

METODE, SUMBER, DAN MUATAN LOKAL DALAM “AL-QUR’AN DAN TERJEMAHNYA DALAM BAHASA BANJAR”

METHOD, SOURCE, AND LOCAL CONTENTS IN “AL- QUR’AN DAN TERJEMAHNYA IN BAHASA BANJAR”

Wardani

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin
mwardanibjm@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.31291/jlk.v18i1.670>

Received: April 2019; Accepted: Juni 2020; Published: Juni 2020

ABSTRACT

This article is aimed to describe and analyze the translation of the Qur`ān into Banjarese language in Alquran dan Terjemahnya dalam Bahasa Banjar published by The Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia in 2017. The discussion will be focused firstly, on the method and source of the translation, secondly, on its contents concerning the local subject. By using the perspective of science of the Qur`ān interpretation and philosophy of ethics, this article has arrived at conclusion that the translation belongs to both method of literal (tarjamah ḥarfīyah) and exegetical types (tarjamah tafsīrīyah), and uses the archaic type of Banjerese language, Malay language, modified Indonesian language in accordance with Banjarese language structure, and Indonesian language. The translation refers mainly to Alquran dan Terjemahnya (Alquran and Its Translation) of The Ministry of Religious Affairs and other literature with some modifications, and the translation contains based-culture values that are scriptural, religious, theological, and traditional.

Keywords: *culture, local content, method, source, and translation*

ABSTRAK

Artikel ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan dan menganalisis penerjemahan ke bahasa Banjar dalam *Alquran dan Terjemahnya dalam Bahasa Banjar* yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI. Diskusi akan difokuskan pertama, pada metode dan sumber penerjemahan, kedua, pada isinya berkaitan dengan muatan lokal. Dengan menerapkan perspektif ilmu tafsir dari filsafat etika, artikel ini sampai pada kesimpulan bahwa penerjemahan tersebut menerapkan baik metode terjemah secara harfiah (*tarjamah harfiyah*) maupun dengan penafsiran (*tarjamah tafsiriyah*), dan menggunakan jenis bahasa Banjar arkais, bahasa Melayu, bahasa Indonesia yang dimodifikasi sesuai dengan struktur bahasa Banjar, dan bahasa Indonesia. Penerjemahan tersebut merujuk utamanya kepada *Alquran dan Terjemahnya* Kementerian Agama and literatur lain dengan beberapa modifikasi, dan hasil terjemahannya memuat nilai-nilai berbasis kultur yang bersifat skriptural, relijius, teologis, dan tradisional.

Kata kunci: budaya, metode, muatan lokal, sumber, dan terjemah

PENDAHULUAN

Penerjemahan Al-Qur'an memiliki sejarahnya yang panjang diwarnai oleh perbedaan pendapat para ulama dalam hal kebolehannya di satu sisi, dan diwarnai oleh kompleksitas karena perbedaan bahasa yang berisi muatan budaya secara partikular di sisi lain. Al-Syātibī (w. 1388 M), penulis *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, misalnya, menganggap bahwa terjemah Al-Qur'an sebagai hal yang dilarang.¹ Di Indonesia sendiri, Mahmud Yunus, perintis terjemah model modern Al-Qur'an ke bahasa Indonesia, ketika menulis karyanya, *Tafsir Qur'an Karim*, yang merupakan terjemah Al-Qur'an disertai dengan catatan tafsir, menghadapi kritikan dari sebagian ulama yang menganggap

¹Abū Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 51–55; Tentang argumentasi yang dikemukakan, lihat lebih lanjut, Wardani, *Maqāshid Al-Syarī'ah Sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir Al-Qur'an: Perspektif Abū Ishāq Al-Syāthibī* (Banjar: Antasari Press, 2018), 77-78.

tidak bolehnya menerjemahkan Al-Qur'an.² Namun, karena setidaknya sebagai langkah awal yang terintegrasi dan tidak boleh dipisahkan dari upaya memahami secara komprehensif, yaitu melalui pintu tafsir, penerjemahan Al-Qur'an telah banyak dilakukan. Langkah awal ini adalah tetap penting karena hal ini adalah upaya untuk “membumikan” ajaran Al-Qur'an ketika dihadapkan dengan masyarakat yang hanya segelintir saja yang bisa memahami Bahasa Arab, apalagi memahami ilmu tafsir.

Dalam perkembangan sejarah, penerjemahan Al-Qur'an sesuai dengan konteks dan kebutuhan kaum Muslim akan petunjuk kitab suci mereka telah dilakukan berabad-abad. Upaya awal ini dilakukan di abad ke-8-9 M ke bahasa Yunani dalam *Refutatio* oleh Niketas dari Byzantium untuk kepentingan propaganda anti-Islam.³ Di Indonesia, penerjemahan Al-Qur'an dilakukan sejak munculnya *Tarjumān al-Mustafīd* Syekh 'Abd al-Ra'ūf Singkel (1615-1693 M) pada abad ke-17 M.⁴

Sejumlah upaya penerjemahan bahkan disertai dengan tafsir juga dilakukan oleh Mahmud Yunus pada 1935 dengan *Tafsir Qur'an Karim*,⁵ A. Hassan pada 1928 dengan *al-Furqan*,⁶ K.H. Munawar Cholil dengan *Tafsir Hidayatur Rahman*, Zainuddin Hamidi dan kawan-kawan pada 1959 dengan *Tafsir Al-Qur'an*, H. M. Kasim Bakry dan kawan-kawan pada 1960 dengan *Tafsir Al-Qur'anil Hakim*. Upaya penerjemahan secara

²Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Ciputat: Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, 2015), iii.

³Christian Høgel, “An Early Anonymous Greek Translation of the Qur'an: The Fragments from Niketas Byzantios' 'Refutatio' and the Anonymous 'Abjuratio,’” *Collectanea Christiana Orientalia (CCO)*, 2010, 65–119; Manolis Ulbricht, “The First Translation of the Qur'an (8th/ 9th Century A.D.) and Its Use in the Anti-Islamic Work of Nicetas of Byzantium (9th C.)” 7 (n.d.), 1–5.

⁴Terjemah di sini tampil dalam bentuk penafsiran secara lebih luas. Lihat, misal ketika penulisnya menjelaskan Sūrat al-Fātihah, dalam 'Abd al-Ra'ūf Singkel, *Tarjumān Al-Mustafīd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990).

⁵Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*.

⁶A. Hasan, *Al-Furqan* (Jakarta: Universitas al-Azhar Indonesia, 2010).

individual ini diteruskan oleh beberapa penerjemah, seperti H. B. Jassin⁷ dan Muhammad Thalib (amir Majelis Mujahidin).⁸

Terjemah Al-Qur'an bukan hanya hajat kaum Muslim secara nasional di Indonesia, melainkan juga hajat masyarakat lokal. Dalam konteks ini, Kementerian Agama RI juga menerjemahkan Al-Qur'an ke berbagai bahasa lokal. Sejak 2011, Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi (Puslitbang LKKMO), Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Kementerian Agama RI memprogramkan terjemah Al-Qur'an ke bahasa-bahasa daerah di Indonesia melalui kolaborasi dengan UIN, IAIN, STAIN, maupun STAIS. Hingga 2016, tercatat dua belas terjemah Al-Qur'an ke bahasa daerah.⁹

Salah satu pertimbangan mendasar tentang pentingnya penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Banjar ini adalah bahwa bahasa Banjar merupakan bahasa yang tidak hanya digunakan di Kalimantan Selatan, daerah di mana penuturnya terbanyak, melainkan di seluruh Kalimantan, bahkan hingga di Riau. Di samping itu, suku Banjar juga merupakan suku yang mayoritasnya beragama Islam.¹⁰

⁷Istianah Istianah, DINAMIKA PENERJEMAHAN AL-QUR'AN: Polemik Karya Terjemah Al-Qur'an HB Jassin Dan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Muhammad Thalib, *MAGHZA*, 2016, 42–56, <https://doi.org/10.24090/mza.v1i1.2016>, 41–56.

⁸Mohamad Yahya, “Peneguhan Identitas Dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Qur'an,” *RELIGIA*, 2018, 188–208, <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1510>; Muhammad Chirzin, “Dinamika Terjemah Al-Qur'an,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 2016, 1–24.

⁹Tim Penerjemah, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017), vii–vii.

¹⁰Kalimantan Selatan adalah provinsi yang, berdasarkan data statistik terakhir, berpenduduk 3.626.616 jiwa. Dari populasi penduduk tersebut, 96,87% merupakan penduduk Muslim dan Islam merupakan agama mayoritas dibandingkan agama-agama lain “Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan,” accessed June 19, 2020, <https://kalsel.bps.go.id/statistable/2016/10/10/689/jumlah-penduduk-kalimantan-selatan-menurut-kabupaten-kota-jenis-kelamin-dan-kepadatan-penduduk-2010>; “Kalsel Miliki Kemiripan Dengan Riau,” accessed June 17, 2020, <https://kalsel.kemenag.go.id/berita/398668/kalsel-miliki-kemiripan-dengan-riau>.

Penerjemahan ini berorientasi kepada dua misi utama. Pertama, misi keislaman, yaitu agar ajaran-ajaran Al-Qur'an bisa dipahami secara lebih mudah dan bisa menyentuh kesadaran kultural masyarakat, sehingga dengan demikian juga memudahkan masyarakat Banjar menerapkannya dalam kehidupan mereka.¹¹

Di tanah Banjar, ilmu-ilmu Islam yang berkembang pesat didominasi oleh teologi Islam (ilmu kalām), ilmu fiqh, dan tashawwuf, seperti *Tuhfat al-Rāghibīn*, *Sabīl al-Muhtadīn*, keduanya karya Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjārī, dan *al-Durr al-Nafīs* karya Muḥammad Nafīs al-Banjārī. Ilmu ḥadīs juga berkembang, meski baru belakangan yang dimulai pada awal abad ke-20 M.¹² Akan tetapi, kajian-kajian tentang Al-Qur'an hanya sedikit dilakukan, seperti *al-'Urwah al-Wuṣqā* karya Muhammad Aini (belum terpublikasi),¹³ *Memahami Kandungan Sūrat Yāsīn*¹⁴ dan *Memahami Kandungan Āyat al-Kursī*¹⁵ oleh K. H. Husin Naparin, *Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Iptek* karya Ir. H. Ahmad Gazali,¹⁶ *Pesan-pesan Al-Qur'an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* karya Djohan Effendi (w.

