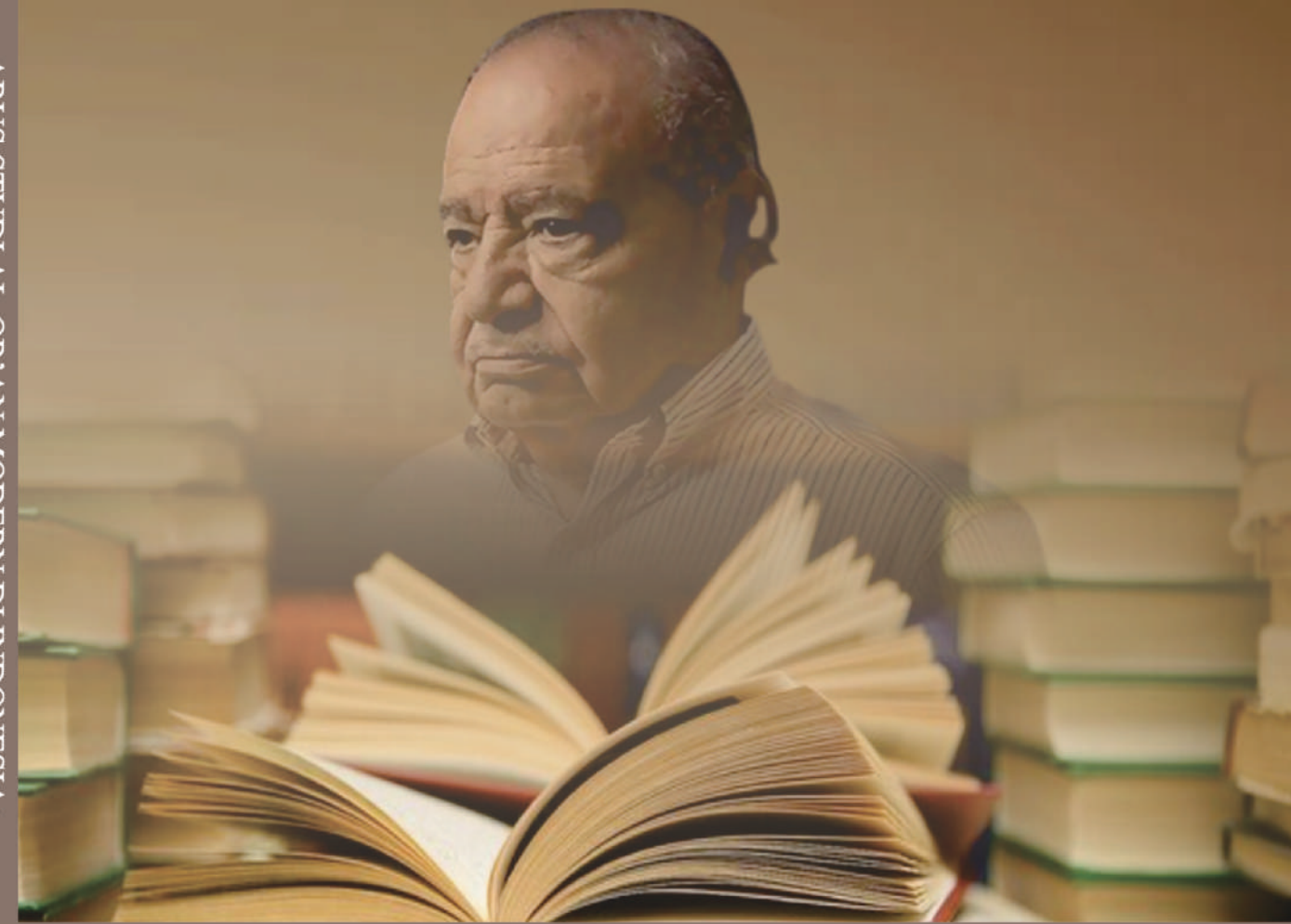


Muhammad Khoirul Anwar
NIM: 19.01.03.030

ARUS STUDI AL-QUR'AN MODERN DI INDONESIA: Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)



Muhammad Khoirul Anwar
NIM: 19.01.03.030

ARUS STUDI AL-QUR'AN MODERN DI INDONESIA:
Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)

Disertasi ini membahas sejarah penerjemahan karya Muhammad Syahrur di Indonesia. Penerjemahan karya Syahrur terjadi barbarengan pada momentum masuknya varian pemikiran Islam modernis. Masing-masing menggunakan beragam media dalam berkontestasi, di antaranya melalui media penerjemahan buku-buku.

Disertasi ini memiliki dua tujuan utama. Pertama, menjelaskan Sejarah penerjemahan sebagai media menyampaikan wacana pemikiran tertentu yang sudah membentang dalam kurun waktu yang lama. Kedua, menjelaskan bahwa penerjemahan buku-buku Syahrur dalam bidang studi Al-Qur'an merupakan bagian dari upaya memasukkan gagasan liberal-progresif di Indonesia pada kurun waktu tertentu dan bergumul dengan diskursus yang muncul era itu.

Disertasi ini menunjukkan bahwa secara historis penerjemahan karya Syahrur lahir dari dampak agenda modernisasi pemikiran yang ada di wilayah IAIN serta barbarengan dengan era masifnya varian pemikiran Islam di Indonesia. Produk terjemahan era itu menunjukkan dinamika pada tiga varian pemikiran. Pertama, varian yang menawarkan reinterpretasi secara progresif terhadap teks. Kedua, varian yang menawarkan studi tema gender. Ketiga, varian yang menawarkan pada gagasan fundamentalisme. Karya Syahrur menjadi bagian dari media promosi pemikiran progresif dan berdampak pada diskursus keislaman di ruang publik. Penerjemahan tersebut sekaligus menjadi bukti adanya gerakan literatur. Buku-buku yang diterjemahkan merupakan karya Syahrur yang diagendakannya sebagai serial buku Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah (Studi Islam Kontemporer) dan mendapat respon kontroversial dari dunia pemikiran Islam. Ketika di Indonesia karya Syahrur ikut bergumul dengan diskursus wacana keislaman yang sedang berkembang semenjak tiga dekade sebelum. Penerjemahan karya Syahrur dilakukan bermula dari perkenalan Syamsuddin sebagai akademisi PTKI yang sedang menjalankan program Pembibitan Dosen berkenalan dengan riset Dale F. Eickelman, seorang akademisi Amerika. Perkenalan ini menjadi jembatan terjadinya jaringan keilmuan, yang selanjutnya terjalin komunikasi lanjutan sehingga berhasil mendapatkan hak cipta dari Syahrur untuk kepentingan penerjemahan dan penerbitan di Indonesia, bahkan hingga terjalin komunikasi untuk kepentingan objek riset.

FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
PROGRAM STUDI SEJARAH PERADABAN ISLAM
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA JAKARTA
TAHUN 2024



FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
PROGRAM STUDI SEJARAH PERADABAN ISLAM
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA JAKARTA
TAHUN 2024

PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Khoirul Anwar

NIM : 19.01.03.030

Tempat/Tanggal Lahir: Pati, 27 Desember 1990

menyatakan bahwa Disertasi dengan judul, "Arus Studi Al-Qur'an Modern di Indonesia: Sejarah Penerjemahan Buku-buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)," adalah hasil karya penulis, bukan plagiasi, kecuali ketipan-kutipan yang disebutkan sumbernya atau atas petunjuk para pembimbing. Jika di kemudian hari pernyataan ini terbukti tidak benar, maka sepenuhnya akan menjadi tanggung jawab penulis dan bersedia gelar akademiknya dibatalkan sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Jakarta, 13 September 2024



Muhammad Khoirul Anwar
NIM: 19.01.03.030

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi dengan judul "Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019) Dalam Bidang Studi Al-Qur'an Di Indonesia Pasca Orde Baru: Studi Dinamika, Motivasi Dan Jaringan Keilmuan" yang disusun oleh Muhammad Khoirul Anwar Nomor Induk Mahasiswa: 19.01.03.030 telah diperiksa dan disetujui untuk diajukan pada ujian tertutup.


Jakarta, 22 Juni 2024

Promotor I



Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag

Promotor II



Dr. Fariz Al Nizar, M.Hum

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi dengan judul "Arus Modernisasi Pemikiran di Indonesia: Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)" oleh Muhammad Khorul Anwar dengan NIM 19.01.03.030 telah diujikan pada sidang tertutup Program Doktor Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia pada tanggal 17 Juli 2024 dan direvisi sesuai dengan saran tim penguji. Maka Disertasi tersebut telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Doktor bidang humaniora (Dr.)

Jakarta, 23 Agustus 2024
Dekan


Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum

TIM PENGUJI

1. Dr. Ayatullah, M.Ud

Ketua/merangkap penguji

2. Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum

(Penguji 1)

3. Dr. Siti Nabilah, M.Pd

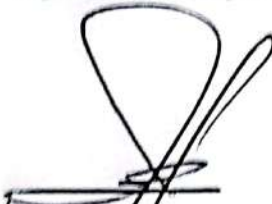

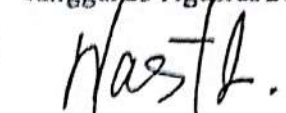


(Penguji 2)

4. Prof. Dr. Jajang Rahmana, MA

(Pembimbing 1)

5. Dr. Fariz Alnizar, M.Hum

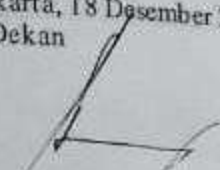
(Pembimbing 2)


(26-sept-2024)

(tanggal 23 Agustus 2024)

(Nabilah.)

(Jajang)

(Fariz)

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi dengan judul "Arus Studi Al-Qur'an Modern di Indonesia: Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)" oleh Muhammad Khoirul Anwar dengan NIM 19.01.03.030 telah diujikan pada sidang terbuka Program Doktor Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia pada tanggal 2 November 2024 dan direvisi sesuai dengan saran tim penguji. Maka Disertasi tersebut telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Doktor bidang humaniora (Dr.)

Jakarta, 18 Desember 2024
Dekan


Dr. Ahmad Su'adi, MA.Hum

TIM PENGUJI

1. Juri Ardiantoro, M.Si, Ph.D

Ketua Sidang

2. Dr. Ahmad Su'adi, MA.Hum

(Penguji 1)

3. Dr. Siti Nabilah, M.Pd

(Penguji 2)

4. Dr. Ayatullah, M.Ud

4. Prof. Dr. Jajang Rahmana, MA

(Pembimbing 1)

5. Dr. Fariz Alnizar, M.Hum

(Pembimbing 2)

()
()
()
()
()
()
()
()





**BERITA ACARA SIDANG PROMOSI DOKTOR
PROGRAM DOKTOR SEJARAH PERADABAN ISLAM
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA**

Pada hari **Sabtu**, Tanggal **02** Bulan **November** Tahun **2024**, Telah berlangsung Sidang Promosi Doktor pada Program Studi Doktor Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia yang dilakukan oleh:

Nama : Muhammad Khairul Anwar
N I M : 19.01.03.030
Tempat/Tgl. Lahir : Pati, 27 Desember 1990
Program Studi : Doktoral Sejarah Peradaban Islam
Konsentrasi : Islam Nusantara
Judul Disertasi : **"Arus Modernisasi Pemikiran di Indonesia: Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)"**

Dengan ini, Panitia Sidang memutuskan bahwa ujian tersebut diatas dinyatakan LAYAK/TIDAK LAYAK* dengan nilai angka (86,3) dan dengan kategori huruf (..A..) *Sangat memuaskan*

Berita Acara ini dibuat Rangkap 2 (dua), satu lembar untuk Program Studi dan satu lembar lagi untuk Universitas.

Anggota Ujian:

NO	NAMA	STATUS	TANDA TANGAN
1	Dr. Ahmad Su'adi, MA.Hum	Penguji I	
2	Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I, M.Pd	Penguji II	
3	Juri Ardiantoro, M.Si., Ph.D	Ketua Sidang/Penguji III	
4	Dr. Ayatullah, M.Ud	Sekretaris/Penguji IV	
5	Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag	Promotor/Penguji V	
6	Dr. Fariz Alnizar, M.Hum	Co-Promotor/Penguji VI	

Keterangan: *Check List/Coret yang tidak perlu

Dilektor ke-8

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Fonem konsonan Arab

ARAB		LATIN	
Kons	Nama	Konsonan	Nama
ا	Alif	a	Aa
ب	Ba	b	Be
ت	Ta	t	Te
ث	Sa	ts	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	<u>h</u>	Ha (dengan garis di bawah)
خ	Kha	kh	Ka dan Ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	z	Zet
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	Es dan Ye
ص	Sad	sh	Es dan Ha
ض	Dad	dh	De dan Ha
ط	Ta	th	Te dan Ha
ظ	Za	zh	Zet dan Ha
ع	Ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Ghain	gh	Ge dan Ha
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	y	Ya

2. Vokal

a. tunggal atau *monoftong*

Bahasa Arab yang lambangnya hanya berupa tanda atau *harakat* transliterasinya dalam tulisan Latin yang dilambangkan dengan huruf sebagai berikut:

- 1) Tanda *Fathah* dilambangkan dengan huruf a
- 2) Tanda *Kasrah* dilambangkan dengan huruf i
- 3) Tanda *Dhammah* dilambangkan dengan huruf u

b. Vocal panjang

Bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dilambangkan dengan huruf dan tanda macron sebagai berikut:

- 1) Huruf ا dilambangkan dengan huruf â
- 2) Huruf ي,ي dilambangkan dengan huruf î
- 3) Huruf و dilambangkan dengan huruf û

c. Vocal rangkap atau *diftong*

Bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara *harâkat* dan huruf, transliterasinya dengan tulisan latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:

- 1) Vocal rangkap او dilambangkan dengan gabungan huruf *au*, misalnya *syaukâniy*.
- 2) Vocal rangkap اي dilambangkan dengan gabungan huruf *ai*, misalnya *gail*.

3. **Kata Sandang**

a. Kata sandang dengan huruf *alif-lâm qomariyah* dan *syamsiyah* Bahasa Arab transliterasinya dalam tulisan latin dilambangkan dengan huruf yang sesuai dengan bunyinya dan ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda sampang sebagai penghubung, misalnya *ar-ridhâ* dan *al-fatâwâ*, *asy-syams*.

b. *Syaddah* atau *tasydîd*

Huruf Arab yang dilambangkan dengan tanda *syaddah* atau *tasydîd*, transliterasinya dalam tulisan latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda *syaddah* itu. Di akhir kata ataupun

yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyah*.
Contoh: *Âmannâ billâhi, Inna al-ladzîna.*

c. *Tâ' Marbûthah*

Apabila berdiri sendiri, waqaf atau diikuti kata sifat (*na'at*) maka huruf tersebut dengan huruf "h", contoh: *al-Af'idah*, sedangkan *h marbûthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya *al-hayâh al-Islâmiyah* atau *al-hayâtul Islâmiyyah*.

d. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila sudah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) bahasa Indonesia. Seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal atau (*bold*) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri yang diawali dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandangnya. Contoh: 'Ali Hasan al-‘Âridh, al-‘Asqallânî, al-Farmawî dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al qur'an dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur'an, Al-Baqarah, Al-Fâtihah dan seterusnya.

Judul Disertasi: Arus Studi Al-Qur'an Modern di Indonesia: Sejarah Penerjemahan Buku-Buku Karya Muhammad Syahrur (1938-2019)

Nama: Muhammad Khoiril Anwar
NIM: 19.01.03.030

Abstrak

Disertasi ini membahas sejarah penerjemahan karya Muhammad Syahrur di Indonesia. Penerjemahan karya Syahrur terjadi barbarengan pada momentum masuknya varian pemikiran Islam modernis. Masing-masing menggunakan beragam media dalam berkontestasi, di antaranya melalui media penerjemahan buku-buku. Disertasi ini memiliki dua tujuan utama. *Pertama*, menjelaskan sejarah penerjemahan sebagai media menyampaikan wacana pemikiran tertentu yang sudah membenteng dalam kurun waktu yang lama. *Kedua*, menjelaskan bahwa penerjemahan buku-buku Syahrur dalam bidang studi Al-Qur'an merupakan bagian dari upaya memasukkan gagasan liberal-progresif di Indonesia pada kurun waktu tertentu dan bergumul dengan diskursus yang muncul era itu.

Metode yang digunakan dalam disertasi ini adalah penelitian sejarah, yaitu mengikuti beberapa tahapan: heuristik, kritik sumber, interpretasi dan historiografi. Sumber disertasi ini berupa sumber tertulis dari buku terjemahan karya Syahrur dan sumber lisan pelaku sejarah dari penerjemah maupun penerbit yang didapatkan melalui interview. Adapun pendekatan yang digunakan dalam disertasi ini adalah pendekatan sejarah intelektual.

Disertasi ini menunjukkan bahwa secara historis penerjemahan karya Syahrur lahir dari dampak agenda modernisasi pemikiran yang ada di wilayah IAIN serta barbarengan dengan era masifnya varian pemikiran Islam di Indonesia. Produk terjemahan era itu menunjukkan dinamika pada tiga varian pemikiran. *Pertama*, varian yang menawarkan reinterpretasi secara progresif terhadap teks. *Kedua*, varian yang menawarkan studi tema gender. *Ketiga*, varian yang menawarkan pada gagasan fundamentalisme. Karya Syahrur menjadi bagian dari media promosi pemikiran progresif dan berdampak pada diskursus keislaman di ruang publik. Penerjemahan tersebut sekaligus menjadi bukti adanya gerakan literatur. Buku-buku yang diterjemahkan merupakan karya Syahrur yang diagendakannya sebagai serial buku *Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah* (Studi Islam Kontemporer) dan mendapat respon kontroversial dari dunia pemikiran Islam. Ketika di Indonesia karya Syahrur ikut bergumul dengan diskursus wacana keislaman yang sedang berkembang semenjak tiga dekade sebelum. Penerjemahan karya Syahrur dilakukan bermula dari perkenalan Syamsuddin sebagai akademisi PTKI yang sedang menjalankan program Pembibitan Dosen berkenalan dengan riset Dale F. Eickelman, seorang akademisi Amerika. Perkenalan ini menjadi jembatan terjadinya jaringan keilmuan, yang selanjutnya terjalin komunikasi lanjutan sehingga berhasil mendapatkan hak cipta dari Syahrur untuk kepentingan penerjemahan dan penerbitan di Indonesia, bahkan hingga terjalin komunikasi untuk kepentingan objek riset.

Kata Kunci: *Sejarah Penerjemahan, Studi Al-Qur'an, Liberal-Progresif, Karya Muhammad Syahrur*

Abstract

This dissertation discusses the history of translation of Muhammad Syahrur's works in Indonesia. The translation of Syahrur's work occurred at the same time as the emergence of modernist variants of Islamic thought. Each of them uses various media in contesting, including through the medium of translating books. This dissertation has two main objectives. First, explaining the history of translation as a medium for conveying certain discourses of thought that have spanned a long period of time. Second, explaining that the translation of Syahrur's books in the field of Al-Qur'an studies is part of an effort to incorporate liberal-progressive ideas in Indonesia at a certain time and to struggle with the discourse that emerged in that era.

The method used in this dissertation is historical research, which follows several stages: heuristics, source criticism, interpretation and historiography. The sources for this dissertation are written sources from translated books by Syahrur and oral sources from historical actors from translators and publishers obtained through interviews. The approach used in this dissertation is an intellectual history approach.

This dissertation shows that historically the translation of Syahrur's work was born from the impact of the modernization agenda of thought in the IAIN area and coincided with the era of massive variants of Islamic thought in Indonesia. The translation products of that era show the dynamics of three variants of thought. First, a variant that offers a progressive reinterpretation of the text. Second, a variant that offers a study of gender themes. Third, a variant that offers the idea of fundamentalism. Syahrur's work is part of the media promoting progressive thought and has an impact on Islamic discourse in the public sphere. This translation is also proof of the existence of a literary movement. The books translated are Syahrur's works which he scheduled as a book series *Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah* (Contemporary Islamic Studies) and received a controversial response from the world of Islamic thought. When in Indonesia, Syahrur's work also struggled with the Islamic discourse that had been developing since the previous three decades. The translation of Syahrur's work began with Syamsuddin's introduction as a PTKI academic who was running a Lecturer Nursery program who became acquainted with the research of Dale F. Eickelman, an American academic. This introduction became a bridge for a scientific network, which then established further communication so that he succeeded in obtaining copyright from Syahrur for translation and publishing purposes in Indonesia, and even communication was established for the benefit of research objects.

Keyword: the history of translation, quranic studies, liberal-progressive, Muhammad Syahrur Work's

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah atas segala kenikmatan yang telah diberikan kepada penulis, baik nikmat iman, nikmat Islam, nikmat ihsan serta segala kemikmatan lainnya, termasuk nikmat kesehatan. Salawat beserta salam penulis hadiahkan kepada baginda Nabi Muhammad. Besar harapan syafaatnya selalu menyertai penulis.

Sungguh kebahagiaan yang besar atas selesainya disertasi ini. Meskipun penulis menyadari masih banyak kekurangan dan ketidak sempurnaan, tetapi setidaknya disertasi ini telah ditulis secara serius. Bahkan hampir 1 tahun lebih, penulis hanya menghabiskan waktu di dalam rumah untuk menyelesaikan disertasi ini. Selain mencari data di lapangan seperti interview dengan narasumber, mencari data di berbagai perpustakaan dan mengikuti beberapa seminar yang berkaitan dengan tema besar disertasi ini.

Pada akhirnya penulis harus mengucapkan terimakasih kepada pihak-pihak yang terlibat selama proses penulisan disertasi ini. Karena tanpa pihak-pihak tersebut disertasi ini tidak akan bisa sampai pada tahapan seperti sekarang. Di antaranya:

1. Kepada Promotor, Bapak Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, MA, yang telah membantu memberikan masukan dari awal hingga akhir. Serta memberikan data-data yang lengkap terkait perkembangan objek dalam riset ini.
2. Kepada Co Promotor Bapak Dr. Fariz Al Nizar, M. Hum yang telah banyak memberikan masukan dan saran yang sangat konstruktif selama proses penyelesaian disertasi ini, mulai dari teknik penulisan hingga gagasan argumentatif.
3. Dekan Fakultas Islam Nusantara, Bapak Dr. Ahmad Suaedy, M.Hum, sekaligus selaku penguji pada saat Sidang Tertutup, yang banyak memberikan masukan terkait disertasi serta memberikan dorongan memulai proposal dari tahun 2021.
4. Kepada Ibu Dr. Siti Nabilah, M.Pd selaku penguji yang telah memberikan masukan terkait teknik penulisan dan penyajian data.
5. Kepada Kaprodi, Bapak Dr. Ayatullah, M.Ud, sekaligus sebagai ketua dalam Ujian Tertutup maupun Seminar Hasil, yang telah memberikan masukan dan saran terkait masa studi serta penyelesaian Disertasi.
6. Kepada Ibu Dr. Maria Ulfah Anshor, M.A serta Bapak Dr. Ali Abdillah, MA, yang dahulu selama proses penulisan proposal selalu memberikan bimbingan dan masukan.
7. Kepada seluruh rekan-rekan dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas PTIQ Jakarta, khususnya kepada Dekan, Bapak Dr. Andi Rahman, M.A yang telah memberikan dukungan untuk menyelesaikan studi. Dan kepada seluruh tim di LPPM

masa bakti 2021-2026 yang telah memberikan *support* dengan cara memberikan gelar doktor kepada penulis di agenda-agenda resmi. Namun di balik itu menjadi teman diskusi yang konstruktif.

9. Kepada seluruh FM (Faculty Member) di Universitas Prasetya Mulya, khususnya pengampu Mata Kuliah Wajib Kampus yang tidak pernah berhenti mempertanyakan kapan peresmian gelar doktornya.

8. Kepada istri tercinta penulis, Nor Ifa Fashihah, M.Pd yang selalu mendampingi selama berproses meraih gelar Doktor. Pada tahun 2019 kita sama-sama mengawali karir menjadi mahasiswa baru. Bedanya beliau di Pascasarjana UNINDRA studi Magister, penulis sebagai mahasiswa S3 di UNUSIA yang pada saat itu bermimpi untuk sama-sama segera lulus. Dan juga kepada kedua anak penulis, Muhammad Arka Fatila Anwar dan Ayy Farihta Anwar. Serta kedua orangtua penulis, Bapak Wagirin dan Ibu Sutiah yang senantiasa memberikan motivasi untuk sekolah sampai jenjang S3.

9. Kepada teman-teman satu angkatan 2019 Fakultas Islam Nusantara (FIN) semoga segera lulus.

10. Kepada teman-teman kerja serta kawan diskusi di Islamina.id, di Yayasan Bumi Suci Indonesia, Soba Travel, Pesantren Nurul Huda, Indonesia Smart Generation (ISG), Majelis Ngopi Budaya, Pesantren Tahfiz Bawah Sutet, Tim Fasilitator Nasional Moderasi Beragama Kemenag, Aktivis Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB), ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace) dan Yayasan Harmoni Mitra Madania.

Jakarta, 13 September 2024

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pernyataan Bebas Plagiarisme	ii
Persetujuan Pembimbing.....	iii
Halaman Pengesahan	iv
Pedoman Transliterasi.....	vi
Abstrak	ix
Kata Pengantar.....	xii
Daftar Isi	xiv
Daftar Gambar	xvi
Daftar Istilah	xvii

BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Pertanyaan Penelitian	7
D. Tujuan Penelitian.....	8
D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian.....	8
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	8
F. Metodologi Penelitian.....	18
G. Sistematika Penelitian.....	24

BAB II: DINAMIKA PENERJEMAHAN DI INDONESIA

A. Sejarah Penerjemahan di Nusantara.....	25
1. Era Sanskerta ke Jawa Kuno (abad 7-15).....	25
2. Era Bahasa Arab (abad 13-19).....	30
B. Penerjemahan dalam Konteks Perdagangan, Dakwah dan Pendidikan.....	35
1. Penerjemahan untuk Perdagangan	39
2. Penerjemahan untuk Dakwah	42
3. Penerjemahan untuk Pendidikan.....	47
C. Penerjemahan Literatur Era Klasik, Modern dan Kontemporer.....	50

BAB III: IKLIM PEMIKIRAN DI INDONESIA PADA MASA PENERJEMAHAN KARYA MUHAMMAD SYAHRUR

A. Kondisi Sosial di Indonesia pada Masa 1970-2004.....	55
B. Biografi Muhammad Syahrur	62
C. Empat Buku Syahrur yang Diterjemahkan	68
1. Buku <i>al-Kitâb wa al-Qurân</i> (KQ)	68
2. Buku <i>Dirâsat Islamiyya Mu'ashira</i> (IDIMDM).....	69
3. Buku <i>Islâm wa al-Imân</i> (IIMQ)	72

4. Buku <i>Nahwa Ushûl Jadîdah fi al-Fiqhi al-Islami</i> (NUJJ).....	73
D. Identitas Penerjemah dan Penerbit Edisi Terjemahan Karya Syahrur.....	75
BAB IV: KETERLIBATAN PENERJEMAH DAN PENERBIT SERTA TREN DISKURSUS AKADEMIK PADA PERIODE 1998-2004	
A. Peran Penerjemah dan Penerbit dalam Edisi Terjemahan	84
1. Melakukan Promosi.....	90
2. Mempertahankan Teks Asli Bahasa Sumber	93
3. Penjelasan Penerjemah dan Komentar	95
B. Dinamika Penerjemahan Buku-buku di Era Hadirnya Karya Syahrur.....	96
C. Dampak Penerjemahan terhadap Diskursus Akademik.....	116
D. Respon di Ruang Publik Menyikapi Penerjemahan Gagasan Syahrur.....	122
BAB V: JARINGAN KEILMUAN PENERJEMAH DAN PENERBIT	
A. Transmisi Keilmuan, Relasi Antar Personal dan Organisasi	143
1. Transmisi Wacana.....	149
2. Obyek Kajian.....	151
3. Kontestasi Penerbitan.....	154
B. Jaringan kelembagaan antara penerjemah dan penerbit	155
C. Jaringan Kolega Akademik	157
BAB VIII: PENUTUP	
A. KESIMPULAN.....	161
B. SARAN	162
DAFTAR PUSTAKA.....	163
DAFTAR INFORMAN.....	182
LAMPIRAN COVER BUKU	187
LAMPIRAN FOTO SYAHRUR.....	189

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Dokumen Jurnal Ulumul Quran (UQ)	59
Gambar 2 Dokumen Silabus Silabus IAIN Seluruh Indonesia tahun 1995	104
Gambar 3 Dokumen Silabus IAIN Sunan Kalijaga tahun 1990	104
Gambar 4 dokumen Silabus PTIQ tahun 2002	114
Gambar 5 dokumen Silabus PTIQ tahun 2006	115

DAFTAR ISTILAH

- PTKI : Perguruan Tinggi Keagamaan Islam
PTKIN : Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri
IAIN : Institut Agama Islam Negeri
UIN : Universitas Islam Negeri
STAIN : Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
GIP : Gema Insani Press
JIL : Jaringan Islam Liberal
UQ : Ulumul Quran
NU : Nahdlatul Ulama
LP3ES : Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial)
NGO : (Non Government Organize)
LSAF : (Lembaga Studi Agama dan Filsafat)
LSPPA : (Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak)
P3M : (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat)
HAM : Hak Asasi Manusia
KQ : *Kitâb wa al-Qurân*
IIMQ : *Islâm wa al-Imân: Madhumah li al-Qiyâm*
IDIMDM: *Islam Dirâsat Islamiyyah Muashirâh fi al-Daulah wa al-Mujtama'*
NUJJ : *Nahwa Ushûl al-Jadîdah fi al-Fiqhi al-Islâm*
Fotstudia: Forum Studi Ulul Albab
UNY : Universitas Negeri Yogyakarta
UGM : Universitas Gajah Mada
UIN : Universitas Islam Indonesia
IKAPI : Ikatan Penerbit Indonesia
PMII : Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia
PTIQ : Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an
CEDAW: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
LIPIA : Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab
eLSAQ : Lembaga Studi Al-Qur'an
LKIS : Lembaga Kajian Islam dan Transformasi Sosial

BABI: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejarah penerjemahan buku-buku bahasa Arab di Indonesia sudah berlangsung semenjak abad 16. Bruinessen dalam risetnya mengelompokkan karya-karya terjemahan dan juga saduran dari para penulis Timur Tengah yang terbagi dalam beberapa genre keilmuan.¹ Namun secara geneologis penerjemahan yang memiliki dampak signifikan di Indonesia memiliki kaitan erat dengan masuknya agama-agama besar yang oleh Samuel disebut sebagai era Sansekertanisasi pada abad ke 7 M dan Arabisasi pada abad ke 13 M.² Dua periode ini menurut Samuel berbeda dengan era penerjemahan karya asing lainnya seperti dari bahasa China, Belanda, Inggris dan Perancis.

Pada konteks studi Islam, produk terjemahan merupakan bagian terpenting dari naskah-naskah yang ada di Indonesia saat ini yang ikut andil memberi warna tersendiri, baik yang berbentuk manuskrip maupun yang sudah tercetak menggunakan mesin modern. Munip melihat peranan kerja tersebut bagian dari upaya transmisi keilmuan dari para pemilik karya yang memiliki otoritas pada bidang keilmuan Islam yang sudah membentang dari abad 16 hingga abad 20. Menurut Munip penerjemahan semakin masif didukung oleh masuknya teknologi mesin cetak yang lebih modern pada tahun 1950an sekaligus menandai era industrialisasi di bidang perbukuan. Sehingga pada era tersebut secara cepat tumbuh beberapa penerbit buku Islam seperti penerbit Toha Putra (Semarang), Menara (Kudus), dan Bulan Bintang (Jakarta). Penerbit-penerbit swasta ini terlibat menerbitkan karya-karya terjemahan ataupun syarah dari teks klasik berbahasa Arab yang dilakukan oleh para ulama di Jawa.³

Tumbuhnya penerbit-penerbit Islam yang terlibat mengedarkan terjemahan teks Arab tersebut merupakan lanjutan dari peran apa yang disebut Ricci sebagai

¹Martin dalam bukunya yang terbit pertama kali pada tahun 1995 mendapati setidaknya terdapat 500 judul buku hasil terjemahan, syarah dan hasyiyah dari teks klasik berbahasa Arab yang beredar di toko buku Indonesia. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015). h. 88. Watson pada tahun 2004 melihat hadirnya penerbit-penerbit Islam, termasuk di dalamnya kontestasi penerjemahan buku-buku dari Timur Tengah, C.W Watson, "Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene," *Journal of Islamic Studies* 2, no. 6 (2005).h. 186-187. Munip pada tahun 2018 menginventarisir karya-karya terjemahan buku ulama Wahabi yang beredar di Indonesia sebagai kontra atas tradisi sebagian masyarakat Indonesia. Abdul Munip, "Translating Salafi-Wahabi Books in Indonesia and Its Impacts on The Criticism of Traditional Islamic Rituals," *Analisa Journal of Social Science and Religion* 3, no. 2 (2018).

² Jerome Samuel, *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia, Pemodernan Kosakata Dan Politik Peristilahan*, trans. Dhany Saraswati Wardhany (Jakarta: KPG, 2008). h. 112-114

³ Abdul Munip, "Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950 -2004" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2007). h. 4-5

kosmopolisme Arab dalam sejarah islamisasi di Nusantara. Kosmopolisme Arab yang dilihat Ricci tersebut ditandai adanya aktivitas penerjemahan yang lebih menunjukkan keunggulan tradisi Arab oleh penerjemah, penulis, penerbit, pengajar dan pendengar.⁴ Menurut Fathurahman, Kosmopolisme Arab yang dibangun oleh Ricci tersebut dibuktikan dengan eksistensi karya-karya berbahasa Arab yang melewati dinamika proses lokalisasi, adaptasi dan pribumisasi yang demikian beragam. Namun dalam semua dinamika tersebut, superioritas bahasa Arab tetap menonjol dengan penggunaan kata Arab yang sama sekali tidak diterjemahkan.⁵ Analisa Ricci pada karya teks klasik *Seribu Masalah* di Nusantara, berkesimpulan bahwa kerja penerjemahan merupakan bagian dari faktor terbentuknya identitas jaringan Islam global dan lokal. Peranan penerjemah mentransmisikan suatu karya sangat menentukan popularitas teks. Seperti digunakan dalam drama, teater, seni pertunjukkan, dan sejenisnya. Ricci juga tidak menampik jika teks yang sering dibaca publik dan diminati oleh masyarakat dapat membentuk budaya, doktrin agama dan juga agenda politik.⁶

Kesimpulan Ricci memang hendak menunjukkan peranan penerjemah menghadirkan terjemahan, sehingga produk tersebut menjadi bahan bacaan yang menggambarkan bagaimana dakwah Islam dapat dilakukan secara persuasif, sebagaimana terkandung dalam isi buku *Seribu Masalah*. Di sisi yang lain, penerjemahan menjadi bagian penting membentuk peradaban seperti yang dilakukan pada era pembaruan di Barat yang sudah dimulai sejak abad ke-12.

Pada era industrialisasi yang dimulai dari tahun 1950an itu, peradaban yang dibangun melalui penerjemahan teks-teks Islam tidak hanya pada sisi etika moral seperti yang dilakukan dalam buku *Seribu Masalah* pada abad 18. Demikian juga buku-buku yang diterjemahkan tidak hanya dari karya ulama klasik, tetapi sudah jauh bergeser pada karya ulama kontemporer. Faktor tersebut juga menjadi pemicu pergeseran pada bidang genre keilmuan buku-buku yang diterjemahkan yang tidak hanya pada bidang tauhid, fiqih dan akhlak seperti yang diklasifikasikan oleh Bruinessen. Tetapi sudah bergeser pada bidang-bidang lain, seperti pemikiran Islam, politik, ekonomi, gender, dan studi Al-Qur'an. Di sisi bersamaan pergeseran genre keilmuan tersebut merupakan dampak dari dinamika sosial politik global yang terjadi saat itu. Di mana dunia Islam menghendaki adanya progresifitas peradaban yang berpijak dari nilai-nilai Al-Qur'an.⁷

Di Indonesia, peranan penerjemahan ikut mengambil kepentingan dalam kontribusi ini yang melibatkan penerbit-penerbit Islam seperti penerbit Bulan Bintang dan Mizan yang cukup memiliki pengaruh besar pada abad 20. Mizan pemah

⁴ Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (London: Chicago Press, 2011). h. 10-17

⁵ Oman Fathurahman, "Sekapur Sirih," dalam Ronit Ricci, *Menerjemahkan Islam: Lintas Bahasa, Budaya dan Zaman, Sastra, Kebiasaan, dan Kosmopolis Arab di Asia Selatan dan Tenggara*, (Jakarta: PT. Suara Harapan Bangsa, 2017), h. xxi

⁶ Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (London: Chicago Press, 2011). h. 2-3

⁷ Majid Daneshgar, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy* (New York: Oxford University Press, 2020). h. 51

menerbitkan buku terjemahan dengan judul, “*Dialog Sunnah-Syiah*” karya al-Musawi dan buku “*Tentang Sosiologi Islam*” karya Ali Syariati pada awal 1980an. Dua produk terjemahan ini cukup mendapat perhatian khusus dari pembaca Indonesia saat itu seiring dengan terjadinya peristiwa Revolusi Iran tahun 1976, dan di tengah pertentangan antara umat Sunni-Syiah di dunia.⁸

Pilihan Mizan menerbitkan edisi terjemahan tidak lepas dari upaya memberikan respons atas peristiwa sosial-politik yang terjadi di Indonesia era itu. Pola demikian masih terus berlanjut hingga terjadi periode saat masyarakat Indonesia mendapatkan kebebasan politik setelah lebih dari 30 tahun berada di bawah rezim yang represif. Fenomena baru ini menurut Ricklefs melahirkan berbagai ideologi dan gerakan keagamaan dengan munculnya kelompok-kelompok Islam ofensif, tetapi di sisi yang bersamaan juga muncul gerakan-gerakan Islam yang menyuarakan agenda liberalisme atas iman. Kelompok kedua ini dalam setiap agendanya menyuarakan dukungan atas demokrasi sekuler, kesetaraan gender, multikulturalisme, dan toleransi antar umat beragama.⁹

Menariknya, perseteruan dua kelompok Islam tersebut menggunakan media perdebatan ideologis melalui kajian maupun penerjemahan buku-buku karya ulama Islam Timur Tengah dan juga Barat. Kelompok yang berafiliasi pada gerakan keagamaan ofensif difasilitasi berbagai penerbit seperti GIP (Gema Insani Press) menerbitkan edisi terjemahan dari karya pemikir Ikhwanul Muslimin Mesir.¹⁰ Sama dengan penerbit yang terafiliasi pada pemikiran Salafi/Wahabi juga menggunakan media penerjemahan pemikiran ulama-ulama Saudi untuk mendukung agenda puritanisme.¹¹ Sedangkan kelompok yang berafiliasi dengan JIL ataupun para akademisi PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam) yang menentang agenda puritanisme tersebut menerjemahkan karya para pemikir liberal dari Timur Tengah, Pakistan dan Barat.

Kontestasi yang terjadi dalam menghadirkan buku-buku terjemahan era itu sudah menunjukkan pertarungan ideologis di satu sisi, namun di sisi lain juga terjalin jaringan agenda keagamaan secara global.¹² Para penerjemah buku-buku kelompok

⁸ Jeroen Peeters, “Islamic Book Publishers in Indonesia: A Social Network Analysis,” in *New Developments in Asian Studies: An Introduction*, ed. Paul Vander Velde dan Alex McKay (London and New York: Routledge, 2011). h. 186-187

⁹ Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2008). h. 714-722. Namun perpecahan konflik ini tidak terlepas dari arus global, Francis Fukuyama, *Guncangan Besar Kodrat Manusia Dan Tata Sosial Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005).

¹⁰ Akhh Muzakki, “Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study),” *Studia Islamika* 14, no. 3 (2007).

¹¹ Munip, “Translating Salafi-Wahabi Books in Indonesia and Its Impacts on The Criticism of Traditional Islamic Rituals.”

¹² Salah satu dampak dari hasil terjemahan ideologis ini dapat membentuk paham radikal pembacanya. Noorhaidi Hasan dkk, *Literatur Keislaman Generasi Milenial (Transmisi, Apropriasi, Dan Kontestasi)* (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018). Ideologi penerjemah juga berpengaruh pada bahasa hasil terjemahan. E. A Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill, 1964). h. 154-155

pertama mayoritas dilakukan oleh penerjemah lulusan Timur Tengah yang merasa berkepentingan mentransmisikan agenda konservatisme dari sana. Sedangkan pada kelompok kedua dipelopori oleh para akademisi PTKI yang pernah belajar dari luar negeri, baik dari Timur Tengah maupun dari Barat ataupun mereka yang belajar dari pesantren berkepentingan mentransmisikan agenda liberalisme dari para pemikir Barat maupun Timur Tengah.

Salah satu buku yang diterjemahkan oleh kelompok kedua ini adalah buku-buku Muhammad Syahrur (selanjutnya disebut Syahrur), yang ditulis menggunakan bahasa Arab. Karya Syahrur dihadirkan dalam konteks pertumbuhan diskursus tema-tema studi Al-Qur'an secara sosial politik cenderung mendapat tempat di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dari respons yang muncul di kalangan akademisi ketika menjadikan pemikiran Syahrur sebagai tema studi dalam penelitian dan pengajaran.¹³ Pada era awal 1990, Dawam Rahardjo (w. 2018) pernah mengungkapkan jika jurnal *Ulumul Qur'an (UQ)* kebanjiran artikel studi Al-Qur'an dibandingkan kajian lainnya.¹⁴ Ini menandakan jika kajian studi Al-Qur'an era itu terjadi sangat masif dan sedang bergeliat.

Syahrur sendiri secara ketokohan semenjak tahun 1990 melalui karyanya yang sudah beredar mendapat respon kontroversial dari dunia pemikiran Islam. Dia dipandang sebagai pemikir Arab paling liberal¹⁵ dan menjadi perbincangan di dunia Arab khususnya.¹⁶ Indikator liberal yang disematkan kepada Syahrur karena memiliki semangat kebebasan dari belenggu pemahaman terhadap teks Islam. Namun pada konteks yang bersamaan Syahrur juga memiliki indikator sebagai pemikir progresif dengan terlibat pada promosi isu-isu kemaslahatan sosial. Seperti inklusivitas dalam Islam, pluralism, memperjuangkan hak sipil, hak perempuan dengan metode melakukan pemaknaan ulang (reinterpretasi) terhadap teks.¹⁷

Pemikiran Syahrur diteliti, didiskusikan, ditafsirkan dan kemudian ditawarkan oleh para sarjana Indonesia sebagai gagasan alternatif yang menantang pemikiran arus utama (*mainstream*) yang sudah mapan saat itu. Hal ini yang menjadikan nama Syahrur populer dalam dunia akademik, khususnya di lingkungan PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri) setidaknya dalam kurun waktu semenjak awal tahun 2000 an. Fanani pada tahun 2001 dan di era yang sama juga

¹³ Dalam naskah akademik guru besar Abdul Munip yang disampaikan pada tahun 2020 hanya mencantumkan dua karya Disertasi yang mengkaji pemikiran Muhammad Syahrur, dan itupun hanya di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Abdul Munip, *Penerjemahan Teks Berbahasa Arab Dan Dinamika Studi Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020). h. 6. Meskipun pada tahun 2007 terdapat karya Abdul Mustaqim tentang Syahrur, tetapi studi komparasi dengan tokoh lain.

¹⁴ Dawam Rahardjo, "Assalamualaikum," dalam *Ulumul Quran No. 5: Jurnal Islam dan Budaya*, Vol. 1, 1990, h. 2

¹⁵ Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (New York: Cambridge University, 2004). h. 245

¹⁶ Peter Clark, "The Sharur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria," *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (1996): 337.

¹⁷ Omid Safi, *Progressive Muslims: On Social Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2023). h. 10

Mustaqim meneliti pemikiran Syahrur untuk kajian Disertasi di IAIN Yogyakarta.¹⁸ Pada tahun 2003 juga terdapat buku terbitan eLSAQ dari hasil kajian Syahrur yang semula dari kajian Skripsi bimbingan Amin Abdullah dari kampus yang sama.¹⁹

Beberapa hasil kajian akademik tersebut menandakan popularitas Syahrur di lingkungan akademisi IAIN Yogyakarta yang menjadi sejarah lahirnya edisi terjemahan empat karya kontemporer. Bahkan jika dilacak dengan merujuk pada *digilib.uin.suka.ac.id* dari kurun waktu 2003-2022 setidaknya terdapat 48 Skripsi yang mengkaji tentang Syahrur.²⁰ Dari kampus itu juga pada tahun 2019 muncul kajian Disertasi tentang Syahrur yang menuai kontroversial di ruang publik.²¹

Popularitas Syahrur tidak hanya di Yogyakarta, tetapi juga di PTAIN lain, seperti di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta dan UIN Sunan Gunung Jati, Bandung. Merujuk pada *repository.uinjkt.id* dari tahun 2012-2018 setidaknya terdapat 20 Skripsi yang membahas tentang pemikiran Syahrur.²² Di UIN Bandung jika merujuk pada data *digilib.uinsgd.ac.id* pada tahun 2007 terdapat dua Skripsi tentang Syahrur. Menariknya dua Skripsi ini menggunakan buku terjemahan karya Syahrur sebagai salah satu referensi induk.²³ Selain dalam bentuk tugas akhir Skripsi dan Disertasi, kajian tentang Syahrur pernah terbit pada tahun 2001 dan tahun 2002 dalam bentuk buku Bunga Rampai dari para sarjana IAIN yang diterbitkan oleh Mizan Bandung²⁴ dan Tiara Wacana, Yogyakarta.²⁵

Munculnya nama Syahrur sebagai tokoh penting di lingkungan IAIN tidak lepas dari peranan para akademisi di sana. Abdullah pernah mempromosikan nama Syahrur sebagai salah satu tokoh yang harus dibaca oleh kalangan akademisi UIN/IAIN/STAIN dalam rangka menunjang program modernisasi dan semangat progresif.²⁶ Dalam kerangka besar, nama Syahrur juga bagian dari Mata Kuliah

¹⁸ Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih" (UIN Sunan Kalijaga, 2005).
Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2007).

