu, kata ini juga digunakan pada surat yang sama di ayat 128 untuk menjelaskan sikap suami. Oleh sebab itu, penerjemahan *nusyūz* pada kedurhakaan tidaklah pantas. Terjemahan yang pantas adalah *disloyalty or marriage* (ketidaksetiaan).

Metode kedua penerjemahan/penafsiran Yuksel adalah dengan metode intertekstual antar kitab-kitab suci. Yuksel menggunakan metode ini terutama sekali bagi pembaca Kristen, untuk memperlihatkan persamaan-persamaan pesan Tuhan dan sejumlah kejadian dan karakter antara al-Qur'an dan Bible.

²¹ enny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 31.

²² *Oxford Learners Thesaurus* memaknai kata ini dengan *to try to attract somebody sexually by taking or behaving in a particular way*.

²³ Al-Aṣṣfiḥānī, *al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), hlm. 493.

Dalam kaitannya dengan penolakannya terhadap ketergantungan tafsir dari unsur-unsur ekstra-Qur'ani dari hadis/sunnah, *sīrah*, atau *ijtihād* ulama, Yuksel justru menggunakan referensi dari kitab suci lain. Metode ini berkaitan dengan prinsip *ketiga* yang disampaikan di atas, bahwa secara asasi, al-Qur'an mengajarkan kebebasan berkeyakinan. Yuksel menyebut bahwa kebenaran sejati adalah kebenaran yang disampaikan oleh Tuhan melalui kitab sucinya, yang pada dasarnya memiliki pesan yang sama dengan kitab sebelumnya. Keberanan skriptural ini mewakili kebenaran dari Tuhan, oleh sebab itu, ia mengatasi segala kebenaran lainnya, baik dari Nabi atau ulama. Kitab suci, bagi Yuksel sederajat, antara al-Qur'an dan kitab suci agama lainnya. Nabi, ulama, saintis, filosof, hanya manusia biasa yang tidak memiliki otoritas mutlak seperti Tuhan.²⁴ Metode ini digunakan oleh Yuksel umpamanya ketika menerjemahkan kata *naṣārā* dalam QS. al-Baqarah [2]: 62. Ia menyebut bahwa al-Qur'an menggunakan istilah *naṣārā* (*nazarenes*), bukan *al-masīḥiyyūn* (*christians*), karena nama yang diberikan oleh Bible dan tempat kelahiran Yesus sebenarnya adalah Nazareth dan *nazarene*, sementara *christians* hanya disebut beberapa kali saja dalam Bible.

Metode ketiga adalah logika. Dalam beberapa tempat Yuksel terlihat menggunakan metode berpikir deduktif sebagaimana yang dikenal dalam filsafat logika. Umpamanya ketika ia memberikan penjelasan tambahan mengenai QS. al-Baqarah [2]: 62 di atas. Ia menyebut bahwa ada tiga persyaratan seseorang akan mendapatkan ganjaran abadi dari Tuhan, yaitu beriman secara aktif terhadap Tuhan, beriman terhadap hari akhir dan beramal saleh. Orang yang memenuhi tiga syarat tersebut, tanpa mempertimbangkan agamanya, akan mendapatkan ganjaran abadi (*eternal salvation*). Oleh sebab itu, berdasarkan kriteria ini, Socrates yang menghadapi resiko besar demi mempromosikan cara berpikir dialektis dan menolak agama polytheis adalah muslim. Begitu juga dengan Maimonides yang menyebut Tuhan sebagai *Prime Mover* (penggerak utama), Rabi Judah ben Samuel yang menyaksikan salah satu tanda ketuhanan dan menolak distorsi agama, Galileo yang mempelajari dan menghargai ayat

²⁴ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 12-13.