¹¹Menurut Abdurrahman Mas'ud, penerjemahan ini memiliki misi: (1) memperkuat kekayaan penerjemahan al-Qur'an ke bahasa-bahasa daerah; (2) agar al-Qur'an lebih mudah dipahami, (3) untuk melestarikan bahasa lokal, (4) implementasi doktrin al-Qur'an dalam kondisi kultural berbeda. Abdurrahman Mas'ud, "Sambutan", dalam tim penerjemah, *al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017).

¹²Karya-karya tentang ḥadīs di Tanah Banjar mulai ditulis pada awal abad ke-20 M. Saifuddin; Dziki Nirwana; Bashori, *Peta Kajian Hadis Ulama Banjar* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014).

¹³Rahmadi dan Husaini Abbas, *Islam Banjar: Genealogi Dan Referensi Intelektual Dalam Lintas Sejarah* (Banjarmasin: Antasari Press, 2012), 121–22.

¹⁴Husin Naparin, *Memahami Kandungan Surah Yasin* (Banjarmasin: Majelis Ulama Indonesia, 2013).

¹⁵Husin Naparin, *Memahami Kandungan Ayat Al-Kursī* (Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2015).

¹⁶Ahmad Gazali, *Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek* (Banjarbaru: Yayasan Qardhan Hasana, 2015).

2017),¹⁷ dan *Tafsir Juz` 'Amma* karya tim penulis Penerbit Sahabat (Kandangan).¹⁸

Sebenarnya, garda depan ilmu-ilmu keislaman itu adalah ilmu tentang Al-Qur'an, baik melalui terjemah, tafsir, hingga ilmu-ilmu pendukungnya (*'ulūm Al-Qur'an*), sedangkan ilmu-ilmu Islam yang lain justeru bermuara dari pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Lalu, orang menjustifikasi pemikirannya sebagai dalil maupun dalih secara eksklusif, sebagaimana terjadi dalam sejarah pemikiran Islam.¹⁹ Sebagaimana tampak dari kritik Fazlur Rahman terhadap ilmu-ilmu keislaman dan tawaran rekonstruksi sistematisnya,²⁰ perkembangan ilmu-ilmu tersebut disayangkan menjadi eksklusif, sehingga yang terjadi adalah ketegangan teolog-ahli fiqh versus filosof-sūfī yang juga terjadi di tanah Banjar. Solusinya adalah dengan mengembalikan ajaran-ajaran tersebut ke ajaran sejati Al-Qur'an.

Terjemah Al-Qur'an bahasa Banjar ini menjadi awal yang baik bagi perkembangan tafsir Al-Qur'an yang tercecceh jauh sekali dibandingkan perkembangan disiplin ilmu ini, baik di pulau Jawa, Sumatera, maupun di Sulawesi. 'Abd al-Ra'ūf Singkel dengan *Tarjumān al-Mustafid*, misalnya, menjadi pioner penulis-

¹⁷Djohan Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012); Karya ini sebenarnya bukan terjemah keseluruhan al-Qur'an, juga bukan tafsir seluruh ayatnya, melainkan hanya tafsir sebagian ayat-ayatnya. Uraian dan analisis terhadap karya ini bisa dilihat dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), hh. 95–110, 215–216.

¹⁸Tim Penulis Sahabat, *Tafsir Juz` 'Amma, (Dilengkapi Dengan Asbāb Al-Nuzūl Al-Āyāt)* (Kandangan, n.d.). Karya ini tidak dilengkapi dengan penyebutan referensi yang menjadi rujukan.

¹⁹Peter Werenfells pernah mengkritik perilaku seperti, di kalangan Kristiani dengan Bible, "*Everyone searches for his view in the Holy Book*" (Setiap orang mencari untuk pembenaran pandangannya dalam kitab suci). Farid Esack, *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997).

²⁰Fazlur Rahman, "Islam and Modernity," ed. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1995), 201.

an tafsir lengkap 30 juz di tanah Sumatera di abad ke-17 M.²¹ Berbeda dengan hal itu, di tanah Banjar, ayat-ayat Al-Qur'an hanya ditafsirkan secara terpisah dalam konteks *istidlāl* (menjadikan sebagai argumen) bagi ajaran-ajaran di kitab *tawhīd*, fiqh, dan taṣawwuf saja, sedangkan karya-karya khusus tentang tafsir masih terbatas.²²

Kedua, misi kultural, dalam konteks pelestarian bahasa lokal.²³ Bahasa adalah bagian dari kultur yang hidup (*living culture*),²⁴ sehingga ia tumbuh, berkembang, atau malah punah, serta mempengaruhi bahasa lain, atau malah “diinvasi” oleh bahasa lain. Bahasa juga adalah cerminan tingkat peradaban. Agar bahasa Banjar sebagai bahasa daerah tidak punah, salah satu strategi budayanya adalah penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Banjar. Generasi millennial diserbu oleh budaya serba digital. Generasi ini akan kehilangan pengetahuan tentang bahasa ibunya dan kehilangan budayanya yang sarat nilai. Ungkapan “*jangan bacakut*” (terjemah *la tatafarrāqū*, Q.s. al-Syūrā: 13), misalnya, merujuk kepada nilai yang di masyarakat *bahari* (dahulu) tentang begitu jeleknya pertengkaran, apalagi terhadap sesama kerabat (*bacakut papadaan*).²⁵

Tidak ada kajian yang secara khusus mengungkap metode, sumber, serta muatan budaya lokal dalam karya *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* dalam sebuah kajian utuh dan

²¹Saifudin dan Wardani, *Tafsir Nusantara*, (Yogyakarta: LKIS, 2017), 55.

²²Mas'ud, “Sambutan”, Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar*, v.

²³Mas'ud, “Sambutan”, Tim Penerjemah, *Alquran dan Terjemahnya Bahasa Banjar*, v.

²⁴“Budaya yang hidup” adalah peninggalan budaya—apa pun wujudnya—yang tidak berwujud fisik (*intangible cultural heritage*, ICH). Federico Lenzerini, “Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples,” *European Journal of International Law*, 2011, <https://doi.org/10.1093/ejil/chr006>.

²⁵Kata “*cakut*” bermakna “pegang”. *Bacakut* bermakna “memegang”. Namun, secara konotatif, ungkapan ini bermakna berkelahi atau bertengkar, karena berkelahi pada masa tradisional adalah kontak fisik langsung dengan saling memegang erat bagian badan tertentu Tim Penulis, *Kamus Bahasa Banjar Dialek Hulu-Indonesia*, (Banjarbaru: Balai Bahasa, 2008), 33.

terhubung antara ketiga unsur itu. Terjemahan ini memiliki keunikan yang tidak diungkap oleh para pengkaji terdahulu. Pertama, penelitian Saifuddin, Dzikri Nirwana, dan Norhidayat²⁶ tidak menjelaskan persoalan metode dan sumber penerjemahan yang justeru menjadi persoalan validitas terjemahan. Persoalan epistemologis ini adalah urgen di tengah kritik terhadap kebolehan terjemah Al-Qur'an. Kedua, sebaliknya, penelitian Khalilah Nur Azmy²⁷ berhenti pada persoalan teknis, padahal penerjemahan lebih *shopisticated*, misalnya tentang bagaimana pergeseran dari *tarjamah harfiyyah* ke *tarjamah tafsīriyyah*, dan muatan budaya yang dikandungnya.

Kajian kepustakaan (*library research*) ini mengkaji tiga aspek dari pendekatan ilmu tafsīr, khususnya terkait dengan terjemah (*tarjamah*), untuk mengidentifikasi metode terjemah yang digunakan dan sumber yang dirujuk. Perspektif filsafat etika, khususnya tentang nilai (*value*),²⁸ untuk melihat muatan budaya di dalamnya. Secara teoretik, etika dibangun di atas beberapa pertimbangan (*moral judgement*) yang, menurut Majid Fakhry, yaitu: etika skripturalis (berbasis kitab suci) seperti yang

²⁶Saifuddin; Dzikri Nirwana; Norhidayat, *Pengaruh Unsur-Unsur Budaya Lokal Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018).

²⁷Khalilah Nur Azmy, *Metode Penerjemahan Al-Qur'an Dalam Bahasa Banjar* (Studi Analisis Terhadap Al-Qur'an Terjemah Bahasa Banjar) (UIN Antasari, 2018).

²⁸Nilai (*value, qīmah*) adalah sesuatu yang dianggap berharga atau bernilai yang mendasari pertimbangan etika. Etika adalah persoalan klasifikasi baik-buruk yang didasarkan pada normanya (*ethical norm*), atau meminjam istilah Muhammad 'Abdullāh Dirāz, *dustūr al-akhlāq*. Norma etika terkait dengan "pandangan dunia" (*world-view*) atau dalam konteks pemikiran seseorang, "sistem berpikir" (*mode of thought, system of thought*). Lihat kajian tentang, misalnya, perbandingan sistem berpikir etika antara al-Ghazālī dan Kant, dalam M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara Turki: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992);), khususnya 1-6 (konstruksi teoretik), 209-267 (kesimpulan). Lihat juga disertasi di Universitas Sorbone Perancis, *La Morale du Koran*, yang kemudian diterbitkan dalam bahasa Arab, Abdullāh Dirāz, *Dustūr Al-Akhlāq Fī al-Qur`ān: Dirāsah Muqāranah Li Al-Akhlāq Al-Nazarīyah Fī Al-Qur`ān* (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 2005).

disarikan dari Al-Qur'an, etika teologis (berbasis keyakinan), baik yang rasionalis seperti etika Mu'tazilah maupun voluntarisme seperti etika Asy'ariyah, etika filosofis (berbasis pemikiran filsafat) seperti etika al-Kindī (w. 866 M) dan Ibn Rusyd (w. 1198 M), dan etika religius (berbasis pemikiran tentang ajaran agama yang dikembangkan) seperti etika al-Māwardī (w. 1058 M), etika tradisional-pragmatis Ibn Ḥazm (w. 1064 M), etika kemuliaan-kemuliaan ajaran Islam (*makārim al-syarī'ah*) al-Rāghib al-Isfahānī (w. 1108 M), etika psikologis Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209 M), atau etika sintesis al-Ghazālī (w. 1111 M).²⁹

Data primer digali dari *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* (2017) dan sumber-sumber sekunder, seperti riset-riset terdahulu, misalnya: riset Saifuddin, Dzikri Nirwana, dan Norhidayat, *Pengaruh Unsur-unsur Budaya Lokal dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar*³⁰ dan artikel-artikel terkait dengan terjemah Al-Qur'an. Untuk menganalisis hasil terjemahan, data diambil dari literatur 'ulūm Al-Qur'an dan kamus-kamus, khususnya kamus Banjar-Indonesia. Tulisan-tulisan tentang etika dan budaya diperlukan mengkaji nilai budaya dalam terjemah tersebut.