¹⁹ Achmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003).

²⁰ Dikutip dari <https://digilib.uin-suka.ac.id/cgi/search/archive/> pada 19 Februari 2024

²¹ Abdul Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019).

²² Dikutip dari <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/pada> 19 Februari 2024

²³ Dikutip dari <https://digilib.uinsgd.ac.id> pada 1 September 2024

²⁴ M. Aunul Abid Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Qur'an: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Bacaan Kontemporer," in *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abid, dkk (Bandung: Mizan, 2001). h. 237-238

²⁵ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, ed., *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 2002).

²⁶ Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics," *Al-Jami'ah* 41, no. 1 (2003): h. 4.

Hermeneutika yang tercantum dalam kurikulum PTAIN jurusan Tafsir-Hadis.²⁷ Di sisi bersamaan, penyebaran gagasan Syahrur ini mendapat tentangan dari berbagai pihak, bahkan muncul stigma negatif terhadap PTAIN.²⁸ Pada masa ini tidak berlebihan jika di Indonesia fenomena Syahrur (*Syahrur phenomenon*) juga terjadi seperti yang pernah dilihat oleh Clark pada konteks Timur Tengah.²⁹

Di masa-masa geliatnya kajian tentang Syahrur itulah menjadi momen lahirnya edisi terjemahan empat buku Syahrur yang diterjemahkan oleh para sarjana IAIN. Fakta sosial seperti itu juga sebagai bukti sejarah untuk menjelaskan lahirnya edisi terjemahan karya Syahrur. Penelitian ini memfokuskan pada kasus sejarah penerjemahan karya Syahrur. Alasan penting kajian ini berangkat dari kecurigaan akademik bahwa karya-karya Syahrur mendapat respons cukup baik dari para akademisi Indonesia sebagai bahan diskusi dan kajian. Sedangkan aktivitas penerjemahan sudah menjadi salah satu tradisi akademik para ulama sebagai media transmisi wacana yang sudah mengukir sejarahnya semenjak abad 16 sebagai kebutuhan reformasi Islam. Demikian juga penerjemahan karya Syahrur dianggap sebagai bagian melakukan reformasi Islam. Sehingga buku Syahrur tersebut dirasa dapat menawarkan terobosan dari pemikiran-pemikiran arus utama yang dianggap tidak lagi memiliki daya dobrak terhadap problem sosial yang terus berkembang pada era modern.³⁰ Kepentingan tersebut merupakan fakta sejarah terjadinya dinamika varian pemikiran yang pernah meledak di Indonesia setelah mengalami iklim keterbukaan. Karenanya, kajian ini pada bagian pertama akan melihat dinamika penerjemahan di Indonesia pada umumnya dari masa ke masa dan penerjemahan karya Syahrur. Serta secara signifikan melihat konteks varian Islam yang tumbuh di Indonesia pada era yang sama untuk menganalisis kepentingan dan faktor-faktor lain yang melatar belakangi para penerjemah menghadirkan produk terjemahan karya Syahrur.

Kedua, pemilihan karya-karya Syahrur sebagai objek terjemahan di Indonesia tidak lepas dari kepentingan para penerjemahnya yang kebanyakan dari generasi muda NU dan intelektual dari PTKI. Mereka menganggap bahwa karya-karya Syahrur merupakan teks yang penting diketahui oleh publik Indonesia, meskipun di beberapa negara mayoritas Muslim lainnya, karya Syahrur tidak

²⁷ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika Sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu al-Qur'an Hadits Dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2013), h. 9

²⁸ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika Dan Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), h. 40

²⁹ Clark, "The Sharur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria." h. 336

³⁰ Aziz menyinggung sedikit tentang arah pemikiran Syahrur dalam konteks ini. Lihat, Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." h. 11. Muhyar Fanani melihat konteks ini justru digunakan untuk melihat upaya kritis Syahrur terhadap rumusan filsafat hukum Islam klasik yang tidak relevan lagi terhadap situasi kontemporer. Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih." h. 15

diterima dengan baik.³¹ Karenanya, faktor ini perlu dianalisis sebagai media menyuarakan pemikiran Islam yang tidak lepas dari dominasi pengetahuan para penerjemah dan penerbit yang terlibat. Di sisi bersamaan penerjemahan gagasan kontroversial tersebut dihadirkan untuk mengisi diskursus studi Al-Qur'an yang sedang tumbuh di Indonesia saat itu.

Ketiga, sebagaimana umum diketahui, popularitas karya-karya Syahrur di Indonesia tidak lepas dari agen intelektual atau orang-orang yang dengan tujuan tertentu menghadirkannya sebagai bahan bacaan untuk akademisi Indonesia. Di sini penting kiranya melacak hubungan para penerjemah dengan Syahrur sebagai pemilik karya sebagai bagian dari sebuah jaringan keilmuan. Mengingat Syahrur sendiri merupakan akademisi asal Suriah dan karya-karyanya ditulis dengan menggunakan Bahasa Arab, maka dapat dipahami bahwa para penerjemah yang latar belakangnya merupakan alumni pesantren memiliki minat besar atas karya-karyanya dan membentuk sebuah jaringan tersendiri.³²

B. Rumusan Masalah Penelitian

Riset ini menyatakan bahwa sejarah penerjemahan karya Syahrur di Indonesia berada dalam masa-masa sedang tumbuhnya diskusi tentang pemikiran Islam dan visi pembaruan di lingkungan PTKI. Sedangkan penerjemahan menjadi media penyebaran gagasan Syahrur yang saat itu mendapatkan momentumnya. Aktivitas penerjemahan seperti ini merupakan salah satu kerja akademik yang sudah berlangsung lama di Indonesia setidaknya semenjak masifnya gerakan literatur pada proses islamisasi yang sudah mapan pada abad 16. Adapun poin penting yang hendak diungkap adalah dalam konteks apa penerjemahan tersebut dilakukan, dan siapa serta untuk kepentingan apa para penerjemah menghadirkan edisi terjemahan tersebut?

Riset ini fokus pada terjemahan karya Syahrur edisi bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh beberapa penerbit. Kajian ini tidak akan meninggalkan karya asli Syahrur dalam bahasa Arab sebagai perbandingan. Kajian ini menjadikan hasil terjemahan sebagai objek riset yang merupakan bukti sejarah hadirnya gerakan literatur yang muncul pada momen tertentu dan berdialektika dengan konteks sosial-politik pada saat itu.

C. Pertanyaan Penelitian

Adapun pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini adalah sebagaimana berikut:

³¹ Kepentingan ini dapat dilihat pada bagian setiap kata pengantar edisi terjemahan. Lihat, Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. iii

³² Di antara penerjemah adalah Sahiron Syamsuddin dalam buku Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Syamsuddin memiliki latar belakang pendidikan Pesantren semenjak masih di Cirebon kemudian melanjutkan studi di IAIN Yogyakarta Fakultas Syariah, Master di McGill dan S3 di Jerman. <https://kumparan.com/tugujogja/sosok-plt-rektor-uin-sunan-kalijaga-yang-tak-kenal-lelah-untuk-belajar-1tecvXJPza4/1> diakses pada 9 Agustus 2023

- a. Bagaimana sejarah penerjemahan di Indonesia ditinjau dari aspek bahasa yang diterjemahkan?
- b. Apa faktor yang melatar belakangi munculnya penerjemahan karya Syahrur di Indonesia?
- c. Mengapa penerjemah dan penerbit melakukan penerjemahan karya Syahrur di Indonesia? dan bagaimana dampaknya terhadap diskursus akademik di Indonesia?
- d. Bagaimana jaringan keilmuan yang terjalin antara penerjemah dengan Syahrur?

D. Tujuan Penelitian

1. Riset ini bertujuan menganalisis sejarah aktivitas penerjemahan di Indonesia ditinjau dari aspek bahasa yang diterjemahkan.
2. Menjelaskan faktor-faktor sosial yang melatar belakangi penerjemahan karya Syahrur.
3. Menganalisis latar belakang penerjemah dan penerbit yang terlibat dalam edisi penerjemahan karya Muhammad Syahrur, serta menjelaskan dampak penerjemahan terhadap diskursus akademik di Indonesia.
4. Melacak jaringan keilmuan yang terjalin antara penerjemah dengan Syahrur sebagai pemilik karya yang diterjemahkan.

E. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini penting bagi sejarah peradaban Islam di Nusantara, khususnya pada gerakan literatur studi keislaman atau secara spesifik studi Al-Qur'an yang semakin berkembang cukup cepat semenjak era modern. Bukti historis ini ikut mewarnai corak pemikiran sepanjang dinamika reformasi Islam yang sudah membenteng semenjak abad 16. Penelitian ini memberikan sumbangan teoritis terhadap studi sejarah aktivitas penerjemahan yang dilakukan oleh para akademisi Islam serta menjelaskan konteks sosial-politik yang melingkupinya. Secara spesifik penelitian ini memberikan sumbangan untuk kajian sejarah penerjemahan karya-karya di Indonesia.

Adapun secara umum, penelitian ini memberikan sumbangan untuk kajian di bidang sejarah literatur studi Al-Qur'an di Indonesia. Selain itu penelitian ini juga bisa berkontribusi pada kajian jaringan literatur yang menjadi referensi khazanah keilmuan Islam di Nusantara, karena pada hakikatnya peradaban Islam tidak bisa lepas dari referensi-referensi otoritatif, di antaranya yang ditulis oleh ulama Timur Tengah.

F. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Riset terhadap sejarah penerjemahan buku-buku dan rumpun keilmuan yang ada di dalamnya belum mendapatkan perhatian yang baik dari para akademisi. Padahal riset pada wilayah ini tidak kalah menarik dengan riset sejarah di bidang yang lain. Disertasi ini berkaitan dengan riset-riset lain tentang obyek studi sejarah penerjemahan buku bidang studi Al-Qur'an di Indonesia antara lain pernah

dilakukan oleh Mujiburrahman pada tahun 2018 dengan judul, “*Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourse.*”³³ Dalam artikel tersebut, Mujib melihat dinamika penerjemahan karya Ali Syariati dan Hasan Hanafi untuk merespon konteks sosio-politik yang berkembang di Indonesia saat itu. Karena berupa artikel jurnal, karya Mujib tidak terlalu detail mengungkap dampak budaya dari penerjemahan secara luas, hanya menyebut beberapa akademisi Indonesia saja yang terlibat membicarakan gagasan Ali Syariati dan Hasan Hanafi untuk bisa diterapkan dengan kultur Indonesia. Meskipun demikian terdapat kesamaan pola antar riset ini dengan riset Mujib dalam upaya melacak relasi keilmuan para penerjemah dengan Hanafi maupun Syariati.

Penerjemahan karya Hanafi dan Syariati hakikatnya juga masuk dalam agenda penerjemahan dari karya berbahasa Arab ke bahasa Indonesia. Perhatian pada objek ini sepenuhnya pernah diriset oleh Abdul Munip dalam karya disertasinya. Melalui metode kajian sejarah Munip melihat upaya penerjemahan buku-buku berbahasa Arab sebagai bentuk transmisi keilmuan di Indonesia yang sudah berlangsung semenjak abad 16. Kemudian berlanjut pada abad pertengahan sebagai era rintisan, pada era pertumbuhan pada tahun 1950 an-1970 an, berikutnya masuk pada era percepatan mulai tahun 1980an-1998 saat runtuhnya rezim Orde Baru, dan yang terakhir era kebebasan pasca 1998-2004. Selain memberikan klasifikasi secara periodik, Munip juga memberikan 5 motivasi dari aktivitas penerjemahan: religius, edukasi, ekonomi, ideologi dan provokasi.³⁴ Adapun penerjemahan karya Syahrur dimasukkan oleh Munip pada motivasi stimulatif-provokatif. Meskipun demikian, Munip tidak memberikan ulasan mendalam terkait gambaran situasi sosial keagamaan dan perannya dalam sejarah intelektual di Indonesia dari beberapa era yang diklasifikasikan itu secara jelas. Disertasi tersebut juga tidak memperhatikan dampak budaya dari hasil terjemahan karena memang fokus perhatian utamanya pada studi linguistik dan transmisi keilmuan melalui karya terjemahan.

Riset penulis juga akan bersinggungan dengan riset-riset yang secara spesifik melihat dinamika terjemahan tafsir Al-Qur’an serta pengaruhnya terhadap diskursus teologi, yurisprudensi dan sosial politik. Seperti yang dilakukan oleh Amiratul Munirah³⁵ terhadap pengaruh penerjemahan Al-Maragi terhadap karya-karya tafsir lokal di Malaysia secara metodologis dan corak. Karena kajiannya singkat, riset Munirah hanya membatasi pada isu politik, akidah dan sosial kemasyarakatan pada tafsir-tafsir lokal yang dilakukan upaya perbandingan dengan pemikiran Al-Maragi dalam kitab tafsirnya. Meskipun metodologi analisis konten digunakan oleh Munirah membandingkan karya Al-Maraghi dan tafsir-tafsir lokal, secara teknis memiliki kesamaan dengan penulis dalam konteks melakukan analisis

³³Mujiburrahman, “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses.”

³⁴ Munip, “Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004.” Disertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007).

³⁵ Munirah Binti Yahaya, “Pengaruh Tafsir Al-Maraghi Terhadap Penulisan Tafsir Melayu Di Malaysia” dalam Jurnal JCIS, Vol. 4, No. 1, 2018

terhadap edisi sumber dan edisi terjemahan. Serta mengikuti pada cara melakukan kajian dampak ideologis dan jaringan keilmuan yang menjadi pendorong aktivitas penerjemahan karya tafsir al-Maraghi. Sekaligus memberikan gambaran bahwa dampak penerjemahan dari suatu karya tafsir Timur Tengah mempengaruhi tumbuh kembangnya tafsir berbahasa lokal.

Kasus yang sama terjadi di Indonesia bagaimana pengaruh dari penerjemahan *Tafsir Jalalain* yang menjadi salah satu tafsir paling monumental di Indonesia serta menginspirasi lahirnya penyalinan dengan bahasa lokal. Riset yang dilakukan oleh Ervan Nurtawab dalam disertasinya melihat fenomena penggunaan *Tafsir Jalalain* di wilayah Sunda dan Jawa dari sisi teks maupun praktik melalui pengajaran.³⁶ Melalui analisis konten dan etnografis, Ervan menampilkan nilai-nilai *Jalalain* dari resepsi mereka yang mengajarkan. Studi Ervan lebih menonjolkan sisi internalisasi nilai-nilai dari suatu karya tafsir Al-Qur'an di tengah masyarakat. Sehingga tidak tegas pada ranah dampak dari penerjemahan suatu karya tafsir.

Kajian disertasi Ervan tersebut merupakan kelanjutan dari publikasi yang dilakukan sebelumnya.³⁷ Dalam publikasinya, Ervan juga berupaya membuktikan adanya tradisi penulisan ulang karya tafsir Al-Qur'an di Jawa dan Sunda dari *Tafsir Jalalain*. Kajian ini memberikan informasi penting atas terbukanya aktivitas penyalinan atau penulisan ulang karya Tafsir Al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama secara individual. Kepentingan yang ditemukan dalam riset ini terkait penyalinan ke bahasa lokal karena untuk motivasi pengajaran dengan tafsir yang ringkas tetapi memiliki muatan fan keilmuan yang cukup lengkap. Menurut Ervan upaya meringkas menjadi salah satu faktor promosi sehingga karya tafsir tersebut banyak diminati oleh ulama Jawa dan Sunda untuk diterjemahkan.

Riset lama yang dilakukan oleh Ichwan³⁸ masih relevan untuk menjadi rujukan dalam kajian ini. Dalam riset itu Ichwan memperlihatkan perdebatan seputar terjemahan dan perbedaan respon atas terjemah Al-Qur'an yang dilakukan oleh tokoh Ahmadiyah, Maulana Muhammad Ali. Teori yang digunakan Ichwan dalam riset tersebut menjadi pijakan penulis dalam mengembangkan jaringan intelektual di balik aktivitas penerjemahan karya tafsir Al-Qur'an maupun studi Al-Qur'an secara umum. Secara metodologis, riset Ichwan tersebut menampilkan konteks sosio-kultural atas munculnya pro-kontra dari aktivitas penerjemahan. Kajian Ichwan menunjukkan dampak dari karya terjemahan yang dapat memantik suatu polemik antar kelompok. Sehingga memberikan informasi bahwa dampak kontroversial atas suatu produk terjemahan tafsir Al-Qur'an pernah terjadi dengan alasan penilaian subyektif dan stigma yang melekat pada pemilik teks sumber. Riset Ichwan memiliki alur yang sama dengan riset disertasi ini dari sisi peranan obyek terjemahan, hanya berbeda dari sisi material. Karena disertasi ini menjadikan penerjemahan karya Syahrur sebagai studi kasus.

³⁶ Ervan Nurtawab, "Jalalain Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia" (Disertasi, Monash University, 2018).

³⁷ Nurtawab, "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda," dalam *Jurnal Suhuf*, Vo. 2, No. 1, 2009.

³⁸ Nur Ichwan, "Differing Response to an Ahmadi Translation and Exegesis," dalam *Archipel* 62, 2001.

Kajian disertasi ini juga bersinggungan dengan riset lain yang membahas tentang dampak terjemahan sebagai transfer budaya. Terdapat publikasi yang dilakukan oleh H. Hoed,³⁹ dalam artikelnya ia memberikan penegasan bahwa sisi lain terjadinya aktivitas penerjemahan karena penerjemah menganggap penting menghadirkan bahasa terjemahan dari bahasa sumber yang lahir dan berdiri dari budaya yang lebih mapanserta memiliki intelektual tinggi dibanding bahasa sasaran. Ia juga memaparkan manfaat besar dari hadirnya terjemahan-terjemahan dengan merujuk pada era kemajuan di Eropa berkat karya-karya terjemahan serta pengaruhnya terhadap pergeseran dominasi bahasa. Perbedaan riset Hoed dengan kajian disertasi ini pada sisi pengayaan kajian. Sebab Hoed hanya memaparkan sisi dampak secara luas dari aktivitas penerjemahan, bukan memberikan rincian dampak dalam skala lebih detail. Perbedaan juga terjadi pada sisi objek formal maupun material.

Kajian disertasi ini juga bersinggungan dengan penerjemahan kitab suci bahwa pengaruh dari buku-buku tafsir Al-Qur'an yang digunakan sebagai referensi sangat berpengaruh dalam penerjemahan Al-Qur'an. Dalam kasus ini terdapat studi yang dilakukan oleh Abdulillah Lahmami.⁴⁰ Melalui kajian kepustakaan dan analisis konten dalam terjemahan, Lahmami berhasil melihat hasil terjemahan Al-Qur'an di Eropa yang tidak lepas dari pemikiran-pemikiran mufasir yang dikutip sehingga nuansa terjemahan yang dihasilkan tidak lepas dari rujukan yang digunakan. Referensi-referensi tersebut dipilih juga sesuai dengan kepentingan ideologis sesuai dengan temuan Rim Hassen.⁴¹ Hassen melihat terjemahan yang dihasilkan oleh penerjemah perempuan dengan membandingkan penerjemah laki-laki. Selain itu Hassen juga mendapati ada kecenderungan berbeda antara mereka yang tinggal di tengah muslim mayoritas dengan di Amerika Serikat. Penerjemah perempuan juga cenderung melawan dominasi penafsiran patriarki yang umumnya dilakukan oleh penafsir laki-laki. Kajian Lahmami dan Hassen masih mengabaikan sirkulasi teks atau jaringan kepustakaan dalam kajiannya sehingga lebih dominan pada ideologis penerjemah yang didominasi dengan setting sosialnya.

Kajian yang sama juga dilakukan oleh El Hassane Herrage,⁴² dalam disertasinya itu, Herrage melihat hal yang sama bahwa kecenderungan ideologi penerjemah tidak bisa lepas dari aktivitas penerjemahan. Adapun dalam kasus yang dia lihat, alih bahasa Al-Qur'an di tiga bahasa ada perbedaan ketika mencari rujukan. Umumnya, penerjemah yang beragama Islam mereka merujuk pada tafsir-tafsir Sunni, sedangkan penerjemah non muslim lebih komparatif antara Sunni dan Syiah.

³⁹ H. Hoed, "Penerjemah, Penerjemahan, Terjemahan Dan Dinamika Budaya: Menatap Peran Penerjemahan Pada Masa Lalu Di Nusantara."

⁴⁰ Abdulillah Lahmami, "The Importance of Tafsir in Qur'an Translation" (Durham University, 2016).

⁴¹ Rim Hassen, "English Translation of The Qur'an by Women: Different or Derived?" (University of Warwick Department of English and Comparative Literary Studies, 2012).

⁴² El Hassane Herrage, "The Ideological Factor in the Translation of Sensitive Issues from the Qur'an into English, Spanish, and Catalan" Thesis for Doctoral (Universitat Autònoma de Barcelona, 2012).

Kajian Harrage ini sedikit memberikan gambaran tentang jaringan keilmuan dan kepentingan sebagai transmisi (sanad) buku-buku rujukan yang digunakan. Harrage hanya menyentuh pada bagian dominasi ketertundukan komunitas, sedangkan kasus yang sedang penulis riset justru terjadi ketersaling silangan antara kepatuhan penerjemah dengan kepentingan ideologis.

Fakta demikian tampaknya lazim terjadi khususnya dalam kasus di Indonesia meskipun pada konteks penerjemahan Al-Qur'an sebagai kitab suci. Riset yang dilakukan oleh Fadli Lukman,⁴³ Hamam Faizin,⁴⁴ Ahmad Supriadi,⁴⁵ melihat dinamika revisi terjemahan pada *Al-Qur'an dan Terjemahan* (QDT) yang dipelopori oleh Kementerian Agama RI yang terdapat dua sisi yang beriringan. Disertasi-disertasi tersebut melihat pergeseran dan perubahan penerjemahan disebabkan oleh diskursus yang muncul dari beberapa kelompok serta terjadinya perubahan pemerintah yang menampung berbagai koreksi dari para aktivis, termasuk perempuan. Tetapi karena berada pada naungan kekuasaan, dinamika penerjemahan QDT pernah didominasi untuk kepentingan pemerintah. Disertasi-disertasi tersebut memberikan gambaran dinamika politik secara baik, tetapi pada konteks sejarah intelektual masih sangat sedikit mendapat perhatian. Selain itu tidak menyentuh sama sekali teks-teks studi Al-Qur'an yang berkembang beriringan terjadinya revisi atas masukan dari para aktivis.

Beberapa kajian tentang penerjemahan Al-Qur'an di atas baik yang dilakukan oleh Lahmami, Hansen, Herrage, Lukman, Faizin dan Supriadi secara metodologis tidak jauh berbeda dengan kajian disertasi ini. Hanya saja riset-riset tersebut lebih pada melihat kasus penerjemahan Al-Qur'an, sedangkan kajian disertasi ini mengambil kasus pada penerjemahan karya studi Al-Qur'an Muhammad Syahrur di Indonesia pada era pasca Orde Baru.

Hadirnya terjemahan tidak lepas dari kepentingan penerjemah yang mendominasi dalam teks terjemahan sering disoal oleh para ahli. Kajian tentang ini terdapat disertasi yang ditulis oleh Roswita Silalahi,⁴⁶ meski pada objek teks kedokteran, tetapi riset tersebut memberikan informasi terkait proses penerjemahan dan prinsip-prinsip yang dikuasai oleh penerjemah dalam melakukan penyaringan sehingga sampai pada bahasa sumber, yang meliputi prinsip pada bahasa sumber dan bahasa sasaran. Keunikan dari riset ini membandingkan hasil terjemahan dengan interview para ahli di bidang ilmu kedokteran untuk mendapatkan gagasan mengenai kasus yang dipermasalahkan. Metode yang digunakan oleh Silalahi tidak jauh

⁴³ Fadli Lukman, "The State as the [Sic] Political Interpreter; The History of al-Qur'an Dan Terjemahnya by the Indonesian Ministry of Religious Affairs" (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2019).

⁴⁴ Hamam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kasus Al-Qur'an Dan Terjemahnya Kementerian Agama RI" (SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

⁴⁵ Akhmad Supriadi, "Negara, Tafsir Dan Seksualitas (Konstruksi Maskulinitas Dan Relasi Kuasa Dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik Dan Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia)" (UIN Sunan Kalijaga, 2022).

⁴⁶ Silalahi, "Dampak Teknik, Metode, Dan Ideologi Penerjemahan Pada Kualitas Terjemahan Teks Medical-Surgical Nursing Dalam Bahasa Indonesia."

berbeda dengan metode yang digunakan dalam disertasi ini. Hanya saja interview yang dilakukan dalam disertasi ini bukan dalam ranah memberikan penilaian terhadap hasil terjemahan.

Riset lain yang sejenis terdapat Disertasi yang ditulis oleh Ni Ketut Widhiarcani.⁴⁷ Ia lebih fokus pada kajian linguistik, tetapi ada unsur yang dikajinya terdapat kesamaan dengan riset penulis, yaitu pada konteks ideologi penerjemah. Menurutnya variasi ideologi penerjemah terpatri dalam variasi semantik, karena alih bahasa sepenuhnya merupakan kekuasaan penerjemah. Riset ini tidak jauh berbeda dengan riset tesis yang dilakukan oleh Deny Kuswahono⁴⁸ yang melakukan riset penerjemahan terhadap kata-kata bermuatan budaya dalam sastra dari bahasa Inggris ke bahasa Indonesia. Ada dua unsur yang sangat dipatuhi oleh penerjemah dalam upaya mengenalkan budaya asing ke lokal, yaitu *foreignisasi*. Dua unsur ini peranannya cukup penting sebagai sarana memberikan pemahaman hasil terjemahan kepada pemilik bahasa sasaran. Tiga riset di atas berbeda dengan riset penulis dari sisi objek formal dan analisis material, sebab ketiganya tidak melakukan analisis dari aspek sejarah sama sekali.

Beberapa riset yang telah ditemukan tidak terdapat hasil kajian yang membahas objek penerjemahan buku studi Al-Qur'an secara khusus, sehingga disertasi ini memiliki peluang untuk mengisi ruang kosong pada objek tersebut. Meskipun secara metodologis disertasi ini tidak jauh berbeda dengan riset-riset yang pernah ada sebelumnya, yang melibatkan aspek sejarah, analisis dampak, motivasi dan jaringan keilmuan dalam aktivitas penerjemahan. Berikut pemetaan melalui tabel secara detail:

1.

Penelitian Terdahulu	<i>Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourse</i> , karya Mujiburrahman	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan karya filsafat dan pemikiran politik Islam	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an kontemporer
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan karya Ali Syariati dan Hasan Hanafi	Penerjemahan karya Muhammad Syahrur

⁴⁷ Ni Ketut Widhiarcani, "Konstruksi Diatesis Medial Bahasa Prancis Dan Dinamika Penerjemahannya Pada Novel Bahasa Indonesia Dalam Analisis Linguistik Kritis" (Universitas Gajah Mada, 2019).

⁴⁸ Deny Kuswahono, "Analysis On Translation Of Cultural Terms In Dan Brown's The Da Vinci Code Novel From English Into Indonesia" (Tesis, Universitas Airlangga, 2019).

Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks	Analisis genealogis, relasi kuasa dan transmisi keilmuan dengan pendekatan sejarah intelektual
Kebaruan hasil	Aktivitas penerjemahan karya Ali Syariati dan Hasan Hanafi	Penerjemahan karya Syahrur sebagai gerakan literatur membawa masuk pemikiran Islam liberal-progresif

2.

Penelitian Terdahulu	Disertasi Abdul Munip dengan judul Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004.	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan buku berbahasa Arab dari tahun 1950-2004	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an kontemporer
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan semua buku berbahasa Arab	Penerjemahan karya Muhammad Syahrur
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks	Analisis genealogis, relasi kuasa dan transmisi keilmuan dengan pendekatan sejarah intelektual
Kebaruan hasil	Aktivitas penerjemahan buku berbahasa Arab sebagai sanad keilmuan dan berbagai motivasi	Penerjemahan karya Syahrur sebagai gerakan literatur membawa masuk pemikiran Islam liberal-progresif dan dampaknya dalam kajian akademik

3.

Penelitian Terdahulu	Pengaruh Tafsir Al-Maraghi Terhadap Tafsir Melayu Di Malaysia karya Iunirah	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan karya Tafsir Al-Qur'an	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an kontemporer
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan tafsir Al-Maraghi karya Mustafa Al-Maraghi	Penerjemahan karya Muhammad Syahrur
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks	Analisis genealogis, relasi kuasa dan transmisi keilmuan dengan pendekatan sejarah intelektual

Kebaruan hasil	Penerjemahan berdampak pada imitasi corak, metode, pemikiran tafsir lokal di Malaysia	Dampak penerjemahan karya Syahrur
----------------	---	-----------------------------------

4.

Penelitian Terdahulu	Artikel dan Disertasi Ervan Nurtawwab dengan judul <i>Jalalain Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia</i> .	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penyalinan karya tafsir Jalalin ke bahasa lokal dan digunakan sebagai pengajaran	Penerjemahan karya Syahrur dalam studi Al-Qur'an dan popularitasnya berdampak dijadikan sebagai kajian akademik di Perguruan Tinggi
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan <i>Tafsir Jalalain</i> di Sunda dan Jawa	Penerjemahan karya Syahrur era pasca reformasi
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Etnografis	Analisis teks dan konteks sejarah intelektual
Kebaruan hasil	Aktivitas penyalinan dengan bahasa lokal dan digunakan sebagai bahan ajar menjadi faktor popularitas <i>Tafsir Jalalain</i>	Penerjemahan diikuti dengan diskusi dan kajian akademik

5.

Penelitian Terdahulu	Riset Nur Ichwan dengan judul <i>Differing Response to an Ahmadi Translation and Exegesis</i> ,	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan karya tafsir berbahasa Arab dan Inggris ke bahasa Indonesia	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an berbahasa Arab ke bahasa Indonesia
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan karya dari seorang tokoh Ahmadiyyah Lahore	Penerjemahan dari karya seorang pemikir kontroversial dari Damaskus
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks dan konteks sosio historis	Analisis teks dan konteks sejarah intelektual

Kebaruan hasil	Pro-kontra produk terjemahan di Indonesia dari karya tokoh Ahmadiyah	Kepentingan penerjemahan dan apropriasi dari para akademisi

6.

Penelitian Terdahulu	Riset H. Hoed dengan judul, Penerjemah, Penerjemahan, Terjemahan Dan Dinamika Budaya: Menatap Peran Penerjemahan Pada Masa Lalu Di Nusantara.	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Dampak dari aktivitas penerjemahan	Dampak penerjemahan buku-buku studi Al-Qur'an karya Syahrur
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan dari era Sanssekerta, sastra, dan di berbagai wilayah	Penerjemahan karya Syahrur dalam bidang studi Al-Qur'an di Indonesia
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks dan historis	Analisis teks dan konteks sosio-historis
Kebaruan hasil	Dampak yang dihasilkan dari produk terjemahan merupakan tujuan dari penerjemah	Dampak penerjemahan dan apropriasi melalui kajian akademik

7.

Penelitian Terdahulu	Disertasi karya Lahmami dengan judul "The Importance of Tafsir in Qur'an Translation"	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Dominasi referensi karya tafsir pada terjemahan Al-Qur'an di Eropa	Dominasi penerjemah dalam penerjemahan karya studi Al-Qur'an
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan Al-Qur'an di Eropa	Penerjemahan karya Syahrur di Indonesia
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks	Analisis teks dan konteks
Kebaruan hasil	Dampak kutipan terhadap penerjemahan Al-Qur'an	Dampak penerjemahan karya studi Al-Qur'an terhadap diskursus isu-isu yang ditawarkan

8.

Penelitian Terdahulu	Disertasi Harrage dengan judul The Ideological Factor in the Translation of Sensitive Issues from the Qur'an into English, Spanis, and Cantalan	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan Al-Qur'an di berbagai negara berdasarkan latar belakang penerjemah	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an di Indonesia
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan Al-Qur'an	Penerjemahan karya Syahrur
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis teks dan pelaku penerjemahan	Analisis teks dan konteks penerjemahan
Kebaruan hasil	Dampak produk terjemahan yang dihasilkan	Dampak terjemahan dan jaringan keilmuan penerjemah

9.

Penelitian Terdahulu	Disertasi Lukman, Faizin dan Supriadi	Disertasi
Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia dari era awal hingga pasca reformasi	Penerjemahan buku studi Al-Qur'an pasca reformasi
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan Al-Qur'an	Penerjemahan karya Syahrur
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Analisis hermeneutis dan konteks sosio-historis	Analisis teks dan konteks penerjemahan
Kebaruan hasil	Dampak dari produk terjemahan yang seringkali mengalami revisi	Dampak penerjemahan pada era terbukanya kran pemikiran di Indonesia pasca Orba

10

Penelitian Terdahulu	Disertasi Silalahi dengan judul "Dampak Teknik, Metode, Dan Ideologi Penerjemahan Pada Kualitas Terjemahan Teks Medical-Surgical Nursing Dalam Bahasa Indonesia."	Disertasi
----------------------	---	-----------

Distingsi pada Objek Formal	Penerjemahan pada teks kedokteran	Penerjemahan karya studi Al-Qur'an
Distingsi pada Objek Material	Penerjemahan teks kedokteran pada era modern	Penerjemahan karya Syahrur
Distingsi Metodologi dan pendekatan	Teori terjemahan	Analisis teks dan konteks penerjemahan dengan keterangan penerjemah
Kebaruan hasil	Dampak ideologis dan bias penerjemahan	Motivasi ideologis terhadap terjemahan

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian yang digunakan pada riset ini adalah penelitian sejarah yang menggunakan beberapa tahapan penting: *pertama*, mencari sumber-sumber sejarah (heuristik). *Kedua*, menguji kekuatan sumber melalui telaah uji validitas terhadap sumber. *Ketiga*, melakukan penafsiran terhadap temuan dari sumber dan upaya kritik. *Keempat*, melakukan penulisan sejarah (historiografi).⁴⁹

Data utama yang menjadi objek pada riset ini adalah buku-buku terjemahan karya Syahrur di bidang studi Al-Qur'an sebagai sumber dokumen beserta sumber lisan dari hasil interview dengan informan yang terlibat. Adapun informan yang terlibat adalah mereka yang tercatat sebagai pelaku penerjemahan dan penerbitan edisi terjemahan karya Syahrur. Informan diperlukan untuk menjawab seputar pada konteks apa edisi terjemahan karya Syahrur dalam bidang studi Al-Qur'an dihadirkan? Bagaimana awal mula perkenalan para pihak yang terlibat terhadap karya Syahrur? Dan bagaimana jaringan keilmuan yang mereka miliki antara pihak penerjemah, penerbit dan pemilik teks? Dari metode tersebut kemudian dilakukan kajian analisis-deskriptif untuk menyajikan gambaran sebagai upaya penulisan sejarah. Adapun buku-buku hasil terjemahan yang menjadi data utama dalam riset ini adalah:

N	Judul terjemahan	Judul asli	Penerjemah	Penerbit	Tahun
1.	<i>Islam dan Iman</i>	<i>al-Islâm wa al-Imân: Manzumah al-Qiyâm</i>	M. Zaid Su'udi	Jendela, Yogyakarta	2002
2.	<i>Tirani Islam</i>	<i>Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah ff</i>	Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata	LKiS	2003

⁴⁹ Wasino dan Endah Sri Hartantik, *Metode Penelitian Sejarah: Dari Riset Hingga Penulisan* (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018), h. 11-14

		<i>al-Daulah wa al-Mujtama'</i>			
3.	<i>Metodologi Fiqih Islam Kontemporer</i>	<i>Nahwa Ushûl Jadidah fi al-Fiqh al-Islami</i>	Sahiron dan Syamsudin Burhanuddin	eISAQ	2004
4.	<i>Prinsip dan Hermeneutik a Al-Qur'an Kontemporer</i>	<i>al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qiraah Mu'âshirah</i>	Sahiron dan Syamsudin Burhanuddin	eISAQ	2004
5.	<i>Prinsip dan Hermeneutik a Hukum Islam Kontemporer</i>	<i>Bagian ketiga dari al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qiraah Muâshirah</i>	Sahiron dan Syamsudin Burhanuddin	eLSAQ	2004

Tabel 1: Sumber data primer

Poin tersebut akan menjadi fokus riset ini untuk mendapatkan hasil yang jelas terkait kepentingan penerjemah maupun penerbit menghadirkan karya terjemahan serta peran penerjemahan dalam diskursus wacana keislaman di Indonesia. Dari dua poin di atas juga penulis gunakan untuk melacak sejauh mana jaringan keilmuan yang terjalin melalui penerjemahan buku-buku Syahrur.

2. Pendekatan Penelitian

Riset ini menggunakan pendekatan sejarah intelektual yang bertugas memperhatikan pada kajian teks, konteks dan hubungan teks dengan masyarakat.⁵⁰ Tiga bidang tersebut bertujuan untuk membicarakan pemikiran-pemikiran besar pada kejadian sejarah, melihat konteks sejarah dimana ia muncul, berkembang dan tampak di permukaan, serta melihat pengaruhnya pada masyarakat bawah, yaitu mencari hubungan antara para intelektual dengan implementasi para pelaku peradaban.

Pada kajian teks, dalam rangka melakukan riset sejarah intelektual harus melacak 8 variasi kajian: genealogi (genesis) pemikiran, konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan pemikiran, tipologi pemikiran, komunikasi pemikiran, dialektika internal serta kesinambungan pemikiran. Kemudian pada kajian konteks, sejarah intelektual melibatkan beberapa varian: konteks sejarah terjadinya peristiwa pemikiran, konteks politik saat pemikiran itu lahir, konteks budaya, dan konteks sosial. Adapun pada kajian hubungan, riset sejarah intelektual melacak pada pengguna pemikiran tersebut yang berasal dari kelompok kelas atas dan kelas bawah. Kelompok kelas atas merujuk pada para pengguna pemikiran yang memiliki kemampuan membaca dan menganalisis sehingga bisa mentransmisikan kepada

⁵⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006). h. 189

masyarakat bawah. Pada kajian hubungan ini, ada beberapa yang harus dilibatkan untuk dilakukan telaah lebih lanjut: pengaruh, implementasi, diseminasi, dan sosialisasi.⁵¹

Gagasan tentang kajian sejarah intelektual ini pernah ditawarkan oleh Lovejoy, seorang filsuf dan dikenal sebagai ahli sejarah intelektual. Pada tahun 1940 dia menawarkan kajian ini sebagai bagian dari sub kajian sejarah yang telah diteliti oleh para pakar, termasuk sejarah politik, gerakan sosial, perubahan ekonomi, agama, filsafat, seni, literatur, ilmu pengetahuan, dan sejenisnya. Namun karena keterbatasan para pakar sejarah tersebut tidak menyentuh adanya fakta sejarah intelektual. Menurut Lovejoy, kajian sejarah intelektual ini bisa menyentuh pada beberapa aspek kajian (departementalisasi): berdasarkan subjek, periodisasi, nasionalisasi atau kebahasaan. Pada intinya menurut Lovejoy, kajian ini dilakukan karena tidak adanya pemecahan teka-teki yang nyata selama melakukan objek studi sejarah.⁵²

Berikutnya Lovejoy menawarkan beberapa topik yang bisa dijangkau dalam kajian sejarah intelektual: *pertama*, pada kasus pengaruh pemikiran klasik terhadap pemikiran modern, seperti dampak tradisi dan tulisan orang-orang Eropa terhadap literatur, seni, filsafat dan gerakan sosial di Amerika. *Kedua*, dampak pemikiran filsafat terhadap literatur, seni, agama, pemikiran sosial, dan bahkan termasuk dampak dari standar rasa, moralitas, teori dan metode pendidikan. *Ketiga*, pengaruh temuan ilmiah maupun teori terhadap bidang pemikiran yang sama, serta dampak budaya terhadap penerapan sains. *Keempat*, melihat sejarah perkembangan dan pengaruh gagasan ataupun doktrin seseorang (individual) yang telah menyebar luas seperti konsep evolusi, progresivitas, rasionalisme dan nasionalisme. Lovejoy juga mendefinisikan kerja pada sejarah intelektual ini bisa digunakan untuk melacak keterkaitan dinamika pemikiran, sebab tidak ada pemikiran yang tumbuh ibarat *terra incognita* atau tanah tak dikenal.⁵³

Pendekatan riset sejarah intelektual pernah dilakukan oleh Charles van Doren seorang editor Encyclopedia Britannica pada karyanya yang terbit tahun 1991. Karya Doren tersebut membicarakan sejarah pengetahuan yang meliputi sejarah filsafat, pemikiran dan sains dari kurun waktu era Yunani sebelum Masehi sampai pada abad 20 Masehi. Dalam catatannya tentang sejarah pengetahuan, Doren mengasumsikan bahwa pengetahuan manusia bisa disebut sebagai sejarah karena selalu bergerak hari demi hari dan dinamis. Meskipun pergerakan tersebut berjalan secara berbeda, karena terdapat pengetahuan yang bergerak sangat lambat seperti pada era kegelapan (*dark age*) dan bahkan sangat cepat (masa pencerahan). Menurutnya sejarah tentang pergerakan dinamika politik maupun perjalanan manusia hakikatnya merupakan sejarah

⁵¹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 191

⁵² Arthur O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas* 1, no. 1 (1940): 3–23.

⁵³ Arthur O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas," h. 7

perkembangan dan sejarah pengetahuan tentang manusia. Adapun untuk membuktikan teori ini, Doren membuktikan sejarah dinamika perkembangan manusia dari yang dia sebut sebagai manusia primitif dengan berbagai pengetahuan yang menyertai perjalanan mereka sehingga berkembang menjadi jenis pengetahuan kecil kemudian menjadi besar dan memiliki banyak fungsi.⁵⁴

Sejarah intelektual yang dibicarakan oleh Doren merupakan bagian dari satu aspek yang ditawarkan oleh Lovejoy. Riset demikian juga pernah dilakukan oleh Jonathan Israel, seorang sejarawan dari Britania Raya dalam karyanya yang terbit pada tahun 2010. Israel melakukan analisis terhadap revolusi pemikiran yang diklaim terjadi secara cepat (radikal) pada era pencerahan abad 17 hingga abad 20. Dalam risetnya tersebut ada beberapa tahapan yang dijadikan pijakan oleh Israel ketika menyebut kajian sejarah intelektual: *pertama*, mencari genealogi asal muasal lahirnya gagasan pencerahan. *Kedua*, melihat konteks lahirnya pencerahan. *Ketiga*, melihat strategi yang digunakan untuk menyampaikan gagasan pencerahan.⁵⁵

Pandangan lain terkait sejarah intelektual ini pernah disampaikan oleh Ibrahim Abu Rabi, seorang profesor pada bidang Studi Islam dari salah satu Universitas di Kanada. Menurutnya, sejarah intelektual memang bukan suatu kajian yang bisa berdiri sendiri. Oleh sebab itu, kajian sejarah intelektual memiliki irisan serta terkoneksi dengan kajian sejarah politik, ekonomi dan kekuatan sosial. Maka subyek dalam riset ini tidak bisa hanya menyasar pada data data intelektual. Namun, kajian ini dia lakukan untuk melihat pengaruh dari kelompok intelektual yang bisa jadi mereka tidak memiliki posisi sosial dan politik tertentu, tetapi memiliki pengaruh besar pada kehidupan.

Menurut Rabi, untuk mencapai itu sejarah intelektual tidak memiliki metode spesifik sebagai pisau analisis. Namun ada beberapa upaya yang bisa dijadikan sebagai acuan: *pertama*, studi sejarah intelektual merupakan studi terhadap susunan pemikiran seperti yang sering terjadi pada kajian teks-teks filsafat. *Kedua*, sejarah intelektual yang tepat, yaitu studi terhadap pemikiran pemikiran yang tidak populer, perubahan pemikiran, dan gerakan literatur (*literary movement*). *Ketiga*, sejarah sosial intelektual, yaitu studi terhadap ideologi-ideologi dan pembauran ide-ide. *Keempat*, studi sejarah budaya, yaitu melibatkan lingkup antropologi termasuk pandangan dunia dan koleksi mentalitas.⁵⁶

Selanjutnya Rabi dengan mengutip pandangan Foucault, sepatutnya jika penulisan sejarah intelektual digunakan untuk menyusun adanya transformasi pemikiran atau perpindahan pondasi dari yang lama menjadi baru. Sehingga dengan demikian tidak akan terjadi perpecahan epistemik dalam pemikiran

⁵⁴ Charles van Doren, *A History of Knowledge: Past, Present and Future* (New York: Ballantine Books, 1991). h. xv-xxviii

⁵⁵ Jonathan Israel, *A Revolution of The Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010). h. viii-xiv

⁵⁶ Ibrahim Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: New York Press, 1996). h. 3-5

yang sering dilupakan oleh para pemerhati sejarah.⁵⁷ Dengan kata lain, kerja sejarah intelektual ini melakukan pendataan terhadap adanya transformasi intelektual.

Pada konteks studi terjemahan dalam pendekatan kajian sejarah intelektual, maka aktivitas penerjemahan bisa dilihat sebagai gerakan literatur (*literary movement*) sebagai representasi dari gerakan intelektual yang terjadi. Oleh karena itu, sebagai kajian sejarah, riset ini akan diuraikan secara periodik atau dikelompokkan melalui pembabakan sesuai dengan kaidah penelitian sejarah. Dengan demikian riset ini tidak hanya mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan elementer seperti “apa, siapa, dimana dan kapan?” tetapi juga bisa menjawab pertanyaan, “bagaimana,” dan “mengapa”.