Tuhan, Darwin yang berkeliling dunia mempelajari ayat biologis Tuhan, Newton yang mempelajari hukum alam Tuhan dan memperlihatkan kewibawaan dan komitmen menolak trinitas dan pendewaan Yesus karena bertentangan dengan pesan kitab suci, dan setiap orang lainnya yang melengkapi ketiga syarat di atas layak dinilai sebagai muslim.²⁵

Metode *keempat* menggunakan *tafsīr ‘ilmī*. Dalam hal ini, Yuksel menggunakan pola matematis dengan bertumpu pada klaim bahwa al-Qur’an memiliki keajaiban secara matematis dengan angka 19 sebagai poros utamanya. Diskusi tentang aspek ini telah dilakukan oleh Ahmad Farih Dzakiy dalam skripsinya yang membahas pemaknaan kata *saqar* dan *tis’atu ‘asyar* pada surat al-Muddassir ayat 26-30. Selain itu, Yuksel juga mengaitkan ayat-ayat al-Qur’an yang mengisyaratkan fenomena-fenomena alam dengan penemuan saintifik seperti relativitas waktu, penciptaan alam dari ketiadaan, penciptaan bumi, alam selalu berkembang dan sebagainya.²⁶

D. Questioning Historical Context

Bagian ini akan mengevaluasi *Qur’an: A Reformist Translation* secara hermeneutis, menggunakan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Perhatian utama diarahkan kepada pandangan Gadamer tentang *horizon* dan *effective history*; akan tetapi persinggungan dengan poin lainnya, *pre-understanding* tidak bisa dielakkan sama sekali.

Gadamer menyatakan bahwa seorang penafsir harus benar-benar menyadari bahwa ia tidak akan terlepas dari kondisi sejarah yang berperan dalam aktifitas penafsirannya (*effective history*). Kesadaran tentang *effective history* ini berarti kesadaran tentang sesuatu yang penafsir tidak berdiri di luarnya, sehingga bisa memiliki pengetahuan mengenai objek secara objektif. Jika penelitian sejarah generasi awal hanya menempatkan kesadaran ini sebagai unsur tambahan, Gadamer lebih menekankan urgensitasnya,²⁷ karena hermeneutika bagi Gadamer adalah

²⁵ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 65.

²⁶ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 15.

²⁷ Hans-George Gadamer, *Truth and Methode* (London: Continuum, 1989),

tentang dialektika yang berjalan terus menerus.²⁸ Bagi Sahiron Syamsuddin, pesan dari teori ini adalah bahwa penafsir harus mampu mengatasi subjektifitasnya ketika ia menafsirkan teks.²⁹ Dalam praktik penafsiran, penafsir harus memperhatikan dua horizon, horizon teks dan horizon pembaca. Kedua horizon ini harus digabungkan (*fusion of horizon*), supaya tidak ada ketegangan antara keduanya. Seorang pembaca/penafsir harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horizon lain, sehingga ia tidak semena-mena menafsirkan teks.³⁰

Historisitas yang berpengaruh ini kemudian membentuk situasi tertentu yang diistilahkan oleh Gadamer dengan *horizon* (wawasan/cakrawala). Horizon adalah ruang lingkup pemahaman (*range of vision*) yang melingkupi segala sesuatu yang bisa dipandang dari titik tolak tertentu. Istilah ini telah digunakan oleh Nietzsche dan Husserl untuk menjelaskan suatu kondisi yang mengikat sebuah pikiran dan kondisi dimana ruang lingkup pandangan manusia bisa dikembangkan.³¹

Sebelum menginvestigasi *Qur'an: A Reformist Translation* menggunakan teori hermeneutika Gadamer, ada baiknya memperdalam metodologi Yuksel terkait bagaimana ia menyikapi konteks penafsiran. Yuksel beberapa kali mendeklarasikan bahwa terjemahan al-Qur'an yang ia tulis mengungkap makna sesungguhnya dari wahyu Tuhan. Makna yang sesungguhnya ini, bagi Yuksel, adalah makna al-Qur'an yang ideal, yang terlepas dari distorsi yang muncul dari unsur tambahan yang biasa digunakan dalam penafsiran, yaitu hadis, *sīrah*, *asbāb al-nuzūl* maupun ijtihad. Tafsir atau terjemah yang masih berpijak pada unsur-unsur luar selain al-Qur'an disebut oleh Yuksel terjemahan tradisional, seperti terjemahan Yusuf Ali, Picktall, dan Shakir; ketiga terjemahan ini secara eksklusif dijadikan pembanding *Qur'an: A Reformist Translation* pada bagian pendahuluan. Yuksel memilih ketiga karya terjemah ini karena ketiganya terjemahan

hlm. 299.

²⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru*, hlm. 194.

²⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 46.

³⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 48.

³¹ Hans-George Gadamer, *Truth and Methode*, hlm. 300-301.

yang paling populer dan yang paling banyak mengandung kekeliruan dan distorsi.³² Tidak mau terjebak pada kesalahan yang sama, Yuksel menginisiasi terjemah al-Qur'an yang bersih dari unsur-unsur luar tersebut.

Ada beberapa istilah yang digunakan oleh Yuksel sebagai representasi dari makna wahyu yang sesungguhnya, antara *intended meaning*, *original meaning* dan *real meaning*. Ketiga istilah ini tampak digunakan oleh Yuksel secara acak. Apakah yang dimaksud dengan *original meaning/real meaning/intended meaning* oleh Yuksel? Yuksel dan koleganya dengan cukup percaya diri menilai *Qur'an: A Reformist Translation* telah mengungkap *original meaning* dari wahyu Tuhan dan melepaskannya dari distorsi. Semenjak halaman pertama dari pengenalannya terhadap karya terjemahan ini, ia menulis bahwa *Qur'an: A Reformist Translation* mengungkap pembacaan yang akurat berlandaskan pada standar yang ada dalam al-Qur'an sendiri. Oleh sebab itu, karya terjemahan ini menanggalkan pra-konsepsi yang didominasi oleh laki-laki dan hirarki politis yang berasal dari hadis dan sunnah. Apologi dan distorsi, masih aku Yuksel, merupakan perbedaan paling mendasar antara karya terjemahannya dengan terjemahan/tafsir tradisional/ortodoks.³³ Pernyataan di atas memperlihatkan bahwa *intended meaning*, *original meaning*, atau *real meaning* bagi Yuksel adalah makna sejati dari al-Qur'an, maksud sebenarnya dari Tuhan, yang terlepas dari pengaruh-pengaruh non-Qurani, yang bagi mereka, semua hal tersebut bersifat distorsif.

Selain itu, Yuksel menyebut bahwa kata-kata tertentu terulang beberapa kali dalam al-Qur'an. Jika demikian, ia akan mendahulukan *word-by-word-literal transliteration*. Jika mekanisme ini tidak mampu mengakomodasi makna dari *specific idioms*; jika hal itu terjadi maka ia memilih *intended meaning*.³⁴ Terlihat Yuksel melawankan istilah *literal translation* dengan *intended meaning*. Jika *literal translation* adalah penerjemahan *word-by-word*, *intended meaning* adalah makna yang membutuhkan upaya hermeneutika lebih dalam. Hal ini dibutuhkan jika *literal translation* tidak

³² Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 17.

³³ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 10-11.

³⁴ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 13.

memadai atau justru bertentangan dengan ruh utama al-Qur'an, sebagaimana diperlihatkan oleh kata *daraba* pada al-Nisā': 34. Itu berarti, *intended meaning*, yang terlihat ia sinonimkan dengan *real meaning* atau *original meaning*, merupakan makna hermeneutis level kedua yang mengatasi makna literal yang dalam konteks tertentu lebih mewakili makna sejati dari ajaran al-Qur'an.

Hingga titik ini, terlihat bahwa yang dimaksud dengan *original meaning* bagi Yuksel adalah: (1) makna sejati al-Qur'an yang terlepas dari distorsi, (2) *literal translation* yang sesuai dengan makna asasi al-Qur'an, dan (3) *intended meaning* yang menggantikan *literal translation* karena yang kedua tidak mampu mengakomodasi pesan sejati wahyu. Ketiga ciri dari *original meaning* ini sangat bersifat tekstualis dan sama sekali mengabaikan unsur-unsur historis yang berasal dari luar al-Qur'an.