Setelah mendeskripsikan metode, sumber, dan muatan budaya terjemahan ini, penulis mendiskusikannya dalam konteks bagaimana ungkapan dikeluarkan maknanya (*istikhrāj al-ma'ānī*), baik secara harfiah maupun *tafsīrīyah*, dalam konteks metode dan sumber, lalu melihatnya dari muatan budaya, untuk menilai kembali hubungan ungkapan-makna. Diskusi ini penting dalam konteks kritik dan ketidakpuasan atas terjemah Al-Qur'an, baik dari ulama klasik maupun kontemporer.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Metode

a. Metode Penerjemahan

²⁹Majid Fakhry, "Ethical Theories in Islam," *Philosophy East and West*, 1996, <https://doi.org/10.2307/1399413>.

³⁰Norhidayat, *Pengaruh Unsur-Unsur Budaya Lokal Dalam Al-Qur'an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar*.

Metode penerjemahan yang diterapkan ada dua macam. Pertama, *tarjamah harfiyah*, yaitu terjemah kata per-kata secara harfiah, tanpa memperhatikan kandungan maknanya secara esensial, melainkan mempertimbangkan kesesuaian dari aspek susunan kata.³¹ Metode ini diaplikasi dengan berpatokan pada pengalihan dari terjemahan dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama yang dijadikan sebagai rujukan utama.

Sebagai contoh, ungkapan frase “*bi ṣawtika*” (Q.s. al-Isrā` : 64) diterjemahkan dengan “*lawan suara ikam*” (dengan suaramu) yang dalam terjemahan Indonesia “dengan ajakanmu” dan dengan “dengan suaramu (yang memukau)”.³² Terjemah berbahasa Indonesia pertama adalah terjemah dengan penafsiran (*tarjamah tafsīriyyah*), karena suara Iblis tersebut bertujuan untuk menggoda manusia kepada kesesatan, sedangkan terjemah kedua adalah terjemah harfiah dengan penjelasan dalam kurung. Pilihan terhadap hasil terjemah harfiah ini didasarkan atas pertimbangan suatu kaidah tafsir “keharusan menempatkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak” (*wujūb tanzīl al-alfāz 'alā ma'ānīhā al-ẓāhirah fihā al-lā'iqah*), yaitu selama suatu ayat bisa dipahami dalam pengertian harfiahnya,³³ maka hal itu adalah langkah utama yang harus diambil. Terjemah seperti ini juga dikemukakan oleh M. Quraish Shihab.³⁴

Contoh lain, berkaitan dengan nama Tuhan “*al-'alīy al-'aẓīm*” (Maha Tinggi lagi Maha Besar) dalam *āyat al-Kursī* (Q.s. al-Baqarah: 255). Penerjemahan ke bahasa Banjar dengan “*Maha Tinggi wan Maha Basar*” adalah penerjemahan secara harfiah dan tentu tidak memuaskan, karena kata “besar” (Indonesia) sudah lumrah dipahami tidak hanya dalam pengertian fisik, melainkan non-fisik (keagungan), sedangkan kata “*basar*” (Melayu

³¹Muhammad ‘Abd al-’Aẓīm al-Zarqanī, *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 113–14.

³²Tim Penerjemah, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Jakarta: Kementerian Agama dan Duta Surya, 2011).

³³Abū Bakr ibn Al-'Arabī, *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fī Alquran Al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 193.

³⁴M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, 138, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

Banjar) hanya bermakna “besar” (fisik) dan “tua” (usia), sehingga tidak lumrah untuk pengertian “keagungan” (non-fisik).³⁵ Di sisi lain kata “*agung*” (bahasa Banjar) bermakna “gong” (bahasa Indonesia),³⁶ jadi tidak bermakna dan sama pengertiannya dengan “agung” (bahasa Indonesia). Tampaknya, menerjemahkan adalah seperti strategi negosiasi (merebut atau mengalah) antara makna yang disodorkan dan masyarakat yang akan memahami. Ada dua alternatif terjemah: “agung” (Indonesia) dengan makna yang sudah dikenal umumnya oleh orang Indonesia, namun strategi ini “mengalah” dalam pengertian tidak mengajukan kosa-kata bahasa Banjar demi pemahaman lurus masih terjaga, atau “*basar*” (Banjar) dengan makna yang tidak dikenal sebagai strategi “merebut” dalam pengertian mencoba mengajukan kosa-kata dengan muatan makna baru yang tidak lazim di komunitas Banjar.

Jika dibandingkan dengan terjemah-terjemah Al-Qur’an dalam bahasa daerah lain, pelekatan sebutan-sebutan yang lazim digunakan pada manusia, bahkan alam, dan kemudian dilekatkan pada Tuhan yang tentu saja dengan penjelasan, sudah lazim digunakan, seperti penggunaan “*Gusti*”, “*Pangeran*”, “*Pepundhen*”, dan “*Ngarsa Dalem*”, sedangkan Nabi Muhammad dipanggil “*Kanjeng*”, seperti dalam *Tafsir al-Huda* (berbahasa Jawa) karya Bakri Syahid.³⁷ Tentu saja, menerjemahkan hanya mentransfer sebagian makna ungkapan, tidak keseluruhan, karena setiap bahasa memiliki kekhasan. Al-Syāṭibī menyebut kekhasan ini sebagai kekhasan “makna semantik relasional/ insidental” (*al-dilālah al-tāb’iyyah*). Namun, bahasa juga memiliki sisi univer-

³⁵Tim Penulis, *Kamus Bahasa Banjar Dialek Hulu-Indonesia*; Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia* (Banjarmasin: Rahmat Hafiz al-Mubaraq, 2018), 15.

³⁶Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, 1.

³⁷Imam Muhsin, *Al-Qur’an Dan Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: Elsaq, 2013), 186–87; Wardani, “AL-QUR’AN KULTURAL DAN KULTUR QUR’ANI: Interaksi Antara Universalitas, Partikularitas, Dan Kearifan Lokal,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 2015, 125–26, <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i1>, 175.

salitas yang disebutnya sebagai sisi “makna semantik awal” (*al-dilālah al-aşliyyah*).³⁸

Kedua, metode *tarjamah tafsīriyyah*. Karena keterbatasan-keterbatasan dan sulit untuk dimengerti, terjemah dengan mempertimbangkan makna dari aspek penafsiran (*tarjamah tafsīriyyah*) juga diterapkan. Terjemah ini adalah “terjemah dengan tidak terpaku pada pertimbangan aspek kesesuaian dengan susunan dan urutan kata, melainkan hal yang dipentingkan adalah aspek makna dan tujuannya secara holistik”.³⁹ Metode terjemah ini diterapkan, misalnya, terhadap ungkapan “*faqātilū*” (makna harfiahnya: perangilah).⁴⁰ Secara historis, ungkapan ini tidak tepat diterjemahkan dengan “perangi” (Indonesia) atau “*kalahii*” (Banjar), karena latar belakang turun (*sabab al-nuzūl*) ayat tersebut hanya berupa sengketa atau perkelahian dengan hanya saling lempar sandal. Penanganan terhadap sengketa harus dengan “tindaklah” (ditindak) dengan berbagai media yang relevan, baik persuasi maupun jalan damai, tidak harus selalu dengan “perang”.

Penerjemahan ini disertai dengan memilih alternatif terjemah yang paling representatif, dan menawarkan terjemahan yang lebih tepat dengan membandingkan dengan beberapa sumber; antara terjemahan Kementerian Agama versi lama dan yang baru, atau membandingkan dengan terjemah-terjemahan lain, misal *Tafsir al-Mishbah* Quraish Shihab dan *The Message of the Qur'an* Muhammad Asad. Penerjemahan alternatif juga dilakukan dengan mengkritisi terjemahan-terjemahan yang ada dari perspektif ‘ulūm al-Qur’ān.⁴¹

b. Metode Pemilihan Bahasa

Kendala umum yang dihadapi dalam penerjemahan adalah bahasa. Tidak semua kosa-kata telah termuat dalam kamus-

³⁸Al-Syātibī, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah*, 51–53.

³⁹Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqanī, *Manāhil Al-‘Irfān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 111.

⁴⁰Qs. al-Hujurat, 9.

⁴¹Bahan presentasi validasi II, 7-9 Juli 2017, di Hotel Mercure, Banjarmasin.

kamus bahasa Banjar, sehingga digunakan referensi praktik berbahasa secara lisan. Namun, perujukan ke penggunaan lisan tersebut ternyata membuka peluang interpretasi berbeda, seperti sebutan untuk “perempuan” adalah “*bibinian*” dan “*babinian*”. Sebagian penerjemah menganggap bahwa terjemah yang tepat adalah “*bibinian*”, sedangkan “*babinian*” bermakna “memiliki *bini* atau isteri, beristeri”,⁴² karena konstruk ba-an sama dengan ber-an dalam bahasa Indonesia, yaitu bermakna memiliki atau memakai (seperti “berpakaian”). Namun, kata “*babinian*” ternyata juga disebut dalam kamus dan digunakan dalam tradisi lisan dalam pengertian “perempuan”. Akhirnya, tim penerjemahan memilih kata “*bibinian*” untuk “perempuan”, karena menghindari multi-tafsir.