Periodisasi kajian ini dimulai dari adanya aktivitas penerjemahan atas pemikiran Muhammad Syahrur mulai pasca Orde Baru sampai pada tahun 2019. Data ini dilibatkan untuk menjawab beberapa pertanyaan yang diajukan tentang riset penerjemahan buku-buku Syahrur. Aktivitas penerjemahan tersebut sebagai representasi sejarah, maka perlu juga menggambarkan adanya kegiatan tersebut tidak lepas dari aktivitas serupa yang pernah terjadi di Indonesia pada masa lampau sebagai proses transmisi keilmuan. Akan tetapi kerja-kerja penerjemahan tidak lepas dari relasi kuasa yang dimiliki oleh para penerjemah maupun para pihak yang terlibat untuk menciptakan pengetahuan dalam produk terjemahan.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisis data

a. Sumber Data

Pada bagian sumber data ini dibedakan menjadi dua bagian antara data primer dan data sekunder. Data primer riset ini adalah buku-buku Syahrur yang sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia maupun yang aslinya dan interview dengan informan yang terlibat. Adapun buku-buku yang sudah diterjemahkan antara lain: *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, *Prinsip dan Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* dan *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Sedangkan buku asli yang diterjemahkan yaitu: *al-Islâm wa al-Imân: Mandlûmah al-Qiyâm*, *Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah fî al-Daulah wa al-Mujtama'*, *Naḥwa Ushûl Jadîdah fî al-Fiqh al-Islâmi*, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâah Mu'ashirah*. Data primer berikutnya adalah interview mendalam terhadap para penerjemah dan penerbit yang masih bisa dilacak.

Sedangkan data sekunder adalah karya-karya lain yang berkaitan dengan tema riset ini yang telah diteliti oleh orang lain dalam bentuk artikel jurnal, buku, disertasi, maupun jenis lain yang akurat. Data sekunder ini diklasifikasikan sebagai data yang dihasilkan dari kajian atas data primer, sehingga bisa menjadi informasi pendukung terhadap data primer.

⁵⁷ Ibrahim Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, h. 5

b. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam disertasi ini mengikuti pendekatan sejarah intelektual, yang fokus memberikan perhatian pada aspek teks, konteks, dan hubungan antara teks dengan masyarakat. *Pertama*, teks yang menjadi objek analisis dalam disertasi ini merupakan teks terjemahan karya Syahrur yang merepresentasikan pemikiran, antara Syahrur sebagai penulis, serta keterlibatan penerjemah dan penerbit memberikan promosi, komentar, modifikasi, maupun lainnya. Adapun langkah berikutnya, munculnya teks terjemahan tersebut penulis petakan secara periodisasi untuk mengetahui keterkaitannya dengan konteks sosial saat itu. Periodisasi sekaligus sebagai pembatasan rentang waktu atas munculnya teks yang menjadi objek kajian Disertasi ini.

Kedua, konteks sosial. Teks terjemahan karya Syahrur muncul di Indonesia bukan berada pada ruang dan waktu yang hampa. Sehingga konteks yang berlangsung saat itu menjadi alasan penting mengapa karya Syahrur diterjemahkan oleh para sarjana di Indonesia? Konteks sosial pada saat terbitnya edisi terjemahan karya Syahrur pasca 1998 merupakan bukti historis proses munculnya karya intelektual ini. Periode 1998 sendiri dalam sejarah pemikiran di Indonesia menjadi diskursus penting, karena menandai adanya keterbukaan arus demokrasi. Yaitu, suatu peristiwa sejarah yang tidak pernah terjadi pada masa sebelumnya. Namun konteks sosial saat itu tidak bisa lepas dari dampak fakta-fakta sosial yang sudah terbendung sebelumnya. Sehingga dalam memotret konteks sosial pada masa munculnya edisi terjemahan karya Syahrur hakikatnya merupakan kelanjutan dari agenda tersebut. Untuk memeriksa keterhubungan dengan agenda sebelumnya, Disertasi ini melacak jaringan para penerjemah dan ruang lingkup para penerjemah.

Jaringan para penerjemah menandakan bahwa mereka yang terlibat hakikatnya tidak sendiri dalam membawa agenda yang mereka promosikan sebagai suatu gagasan penting untuk masyarakat Indonesia. Apalagi gagasan yang dipromosikan oleh para penerjemah merupakan produk yang semula sama sekali tidak populer di Indonesia. Setelah menemukan pola tersebut, tahapan berikutnya adalah memetakan model jaringan dan media pertemuan sebagai ruang lingkup para pihak yang terlibat. Dalam riset ini terbatas pada media pertemuan akademik yang berlangsung di lingkungan Perguruan Tinggi. Oleh sebab itu data-data yang menjadi bahan analisis merupakan data yang beredar di wilayah kalangan akademis.

Ketiga, keterhubungan antara teks dengan masyarakat. Pada tahapan ketiga ini, keterhubungan teks dilakukan oleh pihak yang mampu membaca teks kemudian berupaya menyebarkan gagasan teks tersebut kepada khalayak publik. Data yang menjadi bahan analisis dalam disertasi ini meliputi publikasi karya yang beredar tentang pemikiran Syahrur, baik edisi terjemahan dari buku atau kajian ilmiah.

Adapun untuk menganalisis tiga aspek tersebut, penulis berpijak pada sumber tertulis dan sumber lisan yang didapatkan melalui interview kepada pihak yang terlibat dalam agenda ini. Secara signifikan hasil dari sumber lisan

sekaligus menjadi konfirmasi untuk membuktikan protret historis munculnya edisi terjemahan karya Syahrur.

G. Sistematika Penulisan

BAB I, pada bagian ini memuat latar belakang pembahasan yang meliputi permasalahan, urgensi permasalahan tersebut diteliti, rumusan masalah, kontribusi, teori penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

BAB II, pada bagian ini akan dibahas seputar sejarah penerjemahan buku-buku yang ada di Indonesia, yang meliputi sejarah penerjemahan secara global beserta beberapa kepentingan yang dimiliki. Sejarah terjemahan di Nusantara yang beriringan dengan beberapa faktor: perdagangan, dakwah, pendidikan, dan lainnya. Selain itu dalam bab ini juga memaparkan terjadinya penerjemahan literatur di Indonesia pada era klasik, modern, dan kontemporer.

BAB III, sejarah penerjemahan karya Syahrur dengan menjelaskan latar belakang terjadinya aktivitas penerjemahan tersebut. Pada bagian ini juga akan menjelaskan varian-varian buku edisi terjemahan yang memiliki satu orientasi dengan karya Syahrur di Indonesia, serta memaparkan akar sejarah gerakan tersebut lahir.

BAB IV, pada bagian ini membahas tentang peranan para penerjemah dan penerbit mengedarkan dan mempromosikan gagasan Syahrur. Pada bab ini juga akan membahas biografi para penerjemah dan penerbit yang terlibat. Kemudian melihat tema-tema kontroversial yang dihadirkan dalam edisi terjemahan karya Syahrur serta melihat relasi budaya bahasa Arab dengan kondisi sosial di Indonesia.

BAB V, pada bagian ini menjelaskan jaringan keilmuan antara penerjemah dengan pemilik karya, Muhammad Syahrur. Jaringan dipetakan menjadi tiga: pertama jaringan individu antara penerjemah dengan Syahrur. Kedua, jaringan antara penerjemah dengan penerbit, maupun jaringan penerbit dengan Muhammad Syahrur. Ketiga, jaringan kolega dan patron akademis.

BAB VI, pada bagian ini menampilkan dampak sosial atas produk terjemahan karya Syahrur terhadap konteks wacana keislaman yang berkembang di Indonesia, serta melihat pengaruhnya terhadap *Islamic studies* secara khusus kemudian melakukan pemetaan atas isu-isu yang diterjemahkan.

BAB VII, pada bagian ini adalah penutup yang merupakan ringkasan untuk menjawab rumusan masalah pada latar belakang. Selanjutnya adalah saran dan harapan.

BAB II: DINAMIKA PENERJEMAHAN DI INDONESIA

A. Sejarah Penerjemahan di Nusantara

Sejarah penerjemahan dalam riset ini digunakan untuk melakukan periodisasi terjadinya aktivitas penerjemahan dari bahasa asing ke bahasa Nusantara. Peristiwa ini tidak lepas dari arus masuknya bahasa asing ke Nusantara dalam berbagai aspek interaksi antara pemilik bahasa asli dengan masyarakat pribumi. Melalui titik pijak tersebut, pembabakan ini mengikuti sejarah masuknya bahasa-bahasa yang sudah mulai ada pada awal abad Masehi, bahkan sebelum masehi. Namun kajian ini hanya membatasi pada masuknya bahasa luar yang diikuti dengan adaptasi secara besar-besaran melalui penerjemahan dan penyerapan seperti yang disampaikan oleh Samuel. Menurut Samuel, fenomena demikian hanya terjadi terhadap bahasa Sansekerta dan bahasa Arab. Selanjutnya Samuel juga memberikan periodisasi yang disebut Sansekertanisasi atau Indianisasi pada abad ke 7 dan Arabisasi pada abad 13.⁵⁸

Pembabakan di atas perlu dilakukan untuk memaparkan genealogi terjadinya penerjemahan di Nusantara untuk menyebut Indonesia pada masa lampau. Selain meninjau kembali aktivitas tersebut sebagai data sejarah, juga melihat unsur-unsur lain termasuk unsur kepentingan yang melatar belakangi terjadinya penerjemahan serta aktor yang terlibat dalam diskursus tersebut. Pementaan tersebut dilakukan sebagai tinjauan terhadap faktor eksternal terjadinya aktivitas penerjemahan di Nusantara dari masa ke masa.⁵⁹

1. Era Sansekerta ke Jawa Kuno (abad 7-15 M)

Studi terjemahan di Indonesia dimulai dari terjadinya penerjemahan bahasa Sansekerta dalam Jawa Kuno ataupun Melayu Kuno. Hunter dalam tulisannya mengulas panjang lebar keterkaitan bahasa Sansekerta yang mulanya sebagai bahasa Kitab Suci Veda sampai diterjemahkan ke Nusantara khususnya melalui penyebaran agama. Hunter juga mengakui dengan mengutip temuan Gonda bahwa Sansekerta bukanlah bahasa pertama yang pernah dijadikan sebagai bahasa komunikasi oleh para penyebar agama serta bukanlah bahasa pertama yang membaur dengan bahasa lokal, sebab sebelumnya sudah terdapat bahasa Tamil.⁶⁰

Temuan Hunter tidak memberikan data konkrit terkait masuknya bahasa Tamil pertama kali karena belum terdapat bukti yang cukup kuat. Berbeda dengan Wain yang telah melacak akar kata “lebai” sebagai serapan dari bahasa Tamil “leppai.” Itupun diduga oleh Wain baru terjadi berbarengan dengan proses islamisasi di Nusantara pada abad 13 dan 15 M kemudian berkembang hingga pada abad 17

⁵⁸ Jerome Samuel, *Modernisation Lexicale et Politique Terminologique: Le Cas de l'indonésien* (Paris: Louvin, 2005). h. 108

⁵⁹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language* (New York: Pantheon Books, 1976). h. 50-52

⁶⁰ Thomas Hunter, “Bahasa Sansekerta di Nusantara: Terjemahan, Pemribumian, dan Identitas antar Daerah,” dalam Henri Chambert Loir, ed., *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009). Jilid. I, h. 19-54

yang ditandai dengan adanya persamaan tulisan huruf Arab.⁶¹ Wain berangkat dari bukti abad 13 karena obyek risetnya pada konteks diksi Islam. Sehingga bukti tersebut lebih akhir dibandingkan temuan Hoogervost yang melihat adanya penerjemahan bahasa Tamil atau dalam bahasanya disebut dengan peminjaman bahasa (*loan word*) yang sudah terjadi pada abad 9. Meskipun Hoogervost juga sama dengan Wain menduga penyebaran bahasa Tamil ke Nusantara tidak lepas dari kontak para pedagang dari India Selatan yang sudah berlangsung dari abad 1 SM.⁶²

Dua peneliti lebih memperlihatkan pada peminjaman bahasa Tamil ke bahasa Nusantara. Sehingga semakin memperkuat jika bukti aktivitas penerjemahan karya berbahasa Tamil memang sulit ditemukan kalau tidak sampai dikatakan tidak terdapat dokumen yang bisa dianalisis. Fakta ini mendorong para peneliti yang konsen pada bidang penerjemahan mengacu pada bukti karya bahasa Sansekerta sebagai fase pertama yang pernah diterjemahkan di Indonesia. Pollock misalnya sepakat bahwa penerjemahan bahasa Sansekerta sudah mulai diserap dengan bahasa Melayu Kuno yang bisa ditemukan pada prasasti-prasasti tahun 680 M. Era ini sesuai dengan terjadinya penyebaran bahasa Veda (Sansekerta) dari India sampai ke Asia Selatan mencakup Thailand, Burma, Cambodia, Vietnam, Laos dan Indonesia secara simultan melalui politik literatur. Pollock menyebut politik literatur ini berangkat dari gerakan masif melalui kekuatan para penguasa dan tokoh agama.⁶³

Pollock juga mengulas terjadinya monopoli bahasa Sansekerta sebagai bahasa Tuhan untuk kegiatan ritual keagamaan yang tertulis dalam kitab suci Veda.⁶⁴ Teori yang dibangun Pollock dengan Kosmopolis-Sansekerta ini menjadi rujukan para peminat kajian terjemahan bahasa di Nusantara era awal. Ali di antara yang menerapkan teori ini untuk melihat sejarah tulisan Sansekerta secara masif memang sengaja disebarkan dari ide-ide politik dan kekuasaan dari Asia Selatan ke Asia Tenggara.⁶⁵ Eaton juga mengembangkan teori ini untuk melihat gejala kosmopolitisme Sansekerta di Persia yang sudah terjadi pada satu abad setelah babak Sanskrit yang dilihat oleh Pollock.⁶⁶

⁶¹ Alexander Wain, "The Word 'Lebai' and Its Ethnic Origins: Reassessing an Early Designation for Muslim Religious Officials in the Malay World," *Studia Islamika* 28, no. 2 (2021): 253–81.

⁶² Tom Hoogervost, "Detecting Pre-Modern Lexical Influence from South India in Maritime Southeast Asia," *Archipel*, April, 2015. h. 64

⁶³ Pollock menyebut politik literatur dengan merujuk pada penggunaan kitab Veda dan buku-buku berbahasa Sansekerta disebarkan melalui kekuatan penguasa. Lihat, Sheldon Pollock, "The Cosmopolitan Vernacular," *The Journal of Asian Studies* 57, no. 1 (1998). h. 11-12

⁶⁴ Sheldon Pollock, *The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (London: University of California Press, 2006). h. 39

⁶⁵ Daud Ali and P.Y. Manguin and A. Mani, "The Early Inscriptions of Indonesia and the Problem of the Sanskrit Cosmopolis," in *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross Cultural Exchange* (New Delhi: ISEAS, 2011), 277–91.

⁶⁶ Richard M Eaton, "The Persian Cosmopolis (900-1900) and The Sanskrit Cosmopolis (400-1400)," in *The Persianate World*, ed. Abbas Amanat dan Assef Ashraf (London: Brill, 2018), 63–83.

Kosmopolitanisme dalam studi Pollock berpijak pada beberapa jejak peninggalan yang masih bisa dilacak sampai sekarang, antara lain: *Pertama*, terdapat bukti-bukti arkeologis seperti prasasti, candi, dan lainnya. *Kedua*, masih terpeliharanya agama yang mengiringi penyebaran bahasa tersebut di Indonesia. *Ketiga*, faktor kekuasaan, karena penggunaan bahasa Sansekerta tidak lepas dari dominasi politik yang berkuasa saat itu. Misalnya ditemukannya prasasti bertahun 1447 M terdapat tulisan silsilah raja Majapahit dengan menggunakan bahasa Sansekerta.⁶⁷

Berdasarkan bukti-bukti itu bisa dilihat sudah adanya aktivitas penerjemahan bahasa Sansekerta di Nusantara. Gambaran lebih luas tentang model terjemahan yang terjadi era ini bisa merujuk pada temuan Zakharyin dan Hunter terkait awal mula penerjemahan yang diikuti dengan adanya pembauran bahasa Sansekerta dengan pribumi atau Jawa Kuno. Hanya saja Zakharyin memberikan penjelasan bahwa sistem, ucapan, nada bahasa Jawa Kuno merupakan pengurangan dari bahasa Sansekerta, artinya tidak banyak perbedaan. Kemiripan ini diduga karena adanya hubungan dekat antara Nusantara dengan India dan telah lama terjalin komunikasi yang baik semenjak 2 abad sebelum Masehi atau pada awal Masehi.⁶⁸

Hal ini dibuktikan dengan adanya puisi *Chandakarana* yang ditulis pada tahun 786 M. Menurut Zakharyin, di dalam *Chandakarana* terdapat puisi *Tembang Gede* yang disajikan cukup baik mengikuti sistem gramatika Sansekerta. Namun dia melihat jika kerja tersebut hanya terjadi pada kalangan bangsawan terpelajar. Sedangkan pada rakyat biasa kelas bawah memiliki gaya berpuisi sendiri yang disebut dengan *Kidung*, yang selanjutnya menjadi dasar penyusunan puisi Jawa. Hanya saja Zakharyin tidak memaparkan contoh-contoh persamaan antara Sansekerta dan Jawa Kuno sebelum abad ke 7, karena bisa saja bukti yang ditemukan merupakan bahasa Jawa Kuno yang sudah mengalami pembauran secara kuat.⁶⁹

Hunter maupun Zakharyin tidak membahas terjemahan karya utuh dari bahasa Sansekerta ke bahasa Jawa. Bukti-bukti yang mereka paparkan lebih pada terjadinya pengutipan yang digunakan sebagai bahasa tulis maupun bahasa lisan. Ini menandakan bahwa penerjemahan baru dilakukan secara kutipan. Kemudian untuk melengkapi temuannya, Zakharyin menambahkan bahwa pada abad 9-11 terjadi penerjemahan yang diikuti dengan penyusunan ulang puisi induk karya India yang semula berbahasa Sansekerta ke bahasa Kawi. Namun terjadi perubahan besar-besaran atau perombakan yang meliputi plot aslinya, pahlawan, waktu dan tempat seperti yang terjadi pada *Brahmandapumay* yang sudah diganti peristiwa-peristiwa maupun tempat-tempat penting tidak lagi terjadi pada latar India tetapi di Jawa. Dalam kasus ini Zakharyin memberikan contoh penerjemahan karya *Mahabarata* dan

⁶⁷ Thomas Hunter, "Bahasa Sansekerta di Nusantara: Terjemahan, Pemribumian, dan Identitas antar Daerah," dalam Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 35-37

⁶⁸ Boris Zakharyin, "Sanskrit and Pāli Influence on Languages and Literatures of Ancient Java and Burma," *Lingua Posnaniensis* LV, no. 2 (2013). h. 152

⁶⁹ Zakharyin. "Sanskrit and Pāli Influence on Languages and Literatures of Ancient Java and Burma," h. 153

Ramayana yang merupakan sastra kisah India tetapi diterjemahkan atau disebut transposisi menjadi kisah Jawa Timur.⁷⁰

Tesis Zakharyin tentang penerjemahan kisah *Mahabarata* maupun *Ramayana* yang sudah mengalami apa yang disebut sebagai transposisi juga senada dengan temuan-para peneliti Indonesia. Widyastuti misalnya, melihat jika adopsi atas dua kisah tersebut sebagai upaya pendistorsian secara besar-besaran dari epos India dengan pertimbangan kultur budaya dan pandangan filosofis kehidupan orang Jawa yang dilakukan oleh para empu. Adopsi karya Mahabarata dilakukan oleh Empu Seddah pada tahun 1157 M sedangkan pada karya Ramayana dilakukan oleh Empu Walmiki pada tahun 899-909 M.⁷¹ Sehingga ketika cerita Mahabarata disampaikan dalam lakon-lakon pewayangan sangat membawa kesan penting untuk kehidupan orang Jawa. Meskipun dalam sistem penulisan terjadi persamaan dengan versi Sansekerta yang ditulis dengan model sloka atau bait-bait yang terdiri atas dua larik bersuku kata enam belas serta memiliki dua patahan di tengahnya.⁷²

Melihat kesimpulan dari para peneliti sebelumnya menunjukkan jika penerjemahan bahasa Sansekerta di Nusantara berbarengan dengan proses dakwah dari India yang tidak lepas dari muatan teologi dan filosofi. Karena para penerjemah atau penulis sastra khususnya karya *Mahabarata* dan *Ramayana* merupakan para pendeta yang memiliki tujuan dakwah agama kepada raja, sehingga berdampak pada sasaran dakwah yang hanya di kalangan Brahmana. Namun yang terjadi justru berbalik karena para raja era itu merupakan orang-orang yang sangat kental dengan tradisi Jawa. Oleh sebab itu menurut Ras, tradisi India hanya dilestarikan oleh kelompok tokoh agama saja, sedangkan untuk kalangan para raja sudah mengalami pendistorsian yang disesuaikan dengan konteks sosio-kultural Jawa.

Bisa diasumsikan bahwa faktor eksternal sosio-politik tersebut mendorong para penerjemah dengan kreativitas yang dimiliki menyesuaikan kultur pemilik bahasa sasaran, bahkan mengubah secara total *setting* waktu dan tempat. Meskipun dominasi bahasa Sansekerta masih tetap terlihat dengan membentuk identitas sendiri. Melihat fakta ini Hunter dengan tegas menolak jika telah terjadi penerjemahan dari Sansekerta ke Jawa Kuno secara utuh bahkan pada abad 15 M sekalipun. Karena faktanya memang terjadi pembauran antara bahasa lokal dan bahasa Sansekerta. Keterlibatan para penerjemah yang memiliki kreativitas melakukan penyusunan ulang epos India tersebut merupakan orang-orang yang sangat paham dengan kebudayaan Jawa Kuno sehingga bisa dengan baik melakukan transformasi besar-besaran. Transformasi yang dilihat oleh Ras ini juga meliputi peringkasan dari teks India yang berbahasa Sansekerta seperti perbandingan antara 1:2,5.

Perombakan secara besar-besaran dari teks asli membuat para peneliti sepakat bahwa terjemahan yang dilakukan tidak secara utuh. Bahkan Robson

⁷⁰ Boris Zakharyin, "Sanskrit and Pāli Influence on Languages and Literatures of Ancient Java and Burma," h. 154

⁷¹ Mamik Widyastuti, "Citra Srikandhi Dalam Ceritera Mahabarata (Pencitraan Nilai-Nilai Kewanitaan Dalam Budaya Jawa)," *Gelar* 5, no. 1 (2007). h. 97

⁷² J.J Ras, *Masyarakat Dan Kesusastraan Di Jawa*, trans. Achadiati Ikram, Terjemahan (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014). 142-143

mengatakan jika siapapun harus berhati-hati membuat kesimpulan atas dugaan bahwa peradaban Jawa dipengaruhi dari penerjemahan karya-karya India. Sebab orang-orang Jawa seperti pada masyarakat Dayak di Kalimantan pun memiliki bahasa lisan yang sudah berlangsung sejak lama serta masih bertahan sampai dikenalnya bahasa tulisan.⁷³

Widyastuti, Ras dan Robson merupakan para peneliti sejarah penerjemahan Sansekerta era Jawa Kuno yang sepakat adanya pendistorsian secara besar-besaran sehingga tidak mungkin dilakukan terjemahan secara utuh. Tiga peneliti tersebut cukup tegas mengakui peradaban pemilik bahasa sasaran yang sudah maju menjadi unsur penting mendorong para penerjemah memiliki kreativitas melakukan penyesuaian.

Tesis tersebut berbeda dengan Al-Atas yang menganggap bahwa Hindu di Melayu merupakan terjemahan dari Hindu India. Al-Atas berargumen bahwa terjemahan buku-buku epos yang bermuatan agama mengajarkan filsafat Hindu seperti *Mahabharata*. Menurutnya dalam *Bhagavad Gita* menggambarkan kehidupan Arjuna dan *Bharatayuddha* yang secara spesifik perlu dilihat nilai-nilai filosofis yang diajarkan. Tetapi pada versi Jawa justru hanya pada aspek roman dan mitologi yang dicerminkan melalui seni lebih terlihat karena permintaan dari kerajaan.⁷⁴ Al-Atas sebenarnya tidak menampik nihilnya penerjemahan secara utuh, namun yang diperhatikan secara signifikan hanya pada model nilai-nilai filosofis yang diterjemahkan dari karya Sansekerta.

Pada kesimpulannya, mengutip pendapat Hunter bahwa penerjemahan era Sansekerta ini lebih pada pembauran budaya (*transculturation*) dan identitas antar daerah (*translocal identity*). Kesimpulan ini juga digunakan dalam rangka menjawab suatu pertanyaan apakah sastra Jawa Kuno merupakan saduran, terjemahan secara utuh dari sastra India atau tidak. Baik pembauran budaya maupun pembentukan identitas antar daerah masing-masing memiliki keunikan yang dapat dijadikan sebagai pijakan melihat pengaruh budaya. Ricci juga menuliskan bahwa ada banyak hal melihat Indonesia dari perspektif India karena keterpengeruhan seni seperti Wayang, arsitek bangunan Hindu-Budha seperti candi, mistik dan unsur lainnya.⁷⁵ Dalam konteks kepentingan penerjemahan dapat disimpulkan bahwa kepentingan ideologis-substansial penerjemahan pada era ini dianggap lebih utama. Fakta demikian akan berbanding terbalik dengan penerjemahan sebagai aktivitas menghadirkan model penerjemahan seperti terjemahan era belakangan yang lebih memperlihatkan sisi karya terjemahan secara utuh. Namun suatu hal yang masih menonjol adalah nilai-nilai India dan bahasa tertentu yang masih terlihat superioritas dibandingkan bahasa lokal, karena terjadi pembiaran yang dirasa tidak terdapat bahasa yang tepat untuk menerjemahkannya.

⁷³ S Robson, "Kakawin Reconsidered; Toward a Theory of Old Javanese Poetics," *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 139, no. 2/3 (1983). h. 293

⁷⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018). h. 3

⁷⁵ Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (London: Chicago Press, 2011). h. 11

2. Era bahasa Arab (abad 13-19)

Pada sub bab pertama penulis telah menyampaikan temuan para peneliti tentang studi penerjemahan bahasa di Nusantara era awal yang menuai kesepakatan bahwa terjadi pengaruh bahasa Sansekerta mulai abad 6-15 bahkan ada yang menduga sudah terjadi sebelum Maschi. Setelah penerjemahan Sansekerta yang sudah berlangsung beberapa abad lampau itu kemudian pada abad 16 beralih pada penerjemahan dari bahasa Arab ke bahasa Melayu Kuno. Aktivitas penerjemahan ini lebih terjadi belakangan dibandingkan dengan masuknya gejala Sansekerta yang sudah masuk pada abad ke 4 M, sedangkan masuknya Islam atau bahasa Arab sudah mulai pada abad 13 dan Eropa sudah masuk pada abad 16.

Samuel menemukan kasus yang lebih awal adanya gejala bahasa Arab di Nusantara yang sudah terjadi pasca era Sriwijaya pada abad 10 M. Samuel merujuk pada bahasa interaksi, literatur, administrasi dan diplomasi. Meskipun bahasa yang digunakan dalam bidang-bidang tersebut terlihat keterpengaruhannya Arab tetapi masih sangat berbeda secara alfabet antara bahasa Melayu yang digunakan saat itu dengan bahasa Arab. Babak yang disebut Samuel sebagai arabisasi ini mulai terjadi pada abad 13 beriringan dengan masuknya Islam.⁷⁶

Gejala bahasa arabisasi dibawa oleh para pedagang, perantau, *traveler*, dan bahkan pelarian yang menetap di beberapa tempat di Nusantara. Sehingga penggunaan bahasa Arab tidak lepas dari aktivitas membaca Al-Qur'an kemudian disampaikan makna dari ayat-ayat yang dibaca atau diajarkan. Pada era itu pula pertukaran bahasa atau penerjemahan mulai terjadi melalui penyerapan kata-kata maupun pengetahuan pada bidang-bidang yang dianggap penting seperti hukum, teologia, dan mistik.⁷⁷

Johns maupun Samuel dalam tulisannya menunjukkan beberapa kutipan populer yang digunakan sebagai bahasa lisan seperti kata "*ya'ni*." Peranan bahasa lisan menurutnya tidak bisa dipandang sebelah mata sebab memberikan kontribusi besar pada konteks penerjemahan Arab-Melayu. Sedangkan pada tahap berikutnya penerjemahan melalui bahasa tulisan dimulai dengan era "terjemahan antar baris." Azra melihat tahapan ini merupakan suatu kebutuhan dari proses islamisasi sebagai modal para ulama menyebarkan Islam serta sebagai kebutuhan mendesak para penguasa kerajaan Melayu-Indonesia merumuskan undang-undang bagi kesultanan merujuk pada teks-teks Syariah.⁷⁸

Bukti produk terjemahan pada era ini bisa dikatakan sudah sangat mapan baru terjadi pada abad 16 atau awal abad 17 yang ditandai dengan aktivitas penyalinan karya berbahasa Arab ke bahasa lokal secara sebagian atau utuh. Babak

⁷⁶ Samuel and Saraswaty Wardhany, *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia, Pemodernan Kosakata Dan Politik Peristilahan*. h. 114

⁷⁷ Muhammad Kasim Zaman, "The Scope and Limits of Islamic Cosmopolitanism and the Discursive Language of The Ulama," in *Muslim Networks from Haji to Hip Hop*, ed. Miriam dan Bruce B. Lawrence Cook (Chapel Hill: UNiversity of Carolina Press, 2005). h.

⁷⁸ Azyumardi Azra., "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia," in *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, vol. II (Jakarta: KPG Gramedia, 2021). h. 604

arabisasi abad 13 yang disebut oleh Samuel tidak mengacu pada penerjemahan karya buku, tetapi berangkat dari tulisan prasasti yang tertinggal pada abad tersebut seperti prasasti Trengganu yang tertanggal 1386/7 M terdapat tulisan bahasa Jawi *Allah Ta'ala*. Selain itu, Samuel juga membuktikan arabisasi pada bahasa-bahasa lisan maupun tulisan yang sudah digunakan di Melayu mulai dari abad tersebut seperti kata *amanah, muflis, Baitul Mal*, dan lainnya.⁷⁹

Bukti lebih mapan aktivitas penerjemahan karya bahasa Arab baru terjadi pada abad 16 terdapat hasil terjemahan kitab *Al-Aqaid* karya Abu Hafis Umar Najm al-Din al-Nasafi (w. 1142 M) yang diterjemahkan oleh pribumi Melayu ini berlangsung sekitar tahun 1591-1599 M. Selain karya tersebut terdapat temuan lain pada abad 16 sebagaimana disampaikan oleh Johns tentang adanya naskah terjemahan antar baris teks puisi yang berjudul "*Burda*" karya Sharaf al-Din Muhammad bin Said al-Busiri (1212-1301 M).⁸⁰

Millie dan Syihabuddin menyebut karya al-Busiri memiliki pengaruh yang cukup kuat bagi perkembangan islamisasi di Melayu dan bahkan diyakini memiliki kandungan unsur supranatural.⁸¹ Merujuk pada beberapa temuan di atas ada dua model penerjemahan yang dilakukan pada saat itu, *pertama* menggunakan model terjemahan seutuhnya ditulis dengan bahasa lokal seperti Melayu atau Jawa. *Kedua*, digunakan model terjemahan antar baris, dimana bahasa aslinya (Arab) tetap ditulis secara utuh kemudian bahasa lokal ditempatkan pada bagian bawah dari teks yang berbahasa Arab. Tradisi terjemahan seperti ini ditemukan di berbagai tempat di Melayu termasuk di Jawa Tengah pada abad 18 seperti yang didata oleh Pigeaud.⁸²

Khususnya di Jawa, meskipun tidak dilakukan penerjemahan antar baris, tetapi kutipan kitab-kitab ditemukan dalam karya sastra *Serat Centhini* yang populer muncul pada era Pakubuwono V (1820-1823 M). Beberapa kitab yang dikutip di antaranya bercorak Fikih seperti *al-Muharrar* karya imam al-Rafii' (w. 1226 M), *Taqrib* karya abu Suja' atau dikenal kitab *Suja'* (w. 1196 M), kitab *Tuhfatul Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haitami (w. 1565 M), kitab *'Ilah* yang merupakan penjelasan terhadap fikih tetapi tidak diketahui penulisnya, kitab Sukbah atau judul lengkapnya *al-Suhabat fil Mawaid wal Adab* karya Muhammad bin Salama al-Qudlai (w. 1062 M), kitab *Masail al-Sittin* karya Muhammad al-Zahid al-Misri (w. 1416 M). Selain kitab-kitab bercorak Fikih tersebut juga terdapat kitab-kitab bercorak Tasawuf dan Tauhid seperti *Ihya' Ulumiddin* karya Al-Ghazali (w. 1111 M), *Hidayatul Adkiya'*

⁷⁹ Jerome Samuel and Dhany Saraswati Wardhany, *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia? Pemodernan Kosakata Dan Politik Peristilahan* (Jakarta: KPG, 2008). h. 116

⁸⁰ A.H. Johns, "Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan." h. 59

⁸¹ Julian Millie dan Syihabuddin, "Addendum to Drewes: The Burda of Al-Busiri and the Miracles of Abdulqadir al-Jalani in West Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 161, no. 1 (2005). h. 99-100

⁸² T.H Pigeaud, *Literature of Java*, vol. III (Leiden: Voor Tal-Land En Volkenkunde, 1970). h. 77-78

Ila Thariqatil Auliya' karya Zainuddin al-Malibari (w. 1522 M), dan dua kitab Tafsir: *al-Baidlawi* dan *Jalalain*.⁸³

Pengutipan beberapa kitab tersebut dalam *Serat Centhini* menandakan bahwa adanya buku-buku bahasa Arab yang sudah populer di Nusantara. Bruinessen misalnya menyebutkan adanya kitab *Hidayah al-Adzkiyailâ Thariq al-Auliya'* karya Zainuddin al-Malibari yang ditulis pada tahun 1508-1509, dan beberapa kitab syarah lain yang disebutkan di dalamnya. Bruinessen juga menemukan banyaknya versi syarah dari kitab karya Zainuddin al-Malibari tersebut yang digunakan di Indonesia, salah satunya adalah karya *Kifayah al-Atqiya' wa Minhaj al-Ashfiya'* yang ditulis oleh Sayyid Bakri bin Muhammad Syatha' al-Dimyati. Kiai Saleh Darat juga menulis terjemahan atas kitab tersebut dengan judul *Minhaj al-Atqiya'* dan Abd al-Jalil Hamid al-Qandali menulis dengan judul *Tuhfah al-Ashfiya'*, kemudian Nawawi al-Bantani juga menulis syarah dengan judul *Sulalim al-Fudhalâ'*.⁸⁴

Data yang dipetakan oleh Bruinessen membedakan antara bentuk terjemahan dan syarah, misalnya kitab *Munjiyyat* karya KH. Shaleh Darat (1829-1903 M) disebut sebagai hasil terjemahan seperempat dari kitab *Ihya' 'Ulumiddin* karya Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M).⁸⁵ Jika dilihat dari genre kitab yang diterjemahkan maka kitab-kitab tasawuf merupakan karya yang pertama kali masuk pada daftar tersebut. Alasan yang bisa menjawab fenomena tersebut sudah dilihat oleh para peneliti awal bahwa kitab-kitab tasawuf tersebut memang populer sebagai bahan ajar di pesantren-pesantren yang ada di Indonesia.⁸⁶

Mengutip hasil riset Munip, terdapat temuan bahwa terjemahan telah dilakukan di era kitab *Wejangan Syekh Bari'*⁸⁷ karya Sunan Bonang (1450-1525 M) sebagai salah satu naskah yang dibawa ke Eropa oleh penjajah pada tahun 1600 an, bahwa di dalam kitab tersebut tertulis dua kitab rujukan berbahasa Arab, yaitu: *Ihya' 'Ulumiddin* (w. 1111 M), dan *al-Tamhid fi bayân al-Tauhid* karya Abu Syukur al-Salimi. Merujuk pada tahun penulisan kitab *Wejangan Syekh Bari'* ini bisa dijadikan penegasan kalau penerjemahan kedua kitab tersebut sudah dilakukan pada awal abad 16.⁸⁸

⁸³ Soebardi, "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 127, no. 3 (1971). h. 335-336

⁸⁴ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015). hal. 189.

⁸⁵ Untuk kajian tentang Saleh Darat di antaranya lihat tulisan, Saiful Umam, "God's Mercy Is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts," *Studia Islamika* 20, no. 3 (2013). h. 256. Menurut Umam, Salih Darat mendapatkan ijazah (sanad) *Ihya' 'Ulumiddin* dari dua guru, Muhammad ibn Zayni Dahlah seorang mufti Makkah dan Muhammad Salih al-Zawawi.

⁸⁶ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987). hal. 154-157

⁸⁷ Kajian mendalam yang merupakan analisis kritis atas keotentikan karya ini telah dilakukan oleh Drewes. Lihat, DWJ Drewes, ed., *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text attributed to the Saint of Bonan* (Belanda: The Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1969).

⁸⁸ Berdasarkan argumen yang digunakan Abdul Munip bahwa penerjemahan sudah dimulai abad 16 tetapi baru mulai berkembang pesat pada abad 19 ketika hadir mesin

Popularitas kitab-kitab tasawuf juga mendorong para ulama Indonesia melakukan upaya terjemahan dengan bahasa lokal. Contoh pada abad 16 dan 17 juga ditemukan karya-karya terjemahan dari bahasa Arab ke bahasa lokal di kawasan Sunda. Rohmana dalam salah satu karyanya memberi penegasan jika naskah terjemahan Bahasa Sunda sudah ada jauh sebelum abad 18 mengacu pada tersebarnya Islam melalui kerajaan Cirebon dan Banten pada tahun 1579 M meskipun tidak ada bukti yang disampaikan.⁸⁹ Namun dalam temuan Bruinessen di beberapa Pesantren Jawa Barat justru sekitar setengah abad lalu masih menggunakan kitab-kitab tasawuf *Wahdah al-Wujûd*⁹⁰ seperti kitab *al-Insân al-Kamîl* karya Abd Karim al-Jilli dan *Futuhât al-Makîyyah* karya Ibnu ‘Arabi.⁹¹ Kitab tasawuf lain lain yang pernah menjadi populer di Jawa ialah *Tuhfah al-Mursalâh* karya Muhammad bin Fadl Allah al-Burhanfuri (w. 1619 M). Edisi terjemahan berbahasa daerah dari kitab tersebut juga banyak ditemukan di Jawa.⁹²

Urutan berikutnya terjemahan dan syarah dengan bahasa lokal dilakukan pada karya kitab bergenre tauhid dan fikih. Azra melihat terjadinya kontestasi atau persaingan antara teks-teks yang berorientasi pada ortodoksi fikih, tauhid dan sufistik-filosofis. Kitab fikih yang diduga pernah populer pada masanya sehingga dilakukan penerjemahan antar-baris adalah kitab *Minhaj al-Thâlibîn* karya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi (w. 676 H). Menurut Azra terjemahan dari kitab tersebut terdapat edisi bahasa Jawa dan Melayu, yang menjadi tanda bahwa teks tersebut digunakan di Jawa dan Sumatera, bahkan salah satu naskah yang dia temukan terdapat keterangan terjemahan Bungus, suatu daerah pesisir yang terletak sebelah Selatan kota Padang, Sumatera Barat.⁹³

Edisi terjemahan dari ulama Nusantara yang juga turut menyebarkan kitab tersebut melalui karya-karya yang ditulis dengan bahasa Melayu beraksara Jawi diantaranya *Shirâth al-Mustaqîm* yang ditulis oleh Nuruddin al-Raniri (w. 1658 M),

perencanaan modern dan industri penerbitan. Abdul Munip, "Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education," *Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2016). h. 47-49. Pada tulisan Munip yang lain, dia memasukkan kitab *Taqrîb* Abu Syuja' dan *Idlah al-Fiqh* yang tidak diketahui penulisnya. Abdul Munip, "Penerjemahan Buku Bahasa Arab Di Indonesia: Perspektif Historis," *Al-'Arabiya* 3, no. 1 (2006). h. 21

⁸⁹ Jajang Rohmana, "Kajian Al-Qur'an Di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," *Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 6, no. 1 (2013). h. 202-207

⁹⁰ Azra juga mencatat bahwa kitab-kitab tasawuf-falsafi telah diterjemahkan ke bahasa lokal Nusantara sebelum abad 17. Lihat Azra, "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia." h. 609

⁹¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. hal. 185-186

⁹² Kitab ini pernah menjadi diskusi penting tentang pembelaan atas martabat tujuh di Aceh pada era Syamsuddin al-Sumatrani dan Nurddin al-Raniri yang kemudian berujung permintaan fatwa kepada Ibrahim al-Kurani seorang imam Haramain. Lihat Oman Fathurahman, "Ithaf Al-Dzaki by Ibrahim al-Kurani: A Commentary on Wahdat al-Wujud for Jawi Audience," *Archipel* 81, 2011, 177-98.

⁹³ Azra, "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia." h. 613

kitab *Mir'at al-Thullâb* yang ditulis oleh Abd al-Rauf al-Sinkili (w. 1678 M),⁹⁴ dan kitab *Sabil al-Muhtadîn* karya Arsyad al-Banjari (w. 1812 M).⁹⁵ Selain bahasa Melayu terjemahan kitab-kitab fiqih juga ditemukan dalam edisi bahasa Jawa dengan aksara Hanacaraka dari kitab asli *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haitami (w. 973 H).⁹⁶

Beberapa hasil terjemahan di atas baru sangat sedikit jika dibandingkan dengan temuan Bruinessen yang dipublikasikan pada tahun 1990 terkait temuan judul buku-buku agama Islam yang ia dapatkan di berbagai toko buku besar dan kecil yang ada di Nusantara. Secara jumlah dipaparkan sebanyak 905 judul buku dengan ketentuan prosentase kitab yang tertulis secara bahasa maupun genre keilmuan. Adapun jumlah buku yang tertulis dengan bahasa Melayu terdapat 200 judul buku, bahasa Jawa 120 judul, bahasa Sunda 35 judul, Madura 25, Aceh 5 judul buku dan Indonesia 20 judul buku. Sedangkan ditinjau dari genre keilmuan buku-buku di bidang Fiqih jumlahnya tertinggi mencapai 20% dari total secara keseluruhan.⁹⁷

Penerjemahan kitab-kitab fiqih di Nusantara dalam studi yang dipaparkan oleh Bruinessen ini jumlahnya sangat banyak. Klasifikasi terjemahan maupun tulisan asli dengan menggunakan bahasa Nusantara mencapai 130 an kitab dari 200 kitab. Namun kebanyakan hanya merupakan karya pendek yang dikenal dengan *Perukunan* atau *Persholatan* yang hanya mengulas seputar fiqih ibadah dan rukun Islam.

Klasifikasi yang dilakukan oleh Bruinessen juga menyampaikan bahwa terdapat terjemahan dari kitab fikih yang masuk pada kategori sangat populer di Indonesia yang edisi terjemahannya sangat mudah ditemukan adalah *Taqrîb* karya Abu Syuja' (w. 1197 M) terdapat terjemahan bahasa Sunda dan Indonesia, sedangkan merupakan syarahnya *Fath al-Qarîb* karya Ibn Qasim (w. 918 H) terdapat terjemahan bahasa Madura, Indonesia dan Jawa. Kemudian klasifikasi berikutnya terdapat terjemahan *Fath al-Mu'in* karya Zainuddin al-Malibari (w. 975 H) yang ditemukan edisi bahasa Indonesia dan Jawa. Urutan berikutnya karya Fiqih yang ditemukan edisi terjemahannya dan memantik minat ulama-ulama nusantara memberikan syarah dengan bahasa Arab yaitu *Sullâm al-Tafîq* karya Abdullah bin Husain bin Thahir Ba'lawi (w. 1855) dan *Safinah al-Naja* karya Salim bin Abdullah bin Samir (w. 1271 H).⁹⁸

Kepentingan penerjemahan terhadap kitab-kitab tersebut karena dipelopori adanya pesantren-pesantren yang menjadikannya sebagai bagian dari kurikulum

⁹⁴ Tetapi menurut Bruinessen, kitab *Mir'at al-Thullâb* merupakan edisi terjemahan dari kitab *Fath al-Wahhâb* karya Zakariya al-Anshari (w. 926 H). Belum mendapatkan kitab aslinya tetapi judul lengkap kitab tersebut dipaparkan Martin, "Mir'atu al-Thullâb fî Ashl al-Ma'rifat al-Ahkam al-Syarî'ah li al-Mâlik al-Wahhâb." Lihat, Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 127

⁹⁵ Idris Masudi, "Kosmopolitanisme Hukum Islam," *Studia Islamika* 29, no. 3 (2022). h. 625

⁹⁶ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 128

⁹⁷ Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146 (1990): 226–69.

⁹⁸ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 129-132

sehingga beranggapan bahwa kitab itu penting diterjemahkan agar bisa dibaca oleh masyarakat. Meskipun tidak menafikan adanya motivasi lain dalam penerjemahan seiring perkembangan industri penerbitan mulai masif.⁹⁹

B. Penerjemahan dalam Konteks Perdagangan, Dakwah Dan Pendidikan (Abad 6-19)

Sejarah penerjemahan di Indonesia tidak hanya terjadi dalam proses penyebarab literatur buku-buku bacaan tetapi di sisi lain juga untuk keperluan perdagangan, dakwah dan pendidikan. Namun untuk membuktikan pemetaan ini diperlukan rincian yang jelas berhubungan dengan tidak banyaknya referensi yang bisa dilacak.