Dari sudut pandang *effective history*, Yuksel jelas sangat mengakomodasi konteks historis kontemporernya sebagai penafsir dalam *Qur'an: A Reformist Translation*. Setelah mengutip sejumlah ayat fungsi Al-Qur'an, ia membuka karya terjemahan tersebut dengan statement yang menyinggung kontroversi seputar praktik dan ajaran dari ortodoks Islam. Yuksel memiliki pertanyaan yang sama dengan Khalid Abou el-Fadl, yaitu seputar otoritas; siapakah yang berotoritas terhadap kebenaran. Abou el-Fadl mengkritisi fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa yang bersifat otoriter. Pada sisi lain, fatwa-fatwa tersebut tidak mengakomodasi kondisi sosio-kultural kontemporer.³⁵ Yuksel melihat bahwa penerjemahan/penafsiran al-Qur'an sejauh ini dikuasai oleh otoritas yang memiliki *preconception of all-male scholarly* dan hierarki politis yang memunculkan kodifikasi hadis dan sunnah.³⁶ Yuksel menilai semua itu harus ditinggalkan.

Yuksel juga memperlihatkan bahwa ia merespon perdebatan-perdebatan kontemporer dalam penerjemahan ayat-ayat spesifik seperti pada ayat izin memukul istri dan hukum potong tangan. Yuksel menulis, tidak jarang kita dengar kritik dari umat Kristen, atheis, agnostik, dan sebagainya, "*al-Nisā'* [4]:

³⁵ Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* terj. R. Cecep Lukman (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 385.

³⁶ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 10.

34 memerintahkan laki-laki untuk memukul istrinya, itu artinya Islam adalah agama yang dikuasai oleh laki-laki.” Yuksel menegaskan bahwa meskipun memukul istri bukanlah khas Islam dan kekerasan rumah tangga bersifat endemis bukan hanya di Timur akan tetapi di Barat, problem utamanya adalah pemahaman yang membenarkan praktik tersebut dijustifikasi oleh Tuhan.³⁷ Hal yang serupa terjadi dalam kasus hukum potong tangan. *Jika non-Muslim tahu sesuatu tentang Islam, maka itu adalah bahwasanya al-Qur’an memerintahkan hukuman yang bengis dan kejam bagi pencuri, yaitu potong tangan.*³⁸ Di sini lah kegelisahan Yuksel menanggapi terjemahan-terjemahan al-Qur’an ortodoks. *Effective history* bagi Edip Yuksel berkaitan dengan miskonsepsi tentang Islam yang dimunculkan oleh penafsiran dan penerjemahan al-Qur’an yang telah terdistorsi oleh unsur-unsur ekstra-Qurani. Sebagai tindaklanjut, ia menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur’an menggunakan prinsip-prinsip humanisme modern seperti kebebasan beragama dan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Semua itu kemudian membentuk suatu horizon bagi Yuksel sebagai pembaca (*reader*).

Dalam kaitannya dengan horizon teks, Yuksel mengabaikannya. Terbukti dengan formulasi *original meaning* seperti disampaikan di atas. Dengan menolak otoritas hadis, sunnah, dan *sirah* sebagai alat bantu tafsir, Yuksel telah menolak tonggak historis eksistensi al-Qur’an. Beberapa pernyataan Yuksel pada pengantar terjemahannya menjustifikasi penilaian ini. Umpamanya, dia mengamini Harold Bloom yang menyatakan bahwa “*The Koran seems to have no context.*” Melanjutkan statement Bloom, Yuksel menyebut bahwa dengan bentuk *literary* al-Qur’an, menganalisis al-Qur’an berdasarkan pesan besarnya dengan jaringan semantik, sains dan struktur matematis akan memperlihatkan bahwa al-Qur’an adalah kitab suci yang paling koheren, konsisten dan terorganisasi dengan sempurna.³⁹ Pandangan ini bertentangan dengan Fazlur Rahman yang menyatakan tidak rasional jika al-Qur’an diajarkan dan dipahami

³⁷ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 18.

³⁸ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 21.