Metode yang diterapkan dan referensi yang dirujuk dalam penerjemahan ini disusun dari urutan prioritas adalah sebagai berikut. Pertama, menggunakan kosa-kata bahasa Banjar asli (*tutuk Banjar*) dengan tetap mempertimbangkan bahwa kosa-kata yang dipilih masih dimengerti oleh masyarakat Banjar umum. Dialek Hulu hanya mengenal konsonan a, i, dan u tidak mengenal konsonan e dan o. Rereferensi yang dirujuk adalah kamus-kamus Bahasa Banjar, khususnya dialek Hulu, yaitu dialek di sekitar Kabupaten Hulu Sungai Tengah, Hulu Sungai Selatan, dan Hulu Sungai Utara. Untuk kepentingan ini, digunakan sejumlah kamus-kamus bahasa lokal.

Penggunaan kosa-kata bahasa Banjar asli diiringi dengan pertimbangan bahwa kosa-kata yang dipilih harus bisa dipahami oleh masyarakat. Sebagai contoh, “*lulungkang*” tidak digunakan lagi dibandingkan “*jandila*” (jendela).⁴³ Meski ditentukan aturan seperti itu tentang keharusan merujuk ke kamus sebagai referensi, dalam kenyataannya, tidak semua kosa-kata ditemukan di dalamnya. Dengan demikian, praktik lisan berbahasa juga dirujuk.

Kedua, menggunakan bahasa Melayu karena bahasa ini telah digunakan sejak lama di kalangan masyarakat Banjar, bah-

⁴²Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, 18; Tim Penulis, *Kamus Bahasa Banjar Dialek Hulu-Indonesia*, 25.

⁴³Tim Penulis, *Kamus Bahasa Banjar Dialek Hulu-Indonesia*, 146.

kan menjadi bagian dari bahasa Banjar. Di samping itu, sebaliknya, bahasa Banjar juga menjadi serapan bahasa Melayu, sebagaimana digunakan dalam *Sabīl al-Muhtadīn* karya Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjārī.⁴⁴ Dalam perkembangan selanjutnya, bahasa Melayu menjadi cikal-bakal bahasa Indonesia. Sebagai contoh, kata “lawan” sebagai terjemah diganti dengan kata dengan “dangan” (Melayu),⁴⁵ dalam terjemahan *basmalah* (*Dangan manyambat ngaran Allah Nang Maha Pangasih, Maha Panyayang*).

Ketiga, menggunakan ungkapan dalam bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan dengan tata bahasa dan kaidah pembentukan. Hal ini kurang lebih sama dengan kasus dalam bahasa Arab, di mana ditemukan ungkapan dari bahasa non-Arab yang kemudian disesuaikan dengan kaidah bahasa Arab (*mu'arrab*) atau yang tidak sesuaikan sebagai serapan (*dakhīl*).⁴⁶ Oleh karena itu, dalam penerjemahan ini juga diterapkan metode keempat, yaitu menggunakan kosa-kata bahasa Indonesia secara totalitas serapan ke bahasa Banjar.

Sebagai contoh, kata “perang” (*qitāl* dan semua bentuk derivasinya) tidak memiliki padanan kata yang semakna dalam bahasa Banjar, karena kosa-kata Banjar “*parang*” (senjata tajam), “*tampur*” (tiup, hembus, sebar), sehingga kemudian tim penerjemah mengadopsi kata “tempur” (bahasa Indonesia) yang diadaptasi dengan kaidah pembentukan kata dalam bahasa Banjar, seperti “*batampur*” (bertempur, berperang), atau diadaptasi dari kaidah pembentukan kata dalam bahasa Indonesia, seperti “*partampuran*” (pertempuran). Dengan demikian, pengadopsian dari bahasa Indonesia mengambil dua bentuk, yaitu pengadopsian kosa-kata dengan penyesuaian dengan kaidah

⁴⁴Ahmad Rijali, “Kandungan Budaya Bahasa Melayu Banjar Dalam Kitab Sabīl Al-Muhtadīn Karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjārī.” (Banjarmasin, 2015). Sebagai contoh, kata “*rupu*” (hancur, rapuh, berkeping).

⁴⁵Bandingkan Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, 30.

⁴⁶Dalam konteks kosa-kata serapan dalam bahasa Arab, beberapa intelektual Muslim telah menulis hal itu, misalnya, karya al-Jawālīqī. Lihat kajian tentang karya ini dalam Alex Boysen, “Foreign Vocabulary in Classical Arabic and Al-Jawālīqī’s Al-Mu’arrab” (University of Oslo, 2009).

pembentukan kata dalam bahasa Banjar dan pengadopsian dengan penyesuaian dengan kaidah mirip pembentukan kata dalam bahasa Indonesia.

Dalam terjemahan ini, konsistensi dilakukan berkaitan dengan ungkapan dilakukan dengan dua cara. Pertama, penggunaan secara konsisten karena terkait dengan makna, seperti penggunaan ungkapan halus “*Pian*” (Engkau) dan “*Sidin*” (Dia) untuk menyebut Tuhan. Kedua, penggunaan tidak secara konsisten, karena dianggap sebagai variasi bahasa yang tidak terkait dengan makna, seperti “*sabujurannya*”, “*bujuran*” (sesungguhnya). Berkaitan dengan kata “*buhan*” digunakan secara netral untuk menyebutkan orang banyak, sedangkan kata “*bubuhan*” berkonotasi sebagai ikatan eksklusif di antara orang-orang dengan garis keturunan tertentu, seperti keturunan raja, seperti *bubuhan gusti*.⁴⁷

2. Sumber (Referensi)

Penerjemahan ini merujuk kepada *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI itu sebagai rujukan utama. Sejumlah riset yang dilakukan menemukan sejumlah kekeliruan terjemah ini.⁴⁸ Terjemahan Kementerian Agama ini telah mengalami beberapa kali revisi. Dalam proses

⁴⁷Lihat Helius Syamsuddin, *Pegustian Dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, Dan Dinasti (Perlawanan Di Kalimantan Selatan Dan Kalimantan Tengah 1859-1906)* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 235–59. Menurut Alfani Daud, *bubuhan* adalah “kelompok kekerabatan sampai derajat sepupu dua atau tiga kali, bersama dengan para suami, dan kadang-kadang para istri mereka”, seperti *bubuhan Haji Arsyad* dan *bubuhan Pambakal Usup*. Dalam perkembangannya, pada zaman kesultanan, *bubuhan* digunakan untuk menjadi sistem mengatur pemerintahan secara hirarkis berdasarkan kewibawaan Alfani Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), 72.

⁴⁸Lihat misalnya Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001); Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiah Kementerian Agama RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawi, 2011); lihat juga kajian kritis Ana Idayanti, “Studi Kritis Terjemah Tafsiriah Muhammad Thalib Dalam Buku Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI” (UIN Suna n Kalijaga, 2014); Chirzin, “Dinamika Terjemah Al-Qur'an.”

penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Banjar, digunakan edisi lama dan edisi revisi. Dijadikannya terjemah ini sebagai rujukan utama dimaksudkan agar terjemah-terjemah Al-Qur'an ke bahasa-bahasa daerah dengan format dan substansi yang seragam dengan tetap memberi ruang adanya sedikit perbedaan-perbedaan penerjemahan karena muatan budaya lokal.

Penerjemahan ini berpatokan kepada *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang disusun oleh tim penerjemah Kementerian Agama RI terbitan 2010 sebagai rujukan utama, termasuk dalam penjelasan atau penafsiran di catatan kaki (*footnote*).⁴⁹ Terjemah ini semula dilakukan oleh Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama yang pertama beredar pada tanggal 17 Agustus 1965. Terjemah ini mengalami revisi menyeluruh dan memakan waktu lama, sejak tahun 1998, 2002, hingga 2010 (terbit 2011),⁵⁰ yang disebabkan oleh sulitnya penentuan pilihan penafsiran di tengah kontroversi berbagai pendapat dan disebabkan oleh sulitnya dalam pemilihan kosakata bahasa Indonesia yang tepat dalam menerjemahkan suatu ungkapan ayat. Revisi tidak hanya bersifat teknis dan kebahasaan, melainkan juga terkait dengan substansi.⁵¹

Dalam penerjemahan ini, tim menggunakan edisi baru dengan tetap membandingkannya dengan edisi lama untuk memilih penafsiran yang dianggap paling tepat, juga terkadang dengan merujuk ke sejumlah kitab tafsir sebagai perbandingan. Oleh karena itu, penerjemahan ini tidak seluruhnya merupakan pengalih-bahasa secara mekanik dari terjemah yang ada. Pemilihan atas terjemahan yang ada tentu melihat juga perbedaan (*ikhtilāf*) yang terjadi, apakah hanya merupakan variasi (*ikhtilāf*)

⁴⁹Ketentuan ini termaktub dalam Surat Perjanjian Kerja antara tim penerjemah dan pihak Puslitbang Lektor.

⁵⁰Tentang perkembangan revisi terjemah al-Qur'an berikutnya, Lihat "Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Dari Masa Ke Masa - Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an," accessed June 17, 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/451-terjemahan-al-qur-an-kementerian-agama-dari-masa-kemasa>.

⁵¹Lihat "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Muṣḥaf al-Qur'an Kementerian Agama RI", dalam Tim Penerjemah, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*.

al-tanawwu') atau memang bersebarangan secara diametral (*ikhtilāf al-taqād*).⁵²

3. Muatan Lokal

Yang dimaksud dengan “muatan lokal” di sini tidak hanya semata tradisi dalam pengertian pemikiran maupun praktik masyarakat yang bersumber dari budaya yang terlepas dari pertimbangan wahyu di dalamnya, seperti moralitas setempat (*local morality*), melainkan juga pemahaman, baik pada level teologis (keyakinan) maupun pada level fiqh (praktik, ritual) yang hidup atau dianut oleh masyarakat Banjar. Pemikiran teologis dan fiqh, ketika dipahami oleh tokoh dan pengikutnya, telah menjadi unsur kesejarahan (*historicity, tārikhīyah*) dan kebudayaan, betapa pun semula bersumber dari wahyu sebagai sumber awalnya. *Ijtihād* teologis maupun fiqh adalah produk dari budaya berpikir penganutnya. Pertama, pandangan lokal yang berbasis teologi Asy’arīyah. Masyarakat Banjar sebagai bagian dari Indonesia yang umumnya adalah penganut paham Asy’arīyah. Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjarī sebagai tokoh teologi Asy’arīyah di wilayah ini merupakan penjaga keyakinan teologis ini. Melalui karyanya, *Tuḥfat al-Rāghibīn*, ia berupaya melakukan purifikasi keyakinan dari paham dan pratik lokal yang dianggapnya menyimpang, seperti paham *waḥdat al-wujūd* (*wujūdīyah*) Ibn ‘Arabī dan antropomorfisme (*tajsīm*).⁵³

Dalam terjemahan berbahasa Banjar, sebagai contoh, ketika menerjemahkan ungkapan *li wajh Allāh* (makna harfiah: karena wajah Allah) dalam Q.s. al-Dahr: 9, tim penerjemah menerjemahkannya dengan “*lantaran maharapakan karilaan Allah haja*”.⁵⁴ Terjemahan bahasa Banjar ini terkesan hanya pengalih-bahasa secara mekanik dari terjemahan dalam Al-Qur’an dan

⁵²Minā bint ‘Abd al-‘Aziz bin ‘Abdillāh Al-Mu’ayzir, *Ikhtilāf Al-Tanawwu’ Fi Al-Tafsir Wa Anwā’uh Wa Asaruh: Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqīyyah* (Arab Saudi: Jāmi’at al-Imām Muḥammad ibn Sa’ūd al-Islāmiyyah, n.d.).