Pada bagian sub bab sebelumnya telah disampaikan terkait penerjemahan bahasa Sanskerta di Nusantara yang sudah dimulai pada 680 M, meskipun Pollock menduga sudah terjadi pada tahun 300 an Maschi. Loir menyebut pada tahun 996 M terjadi pembacaan buku terjemahan dalam bahasa Jawa Kuno yang berjudul “*Wirataparwa*,” dari buku, “*Mahabharata*.” Bahkan 1 abad sebelumnya Loir menyampaikan bukti dilakukannya penerjemahan *Kakawin Ramayana* dengan bahasa Jawa Kuno.¹⁰⁰

Popularitas bahasa Sanskerta tersebut karena diawali dengan penggunaannya sebagai bahasa kitab suci Veda untuk kegiatan ritual (liturgi). Kelompok orang-orang berkasta tinggi dalam agama Budha sangat berperan utama dalam penyebaran bahasa ini ke Asia Tenggara maupun Selatan sampai pada adaptasi ke bahasa tulis yang dimulai dengan menerjemahkan buku-buku sastra dan kebijakan politik penguasa Buddhis.¹⁰¹

Masuknya Budhha sendiri di Nusantara tidak banyak sumber yang menceritakan tentang praktik beragama. Menurut Reichle dokumen yang banyak mencatat hanya berkaitan dengan seni, literatur dan prasasti.¹⁰² Barangkali alasan ini yang melatar belakangi Hunter dalam artikelnya memulai kajian dari sastra dan prasasti yang saling terpaut melengkapi beberapa permasalahan dalam kajian, khususnya pada isu terjemahan.¹⁰³

Hunter juga memperhatikan terjadinya bahasa Sanskerta sebagai bahasa perantara (*lingua franca*) antara pemakai bahasa Indo-Arya dan Dravida, serta pemakai bahasa Austronesia. Merujuk pada bukti artefak prasasti kuning Devapāla sekitar tahun 860 M yang memberitakan tentang datangnya orang-orang

⁹⁹ Munip, “Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education.” h. 47

¹⁰⁰ Chambert Loir, “Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan.” h. 4

¹⁰¹ Pollock, *The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. h. 380-385

¹⁰² Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007). h. 17-18

¹⁰³ Thomas Hunter, “Bahasa Sanskerta di Nusantara: Terjemahan, Peribumian dan Identitas antar Daerah,” dalam Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 21-27

Sriwijaya ke wihara Nalanda sehingga perlu dibangun wihara khusus untuk menampung mereka. Menurut Hunter ini menunjukkan terjadinya penggunaan bahasa Sansekerta sebagai bahasa perantara untuk kebutuhan agama dan filosofi.¹⁰⁴

Pada tataran Mediterania, Chaudhuri menyebut peranan para intelektual Hindu dari samudra Hindia yang melakukan pelayaran hingga ke daerah Barat meskipun menurutnya seorang ahli Geografi Arab Al-Muqaddasi (980 M) mengabaikan fakta ini.¹⁰⁵ Peranan mereka berpartisipasi pada apa yang disebut oleh Braudel sebagai kesatuan (*unity*) sehingga wawasan agama, budaya, maupun sosial politik yang mereka bawa dikenal oleh orang-orang yang pernah singgah di kawasan Mediterania.¹⁰⁶

Catatan tentang Hindu-Buddha di nusantara sudah ditemukan pada prasasti di Semenanjung Melayu abad ke 8 M, prasasti yang tertulis tahun 697 Saka (775 M). Pada prasasti itu tertulis puji-pujian kepada sang raja kemudian para pendeta dan permintaan agar dibangun tiga buah stupa. Demikian juga terdapat prasasti abad ke 8 yang bertuliskan bahasa Tamil dan Sansekerta tentang peringatan wihara Buddha di Negapatam.¹⁰⁷ Keterlibatan bahasa Sansekerta era ini berdasarkan kalimat yang tertulis pada prasasti lebih berisi tentang unsur kebudayaan seperti nama bulan *Waisakha*, *Caitra*, *Sriksetra*, dll.¹⁰⁸

Keterbatasan sumber terkait konteks terjadinya penerjemahan di era Sansekerta mengantarkan pada sedikitnya kajian tentang ini. Berbeda dengan kajian terjemahan pada masa Arab yang terjadi beriringan dengan masuknya islamisasi yang dibawa oleh para pedagang, tokoh agama maupun musafir. Peranan para pedagang cukup besar atas terjadinya proses penerjemahan, hal ini bisa terjadi di antaranya kesuksesan para pedagang bisa merangkul para penguasa lokal. Seperti yang dituliskan oleh Laffan merujuk pada laporan Marco Polo mengenai Sumatera sekitar tahun 1292 M bahwa terdapat sebuah komunitas muslim baru yang didirikan oleh pedagang “Moor” di Perlak. Dan gerakan mereka dalam menyebarkan Islam memiliki pengaruh besar sampai menarik para pengajar tarekat.¹⁰⁹

Ricci memperhatikan peranan pedagang, musafir dan kelompok ulama sufi secara berbeda. Dia melihat adanya bukti-bukti pada abad 10 dan 12 terdapat nama-nama Arab yang pernah berkunjung ke Sumatera atas permintaan kerajaan

¹⁰⁴ Thomas Hunter, “Bahasa Sansekerta di Nusantara: Terjemahan, Peribumian dan Identitas antar Daerah,” dalam Chambert Loir. *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, h. 28

¹⁰⁵ K.N Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from The Rise of Islam to 1750* (London: Cambridge University Press, 1985). h. 3

¹⁰⁶ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Sian Reynold, vol. 1 (London: Collin, 1972). h. 72

¹⁰⁷ G. Coedes dan L.-C.H Damais, *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*, trans. Pusat Penelitian EFE di Jakarta (Jakarta: PT. Reka Viva Karya, 1989). h. 3

¹⁰⁸ Coedes dan L.-C.H Damais. *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*, h. 50-57

¹⁰⁹ Michael Laffan, *Sejarah Islam Di Nusantara*, trans. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah (Jakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015). h. 5

Sriwijaya.¹¹⁰ Besar kemungkinan mereka yang pernah datang waktu itu bukan untuk kepentingan perdagangan melainkan kapasitasnya sebagai pengajar (ulama). Meskipun demikian bukti ekspansi mereka ke wilayah Asia Tenggara dan Asia Selatan tidak terpisah dengan kepentingan menyampaikan ajaran Islam baik dilakukan secara lisan maupun tertulis.¹¹¹

Reid dalam bukunya mengutip catatan Ibnu Batuta, seorang musafir dan penulis besar berkebangsaan Arab yang pernah berkunjung ke Sumatera pada tahun 1323 M mencatat bahwa telah ditemukannya nama Islam sebagai raja saat itu, mata uang emas, dan pengembangan sistem penulisan Melayu menggunakan huruf Arab (*Arabic Script*). Menurut Reid temuan ini didukung dengan sejarah Sultan Pasai yang berhasil mencetak banyak ulama dan penghasil sutera pada saat itu, serta pada abad 15 berhasil memenuhi pasar merica di China.¹¹²

Sejarah membuktikan bahwa pedagang memiliki pengaruh besar dalam penyebaran Islam. Pada tahun 1550 M ketika Aceh berhasil memiliki kesempatan melakukan pengiriman Merica ke berbagai Negara di Timur Tengah dan Portugis, menjadikannya sebagai wilayah yang ikut melakukan kontak hubungan dengan pemerintahan Islam Ottoman. Di sini peranan para haji mulai diperhatikan terkait penyebaran kitab-kitab dan keilmuan di Nusantara. Namun Laffan juga melihat dari data-data yang ada justru pada periode tersebut Sulayman Al-Mar'i meragukan keislaman orang Malaka. Meskipun Laffan juga mencantumkan temuan Ibnu Batutah pada saat kunjungannya ke Nusantara bahwa sudah terdapat para penganut Mazhab Syafi'i yang jumlahnya cukup banyak.¹¹³

Data tersebut mematahkan beberapa argumen teori islamisasi dari India, sebab pada abad 13 India baru memasuki babak baru dengan datangnya para penguasa Islam. Sedangkan komunitas Syafi'i pada era yang sama berada di wilayah Coromandel dan Malabar yang melakukan perdagangan melintasi India sampai Nusantara. Menurut Azra mereka tidak hanya untuk kepentingan perdagangan tetapi juga melakukan penyebaran Islam di Nusantara.¹¹⁴ Langkah-langkah para pedagang yang masif seperti melakukan perkawinan dengan perempuan lokal membuat

¹¹⁰ Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. h. 2-5

¹¹¹ Peter Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South-east Asia: Report on Work in Progress," *Indonesia Circle*, no. 15 (1990). h. 4. Riddell berhasil melaporkan hasil pelacakannya terhadap naskah-naskah kitab tafsir yang digunakan para penyebar Islam di berbagai wilayah khususnya di Asia.

¹¹² Anthony Ried, *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra* (Singapore: Singapore University Press, 2005). h. 4

¹¹³ Laffan, *Sejarah Islam Di Nusantara*. h. 6. Temuan ini yang diklaim oleh Azra sebagai argument pertama kali yang dilahirkan seorang sarjana Belanda bernama Pijnappel. Azra Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994). h. 24

¹¹⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*. h. 26

penyebaran Islam semakin meningkat bahkan bisa diterima oleh para penguasa dan kelompok tarekat.¹¹⁵

Jalur perdagangan dalam proses islamisasi di Nusantara menjadi media paling memiliki pengaruh. Sibuknya arus perdagangan mulai abad 7-16 Masehi dicatat sangat menguntungkan pedagang muslim untuk ambil bagian di kawasan Asia. Sebab kegiatan ini mendapat dukungan penuh dari para raja dan bangsawan yang mendapatkan keuntungan material dari kepemilikan kapal maupun bagi hasil dari aktivitas perdagangan tersebut. Seiring kekuatan ekonomi yang dimiliki para pedagang membuat penduduk lokal menjadi kolega dan diikuti dengan bergabungnya para penguasa saat itu akibat suasana politik yang sedang tidak stabil.¹¹⁶

Diuntungkan lagi secara geografis posisi Nusantara dijadikan tempat berlabuh para pedagang yang datang dari arah Barat dan Timur, akibat adanya pertemuan dua sistem angin yang berlawanan, yaitu Angin Muson dari Samudra Hindia dan Angin Pasat dari Laut China.¹¹⁷ Kondisi ini juga mendukung peranan para penguasa Malaya seperti Sriwijaya berkontribusi dalam perdagangan. Bahkan sumber China sebagaimana dikutip oleh Roelofz menyebut pada awal abad ke 13 Sriwijaya berhasil mengeksport barang-barang mewah dan penyedia jasa Cargo. Di tempat lain juga terdapat kota pelabuhan yang menjalankan aktivitas sama, yaitu Samudera Pasai di Aceh Utara yang juga berdiri pada abad 13 M.¹¹⁸

Para pakar sejarah melukiskan kelompok-kelompok yang berani melakukan perjalanan laut saat itu sebagai kelompok yang memiliki wawasan navigasi yang tinggi sehingga bisa melewati gelombang ombak yang sangat berbahaya dan sulit ditaklukkan. Braudel dalam kajian tentang laut Mediterania memberikan informasi bahwa perjalanan laut saat itu hanya bisa ditembus melalui jalur pinggir dari kawasan pinggir pantai, atau dari tanjung ke pulau untuk menghindari derasnya air laut lepas.¹¹⁹ Sedangkan orang-orang Persia dan Arab sudah dikenal memiliki wawasan navigasi dalam perjalanan laut sehingga sebelum abad 10 M sudah dikenal melakukan perjalanan jarak jauh ke China dari Pelabuhan Siraf Persia dan orang Arab dari Distrik Oman ke Teluk Persia.¹²⁰

Riset yang dilakukan oleh Braudel juga memberikan informasi yang mendukung keterlibatan orang-orang Islam dalam perdagangan melalui jalur laut.

¹¹⁵ Hubungan muslim di Nusantara dengan tarekat juga melekat hingga di tanah Makkah dengan bukti ada beberapa ulama Jawi yang menjadi pengajar tarekat di sana. Sarkawi Husain, *Sejarah Masyarakat Islam Indonesia* (Surabaya: Erlangga Press, 2017). h. 6

¹¹⁶ Husain, *Sejarah Masyarakat Islam Indonesia*. h. 8

¹¹⁷ M.A.P Meilink Roelofz, *Persaingan Eropa Dan Asia Di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500-1630*, trans. Tim Komunitas Bambu, Terjemahan (Depok: Komunitas Bambu, 2016). h. 11

¹¹⁸ Uka Tjandrasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG Gramedia, 2009). h. 51

¹¹⁹ Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. h. 104

¹²⁰ Roelofz, *Persaingan Eropa Dan Asia Di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500-1630*. h. 12

Dia menyebut bahwa ada pertemuan para pedagang besar antara mereka yang beragama Kristen dan Islam sehingga membuat situasi homogenitas dunia di laut Adriatik sebagai titik pertemuan dari berbagai macam wilayah, politik, ekonomi dan juga agama.¹²¹ Laut Mediterania yang luas tersebut mempertemukan pedagang yang datang dari wilayah Eropa bagian Selatan, Afrika Utara dan Asia bagian Barat yang tidak hanya bertukar gagasan tetapi juga penyebaran buku-buku. Kooria dalam riset mutakhirnya melihat terjadinya sirkulasi teks yang berhasil melewati lautan tersebut dengan studi pada kitab *Minhaj al-Thalibîn*.¹²²

Kitab yang dijadikan studi oleh Kooria tersebut menurut Bruinessen merupakan salah satu kitab yang paling banyak ditemukan turunannya berupa *syarah* di Indonesia.¹²³ Beredarnya secara populer kitab-kitab *syarah* tersebut juga tidak lepas dari peranan intelektual yang menganggap bahwa otoritas kitab tersebut tidak diragukan dan perlu disampaikan kepada masyarakat Indonesia. Faktor-faktor seperti ini yang melatar belakangi munculnya aktivitas penerjemahan. Dan penerjemahan kitab-kitab berbahasa Arab terus berlangsung sampai abad 21 saat ini.

1. Penerjemahan dalam Kontak Perdagangan

Kontak para pedagang mengharuskan antar kelompok yang berbeda bahasa melakukan penerjemahan dalam konteks perdagangan, tetapi sumber yang berkaitan dengan ini sulit dilacak. Bukti awal pada era Sansekerta, ketika kitab Veda sudah diterjemahkan ke bahasa China dan para sejarawan mengakui peranan pedagang dalam penyebaran agama, tidak terdokumentasi dengan baik terkait bukti penerjemahan yang terjadi dalam konteks perdagangan. Bisa jadi karena faktor tidak menariknya sebagai objek riset atau karena sebab lain. Loir pernah memaparkan tiga fakta di era terjadinya penerjemahan di Nusantara, yaitu peminjaman sistem tulis, bahasa dan agama.¹²⁴

Pada era terjadinya peminjaman sistem tulis, bahasa dan penyebaran agama tidak ditemukan produk terjemahan yang secara spesifik berisi panduan perdagangan. Meskipun demikian karena Nusantara pernah menjadi sentral perdagangan sehingga penggunaan bahasa sebagai media komunikasi dalam perdagangan tetap tidak bisa dilupakan. Reid dalam bukunya menyebut bahasa

¹²¹ Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. h. 133

¹²² Mahmood Kooria, "Cosmopolis of Law: Islamic Legal Ideas and Texts Across the Indian and Eastern Mediterranean World" *Disertasi*, (Belanda, Universiteit Leiden, 2016). h. 3. Penulis hanya mendapatkan sinopsisnya, sedangkan edisi bukunya telah diterbitkan pada tahun 2022 dengan judul, *Islamic Law in Circulation: Shafii Texts across the Indian Ocean and Mediterranean* (New York: Cambridge University Press, 2022). Edisi buku diberikan penambahan pada beberapa sub bahasan ke delapan yang mengulas adanya terjemahan, saduran, dan pengutipan yang ikut serta mempopulerkan teks tersebut. Lihat, Masudi, "Kosmopolitanisme Hukum Islam." h. 629.

¹²³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 126-127

¹²⁴ Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 4

Melayu justru dijadikan sebagai bahasa perantara (*lingua franca*) para pedagang di seluruh kawasan Asia Tenggara pada kurun abad 16-17.¹²⁵

Era itu menurut Reid ratusan bahasa Melayu digunakan untuk konteks perdagangan, teknologi, dan bidang-bidang lainnya masuk dalam bahasa Tagalog. Bahkan bahasa-bahasa Melayu seperti *kompong* (kampong) terdapat di Kamboja dan dikenalnya kata *culau* (pulau) di Vietnam. Orang-orang Eropa juga mengenal bahasa *amok*, gudang, perahu, dan keris. Menurut Reid bahasa-bahasa Melayu tersebut digunakan oleh para pedagang yang berlabuh di pelabuhan utama Nusantara.¹²⁶

Fakta-fakta tersebut memiliki akar sejarah panjang sejak terjadinya kontak antara para pengunjung pelabuhan Nusantara.¹²⁷ Karena yang memiliki kawasan adalah penguasa Melayu sehingga wajar saja penggunaan bahasa Melayu justru harus dipatuhi dengan baik. Adelaar dalam risetnya memaparkan era terjadinya peminjaman bahasa (*loan word*) dari bahasa Melayu dan Jawa yang ada di Malagasi, Tagalong dan Siraya. Era tersebut sebelum para penduduknya migrasi ke Afrika Timur sebab telah melakukan kontak lebih dahulu dengan orang-orang Asia Tenggara.¹²⁸

Adelaar dalam karya lain memberi pernyataan justru orang-orang Melayu yang memiliki jangkauan luas ke berbagai wilayah untuk melakukan perdagangan menjadi sebab bahasa Melayu dapat dikenali oleh masyarakat di tempat-tempat yang dikunjungi khususnya di wilayah Asia. Sehingga kosa kata Melayu yang berkaitan dengan perdagangan cukup populer di wilayah Asia seperti di Malagaski. Misalnya ditemukannya penggunaan kata ternak, rantau (magnanya pergi berdagang ke tempat-tempat asing), landasan, sembelih (menyembelih hewan), karat besi, dan kata rusak.¹²⁹

Fakta lain yang diungkap Adelaar juga terdapat peminjaman bahasa Sanskrit oleh orang-orang Melayu yang terjadi lebih dahulu sebelum masuk ke Malagaski sekitar tahun 400 M. Tetapi dugaan kuat yang disampaikan justru tidak berpengaruh banyak pada bahasa Melayu. Pernyataan ini sekaligus memperkuat bahwa terjemahan era Sansekerta tidak merambah pada bahasa-bahasa komunikasi khususnya pada konteks perdagangan. Merujuk pada prasasti yang ditemukan oleh

¹²⁵ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*, trans. Mochtar Pabottingi (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014). h. 9

¹²⁶ Anthony Reid. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*, h. 10

¹²⁷ Roelofz mencatat meskipun pada tahun 1511 Portugis berhasil mengalahkan raja Malaka tetapi konteks perdagangan tetap bergantung pada orang-orang Melayu sebagai penjaga pelabuhan dan pelaut sehingga bahasa Melayu tetap menjadi bahasa pengantar. Roelofz, *Persaingan Eropa Dan Asia Di Nusantara: Sejarah Pemiagaan 1500-1630*. h. 57

¹²⁸ K.A Adelaar, "Malay and Javanese Loanwords in Malagasy, Tagalog and Siraya (Formosa)," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 150 (1994): 50–66.

¹²⁹ K.A Adelaar, "Malay Influence on Malagasy: Linguistic and Culture-Historical Implications," *Oceanic Linguistic* 28, no. 1 (1989): 1–46.

Coedes ketika memetakan sumber-sumber untuk mendefinisikan kerajaan Sriwijaya.¹³⁰

Prasasti yang dikumpulkan oleh Coedes antara lain prasasti Wiang Sa berbahasa Sansekerta, prasasti Chaiya berbahasa Kamboja Kuno, yang dalam edisi terjemahannya tidak ditemukan satupun kosa kata yang menyinggung soal perniagaan. Prasasti tersebut hanya berisi puji-pujian untuk sang Raja dan perintah untuk mengabdikan pada Buddha. Demikian halnya dalam prasasti teks Melayu seperti pada prasasti Kedukan Bukit, prasasti Talang Tuwo, prasasti Karang Brahi, dan prasasti Kota Kapur.¹³¹ Fakta tersebut menyimpulkan meskipun perniagaan di Nusantara sudah terjadi sejak era awal Masehi tetapi tidak banyak melakukan penerjemahan dari bahasa asing ke bahasa lokal terkait bidang tersebut, termasuk bahasa Sansekerta.¹³²

Sneddon melihat bahwa pada abad ke 4 M komoditi kapas sudah menjadi salah satu produk perdagangan dari Sumatera yang memiliki nilai penting di pasar India. Tetapi karena orang-orang India merupakan kelompok pasif dalam bidang perdagangan, sehingga tidak mendominasi dalam bahasa.¹³³ Berbeda dengan ketika bahasa Tamil dan Hindi masuk ke Indonesia yang disinyalir berlangsung dari abad 11 hingga abad 19 M. Dua bahasa tersebut dipopulerkan oleh para pedagang sehingga berpengaruh pada penyerapan bahasa Melayu di bidang perdagangan seperti kata modal, tunai, mangga, kapas, ganja, kuli, dan lainnya. Sama halnya pengaruh bahasa China Hokien yang sudah mulai aktif melakukan perdagangan pada abad 15. Beberapa pengaruh bahasa China terhadap bahasa Melayu untuk konteks perdagangan seperti Bakmi, Cengkih, Teko, Becak, Cat, dan lainnya.¹³⁴

Ketika menguraikan sejarah bahasa Melayu, Sneddon membuat tiga model pengaruh atas pertumbuhan bahasa Melayu. *Pertama*, kontak pendatang dengan dialek bahasa penduduk lokal. *Kedua*, beragam bahasa Melayu yang dijadikan sebagai bahasa perantara. *Ketiga*, bahasa tulis pada literatur Melayu.¹³⁵ Hanya saja

¹³⁰ Coedes justru melihat tidak banyaknya prasasti justru membuat Sriwijaya rugi dalam pembahasan sejarah, sebab dugaannya Sriwijaya waktu itu lebih sibuk dalam urusan perdagangan ketimbang membuat catatan puji-pujian. Coedes dan L.-C.H Damais, *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*. h. 25

¹³¹ Coedes dan L.-C.H Damais, *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*. h. 40-65

¹³² Samuel dalam artikelnya memaparkan data bahwa di era Sriwijaya di penghujung abad ke 7 lembaga penerjemahan memang berada pada bidang keagamaan. Jerome Samuel, "Penerjemahan Ilmu Dan Teknologi Di Indonesia," in *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia* (Jakarta: KPG Gramedia, 2009). h. 840. Adapun yang diserap dari bahasa Sansekerta lebih pada bahasan politik, agama, moral, dan lainnya. I Wayan Pastika, "Pengaruh Bahasa Asing Terhadap Bahasa Indonesia Dan Bahasa Daerah: Peluang Atau Ancaman," *Jurnal Kajian Bali* 2, no. 2 (2012). h. 144

¹³³ James Sneddon, *The Indonesian Language: Its History and Role in Modern Society* (Sydney: UNSW Press Book, 2003). h. 34

¹³⁴ Pastika, "Pengaruh Bahasa Asing Terhadap Bahasa Indonesia Dan Bahasa Daerah: Peluang Atau Ancaman?" h. 145-146

¹³⁵ Sneddon, *The Indonesian Language: Its History and Role in Modern Society*. h.

pada model ketiga ini tidak banyak sumber yang bisa dilacak, barangkali dampak dari pemboyongan naskah-naskah Nusantara ke Eropa pada tahun 1600 an. Atau argumen yang dipaparkan oleh Samuel bahwa Nusantara tidak terlalu tertarik menerjemahkan naskah-naskah tentang Ilmu Teknologi (jika ilmu perdagangan termasuk teknologi) seperti halnya yang dilakukan oleh negara-negara lain. Aktivitas tersebut baru dimulai pada abad 19 ketika Indonesia di bawah penjajahan Belanda. Buku-buku yang diterjemahkan yang membahas tentang perdagangan juga untuk keperluan pendidikan Kejuruan pada sekolah-sekolah yang disebut “Kursus Teknik” (*ambachts leergangen*) yang di dalamnya terdapat pelajaran tata niaga.¹³⁶

2. Penerjemahan yang Dibawakan oleh Para Pendakwah

Pistiwa terjemahan untuk konteks dakwah di Nusantara bisa dimulai dari era Sansekerta, ketika dijadikan sebagai bahasa penyebaran Hindu-Buddha dari India. Uraian Pollock sangat detail dan sekaligus menegaskan latar belakang terjadinya penerjemahan bahasa Sansekerta ke Nusantara bermula dari bahasa kitab suci Veda yang dianggap penting untuk disampaikan kepada orang lain.¹³⁷ Tetapi obyek ini menjadi luas dengan merambah penerjemahan karya-karya sastra yang bermuatan moralitas, puji-pujian, dan cerita dari literatur berbahasa Sansekerta.¹³⁸

Terjemahan bahasa Sansekerta meskipun hanya sebatas kutipan-kutipan atau tidak secara utuh juga dapat dijumpai pada kitab-kitab yang bermuatan etika seperti berkah, ijazah, mematung, membungkukkan badan, cium tangan, berbusana, tirakatan, *sowan*, *boyongan* dan sejenisnya, yang etika tersebut masih terjaga di lembaga pendidikan Pesantren sampai sekarang.¹³⁹

Kepentingan penerjemahan dalam konteks dakwah bertujuan untuk membangun tradisi baru yang diklaim memiliki kualitas lebih tinggi dari Hindu-Buddha. Tulisan yang termuat di dalam prasasti-prasasti seperti yang ditemukan oleh Coedes saat mengidentifikasi Sriwijaya juga lebih bernuansa penggunaan istilah-istilah religius sehingga Coedes lebih sepakat jika pemahaman terhadap Buddha Mahayana sangat membantu mengetahui tulisan-tulisan yang ada di dalam prasasti seperti prasasti Brahi, Karang Kapur, dan Talang Tuwo.¹⁴⁰

¹³⁶ Meskipun Samuel juga sepakat dengan temuan Piah jika pada abad 14-20 sudah ditemukan naskah Melayu tentang kedokteran, astronomi, astrologi, bahasa, matematika, artileri, dan lainnya. Lihat, Samuel, “Penerjemahan Ilmu Dan Teknologi Di Indonesia.” h. 840

¹³⁷ Pollock, *The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. h. 39-51

¹³⁸ Chambert Loir, “Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan.” h. 4

¹³⁹ Irawan dalam risetnya menyebut *Kitab Lontar Sila Kramaning Aguran-guran* yang memuat penyerapan bahasa Sansekerta. Lihat Aguk Irawan, *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Tebu Ireng Dan Ploso* (Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 2018). h. 89-96

¹⁴⁰ Coedes dan L.-C.H Damais, *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*. h. 57-60. Dia juga melaporkan hasil pengamatannya bahwa dari 283 kata, 129 atau 45,6% berasal dari Sansekerta sedangkan De Casparis mengamati 281 kata dan 50% berasal dari

Beberapa bahasa Sansekerta masih dipertahankan dan barangkali dirasa tidak perlu diterjemahkan karena menduduki posisi superior dibandingkan bahasa lokal. Hal itu bisa dilihat pada tulisan-tulisan seperti kata *Swasti*, *bhakti*, *punya*, *indriya*, dll.¹⁴¹ Upaya mempertahankan bahasa asli tersebut dalam teks Melayu memiliki banyak tujuan di antaranya menganggap kualitas bahasa tersebut lebih memiliki makna yang luas atau bahkan bernilai sakral. Kasus yang sama juga terjadi pada penerjemahan era Arab yang masih sangat kental dengan mencantumkan kata-kata Arab dalam aktivitas penerjemahan sampai saat ini.¹⁴²

Keperluan-keperluan tersebut dalam konteks yang lebih luas mendorong penerjemah memilih bahasa-bahasa asli untuk dimunculkan pada edisi terjemahan. Menurut Munip dari era Hindu-Buddha hingga era Islam penerjemah literatur sebagai bahan bacaan umumnya didasari untuk suatu keperluan edifikatif, yaitu sebagai bacaan yang bisa mendatangkan manfaat spiritual dari para dewa untuk siapapun yang membacanya. Meskipun Munip juga mengakui pada naskah-naskah Hindu penerjemahan ke bahasa Jawa Kuno untuk tujuan didaktik dan hiburan sehingga terkadang melenceng dari versi Sansekerta atau dari sumber aslinya.¹⁴³

Contoh yang sering dibahas oleh para peneliti terjemahan pada kasus ini antara lain terjemahan atau saduran *Kakawin Ramayana* dan *Mahabarata* yang dilihat sebagai teks fiksi adaptasi dari sastra India tetapi mengalami perubahan secara total. Hunter ketika membahas ini merujuk pada pendapat Van der Molen bahwa karya-karya tersebut merupakan perbaikan yang diperluas. Hal itu dibuktikan dengan keyakinannya bahwa para pengarang seperti penulis Kakawin Ramayana merupakan sastrawan Jawa yang sangat memahami kaedah estetika India.¹⁴⁴ Sehingga gubahan tersebut hanya sama sekali tidak dilakukan secara tekstual, melainkan mengalami proses lokalisasi dan pembauran dengan bahasa tradisi lokal.

Pembauran terjadi karena mempertimbangkan kekuatan bahasa lokal saat itu yang sudah mengakar serta memiliki budaya yang kuat. Bahkan sebelum terjadi penerjemahan dua sastra besar tersebut seperti yang disaksikan oleh seorang musafir China, I Tching yang datang ke Nusantara untuk menyebarkan Buddha, dan konon

Sansekerta. Lihat Pastika, "Pengaruh Bahasa Asing Terhadap Bahasa Indonesia Dan Bahasa Daerah: Peluang Atau Ancaman?" h. 143

¹⁴¹ Khusus di bagian catatan akhir, Coedes memberikan kritik terjemahan atas bahasa-bahasa Sansekerta dalam prasasti yang pernah dilakukan oleh van Ronkel. Lihat, Coedes dan L.-C.H Damais, *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*. h. 105-107

¹⁴² Chambert Loir, "Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan." h. 56

¹⁴³ Munip, "Penerjemahan Buku Bahasa Arab Di Indonesia: Perspektif Historis." h. 24-25

¹⁴⁴ Henri Chambert Loir, ed., "Bahasa Sansekerta Di Nusantara, Terjemahan, Pemribumian, Dan Identitas Antar Daerah," in *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia* (Jakarta: KPG Gramedia, 2021). h. 46

menerjemahkan teks dari mazhab Mulasarwastiwada, semula dia belajar bahasa Jawa terlebih dahulu kepada para sarjana pribumi.¹⁴⁵

Periode yang membentang jauh antara abad ke 5 ataupun yang lebih mapan baru terjadi abad ke 7 tersebut menandakan adanya penerjemahan selama proses dakwah ajaran Hindu-Buddha. Jauh setelah itu baru terjadi penerjemahan karya secara mapan dari bahasa Arab, meskipun awal mula penerjemahan melalui kutipan sudah dimulai abad 13 sebagaimana periodisasi yang dilakukan Samuel. Namun penerjemahan karya secara utuh baru terjadi secara mapan semenjak abad 16 dengan bukti ditemukannya hasil terjemahan, penulisan ulang atau saduran (adaptasi) dari karya bahasa Arab maupun Persia.¹⁴⁶ Braginsky melihat pengaruh dari literatur Parsi yang terjadi di Nusantara selama abad 14-17 M sudah ditemukan tokoh-tokoh penting di Pasai saat itu berasal dari Parsi ataupun yang bernama Parsi.¹⁴⁷

Temuan tersebut dapat diperluas dengan catatan Martin bahwa nama-nama Parsi dan Hindi tidak ditemukan, tetapi dia mendapati banyak nama Kurdi di Nusantara. Bukti lain keterpengaruh orang-orang Kurdi terdapat buku *Barzanji* yang merupakan nama keluarga ulama dan syaikh-syaikh tarekat yang memiliki pengaruh besar di Kurdistan bagian selatan. Selain dari buku-buku seperti buku *Tanwir al-Qulûb* yang ditemukan di berbagai toko buku di daerah Bandung, menurut Martin pengaruh Kurdi juga pada tradisi aksi kekebalan yang biasanya digunakan pada acara *debus*.¹⁴⁸

Sejauh ini belum ada informasi penerjemahan literatur bahasa Persia ke bahasa Nusantara untuk tulisan prasasti. Ini menguatkan pendapat Uka Tjandrasmita bahwa penulisan prasasti yang digunakan sebagai media komunikasi dan bukti sejarah masa lampau ditulis menggunakan bahasa Sansekerta, Jawa Kuno (Melayu), dan Sunda Kuno.¹⁴⁹ Namun peranan orang-orang Parsi di Nusantara lebih banyak sebagai pialang budaya (*cultural broker*) terhadap ajaran tarekat di Nusantara.¹⁵⁰

Demikian halnya yang terjadi pada karya-karya Persia yang diduga oleh Braginsky telah mengalami penyalinan di India dan di beberapa wilayah lain sebelum sampai Nusantara. Sehingga lebih populer jika karya tersebut bukan berasal dari bahasa Parsi. Dia menyebut kemungkinan-kemungkinan naskah Melayu yang

¹⁴⁵ P.J Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, trans. Dick Hartoko SJ (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983). h. 6

¹⁴⁶ Munip, "Penerjemahan Buku Bahasa Arab Di Indonesia: Perspektif Historis." h. 21

¹⁴⁷ Vladimir Braginsky, "Jalinan dan Khazanah Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusasteraan Melayu yang Berkaitan dengan Cerita-cerita Parsi," dalam Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 72

¹⁴⁸ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 22

¹⁴⁹ Tjandrasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*. h. 280

¹⁵⁰ Martin menunjuk kitab *Tuhfah al-Mursalat* sebagai keterlibatan orang-orang Kurdi yang edisi terjemahannya banyak ditemukan di Nusantara. Lihat, Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. h. 32

semula dalam kepentingan dakwah berasal dari teks Persia. Di antaranya kitab *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, *Kitab Seribu Masâil*, dan *Taj as-Salâtin*.¹⁵¹

Kehadiran teks-teks tersebut dalam edisi bahasa Melayu bermuatan tentang moral, spiritual dan mistis. Dalam teks sastra Melayu yang dianggap terpengaruh dari Persia adalah puisi Hamzah Fansuri.¹⁵² Penerjemahan karya-karya Persia selama ini dikaitkan dengan literatur bahasa Arab, karena orang-orang Persia yang datang menyebarkan Islam ke Nusantara mereka memiliki penguasaan terhadap bahasa Arab yang sangat bagus. Namun ketika datang dan berbaur dengan bahasa Melayu justru menurut Ricci bahasa Arab telah dipengaruhi oleh bahasa-bahasa daerah.¹⁵³

Konteks yang sama juga terjadi pada era penerjemahan bahasa Eropa ke Nusantara yang berlangsung pada tahun 1850 dan 1870an yang beriringan dengan kepentingan kolonial menyebarkan agama Kristen. Buku-buku yang diterjemahkan bermula dari karya sastra yang bermuatan kisah-kisah moral seperti buku *Petualangan Djahidin* (1876), *Serat Caryos Sewu Satunggil Dalu* (1847-1849), *Hikayat Robinson Crusoe* (1875), dll.¹⁵⁴

Terjemahan dari buku-buku Eropa dimaksudkan oleh penerjemah agar berlangsung dalam gerakan revolusi pemikiran ala Barat bagi parapembaca pribumi. Unsur-unsur Barat termasuk budaya lebih sering diterjemahkan secara harfiah di sisi lain, namun di sisi yang bersamaan juga dilakukan penyaduran secara luas, artinya keluar dari teks sumbernya secara jauh dengan tujuan sesuai dengan latar belakang pembaca. Jedamski menampilkan argument Natsir ketika memberikan respon atas derasnya kampanye ala Barat di Indonesia.

*Kalau seorang Goethe mengambil inspiratie dari Timoer oentoeck "Westostlichen Diwan"nja, kalau seorang Dante mengambil inspiratie dari kisah mi'radj oentoeck "Divina Comoedia"nja alangkah baik dan pantas, sekiranya Poedjangga Moeslimin kita mentjari poela soember2 jang lebih dekat, dan jang lebih sesocai dengan falsafah kehidoepan kita orang Islam.*¹⁵⁵

Terjemahan buku-buku Eropa memuat kisah-kisah perjuangan cemerlang yang saat itu bertabrakan dengan fakta sosial di Indonesia. Misalnya ditemukan terjemahan karya novel yang berjudul, "*Lucretia Borgia*" merupakan terjemahan dari novel Belanda yang berjudul, "*Lucretia Borgia of Kinderliefde ed Moedermoord*."

¹⁵¹ Vladimir Braginsky, "Jalinan dan Khazanah Kutipan: Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusasteraan Melayu Khususnya yang Berkaitan dengan Cerita-cerita Parsi," dalam Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 75

¹⁵² Ulasan terkait model mistis dalam prosa Hamzah Fansuri secara spesifik telah diteliti oleh Al-Attas dalam disertasinya. Lihat, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "The Mysticism of Hamzah Fansuri" (Disertasi, London, University of London School of Oriental and African Studies, 1966). h. 111-112

¹⁵³ Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. h. 42

¹⁵⁴ Doris Jedamski, "Terjemahan Sastra dari Bahasa-bahasa Eropa," dalam Henri Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 231-232

¹⁵⁵ Doris Jedamski, "Terjemahan Sastra dari Bahasa-bahasa Eropa," dalam Chambert Loir. h. 237

Dalam novel tersebut diceritakan tentang kisah perempuan puteri haram Paus Alexander VI yang banyak menimbulkan kehebohan saat masa hidupnya. Perempuan tersebut dinikahkan oleh orang tuanya saat masih kanak-kanak, ia pernah punya beberapa suami dan kekasih yang meninggal dalam kondisi yang mencurigakan, sehingga dia sendirilah tersangka utamanya.¹⁵⁶

Terjemahan sastra-sastra Barat semakin diminati pada era penerjemahan Eropa yang oleh Jedamski disebut pada generasi kedua. Pada studinya dia menyoroti peranan penerjemah swasta yang dipelopori oleh Peranakan Tionghoa dan Melayu yang mengharapkan pembaca pribumi memahami budaya dunia pada Barat. Namun eksistensi terjemahan ini tidak mendapatkan perhatian yang menarik dari para pembaca dan justru berujung menuai kritik dari para penulis pribumi.¹⁵⁷

Penerjemahan teks-teks sastra juga semakin masif pada era industrialisasi yaitu pada tahun 1950an. Karya-karya dari para penulis Rusia masif diterjemahkan oleh pribumi yang bekerja di kedutaan, seperti Soebagyo Toer ketika bekerja di Kedutaan Cekoslovakia di Jakarta menerjemahkan dokumen-dokumen tentang kota Prague, Universitas Charles, dll. Poin penting yang diperhatikan oleh Liem dalam catatannya tersebut adalah peranan kedutaan asing yang datang ke Indonesia melakukan gerakan masif melalui penerjemahan buku-buku atau majalah yang memuat tentang negara mereka. Demikian halnya mereka juga melakukan upaya yang sama ketika melihat karya-karya yang dianggap menarik untuk dibawa ke negaranya kemudian diterjemahkan dalam bahasa mereka, seperti karya Pramodya Ananta Toer.¹⁵⁸

Penerjemahan pada literatur studi Islam juga mengalami hal sama, khususnya dimulai ketika cendekiawan muslim Indonesia mencari referensi identitas pemikiran Islam untuk melakukan gerakan reformasi. Mujiburrahman melihat sirkulasi penerjemahan teks-teks yang ditulis oleh para pemikir reformis Mesir di awal abad 20 untuk kepentingan reformasi pemikiran di Indonesia. Demikian halnya penerjemahan atas buku-buku karya ulama Timur Tengah dilakukan sebagai respon diskursus pemikiran Islam yang sedang berkembang di Indonesia.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Jedamski menjelaskan adanya minat dari para penerjemah teks ini untuk menampilkan tokoh perempuan yang luar biasa. Doris Jedamski, "Terjemahan Sastra dari Bahasa-bahasa Eropa," dalam Chambert Loir, h. 240

¹⁵⁷ Prasjo dan Susanto juga mengelaborasi bahwa penerjemahan era ini dilakukan oleh para intelektual sebagai internalisasi budaya atau nilai-nilai Eropa yang merepresentasikan Barat. Albertus Prasjo dan Dwi Susanto, "Konstruksi Identitas Dalam Sastra Terjemahan Eropa Era 1900-1930 Dan Reaksinya Dalam Sastra Indonesia," *Humaniora* 3, no. Oktober (2015): h. 283–92.

¹⁵⁸ Maya. H.T Liem, "A Bridge to the Outside World Literary Translation in Indonesia, 1950-1965," in *Heir to Word Culture: Being Indonesia 1950-1965*, ed. Jennifer Lindsay and Maya. H.T Liem (Leiden: KITLV Press, 2012). h. 174

¹⁵⁹ Mujiburrahman secara khusus mengambil kasus penerjemahan atas pemikiran Ali Syariati cendekiawan Iran dan Hasan Hanafi pembaharu Mesir. Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018). h. 279-303

3. Penerjemahan Literatur Untuk Lembaga Pendidikan

Pada bagian sub ini penulis memberikan uraian atas maksud konteks pendidikan di sini, yaitu untuk membatasi hanya pada penerjemahan di wilayah lembaga pendidikan. Sehingga secara sistematis sub bab ini sesuai skema periodisasi aktivitas penerjemahan. Meskipun pembahasan pada sub bab ini secara sekilas sudah disinggung sebelumnya, bahwa di antara dilakukannya penerjemahan adalah untuk tujuan reformasi pemikiran di bidang pendidikan melalui gerakan literatur.

Jejak lembaga pendidikan di Nusantara sudah terjadi pada abad ke 8 M, pengaruh Hindu-Buddha dari India. Ketika mereka datang untuk menyebarkan agama baik atas dasar permintaan raja maupun kemauan mereka sendiri, kemudian langkah pertama adalah membuat tempat-tempat sakral. Upaya seperti ini sama dengan yang dilakukan di India saat itu yang secara masif membangun banyak Candi, Stupa, dan tempat-tempat sakral lain sebagai pusat pendidikan.¹⁶⁰

I-Tsing seorang musafir asal China pernah memberikan gambaran terkait kondisi era kekuasaan Sriwijaya pada abad ke 8. Pada saat dirinya tiba di Nusantara melihat beberapa Bikhu Buddha dari China yang belajar bersama para pedagang dari Persia memahami bahasa lokal. Ini menunjukkan jika penerjemahan bahasa Sansekerta dengan menggunakan bahasa Melayu di forum-forum pendidikan sudah berlangsung.¹⁶¹ Bukti lain juga disampaikan oleh Hunter ketika menyebutkan kondisi sosial-politik dalam dokumen prasasti yang ditemukan di Nusantara dari masa Mataram Kuno dan sebelumnya. Dia menyebut didirikannya prasasti Sanjaya, prasasti Kanjuruhan, Mulak I, dan prasasti Kayuwungan memberikan informasi terkait lembaga pendidikan milik para Resi dan tanah perdikan.¹⁶²

Pada era itu penerjemahan dilakukan untuk kepentingan pendidikan agama, moral dan kepatuhan terhadap raja sebagaimana dimuat dalam prasasti-prasasti berbahasa Melayu.¹⁶³ Fakta ini menurut Zoetmulder menunjukkan pada abad 10 M

¹⁶⁰ F.D.K Bosch, *Selected Studies in Indonesian Archaeology* (Belanda: The Netherlands Institute for International Cultural Relationships, 1961). h. 13. Meskipun Pollock ketika melihat terjadinya kosmopolitanisme pada bahasa Sansekerta tidak memberikan gambaran secara jelas tentang peranan Brahmana, tetapi lebih metaforis pada penjelasan budaya dan Veda yang merujuk pada tugas Brahmana. Lihat, Johannes Bronkhorst, "Early Interactions between South and Southeast Asia," in *The Spread of Sanskrit in Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*, ed. Pierre Y-ves Manguin, dkk (Singapura: ISEAS, 2011).h. 266

¹⁶¹ Sneddon, *The Indonesian Language: Its History and Role in Modern Society*. h. 41

¹⁶² Thomas Hunter, "Bahasa Sansekerta di Nusantara," dalam Chambert Loir, "Bahasa Sansekerta Di Nusantara, Terjemahan, Pemribumian, Dan Identitas Antar Daerah." h. 32-33

¹⁶³ Aktivitas penerjemahan sekaligus mengawali lahirnya karya tulis, sebab tradisi sebelum tulis di Nusantara (pra sejarah) diawali dari tradisi bahasa lisan. Lihat susunan karya Liaw Yock Fang, *A History of Classical Malay Literature*, trans. Razif Bahari dan Henri Aveling (Singapura: ISEAS, 2013). Lihat juga pernyataan dari Ismail Hussein bahwa masa itu memang menjadi budaya di banyak wilayah. Ismail Hussein, "The Study of Traditional

di wilayah India bahasa Sanskerta memang digunakan bagi kalangan elit di istana dan juga sebagai bahasa ilmu sastra (termasuk sastra keagamaan kecuali sastra Buddha), maupun untuk keperluan ibadat.¹⁶⁴

Penerjemahan untuk kepentingan pendidikan terus berlangsung pada era Islam di masa kerajaan Aceh. Pendidikan pada era kerajaan di Aceh berpusat di dalam istana-istana atau disebut dengan Zawiyah yang sekarang dikenal dengan Dayah. Adapun era Aceh menjadi pusat pendidikan mulai dikenal pada era kerajaan Sultan Ali Riayat Syah (1571-1579 M).¹⁶⁵ Tetapi lembaga pendidikan terbentuk secara baik mulai pada era Sultan Iskandar Muda (1607-1636) yang menjadikan pada tiga bidang: *Pertama*, bidang pendidikan. *Kedua*, bidang pengajaran. *Ketiga*, bidang pengembangan ilmu pengetahuan. Pada masa itu sudah terdapat tiga bahasa yang berkembang di Aceh, yaitu: bahasa Aceh, Melayu dan Arab.¹⁶⁶

Salah satu bukti naskah yang di dalamnya terdapat saduran ataupun terjemahan dari karya-karya asing dimulai dari kitab *Bustan al-Salâthin* yang ditulis oleh Nuruddin al-Raniri (1658 M). Menurut catatan Lombard, naskah yang berisi 7 bagian tersebut menjadi salah satu manuskrip yang menceritakan tentang Aceh.¹⁶⁷ Namun dalam konteks ini juga tidak meninggalkan naskah ulama Aceh sebelumnya, Hamzah Fansuri (w. 1527 M) yang terkenal menerjemahkan pemikiran Ibnu Arabi (w. 1240 M) dan juga Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1636 M) yang memiliki karya *Mir'atul Mu'minîn*.¹⁶⁸

Karya-karya tersebut mendapatkan dukungan penuh dari kerajaan saat itu, sehingga lazimnya digunakan sebagai materi pendidikan Islam khususnya di

Malay Literature,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 39, no. 2 (1966). h. 12

¹⁶⁴ Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. h. 10. Secara luas dan terperinci Zoetmulder juga memberikan periodisasi penelitian terhadap perkembangan sastra Jawa yang dibagi tiga, Kuno (abad 10-14), Pertengahan (abad 15), Modern (abad 16). Dalam periodisasi itu juga melihat dinamika bahasa dan isi.