³⁹ Edip Yuksel (dkk.), *Qur’an: A Reformist Translation*, hlm. 15.

tanpa melibatkan aktivitas-aktivitas Nabi Muhammad.⁴⁰

Yuksel menolak historiografi melalui hadis dan sunnah karena bersifat subjektif dan *pick and choose* (arbitrer). Sejarah baginya bisa dipelajari dan dikonstruksi tanpa harus mengatribusikannya kepada Tuhan dan Nabi. Bahkan, sejarah pun tidak bebas dari infiltrasi, distorsi dan sensor oleh penguasa. Sebagai contoh, perhatikanlah sejarah sunni dan syi'ah.⁴¹ Oleh sebab itu, menggunakan teori hermeneutika Gracia, Akrimi Matswah menyimpulkan bahwa penafsiran Edip Yuksel dkk. tidak mengakomodasi *historical function*.⁴² Jika yang dimaksud oleh Matswah mencakup historisitas kontemporer Yuksel sebagai penafsir, tentu saja kesimpulannya tidak bisa diterima dengan bukti yang telah disampaikan di atas. Namun jika berkaitan dengan penolakan Yuksel terhadap hadis, sunnah, *sīrah* dan *ijtihād* ulama, kesimpulannya dapat diterima.

Sebuah perbandingan mungkin akan membantu pemahaman kita dalam hal ini. *Original meaning* versi Edip Yuksel terlihat mirip dengan istilah *magzā* yang digunakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd atau makna kontekstual dalam istilah Abdullah Saeed. Nasr Hamid mengakui adanya dualitas makna, yaitu *ma'nā* dan *magzā*. *Ma'nā* adalah makna yang diderivasi dari teks. Signifikansi (*magzā*) adalah apa yang muncul dalam hubungan antara teks dan pembaca. *Ma'nā* adalah makna kontekstual original yang hampir mapan karena historisitasnya, dan signifikansi bisa berubah.⁴³ Sementara bagi Abdullah Saeed, dalam memahami sebuah ayat, diperlukan upaya kontekstualisasi yang berpijak kepada makna literal, kondisi sosial pada masa teks, *hierarchy of meaning* dan kondisi empiris kontemporer.⁴⁴ Benang merahnya, kedua sarjana ini memahami bahwa dengan *horizon reader* pada

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 62; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* terj. Ahmad Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 2.

⁴¹ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 488.

⁴² Akrimi Matswah, *Penafsiran Edip Yuksel*, hlm. Viii.

⁴³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abud Zayd* (Yogyakarta: Teraju, 2003), hlm. 89.

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hlm. 113-114.

masa kontemporer, diperlukan pemaknaan yang kontemporer pula bagi Al-Qur'an, baik berupa *magzā* atau makna kontekstual.

Namun begitu, kedua tokoh juga memiliki perbedaan yang mendasar dengan Yuksel. *Pertama*, sungguhpun menyadari pentingnya pengungkapan makna kontemporer melalui signifikansi (*magzā*), Abu Zayd masih menekankan bahwa makna memiliki sisi historisnya, dan makna historis ini berperan dalam proses pengungkapan makna kontemporer. Senada dengan itu, Abdullah Saeed menjadikan makna historis sebagai pijakan untuk interpretasi kontekstual. *Kedua*, Abu Zayd maupun Abdullah Saeed menilai signifikansi tidak merusak makna historis. Berbeda dengan Yuksel, ia menilai *literal translation* yang tidak sesuai dengan pesan asasi al-Qur'an harus dikalahkan oleh *intended meaning*.

Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd dan Abdullah Saeed sepertinya tidak bisa dilepaskan dari tren yang berkembang dalam studi al-Qur'an ke ranah sastra, dalam hal ini nama *Āmīn al-Khūlī* dikenal merupakan salah satu lokomotifnya. Bagi *Āmīn al-Khūlī*, dalam menafsirkan teks diperlukan dua perangkat yang saling melengkapi dan tidak bisa ditinggalkan salah satunya. Kedua hal itu adalah *mā fi al-naṣ* (kajian internal teks) dan *mā ḥaul al-naṣ* (kajian seputar teks). Kajian internal teks adalah kajian tentang teks itu sendiri, baik dari struktur, kebahasaan dan sebagainya. Kajian seputar teks terdiri dari kajian-kajian yang terdapat dalam *'ulūm al-Qur'ān*, yaitu *asbāb al-nuzūl*, *makkī-madani* dan sebagainya serta kajian yang melampaui *'ulūm al-Qur'ān* tradisional, yang menyoroti kajian historis-sosiologis.⁴⁵ Nasr Hamid merupakan murid dari *Āmīn al-Khūlī* sehingga pengaruh langsungnya terlihat jelas umpamanya ketika Nasr Hamid memahami makna teks merupakan makna sebagaimana yang dipahami Nabi dan generasi muslim pertama.⁴⁶ Meskipun Abdullah Saeed bukan murid langsung dari *Āmīn al-Khūlī*, kesadaran Abdullah Saeed terhadap makna historis memperlihatkan bahwa ia juga terpengaruh dari cara berpikir *Āmīn al-Khūlī*. Berbeda dengan kedua tokoh tersebut, Yuksel hanya terpaku kepada konteks