⁵³Noorhaidi Hasan, “Muhammad Arshad Al-Banjarī (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate” (Universitas Leiden, 1999).

⁵⁴Tim Penerjemah, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*, 833.

Terjemahnya Kementerian Agama, “*hanyalah untuk mengharapkan keridhaan Allah*”. Di satu sisi, terjemahan bahasa Banjar ini mengikuti begitu saja terjemahan bahasa Indonesia. Namun, rujukan terjemah Kementerian Agama hanyalah, sesuai petunjuk termaktub dalam surat kontrak, sebagai patokan utama, yang tidak menutup terjemahan atau mungkin penafsiran lain. Terjemahan bahasa Banjar ini tidak mungkin mengikuti terjemahan yang berimplikasi bertentangan dengan paham teologis setempat. Proses adopsi kreatif dilakukan oleh penerjemah lokal. Di sisi lain, terjadi proses adaftasi ketika ungkapan “keridhaan” diterjemahkan menjadi “*karilaan*”.

Etika ini jelas bernuansa etika skripturalis (*scriptural ethics*), karena konsep tentang *ridhā* memang dibahas dalam Al-Qur'an, meski dalam konteks ini etika itu ditarik secara *tarjamah tafsīriyah* dari ungkapan “*li wajh Allāh*” untuk menghindari paham anthropomorphisme (*tajsīm*) yang ditentang oleh Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjārī dalam *Tuhfat al-Rāghibīn*. Di sisi lain, etika merupakan etika religius (*religious ethics*), karena hanya kalangan *ṣūfī*lah yang mengembangkan konsep *riḍā* tersebut sedemikian rupa. Imam al-Qusyairī, misalnya, dalam risalahnya, memang semula bertolak dari ayat Al-Qur'an (Q.s. al-Mā'idah: 119, al-Bayyinah: 8).⁵⁵ Namun, ia kemudian mengembangkannya secara lebih luas berdasarkan pemikiran tokoh-tokoh *ṣūfī*, seperti apakah ia merupakan bagian dari *aḥwāl* atau *maqāmāt* dan hakikatnya. Abū Sulaymān al-Dārānī, sebagaimana dikutip al-Qusyairī, mendefinisikannya sebagai “kamu tidak mengharapkan surga dari Allah swt, dan meminta perlindungan dengan-Nya dari neraka”.⁵⁶

Berbeda dengan al-Qusyairī yang meski semula bertolak dari ayat Al-Qur'an, kemudian mengembangkan paham *taṣawwuf*nya, Aḥmad al-Syarbāsī, dalam *Mawsū'āt Akhlāq Al-Qur'an*, justeru mengembangkan konsep *riḍhā* dari dalam Al-Qur'an sendiri secara komprehensif, meski tampak “memkompromi-

⁵⁵Al-Qusyairī, *Al-Risālah Al-Qusyairīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2013), 227–32. Dalam edisi ini, ayat yang dicantumkan keliru, yaitu “*huwa aqrab li al-taqwā, wattaqū Allāh*”.

⁵⁶Al-Qusyairī, 230.

kannya” dengan konsep *ṣūfī*, dalam pengertian memilih definisi-definisi yang sesuai dari kalangan *ṣūfī* dengan konsep Al-Qur’an sendiri. Namun, al-Syarbāṣī berdiri dari patokan konsep Al-Qur’an.⁵⁷ Sama halnya dengan al-Syarbāṣī yang “dibesarkan” dalam kajian Al-Qur’an, al-Rāghib al-Iṣfahānī (w. 502 H) yang juga sangat memerhatikan etika Al-Qur’an dan dikenal sebagai penulis *‘ulūm al-Qur’ān*, khususnya *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an*, tidak mengembangkan konsep *riḍā* seperti halnya al-Qusyairī, melainkan ia hanya menilai, dengan berpatokan pada Q.s. al-Bayyinah: 8, seperti hal skema *manzilah* (jamak: *manāzil*) Ibn Qayyim al-Jawzīyyah dalam *Madārij al-Sālikīn*, bukan *maqāmāt* dan *aḥwāl*, bahwa *riḍā* adalah *manzilah* termulia setelah kenabian.⁵⁸ Itu artinya adalah bahwa meski semula bertolak dari Al-Qur’an, *riḍā* semula tampak sebagai etika skripturalis, namun lebih lanjut lebih cenderung menjadi etika religius yang berkembang, khususnya di kalangan *ṣūfī*.

Terjemahan Kementerian Agama dan terjemahan bahasa Banjar memang di satu sisi memiliki arah yang sama, yaitu menerjemahkan secara *tafsīrīyah* untuk menghindari paham anthropomorphisme,⁵⁹ namun berimplikasi terhadap terbentuknya konsep etika religius. Hal itu karena istilah “keredhaan” (terjemah Kemenag) tidak sinonim dengan “kerelaan”, karena istilah pertama diderivasi dari ungkapan Bahasa Arab “*riḍā*”, yaitu kosa-kata Al-Qur’an yang dikembangkan kemudian oleh para *ṣūfī*. Akan tetapi, meskipun “kerelaan” kemudian diterjemahkan menjadi “*karilaan*” (dari kata “*rila*” berdasarkan dialek Banjar Hulu, bukan “*rela*” berdasarkan dialek Banjar Kuala),⁶⁰

⁵⁷Aḥmad Al-Syarbāṣī, *Mawsū’at Akhlāq al-Qur’ān, Vol. 1* (Beirut: Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1981), 61–67.

⁵⁸Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Al-Ḍarī’ah Ilā Makārim Al-Syarī’ah* (Cairo: Dār al-Salām, 2007), 125.

⁵⁹Lihat juga contoh penerjemahan *istawā* (Q.s. al-A’rāf: 54) dalam tim penerjemah, *al-Qur’an dan Terjemahnya Bahasa Banjar*, 205.

⁶⁰Tentang perbedaan kedua dialek ini, lihat Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, ix. Penerjemahan al-Qur’an ke bahasa Banjar ini menerapkan dialek Banjar Hulu yang hanya mengenal konsonan a, i, u, tidak mengenal konsonan e dan o. Kosa-kata “*rela*” juga dikenal sebagai kosa-kata bahasa Dayak Deah. Lihat Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia-Dayak Deah* (Banjarmasin: Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Selatan, 2013), 204.

kosa-kata Banjar ini mempunyai kandungan makna yang sama dengan “*keredhaan*” dengan muatan religiusnya, karena pertama, dalam bahasa Banjar keseharian, tidak dikenal kosa-kata “*keredhaan*” (Indonesiasi bahasa ungkapan bahasa Arab), melainkan “*karilaan*”; kedua, secara kultural, masyarakat banjar memang sangat dipengaruhi oleh ajaran Islam.⁶¹ Bahkan, sebutan “Banjar” sendiri tidak hanya merupakan identitas budaya, melainkan identitas agama, karena suku ini digunakan untuk membedakannya dari suku Dayak yang umumnya non-Muslim.⁶²

“*Rila*” tidak hanya bisa disepadankan dari substansinya dengan *nrimo* dalam etika Jawa, melainkan juga dianut oleh masyarakat Banjar. Etika ini menjadi dasar tidak hanya dalam hubungannya dengan Tuhan, melainkan dalam hubungannya dengan sesama. Dalam hal pencaharian, masyarakat Banjar umumnya di perdesaan masih menganut pola mencari nafkah yang dilakukan baik oleh suami maupun istri secara bersama-sama, baik di pertanian maupun perkebunan. Umumnya, perempuan Banjar secara setara bersama sumai merasa *rila* bekerja untuk menghidupi kebutuhan sehari-hari.⁶³ Umumnya, masyarakat Banjar cenderung egaliter dalam relasi gender, meski di beberapa tradisi masyarakat sub-kultur ada stratifikasi, seperti

⁶¹Sumasno Hadi, *Etika Banjar* (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 2017), 33.

⁶²Tesis Alfani Daud mengatakan bahwa “Banjar” adalah identitas agama, terbukti orang dari suku Dayak yang semula beragama non-Islam, baik Kristen atau Kaharingan (kepercayaan lokal), kemudian disebut “menjadi orang Banjar”. Secara kultural, memang perpindahan agama biasanya menandai perpindahan hubungannya dengan kerabat lama yang beragama non-Islam ke kerabat baru. Meski demikian, secara geografis, orang Banjar diidentifikasi sebagai orang-orang penduduk asli yang menghuni wilayah sekitar Banjarmasin. Wilayah sebaran mereka meluas ke Martapura dan sekitarnya. Lihat Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar*, hh. 1-5. Tesis ini berimplikasi bahwa sebagian orang Banjar adalah orang Dayak yang telah masuk Islam dan disadari bahwa tentu ada suku Banjar yang sejak awal adalah penganut Islam.