¹⁶⁵ H.M Syadzili, “Pendidikan Islam Di Kesultanan Aceh: Ulama, Meunasah Dan Renggang,” *Al-Qalam* 20, no. 26 (2003). h. 126

¹⁶⁶ Abdul Hadi, “Dinamika Sistem Institusi Pendidikan Di Aceh,” *International Multidisciplinary Journal* 2, no. 3 (2014). h. 182

¹⁶⁷ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991). h. 203. Naseer Sobree melakukan kajian secara khusus pada bab ketujuh fasal ketiga, yang di dalamnya ditemukan hasil terjemahan dari kitab-kitab tentang ilmu kedokteran dari Persia, dan Arab. Lihat, Naseer Sobree, *Bustan As-Salathin: Bab Ketujuh, Fasal Ketiga Pada Menyatakan Ilmu Tashrih Dan Ilmu Thib* (Malaysia: Baytul Hikma, 2018). h. 13. Beberapa karya lain yang juga berperan memberikan gambaran tentang Aceh sekaligus menjadi diskursus karya terjemahan seperti manuskrip *Nasihât al-Mulûk* dan *Taj al-Salathîn*, kedua karya ini menurut Braginsky memiliki kesamaan secara struktur dan esensi. Menurutnya di dalamnya ditemukan kitab-kitab rujukan berbahasa Arab yang populer di kalangan Asia. Lihat, Vladimir Braginsky, “Jalinan dan Khazanah Kutipan Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusastraan Melayu...” dalam Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 117-119

¹⁶⁸ Peter Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity in The Malay Speaking State,” *Archipel* 38 (1989). h. 111

lingkungan istana.¹⁶⁹ Riddell juga melihat sudah adanya terjemahan pada konteks menafsirkan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Hamzah maupun Syamsuddin al-Sumatrani meskipun penulis tidak menyebutnya hal semacam itu sebagai karya tafsir. Akan tetapi cara kerjanya adalah mencari isu-isu penting dalam ayat kemudian melakukan analisis secara tersendiri. Riddell dalam tulisan yang lain juga menemukan penggunaan kitab-kitab tafsir pada dua manuskrip tertua dari Aceh, yaitu *Tafsir Surah al-Kahfi* dan *Tarjuman al-Mustafid*. Beberapa kitab tafsir yang digunakan sebagai rujukan adalah: *ma'alim al-Tanzil* karya al-Baghawi, *Lubâb al-Ta'wîl fi Ma'âni al-Tanzîl* karya *anwâr al-Tanzîl wa asrâr al-Ta'wîl* karya al-Baidlawi dan *Tafsir Jalâlain* karya al-Suyuthi.¹⁷⁰

Pemetaan secara genre keilmuan terhadap penerjemahan karya-karya Arab pada masa kerajaan Aceh seperti dilakukan oleh A.H Johns terdapat karya Fiqih, Tasawuf, Tafsir dan Sejarah (hikayat). Menurut Johns kepentingan menuliskan karya-karya tersebut sekaligus sebagai upaya vernakularisasi bertujuan untuk menghadirkan dunia kepahlawanan, inspirasi, pendidikan (edifikatif), membangkitkan kesadaran spiritual dan lainnya kepada masyarakat lokal.¹⁷¹

Penerjemahan untuk tujuan pendidikan terus berlanjut hingga sekitar 2 abad berikutnya seiring dengan munculnya kapitalisme percetakan di Indonesia yang diperkirakan terjadi pada tahun 1880 an. Saat itu aktivitas menerjemahkan buku-buku non fiksi sebagai bahan pelajaran di sekolah sudah terjadi. Jedamski menyebut orang-orang yang terlibat dalam penerjemahan ini antara lain Winter dan Von de Wall untuk buku-buku ejaan, ilmu hitung, linguistik, dan teks hukum.¹⁷²

Di era yang sama penerjemahan teks-teks Arab juga semakin masif dan berkembang di daerah Jawa. Azra menyebut pada abad 19 memang religio-intelektualisme Islam berpusat di Jawa, yang semula dari Aceh pada abad 17 dan abad 18 di Palembang. Azra juga mengajukan pendapat jika terjadinya penerjemahan antar baris yang dilakukan oleh ulama Nusantara dalam rangka menjaga mata rantai keilmuan atau sanad.¹⁷³

Di antara ulama-ulama Jawa yang disebut Azra terdapat Muhammad Saleh Darat al-Samarani (w. 1903). Al-Samarani merupakan salah satu ulama yang melakukan terjemahan antar baris dari kitab berbahasa Arab, yang digunakan sebagai bahan ajar di pesantrennya. Selain terjemah antar baris juga menuliskan

¹⁶⁹ Menurut Fang, karya tentang Hikayat dulunya merupakan cerita sastra lisan kemudian atas perhatian orang-orang istana ditulis dan dibukukan. Lihat, Fang, *A History of Classical Malay Literature*. h. 10.

¹⁷⁰ Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South-east Asia: Report on Work in Progress." h. 12-13

¹⁷¹ Anthony H. Johns, "She Desired Him and He Desired Her (QS: 12:24): Abd. Rauf's Treatment of an Episode of The Josep Story in Tarjuman al-Mustafi," *Archipel* 57 (1999). h. 111

¹⁷² Doris Jedamski, "Terjemahan Sastra dari Bahasa-bahasa Eropa," dalam Henri Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. h. 229.

¹⁷³ Azra, "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia." h. 611

karya-karyanya dalam bahasa lokal untuk kepentingan pendidikan agar bisa dipahami oleh pembacanya, khususnya masyarakat awam.¹⁷⁴

Pola penerjemahan untuk kepentingan pendidikan masih tetap sama hingga era yang disebut oleh Munip sebagai era Pertumbuhan (1950-1970 an), Percepatan (1980-1998) dan Kebebasan (1999-2004).¹⁷⁵ Misalnya Mujiburrahman menyoroti peranan para intelektual melakukan penerjemahan buku-buku pemikir asing yang berbicara tentang ekonomi dan depolitisasi Islam di era Orde Baru karena pintu perpolitikan telah tertutup. Kemudian hasil dari terjemahan tersebut mendapatkan respon serius dari para intelektual muslim ternama di Indonesia.¹⁷⁶

Fakta ini menunjukkan bahwa penerjemahan buku-buku yang berhasil memantik sebuah diskursus serius di kalangan akademisi memperlihatkan objek sasarannya adalah untuk konteks pendidikan. Mujiburrahman juga menyebut tren yang terjadi era penerjemahan buku-buku Ali Syariati pada tahun 80an. Pada saat itu juga berbarengan dengan masifnya penggemar pemikiran Islam reformis dari Mesir, seperti tokoh Ikhwanul Muslimin Hassan Al-Banna dan Sayyid Qutb dalam edisi terjemahan, juga dalam rangka untuk tujuan pendidikan.¹⁷⁷

C. Penerjemahan Literatur Studi Al-Qur'an

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya terkait eksistensi terjemahan literatur era klasik dan modern secara luas, maka pada bagian ini spesifik pada terjemahan buku-buku studi Al-Qur'an dan karya Tafsir Al-Qur'an. Terjemahan dalam bentuk karya tafsir Al-Qur'an sudah ditemukan pada abad 16, yang diduga merupakan terjemahan dari karya tafsir berbahasa Arab, yaitu tafsir *Surah al-Kahfi* yang belum jelas penulisnya dan tafsir *Tarjuman al-Mustafid* karya Abdul Rauf al-Sinkili (w. 1693).¹⁷⁸

Menurut Riddell, ditemukannya manuskrip karya tafsir *Tarjuman al-Mustafid* dan manuskrip tafsir Surah al-Kahfi tidak terlepas dari peredaran karya-karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Arab di beberapa wilayah Islam. Riddell juga meninjau dari jalur islamisasi yang dipelopori oleh para pedagang dan musafir Timur

¹⁷⁴ Umam secara spesifik melihat fakta yang disebut sebagai bentuk ortodoksi di masyarakat pantai utara. Lihat, Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastan Java in The Late 19th to Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Text" (Amerika Serikat, University of Hawaii, 2011). h. 156

¹⁷⁵ Abdul Munip, "Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004" (Yogyakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2007). h. 362

¹⁷⁶ Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses."

¹⁷⁷ Untuk memastikan kepentingan tersebut, Mujiburrahman juga memaparkan pernyataan penerbit pada edisi terjemahan bahwa karya tersebut diterjemahkan agar penulis dapat hadir di tengah para intelektual Indonesia. Lihat, Mujiburrahman. "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." h. 285

¹⁷⁸ Dalam manuskrip tafsir Surah al-Kahfi ditemukan oleh Riddell merujuk pada beberapa kitab tafsir. Lihat, Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South-east Asia: Report on Work in Progress." h. 12-13

Tengah yang saat itu hanya menyebarkan beberapa karya tafsir berbahasa Arab sehingga sampai di dunia Melayu, meskipun bukti penggunaannya masih sangat langka. Riddell menduga keterlibatan para penyebar teks tersebut sangat penting diperhitungkan mengingat di dunia Arab saat itu sudah banyak karya-karya tafsir yang sudah ada seperti karya Ibnu Juraij tentang Tafsir Ibnu Abbas pada abad ke-2 Hijriyyah, dan *Tafsîr Jami' al-Bayân* karya Ibnu Jarir al-Thabari (w. 922).¹⁷⁹

Karya tafsir tersebut oleh Riddell disebut sebagai karya tafsir yang memuat pembahasan kompleks dan tumbuh di dunia Arab. Selain itu juga terdapat karya tafsir yang memuat pembahasan secara spesifik seperti menonjol pada kajian bahasa, tafsir *ma'ânil Qur'ân* karya Abu Ubaidah. Tafsir yang fokus pada kajian filosofis terdapat *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhrudin al-Razi, pada kajian Fiqih terdapat Tafsir karya al-Nasafi, fokus pada kajian Sejarah terdapat kitab Tafsir karya al-Tsa'labi dan al-Khazin, dan terdapat karya Tafsir yang sektarian seperti sekte Sufi terdapat kitab tafsir Ibnu 'Arabi, Mu'tazilah terdapat *al-Kasyaf* karya al-Zamahsyari, dan Syiah terdapat kitab Tafsir karya al-Thabarsi.¹⁸⁰

Menurut Riddell karya-karya tafsir tersebut sudah tumbuh di dunia Arab pada milenium pertama semenjak Nabi Muhammad wafat. Sehingga selama proses islamisasi berlangsung teks-teks itulah yang dibawa oleh para penyebar Islam di berbagai wilayah baik dari kalangan pedagang maupun musafir. Untuk konteks Indonesia dengan merujuk pada tafsir *Tarjuman Mustafid* dan manuskrip tafsir Surah al-Kahfi yang tersimpan di Perpustakaan Universitas Cambridge, terdapat beberapa rujukan kitab tafsir berbahasa Arab.

Riddell memetakannya terdapat kitab *Ma'alim al-Tanzil* karya al-Baghawi (w. 1122 M), *Lubâb al-Ta'wil fi ma'âni al-Tanzil* karya al-Khazin (w. 1340 M), *Anwâr al-Tanzil wa Asrâr al-Ta'wil* karya al-Baidlawi (w. 1286 M) dan *Tafsîr Jalâlain* karya al-Suyuthi (w. 1505 M) dan al-Mahalli (w. 1459 M). Untuk melacak dua karya tersebut bisa direpresentasikan dari karya *Tarjuman al-Mustafid* yang memiliki identitas secara jelas. Secara jaringan kesarjanaan Abdul Rauf al-Sinkili (w. 1693) termasuk salah satu ulama Nusantara yang sangat aktif berkomunikasi dengan ulama Timur Tengah pada paruh kedua abad 17.¹⁸¹

¹⁷⁹ Johns dalam artikelnya juga memberikan perhatian atas peran karya al-Thabari dalam menyebarkan karya-karya sastra Arab yang memuat kisah-kisah para Nabi sehingga melahirkan karya-karya terjemahan ke bahasa Melayu. Lihat, A.H. Johns, "Penerjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan," dalam Cambert Loir, "Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan." h. 63. Peranan al-Thabari juga dilihat oleh Sukidi sebagai mufasir pertama yang melakukan justifikasi otoritas atas mufasir sebelumnya. Lihat, Sukidi, "The Gradual Qur'an: Views of Early Muslim Commentators" (Cambridge, Harvard University, 2019). h. 8

¹⁸⁰ Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South-east Asia: Report on Work in Progress." h. 5

¹⁸¹ Azra dalam disertasinya menyebut al-Sinkili terlibat dalam jaringan ulama hadis neo sufi dan ia juga tercatat pernah meminta fatwa khusus kepada Ibnu Ya'qub tentang *al-Masâil al-Jawîyyah*. Azra Azyumardi., *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). h. 43

Kepentingan al-Sinkili menulis tafsir tersebut diduga oleh Azra sebagai upaya melakukan transmisi keilmuan dari para gurunya yang mengajarkan kitab-kitab tafsir yang digunakan sebagai referensi untuk disampaikan pada pembaca Melayu.¹⁸² Azra juga menjelaskan dominasi pengutipan *Tarjuman al-Mustafid* dari sumber utama *Tafsir Jalalain* karena keilmuan al-Sinkili terhubung dengan penulisnya melalui sanad dari al-Qushashi dan al-Kurani. Bagi Azra argumen tersebut lebih masuk akal dan sebagai perbandingan dalam karya al-Sinkili yang lain, *Mir'ah al-Thullab*, al-Sinkili banyak menerjemahkan *Fathul Wahab* karya Zakariya al-Anshari karena pernah mendapatkan ijazah dari guru-gurunya. Meskipun tidak menutup kemungkinan jika pilihan al-Sinkili terhadap *Tafsir Jalalain* sebagai referensi utama untuk tujuan pengajaran.¹⁸³

Kelebihan kitab ini menurut Azra masih dibutuhkan di beberapa tempat, sebab tidak hanya diterbitkan oleh penerbit-perbit Asia, seperti Singapura, Penang, Jakarta dan Bombay tetapi juga diterbitkan di Timur Tengah. Pernah juga diterbitkan oleh penerbit *Mathba'ah al-Usmaniyyah* Istanbul pada tahun 1884 M dan 1906 M, diterbitkan oleh penerbit Sulayman al-Maraghi di Kairo dan penerbit Al-Amiriyyah di Mekkah. Melihat fakta ini menurut Azra bahwa para pembaca di Timur Tengah dan di Indonesia masih menggunakan kitab tersebut sehingga masih ditemukan terbitan terakhir di Jakarta pada tahun 1981 M.¹⁸⁴

Keterlibatan penerbit-penerbit tersebut cukup penting mengedarkan popularitas kitab *Tarjuman al-Mustafid*, serta membawa pengaruh terhadap model karya tafsir yang lahir setelahnya. Misalnya di Malaysia pada tahun 1730 atau sekitar 50 tahunan pasca diterbitkannya *Tarjuman al-Mustafid* terdapat seorang ulama setempat yang dilaporkan membawa terjemahan *Tafsir al-Baydlawi*,¹⁸⁵ yang sebelumnya disebut sebagai salah satu rujukan induk karya al-Sinkili. Kemudian

¹⁸² Belum ada data terkait penggunaan karya ini di lembaga pendidikan, tetapi Hurgronje cukup memberikan gambaran tentang penggunaan kitab-kitab pada sistem pendidikan di Aceh persis seperti yang terjadi di Jawa, ada yang disebut sebagai *sorogan*, dll. Lihat, Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, trans. W.S O'sullivan, vol. II (Leiden: E.J. Brill, 1906). h. 20-30

¹⁸³ Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity in The Malay Speaking State." h. 119

¹⁸⁴ Menurut Azra, peran al-Sinkili dalam dunia penulisan karya Tafsir Al-Qur'an di Melayu sebagai pelopor antara penggunaan referensi Tafsir berbahasa Arab dan penerjemahan. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama?' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. h. 80-82

¹⁸⁵ Orang yang dimaksud adalah Tok Pulau Manis. Lihat, Norhasnira binti Ibrahim, "The Evolution of Qur'anic Interpretation Writings in Malaysia Form The 17th to 21th Century," *International Journal of Education and Research* 1, no. 7 (2013). h. 2. Nama lengkapnya adalah Abdul Malik bin Abdullah (1650-1736) yang pernah belajar di Aceh kepada al-Sinkili sebelum belajar ke Makkah, dan Abdul Malik ini membawa tafsir *Tarjuman al-Mustafid* untuk digunakan sebagai bahan ajar di Pondok yang didirikan di Penang. Lihat, Haziyah Hussin dan Latifah Abdul Majid, "Early Development of Qur'anic Exegesis in Malaysia," *International Journal of Asian Social Science* 3, no. 8 (2013). h. 1734-35

muncul *Tafsir al-Hasyimi* terbitan Penang¹⁸⁶ pada tahun 1686 M yang ditulis oleh Kerani Muhammad Hasyim.¹⁸⁷

Setelah era *Tarjuman al-Mustafid*, 300 tahun berikutnya baru muncul karya Tafsir Al-Qur'an berbahasa Melayu-Indonesia.¹⁸⁸ Dugaan tersebut tidak sepenuhnya benar jika dibandingkan dengan temuan Gusmian bahwa terdapat kitab *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim* yang ditulis oleh Raden Penghulu Tafsir Anom V pada abad 18 di dinasti Kartasura.¹⁸⁹ Karya-karya tersebut memberikan bukti jika penerjemahan literatur studi Al-Qur'an dalam konteks karya tafsir secara spesifik sudah dilakukan pada era awal perkembangan ilmu keislaman di Nusantara. Aktivitas demikian terus berlanjut hingga memasuki era modern yang ditandai dengan berkembangnya industrialisasi perbukuan yang semakin cepat.

Periode industrialisasi ini akan diulas dalam bab berikutnya yang memulai secara spesifik pasca Orde Baru di Indonesia sebagai bagian dari era percepatan dan keterbukaan pemikiran. Meskipun demikian peristiwa tersebut tidak muncul di permukaan demikian saja, karena memiliki akar perjalanan yang tidak bisa luput dari perhatian. Justru fenomena yang muncul era itu merupakan bagian dari ledakan yang sudah sekian lama terbendung, sehingga keterkaitan ini tidak bisa tertinggal.

¹⁸⁶ Di antara pengaruh terbesar dari tafsir ini ada di Malaysia digunakan sebagai bahan pengajaran secara umum. Hal ini yang membuat berbeda dengan naskah tafsir Surah al-Kahfi yang ditemukan di Perpustakaan Universitas Cambridge. Lihat Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity in The Malay Speaking State." h. 119

¹⁸⁷ Tidak banyak informasi terkait Tafsir al-Hasyimi ini, hanya beberapa sumber menyebutnya sebagai tafsir ringkas satu jilid kecil. Lihat, Alauddin Muhammad Ismail, Rina Ahmad Zaidan dan, "Exegesis in the Malay Archipelago: Its Origin, Characteristics and Most Salient Features," *Journal of Islamic Studies* 10, no. 2 (2019). h. 102

¹⁸⁸ Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. h. 18

¹⁸⁹ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," *Jurnal Nun* 1, no. 1 (2015). h. 5

BAB III:

IKLIM STUDI AL-QUR'AN DI INDONESIA PADA MASA PENERJEMAHAN KARYA MUHAMMAD SYAHRUR

A. Kondisi Sosial Indonesia era 1970-2004

Aktivitas penerjemahan tidak bisa lepas dari konteks sosial yang menyertai pada masanya. Di sisi lain karya Syahrur yang ditulis menggunakan bahasa Arab ikut mengisi dinamika penerjemahan dari teks-teks Arab yang sudah berlangsung pada abad 16. Ini menandakan keberlangsungan adanya transmisi keilmuan dan keterpengaruhannya wacana keislaman di Indonesia dengan wacana keislaman yang berkembang di Timur Tengah yang masih terus berlangsung hingga era modern.

Pada masa 1970an, terjadi perubahan yang cukup signifikan dalam reformasi Islam yang ditandai dengan munculnya kelompok pengusung gagasan liberalisme. Mereka berangkat dari asumsi bahwa dunia pemikiran Islam saat itu sedang mengalami stagnansi dan masih terkungkung dengan paradigma klasik. Semula ide itu dilontarkan oleh Nurcholish Madjid (w. 2005) tentang pentingnya melakukan sekularisasi pemikiran, berpikir bebas dan terbuka. Gerakan seperti ini menurut Madjid hanya bisa dilakukan dengan cara sekularisasi sekaligus sekularisme. Sontak ide Madjid ini menuai kontroversial dari berbagai kalangan karena secara intens muncul di ruang publik melalui liputan *Majalah Tempo* dan *Pandji Masyarakat*. Meskipun agenda Madjid itu mendapat respon negatif dari beberapa tokoh seperti M. Rasjidi (w. 2001) mantan Menteri Agama pertama RI, Muhammad Natsir (w. 1993) dan Hamka (w. 1981). Di sisi lain justru mendapat dukungan dari para akademisi IAIN seperti Mukti Ali (w. 2004) dan Harun Nasution (w. 1998). Puncaknya ketika Nasution menjadi rektor di IAIN Jakarta pada tahun 1973 dan Mukti Ali sebagai Menteri Agama saat itu. Nasution menawarkan paradigma baru dalam studi Islam di IAIN yang lebih modern sejalan dengan agenda pemerintah Orba.¹⁹⁰

Sebagai Menteri Departemen Agama selama periode 1971-1978, Mukti Ali mengawali perbaikan IAIN dengan melakukan restorasi terhadap kurikulum yang dinilai masih klasik seperti era Saifuddin Zuhri (w. 1986). Semula Zuhri melanjutkan gagasan pendirian IAIN di berbagai kota pada tahun 1967-1967, yang merupakan kelanjutan dari PTAIN pada tahun 1951. Mukti Ali melihat ada tiga kelemahan pokok pada tubuh IAIN pada saat itu: kelemahan di bidang sistem, metode dan bahasa asing. Salah satu program strategis Mukti Ali adalah memperbaiki kurikulum berbasis orientasi masa depan dan kebutuhan masyarakat dengan mendorong dosen-dosen melanjutkan studi tidak hanya di Perguruan Tinggi Timur Tengah, tetapi juga ke Amerika, Kanada dan Belanda.¹⁹¹

¹⁹⁰ Samsudin dan Januri, *Gerakan Pemikiran Islam Liberal Di Indonesia Tahun 1970-2005* (Bandung: Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati, 2018). h. 43-46

¹⁹¹ Muljanto Sumardi, "Posisi Departemen Agama." dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, ed., *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: Badan Litbang Depag RI, 1998). h. 1

Kebijakan Mukti Ali merupakan tindak lanjut dari gagasan modernisasi Indonesia usulan Ali Moertopo sebagai kunci utama akselerasi pembangunan yang bertitik pijak dari ideologi keagamaan. Moertopo melihat ideologi keagamaan barangkali bisa menjadi penghambat jalannya pembangunan, sehingga ada dua opsi yang harus diambil oleh negara: yaitu mengurangi peranan ideologi keagamaan bagi partai-partai politik serta organisasi keagamaan, dan bertransformasi pada membangun masyarakat agamis secara luas. Mukti Ali mengakui orientasi tersebut sebagai cara mencetak kader-kader yang memiliki sikap ilmiah yang baik, terbuka dan kritis, sehingga mereka harus mengalami dan bersosialisasi dengan masyarakat modern.¹⁹²

Usulan Moertopo tersebut direspon oleh Mukti Ali melalui agenda modernisasi *Islamic studies* di tubuh IAIN. Pemikiran Islam modern yang pertamakali masuk di Indonesia saat itu dibawa oleh Fazlur Rahman, yang selanjutnya sangat berpengaruh pada agenda Madjid (w. 2005) dan Syafii Maarif (w. 2022). Popularitas Rahman di Indonesia juga didorong adanya jaringan McGill University dan Chicago University sebagai almamater Mukti Ali. Tepatnya pada akhir Desember 1972, Rahman bersama dengan Leonard Binder berkunjung ke kantor Ali untuk menawarkan kolaborasi riset tentang isu “Islam dan Perubahan Sosial” bersama dengan para akademisi muda Indonesia. Pada saat itu Ford Foundation menyediakan dana untuk biaya riset tersebut sejumlah \$ 360.000 atau setara dengan \$ 2,2 juta kurs dollar tahun 2019. Dalam agenda riset ini Rahman dan Binder melibatkan Madjid sebagai salah satu tim riset dari kalangan akademisi muda kemudian mereka juga sepakat untuk memberikan kesempatan S3 di Chicago kepada Madjid.¹⁹³

Agenda modernisasi dan pembangunan sosial melalui diskursus akademik terus berlanjut melalui kurikulum PTKIN. Semakin menemukan momentumnya pada awal 1980an hingga awal reformasi ketika keran pemikiran terbuka dan akademisi IAIN pulang dari Universitas-universitas Barat. Di antara agenda yang mereka usung ketika pulang di Indonesia membawa gerakan pembaruan dalam bidang studi Al-Qur’an.¹⁹⁴ Beberapa nama pemikir Studi Al-Qur’an progresif yang muncul pada arus gerakan ini antara lain Muhammad Syahrur (w. 2019), Hasan Hanafi (w. 2021), Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), Muhammad Arkoun (w. 2010), Fazlur Rahman (w. 1988), Fatimah Mernissi (w. 2015), Riffat Hassan (1943-) dan Amina Wadud (1952-).

¹⁹² Ali Munhanif, “Prof. Dr. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru,” dalam Azra dan Saiful Umam. h. 312

¹⁹³ Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia* (California: Stanford California Press, 2021). h. 123

¹⁹⁴ Sehingga muncul nama tokoh studi Islam Kanada, seperti Fazlur Rahman. Lihat, Najib Burhani, “Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia.” Tokoh Kanada seperti Smith ahli studi Islam yang dikagumi oleh Mukti Ali ketika belajar di McGill Kanada. Lihat, Ali Munhanif, “Prof. Dr. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru,” Azra dan Saiful Umam, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. H. 285-317.

Ida melihat jika dampak dari gerakan ini membawa corak baru pada anak-anak muda NU yang pada tahun 1990an mulai masif berpartisipasi menyuarakan perubahan. Namun menurut Ida, gagasan mereka sudah terbentuk dari iklim yang sudah terjadi pada awal 1970an.¹⁹⁵ Di sisi yang bersamaan, gerakan puritanisme dan fundamentalisme juga menjadi rival dari agenda reformis di PTKIN yang sebenarnya baru tumbuh pada awal 1980an. Kelompok puritan ini masuk melalui Universitas non agama (sekuler) yang muncul dari kajian-kajian dan memanfaatkan gerakan masjid Universitas. Melalui aktivitas pengajian tersebut mendorong popularitas buku-buku dari para pemikir radikal Ikhwanul Muslimin, pemikir radikal Pakistan, dan ulama Wahabi Salafi Saudi Arabia. Selain media pengajian di kampus, kelompok ini juga melakukan propaganda secara masif melalui penerjemahan buku-buku, radio, televisi, dan media tulis majalah.¹⁹⁶

Kelompok progresif juga menggunakan media majalah untuk menyampaikan gagasan para pemikir studi Al-Qur'an. Majalah *Prisma* dan *Ulumul Quran (UQ)* terlibat aktif sebagai media yang digunakan oleh para sarjana dalam agenda itu. Dua majalah tersebut sebenarnya bagian dari gerakan sipil atau NGO (*Non Government Organize*) yang bernama LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) dan LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat). LP3ES merupakan lembaga yang diisi oleh para cendekiawan reformis dan alumni pesantren yang berdiri pada 1971. Dawam Rahardjo (1942-2018) yang saat itu berperan sebagai editor in chief pada majalah *Prisma*¹⁹⁷ juga menjadi pimpinan redaksi *Ulumul Qur'an* ketika pertama kali terbit pada tahun 1989.¹⁹⁸

Gerakan NGO lain yang ikut menyebarkan gagasan pemikiran studi Al-Qur'an kelompok ini terdapat LSPPA (Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak) yang berbasis di Yogyakarta, dan sebagian besar anggotanya adalah para akademisi IAIN.¹⁹⁹ Selain LSPPA juga terdapat NGO yang didirikan oleh kelompok

¹⁹⁵ Lode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekularisme Baru*. h. 12.

¹⁹⁶ Terkait ini lihat Ayang Utriza Yakin, "Salafi Dakwah and The Dissemination of Islamic Puritanism In Indonesia: A Case Study Of The Radio Of Rodja," *Ulumuna* 2, no. 2 (2018): h. 205–36.

¹⁹⁷ Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." h. 285

¹⁹⁸ Jurnal tersebut diterbitkan oleh LSAF dan ICMI. Terkait kekuatan ICMI dan peranannya, lihat, Mujiburrahman. "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." h. 284. Adapun LSAF sendiri berada di lingkungan Paramadina yang secara konsisten menyuarakan gagasan pembaharuan, demokrasi, sekularisasi, pluralisme dan liberalisme. Tetapi dalam konteks gagasan masyarakat Madani keduanya memiliki visi yang sama. Lihat, Andi Faisal Bakti, "Islam and Modernity: Nurcholish Madjid Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy," *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005). h. 489-490

¹⁹⁹ Katryn Robinson, "Islamic Influences on Indonesian Feminism," *The International Journal of Anthropology* 50, no. 1 (2006): 171–177.

santri dan akademisi muslim, yaitu P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) serta besutannya setelah P3M terjadi konflik internal.²⁰⁰

Peranan NGO dan para akademisi di PTKI membawa dampak penting atas penyebaran gagasan pemikiran liberal-progresif di bidang studi Al-Qur'an. Dua lembaga itu sama-sama berangkat dari kajian akademis melalui strategi yang menjadi program prioritas, seperti penelitian, pengajaran dan pemberdayaan masyarakat. Meskipun komponen NGO dan akademisi PTKI hakikatnya tidak bisa saling dipisahkan. Terdapat akademisi PTKI yang sekaligus sebagai aktivis NGO dan terlibat menyebarkan agenda ini. Mereka tidak hanya menasar pada masyarakat kampus, tetapi juga masyarakat secara luas. Iklim seperti inilah yang mendorong lahirnya penerjemahan karya-karya studi Al-Qur'an sebagai bagian dari gerakan literatur dalam agenda menyampaikan gagasan liberal-progresif, termasuk karya Muhammad Syahrur.

Gagasan yang ditawarkan oleh kelompok ini juga berkaitan dengan peristiwa sosial yang terjadi pada saat itu. Misalnya dalam kasus LP3S melalui majalah *Prisma* pada edisi 1983 menerbitkan terjemahan dari artikel Hasan Hanafi (1935-2021) dengan judul "*Teologi Tanah*." Artikel itu menyikapi pentingnya memetakan Islam dalam kerangka sebagai *trifecta*, antara sebagai agama, ideologi dan revolusi. Konten dalam artikel itu menurut Mujiburrahman sesuai dengan program pembangunan yang dicanangkan oleh pemerintah Orba.²⁰¹

Pada bidang yang sama terdapat nama Mohammad Arkoun (1928-2010), seorang akademisi kelahiran Aljazair dan berkarir di Sorbonne University, Perancis. Arkoun datang pertama kali pada tahun 1987 atas undangan Natsir Tamara di Yayasan Empati. Kemudian datang untuk kedua kalinya pada awal tahun 1990an untuk sebuah acara ilmiah di Solo dan Yogyakarta. Pada saat itu, Arkoun berbicara tentang nalar Islam dan teologi modern, yang kemudian hasil pembicaraannya diterbitkan dalam bentuk publikasi di *Ulumul Qur'an* dengan judul, "*Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*" volume IV, No. 1 tahun 1993.²⁰² Pada edisi berikutnya, Vol. IV, No. 2, 1993 memuat terjemahan dari tulisan Arkoun lain yang diterjemahkan oleh Nurul Agustina dengan judul, "*Pemikiran Tentang Wahyu: Dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab*."

²⁰⁰ Terkait konflik internal P3M ini lihat, Nina Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse," *Al-Jami'ah: Jurnal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011).

²⁰¹ Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *Studi Islamika* 25, no. 2 (2018). h. 296

²⁰² Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun," dalam Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. h. 171. Bandingkan dengan Rohmah Soekarba, "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun." h. 1



Gambar 1

Pada gambar 1 di atas dokumen *UQ* menerbitkan artikel dari pemikiran Arkoun pada tahun 1993. Sebelumnya pada tahun 1989 vol. 1, *UQ* juga pernah memuat artikel dengan judul, “*Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun*” yang ditulis oleh Natsir Tamara. Artikel itu berbicara tentang tantangan Islam terhadap modernitas perspektif Arkoun yang memandang modernitas tidak hanya terjadi pada material tetapi juga intelektual atau kultural.²⁰³

Berhubung agenda pembangunan yang digencarkan oleh pemerintah Orba tidak hanya pada perubahan sosial pada konteks pemikiran, ekonomi dan sumber daya manusia secara umum. Tetapi juga mencakup program perbaikan terhadap posisi perempuan pada bidang pendidikan. Sehingga berdampak pada munculnya pemikir-pemikir feminis internasional di Indonesia pada awal 1980an. Kemudian para pemikir feminis muslim baru menyusul datang ke Indonesia pada awal 1990an. Pola gagasan mereka sama, yaitu berangkat dari ranah studi Al-Qur’an sebagai sumber rujukan untuk memperjuangkan kesetaraan perempuan.²⁰⁴

Ketertarikan itu mendorong untuk melakukan penerjemahan karya-karya mereka yang beririsan dengan studi Al-Qur’an seperti karya Amina Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan, Ashgar Ali Engineer, dan Fatimah Mernissi. Pemikiran mereka diterjemahkan karena gagasan mereka berangkat dari arah yang sama tetapi memiliki semangat yang berbeda dengan pemikir-pemikir muslim tradisional terhadap perempuan. Lies Marcos bersama dengan P3M melakukan kegiatan *Pelatihan Fiqh al-Nisa’ Untuk Penguatan Hak-hak Reproduksi Perempuan* keliling ke pesantren-pesantren dengan mengadopsi pemikiran feminisme tersebut.²⁰⁵ Fakta ini juga didukung dengan pengakuan Rahardjo (1942-2018) sebagai Pimred *UQ* pada edisi tahun kedua, jika saat itu *UQ* mendapatkan kiriman artikel melimpah tentang

²⁰³ Muhaimin Latif, “Membumikan Teologi Islam Dalam Kehidupan Modern (Berkaca Dari Mohammed Arkoun),” *Jurnal Ilmu Dakwah Dan Pengembangan Komunitas* X, no. 1 (2015). h. 41

²⁰⁴ Nina Nurmila, “The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011). h. 34

²⁰⁵ Nurmila, “The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse,” h. 36

studi Al-Qur'an. Adapun topik yang paling banyak mendapat respon dari para intelektual dan mahasiswa muslim saat itu adalah tentang perempuan.²⁰⁶

Pada iklim adaptasi dan adopsi pemikiran progresif itulah, aktivitas penerjemahan buku-buku studi Al-Qur'an mulai geliat di Indonesia dan terbit hampir pada masa yang bersamaan. Kecuali karya Fazlur Rahman (w. 1988) yang sudah lebih dahulu terdapat edisi terjemahan karyanya pada tahun 1976, karena memang datang di Indonesia pada fase awal melalui jaringan Chicago University dan Ford Foundation. Karya-karya terjemahan dari para pemikir lain seperti Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), Arkoun, Asma Barlas, Fatimah Mernissi, Ashgar Ali Engineer, Riffat Hassan, Amina Wadud dan Muhammad Syahrur terbit setelah periode tahun 1990an.

Edisi terjemahan buku-buku tersebut muncul tidak dari ruang kosong. Terdapat pihak yang secara sengaja menghadirkan karya itu sampai Indonesia dan dirasa penting untuk diterjemahkan. Masing-masing pihak yang terlibat ambil bagian dalam agenda ini dan bergumul dengan keterbukaan pemikiran yang sedang tumbuh saat itu, termasuk karya Muhammad Syahrur. Pada periode 1990an nama Syahrur sudah memantik kontroversial di dunia pemikiran Timur Tengah. Namun para penerbit dan penerjemah yang terlibat melihat fakta demikian justru menjadi faktor yang dirasa menantang dan perlu disebarakan untuk para pembaca Indonesia. Pergumulan ini juga memunculkan warna tersendiri pada kondisi diskursus keislaman di Indonesia saat itu melalui buku-buku terjemahan, termasuk karya Syahrur.

Karya Syahrur yang diterjemahkan merupakan agendanya untuk menerbitkan serial buku tentang studi Islam kontemporer, yang berjumlah empat buku. Buku pertamanya diterjemahkan dengan judul "*Prinsip dan Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*" dan "*Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*" terbit pada tahun 2004. Buku keduanya hadir dengan judul terjemahan, "*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*" terbit pada tahun 2003. Buku ketiganya justru terbit lebih dulu pada tahun 2002 dengan judul, "*Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok.*" Adapun buku keempatnya terbit pada tahun 2004 dengan judul terjemahan, "*Metodologi Fiqih Islam Kontemporer.*"

Hasil interview dengan para penerjemah yang terlibat mengaku bahwa agenda penerjemahan ini dilatar belakangi karena adanya haus akan pemikiran-pemikiran segar, rekonstruktif, dan berorientasi pada kebebasan (*liberty*) dari belenggu pemikiran klasik yang konvensional. Fata misalnya mengakui iklim keterbukaan pemikiran tersebut terjadi di lingkungan mahasiswa Tafsir Hadis, IAIN Yogyakarta pada era 1998. Telaah lebih lanjut dilakukan Fata bersama dengan kawan-kawan mahasiswa lainnya di Forstudia sehingga melakukan kajian mendalam atas pemikiran Syahrur. Tetapi diakui oleh Fata bahwa kontroversial dan latar belakang pendidikan Syahrur yang bukan dari sarjana keagamaan justru menghasilkan suatu pembacaan yang dianggap dia bersama kawan-kawannya

²⁰⁶ Dawam Rahardjo, "Assalamualaikum," *Ulumul Quran No. 5: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. II, 1990, h. 2

memiliki sisi unik. Hasil dari pembacaan Syahrur atas ayat-ayat Al-Qur'an mampu berhadapan dengan pemikiran arus utama yang konvensional.²⁰⁷

Syamsuddin ketika memberi penjelasan pada bagian Pengantar Penerjemah edisi pertama juga mengakui hal ini. Dia menegaskan jargon pembacaan kontemporer "*qir'ah muashirah*" yang dilontarkan Syahrur bertujuan melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan konteks perkembangan sejarah interaksi antar generasi. Penjelasan Syamsuddin tampak lebih akademis dan secara otoritatif dapat ditemui pada edisi terjemahannya yang beberapa kali terlihat memberikan komentar atas pemikiran Syahrur yang dinilai masih belum jelas.

Menurut para penerjemah, orientasi yang dibawakan dari proyek ini adalah melakukan tafsiran kembali terhadap ayat Al-Qur'an. Mereka juga melihat bahwa isu-isu yang ditawarkan oleh Syahrur memiliki kaitan dengan kondisi sosial keagamaan yang berkembang di Indonesia pada saat itu.²⁰⁸ Khususnya pada era pasca bergantinya pemerintahan Orde Baru, ketika pemikiran liberal progresif Islam sedang masif, meskipun secara berbarengan juga terdapat kelompok konservatif.²⁰⁹

Kesadaran para penerjemah terhadap iklim sosial yang sedang dihadapi seperti itu tampaknya mendorong untuk memilih karya tertentu yang dianggap tepat hadir dengan situasinya. Pada kasus ini sama dengan apa yang disebut oleh Dolby sebagai fase kesadaran (*awareness*) terhadap urgensinya ide yang ditransmisikan oleh para penerjemah. Tujuan utamanya untuk memberikan kontribusi konstruktif terhadap perkembangan studi Al-Qur'an di Indonesia. Kemudian diikuti dengan ketertarikan dan adopsi terhadap pemikiran Syahrur. Praktiknya memang para penerjemah mengakui sadar jika menghadirkan pemikiran-pemikiran progresif Islam bisa menawarkan pembaruan dan melawan kejumudan. Mereka mengusung pemikiran yang memiliki kemampuan membaca gejala-gejala sosial dan sejarah untuk direformulasi melalui perspektif Islam guna menjawab problem-problem yang sedang berkembang.²¹⁰

Penekanan kelompok ini diantaranya bertujuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, terlibat pada diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan

²⁰⁷ Khoirul Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*. 2023

²⁰⁸ Bahkan Fanani, salah satu penerjemah karya Syahrur dalam bentuk disertasi mengklaim Syahrur memberikan dobrakan pada ranah Ushul Fiqih di dunia Islam yang selama ini dianggap mengalami dekadensi. Meskipun tidak membenarkan seluruhnya tetapi membela pendapat Syahrur yang mengatakan jika telah terjadi krisis metodologis dalam ilmu tersebut. Lihat, Fanani, *Fiqih Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 3 dan h. 94

²⁰⁹ Ricklefs melihat fenomena ini sudah muncul semenjak presiden Soeharto memberikan prioritas kepada umat Islam melalui ICMI pada Agustus 1992. Usulan tentang perempuan dibolehkan menggunakan jilbab di sekolah-sekolah negeri mulai diterima, termasuk memberikan hukuman kepada mereka yang menghina Islam, tetapi di sisi lain terdapat kelompok konservatif yang aktif memberikan batasan kepada perempuan. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2008). h. 633

²¹⁰ Ahmad Gaus, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran Dan Gerakan Islam Di Indonesia)," *Tashwirul Afkar*, no. 22 (2007). h. 96

perluanya membangun integritas umat Islam yang selaras dengan pembangunan bangsa Indonesia. Untuk itu mereka memahami Islam tidak hanya sebagai agama tetapi juga peradaban yang berorientasi menciptakan semacam Fiqih baru. Sehingga mampu berdialog dengan perkembangan masyarakat modern. Seperti kebutuhan sistem demokrasi, toleransi, HAM, gender, politik, ekonomi, dan sejenisnya.²¹¹

Fakta di atas semakin memperkuat jika gagasan Syahrur yang diterjemahkan terlibat membicarakan isu-isu modern dalam studi Al-Qur'an. Sehingga menjadi pemantik dalam melakukan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an.²¹² Para penerjemah melihat keunikan Syahrur yang mampu menggunakan suatu metode pembacaan yang sama sekali belum pernah terpikirkan oleh para akademisi (ulama) sebelumnya.²¹³

Dampaknya penerjemahan karya Syahrur ikut menciptakan literasi yang memiliki budaya rekonstruktif dalam studi Al-Qur'an yang cenderung memiliki perlawanan terhadap paradigma lama. Keberanian ini merupakan salah satu dari pemikiran Syahrur yang berikutnya dianggap sebagai suatu gagasan penting yang sangat dipromosikan oleh para penerjemah. Misalnya merujuk pada beberapa isu yang diterjemahkan, termasuk tema-tema yang masih menjadi perdebatan dalam diskursus Islam, bahkan hingga saat ini. Meskipun para penerjemah tidak sepakat dengan semua produk pemikiran Syahrur, tetapi cara pandang dan kerangka analisis yang digunakan oleh Syahrur dipandang sangat menantang pemikiran arus utama.²¹⁴ Adapun untuk menjawab secara lebih rinci tentang Syahrur, perlu memberikan gambaran tentang riwayat hidup, pemikiran dan karya-karyanya yang diterjemahkan.

B. Biografi Muhammad Syahrur dan karya-karyanya

Muhammad Syahrur lahir pada 11 April 1938 dan meninggal pada tahun 2019 lalu. Secara pendidikan, Syahrur mengenyam pendidikan agama pada tahap dasar sebagaimana anak-anak lain di sekitarnya. Pada jenjang dasar, Syahrur mengenyam pendidikan di Sekolah Ibtidaiyyah, kemudian melanjutkan pada jenjang *i'dadiyyah* kemudian lanjut ke tahap berikutnya Madrasah *Tsanawiyah* Abdurrahman al-Kawakibi (jenjang SMA), dan lulus ketika usianya menginjak 19 tahun. Tetapi Syahrur tidak melanjutkan pada pendidikan agama ke jenjang Universitas. Justru ketika mengambil Sarjana, Syahrur belajar di Fakultas Teknik Sipil (*Al-Handasah al-Madaniyyah*) di Saratow, dekat dengan Moskow selama 5 tahun, mulai dari tahun 1959-1964. Setelah itu pada tahun yang sama kembali ke Damaskus dan mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.

²¹¹ Budhy Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010). h. 14

²¹² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006). h. 70

²¹³ Muhammad Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin," 2023.