⁴⁵ Amin al-Khullī dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra* terj. Khairon Nahdliyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm. 150.

⁴⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis*, hlm. 89.

internal teks (*mā ḥaul al-naṣ*). Bagi penggiat tafsir mazhab sastra tentu saja ini merupakan salah satu kelemahan.

Gadamer menyatakan bahwa seseorang tidak mungkin melepaskan diri dari kedua horizon: horizon teks dan penafsir. Oleh karena Yuksel telah mengabaikan horizon teks, maka interpretasi Yuksel memiliki kelemahan terutama dari sudut pandang *fusion of horizon*. Dengan sikap ini, penafsiran Yuksel merupakan penafsiran yang *lost control* jika mengacu kepada istilah Abdullah Saeed; Yuksel tidak memiliki pijakan interpretasi kepada makna literal. Sikap Yuksel ini juga telah mendobrak konsep Nasr Hamid tentang makna yang mapan. Jika Abu Zayd dan Abdullah Saeed mengakui dualitas makna dengan perannya masing-masing, bagi Yuksel dualitas ini bersifat substitutif; jika yang satu tidak sesuai dengan pesan asasi al-Qur'an, maka dibutuhkan makna kedua yang merusak keamanan makna pertama dan menggantinya dengan yang baru.

Sebagai contoh, tentang hukum potong tangan, menggunakan cara berpikir Abdullah Saeed atau Abu Zayd, maka makna dari ayat itu tetaplah '*potonglah tangan keduanya*.' Makna ini kemudian dijadikan landasan untuk melakukan interpretasi lebih lanjut dengan memperhatikan horizon teks dan horizon kontemporer. Interpretasi kontekstual, atau *magzā* dalam bahasa Abu Zayd, yang kemudian, misalnya, menyimpulkan bahwa hukum penjara merupakan hukum yang juga Islami karena merupakan interpretasi dari '*potong tangan*' bukan berarti merusak makna '*potong tangan*' itu sendiri. Makna *faṣṭa'ū aidiyahumā* tetaplah potong tangan. Sementara penjara adalah interpretasi darinya.

Model demikian tidak berlaku bagi Yuksel. *Literal translation* dan *intended meaning* bagi Yuksel tidak beroperasi sebagaimana di atas. Pola pikirnya adalah jika *literal translation* tidak sesuai dengan prinsip atau pesan asasi dari wahyu Tuhan, maka makna tersebut harus dihancurkan dan diganti dengan makna lainnya. Untuk kasus ini, makna *faṣṭa'ū aidiyahumā* bagi Yuksel adalah "*You shall mark, cut, or cut off their hands*."⁴⁷ Makna memotong tangan harus dihapus dan diganti dengan makna baru tersebut.

⁴⁷ Edip Yuksel (dkk.), *Qur'an: A Reformist Translation*, hlm. 114.

Ini hanyalah sedikit dari sejumlah keunikan dari terjemahan Yuksel dalam *Qur'an: A Reformist Translation*. Keunikan tersebut merupakan akibat dari pengabaikan Yuksel konsep *effective history* dan *fusion of horizons* antara horizon teks dan horizon pembaca. Oleh sebab itu, penafsiran Yuksel berdiri di atas rasionalisasinya terhadap al-Qur'an dengan prinsip dan metode yang telah dijelaskan di atas. Menggunakan klasifikasi dari Sahiron Syamsuddin, Edip Yuksel dan kawan-kawan sertai *Qur'an: A Reformist Translation* termasuk kepada hermeneutika aliran subjektifis.⁴⁸ Itu berarti, paradigma utama dari buku ini adalah untuk menjadikan al-Qur'an efektif dan bermanfaat bagi kehidupan manusia zaman sekarang tanpa mempertimbangkan bagaimana kitab ini dimaknai oleh generasi-generasi sebelumnya.