⁶³Halimatus Sakdiah, “Peran Pedagang Perempuan Pasar Terapung Dalam Melestarikan Tradisi Dan Kearifan Lokal Di Kalimantan Selatan (Perspektif Teori Perubahan Sosial Talcott Parsons),” accessed June 18, 2020, <https://idr.uin-antasari.ac.id/6260/>.

pembedaan antara *habīb-syarīfah* dan *ahwal* dan pembedaan antara *gusti* (bangsawan) dan *jaba* (rakyat jelata). Dalam hal terjadi sengketa antarwarga, salah satu prinsip pepatah Banjar “*kuduk kada mati, ular kada kanyang*”⁶⁴ (kodok tidak mati, ular tidak kenyang) dalam adat berdamai (*adat badamai*) dilandasi oleh prinsip *karilaan*.⁶⁵

Kedua, pandangan lokal yang berbasis fiqh Syāfi’iyah. Aliran fiqh ini, sebagaimana umumnya di Indonesia, juga dianut oleh masyarakat Banjar. Aliran-aliran lain, baik yang rasional, seperti Hanafīyah, atau yang sangat tradisinal, seperti Hanbalīyah, tidak berkembang di wilayah Banjar, kecuali dalam kondisi mendesak, ketika tidak bisa lagi mengikuti aliran Syāfi’iyah, mereka *bataklid* (*bertaqīd*, mengikuti), seperti dalam pembayaran zakat fitrah kepada penerima (*mustahiq*) dan ketika menunaikan ibadah haji. Syekh Muḥammad Arsyad adalah pengusung aliran Syāfi’iyah melalui beberapa karyanya, antara lain *Sabīl al-Muhtadīn*.

Penerjemah Al-Qur’an ke bahasa Banjar tidak hanya memosisikan sebagai penerjemah pasif yang mengalihbahasakan dari terjemah bahasa Indonesia, melainkan juga sebagai penerjemah aktif yang terlibat memaknai ayat, setidaknya mereka tidak menerjemahkan dengan terjemahan yang akan bertentangan dengan paham fiqh Syāfi’iyah yang dianut oleh masyarakat Banjar. Di antara terjemahan yang merepresentasikan kecenderungan hal ini adalah terjemah “*lā yamassuhu illā al-muṭṭahharūn*” “tidak ada yang menyentuhnya selain hamba-hamba yang disucikan” (Q.s. al-Wāqī’ah: 79).⁶⁶ Ayat ini diterjemahkan ke dalam bahasa Banjar dengan “*kada manggatuknya cuali hamba-hamba nang disuciakan*”.⁶⁷

⁶⁴Iman Budhi Santosa, *Kumpulan Peribahasa Indonesia Dari Aceh Sampai Papua: Untuk SD, SMP, SMA, & Umum* (Jakarta: Kawahmedia, 2009), 64.

⁶⁵Tentang *adat badamai* dalam masyarakat Banjar Ahmadi Hasan, *Adat Badamai: Studi Tentang Penyelesaian Sengketa Menurut Budaya Hukum Pada Masyarakat Banjar* (Banjarmasin: Fakultas Syariah IAIN Antasari, 2003).

⁶⁶Tim Penerjemah, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*, 784.

⁶⁷Penerjemah, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar*, 759.

Di samping *ḥadīs*, ayat ini dijadikan dasar argumen (*istidlāl*) oleh kalangan Syāfi'iyah bahwa orang-orang yang sedang kena *ḥadaś*, baik *ḥadaś* besar seperti bersenggama maupun *ḥadaś* kecil seperti kencing, tidak dibolehkan untuk menyentuh *muṣḥaf* Al-Qur'an dan membacanya. "Orang-orang yang disucikan" (*al-muṭṭahharūn*) dalam ayat ini ditafsirkan dalam hal ini dengan orang-orang yang tidak suci dari *ḥadaś*, dengan mandi dan *wuḍū'*.⁶⁸ Sama halnya dalam *al-Muḥazzab*, Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjari dalam *Sabīl al-Muhtadīn* juga menyatakan hal yang sama maksudnya, "*bahwasanya diharamkan manyantuhkan dia dengan muṣḥaf karena katiadaan ṭahūr yang sempurna mengharuskan manyantuh dia, yaitu wuḍū'*" (bahwa diharamkan ia menyentuh *muṣḥaf* karena tidak ada penyuci yang sempurna yang membolehkan menyentuhnya, yaitu *wuḍū'*).⁶⁹

Secara kultural, masyarakat Banjar menganut etika yang sangat kuat dalam penghormatan terhadap *muṣḥaf* Al-Qur'an. Pertama, secara teologis, mereka percaya bahwa *muṣḥaf* Al-Qur'an adalah barang yang keramat. Kedua, secara keagamaan, sebagai implikasi dari pandangan tentang kekaramatan Al-Qur'an itu terhadap penghormatan terhadap kitab suci ini adalah dalam beberapa bentuk; (1) meletakkannya harus di tempat yang tinggi, tidak boleh tertindih dengan barang lain, dan tidak boleh meletakkannya dalam keadaan dibiarkan terbuka tanpa dibaca; (2) memegangnya harus dalam keadaan suci dari *ḥadaś*; (3) membawanya harus hati-hati, selalu dijunjung, atau minimal didekap di atas dada; (4) meletakkan *muṣḥaf* ketika dibaca harus pada posisi lebih tinggi daripada lutut pembaca ketika duduk, dan pembaca harus berpakaian rapi dengan menutup aurat (laki-laki memakai peci dan perempuan memakai selendang).⁷⁰ Ketiga,

⁶⁸Abū Ishāq Al-Syīrāzī, *Al-Muḥazzab Fī Fiqh Al-Imām Al-Syāfi'ī*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 25.

⁶⁹Syekh Muḥammad Arsyad Al-Banjari, *Sabīl Al-Muhtadīn* (Indonesia: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabiyyah, n.d.), 61.

⁷⁰Alfani Daud, "Persepsi Masyarakat Banjar tentang al-Qur'an", makalah dipresentasikan pada diskusi yang diselenggarakan oleh LPTQ Provinsi Kalimantan Selatan (24 Februari 1986), 8-9. Yang dimaksud dengan

secara antropologis, kekeramatan itu mengharuskan mereka, jika terjadi perlakuan yang tidak sopan terhadap *mushhaf* dan tabu-tabu, seperti terjatuh ketika membawanya atau membaca secara tidak sengaja dalam keadaan tidak suci, maka mereka *bahalarat* (dari kata “*halarat*”), yaitu melaksanakan ritual *salamatan* untuk menghindari dari kutukan karena kesalahan tersebut yang dipercaya tidak hanya akan menimpa pelaku kesalahan itu, melainkan seluruh anggota dalam rumah. Ritual itu disertai dengan pembacaan doa dan hidangan wajib berupa nasi ketan. Alfani Daud, dari perspektif antropologi klasiknya tentang magik, *menduga* bahwa ritual ini adalah “ritus (ritual) perdamaian dengan ruh-ruh gaib”,⁷¹ meski hal ini tampak berlebihan. Meski pada masa pra-Islam dan masa awal islamisasi, kepercayaan dan praktik tradisi lokal pada masa lalu, seperti *mambuang pasilih* (membuang sial) dan *manyanggar banua* (melindungi *banua* dari kesialan), dianut dan dipraktikkan oleh masyarakat, orang Banjar sebagai Muslim sendiri, sebagaimana diakui sendiri oleh Alfani, bukan penyembah ruh gaib. Selanjutnya, *bahalarat* tidak hanya dilakukan oleh masyarakat dalam konteks pelanggaran terhadap penghormatan kekeramatan Al-Qur’an, melainkan juga karena alasan-alasan religius-kultural lain.⁷²

Di kalangan masyarakat perdesaan, berkembang kepercayaan yang ditradisikan secara lisan oleh kalangan orang tua terhadap anak dan remaja yang sedang belajar Al-Qur’an bahwa kitab suci yang dibaca ini akan menjelma pada hari kiamat nanti menjadi kapal yang bisa ditumpangi oleh orang-orang yang membacanya yang menghantarkan mereka ke surga. *Bilah* yang

“selendang” di sini adalah “*tangkuluk*”, yaitu kain panjang yang dipakaikan untuk menutup kepala, meski tampak terlihat kepala tidak tertutupi penuh, dan satu bagian ujung diuntai ke bagian dada dan bagian lain dikalungkan ke bagian bahu hingga memanjang ke bagian belakang. Hal ini umumnya berlaku pada masyarakat Banjar masa lalu, berbeda dengan era sekarang, di mana penutup rapat kepala adalah jilbab Alfani Daud, “Persepsi Masyarakat Banjar Tentang Al-Qur’an,” n.d.

⁷¹Daud, 9.

⁷²Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, 486–88.

umumnya terbuat dari bambu sebagai penunjuk ayat yang sedang dibacakan akan menjelma menjadi *kakayuh* (pendayung) kapal.⁷³

Etika yang mendasari kepercayaan dan praktik masyarakat tersebut bukanlah etika skriptural yang dipahami secara langsung dari ayat Al-Qur'an, karena tidak ada petunjuk langsung bahwa Al-Qur'an harus dimitologisasikan dan dihormati sedemikian seperti itu. Bahkan, pandangan tokoh-tokoh aliran Syāfi'iyah bahwa Al-Qur'an hanya boleh disentuh oleh orang suci sebenarnya muncul dari mekanisme pemahaman terhadap ayat. Ada beberapa alternatif penafsiran yang sebenarnya berbeda dengan penafsiran ini. Akan tetapi, pandangan Syāfi'iyahlah sebagai aliran fiqh yang hidup dalam masyarakat Banjar yang mengalami pembudayaan juga dengan pandangan mereka tentang kekeramatan Al-Qur'an dengan segala tabu-tabu perilaku masyarakat terhadapnya. Oleh karena itu, etika kultural yang hidup tersebut merupakan etika teologis (*theological ethics*). Meskipun tidak ada seorang tokoh teologi pun yang berpandangan sejauh itu, karena polemik teologis yang berkembang di kalangan mereka hanya berkuat pada kekadiman (*qidam al-Qur`ān*) dan kemakh-lukan Al-Qur'an (*khalq al-Qur`ān*), karakter kepercayaan masyarakat Banjar tentang kekeramatan dalam konteks ini adalah bersifat teologis.