²¹⁴ Khoirul Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*. 28 September 2023

Tidak lama kemudian, Syahrur mendapat utusan dari kampus tempatnya mengajar untuk melanjutkan studi Magister dan Doktoral di Ireland National University (*al-Jamiah al-Qaumiyyah al-Irlandiyah*) yang sudah selesai hanya 5 tahun di bidang Spesialisasi Pertanian dan Fondasi (*Mekanika Turbat wa Asasat*). Kemudian pada tahun 1972,²¹⁵ ia kembali ke Universitas Damaskus dan mengajar di Fakultas Teknik Sipil dengan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanian dan Geologi (*Mekanika al-Turbat wa al-Mansyat al-Ardliyah*).²¹⁶

Latar belakang pendidikan formal Syahrur justru tidak menjadi pertimbangan para pengkaji pemikirannya di bidang studi Al-Qur'an. Justru dipandang menarik karena dapat menyuguhkan karya-karya yang memiliki muatan akademis pada arah kajian Islam progresif. Seperti yang disampaikan Kurzman jika wawasan teknik dan ilmu sains yang dimiliki Syahrur dapat menjadi modal kuat sehingga mampu mengantarkan pemahaman pada kajian Al-Qur'an. Bahkan karya KQ dinilai menggunakan bahasa Arab modern atau dalam bahasa Andreas Christmann sebagai upaya defamiliarisasi²¹⁷ serta penuh penggunaan kalimat metaforis yang menarik.²¹⁸

Semenjak buku tersebut diterbitkan untuk pertama kali pada tahun 1990, Eickelman membuat laporan yang menjadi rujukan para penulis Indonesia khususnya. Bahwa karya Syahrur tersebut mendapat perhatian besar di Timur Tengah. Bahkan dia menemukan banyak peredaran karya Syahrur tersebut dalam bentuk yang tidak resmi melalui hasil *Copy*-an. Eickelman juga membuat laporan jika buku yang berjumlah 800 an halaman tersebut pernah dilarang beredar atas tekanan pemerintah Saudi, termasuk Mesir, Qatar dan Uni Emirat, tetapi tidak dilakukan oleh pemerintah Oman yang justru ikut mengedarkan buku Syahrur dan merekomendasikan para menterinya membaca karya tersebut.²¹⁹

²¹⁵ Jika dibandingkan dengan tulisan Sahiron, S2 Syahrur mengambil jurusan peminyakan (*Soil mechanics*) dan S3 di Teknik Bangunan (*foundation engineering*). Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran Al-Qur'an," in *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). h. 132

²¹⁶ Abdul Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019). h. 118-121

²¹⁷ De-familiarisasi adalah sebuah strategi subversif (memberontak dan menghancurkan struktur lama) terhadap obyek seni sehingga ketika orang baru pertama kali melihatnya akan melakukan bantahan terhadap kebiasaan lama melalui cara baca, sehingga objek yang sudah terlihat biasa akan menjadi asing. Lihat, Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But The Context Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretations in Mohammad Shahrur," dalam Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an* (London: Oxford University Press, 2006). h. 263

²¹⁸ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, trans. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001). h. 125. Bandingkan dengan edisi aslinya Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998). h. 138

²¹⁹ Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back," *MESA Bulletin* 27 Desember (1993). h. 163

Bagi Eickelman, publikasi dari sosok Syahrur saat itu sangat mengesankan karena mampu membuat karyanya yang menawarkan pada pembacaan modern terhadap Al-Qur'an (*modern reading*) meledak.²²⁰ Pada tahun 1990 semenjak edisi Damaskus diedarkan terjual sebanyak 13.000 eksemplar. Kemudian dalam rentang waktu 2 tahun, pada tahun 1992 edisi Lebanon terjual sebanyak 15.000 eksemplar sehingga menemukan pangsa pasarnya di Teluk Arab. Meskipun Mesir secara resmi melarang, tetapi masih terjual setidaknya 3.000 eksemplar. Jumlah tersebut lebih kecil dibanding yang beredar di Arab Saudi yang mencapai 10.000 eksemplar.

Di balik popularitas bukunya tersebut, Eickelman juga membuat laporan adanya respon negatif dari berbagai pihak, bahkan seorang penjual buku-buku Agama di Kuwait bercerita kepadanya bahwa buku Syahrur tersebut lebih berbahaya dibanding *Ayat-ayat Setan* karya Salman Rushdie.²²¹ Tiga tahun berikutnya, setelah laporan Eickelman pada tahun 1996, Clark melakukan publikasi sebuah jurnal tentang fenomena Syahrur dengan memotret semacam euphoria Syahrur yang menghebohkan dunia Arab. Buku yang menurutnya menantang tradisi muslim millennium tersebut secara terang-terangan melakukan kritik terhadap konteks sosial, politik dan intelektual Arab kontemporer.²²²

Faktor tersebut yang membuat Syahrur diumumkan secara terbuka mendapat label sebagai musuh Islam, agen Zionis dan antek Barat. Bahkan di dunia Arab, Syahrur diposisikan seperti Immanuel Kant atau sebagai Martin Luthernya Islam. Selain pemikirannya yang dikecam, latar belakang pendidikan Syahrur juga menjadi penyebab dirinya tidak diakui mendapat gelar mufasir atau *fāqih* (ahli fikih). Sebab pada faktanya Syahrur memang tidak pernah pergi untuk belajar di lembaga-lembaga studi Islam, dan juga tidak pernah mendapatkan sertifikat dari pelatihan pendidikan Islam.²²³

Di Indonesia, fenomena Syahrur justru terjadi setelah nama Syahrur mencuat di dunia sebagai pemikir kontroversial. Pada era 1998 Menurut Suudi, di toko-toko buku dan tempat *foto copy*-an sekitaran IAIN Yogyakarta saat itu menyediakan edisi *copy*-an buku Syahrur. Buku yang paling banyak tersedia dan mudah ditemukan edisi *copy*-annya adalah buku KQ dan buku IIMQ, yang merupakan buku pertama dan ketiga Syahrur. Suudi sendiri mengaku mendapatkan buku asli Syahrur dari Syamsuddin kemudian di-*copy*.²²⁴ Ketika penulis konfirmasi kepada Syamsuddin, dia mengaku sebagai orang pertama yang membawa naskah karya Syahrur di Indonesia ketika dia pulang dari McGill tahun 1998. Pernyataan ini bisa dibuktikan tidak adanya artikel kajian tentang Syahrur sebelum itu. Nama

²²⁰ Lihat pada catatan kaki Eickelman No. 3 dari hasil interview yang dilakukan di Kuwait pada 13 Juni 1993 tentang gambaran sosok Syahrur bagi pembaca. Menurut temuannya, buku Syahrur menawarkan sebuah pembacaan modern (*is a modern reading*), tidak seperti pada buku Fikih lainnya.

²²¹ F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back." h. 165

²²² Peter Clark, "The Sharur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria," *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (1996): 337.

²²³ Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But The Context Moves, dalam Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. h. 265

²²⁴ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Zaid Suudi," 2023.

Syahrur juga belum muncul pada majalah *Ulumul Quran* dari masa terbit 1989 hingga 1998.

Poplaritas nama Syahrur pada era itu tampaknya baru terjadi di lingkungan IAIN Yogyakarta. Data ini dikuatkan dengan pengakuan salah satu pengkaji Syahrur di UIN Jakarta, Azhar Fitriyanto. Dia menulis Skripsi tentang Syahrur pada tahun 1999 dan mengaku mendapatkan informasi tentang tokoh ini dari teman-temannya di IAIN Yogyakarta. Kemudian dia mencari buku Syahrur di Yogyakarta serta mendapatkan edisi *copy*-an buku KQ untuk kajian Skripsi. Saat itu dia mengaku belum ada orang yang membicarakan tentang Syahrur di lingkungan IAIN Jakarta, termasuk para dosen penguji Skripsinya maupun pembimbingnya, Nasaruddin Umar. Berhubung isu yang diangkat tentang gender, maka memiliki korelasi dengan konsentrasi pembimbing.²²⁵

Fakta itu bukan berarti menandakan jika di Jakarta pada era 1998 masih sepi dari kajian pemikiran-pemikiran progresif. Pada masa itu menurut Fitriyanto sebenarnya sudah dikenal tokoh-tokoh lain seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Arkoun, Fazlur Rahman dan tokoh progresif pengusung gagasan gender. Nama-nama itu masuk dalam kajian mata kuliah pemikiran post modernisme dalam studi Al-Qur'an.²²⁶ Sebutan post modernisme ini populer untuk menyebut para pemikir progresif studi Al-Qur'an pasca Muhammad Abduh (w. 1905), atau istilah yang digunakan oleh Jansen sebagai generasi Abduh kedua.²²⁷

Berbeda dengan pengakuan Abdul Aziz, penulis Disertasi tentang Syahrur pada tahun 2019 di UIN Sunan Kalijaga. Meskipun tidak secara meyakinkan, dia mengaku sudah mendengar nama Syahrur ketika masih mengambil studi magister di IAIN Alauddin, Makassar pada tahun 1996. Dia saat itu studi tentang perkembangan Pemikiran Islam Modern.²²⁸ Periode ini terpaut dua tahun lebih dulu dengan pulangnya Syamsuddin dari McGill. Sayangnya tidak ada bukti otentik yang diberikan oleh Aziz sehingga tidak bisa menjadi referensi yang argumentatif.

Faktanya popularitas Syahrur sudah terjadi semenjak awal 1990 pasca menerbitkan buku pertamanya (KQ). Dia dibicarakan oleh banyak kalangan akademisi sebagai tokoh intelektual modern muslim Timur Tengah. Syahrur lahir dan besar setelah masapasca-kemerdekaan dari kolonial Eropa. Tetapi Syahrur tidak memilih jalan radikal dengan mengikuti manhaj salaf, akan tetapi lebih cenderung memilih apa yang disebut sebagai lepas dari mentalitas *madrasiyya*. Istilah tersebut digunakan untuk mencari solusi inovatif guna memberikan jawaban atas dilema masyarakat muslim Arab kontemporer. Sebagian tokoh menyebut tindakan Syahrur tersebut sebagai indikator pemikiran liberal. Padahal menurut Syahrur, kegelisahan ini sebenarnya sudah dipikirkan oleh Syahrur semenjak masih belajar di Saratow. Di sana dirinya telah berkenalan dengan ahli linguistik modern bersama Ja'far Dik Al-Bab yang juga memberikan kata pengantar serta ringkasan isi buku KQ. Kemudian

²²⁵ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Azhar Fitriyanto," 3 September 2024.

²²⁶ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Azhar Fitriyanto." 2024

²²⁷ J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980). h. vii-viii

²²⁸ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Abdul Aziz," 2024.

Syahrur melakukan eksplorasi atas ide-idenya itu berlanjut sampai dia studi di Dublin yang selesai pada tahun 1972. Kemudian 12 tahun berikutnya, pada tahun 1984 baru mulai menulisnya dalam bentuk *outline*, dan pada tahun 1986 baru mulai menulis secara utuh.²²⁹

Fakta di atas menunjukkan jika jenjang pendidikan Syahrur di Universitas non agama ternyata tidak menjadikannya absen dari ketertarikan terhadap diskursus studi Al-Qur'an. Merujuk pada pengakuan pribadi Syahrur saat menyusun buku KQ, dituliskan bahwa ada tiga fase perjalanan panjang. Pada fase pertama saat dirinya studi di Dublin sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, diceritakan oleh Syahrur sebagai fase awal antara tahun 1970-1980.

Pada fase tersebut Syahrur mulai menata tentang pondasi metodologis memahami *al-Zikr*, *al-Risalâh* dan *al-Nubuwwah*. Tetapi pada fase ini dia mengakui hanya mendapatkan pemikiran-pemikiran warisan yang stagnan (*taqlidiyyah*) baik yang berasal dari era klasik maupun kontemporer. Padahal menurutnya, secara dasar pemikiran Islam bukanlah seperti itu. Selama 10 tahun memikirkannya, Syahrur melakukan identifikasi terkait problem kesektean yang diwariskan (*madrasah al-maurûtsah*) seperti Mu'tazilah atau Asy'Ariyyah, atau terjadi kesektean Mazhab (*madrasah mazhabîyyah*) pada lima mazhab Fikih. Menurut Syahrur, kesadaran ini penting dimiliki jika hendak melangkah pada diskursus akademik, sebab jika masih berada dalam kekangan kesektean maka akan terikat secara keilmuan.

Berikutnya, Syahrur masuk pada fase kedua pada tahun 1980-1986 yang diawali dari pertemuannya dengan seorang teman baiknya yang bernama Dr. Ja'far Dik al-Bâb yang sudah berkawan lama sejak di Uni Soviet. Tetapi Syahrur mengambil jurusan Teknik sedangkan al-Bâb menekuni bidang linguistik (*al-lisaniyyât*). Kemudian pertemuan pada tahun 1980 itu menjadi persemaian kembali dan konfirmasi bahwa Syahrur tertarik dengan problem studi bahasa, filsafat dan memahami Al-Qur'an. Peristiwa penting terjadi saat Syahrur menyaksikan kawannya tersebut menandatangani gelar doktor di Moskow pada tahun 1983, dia tertarik dengan kajian yang dibawakan oleh al-Bâb tentang teori bahasa Abdul Qahir al-Jurjani dan posisinya dalam ilmu linguistik umum. Dari ketertarikan itu mengantarkan Syahrur memiliki kesimpulan bahwa setiap kata menghadirkan makna, dan kosa kata Arab tidak memiliki sinomitas. Pada fase ini, Syahrur mulai menyadari urgensi keterlibatan ilmu Nahwu dan Balaghah yang keduanya tidak bisa dipisahkan. Hal ini dianggap oleh Syahrur seperti tidak terpisahnya ilmu analisa dengan ilmu Psikologi dalam kedokteran. Sehingga menurutnya membutuhkan kejelian yang mendalam untuk mempelajarinya secara khusus terhadap ilmu bahasa Arab baik di Sekolah maupun Perguruan Tinggi.

Keseriusan Syahrur berlanjut sampai pada tahun 1984 saat keduanya sudah berada di Damaskus. Bahkan setiap musim panas dia harus berlomba dengan al-Bab untuk melahirkan pemikiran-pemikiran baru sampai pada tahun 1986. Kemudian fase serius dimulai tahun 1986-1990, dengan melakukan pemetaan dan koreksi terhadap kerja yang telah dituliskan. Pada tahap pertama 1986-1987 selesai melakukan editing dan koreksi pada bab awal yang merupakan poin penting dari

²²⁹ F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back." h. 166

buku KQ. Kemudian dilanjutkan kembali menggarap bab dua pada tahun 1988 yang merupakan hasil dari diskusi intens dengan al-Bab sampai selesai. Syahrur juga memintanya agar memberikan keterangan ringkas dengan judul “*Asrâru al-Lisâni al-‘Arabi*,” untuk diterbitkan bersama bukunya.²³⁰

Kisah perjalanan tersebut memang bukan pada konteks studi kesarjanaaan Al-Qur’an sebagaimana layaknya yang dilakukan oleh orang-orang yang dikenal sebagai ulama Al-Qur’an. Sehingga ketika memiliki karya tentang studi Al-Qur’an dianggap memiliki otoritas karena berawal dari karir akademik di bidang studi Al-Qur’an.²³¹ Meskipun demikian dalam karya-karyanya, khususnya empat karya yang diterjemahkan di Indonesia tidak lepas dari koreksi ahli di bidangnya. Misalnya dalam bukukeduanya yang berjudul, “*Dirâsat al-Islamiyyât Mu’ashirah fi Daulat wa al-Mujtama’*,” dan buku ketiganya yang berjudul, “*Al-Islâm wa Al-Imân: Mandlumah al-Qiyâm*” Syahrur mengaku keterlibatan seorang yang bernama Prof. Husain al-‘Audat yang bersedia mencurahkan gagasannya dan membaca drafnya sebelum diterbitkan.²³²

Paparan demikian bagi Christmann tidak mencerminkan adanya rujukan ilmiah. Christmann juga mengkritik dan menilai bahwa gaya yang digunakan Syahrur dalam penulisan menunjukkan keahliannya dari proses otodidak. Syahrur dinilai tidak menyampaikan rujukan yang menginspirasinya, hanya saja di bagian akhir terdapat catatan akhir (*endnote*) tentang buku referensi tetapi itu pun masih tidak rapi. Meskipun demikian gagasan tentang konsep teks Al-Qur’an yang ditawarkan oleh Syahrur tidak menampakkan hasil yang ortodoks.²³³

Berbeda dengan Christmann, Hallaq justru melihat produk pemikiran Syahrur mencerminkan konsep kebaruan yang paling revolusioner dan menampakkan gaya inovatif jika dibandingkan dengan kelompok pemikir liberal lainnya. Apresiasi Hallaq menunjukkan ketertarikannya terhadap Syahrur karena secara latar belakang pendidikan formal sebagai seorang insinyur di bidang Matematika dan Fisika mampu menawarkan konsep pembacaan ulang atas Al-Qur’an dan Sunnah. Bagi Hallaq, Syahrur bukan termasuk pemikir liberal yang lepas kontrol tetapi justru masih berada dalam konteks prinsip metodologis terhadap teks.²³⁴

²³⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb Wa al-Qur’an: Qirâah Mu’ashirah* (Damaskus: Ahali li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1993). h. 46-47

²³¹ Keberatan ini juga merujuk pada tulisan Andreas Chritsmaan. Lihat, tulisannya yang dimuat di Briil. Andreas Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur’anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour’s ‘Al-Kitâb Wa ‘l Qur’an,” *Brill* 23, no. 3 (2003). h. 145

²³² Muhammad Syahrur, *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu’ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama’*, 4th ed. (Damaskus: Al-Ahalli, 1997). Lihat pada bagian ucapan terimakasih.

²³³ Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur’anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour’s ‘Al-Kitâb Wa ‘l Qur’an.” h. 146-149. Catatan kaki no. 15

²³⁴ Wael. B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uşul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). h. 246

Konsep pembacaan inilah yang barangkali disebut Syamsuddin bahwa para pengkritik Syahrur mayoritas hanya melihat produk pemikirannya, bukan pada tataran metodologis yang digunakan. Padahal menurut Syamsuddin, konteks metodologis Syahrur memiliki keunikan tersendiri ketika disandingkan dengan para pemikir studi Al-Qur'an kontemporer lainnya.²³⁵ Klaim tersebut memiliki kesamaan dengan indikator progresif, yang menginginkan adanya kemaslahatan sosial, kesetaraan, keadilan dengan melalui kajian terhadap teks.

Klaim Syamsuddin yang konsisten dapat dilihat ketika dia melakukan publikasi artikel review dari buku KQ yang dimuat di Jurnal *Al-Jamiah* edisi tahun 1998. Dia berkesimpulan jika terdapat konsep-konsep baru dari pemikiran Syahrur di antaranya dari sisi pemahamannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dinilai komprehensif. Selain itu juga melibatkan penalaran yang tepat sehingga menghasilkan penafsiran yang argumentatif. Menurut Syamsuddin, pemikiran-pemikiran inti Syahrur sering disajikan dalam bentuk eksakta (bagan) sehingga lebih memudahkan pembaca untuk memahaminya.²³⁶ Menariknya, konsep metodologis Syahrur dalam KQ juga menginspirasi tiga karya berikutnya yang disebut oleh Christmann sebagai serial *Studi Islam Kontemporer (Dirâsat Islamiyya Mu'ashira)*.²³⁷

C. Empat Buku Syahrur yang Diterjemahkan

1. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâah Mu'ashirah* (KQ)

Buku pertama Syahrur ini disusun menjadi IV Bab dengan pemetaan pembahasan terkait tema penting dalam Al-Qur'an. Namun edisi terjemahannya terbagi menjadi tiga buku yang diterbitkan secara bertahap dengan judul, "*Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*." Hasil terjemahan dari bagian Bab I diterbitkan oleh penerbit eLSAQ pada tahun 2004. Kemudian bab III dan bab IV diterbitkan pada tahun yang sama oleh penerbit eLSAQ dan semua edisi diterjemahkan oleh Syamsuddin bersama dengan Burhanuddin. Adapun untuk bagian bab II pernah ada rencana untuk diterbitkan tetapi terdapat sengketa dengan pihak penerbit lain yang tidak memiliki izin resmi sehingga rencana menerbitkan edisi bab II harus tertunda dan sampai saat ini belum pernah diterbitkan.²³⁸

Buku KQ ini merupakan karya pertama Syahrur yang menuai pro-kontra di dunia pemikiran Islam serta dipandang sangat berbahaya melebihi karya Salman Rushdie. Fakta ini juga tidak dipungkiri oleh penerbit, bahkan secara terang-terangan tuduhan semacam itu bukanlah suatu penghalang menghadirkan karya Syahrur sebagai sebuah diskursus di Indonesia. Bagi penerbit justru karya KQ dipandang menawarkan gagasan de (re) konstruktif terhadap tema-tema '*Ulûm Al-*

²³⁵ Syamsudin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Qur'an." h. 134

²³⁶ Sahiron Syamsudin, "Book Review 1: Al-Kitab Wa Al-Qur'an Karya Muhammad Shahrur," *al-Jamiah* 62, no. XII (1998): 193–196.

²³⁷ Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitâb Wa 'l Qur'an." h. 146

²³⁸ Muhammad Khoiril Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan," Oktober 2023.

Qurân dengan suatu pendekatan Syahrur yang dianggap baru, paradigmo-sintagmatik.²³⁹ Istilah demikian berbeda dengan yang disebut oleh penerjemah sebagai pendekatan linguistik modern yang digunakan untuk melakukan dekonstruksi sekaligus merekonstruksi terhadap pemahaman arus utama umat Islam.

Penerjemah tampak mengagumi upaya Syahrur yang dianggap sangat bijak memadukan antara analisis sastra (*balâghî*) dengan analisis gramatika (*al-nahwu*). Dua bidang ini menurut penerjemah hanya dikaji secara terpisah. Sehingga dianggap menghilangkan potensi kedua perangkat tersebut sebagai pisau kritis dalam menganalisis teks. Justru akibat dari keterpaduan ini mampu mengantarkan Syahrur menolak adanya sinomitas (*tarâduf*) dalam ayat Al-Qur'an. Penerjemah di satu sisi memberikan pengakuan atas karya Syahrur yang dianggap monumental sebagai hasil dari refleksi pemikirannya yang komprehensif secara metodologis maupun aplikasinya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Meskipun penerjemah juga mengakui jika Syahrur hanya menganggap bukunya ini (KQ) sebagai sebuah pembacaan kontemporer (*qirâah mu'ashirah*), bukan sebagai produk tafsir.²⁴⁰

Edisi terjemahan juga diberikan pengantar secara khusus oleh Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) dengan judul terjemahan, "*Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer: Penjelasan tentang Proyek Muhammad Syahrur.*" Pertama Zayd mengapresiasi kerja terjemahan dalam rangka melakukan kontekstualisasi pemikiran Syahrur di Indonesia yang mungkin memiliki distingsi dengan para pemikir lain baik sarjana Indonesia maupun lainnya. Tetapi menurut Zayd, pemikiran Syahrur memiliki landasan epistemologis tersendiri serta hadir di tengah pemikir dunia Arab kontemporer dengan karakternya tersendiri. Meskipun demikian Zayd melihat produk yang disebut Syahrur sebagai "pembacaan kontemporer" tidak ada sesuatu yang baru. Penekanannya tetap sama, yaitu menganggap bahwa kemajuan ilmu pengetahuan seharusnya menempatkan muslim untuk memiliki pemahaman yang lebih baik terhadap Al-Qur'an. Untuk itu, menurut Zayd, Syahrur tidak sepakat dengan adanya kontekstualisasi Al-Qur'an, karena ia lepas dari konteks.²⁴¹

2. Buku *Islam Dirâsat Islamiyyah Mu'ashirah fî al-Daulah wa al-Mujtama* (IDIMDM).

Buku ini merupakan karya kedua Syahrur tentang studi Al-Qur'an yang edisi terjemahan terbit pertama kali pada tahun 2003 dengan judul, "*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara.*" Buku tersebut diterjemahkan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata kemudian diterbitkan oleh penerbit LKiS, Yogyakarta.²⁴² Pada bagian kata pengantar edisi aslinya, Syahrur memberikan

²³⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004). h. xii

²⁴⁰ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. xxii

²⁴¹ Karena alasan ini juga penerjemah melihat keunikan Syahrur yang menawarkan gagasan intertekstualitas. Lihat, Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. 9-13

²⁴² Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*, trans. Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata Qudsy (Yogyakarta: LKiS, 2003).

uraian panjang lebar terkait orientasi menuliskan buku keduanya tersebut. Ada beberapa faktor yang dituliskan oleh Syahrur terkait munculnya tuduhan terhadap para pemikir progresif. Syahrur menyebut salah satu buku yang berjudul, “*Alâmâtu qiyâmi al-Sa’ati al-Shugrâ wa al-Kubrâ*” karya Yusuf Ismail al-Nabhani terbit pertama kali pada tahun 1892 kemudian diterbitkan kembali pada tahun 1987. Buku tersebut berisi celaan secara keras terhadap para tokoh yang dituduh sebagai kelompok bidah modern seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1887), Muhammad Abduh (w. 1905) dan Muhammad Rasyid Ridla (w. 1935). Tetapi menurut Syahrur, justru para pemikir tersebut setelah wafat mewariskan pemikiran brilian yang dibicarakan oleh dunia secara umum.

Syahrur juga memperjelas jika pemikiran para tokoh-tokoh di atas berorientasi pada pembaharuan Islam. Tugas utamanya adalah menjadikan Islam sebagai titik pijak memberikan solusi atas problematika umat. Sehingga mampu memecahkan fenomena gerakan Islam di tengah arus konflik kenegaraan yang terjadi di Timur Tengah. Oleh karena itu, Syahrur di sisi lain tidak menampik jika gagasan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara serta berpijak dengan dasar khilafah memang memiliki referensi setidaknya di era awal Islam. Tetapi hal itu menunjukkan tidak adanya upaya kritis untuk memikirkan kembali tentang kemaslahatan yang hendak dituju dalam sebuah sistem negara.

Syahrur dalam bukunya tersebut juga mengimbau agar tidak taklid terhadap fikih perundang-undangan secara tekstual dari hukum-hukum Arab, karena pada hakikatnya mereka tidak memilikinya. Sebab yang ada di hukum Arab klasik justru hukum yang dikeluarkan oleh individual bukan dari legislatif (*muassasah al-tasyri’iyyah*). Tetapi fakta seperti ini terus berlanjut di negara-negara Islam yang kekuasaan penuh dipegang secara tiran oleh satu orang. Sehingga menurut Syahrur sudah sewajarnya ilmu pengetahuan melakukan koreksi terhadap argumentasi tindakan tersebut.

Buku Syahrur yang kedua ini menawarkan perubahan tentang pemahaman sistem tiran tersebut melalui konsep *al-Syurâ* yang selama ini diklaim tidak pernah terjadi di negara Arab. Bahkan konsep yang berlawanan dengan *al-Syurâ* itu sangat tidak sesuai dengan *al-Tanzil al-Hakîm*. Jika konsep tiran itu diinspirasi dari hadis Nabi, itupun secara status hadis masuk dalam kategori hadis *ahad*, yang secara penerapannya menurut Syahrur hanya berdasarkan prasangka dan tidak bisa dijadikan sebagai dasar agama maupun kehidupan.

Melalui gagasan dasarnya tersebut, Syahrur mengawali pada pembahasan tentang konsep keluarga (*usrah*), *al-Ummah* (umat), *al-Qaumiyah* (kaum), *al-Sya’bu* (bangsa), *al-Tsaurah* (revolusi). Setelah membahas tentang tema yang berkaitan dengan pembentukan masyarakat (*mujtama’*) kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang kemerdekaan, demokrasi dan *al-Syurâ*. Setelah itu baru masuk pada pembahasan tentang negara, konsep negara tiran serta dampak yang dihasilkan, yang diikuti dengan adanya jihad.²⁴³

Pada edisi terjemahan, redaktur juga memberi pengantar dengan memaparkan substansi pemikiran Syahrur dalam buku keduanya tersebut. Menurut

²⁴³ Syahrur, *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu’ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama’*. h.

redaktur, Syahrur hadir pada momen yang tepat ketika terjadi perebutan ideologi negara antara yang mendukung sistem khilafah dan yang sudah puas dengan sistem negara bangsa. Redaktur juga menilai adanya analisis kebahasaan terhadap konsep-konsep kunci Al-Qur'an yang digunakan oleh Syahrur sehingga membawa kesimpulan bahwa genealogi negara dalam Al-Qur'an memiliki watak sekuler.²⁴⁴

Isu lain yang dipromosikan redaktur pada edisi terjemahan terkait kritik Syahrur terhadap kekuasaan yang tiran (*istibdâd*). Karakter utama dari sistem negara ini selalu memainkan peran sentral dalam negara dan mengalahkan *syûra*. Akibat dari pemerintahan yang tiran inilah kemudian melahirkan sistem otoriter. Redaktur juga menilai bahwa buku tersebut cukup baik dalam menyajikan fakta-fakta sejarah tentang model negara yang berhasil menciptakan peradaban umat Islam. Sehingga model negara tersebut juga menjadi penentu tumbuhnya ilmu-ilmu dalam Islam, perkembangan sosial, pendidikan, politik dan lainnya.²⁴⁵

Perhatian redaktur tersebut sedikit berbeda dengan promosi yang dilakukan oleh penerjemah yang mengawalinya dengan mengutip pro-kontra dari kalangan akademis khususnya ketika terbit karya pertamanya (KQ). Namun menurut penerjemah kasus yang sama juga terjadi pada karya kedua ini (IDIMDM). Penerjemah juga menyampaikan sejumlah buku yang terbit sebagai kritik atas karya karya kedua Syahrur ini. Di antara karya yang paling kritis menyoal buku kedua Syahrur adalah buku Dr. Munir Muhammad Tahir al-Syawwaf dengan judul, "*Tahafût al-Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*."²⁴⁶

Selain menampilkan respon pro-kontra, penerjemah juga menyampaikan pandangan atas keunikan Syahrur terhadap metode analisis kebahasaan Syahrur yang disebut oleh penerjemah sebagai "linguistik kontroversial." Serta teori-teori yang diklaim oleh penerjemah sangat baru, bahkan tidak pernah disampaikan oleh para pemikir sebelumnya. Penerjemah juga menegaskan adanya dugaan pengaruh rujukan utama kamus *Maqayyis al-Lughah* dalam karya Syahrur sehingga sama-sama berpijak pada prinsip *lâ taradufa fi al-kalimât* (tidak ada sinonimitas dalam setiap kata).²⁴⁷

Linguistik kontroversial tersebut terlihat pada setiap pemaknaan yang dilakukan oleh Syahrur terhadap suatu terma umum. Upaya yang disebut oleh Syahrur sebagai dekonstruksi makna ini memang mengacu pada rujukan otoritatif tokoh bahasa seperti al-Jurjani, Ibn Jinni, dan al-Farisi. Namun pada setiap praktiknya, Syahrur tidak menerapkan kriteria yang sama terhadap tokoh-tokoh tersebut. Sehingga hasil yang diungkapkan terlihat naif, tidak logis, bias dan rancu.²⁴⁸

²⁴⁴ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. vi

²⁴⁵ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. vii

²⁴⁶ Munir Muhammad Tahir Syawwaf, *Tahafût Al-Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah Fi Daulah Wa al-Mujtama'* (Bairut: Dar al-Syawwaf, 1995). Tahir Syawwaf termasuk tokoh yang kritis terhadap buku Syahrur semenjak terbit buku Syahrur yang pertama.

²⁴⁷ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. xi

²⁴⁸ Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitâb Wa 'l Qur'an.'" h. 151

3. Buku *al-Islâm wa al-Imân: Manzumah al-Qiyâm* (IIMQ)

Edisi terjemahan buku tersebut berjudul, “*Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*.” Adapun sebagai penerjemah adalah M. Zaid Su’udi dan diterbitkan oleh penerbit Jendela, Yogyakarta pada tahun 2002.²⁴⁹ Dalam kata pengantar buku, terdapat penegasan Syahrur ketika menulis buku ketiganya ini berangkat dari renungannya terkait masa 1980 an sampai 1990 tentang budaya dan politik. Utamanya berkaitan dengan etika moral dan demokrasi yang masih bermasalah di dunia secara umum ataupun di dunia Arab. Di sisi lain menurut Syahrur sosial-politik di dunia secara umum berkaitan dengan ikatan budaya, tetapi di sisi yang lain harus dihadapkan dengan modemitas.²⁵⁰ Sehingga buku ini diharapkan oleh Syahrur dapat memberikan pemetaan yang tepat terhadap munculnya budaya-budaya modern yang kebanyakan mendapat tentangan dari ulama Islam.

Pada bagian pengantar Syahrur memberikan catatan latar belakang terkait buku tersebut diterbitkan. Ia menulis jika pada suatu kesempatan tanggal 7 Desember 1995, mendapat undangan dari Majalah *Muaqaddimât* untuk menyampaikan materi pada sebuah acara pertemuan dengan judul, “*Budaya, Moral, dan Demokrasi dalam Sorotan Modern*.” Kemudian dia melihat terdapat kesesuaian dengan tema yang sedang ditulis sehingga materi yang dibicarakan pada acara tersebut dijadikan sebagai bagian awal buku ini.

Ada tiga isu sentral yang diperhatikan oleh Syahrur dalam buku ini, yaitu: isu tentang moral, demokrasi dan budaya. Ketiga isu ini pada abad 20 menjadi diskursus yang belum terpecahkan secara baik. Menurut Syahrur setidaknya ada tiga kelompok pemikiran yang berkembang ikut andil membicarakan tiga isu itu. *Pertama*, kelompok yang mendewakan Barat. *Kedua*, kelompok Marxian. Dan *ketiga*, kelompok salaf keagamaan (*salafi al-dîn*). Sedangkan di dunia Arab sendiri terdapat dua kelompok yang aktif membicarakan isu tersebut, yaitu dari kelompok pembaharu seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Sedangkan kelompok berikutnya adalah para pengusung ideologi Marxisme.²⁵¹

Menurut Syahrur, pertemuan dua kelompok tersebut justru menjauhkan dari moralitas pembaharuan. Mereka jauh dari Ihsan, amal salih dan jauh dari rukun Islam maupun rukun iman. Misalnya kelompok Marxian yang menyuarakan pemisahan antara agama dan negara, dengan menuduh *turats* sebagai keterbelakangan. Bagi Syahrur, kelompok ini satu nafas dengan kelompok pertama yang berlaku secara kuat terhadap episteme yang dilakukan oleh generasi awal Islam, sehingga menganggap bahwa Islam adalah abad ketujuh (era Nabi Muhammad). Akibatnya segala sesuatu selalu diqiyaskan pada era itu termasuk urusan moral dan tradisi (*urf*). Bermula dari persoalan ini, Syahrur mencoba mengurai isu tentang Islam dan politik, apakah keduanya bisa saling bersamaan atau justru sebaliknya.²⁵²

²⁴⁹ Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*, trans. M. Su’udi (Yogyakarta: Jendela, 2002).

²⁵⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahalli, 1996). h. 15

²⁵¹ Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. h. 16

²⁵² Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. h. 24

Pada edisi terjemahan penerbit memberikan catatan latar belakang dihadapkannya edisi terjemahan karya Syahrur untuk ikut merespon adanya euforia terhadap Islam. Mereka yang terlibat dalam euforia tersebut mengklaim bahwa Islam adalah solusi untuk segala problematika. Tetapi menurut penerbit, dalam masalah ini Syahrur justru mempertanyakan Islam yang manakah yang dimaksud?²⁵³

Menurut penerbit, Syahrur fokus melakukan kritik terhadap dua pemikiran politik (fundamentalis dan sekuler) yang beredar di dunia secara umum maupun di dunia Arab. Menurutnya, kembali pada Islam itu berpijak pada *al-Tanzîl al-Hakîm* sebagai pembeda antara realitas dan ilusi sedangkan berikutnya berkaitan dengan perilaku moral dan hukum. Penerbit juga menjelaskan sebuah pendekatan Syahrur dalam buku ini yang disebut sebagai pendekatan linguistik-filosofis-humanistik. Pendekatan ini digunakan Syahrur untuk melakukan reinterpretasi terhadap pengertian iman dan Islam yang selama ini sudah dianggap baku. Bahkan pada konteks iman, setiap orang bisa disebut beriman jika sudah memenuhi tiga syarat: mengakui eksistensi Allah, percaya hari akhir dan beramal saleh.²⁵⁴

4. Buku *Nahwa Ushûl Jadidah fi al-Fiqh al-Islami: Fiqhu al-marati (al-washiyatu, al-irtsu, al-Qiwamatu, al-Ta'adduddiyyah, al-libâsu)* atau disingkat (NUJJ)

Buku tersebut dihadirkan dalam edisi terjemahan dengan judul, “*Metodologi Fiqh Islam Kontemporer.*” Sebagai penerjemah adalah Sahiron Syamsudin dan Burhanuddin yang kemudian juga diterbitkan oleh penerbit eLSAQ pada tahun 2004. Buku ini merupakan buku keempat Syahrur yang terbit pertama kali pada tahun 2000, dan edisi yang diterjemahkan juga merupakan edisi pertama kali.

Pada bagian kata pengantar edisi aslinya, Syahrur memberi penegasan jika buku keempatnya ini merupakan edisi pelengkap dari tiga buku yang sudah diterbitkan sebelumnya. Syahrur juga mengakui jika ada tema-tema yang berbeda pembahasan karena metode yang digunakan berusaha untuk mengungkap celah yang ada pada setiap tema yang terlewat.²⁵⁵

Buku tersebut diawali dari sebuah pertanyaan yang diajukan oleh Syahrur ketika melihat Islam sudah berlalu hingga 14 abad, dan risalah yang dibawa oleh Muhammad (*al-Risâlah al-Muhammadiyah*) telah selesai. Lalu dia bertanya, dimana letak relevansi risalah tersebut dengan masa sekarang? Padahal menurutnya, risalah Muhammad ini sesuai untuk kemaslahatan seluruh manusia yang ada di muka bumi. Sehingga Syahrur merasa penting menelisik tema tentang relevansi risalah tersebut apakah dengan menggunakan kacamata para ulama seperti al-Syafii, Imam Malik atau Ja'far al-Shadiq, atau justru berangkat dari fakta abad ke tujuh atau abad 20.²⁵⁶

²⁵³ Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. XVII

²⁵⁴ Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. XX

²⁵⁵ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami* (Damaskus: Al-Ahalli, 2000). h. 15

²⁵⁶ Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. h. 23

Melalui karya keempatnya tersebut Syahrur juga tidak menampik fakta bahwa dominasi kebenaran hanya pada ulama salaf, sehingga orang tidak diberikan hak untuk bicarasesuat yang tidak pernah disampaikan oleh ulama salaf. Atau tidak boleh memiliki pemahaman Al-Qur'an yang berbeda dengan ijtihad para ulama terdahulu seperti al-Thabari, Ibnu Katsir dan al-Syutuhi.

Guna menjawab beberapa pertanyaan penting yang diajukan, Syahrur membahasnya ke dalam enam bab. Pada bagian bab pertama, Syahrur mengupas tentang terjadinya kondisi yang disebut "kondisi berada" (*alkainûnatu*), kondisi proses (*al-sairûratu*), dan kondisi menjadi (*al-shairûratu*). Tiga kondisi ini digunakan untuk menelaah kembali tentang Allah, masyarakat manusia, dan interaksinya ketika memahami *al-Tanzîl al-Hakîm* (Al-Qur'an). Kemudian dilanjutkan untuk memahami *al-Sunnah al-Nabawiyah* serta latar belakang turunnya ayat Al-Qur'an (*asbâb al-Nuzûl*).

Pada bagian bab kedua, Syahrur mulai menggunakan perangkat metodologisnya untuk membaca ulang definisi Sunnah secara historis. Untuk memetakan kajian secara tepat, ia menampilkan permasalahan-permasalahan yang muncul di lingkup kajian ini yang mendorong untuk melakukan rekonstruksi terhadap Fikih Islam. Menurutnya ada tiga permasalahan dalam lingkup ini: *pertama*, permasalahan yang ada pada konteks masyarakat agama. *Kedua*, permasalahan pada konteks politik. Dan yang ketiga menurutnya permasalahan yang ada pada konteks bahasa. Kemudian dia menerapkan hasil dari pembacaan modern (*qirâah mu'ashirah*) yang ditawarkan.

Adapun bagian bab ketiga sampai bab keenam buku ini membahas tema yang disampaikan pada judul buku: wasiat, waris, poligami, kepemimpinan dan pakaian perempuan. Tema-tema tersebut menurut Fanani merupakan dobrakan Syahrur atas pemahaman lama yang sudah mapan.²⁵⁷

Pada edisi terjemahan, Syamsuddin dalam kata pengantar sebagai penerjemah juga memberi ulasan singkat atas buku keempat Syahrur ini. Menurut Sahiron, karya keempat ini lebih pada usaha proyeksi lebih mendalam terhadap pemahaman baru *al-Tanzîl al-Hakîm* dengan mengupas ayat-ayat *muhkamât* yang berkaitan dengan wasiat, pembagian harta warisan, kepemimpinan, poligami dan pakaian wanita.²⁵⁸

Syamsuddin juga memaparkan kekuatan konsep tiga kondisi sebagai titik pijak Syahrur menggali hermeneutika Al-Qur'an. Dari tiga konsep tersebut menurut Syamsuddin dapat melahirkan suatu hukum yang disebut dengan istilah "hukum dialektika negatif (*qanûn al-nafy wa nafyu al-nafy*), yang berbicara tentang dialektika internal. Kemudian pada bagian awal sekali, Syamsuddin memaparkan

²⁵⁷ Kajian mendalam tentang tema ini telah dilakukan oleh Fanani dalam disertasinya. Lihat, Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih" (UIN Sunan Kalijaga, 2005).

²⁵⁸ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), h. 1

kritik Syahrur terhadap dunia Arab yang tidak memenuhi kondisi terakhir yang disebut sebagai “kondisi menjadi” akibat perkembangannya yang sangat lambat.

Edisi terjemahan juga diberikan kata pengantar khusus oleh Dale F. Eickelman dari Dartmouth College, Hanover. Eickelman memberi komentar terhadap buku NUJJ yang merupakan hasil pemikiran Syahrur dalam memahami penafsiran Fiqih. Pemikiran Syahrur dalam buku tersebut diakui oleh Eickelman mengajak para pembaca untuk tidak terikat dengan tradisi lama. Sebab Syahrur dalam buku keempatnya ini mendorong setiap muslim dimana saja untuk berpikir melampaui doktrin normative serta implementasi nyata. Setidaknya menurut Eickelman, Syahrur mengawali dengan membuka pintu untuk penafsiran baru terhadap ide-ide dan praktik keagamaan.²⁵⁹

Empat serial buku Syahrur tersebut diterjemahkan dengan bahasa Indonesia dan beredar secara luas pada saat terjadi iklim keterbukaan pemikiran pasca Orde Baru. Masing-masing terjemahan tersebut menjadi bukti sejarah terjadinya diskursus pemikiran melalui literatur penerjemahan. Pada bagian ini terlihat adanya relasi kuasa yang muncul dari pengetahuan penerjemah dalam menampilkan gagasan Syahrur yang seolah memiliki sisi superioritas tersendiri, sehingga tetap ditampilkan sisi bahasa Arabnya.²⁶⁰

D. Identitas Penerjemah dan Penerbit Edisi Terjemahan Karya Syahrur

Setelah penulis memaparkan beberapa buku terjemahan karya Syahrur beserta nama penerjemah yang terlibat sekaligus penerbit yang menerbitkannya, pada bagian ini perlu disampaikan profil para penerjemah tersebut. Adapun penerjemah yang terlibat menerjemahkan empat buku sebagaimana telah disampaikan sebelumnya memang dipelopori oleh Syamsuddin. Sebagaimana diakui ketika memberikan kata pengantar sebagai editor pada buku “*Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*” yang merupakan terjemahan dari bagian buku KQ. Syamsuddin menuliskan bahwa dirinya mengenalkan buku KQ pertama kali pada tahun 1998 kepada mahasiswa Jurusan Tafsir dan Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga untuk dijadikan sebagai bahan diskusi di kelas. Pada saat itu, mahasiswa yang diampu memiliki antusias cukup baik termasuk Burhanuddin yang ikut menerjemahkan buku KQ. Ketertarikan itupun menurut Syamsuddin berlanjut hingga dijadikan sebagai kajian untuk Skripsi mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga, penulisan makalah dan penerjemahan buku secara utuh.²⁶¹

Syamsuddin sendiri pertama kali mengenal karya Syahrur ketika masih kuliah di Kanada (1997-1998) dan mendapatkan buku KQ di salah toko buku. Semula buku itu akan menjadi kajian untuk karya tesisnya, tetapi karena belum tuntas membacanya dan mengaku belum memahami seluruh isi buku sehingga harus

²⁵⁹ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 15

²⁶⁰ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview & Others Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980). h. 110

²⁶¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin, 2nd ed. (Yogyakarta: eLSAQ, 2007). h. xiii

ditunda dan mengambil kajian lain.²⁶² Ketertarikan Syamsuddin terhadap pemikiran Syahrur kemudian dibawa ke IAIN Yogyakarta, yang saat itu dijadikan sebagai bahan ajar mahasiswa S1. Adapun salah satu dari mahasiswa itu adalah Burhanuddin, yang kemudian menerjemahkan dua buku Syahrur, yaitu KQ dan *Nahwâ Ushûl al-Jadidah* (NUJ) yang edisi terjemahannya diberikan judul, “*Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*.”

Syamsuddin merupakan akademisi kelahiran Cirebon pada 5 Juni 1968. Masa pendidikan Dasar, Menengah hingga tingkat Atas ditempuh di Babakan Ciwaringin, Cirebon hingga tahun 1987.²⁶³ Kemudian melanjutkan studi S1 di IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Syariah hingga lulus tahun 1993. Setelah dari Yogyakarta, kemudian studi Master di McGill University, Kanada pada tahun 1996 dan lulus pada tahun 1998, tepat dengan pengakuannya ketika memperkenalkan pemikiran Syahrur kepada mahasiswa IAIN saat itu.

Syamsuddin ketika di McGill menulis tesis dengan judul, “*An Examination of Bint al-Syathi’s Method of Interpreting the Qur’an*,” di bawah bimbingan Isa J. Boullata. Menurut informasi, Tesis tersebut sudah diterjemahkan edisi bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh penerbit Titian Ilahi Press, Yogyakarta pada tahun 1999. Selama di McGill, Syamsuddin sudah terlihat moncer secara akademik. Di antaranya mampu berkontestasi di forum konferensi internasional bergengsi di San Fransisco pada 22-24 November 1997 dengan mempresentasikan artikel dengan judul, “*Abu Hanifa’s Use of Solitary Hadith as a Resource of Islamic Law*” yang kemudian diterbitkan di *Jurnal Islamic Law and Society*, Brill. Di konferensi bergengsi tersebut Syamsuddin juga berdampingan dengan Yudian Wahyudi, yang merupakan mahasiswa S3 di McGill dengan judul artikel, “*Ali Syariati and Binthi al-Syathi*.”²⁶⁴

Ketika pulang dari McGill 1998, Syamsuddin pertama kali memperkenalkan karya Syahrur kepada para mahasiswa untuk dijadikan bahan perkuliahan maupun diskusi. Di antara mahasiswa yang terlibat aktif melakukan kajian pemikiran Syahrur adalah Burhanuddin, yang kemudian melakukan penerjemahan dua buku Syahrur bersama Syamsuddin. Kontribusi penerjemahan Syamsuddin terhadap pemikiran Syahrur berlanjut untuk kajian disertasinya di Otto-Friedrich-Universität, Bamberg, Jerman.²⁶⁵

Burhanuddin yang ikut menerjemahkan dua karya Syahrur bersama Syamsuddin merupakan pria kelahiran Cepu pada tahun 1977. Masa studinya dimulai dari salah satu pesantren di Banyuwangi, kemudian melanjutkan ke Pondok Pesantren Darussalam, Gontor pada tahun 1997. Setelah itu melanjutkan studi S1 di

²⁶² Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin,” pada 4 Oktober 2023.