E. Simpulan

Setelah melakukan penjabaran sederhana seputar prinsip, metode penafsiran, dan menginvestigasi lebih dalam hermeneutika Edip Yuksel dan kawan-kawan seputar konteks, dapat disimpulkan beberapa poin.

Pertama, prinsip penafsiran Edip Yuksel adalah (1) bahwasanya al-Qur'an merupakan kitab yang *self-sufficient*, (2) oleh sebab itu, penafsiran al-Qur'an harus meninggalkan unsur-unsur ekstra-Qurani, dan (3) harus koherensi dengan bertumpu kepada nilai asasi dari al-Qur'an itu sendiri. *Kedua*, prinsip tersebut diturunkan dalam empat metode praktis, yaitu (1) seputar kemungkinan makna pada satu kata dan upaya memilih makna yang tepat, (2) intertekstual dengan Bible, (3) logika, dan (4) *tafsir 'ilmī*.

Ketiga, dari segi *effective history* Edip Yuksel telah mengakomodasi faktor-faktor historis kontemporer yang melatarbelakangi penulisan buku ini secara umum sekaligus penerjemahan ayat-ayat tertentu secara khusus. Hal ini kemudian membentuk horizon Yuksel dkk. sebagai pembaca. Namun, dengan sama sekali meninggalkan unsur ekstra-Qurani, Yuksel telah mengabaikan *mā ḥaul al-Qur'ān* yang berarti ia mengabaikan horizon teks. *Keempat*, dengan demikian, *Qur'an: A*

⁴⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 63.

Reformist Translation merupakan wujud hermeneutika subjektif yang memiliki paradigma untuk mewujudkan efektifitas dan kemanfaatan al-Qur'an pada era kontemporer tanpa mempertimbangkan bagaimana ia bermakna bagi generasi awal Islam yang biasa dijadikan rujukan oleh pemikir lainnya untuk mengungkap makna original dari teks.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Aṣḥānī. *al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Dzakiy, Ahmad Farih. "Tafsir Surat al-Muddassir ayat 26-30: Studi atas Buku *Qur'an A Reformist Translation*." 2014. Skripsi. UIN Sunan Kalijaga. Tidak diterbitkan
- el-Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* terj. R. Cecep Lukman. Jakarta: Serambi, 2004.
- Encarta Dictionaries* CD-ROM
- Gadamer, Hans-George. *Truth and Methode*. London: Continuum, 1989.
- Hoed, Benny H. *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abud Zayd*. Yogyakarta: Teraju, 2003.
- al-Khuli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zayd. *Metode Tafsir Sastra* terj. Khairon Nahdliyin. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Matswah, Akrimi. "Reinterpretasi Tafsir Gender dan Relevansinya dalam Mengkonstruksi Paradigma Kesetaraan dalam Masyarakat Multikultural: Tela'ah Penafsiran Edip Yuksel, dkk. terhadap Ayat-Ayat Gender dalam *Quran: A Reformist Translation*." Makalah dipresentasikan di AICIS 2014 di Balikpapan, 23 November 2014.
- . Penafsiran Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh terhadap Ayat-ayat Gender dalam *Qur'an: A Reformist Translation* (Studi Analisis Kritis). Tesis. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2013. tidak diterbitkan.

Oxford Learner's Thesaurus CD-ROM.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History* terj. Ahmad Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.

———. *Islam* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2003.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Yuksel, Edip (dkk.). *Qur'an: A Reformist Translation*. USA: Brainbrow Press, 2007.

———. “Manifesto for Islamic Reform” dalam Edip Yuksel (dkk.). *Critical Thinker for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*. USA: Brainbow Press. 2009.