Ketiga, pandangan lokal yang berbasis kearifan (*local wisdom*). Ada banyak bentuk kearifan masyarakat Banjar yang terefleksi dalam terjemah Al-Qur'an ini, di samping tampak dalam beberapa uraian di atas. Di antaranya adalah sopan-santun yang didasarkan atas perhormatan kepada orang yang lebih tua (*tatuha*) dan pemimpin di masyarakat (*tutuha*).⁷⁴ Dalam bahasa Banjar, dikenal dua macam bahasa dilihat dari sisi kesopanan penggunaannya, terutama dalam hal kata ganti. Pertama, yaitu

⁷³Muhammad Hasyim, "Fikih Lokal: Beberapa Aspek Tentang Pemahaman Dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Banjar," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 2, no. 4 (2003), 10.

⁷⁴Di sini, saya membedakan antara dua ungkapan ini atas dasar dialek Banjar Hulu. Di kalangan sebagian masyarakat Banjar *tutuha* (pemimpin atau tokoh masyarakat) juga bisa diganti dengan ungka *tatuha*. Bandingkan dengan Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, 192.

bahasa yang setara (egaliter),⁷⁵ namun dianggap kasar jika diucapkan oleh orang yang lebih muda kepada orang yang lebih tua dari segi umur atau dihormati dari posisinya di masyarakat atau pemerintahan. Kedua, ungkapan kata ganti yang lebih sopan. Penggunaan kata ganti dalam bahasa Banjar adalah sebagai berikut:

Tabel 1.
Penggunaan Kata Ganti dalam Bahasa Banjar

Kata Ganti	Setara/ Kasar	Sopan
Aku, saya	<i>Aku</i>	<i>Ulu</i>
Kami	<i>Kami</i>	<i>Kami</i>
Kita	<i>Kita</i>	<i>Kita</i>
Kamu, engkau	<i>Ikam</i>	<i>Pian, sampian, andika</i>
Kalian	<i>Buhan ikam</i>	<i>Buhan pian/ sampian/ andika</i>
Kita	<i>Kita</i>	<i>Kita</i>
Dia	<i>Inya</i>	<i>Sidin</i>
Mereka	<i>Buahnya</i>	<i>Buhan sidin</i>

Kata ganti tersebut hanya digunakan dalam komunikasi sesama manusia, tidak pernah digunakan dalam hubungannya dengan Tuhan, karena bahasa Banjar selama ini cenderung hanya menjadi bahasa percakapan, kecuali dalam karya-karya sastra. Dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Banjar, dalam hubungannya dengan Tuhan, digunakan kata ganti yang lebih sopan: *ulun* (saya), *Pian* atau *Sampian* (Engkau), dan *Sidin* (Dia). Kata “*andika*” tidak pernah digunakan, meskipun juga berkonotasi lebih sopan. Tidak ada alasan yang jelas mengapa ungkapan ini tidak digunakan. Namun, ungkapan ini, dalam konteks komunikasi sesama manusia dalam kultur Banjar, cenderung digunakan hanya untuk orang yang jauh lebih tua daripada pembicara. Dalam terjemahan ini, kata-kata ganti yang lebih sopan tersebut tidak hanya digunakan kepada Tuhan, melainkan juga kepada sosok-sosok yang dihormati dalam Al-Qur'an, seperti para nabi.

Sebagai contoh, Q.s. al-Fātihah: 5 diterjemahkan dengan “*Wan Sampian haja kami manyambah wan lawan Sampian haja*

⁷⁵Saifuddin, Dzikri Nirwana, dan Norhidayat, *Pengaruh Unsur-unsur Budaya*, 169.

*kami mainta partulungan*⁷⁶ (Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan).⁷⁷ Kata ganti “*Sampian*” (Engkau) adalah lebih sopan daripada “*Ikam*” (Kamu). Kata ganti “Engkau” dalam bahasa Indonesia dianggap lebih sopan dibanding kata ganti “Kamu”. Akan tetapi, konotasi kelebihansopanan pada kata ganti “Engkau” berbeda dengan kata ganti “*Sampian*” dalam bahasa Banjar, karena setiap ungkapan bahasa memuat kandungan kultur nilai tersendiri. Dalam kultur Banjar, penghormatan terhadap orang yang lebih tua di sini memiliki norma etis yang mendasarinya, yaitu penghormatan kepada manusia, ditransfer nilai moralnya kepada penghambaan kepada Tuhan. Manusia dan Tuhan adalah dua wujud yang tidak setara, antara Pencipta dan yang diciptakan. Namun, nilai etis pada penghormatan yang partikular itu digunakan dengan dilucuti kandungan spesifiknya menjadi penghambaan, sehingga menjadi nilai etis yang bersifat universal.

Dalam kultur masyarakat Banjar, penghormatan terhadap orang yang lebih tua, misalnya *kuitan* (orangtua) ditekankan, sebagaimana tampak dalam pantun yang digubah oleh seorang seniman Banjar, Syamsiar Seman, berikut:⁷⁸

Puhun gambir di dalam hutan (Pohon gambir di dalam hutan)
Andaknya di padang sabat (Letaknya di semak lebat)
Amun bapandir lawan kuitan (Jika berbicara dengan orangtua)
Baucap nitu bagamat-gamat (Berbicara itu [harus] pelan-pelan)
Mambawa papan ka muhara (Membawa papan ke muara)
Papan handak diulah pasak (Papan akan dibuat pasak)
Parak hadapan urang tuha (Di hadapan orangtua)
Amun bajalan babungkuk awak (Jika berjalan bungkukkan badan)

Pantun di atas menjelaskan dua hal, yaitu tatakrama terhadap orangtua dari segi ucapan dan dari segi perilaku. “*Baucap nitu bagamat-gamat* (Berucap itu pelan-pelan)” tidak semata

⁷⁶Tim penerjemah, *al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar*, 1.

⁷⁷Tim penerjemah, *al-Qur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama, 1.

⁷⁸Sumasno Hadi, *Etika Banjar*, 56 dengan revisi beberapa terjemahnya.

bermakna ucapan yang pelan, melainkan dengan sopan, termasuk penggunaan ungkapan yang sopan.

Etika penghormatan terhadap orangtua atau orang yang lebih tua, meski juga diajarkan dalam Al-Qur'an, sebenarnya tumbuh dalam masyarakat Banjar sebagai kultur nilai. Etika yang mendasarinya lebih bersifat tradisional, yaitu kepatuhan terhadap tradisi kesopanan yang telah diajarkan dari generasi ke generasi. Etika ini adalah etika tradisional (*traditional ethics*).

PENUTUP

Kesimpulan yang bisa ditarik dari uraian-uraian yang telah dikemukakan adalah sebagai berikut. Pertama, metode penerjemahan yang diterapkan dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* menerapkan terjemah secara harfiah (*tarjamah ḥarfīyah*) dan terjemah dengan memahami atau menafsirkan maksud dan konteks kalimat secara lebih kreatif (*tarjamah tafsīrīyah*). Kedua metode ini diterapkan sesuai dengan kepentingan penerjemahan yang mempertimbangkan dua sisi, yaitu pertimbangan objektivitas makna yang ditarik (*istikhrāj alma'ānī*) dari ungkapan dan pertimbangan fungsional, yaitu bahwa terjemahan harus bisa dipahami oleh masyarakat. Kedua, menerjemahkan memang tidak seluruhnya merepresentasikan keseluruhan makna dalam ungkapan. Keterbatasan bahasa lokal yang menjadi penerjemahan tidak sama dengan bahasa asli karena setiap bahasa adalah bagian dari budayanya sendiri. Hal itu memang dialami dalam penerjemahan ini, seperti penerjemahan nama Tuhan "*al-'Alīy al-'Azīm*" (Q.s. al-Baqarah: 255) yang diterjemah dengan "*Mahatinggi wan Mahabasar*". Metode pemilihan ungkapan (diksi) dilakukan dengan alternatif-alternatif varian bahasa, yaitu bahasa Banjar *tutuk* (asli, arkais), bahasa Melayu yang pernah digunakan dalam karya-karya ulama, bahasa Indonesia yang "dibanjarisasikan" (disesuaikan kaidah pembentukan kata dalam bahasa Banjar), dan bahasa Banjar yang dianggap sebagai serapan ke dalam bahasa Banjar. Ketiga, sumber atau referensi yang dijadikan patokan utama adalah *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan oleh Kementerian Agama, baik edisi lama maupun baru. Menjadikannya sebagai patokan utama tidak menafikan digunakannya referensi-referensi

lain untuk mengatasi beberapa kekurangan dalam penerjemahan tersebut. Keempat, dalam terjemahan bahasa Banjar ini, ditemukan muatan-muatan “lokal”, dalam pengertian pemikiran atau praktik dalam masyarakat Banjar, baik yang semula bersumber dari Al-Qur'an, maupun yang kemudian berkembang dalam budaya. Muatan lokal itu berisi nilai-nilai etika, baik yang etika skripturalis, etika keagamaan, etika teologis, dan etika tradisional.