²⁶³ Mubadalah.id, “Tokoh Hermeneutika Indonesia, Inilah Sosok Kiai Sahiron Syamsuddin,” *Mubadalah.Id*, n.d., <https://mubadalah.id/tokoh-hermeneutika-indonesia-inilah-sosok-kiai-sahiron-syamsudin/>. Diakses pada 30 Agustus 2023.

²⁶⁴ Tarmizi Taher, “Forward Minister of Religious Affairs,” dalam Yudian Wahyudi, dkk, *The Dynamics of Islamic Civilization: Satu Dasawarsa Program Pembibitan 1988-1998* (Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998), h. iv

²⁶⁵ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. h. 313

Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, UIN Sunan Kalijaga dan lulus pada tahun 2004.²⁶⁶

Burhanuddin mengawali penerjemahan karya Syahrur untuk kebutuhan Skripsi di Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, dengan judul, “*Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur: Kajian Hermeneutik terhadap buku al-Kitâb wa al-Qurân Qirâah Muashirah*” dibawah bimbingan Drs. Chumaidi Syarif Romas dan Abdul Mustaqim, M.Ag yang selesai pada tahun 2004.²⁶⁷

Burhanuddin mengakui setidaknya membutuhkan waktu enam tahun untuk menyelesaikan karya Skripsinya itu yang merupakan hasil dari penyelaman karya-karya Muhammad Syahrur. Selama perjalanan, dia mendapatkan arahan dari beberapa orang yang di antara mereka disebut sebagai pembimbing bayangan seperti Ahmad Rofiq dan Sahiron Syamsuddin. Burhanuddin sendiri merupakan mahasiswa Ushuluddin angkatan 1998. Tepat dengan pengakuan Syamsuddin ketika pertama kali memperkenalkan pemikiran Syahrur kepada mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga. Saat itu ia baru menyandang gelar master dari McGill University, Kanada.

Para penerjemah dua buku Syahrur lainnya terdapat Saifuddin Zuhry Qudsi bersama Badrus Samsul Fata menerjemahkan buku *Dirâsatul Islamiyyah fî al-Daulah wa al-Mujtama'* (DIDM) dan M. Zaid Suudi menerjemahkan *buku al-Islâm wa al-Imân: Mandhumatu al-Qiyâm* (IIMQ). Suudi berasal dari Surabaya, menempuh pendidikan Dasar di kampung halamannya kemudian melanjutkan studi di Pondok Pesantren Qomaruddin, Sampurnan Bungah, Gresik. Setelah itu melanjutkan studi S1 di IAIN Sunan Kalijaga jurusan Tafsir Hadis. Dari perkuliahan inilah Suudi mengenal pemikiran Syahrur yang dibawa oleh Syamsuddin sepulang dari McGill.

Gagasan Syahrur saat itu dinilai oleh Suudi ikut meramaikan para pemikir liberal lainnya dalam studi Al-Qur'an, baik dari kalangan orientalis maupun muslim. Berdasarkan konfirmasi langsung dengan Suudi, saat itu Syamsuddin memperkenalkan nama-nama para pemikir progresif di bidang studi Al-Qur'an. Antara lain dari kalangan orientalis Andrew Rippin, Issa J. Boullata, dan Stefan Wild. Sedangkan dari kalangan Muslim ada Farid Esack, Muhammad Abid al-Jabiri, Abdullah Ahmed al-Naim. Tetapi menurut Suudi yang banyak menarik perhatiannya adalah pemikiran Syahrur.

Ketertarikan itu berawal dari pemaparan Syamsuddin sebagai pengampu Mata Kuliah yang mengulas pemikiran kontroversial Syahrur. Menurut Suudi, kontroversial itu justru memantik dirinya serta angkatan di bawahnya ikut tertarik untuk mengkaji pemikiran Syahrur. Suudi juga mengaku mendapatkan buku-buku Syahrur dari Syamsuddin yang berikutnya banyak di-*copy* bahkan beberapa tempat fotocopy di Yogyakarta saat itu menyediakan buku-buku Syahrur. Buku yang paling banyak tersedia dan mudah ditemukan edisi *copy*-annya adalah buku KQ dan buku

²⁶⁶ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. h. 316

²⁶⁷ Burhanuddin, “Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur: Kajian Hermeneutik Terhadap Buku al-Kitâb Wa al-Qurâ Qirâah Mu'ashira” (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2004).

IIMQ. Suudi sendiri mengaku mendapatkan buku asli Syahrur dari Syamsuddin kemudian di-*copy*.²⁶⁸

Adapun penerjemah buku Syahrur yang berjudul, *Dirâsatul Islamiyyah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, adalah Saifuddin Zuhri Qudsi dan Badrus Samsul Fata. Zuhri Qudsi merupakan alumni dari IAIN Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin, Tafsir Hadis pada tahun 2003. Satu angkatan dengan Burhanuddin, penerjemah dua buku Syahrur yang telah disinggung sebelumnya.

Setelah lulus dari IAIN kemudian Qudsi melanjutkan studi master di CRCS UGM lulus pada tahun 2006, kemudian melanjutkan S3 di tempat yang sama dan lulus pada tahun 2009. Pengalaman Qudsi tidak jauh berbeda dengan para penerjemah lainnya.²⁶⁹ Demikian penerjemah kedua pada buku yang sama adalah Badrus Samsul Fata yang juga merupakan teman satu angkatan dengan Qudsi.

Fata berasal lahir pada 08 Mei 1980 di Ponorogo. Ia menamatkan jenjang pendidikan dasar hingga tingkat atas di tempat kelahirannya, serta belajar di Pesantren. Setelah selesai tingkat Aliyah kemudian melanjutkan studi S1 di IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1998, dan menamatkan master di kampus yang sama pada tahun 2007. Fata pada tahun 2000-2005 bersama rekan-rekannya mendirikan Lembaga Kajian Forum Studi Ulul Albab (Forstudia). Forum inilah tempat para penerjemah buku-buku Syahrur mendapatkan kontribusi akademik yang memperkaya wawasan kerja terjemahan.²⁷⁰

Syamsuddin dalam Pengantar Penerjemah juga secara khusus memberikan ucapan terimakasih kepada forum ini. Menurutnya forum kajian Forstudia (*The Critical Islam on Liberation of Thought*) sebagai wadah diskusi yang didirikan oleh mahasiswa jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin yang kreatif dan cerdas. Forum ini sangat *concern* dalam bidang kajian keislaman liberal dan pemikiran Islam kontemporer, salah satunya adalah pemikiran Syahrur.²⁷¹ Keterlibatan Forstudia tidak hanya mendiskusikan pemikiran Syahrur, tetapi juga mendiskusikan hasil terjemahan sebelum masuk ke penerbit.²⁷²

Secara teknis para penerjemah yang semula berada dalam satu wadah tersebut menyerahkan hasil terjemahannya kepada pihak penerbit untuk diterbitkan secara resmi. Ada tiga penerbit yang berkontribusi menerbitkan terjemahan dari karya Syahrur ini, yaitu: penerbit eLSAQ, Jendela, dan LKiS. Pada bagian bab ini menjelaskan profil para penerbit beserta buku-buku yang diterbitkan. Selanjutnya memberikan telaah atas pengenalan para penerjemah dengan penerbit yang menerbitkan hasil terjemahan mereka.

1. Penerbit eLSAQ

²⁶⁸ Muhammad Khoiril Anwar, "Interview Dengan Zaid Suudi," 2023.

²⁶⁹ Saat penulis konfirmasi Zuhri Qudsi tidak berkenan memberikan interview terkait ini dan direkomendasikan cukup interview kepada penerjemah kedua, Badrus Samsul Fata.

²⁷⁰ Muhammad Khoiril Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*, September 28, 2023.

²⁷¹ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 12.

²⁷² Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. xxiii

Tiga buku Syahrur edisi terjemahan dari Syamsuddin dan Burhanuddin diterbitkan oleh penerbit eLSAQ. Penerbit yang oleh Watson dianggap sebagai penerbit “liberal” satu orientasi dengan penerbit LKiS, LKPSM-SYARIKAT di Yogyakarta dan Jaringan Islam Liberal di Jakarta.²⁷³ Penerbit eLSAQ (Lembaga Studi Al-Qur’an) fokus menerbitkan buku-buku pemikiran Islam progresif semenjak awal tahun 2003. Semula penerbit ini merupakan forum diskusi ilmiah untuk tema-tema seputar kajian Al-Qur’an kontemporer ataupun pemikiran klasik, yang sudah dimulai semenjak 15 September 1999.

Rofi’q sebagai salah satu pendiri eLSAQ menceritakan seputar latar belakang dipilihnya nama eLSAQ. Salah satu faktor karena forum tersebut merupakan besutan dari alumni Pondok Pesantren Madrasatul Qur’an (MQ) Jombang, yang notabenehnya adalah para penghafal Al-Qur’an sehingga perlu mencerminkan nama Al-Qur’an. Mereka yang tergabung di eLSAQ adalah alumni pesantren MQ yang melanjutkan studi di IAIN Sunan Kalijaga.²⁷⁴

Setelah forum diskusi tersebut berjalan selama empat tahun muncul usulan dari anggota untuk ikut kontribusi memperkaya wacana-wacana keislaman progresif secara konkrit. Kemudian pada bulan Desember 2003 secara resmi mendirikan penerbitan buku untuk publikasi karya-karya dari hasil kajian sebagai usaha pemberdayaan intelektual masyarakat Indonesia. Berbekal dengan dana patungan dari anggota yang nominalnya tidak banyak sehingga buku-buku yang diterbitkan seringkali tidak mencukupi untuk permintaan pasar di luar Yogyakarta, termasuk buku terjemahan Syahrur. Namun secara konsisten eLSAQ tetap melakukan kajian terhadap buku-buku yang akan diterbitkan dengan melibatkan berbagai ahli sosiologi, antropologi, filsafat, sains dan lainnya.

Semula yang diterbitkan adalah hasil dari kajian-kajian akademik berupa Skripsi dan Tesis dari mahasiswa IAIN yang fokus pada kajian pemikiran-pemikiran segar di bidang studi Al-Qur’an. Upaya ini dilakukan sebagai komitmen eLSAQ untuk memajukan kajian Al-Qur’an serta keislaman di Indonesia. Selain menerbitkan buku, eLSAQ juga menerbitkan jurnal yang terbit tiga bulan sekali. Semula penerbit ini menyasar parapembaca muslim secara umum, dan para pembaca non muslim yang memiliki minat pada kajian keislaman. Tetapi berjalannya waktu sesuai permintaan pasar, penerbit ini juga menerbitkan buku-buku umum, tidak hanya agama.²⁷⁵

Konsistensi eLSAQ dalam mendukung kajian keislaman progresif dapat dilihat dari buku-buku yang diterbitkan, antara lain buku bunga rampai yang berjudul, “*Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*” yang diedit oleh Dzulmani dan terbit pada tahun 2003. Dalam buku ini terdapat beberapa nama penulis progresif seperti Ulil Abshar Abdalla, Goenawan Mohamad, Benny Susetyo,

²⁷³ C.W Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene,” *Journal of Islamic Studies* 2, no. 6 (2005). h. 197-198

²⁷⁴ Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Ahmad Rofi’q,” pada 25 Oktober 2023.

²⁷⁵ Nurlaeli, “Sistem Informasi Dan Pemesanan Buku Di Penerbit eLSAQ Press” (Tesis, STMIK AKAKOM, 2004). h. 7-10

dan Mustafa Bishri.²⁷⁶ Ada juga terbitan karya terjemahan dari penulis Dale F. Eickelman yang berjudul, “*Al-Qur’an, Sains dan Ilmu Sosial*,” yang terbit pada tahun 2010. Pernah juga menerbitkan buku terjemahan karya Ignaz Goldziher yang berjudul, “*Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*” yang terbit pada tahun 2007.

Merujuk dari beberapa produk buku yang diterbitkan oleh Kalimedia, ada beberapa buku yang memang sengaja dicetak ulang dari yang dahulu diterbitkan dengan nama eLSAQ. Di antaranya buku Syahrur yang diterjemahkan oleh Sahiron dan Burhanuddin, dan beberapa buku lainnya seperti buku terjemahan karya Ignaz Goldziher.²⁷⁷

Menurut keterangan Rofiq, semenjak tahun 2015 an nama eLSAQ berubah menjadi Kalimedia dengan mempertimbangkan identitas pendiri perusahaan yang bukan lagi diisi oleh alumni-alumni Pesantren MQ. Demikian juga buku-buku yang diterbitkan juga berkembang tidak hanya pada karya-karya keislaman, tetapi sudah masuk pada kriteria yang lebih luas. Meskipun demikian buku-buku yang dahulu diterbitkan oleh eLSAQ dengan permintaan pasar pembaca yang bagus diterbitkan ulang dengan nama Kalimedia, termasuk buku-buku Syahrur yang sampai saat ini masih banyak peminatnya.

2. Penerbit Jendela

Penerbit lain yang ikut kontribusi menerbitkan karya terjemahan Syahrur adalah penerbit Jendela Yogyakarta. Penerbit ini berdiri pada tahun 1998, yang dirintis oleh para mahasiswa dari berbagai Kampus di Yogyakarta, namun yang mendominasi alumnus Universitas Negeri Yogyakarta (UNY), adapun lainnya dari UGM, UII dan IAIN. Fokus buku-buku yang diterbitkan oleh Jendela ialah buku-buku yang beraliran alternatif atau disebut progresif pada saat itu. Perbedaannya penerbit Jendela tidak hanya pada pemikiran alternatif Islam, tetapi juga dari filsafat Barat, dan Sastra.

Narasumber dari penerbit Jendela juga menceritakan keikutsertaannya pada era ramai-ramainya industri penerbitan buku-buku progresif (alternatif). Buku terjemahan karya Syahrur saat itu termasuk dalam kategori buku yang dicari oleh para pembaca tingkat S1, S2, hingga S3 karena sisi kontroversialnya. Menurut narasumber yang saat itu menjabat sebagai *editor in chief* mengaku tertantang untuk menyuguhkan hasil *editing* yang bagus tetapi tidak melenceng jauh dari orisinalitas Syahrur.²⁷⁸

Penerbit Jendela ini lebih dahulu menerbitkan terjemahan karya Syahrur, yang pertama kali terbit pada tahun 2002. Sedangkan pada saat yang sama buku

²⁷⁶ Dzulmanni, ed., *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003). Dalam buku tersebut terdapat tulisan Ulil Abshar Abdalla yang pernah membuat heboh dunia akademik dengan judul, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam.” Lihat Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene.” h. 207

²⁷⁷ Saat ini bisa dilihat dari website pribadinya <https://penerbitkalimedia.com/>. Diakses pada 20 September 2023

²⁷⁸ Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Sabrur R. Soenardi,” 25 Oktober 2023.

terjemahan Syahrur yang lain belum diterbitkan dengan berbagai alasan. Namun progres penerjemahan sudah berjalan mulai tahun 1998 ketika dikenalkan oleh Syamsuddin. Informasi dari penerjemah juga mendukung fakta ini bahwa pada saat ia menawarkan hasil terjemahan karya Syahrur ke beberapa penerbit yang *concern* di bidang keislaman, namun hanya penerbit Jendela yang saat itu berkenan menerima.²⁷⁹

Keterlibatan Jendela di sisi lain juga melengkapi tumbuhnya penerbitan buku-buku Islam pada era pasca reformasi. Misalnya merujuk temuan Muzakki dari data IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia) pada tahun 1950 hanya terdapat 13 penerbit yang bergabung, sedangkan pada tahun 2006 mengalami kenaikan drastis menjadi 766 penerbit yang bergabung dengan IKAPI. Melonjaknya angka penerbit buku-buku Islam pada era itu karena sudah tidak adanya kontrol dari rezim pemerintah Orde Baru.²⁸⁰ Menurut pengakuan narasumber, saat ini penerbit Jendela sudah tidak berdiri sebagai perusahaan penerbit. Hanya saja pecahan dari beberapa orang yang dahulu bekerja di Jendela masih berminat melanjutkan industri penerbitan yang jumlahnya tidak terlalu besar.

3. Penerbit LKiS

Penerbit LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) semula merupakan forum diskusi sejumlah mahasiswa PMII dari IAIN Sunan Kalijaga, UGM dan UII Yogyakarta pada tahun 1989. Kemudian forum tersebut resmi menjadi sebuah yayasan pada tahun 1992.²⁸¹ Menurut riset Burhanuddin, kelompok diskusi ini sebenarnya sudah terbangun semenjak awal 1980 an dan secara aktif mendiskusikan isu-isu agama serta sosial politik rezim Orde Baru. Misi mereka adalah membangun masyarakat mampu memiliki kapabilitas intelektual untuk kebebasan berpikir.²⁸²

Merujuk pada riset Machasin, pada tahun 1997 LKiS sudah resmi memiliki tiga bidang yang dikerjakan: *pertama*, penelitian. *Kedua*, penerbitan. *Ketiga*, pengkajian, pendidikan dan pelatihan. Suatu hal yang unik menurut Machasin karena para anggota LKiS berasal dari keluarga tradisional yang tidak mungkin melakukan pembaharuan. Tetapi ketika berada di LKiS justru mereka menjadi garda depan menyebarkan ide-ide pembaharuan melalui penerjemahan buku-buku berbahasa Inggris dan Arab. Langkah mereka diawali ketika beberapa anggotanya masuk di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, kemudian bergabung sebagai takmir masjid serta menjadi pengelola Majalah Mahasiswa, *Arena*. Latar belakang pendidikan fakultas Adab mencetak mereka memiliki kemampuan bahasa Arab yang baik untuk membaca buku-buku filsafat, kemasyarakatan, dan pembaharuan. Hasil diskusi

²⁷⁹ Muhammad Khoiril Anwar, "Interview Dengan Zaid Suudi Penerjemah Buku Islam Dan Iman." September 2023

²⁸⁰ Akhh Muzakki, "Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study)," *Studia Islamika* 14, no. 3 (2007). h. 37

²⁸¹ Machasin, "Dhâhiratu *Ḥarakati Syubbâni Al-Nahdliyyîn al-Fikriyyah: Dirâsatan 'an Majma'i al-Dirâsat al-Islamiyyah Wal Ijtima'iyah (LKiS) Bi Yogyakarta,*" *Al-Jami'ah* 60 (1997). h. 166

²⁸² Jajat Burhanuddin, "Islamic Book and Islam in Indonesia: A Historical Perspective," *Insaniyyat: Journal of Islamic and Humanities* 6, no. 1 (2021). h. 38

mereka kemudian dituliskan dalam bentuk majalah yang juga dijadikan sebagai bahan diskusi.²⁸³

Kegiatan diskusi yang aktif tersebut semakin mendorong kelompok untuk mengikuti kegiatan serupa hingga di luar Yogyakarta. Bahkan pada suatu kegiatan diskusi ilmiah di Jakarta, salah satu anggota ikut hadir dan bertemu dengan Abdurrahman Wahid kemudian memberikan informasi terkait eksistensi kegiatan kelompoknya. Machasin juga memberikan prediksi pengalaman pembaharuan anak-anak muda LKiS terhadap generasi senior (*kibâr*) di tubuh NU, yang lambat laun akan memberikan warna tersendiri.²⁸⁴

Corak pemikiran LKiS juga dilihat oleh Watson melalui buku-buku hasil terbitannya. Pada tahun 2004, dia mendata terdapat 166 judul buku yang diterbitkan oleh LKiS. Dari semua buku-buku yang dilihat, Watson berkesimpulan jika LKiS merupakan salah satu penerbit Islam yang kontras dengan penerbit Gema Insani Press (GIP) yang lebih dominan pada pemikiran kanan. Sedangkan LKiS condong menerbitkan buku-buku beraliran pemikiran kiri. Klasifikasinya tidak hanya pada buku-buku ilmiah tetapi mencakup karya fiksi yang ditulis oleh penulis Barat.

Watson juga melihat buku-buku LKiS tentang politik dan Islam, khususnya kajian tentang NU. Mulai dari buku-buku hasil terjemahan karya Andree Feillard, Greg Fealy, Greg Barton, Martin van Bruinessen, Robert Hefner, dan Mark Woodward. Terdapat buku tentang sosial karya Ben Anderson, James Siegel dan Clifford Geertz. Selain terjemahan dari penulis Barat juga terdapat terjemahan dari penulis Timur Tengah seperti karya Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Abid Al-Jabiri dan Hasan Hanafi. Buku karya penulis Indonesia yang beraliran radikal-kiri juga diterbitkan seperti karya Agus Sunyoto, Qodri Azizy, Yudi Hartono, Najib Azca dan hasil terjemahan dari karya Fatimah Mernissi bersama Taslima Nasrin. Pada bagian akhir Watson memberi pernyataan bahwa LKiS berafiliasi dengan komunitas PMII dan kelompok politik NU.²⁸⁵

LKiS dalam kategorisasi yang diberikan oleh Muzakki termasuk penerbit Islam yang memiliki skala penerbitan besar, dan fokus menerbitkan buku-buku intelektual karena memiliki target pembaca yang masuk pada kelompok menengah-atas.²⁸⁶ Karena sebagai penerbit besar, LKiS ketika menerbitkan buku terjemahan Syahrur merasa lebih kuasa menentukan edisi terbitan baik dari segi judul maupun memperbaiki konten tanpa penerjemah harus sepakat diksi yang dipilih oleh tim penerbit. Narasumber dari LKiS yang saat itu bergabung dalam tim editing dan marketing menyebut memang pertimbangan pasar dan ide-ide jurnalis yang tajam

²⁸³ “Dhahiratu Harakati Syubbani Al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirasatan ’an Majmai al-Dirasat al-Islamiyyah Wal Ijtima’iyyah (LKiS) Bi Yogyakarta.” h. 174

²⁸⁴ Macahasin, “Dhahiratu Harakati Syubbani Al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirâsatan ’an Majmai al-Dirâsat al-Islamiyyah Wal Ijtima’iyyah (LKiS) Bi Yogyakarta.” h. 178-179

²⁸⁵ Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene.” h. 198-197

²⁸⁶ Muzakki, “Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study).” h. 429

memahami keinginan pembaca menjadi prioritas utama. Meskipun juga setelah muncul usulan dari tim jurnalis harus dikaji lebih dahulu secara mendalam.²⁸⁷

Tumbuhnya penerbit-penerbit yang terlibat menyebarkan gagasan Syahrur tersebut memiliki keterkaitan dengan iklim pemikiran yang geliat saat itu. Sekaligus menandakan jika konteks sosial sangat mendukung dinamika diskursus keislaman di ruang publik, melalui penerbitan buku maupun menggunakan media lain untuk membicarakan tema-tema keislaman.

²⁸⁷ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sale Isrey," 2023.

BAB IV: KETERLIBATAN PENERJEMAH DAN PENERBIT SERTA TREN DISKURSUS STUDI AL-QUR'AN PADA PERIODE 1998-2004

A. Peran Penerjemah dan Penerbit dalam Edisi Terjemahan

Hasil penerjemahan karya Syahrur ikut menciptakan literasi yang memiliki budaya rekonstruktif terhadap literatur studi Al-Qur'an. Keberanian ini merupakan salah satu dari pemikiran Syahrur yang berikutnya dianggap sebagai suatu gagasan penting yang sangat dipromosikan oleh para penerjemah. Tidak hanya penerjemah, penerbit juga terlibat dalam menentukan hasil terjemahan ini. Pemetaan ini tidak hanya untuk memberikan analisis terkait latar belakang para pihak yang terlibat tetapi juga memaparkan strategi yang digunakan oleh mereka dalam edisi terjemahan karya Syahrur. Keterlibatan mereka dapat ditemukan dari berbagai bagian edisi terjemahan. Misalnya dari sisi judul buku yang dipilih oleh pihak penerbit dengan lebih pada pertimbangan pragmatis untuk kepentingan pasar. Serta bukti-bukti lain yang masih berkaitan dengan menghadirkan diksi asli dari penulis yang dirasa tidak bisa diwakili dengan kosa kata bahasa Indonesia.

Tiga pihak penerbit yang terlibat, yaitu LKiS, Jendela dan eLSAQ mengakui partisipasinya menentukan pemilihan diksi-diksi yang tepat dengan pasar namun tidak mengurangi orisinalitas dari penulis. Adapun pasar di sini merupakan para pembaca yang sudah tertarik dengan gagasan Syahrur sebagai pemikir modern yang berhasil memantik dunia pemikiran Islam saat itu. Informan dari pihak penerbit LKiS yang terlibat mengakui jika pertimbangan minat pasar lebih menjadi prioritas tersendiri sehingga sisi kontroversial judul mewakili popularitas pemikiran Syahrur yang pada saat itu sedang berkembang. Narasumber dari LKiS juga mengakui peran para jurnalis dan aktivis yang sangat berkontribusi memberi masukan pemilihan diksi dan desain cover.²⁸⁸

Kasus ini berbeda dengan keterlibatan penerbit Jendela ketika memilih judul, "*Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*" sebagai judul yang dipandang merepresentasikan judul asli. Pengakuan dari *chief editor* memang saat itu sisi kontroversial Syahrur menjadi pemantik pasar, akan tetapi dirinya bersametim lebih menjaga orisinalitas. Pengakuan ini bisa dibuktikan dengan hasil terjemahan yang sangat memperhatikan gaya penulisan yang rapi, dan lebih banyak mempertahankan *foreignisasi*. Misalnya ketika menerjemahkan gagasan Syahrur mengenai *syahîd* dan *syâhid* yang secara bahasa kata pertama dengan huruf mad pada bagian "i" bermakna menyaksikan secara obyektif dan hadir (*hudlûri*) sedangkan kata yang huruf madnya pada bagian "a" bermakna kesaksian informatif atau induksi dari orang lain. Editor menyebut kerja teliti seperti ini dilakukan untuk menjaga komitmen Syahrur dalam memperhatikan sisi linguistik.²⁸⁹

Tiga buku terjemahan lainnya juga demikian, kesetiaan terhadap teks Arabnya masih sangat diperhatikan dalam rangka menjaga orisinalitas pemikiran Syahrur. Kesetiaan tersebut juga untuk menampilkan sisi distingtif Syahrur

²⁸⁸ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sale Isrey," Oktober 2023.

²⁸⁹ Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. 228-289

dibandingkan dengan pemikir lain sebelumnya, meskipun terkadang penerjemah terlihat tidak konsisten memberikan terjemahannya. Bukti ini bisa merujuk di antaranya ketika penerjemah buku KQ mengulas salah satu isu penting tentang *al-Kitâb* yang diwahyukan oleh Tuhan berupa teks (*al-nash*) beserta kandungannya (*al-muhtawâ*). Syamsuddin dan Burhanuddin terlihat tidak konsisten memberikan terjemahan kata *al-muhtawâ*, terkadang diterjemahkan dengan “relativitas pemahaman.” Meskipun demikian, penerjemah tetap menampilkan edisi aslinya agar pembaca bisa mendapatkan gambaran seputar gagasan Syahrur bahwa *al-Kitâb* itu *tsabât al-Nash* (kemutlakan bentuk linguistik) dan sekaligus memiliki relatifitas pemahaman (*wa harakatul muhtawâ*).

Setelah penulis konfirmasi kepada Syamsuddin tidak konsistennya memberikan terjemahan kalimat tersebut karena dipandang maksud Syahrur tidak jelas. Apakah yang dimaksud makna sejarahnya atau *magza*-nya? Namun Syamsuddin mengakui jika yang dimaksud oleh Syahrur lebih cenderung pada makna yang terus berkembang. Menurutnya hal itu dapat dilihat ketika Syahrur memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang sebenarnya tidak bisa dikembangkan lagi untuk konteks hari ini seperti *milk al-Yamîn*.²⁹⁰

Model mempertahankan transliterasi dari bahasa aslinya merupakan salah satu metode yang dipilih oleh penerjemah untuk tidak mereduksi gagasan Syahrur. Selain tetap menampilkan bahasa aslinya, penerjemah juga menggunakan cara lain untuk memberikan keterangan pada bagian-bagian tertentu. Misalnya pada terjemahan bagian pertama dari buku KQ, penerjemah memberikan tambahan keterangan dengan menggunakan kalimat, “*Kritik atas Pemikiran Arab-Islam Kontemporer*,” yang dalam edisi aslinya tidak terdapat tulisan yang bermakna seperti itu.²⁹¹

Keterlibatan penerjemah juga bisa dilihat ketika memberikan penjelasan yang secara teknis disampaikan dalam bentuk *footnote* (catatan kaki). Seperti penjelasan penerjemah tentang ilmu-ilmu Fisika pada bagian *al-Muqaddimah* (Pendahuluan) buku KQ. Jika dilihat konteks pembicaraan secara keseluruhan, Syahrur sedang memberikan contoh metaforis tentang keyakinan manusia yang hanya berdasarkan asumsi memahami jika matahari ini berputar mengelilingi bumi. Pada bagian ini penerjemah dengan kode (Pent) memberikan keterangan bahwa bumi sebagai pusat alam semesta disebut dengan teori “geosentris” dalam ilmu Fisika. Kasus berikutnya ketika Syahrur menyebutkan bahwa yang benar adalah mereka yang memandang sebaliknya jika bumi lah yang mengelilingi matahari. Penerjemah pun melalui keterangan pada *footnote* dengan kode (Pent.) menjelaskan kalau yang dimaksud oleh Syahrur adalah teori yang digagas oleh Copernicus dalam ilmu Fisika disebut dengan “heliosentris.” Ada lagi yang menarik ketika penerjemah bertemu dengan bahasa Syahrur *infijâr al-hâil* yang secara tekstual bermakna ledakan besar, kemudian diberikan keterangan bahwa yang dimaksud adalah *big-bang*.²⁹²

²⁹⁰ Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.” Oktober 2023

²⁹¹ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 8. Bandingkan edisi aslinya Syahrur, *Al-Kitâb Wa al-Qur’an: Qirâah Mu’ashirah*. h. 27

²⁹² Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 37-38

Pada buku NUJJ Syahrur juga menyebut *big bang* yang diposisikan berada dalam kurung (...) untuk memberikan keterangan pada kata *infjâr al-Kauniyyi al-Awwali*, kemudian diikuti dengan keterangan *infjâr al-tsâni*.²⁹³ Secara periodik, buku terjemahan yang diterbitkan lebih dahulu adalah buku NUJJ ini, sehingga penerjemah yang sama menerjemahkan buku KQ memiliki wawasan mendalam terkait maksud dari Syahrur, khususnya pada diksi-diksi disiplin ilmu sains.

Keterangan tambahan yang diberikan oleh penerjemah juga terlihat pada pernyataan Syahrur yang dianggap penting untuk diperjelas. Dalam konteks ini penerjemah sangat terlihat memiliki kekuasaan menampilkan keterangan yang dianggap mewakili dari maksud Syahrur. Seperti ketika memberikan terjemahan pada kata *bihifdlihi* yang secara tekstual mempunyai makna “dengan menjaganya.”²⁹⁴ Kemudian dalam edisi terjemahan, penerjemah memberikan keterangan dengan model catatan kaki dengan kalimat “*ketika bahasa tersebut membawa makna baru bukan berarti dia kehilangan makna aslinya.*”²⁹⁵ Hemat penulis keterangan penerjemah pada konteks ini hendak meneguhkan prinsip Syahrur yang mengatakan jika teks Al-Qur’an sudah mutlak tetapi kandungannya terus berkembang (*tsabât al-nash wa hârakatul muhtawâ*).

Selain memberikan keterangan, penerjemah juga memberikan kritik dengan keterangan “catatan penerjemah.” Kasus ini terjadi ketika penerjemah mendapati adanya ketidakjelasan dari pernyataan Syahrur. Seperti dugaan penerjemah jika Syahrur pada bagian sebelumnya dipahami oleh penerjemah menyatakan bahwa *Umm al-Kitâb* memiliki sisi lahiriyah tanpa memiliki sisi batiniyyah. Tetapi kemudian kalimat setelahnya Syahrur menyatakan jika *Umm al-Kitâb* tidak memiliki dua sisi itu. Menyikapi kontra narasi seperti ini, penerjemah mengatakan jika hal tersebut tidak jelas apa yang dimaksud oleh Syahrur, sehingga penerjemah memutuskan untuk bersandar pada pernyataan pertama.²⁹⁶

Penerjemah buku KQ edisi pertama memang terlihat banyak memberikan komentar atas pernyataan-pernyataan Syahrur. Namun dari sekian model cara yang digunakan tidak lain sebagai bentuk promosi dan apresiasi terhadap gagasan asli. Sekalipun penerjemah mendapati pernyataan yang masih dianggap kabur dan belum menentukan signifikansi pilihan. Seperti ketika menjelaskan pernyataan Syahrur tentang ke *ummî* an nabi Muhammad. Merespon pernyataan ini penerjemah memberikan keterangan melalui catatan kaki jika Syahrur membedakan antara ke *ummî*-an Nabi sebagai ketidak mampu menulis dan membaca abjad atau huruf tertentu. Dibedakan dengan ke *ummî*-an Nabi sebagai ketidakmampuan melakukan aktivitas mental pembacaan dan penulisan sesuai dengan pengertian dasar yang tersimpan dalam kata *kitâbah* dan *qirâah*.²⁹⁷

Keterlibatan secara aktif seperti ini tidak terlalu terlihat pada dua buku terjemahan lainnya yang bukan diterjemahkan oleh Syamsuddin dan Burhanuddin.

²⁹³ Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. h. 29

²⁹⁴ Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mu’ashirah*. h. 44

²⁹⁵ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 57

²⁹⁶ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 108

²⁹⁷ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 185

Dalam buku terjemahan yang diterjemahkan oleh Suudi juga tidak terdapat *footnote* yang digunakan untuk memberikan penjelasan, mengkritik atau mempromosikan. Dalam buku tersebut keterlibatan penerjemah dan penyunting dibedakan dengan identitas “pent.” untuk penerjemah sedangkan untuk penyunting dengan identitas “peny.”

Versi edisi terjemahan buku ini, Suudi hanya sedikit memberikan keterangan, walaupun ada keterangan hanya dengan kalimat pendek yang disisipkan setelah redaksi yang hendak dijelaskan oleh penerjemah. Misalnya ketika menemukan pernyataan Syahrur yang dinilai tidak lengkap namun dipandang memiliki kaitan dengan kalimat sebelumnya. Antara lain dalam kasus menerjemahkan redaksi ‘*ala al-nahwi* yang memiliki makna “seperti contoh” kemudian penerjemah memberikan keterangan dalam kurung (...) dengan kalimat yang dianggap merepresentasikan maksud dari kata tersebut.²⁹⁸ Kasus yang sama juga terjadi ketika penyunting hendak memberikan penjelasan terkait ulasan makna “*shalat*” sebagai hubungan antara hamba dengan Tuhannya yang tercermin dalam huruf *alif*. Berikutnya penyunting menyisipkan kalimat dalam kurung (setelah *lam*).²⁹⁹

Ada sedikit perbedaan dengan buku terjemahan karya Syahrur terbitan LKiS. Peranan penerjemah terlihat sangat sedikit sekali terlibat memberikan penjelasan, kritik atau promosi. Namun masih terlihat upaya *foreignisasi* untuk mempertahankan bahasa aslinya. Adapun kalimat tambahan yang diberikan penerjemah ketika menjelaskan maksud dari gagasan Syahrur diberikan uraian dalam kurung dengan kode *penerj*. Seperti ketika menerjemahkan teks asli *robthu al-islâmi bisyakhsyin* yang diberikan keterangan tambahan dengan (kultus individu).³⁰⁰ Atau ketika penerjemah hendak menjelaskan maksud dari ‘*Abdun al-Shâlih* pada konteks kisah nabi Musa yang diberikan keterangan melalui kurung (Hidir).³⁰¹

Keterlibatan aktif memberikan penjelasan dalam terjemahan buku ini justru editor dengan identitas (*ed-*). Misalnya dalam kasus memberikan penjelasan atas maksud dari *wa anna hadlihi al-muassasata*, diberikan keterangan dalam kurung dengan kalimat (dalam politik tiran yang diambil dari masa lalu Islam).³⁰² Atau ketika hendak menjelaskan maksud Syahrur yang disampaikan dengan kalimat

²⁹⁸ Dalam kasus ini keterangannya adalah, “ayat-ayat lain yang mengupas masalah salat.” Lihat, Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. 17

²⁹⁹ Lihat edisi aslinya Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. h. 42, dan bandingkan dengan edisi terjemahnya Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. 126

³⁰⁰ Edisi aslinya, Syahrur, *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu’ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama’*. h. 16. Bandingkan dengan edisi terjemahnya Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 3

³⁰¹ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 102

³⁰² Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 5. Bandingkan dengan edisi aslinya Syahrur, *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu’ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama’*. h. 18

hazihi al-Isyâratu, kemudian diberikan keterangan oleh editor melalui kalimat dalam kurung (*qaum* bermakna komunitas laki-laki).³⁰³

Keterlibatan penerjemah pada empat buku Syahrur di sini sangat memperlihatkan peranan kekusaan mereka dalam menjelaskan gagasan-gagasan tertentu yang dianggap penting. Di dalamnya juga terdapat indikasi yang sangat terlihat atas keterlibatan suatu cara yang digunakan untuk memudahkan pembaca sasaran memahami maksud dari teks yang diterjemahkan. Langkah seperti ini digunakan oleh penerjemah dengan tujuan menampilkan keunikan pemikiran Syahrur sebagai pemikir Islam yang menguasai bahasa-bahasa sains. Seperti pada bidang teknik, Fisika, Matematika, dan wawasan bahasa Arab sebagaimana dipromosikan oleh penerjemah. Upaya demikian merupakan cerminan dari kinerja penerjemah mampu menarasikannya menjadi pengetahuan yang bernilai filosofis dan ilmiah. Di sinilah kerja pengetahuan sebagai rezim wacana secara sengaja memproduksi pengetahuan-pengetahuan yang memuat episteme-episteme bermakna.³⁰⁴

Perspektif terhadap urgensi gagasan Syahrur juga terjadi secara sistematis di lingkungan IAIN Yogyakarta. Penerbit eLSAQ pada saat itu sering mendapatkan rekomendasi dari beberapa dosen IAIN untuk menerbitkan buku hasil kajian akademis mahasiswa tentang pemikiran Syahrur. Di antara adalah hasil Skripsi dari Achmad Syarqawi yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul, “*Konsep Rekonstruksi Wahyu Muhammad Syahrur*,” dan terbit pada tahun 2003. Artinya satu tahun lebih dahulu dari terbitnya buku terjemahan karya Syahrur. Di antara dosen IAIN yang paling sering memberikan rekomendasi kajian-kajian akademis seperti itu adalah Amin Abdullah.³⁰⁵

Kolaborasi seperti ini juga dilakukan oleh penerbit Jendela. Buku terjemahan yang diterbitkan dengan judul, “*Islam dan Iman*,” sebelum terbit juga dilakukan upaya untuk meminta *review* dari para pakar, di antara mereka adalah dosen-dosen IAIN Yogyakarta. Jalinan seperti ini memperlihatkan adanya *circle* IAIN, dari penerjemah, editor dan orang-orang yang disebut sebagai dewan pakar untuk memberikan *review*. Di satu sisi editor sendiri sebagai alumni dari Fakultas Syariah IAIN belum menguasai sepenuhnya diksi-diksi Syahrur sehingga memerlukan saran dari pihak yang lebih menguasai.³⁰⁶

Secara periodik, buku terjemahan Syahrur edisi terbitan Jendela merupakan yang pertamakali terbit, yaitu pada tahun 2002. Sedangkan dua penerbit lain seperti LKiS dan eLSAQ baru menerbitkan pada tahun 2003 dan 2004. Tiga penerbit ini memiliki hak untuk menerbitkan karena memiliki hak cipta dari penulisnya.³⁰⁷

³⁰³ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 58

³⁰⁴ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language* (New York: Pantheon Books, 1976). h. 138

³⁰⁵ Khoirul Anwar, “Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan.” 2023

³⁰⁶ Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Sabrur R. Soenardi,” 2023. 2023

³⁰⁷ Khoirul Anwar, “Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan.” Oktober 2023. Rofiq coba mengingat bahwa ada tiga hasil Skripsi mahasiswa saat itu yang mengkaji pemikiran Syahrur tetapi hanya satu yang disebutkan.

Periode terbit ini menjadi salah satu faktor yang memantik penerbit lainnya untuk segera ikut berpartisipasi menerbitkan proyek terjemahan yang sedang digarap.

Titik temu kepentingan ideologis yang bisa dilihat dari pihak yang terlibat maupun dari penerjemahnya adalah ide-ide dekonstruktif. Syamsuddin sebagai pelopor menegaskan adanya kepentingan ideologis ini. Menurutnya, dihadirkan pemikiran Syahrur di Indonesia secara signifikan diharapkan agar kajian studi Al-Qur'an tetap dinamis. Sehingga gagasan-gagasan yang dihadirkan melalui penerjemahan mampu membawa dampak yang baik khususnya untuk studi Al-Qur'an di Indonesia. Walaupun dampak yang muncul menuai kontroversi di ranah publik. Tetapi tujuan utama yang hendak dicapai oleh para penerjemah adalah dapat menginspirasi kajian-kajian yang dinamis di Indonesia.

Salah satu contoh yang tidak ditampik oleh Syamsuddin antara lain dampak yang pernah membuat ramai soal kajian *Milk Al-Yamîn* pada tahun 2019 yang berujung pada pembatalan Disertasi sesuai disahkan pada ujian terbuka. Menurut Syamsuddin tugas sebagai peneliti memang harus bisa mendeskripsikan hasil temuan secara obyektif, dan Syahrur memang berkata demikian terkait konsep *Milk Al-Yamîn*. Terlepas peneliti nantinya sepakat dengan pendapat Syahrur atau tidak, semuanya dikembalikan pada peneliti masing-masing.

Menurut Syamsuddin, sebagai akademisi memang perlu melakukan kritik. Dia sendiri tidak sepakat dengan gagasan Syahrur tentang *Milk Al-Yamîn* meskipun di beberapa negara praktik seperti konsep tersebut juga berlaku. Syamsuddin bersama dengan Nasr Hamid Abu Zayd melakukan kritik terhadap gagasan Syahrur dalam konteks ini.³⁰⁸ Keterlibatan Nasr Hamid Abu Zayd dalam edisi terjemahan juga ikut kontribusi memberikan kata pengantar pada penerbitan bagian pertama buku KQ. Semula *Kata Pengantar* tersebut ditulis oleh Zayd menggunakan bahasa Inggris dengan judul, "*The Simple Task: The Complicated Theory (A Commentary on Mohammad Shahrour's Project)*." Dalam keterangan yang diberikan oleh penerjemah dengan kode (*penj*) *Kata Pengantar* tersebut secara khusus ditulis oleh Zayd untuk terjemahan karya Syahrur edisi bahasa Indonesia. Kemudian judul tersebut diterjemahkan oleh penerjemah dengan judul, "*Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer (Penjelasan tentang Proyek Muhammad Syahrur)*."³⁰⁹ Dalam kata pengantar Zayd tersebut pada edisi terjemahannya tampak ada kontradiksi dengan yang disampaikan oleh Syamsuddin. Zayd lebih melihat bahwa apa yang disampaikan Syahrur tidak ada yang asli dan baru.³¹⁰

Para penerjemah memiliki dorongan yang sama ketika menerjemahkan karya Syahrur, yaitu ingin menghadirkan gagasan progresif dalam kajian Al-Qur'an. Namun keterlibatan ideologis maupun motivasi tersebut menjadi suatu relasi kuasa penerjemah menghadirkan gagasan Syahrur dalam bahasa sasaran. Pada bagian kata pengantar, para penerjemah dan penerbit telah mempromosikan pemikiran Syahrur yang dianggap penting dibaca oleh pemilik bahasa sasaran.

³⁰⁸ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

³⁰⁹ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. 3

³¹⁰ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. 8

Beberapa poin penting yang dipromosikan tersebut sudah disampaikan sebelumnya, dan di antaranya menjadi objek kajian akademik tersendiri baik untuk Skripsi, Tesis, Disertasi ataupun jurnal. Hanya saja penulis membatasinya pada kajian disertasi. Setidaknya ada dua disertasi yang melakukan kajian tentang Syahrur. Yaitu yang dilakukan oleh Muhyar Fanani pada tahun 2004, dan yang dilakukan oleh Abdul Aziz pada tahun 2019 di kampus yang sama, UIN Sunan Kalijaga.

Dua disertasi tersebut juga mengakui jika karya Syahrur sudah diterjemahkan, tetapi dalam kenyataannya mereka lebih mengutip edisi aslinya. Meskipun demikian popularitas pemikiran Syahrur yang menginspirasi mereka ketika menentukan tema kajian tidak lepas dari peran para penerjemah yang aktif membicarakan pemikiran Syahrur. Penerbit eLSAQ masih mengakui bahwa minat para pembaca dari mahasiswa S1, S2, dan S3 masih banyak yang bertanya tentang eksistensi buku terjemahan tersebut. Sehingga nama eLSAQ ketika bertransformasi menjadi Kalimedia, buku-buku yang dahulu diterbitkan oleh eLSAQ kemudian diterbitkan kembali atas nama Kalimedia, termasuk buku terjemahan karya Syahrur. Ini mempertimbangkan permintaan pasar yang masih muncul meskipun tidak meledak seperti pada saat pertama kali diterbitkan pada tahun 2004.³¹¹

Fakta ini sekaligus menjadi bukti jika pemikiran Syahrur masih menjadi bahan pembicaraan akademik sampai saat ini. Dalam teori relasi kuasa, penerjemah ketika mempopulerkan pemikiran Syahrur melalui aktivitas penerjemahan memiliki kekuasaan tersendiri. Bahkan hal itu tidak pernah dipikirkan oleh penulis aslinya yang tidak mengetahui budaya pemilik bahasa sasaran. Ada beberapa relasi kuasa yang diperlihatkan oleh penerjemah. *Pertama*, melakukan promosi terhadap gagasan-gagasan yang dinilai memiliki dampak sebagai dobrakan. *Kedua*, dalam upaya menampilkan gagasan orisinalitasnya, seringkali penerjemah melakukan bahasa Arab di sela-sela bahasa terjemahan. Sekolah-olah dirasa tidak ada terjemahan yang memadai. *Ketiga*, penerjemah ikut andil memberikan penjelasan tambahan pada diksi-diksi tertentu yang dianggap penting diketahui oleh pembaca. *Keempat*, penerjemah melakukan upaya kritik untuk menempatkan pemikiran yang diterjemahkan menimbulkan kerancuan kepada pembaca.