Dalam konteks validitas terjemah, meskipun menerjemahkan tidak bisa mentransferkan keseluruhan kandungan makna yang termuat dalam ungkapan Al-Qur'an yang berbahasa Arab ke terjemahan yang berbahasa Banjar, sebagaimana dikritik sejak awal oleh para ulama, semisal al-Syātibī dan sebagian ulama di Indonesia sendiri, penerjemahan bisa dipertanggungjawabkan secara objektif, baik dari metode, sumber, maupun hasil terjemahannya. Pertama, metode *tarjamah harfiyah* tidak selalu dianggap keliru, jika penerjemahan itu sesuai konteks hubungan ungkapan-makna dan fungsional (bisa dipahami dan diterapkan), semisal ungkapan “*bi sawtika*” (Qs. al-Isrā': 64) yang diterjemahkan secara harfiah dengan “*lawan suara ikam*” (dengan suaramu) yang dalam terjemah Kementerian Agama dengan “dengan suaramu (yang memukau)”, bukan dengan “dengan ajakanmu” (terjemah edisi lama). Pilihan ini sesuai kaidah tafsir bahwa selama suatu ayat bisa dipahami dalam pengertian harfiahnya, maka hal itu adalah langkah utama yang harus diambil, dan kaidah ini diakui oleh pakar tafsir semisal M. Quraish Shihab. Di samping itu, atas dasar asas fungsionalitas itu pula, *tarjamah tafsīriyah* adalah solusi kedua jika penafsiran harfiah tidak bisa dilakukan. Kedua, terkait dengan sumber atau referensi, setiap penerjemah diasumsikan adalah penerjemah yang aktif yang tidak hanya mengadopsi, melainkan juga mengadaptasi terjemahan dengan pertimbangan tertentu, setidaknya ia tidak mungkin menyalin terjemah yang tidak sesuai dengan pandangannya, baik secara teologis, fiqh, moral, maupun tradisi. Oleh karena itu, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama hanya dijadikan patokan utama dengan tanpa menafikan sumber-sumber referensi lain. Ketiga, hasil terjemahan yang bermuatan lokal, baik dari aspek

lokalitas pandangan teologi yang Asy'ariyah, pandangan fiqh yang Syāfi'iyah, serta pandangan tradisional yang hidup di masyarakat memberikan muatan makna yang berbeda dibandingkan terjemahan-terjemahan dengan bahasa Indonesia, bahkan memperkaya keragaman kandungan makna dalam terjemahannya. Keragaman dan kekayaan makna itu tampak dari kandungan nilai etikanya, baik dari aspek pemikiran religius maupun kultural. Keragaman ini memperkaya nuansa kandungan makna terjemahan yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abdullah, M. Amin. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Ankara Turki: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Al-'Arabī, Abū Bakr ibn. , *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh Fī Al-Qur'an Al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Al-Banjārī, Syekh Muḥammad Arsyad. *Sabīl Al-Muhtadīn*. Indonesia: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabiyyah, n.d.
- Al-Mu'ayzīr, Minā bint 'Abd al-'Aziz bin 'Abdillāh. *Ikhtilāf Al-Tanawwu' Fī Al-Tafsīr Wa Anwā'uh Wa Āsaruh: Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqiyyah*. Arab Saudi: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, n.d.
- Al-Qusyairī. *Al-Risālah Al-Qusyairīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī. *Al-Ḍarī'ah Ilā Makārim Al-Syarī'ah*. Cairo: Dār al-Salām, 2007.
- Al-Syarbāsī, Ahmad. *Mawsū'āt Akhlāq Al-Qur'an, Vol. 1*. Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1981.
- Al-Syātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, n.d.
- Al-Syīrāzī, Abū Ishāq. *Al-Muḥazzab Fī Fiqh Al-Imām Al-Syāfi'ī, Vol. 1*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- al-Zarqanī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Bashori, Saifuddin; Dziki Nirwana; *Peta Kajian Hadis Ulama Banjar*. Banjarmasin: Antasari Press, 2014.

- Boysen, Alex. "Foreign Vocabulary in Classical Arabic and Al-Jawālīqī's Al-Mu'arrab." (University of Oslo, 2009).
- Daud, Alfani. *Islam Dan Masyarakat Banjar*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- Daud, Alfani. "Persepsi Masyarakat Banjar Tentang Al-Qur'an." Makalah dipresentasikan pada diskusi yang diselenggarakan oleh LPTQ Provinsi Kalimantan Selatan (24 Februari 1986).
- Dirāz, Abdullāh. *Dustūr Al-Akhlāq Fī al-Qur`ān: Dirāsah Muqāranah Li Al-Akhlāq Al-Nazarīyah Fī Al-Qur`ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2005.
- Effendi, Djohan. *Pesan-Pesan Al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Jakarta: Serambi, 2012.
- Esack, Farid. *Qur`an, Liberalism, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Gazali, Ahmad. *Al-Qur`an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek*. Banjarbaru: Yayasan Qardhan Hasana, 2015.
- Hapip, Abdul Djebar. *Kamus Banjar-Indonesia*. Banjarmasin: Rahmat Hafiz al-Mubaraq, 2018.
- Hasan, A. *Al-Furqan*. Jakarta: Universitas al-Azhar Indonesia, 2010.
- Hasan, Ahmadi. *Adat Badamai: Studi Tentang Penyelesaian Sengketa Menurut Budaya Hukum Pada Masyarakat Banjar*. Banjarmasin: Fakultas Syariah IAIN Antasari, 2003.
- Lubis, Ismail. *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur`an Departemen Agama Edisi 1990*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Mas`ud, Abdurrahman. "Sambutan", *Dalam Tim Penerjemah, Al-Qur`an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar*. Jakarta: Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur`an Dan Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: Elsaq, 2013.
- Naparin, Husin. *Memahami Kandungan Ayat Al-Kursī*. Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2015.
- Naparin, Husin. *Memahami Kandungan Surah Yasin*. Banjarmasin: Majelis Ulama Indonesia, 2013.
- Norhidayat, Saifuddin; Dzikri Nirwana; *Pengaruh Unsur-Unsur Budaya Lokal Dalam Al-Qur`an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar*.

- Banjarmasin: Antasari Press, 2018.
- Penerjemah, Tim. *Al-Qur`an Dan Terjemahnya Bahasa Banjar*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017.
- Rahmadi, and M. Husaini Abbas. *Islam Banjar: Genealogi Dan Referensi Intelektual Dalam Lintas Sejarah*. Banjarmasin: Antasari Press, 2012.
- Rahman, Fazlur. "Islam and Modernity." edited by Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka, 1995.
- Santosa, Iman Budhi. *Kumpulan Peribahasa Indonesia Dari Aceh Sampai Papua: Untuk SD, SMP, SMA, & Umum*. Jakarta: Kawahmedia, 2009.
- Singkel, 'Abd al-Ra`uf. *Tarjumān Al-Mustafid*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Sumasno Hadi. *Etika Banjar*. Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 2017.
- Syamsuddin, Helius. *Pegustian Dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, Dan Dinasti (Perlawanan Di Kalimantan Selatan Dan Kalimantan Tengah (1859-1906))*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Thalib, Muhammad. *Koreksi Tarjamah Harfiyah Kementerian Agama RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawi, 2011.
- Tim Penerjemah. *Al-Qur`an Dan Terjemahnya*. Jakarta: Kementerian Agama dan Duta Surya, 2011.
- Tim Penulis. *Kamus Bahasa Indonesia-Dayak Deah*. Banjarmasin: Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Selatan, 2013.
- Tim Penulis. *Kamus Bahasa Banjar Dialek Hulu-Indonesia*. Banjarbaru: Balai Bahasa, 2008.
- Tim Penulis Sahabat. *Tafsir Juz` 'Amma (Dilengkapi Dengan Asbāh Al-Nuzūl Al-Āyāt)*. Kandangan, n.d.
- Wardani. *Maqāshid Al-Syarī'ah Sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir Al-Qur`an: Perspektif Abū Ishāq Al-Syāthibī*. Banjarmasin: Antasari Press, 2018.
- Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir Al-Qur`an Di Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.

- Wardani, Saifudin. *Tafsir Nusantara*. Yogyakarta: LKIS, 2017.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Ciputat: Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, 2015.
- Azmy, Khalilah Nur. "Metode Penerjemahan Al-Qur'an Dalam Bahasa Banjar (Studi Analisis Terhadap Al-Qur'an Terjemah Bahasa Banjar)." UIN Antasri, 2018.
- Hasan, Noorhadi. "Muhammad Arshad Al-Banjarī (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate." Universitas Leiden, 1999.
- Idayanti, Ana. "Studi Kritis Terjemah Tafsiriah Muhammad Thalib Dalam Buku Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI." UIN Sunan Kaijaga, 2014.
- Rijali, Ahmad. "Kandungan Budaya Bahasa Melayu Banjar Dalam Kitab Sabīl Al-Muhtadīn Karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarī." Banjarmasin, 2015.

Jurnal

- Chirzin, Muhammad. "Dinamika Terjemah Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 2016.
- Fakhry, Majid. "Ethical Theories in Islam." *Philosophy East and West*, 1996. <https://doi.org/10.2307/1399413>.
- Hasyim, Muhammad. "Fikih Lokal: Beberapa Aspek Tentang Pemahaman Dan Perilaku Keagamaan Masyarakat Banjar." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 2, no. 4 (2003): 10.
- Høgel, Christian. "An Early Anonymous Greek Translation of the Qur'an: The Fragments from Niketas Byzantios' 'Refutatio' and the Anonymous 'Abjuratio.'" *Collectanea Christiana Orientalia* (CCO), 2010.
- Istianah, Istianah. "DINAMIKA PENERJEMAHAN AL-QUR'AN: Polemik Karya Terjemah Al-Qur'an HB Jassin Dan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Muhammad Thalib." *MAGHZA*, 2016. <https://doi.org/10.24090/mza.v1i1.2016.pp41-56>.
- Shihab, M. Quraish. *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan Dan Kese-rasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Ulbricht, Manolis. "The First Translation of the Qur'an (8th/ 9th Century A.D.) and Its Use in the Anti-Islamic Work of Nicetas

of Byzantium (9th C.)” 7 (n.d.).

- Wardani. “AL-QUR’AN KULTURAL DAN KULTUR QUR’ANI: Interaksi Antara Universalitas, Partikularitas, Dan Kearifan Lokal.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 2015. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i1.175>.
- Yahya, Mohamad. “Peneguhan Identitas Dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Qur’an.” *RELIGIA*, 2018. <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1510>.

Website

- Sakdiah, Halimatus. “Peran Pedagang Perempuan Pasar Terapung Dalam Melestarikan Tradisi Dan Kearifan Lokal Di Kalimantan Selatan (Perspektif Teori Perubahan Sosial Talcott Parsons).” <https://idr.uin-antasari.ac.id/6260/>. Diakses Juni 18, 2020.
- "Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan." <https://kalsel.bps.go.id/statistable/2016/10/10/689/jumlah-penduduk-kalimantan-selatan-menurut-kabupaten-kota-jenis-kelamin-dan-kepadatan-penduduk-2010>. Diakses Juni 19 2020
- "Kalsel Miliki Kemiripan Dengan Riau." <https://kalsel.kemenag.go.id/berita/398668/kalsel-miliki-kemiripan-dengan-riau>. Diakses Juni 17, 2020.
- Lenzerini, Federico. “Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples,” *European Journal of International Law*, 2011, <https://doi.org/10.1093/ejil/chr006>.
- “Terjemahan Al-Qur’an Kementerian Agama Dari Masa Ke Masa - Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an.” <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/451-terjemahan-al-qur-an-kementerian-agama-dari-masa-kemasa>. Diakses Juni 17, 2020