Fakta ini juga memperkuat adanya kosmopolisme Arab yang sudah membentang di Nusantara semenjak terjadinya penerjemahan dari karya Arab pada abad 16. Kosmopolisme Arab tidak secara sederhana bisa dibuktikan dengan adanya superioritas bahasa, tetapi budaya dan tradisi teks Arab yang diikuti dengan adaptasi dan pribumisasi juga bagian dari proses itu.³¹²

1. Melakukan promosi

Upaya melakukan promosi bisa dilihat pada bagian kata pengantar penerjemah atau penerbit. Dalam kata pengantar penerjemah atau penerbit memberikan uraian terkait motivasi dan latar belakang dihadapkannya karya

³¹¹ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan." Oktober 2023

³¹² Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (London: Chicago Press, 2011).

terjemahan Syahrur dalam edisi bahasa Indonesia. Berikutnya disampaikan juga hal-hal yang dipandang baru dan merupakan gagasan orisinal Syahrur yang belum pernah ditawarkan oleh para pemikir sebelumnya. Bahkan diksi atau kalimat yang dipilih untuk ditampilkan pada bagian judul atau luar cover juga bermuatan provokatif sebagai strategi promosi.

Pada buku “*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*” terbitan LKiS pada tahun 2003 pada bagian belakang cover dituliskan kalimat, “Islam yang berwajah tiranik sebenarnya bukanlah Islam itu sendiri, melainkan ia hanyalah hasil dari pemahaman para mufasir, muhaddits dan fuqaha.”³¹³ Kalimat ini dicantumkan agar pembaca dapat mengetahui isi buku, padahal jika dibandingkan dengan edisi aslinya tidak terdapat kalimat seperti itu. Sama halnya ketika menentukan judul, penerbit lebih menentukan pilihan judul tersebut karena berbagai pertimbangan diantaranya menarik pasar (marketing). Padahal penerjemah tidak sepekat dengan judul tersebut karena terkesan memandang semua Islam adalah tiran. Padahal yang dibicarakan Syahrur sebagai tiran (*istibdâd*) adalah sistem pemerintahan yang dijalankan secara otoriter atas nama Islam.

Terjemahan judul buku tersebut sangat jauh dari judul buku aslinya, “*Dirasâtul Islamiyyah fî al-Daulah wa al-Mujtama*” yang secara tekstual bisa diterjemahkan dengan “*Studi Islam Kontemporer terhadap Negara dan Masyarakat*.” Tetapi apakah terjemahan seperti itu yang dikehendaki oleh penerjemah atau tidak belum ada konfirmasi. Namun yang jelas gubahan dari judul asli ke judul terjemahan sangat jauh, kecuali kalau diambil dari muatan buku, dan itu pun seperti yang disampaikan oleh penerjemah bahwa terkesan menggeneralisasi Islam adalah tiran.³¹⁴

Promosi juga dilakukan penerbit pada bagian pengantar penerbit yang bisa dibaca pada bagian “Pengantar Redaksi.” Pada bagian Pengantar tersebut diuraikan terkait konteks negara yang dikehendaki Syahrur, bahwa bagi Syahrur konsep negara Islam itu adalah negara sekuler. Selain itu, penerjemah juga memuat terjemahan dari pengantar buku KQ yang dituliskan oleh Ja’far Dikk al-Bab, yang secara terjemahan sama persis dengan yang ada dalam buku terjemahan KQ bagian pertama. Penerbit hanya menyampaikan jika untuk menyelami pemikiran Syahrur maka diperlukan pemahaman atas metode yang digunakan seperti termuat dalam buku KQ. Untuk membantu pembaca maka dimuatlah terjemahan dari pengantar Ja’far Dikk tersebut.

Promosi seperti demikian terjadi pada terjemahan tiga buku lainnya. Buku KQ pada edisi terjemahan bagian pertama diberikan judul, “*Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*.” Adapun pada bagian ketiga diberikan judul, “*Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*,” padahal judul aslinya *al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâah Mu’ashirah*, jelas terjadi perluasan penerjemahan. Menurut narasumber dari eLSAQ perbedaan judul antara bagian pertama dan ketiga tersebut karena mempertimbangkan isinya. Bagian pertama

³¹³ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. bagian cover belakang.

³¹⁴ Khoirul Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*. Oktober 2023.

lebih banyak berbicara tentang Al-Qur'an sedangkan yang ketiga sudah praktik penerapan teori hukum Syahrur.³¹⁵

Pada terjemahan bagian pertama, penerbit memberikan promosi dengan menyertakan tulisan Abu Zayd pada cover depan yang menuliskan:

*“Hal paling menarik dari proyek Syahrur adalah teori tentang batas-batas hukum Tuhan, bukan karena teori itu secara mendasar diartikulasikan atas dasar hermeneutikanya yang valid atau pada analisis tekstual, tetapi lebih pada potensinya membawakan salah satu aspek struktur Al-Qur'an, bukan sebagai teks tetapi sebagai sebuah wacana.”*³¹⁶

Adapun di bagian cover belakang terdapat testimoni yang dicantumkan dari tiga akademisi Barat, yaitu: Stefan Wild dari University of Bonn, Jerman. Berikutnya ada nama Andreas Christmann dari University of Manchester, Belanda,³¹⁷ dan terdapat nama Muhammad Qasim Zaman dari University of Brown, USA. Begitu juga pada terjemahan bagian ketiga, pada cover depan terdapat catatan dari Andreas Christmann yang menuliskan:

*“Jelas bahwa Syahrur menginginkan kebebasan dalam pembacaan kontemporer terhadap Al-Qur'an. Berdasarkan premisnya untuk membedakan antara wilayah suci dan profan, dia berusaha keluar dari pembatasan apapun dalam proses penafsiran yang ditetapkan oleh ulama tafsir dan fiqh klasik.”*³¹⁸

Hal yang sama juga terjadi pada buku NUJJ. Syamsuddin sebagai penerjemah sudah memberikan keterangan terkait judul yang diberikan pada edisi terjemahan tersebut. Menurut Syamsuddin, NUJJ jika diterjemahkan secara bebas menjadi, “*Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*.” Namun upaya promosi tidak hanya berhenti pada pemilihan judul. Sebab terdapat juga tulisan dari Dale Eickelman tentang Syahrur yang ditempatkan oleh penerbit pada bagian belakang cover buku. Tulisan tersebut sebagaimana berikut:

*“Jika 95 tesis Martin Luther yang digantungkan di pintu Gereja Istana Wittenberg pada tahun 1517 mampu mengubah cara berpikir dan bertindak bahkan para musuh-musuhnya, maka demikian juga yang akan terjadi pada buku-buku yang ditulis oleh Muhammad Syahrur.”*³¹⁹

Promosi yang terdapat pada dua buku tersebut tidak ditemukan pada edisi terbitan Jendela. Misalnya melihat pada bagian judul, “*Islam dan Iman: Aturan-*

³¹⁵ Khoirul Anwar, “Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan.” Oktober 2023

³¹⁶ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. lihat pada bagian cover depan.

³¹⁷ Ketika penulis melakukan interview kepada Syamsuddin, ia menceritakan bahwa Christmann adalah akademisi Barat yang rajin memperkenalkan pemikiran Syahrur di dunia Barat. Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.” Oktober 2023.

³¹⁸ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin, 2nd ed. (Yogyakarta: eLSAQ, 2007). Lihat bagian cover. Untuk bagian belakang cover pada edisi ketiga ini memuat testimoni dari Dale F. Eickelman, Qasim Zaman dan Nasr Hamid Abu Zayd.

³¹⁹ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2004). Lihat pada bagian cover depan.

aturan Pokok,” yang menampakkan lebih setia pada teks aslinya. Namun jika dilihat pada testimoni yang ada pada bagian cover justru kutipan dari salah satu pemikir yang kontra dengan Syahrur. Yaitu kutipan dari pernyataan Wahbah al-Zuhaili sebagaimana berikut:

“Sesat dan menyesatkan!” Itulah komentar Wahbah al-Zuhaili saat ditanya pendapatnya tentang Muhammad Syahrur, ketika pakar Ushul Fiqih kenamaan Timur Tengah itu berkunjung ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beberapa waktu lalu. Alasan yang dikemukakan Wahbah, waktu itu, sangat rasional dan argumentatif. “Bagaimana mungkin, seorang yang berlatar belakang teknik sipil punya kapasitas yang memadai untuk menafsirkan kandungan Al-Qur’an,” katanya.”³²⁰

Dilihat dari konten kalimatnya, memang penerjemah maupun penerbit dengan penuh kesadarannya sengaja mencantumkan pernyataan-pernyataan para tokoh akademisi yang otoritatif. Ada di antara mereka yang bernada pujian terhadap Syahrur, tetapi ada juga yang secara terbuka mencela sebab dinilai tidak memiliki kualitas. Fakta inilah yang mendasari adanya kekuasaan penuh yang dimiliki oleh penerbit maupun penerjemah melakukan promosi Syahrur kepada pembaca. Pada intinya, seperti yang diakui oleh pihak penerbit bahwa justru sisi kontroversial Syahrur menjadi poin yang menjual (*selling point*).

2. Mempertahankan Teks Asli Bahasa Sumber

Upaya mempertahankan teks asli bahasa sumber ini seolah-olah tidak ada bahasa terjemahan yang tepat merepresentasikan maksud dari penulis. Ini terlihat ketika penerjemah melakukan terjemahan terhadap diksi-diksi tertentu setelah itu diikuti dengan teks aslinya melalui tanda kurung (...).

Hasil terjemahan dari empat karya Syahrur sangat banyak ditemukan upaya mempertahankan bahasa aslinya.³²¹ Misalnya pada terjemahan KQ bagian pertama terdapat contoh seperti ketika Syahrur mengatakan, “*Wa lakin ghiyâba al-Manhaj al-Ma’rifi*”³²² kemudian diterjemahkan oleh penerjemah menjadi, “Namun tanpa adanya sebuah episteme (*al-manhaj al-ma’rifi*).”³²³ Berikutnya terjadi ketika penerjemah hendak menjelaskan maksud dari *qafzah nau’iyyah* yang diterjemahkan dengan “upaya maksimal” tetapi setelah diterjemahkan demikian diikuti dengan keterangan dalam kurung (*qafzah nau’iyyah*).³²⁴

Upaya mempertahankan bahasa asli dalam kitab KQ jugabanyak ditemukan ketika penerjemah menemukan kata *al-muhtawâ* di banyak tempat diberikan

³²⁰ Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*, trans. M. Su’udi (Yogyakarta: Jendela, 2002). Lihat pada bagian belakang cover.

³²¹ Karena terlalu banyak bahasa asing yang digunakan sehingga penulis memilih secara acak dan yang mewakili.

³²² Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mu’ashirah*. h. 31

³²³ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 41

³²⁴ Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mu’ashirah*. h. 34, bandingkan dengan edisi terjemahannya Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h.

terjemahan dengan “kandungan,” kemudian tetap dicantumkan teks aslinya melalui dalam kurung (*al-muhtawâ*). Ketika kata tersebut bertemu dengan kata lain seperti *ḥarakat al-muhtawâ* diterjemahkan menjadi “relativitas pemahaman,” setelah itu tetap dicantumkan teks aslinya melalui keterangan dalam kurung (...).³²⁵ Upaya seperti ini yang pernah penulis konfirmasi kepada penerjemahnya yang menganggap bahwa tidak ada kejelasan dari makna *al-muhtawâ* ini.³²⁶

Diksi-diksi asli Syahrur masih dipertahankan pada bagian-bagian yang dianggap oleh penerjemah menyampaikan gagasan penting. Misalnya di buku NUJJ pada bab pertama ketika Syahrur menjelaskan tentang teori *al-kainûnatu, al-sairûratu, al-shairûratu* yang dalam edisi terjemahannya diterjemahkan menjadi “kondisi berada, kondisi berproses, dan kondisi menjadi.” Tetapi setelah diberikan terjemahan, teks asli tersebut masih tampak dicantumkan setelahnya.³²⁷ Terjemahan seperti ini juga masih dipilih oleh Fanani dalam disertasinya, meskipun pada bagian judul tidak diberikan terjemahan seperti yang dilakukan Syamsuddin dan Burhanuddin.³²⁸ Berikutnya juga terdapat terjemahan yang mengabaikan kata berikutnya padahal jika mengacu pada prinsip non sinomitas yang digunakan Syahrur seharusnya tetap terdapat terjemahannya. Seperti ketika mendapati kalimat *manthiq al-huwiyyah wa al-mâhiyah* yang diterjemahkan dengan “logika esensi” dan disertai dengan teks aslinya.³²⁹

Upaya menampilkan teks asli tidak banyak ditemukan dalam terjemahan buku *Dirâsat al-Islamiyyah fi al-Daulah wa al-Mujtama’* atau edisi terjemahannya, “*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*.” Meskipun terdapat upaya membiarkan bahasa sumbernya seperti pada buku lainnya, tetapi tidak sebanyak pada buku KQ dan NUJJ di atas. Di antara contoh penerapannya seperti ketika penerjemah menemukan redaksi *marḥalatu ikhtilâfat al-tsaqâfat wa al-sulûk* kemudian diterjemahkan menjadi “masa diferensiasi budaya dan pola perilaku.” Setelah diberikan terjemahan seperti itu kemudian disertakan teks aslinya.³³⁰ Namun pada buku *Tirani Islam* ini dicantumkan teks aslinya tidak terlalu ketat atau hanya tampak pada teks-teks yang memiliki implikasi penting. Seperti terjadi ketika penerjemah bertemu dengan kalimat *tasyriyyah al-basyariyyah wa al-insâniyyah* yang diterjemahkan dengan “perundangan fisiologis-psikologis” kemudian dicantumkan teks aslinya.³³¹

Fakta ini tidak jauh berbeda dengan edisi terjemahan buku *Islam dan Iman* terbitan Jendela tahun 2002. Selain buku ini merupakan terbitan pertama kali dari terjemahan Syahrur, sekaligus menjadi unik. Karena tidak banyak menampilkan teks

³²⁵ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. 45-46

³²⁶ Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.”

³²⁷ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 55

³²⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009). h. 63

³²⁹ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 66-67

³³⁰ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 49. Bandingkan dengan edisi aslinya Syahrur, *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu’ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama’*. h. 67

³³¹ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. 104

aslinya kecuali pada diksi-diksi yang menjadi judul atau sub bab. Itupun tidak banyak jika dibandingkan pada terjemahan karya Syahrur lain, khususnya yang dilakukan oleh Syamsuddin dan Burhanuddin. Dalam buku terjemahan terbitan Jendela, diksi asli penulis juga masih dipertahankan ketika bertemu dengan kata-kata kunci Syahrur seperti *al-Kitâb*, *al-Tanzîl al-Hakîm*, *al-risâlah*, *al-nubuwwah*, dan lainnya.³³² Meskipun ternyata juga terdapat teks asli yang hanya dicantumkan tanpa terjemahan. Seperti ketika bertemu dengan redaksi *al-adabiyah al-islamiyyah*, penerjemah maupun editor memilih tidak menerjemahkannya.³³³

3. Penjelasan Penerjemah dan komentar

Keterlibatan penerjemah dalam produk terjemahan juga dapat dilihat ketika memberikan penjelasan atau komentar dari redaksi asli sebagaimana sudah disampaikan pada pembahasan sebelumnya. Agar tidak mengulangi kembali maka pada pembahasan ini hanya perlu diperjelaskan lagi terkait peranan memberi penjelasan dan komentar yang merupakan implikasi dari relasi kuasa penerjemah. Mereka memiliki kebebasan mentransformasikan dari bahasa asli ke bahasa sasaran dengan segala kemampuan yang dimiliki.

Pada kasus ini, penerjemah tidak bekerja sendirian dalam edisi terjemahan. Keterlibatan penerjemah diikuti oleh editor atau penyunting yang dapat dengan mudah ditemukan secara terbuka melalui keterangan dengan tanda (pent.), (penerj.), (peny.), (ed.) terhadap kalimat atau diksi-diksi tertentu. Tanda-tanda tersebut memberikan instruksi atas peranan masing-masing. Meskipun tidak diberikan keterangan sebelumnya terkait maksud dari inisial itu, serta bagaimana peranan mereka secara detail. Meskipun demikian dapat dikenali dengan mudah jika (pent.), (penerj.) merupakan identitas dari penerjemah yang terlibat. Sedangkan (peny.) adalah penyadur. Kemudian (ed.) adalah editor yang terlibat dalam proses penerjemahan.

Ilustrasi keterlibatan beberapa pihak di sini selaras dengan apa yang disampaikan oleh informan dari ketigapenerbit, yang mengatakan jika naskah ketika sudah memasuki tahapan finalisasi akan dikoreksi ulang oleh ahli dari kalangan akademisi. Pihak ahli yang ditunjuk adalah akademisi IAIN yang sudah mendalami pemikiran Syahrur. Berbeda dengan keterangan dari penerbit Jendela, meskipun melakukan hal yang sama, tetapi diawali dengan tahapan koreksian lebih dahulu yang dilakukan oleh pihak penerbit.

Faktanya, penerjemah lebih leluasa memperlakukan edisi terjemahan sesuai dengan seleranya. Seperti ketika penerjemah memberi komentar secara tegas terhadap pernyataan Syahrur yang dianggap rancu dan kontradiktif. Atau penerjemah juga terlibat memperjelas dari maksud pernyataan penulis yang sebenarnya tidak sedang disampaikan dalam konteks tersebut. Misalnya pada kasus

³³² Berdasarkan keterangan dari editor memang prinsip ini dipertahankan untuk menampilkan sisi orisinalitas Syahrur. Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sabrur R. Soenardi." Oktober 2023

³³³ Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. 43. Kasus ini sama dengan diksi-diksi lain yang masih dipertahankan, juga tidak diterjemahkan.

terjemahan bagian pertama buku KQ yang disampaikan melalui catatan kaki nomor 14. Di sana dituliskan dengan kalimat, “*ketika bahasa tersebut membawa makna baru bukan berarti dia kehilangan makna aslinya.*” Atau ketika memberikan komentar terhadap pemikiran Syahrur yang dipandang oleh penerjemah tidak konsisten. Kasus ini terjadi ketika Syahrur menyatakan bahwa *Umm al-Kitâb* tidak memiliki sisi zahir dan batin. Menurut penerjemah, pernyataan tersebut rancu dan kontradiktif dengan prinsip Syahrur pertama kali tentang konteks ini.³³⁴

Kasus seperti demikian beberapa kali terjadi pada edisi terjemahan yang diterjemahkan oleh Syamsuddin. Terlihat jika penerjemah memiliki keluasan pandangan terhadap pemikiran Syahrur. Kasus seperti ini tidak penulis temukan dalam terjemahan tiga buku lainnya, tetapi hal ini menggambarkan kekuasaan penerjemah sebagai pihak yang berupaya untuk memberikan pemahaman secara detail kepada pemilik bahasa sasaran. Keterlibatan tersebut sekaligus merupakan cerminan upaya penerjemah melakukan konstruk pengetahuan tertentu yang memiliki kaitan dengan iklim saat itu. Bergumul dengan dinamika penerjemahan buku-buku yang mencerminkan berbagai varian pemikiran Islam.

B. Dinamika Penerjemahan Buku-buku Studi Al-Qur'an di Era Hadirnya Karya Syahrur

Eksistensi edisi terjemahan karya Syahrur ikut mewarnai diskursus varian pemikiran Islam, khususnya pada bidang studi Al-Qur'an yang sedang tumbuh di Indonesia saat itu. Meskipun semangat yang sama dengan orientasi gagasan progresif sudah mulai muncul pada awal 1970an. Peristiwa ini tidak bisa dipisahkan dari proses terjadinya reformasi Islam yang terus mengalami dinamikanya sampai pada era lahirnya terjemahan karya Syahrur. Di sisi bersamaan justru mendapatkan rival dari kelompok puritanisme yang lebih mengusung pada prinsip pemurnian dan ortodoksi.

Kelompok kedua ini menurut Watson masuk dalam kategori fundamentalisme yang menjadi rival dari kelompok liberal di Indonesia yang sama sama mulai bergeliat di ruang publik semenjak pasca 1998.³³⁵ Menurut Watson kecenderungan kelompok ini juga diakomodir oleh penerbit-penerbit Islam yang terlibat mengedarkan buku-buku terjemahan dari para pemikir fundamentalisme di bidang studi Al-Qur'an. Pola yang disampaikan oleh Watson, karena ciri khas kelompok ini secara aktif memberikan respon terhadap gagasan kelompok progresif.

Adapun kelompok progresif yang dimaksud dalam riset ini mengikuti kriteria Duderija dan Omid Safi, yaitu mereka yang terlibat aktif mempromosikan isu-isu kemaslahatan sosial, seperti inklusivitas dalam Islam, pluralism, memperjuangkan hak sipil, menolak esensialisme palsu seperti modernitas versus

³³⁴ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. h. 57 dan h. 108

³³⁵ C.W Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene,” *Journal of Islamic Studies* 2, no. 6 (2005). h. 186

tradisionalis, Islam versus feminism, dan lainnya. Adapun keterlibatan mereka berpijak pada kajian teks dan hermeneutika sosial untuk menafsirkan teks.³³⁶

Kasus tersebut bisa merujuk fenomena di era masifnya buku terjemahan studi Al-Qur'an yang berbicara tentang kesetaraan perempuan, justru penerbit Gema Insani Press (GIP) menerbitkan buku edisi terjemahan yang bermuara sebaliknya. Seperti edisi terjemahan yang berjudul, "*Berjabat Tangan dengan Perempuan*" karya ulama Saudi, Muhammad Ismail pada tahun 1998.³³⁷ Buku lain yang berbicara tentang isu ini terdapat edisi terjemahan dengan judul, "*Wanita Mengapa Merosot Akhlaknya*," karya Ukasyah Athibi, seorang ulama Mesir yang diterbitkan oleh GIP pada tahun 1998. Juga terdapat karya Abu Syuqqah yang diterjemahkan menjadi 6 jilid mengikuti edisi aslinya dengan judul terjemahan, "*Kebebasan Wanita*" yang diterbitkan mulai tahun 1997-1998.³³⁸ Abu Syuqqah merupakan seorang penulis Kairo yang sebenarnya ahli di bidang sejarah, dan pemikiran-pemikirannya sampai hari ini masih menjadi salah satu rujukan primadona para peneliti isu feminisme Islam di Indonesia.³³⁹

GIP juga menerbitkan edisi terjemahan karya yang berbicara tentang interpretasi terhadap teks Al-Qur'an. Seperti buku "*Al-Qur'an dalam Pandangan Sahabat Nabi*" karya Ahmad Khalil Jam'ah yang diterbitkan pada tahun 1999.³⁴⁰ Juga terdapat buku terjemahan dengan judul, "*Kisah-kisah dalam Al-Qur'an*" karya Shalah al-Khalidy. Dua buku ini secara substantif menawarkan corak tekstualis terhadap interpretasi Al-Qur'an yang secara momentum mendapatkan masanya pada era itu. Edisi terjemahan yang juga ikut berbicara tentang isu ini serta memiliki orientasi yang sama terdapat buku yang berjudul, "*Kisah-kisah Al-Qur'an*" karya Abul Karim Zaidan yang diterbitkan oleh Robbani Press pada tahun 2004.

Terjemahan karya-karya kelompok fundamentalis yang diterbitkan oleh GIP maupun Robbani sebagaimana telah disebutkan sebelumnya memang tidak cukup populer jika dibandingkan dengan nama Qutb dan Qardhawi. Setidaknya terdapat dua karya monumental Qutb yang berkaitan dengan studi Al-Qur'an diterjemahkan dan diterbitkan oleh penerbit Indonesia. Yaitu karya tafsir Al-Qur'an yang berjudul "*Tafsir Fi Dhilal Al-Qur'an*" yang diterbitkan oleh GIP pada tahun 2000 dan buku

³³⁶ Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam* (New York: Routledge, 2017). h. 1. Omid Safi, *Progressive Muslims: On Social Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2023).

³³⁷ Muhammad Ismail, *Berjabat Tangan Dengan Perempuan*, trans. Ahmad Dania Suhait (Jakarta: Gema Insani Press, 1998). Buku ini cenderung membawa pada pemahaman tekstual pada ayat-ayat zina dan didominasi dengan pemikiran para pembesar ulama Saudi seperti Albani.

³³⁸ Bandingkan dengan data Munip. Abdul Munip, "Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004" (Yogyakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2007). h. 404-405

³³⁹ Nina Nurmila, "The Spread of The Muslim Feminist in Indonesia: Before and After the Digital Era," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 1 (n.d.): 2021. h. 112

³⁴⁰ Khalil Jam'ah, *Al-Qur'an Dalam Pandangan Sahabat Nabi*, trans. Subhan Nurdin (Jakarta: Gema Insani Press, 1999).

Petunjuk Jalan yang diterbitkan oleh penerbit Media Dakwah pada tahun 2001.³⁴¹ Adapun karya Qardhawi terdapat edisi terjemahan dengan judul, “*Berinteraksi dengan Al-Qur’an*” yang diterbitkan oleh GIP pada tahun 1999. Penerjemahan buku-buku yang masuk dalam dua kategori kelompok Islam yang sedang tumbuh di Indonesia secara masif ini baru mulai terjadi pasca Orde Baru.³⁴² Era ini menunjukkan terbukanya keran pemikiran Islam sehingga muncul varian kelompok Islam yang menampilkan identitas mereka masing-masing. Meskipun embrio penerjemahan buku studi Al-Qur’an sudah diawali pada era 1980 an dan awal 1990 an.

Adapun varian pemikiran yang terlibat dalam kontestasi buku-buku terjemahan tersebut dapat dipetakan menjadi tiga: *pertama*, terjemahan yang menawarkan studi Al-Qur’an pada semangat melakukan reinterpretrasi secara umum. *Kedua* studi Al-Qur’an secara khusus menawarkan gagasan reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang bermuatan gender. *Ketiga*, studi Al-Qur’an yang menawarkan pada orientasi fundamentalisme.

Kelompok pertama penerjemahan pada buku-buku yang menawarkan metode tertentu untuk melakukan interpretasi atas ayat-ayat Al-Qur’an secara umum terdapat nama Hasan Hanafi (1935-2021). Karya Hanafi sudah mulai diterjemahkan di Indonesia pada tahun 1983, yang saat itu dilakukan oleh tim majalah *Prisma* tentang “*Teologi Tanah*.” Penerjemahan itu bermula dari pertemuan Dawam Rahardjo pada tahun 1981 dengan akademisi Mesir itu pada saat menghadiri sebuah acara di Tokyo. Kemudian Hanafi memberikan beberapa artikelnya kepada Rahardjo, salah satu diantaranya yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia adalah tentang *Teologi Tanah*. Benih-benih ini menjadi faktor penting popularitas pemikiran Hanafi di kalangan akademisi Indonesia sehingga beberapa kali juga dihadirkan secara langsung dalam forum akademik.³⁴³

Menurut Mujiburrahman, pada awal tahun 1990 an dua kelompok yang berbeda latar belakang antara reformis dan tradisional³⁴⁴ terlibat aktif membicarakan pemikiran Hanafi. Kalangan tradisional yang mayoritas memiliki penguasaan bahasa Arab sangat menikmati dan memandang jika penerjemahan pemikiran Hanafi sebagai langkah awal melakukan reformasi Islam melalui kitab-kitab *turats* (naskah tradisional). Perhatian ini akan berdampak pada gerakan-gerakan progresif berikutnya dengan menerjemahkan buku-buku pemikir kiri lain.

³⁴¹ Munip, “Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004.” h. 140-141

³⁴² Bandingkan dengan Akhh Muzakki, “Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary (?) Study),” *Studia Islamika* 14, no. 3 (2007).

³⁴³ Mujiburrahman, “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses,” *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018).

³⁴⁴ Penggunaan reformis dan tradisional ini juga tidak berlaku bagi tokoh seperti Gus Dur, Nurcholish Madjid, Djohan Effendi dan beberapa tokoh yang satu gagasan. Sebab mereka yang dilihat sebagai reformis juga pernah mengenyam pendidikan tradisional atau sebaliknya. Lihat, Greg Barton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia,” *Studia Islamika* 2, no. 3 (1995), h. 7

Kelompok tradisional yang dimaksud oleh Mujiburrahman ini merupakan aliansi anak-anak muda NU yang sudah mulai terlibat aktif dalam ide-ide pembaharuan. Keterlibatan mereka juga sekaligus melengkapi para pemikir kritis periode 1980 an yang hanya diisi oleh kelompok reformis yang tidak berangkat dari ilmu-ilmu pesantren.³⁴⁵ Respon sebaliknya muncul dari Wahyudi ketika masih proses riset disertasi tentang pemikiran Hanafi. Menurutnya, membaca pemikiran Hanafi yang kuat dengan kajian filosofisnya tidak cukup hanya dengan bekal penguasaan bahasa Arab, apalagi karya-karya pentingnya ditulis menggunakan bahasa Perancis.³⁴⁶

Pandangan yang diungkap Wahyudi tentu tidak mengesampingkan edisi terjemahan karya Hanafi yang telah terbit dalam bentuk buku pada tahun 1991 yang diterbitkan oleh penerbit P3M besutan kelompok tradisional pesantren dan reformis (terkait perdebatan tentang istilah ini sudah disampaikan di atas). Gus Dur saat itu memberikan pernyataan jika dirinya sudah sangat familiar dengan pemikiran Hanafi pada paruh kedua tahun 1960 an, ketika masih belajar di Kairo. Gus Dur juga melakukan analisis isi buku dengan memperhatikan urgensi *trifecta* antara Islam sebagai agama, ideologi dan revolusi.³⁴⁷

Wahyudi dalam disertasi juga mengagumi Hanafi dari konteks pemikirannya yang diklaim memiliki akar epistemologis yang kuat sebagai pembaharu Islam, selain latar belakang Hanafi sebagai akademisi Mesir yang secara kultur dan jaringan keilmuan dengan tokoh-tokoh Islam Indonesia menjadi pertimbangan tersendiri.³⁴⁸

Terjemahan pemikiran Hanafi yang kedua terbit pada tahun 1993 dengan judul “*Kiri Islam*,” dari buku yang ditulis oleh Kazou Shimogaki.³⁴⁹ Dalam buku

³⁴⁵ Di bagian kata pengantar buku Laode Ida, Martin van Bruinessen menyebut anak-anak muda NU sudah berkenalan dengan penulis-penulis Islam posmo. Lihat, Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekularisme Baru* (Surabaya: Erlangga Press, 2004). h. xvii. Dalam bukunya, Ida juga menggambarkan kelompok progresif NU yang indikasinya kritis terhadap tradisi kultural sembari mendinamisasikan gerakan pembaharuan, bukan sebaliknya.

³⁴⁶ Sudah sangat populer jika Wahyudi sebagai satu-satunya sarjana PTKIN (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri) yang impresif menyuarakan gagasan Hanafi agar sampai ke Indonesia. Lihat, Hasan Hanafi, *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, trans. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press & Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001). h. xii. Tulisan Wahyudi juga dikutip oleh Munip apa adanya sebagaimana dimuat dalam karya Abdul Munip, “Motivasi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab,” *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015). h. 105-106

³⁴⁷ Mujiburrahman, “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses.” h. 296

³⁴⁸ Ulasan tentang Hanafi akan menjadi sub tersendiri, dan terkait kelebihan dan kekurangan edisi terjemahan disinggung oleh Yudian dalam kata pengantar terjemahannya. Lihat, Hanafi, *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. h. viii

³⁴⁹ Edisi terjemahan terbit pada tahun yang sama dalam bentuk buku secara utuh oleh anak-anak muda NU yang tergabung dalam NGO LKiS, M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dari judul asli, “*Between Modernity and Post Modernity The Islamic Left and Dr.*

tersebut terdapat ringkasan dari Shimogaki tentang pemikiran Hanafi yang pernah diterjemahkan oleh pemuda muslim reformis, Saiful Mujani. Teks itu pernah menjadi bahan diskusi di Paramadina yang dihadiri Nurcholis Madjid sebagai pimpinan Paramadina serta dihadiri sekitar 50 peserta termasuk Rahardjo. Hasil dari diskusi juga ditranskrip kemudian terbit di *Jurnal Islamika*.³⁵⁰

Respon Paramadina ikut andil ketika menerbitkan edisi terjemahan karya Hanafi yang berjudul, “*Muqaddimah fi ‘Ilmi al-Istigrâb*” yang edisi utuhnya terbit pada tahun 2000. Tetapi menurut Mujiburrahman, respon terhadap karya tersebut sudah berlangsung di sela-sela *Kiri Islam*. Pada tahun 1991 Madjid sudah mempromosikan gagasan Hanafi terkait dengan wacana Islam terhadap Barat. Bagi Madjid, Hanafi dalam karya tersebut menawarkan agar Timur menjadikan Barat sebagai objek studi, sehingga ada penyeimbang atas kajian gagasan objek studi.³⁵¹

Penerjemahan karya Hanafi juga dilakukan oleh anak-anak asuh Gus Dur yang diawali dengan memberikan naskah berbahasa Arab kepada mereka. Respon yang muncul dari kelompok binaan Gus Dur ini salah satunya dari Ulil Abshar Abdalla yang melihat Hanafi dari *angle* berbeda. Justru Abdalla melihat pemikiran Hanafi merupakan kompilasi dari pemikiran revolusi nasionalis dan sosialis di dunia Arab. Sebab kesalahan fatal reformasi selama ini menurutnya karena tidak memiliki akar pada masyarakat, sehingga reformasi yang tepat harus berangkat dari tradisi intelektual Islam (*turats*). Menurut Abdalla konteks itu sangat sesuai dengan kondisi reformasi Indonesia.³⁵²

Penerjemahan karya-karya Hanafi tidak lepas dari jaringan intelektual antara kelompok muslim reformis binaan Madjid dan Rahardjo serta kelompok tradisionalis binaan Wahid. Fakta ini berpengaruh pada popularitas teks-teks Hanafi sehingga sampai di kalangan akademisi muslim khususnya di lingkungan PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam). Meminjam temuan Kersten, pemikiran Hanafi bersama Arkoun tumbuh di Indonesia seiring pesatnya diskusi gagasan Majid di lembaga pendidikan Islam sebagai produk pemikiran post kolonialisme.³⁵³

Sebelum Lembaga Pendidikan, peranan penerbit lebih dahulu menjadi pelopor yang mengenalkan pemikiran Hanafi melalui penerjemahan karyanya ke bahasa Indonesia. Majalah Prisma merupakan yang pertama dalam hal ini, kemudian diterbitkan kembali dalam edisi lengkap oleh penerbit P3M. Berikutnya edisi terjemahan Hanafi juga diterbitkan oleh penerbit Paramadina, LKiS dan Titihan Ilahi Yogyakarta. Masing-masing penerbit yang terlibat ini juga memiliki jaringan keilmuan dengan Hanafi secara kuat. Hanya saja respon yang cenderung intens dapat

Hasan Hanafi Thought: A Critical Reading.” Lihat, Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme Dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1993).

³⁵⁰ Mujiburrahman, “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses.” h. 298

³⁵¹ Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000). h. iii

³⁵² Mujiburrahman, “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses.” h. 300-301

³⁵³ Carol Kersten, *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (New York: Columbia University Press, 2011). h. 234

ditemukan dalam edisi terjemahan yang diterbitkan oleh penerbit Titian Ilahi. Sebab penerjemah merasa memiliki hubungan guru-murid dengan Hanafi. Selain itu penerjemah juga menceritakan alur perkenalannya dengan Hanafi sebagai seorang pemikir Mesir yang saat itu masih asing bagi mahasiswa Indonesia. Menurut penerjemah, orang yang berjasa memperkenalkan Hanafi kepadanya ialah Wahid pada suatu forum kuliah umum di McGill pada tahun 1992.³⁵⁴

Pola tersebut berbeda dengan dengan jaringan penerbit Prisma, P3M, LKiS dan Paramadina yang tidak menampilkan hubungan guru murid dengan Hanafi. Meskipun demikian para penerbit yang terlibat itu memberikan apresiasi dan promosi terhadap pemikiran Hanafi. Seperti yang dilakukan oleh Wahid atas pemikiran Hanafi yang dinilai telah berhasil melakukan elaborasi antara teori legal formal Islam dengan fenomenologi filsafat.³⁵⁵ Apresiasi yang sama disampaikan oleh Madjid dalam edisi terjemahan yang diterbitkan oleh Paramida. Madjid melihat keunikan pemikiran Hanafi dalam mengurai ketegangan antara modernisasi dan westernisasi di dunia secara global maupun di Indonesia yang selalu menduga jika modernisasi adalah westernisasi. Menurut Madjid, pemikiran Hanafi yang diterbitkan oleh Paramadina tersebut mencoba melakukan afirmasi ulang atas dugaan-dugaan yang tidak mendasar.³⁵⁶

Berikutnya edisi terjemahan buku studi Al-Qur'an yang diterbitkan oleh penerbit LKiS terdapat nama Nasr Hamid Abu Zayd. Beberapa karya Nasr Hamid Zayd (1943-2010) (selanjutnya disebut Zayd) tentang studi Al-Qur'an diklaim para penerjemahnya memiliki perspektif baru untuk kajian '*Ulum al-Qur'an* kontemporer'.³⁵⁷ Ichwan dalam tesis yang dikerjakan untuk studi Pasca Sarjana di Universitas Leiden pada tahun 1998 memaparkan secara detail gagasan Zayd dalam bidang ini. Dalam tesisnya, Ichwan memang menulis beberapa nama akademisi yang sudah melakukan kajian atas pemikiran Zayd, tetapi tidak satupun nama akademisi Indonesia yang dituliskan. Padahal faktanya diskursus tentang Zayd di Indonesia sudah terjadi pada tahun 1997 dengan terbitnya edisi terjemahan berjudul, "*Imam*

³⁵⁴ Hanafi, *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. h. v

³⁵⁵ Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme Dan Postmodernisme*. h. 20

³⁵⁶ Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Barat*. h. 10

³⁵⁷ Ichwan sarjana Indonesia yang pernah bertemu langsung dengan Abu Zayd dalam sebuah Simposium di Leiden pada 10-12 Juni 1998 mengungkap alasan Zayd dalam pengembangan studi '*Ulumul Qur'an*'. Lihat, Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)," in *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002). h. 152. Dalam karya tesisnya, Ichwan juga menuliskan hubungan dekatnya dengan Zayd selama meriset pemikirannya. Lihat, Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship" (Tesis, Leiden, Leiden University, 1999). h. v. Di bagian pengantar Ichwan menceritakan gagasan brilian Zayd pada studi Al-Qur'an tetapi mendapat penolakan saat promosi guru besar di Kairo pada tahun 1992. Lebih lanjut terkait tema ini, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Wesport CT: Praeger, 2004).

Syafii: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme” yang diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dan diterbitkan LKiS.³⁵⁸

Buku tersebut merupakan karya kontroversial Zayd sehingga berdampak penolaan gelar profesornya bahkan pengusirannya dari Mesir. Nama Zayd pada saat itu sudah sangat populer terlebih ketika dia dinyatakan secara sah mendapatkan hukuman pengusiran dari Mesir dan divonis murtad sehingga hukum pernikahan dengan istrinya yang saat itu merupakan dosen di Al-Azhar harus batal.³⁵⁹ Namun identitas tersebut tidak mempengaruhi para akademisi Indonesia menjadikan karya Zayd sebagai bagian buku-buku studi Al-Qur’an yang memiliki muatan penting.

Sehingga selang 5 tahun dari terbitnya edisi terjemahan karya kontroversial Zayd, berikutnya pada tahun 2002 LKiS juga menerbitkan edisi terjemahan dari karya lainnya yang berjudul “*Tekstualitas Al-Qur’an*” yang diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin.³⁶⁰ Popularitas Zayd datang di Indonesia secara periodik lebih akhir dibandingkan dengan gurunya di Mesir, Hanafi (1935-2021) yang sudah datang pada awal 1990 an.³⁶¹ Wahyudi ketika melakukan riset tentang pemikiran Hanafi dan datang bertamu ke rumah Hanafi di Mesir pada tahun 1999 hanya menyinggung sedikit tentang Zayd. Dari tulisannya, Wahyudi tidak menunjukkan jika dirinya tidak kenal dengan Zayd, hanya saja ketertarikan Wahyudi terhadap pilihan Hanafi bisa jadi penyebab mengesampingkan diskursus lain.³⁶²

Jaringan penerjemah dan penerbit LKiS dengan Zayd lebih pada kepentingan apa yang disebut oleh Munip sebagai kepentingan ideologis dalam rangka untuk memperkenalkan produk pemikiran.³⁶³ Fakta ini juga tidak menunjukkan jika aktivitas penerjemahan dipengaruhi hubungan guru-murid atau sebagai bentuk transmisi keilmuan (sanad) sebagaimana tradisi penerjemahan pada masa klasik.³⁶⁴ Namun jaringan penerbit dengan Zayd juga dapat dilihat dari keterangan penerbit yang memberikan penegasan pada edisi terjemahan jika telah mendapatkan legalitas izin dari penulisnya, yakni Zayd.³⁶⁵

³⁵⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafii: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997).

³⁵⁹ Abu Zaid, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. h. 10

³⁶⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

³⁶¹ Ichwan menyebut Hanafi sebagai guru dari Zayd, meskipun tidak dijelaskan secara lebih rinci hubungan guru-murid mereka berdua. Lihat, Ichwan, “A New Horizon In Qur’anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd’s Contribution To Critical Qur’anic Scholarship.” 28

³⁶² Hanafi, *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. h. viii

³⁶³ Abdul Munip, “Motivasi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab,” *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015). h. 105

³⁶⁴ Meminjam argumentasi yang dibangun Azra ketika membela bahwa tafsir Tarjuman al-Mustafid merupakan terjemahan dari Tafsir Jalalain lebih dapat dipercaya karena terdapat sanad hubungan guru-murid. Azra Azyumardi., *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama? in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). h. 65

³⁶⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafii: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997). h. i

Relasi guru-murid bisa dilihat dari keterangan Ichwan sebagai sarjana pertama yang memperkenalkan Zayd. Walaupun perkenalannya lebih untuk kepentingan riset ketika studi Magister di Leiden dan belum diawali dengan suatu perkenalan akademik secara serius. Rekam jejak diskusi pemikiran Zayd juga belum ada pada forum-forum kontestasi akademik era awal 90 an seperti di *Jurnal Ulumul Qur'an*, majalah *Prisma*, maupun penerbit *LP3S*.³⁶⁶

Penerjemahan buku Zayd oleh LKiS lebih didorong pada konsistensi penerbit yang dominan pada penyebaran gagasan liberal-progresif. Buku Hanafi masuk dalam kategori tersebut. Meskipun aktivitas ini pernah disederhanakan menjadi upaya promosi sekularisme, liberalisme, dan pluralisme di Indonesia. Seperti yang dilakukan oleh ICIP (International Center for Islam and Pluralism) pada tahun 2004 menerbitkan edisi terjemahan karya Zayd dengan judul, “*Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Penakwilan atas Diskursus Keagamaan*.”³⁶⁷

Belakangan setelah edisi terjemahan sudah terbit dan beredar secara masif, pemikiran Zayd mulai mendapat perhatian dari para akademisi Indonesia dalam bidang kajian studi Al-Qur'an kontemporer. Seperti yang dilakukan oleh Aksin Wijaya dalam salah satu bukunya menganggap bahwa proyek '*Ulum al-Qur'an*' yang dia tulis merupakan studi lanjutan dari tesis Zayd yang menurutnya mendekati upaya pemetaan secara sistematis dan relevan.³⁶⁸

Selain Zayd, terdapat nama Fazlur Rahman (selanjutnya disebut Rahman) merupakan pemikir Islam asal Pakistan lahir pada tahun 1919 dan meninggal pada tahun 1988. Gagasan Rahman yang menjadi diskusi penting di kalangan akademisi Indonesia selain berkaitan dengan studi Al-Qur'an kontemporer juga berkaitan dengan teologi, pendidikan dan isu neo-modernisme.³⁶⁹

Diskusi tentang pemikiran Rahman di kalangan akademisi Indonesia sudah muncul jauh lebih dulu dibanding pemikiran Hanafi dan Zayd. Perhatian atas pemikiran Rahman di Indonesia sudah terjadi semenjak 1974 ketika Rahman

³⁶⁶ Argumen ini dibangun berdasarkan riset Watson soal moncernya penerbitan buku-buku Islam pada era tahun 2003-2004 dan orientasi buku-buku yang diterbitkan. Dua penerbit yang diperhatikan memulai diskusi dengan “isu-isu kontroversial” tidak melakukan kajian terhadap pemikiran Zayd, meskipun beberapa pembesar penerbit tersebut sudah mulai mengenalkan ide-ide pembaharuan. Lihat, Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene.” h. 183-184. Tetapi mustahil penerbit LKiS tidak melakukan pertimbangan lebih dahulu ketika memilih buku untuk diedarkan, termasuk buku Zayd.

³⁶⁷ Budhy Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010). h. 75

³⁶⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Ircisod, 2020). h. 22

³⁶⁹ Abd A'la misalnya dalam bukunya hasil riset disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, menyebut gagasan Rahman bersifat neo-modernisme: di sisi lain perhatian terhadap pendapat klasik sangat kuat, di sisi lain mengajukan wacana-wacana modern yang intens. Abd A'la, *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003). h. 2-3

pertama kali berkunjung ke Indonesia dan mulai tumbuh subur pada tahun 80 an pasca beberapa muridnya kembali ke Indonesia.³⁷⁰ Nurcholish Majid (1939-2005) dan Syafii Maarif (1935-2022) merupakan orang-orang yang berperan utama mengenalkan gagasan Rahman di Indonesia seiring dengan gagasan mereka menjadi materi diskusi di berbagai forum ilmiah.³⁷¹ Popularitas Rahman juga sangat terlihat di lingkungan IAIN, karena pemikirannya menjadi kurikulum di IAIN periode 1990.

NO	FAKULTAS	LITERATUR TAFSIR RUJUKAN
1.	Syariah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idhar Asfar al-Aqshab karya 'Abi al-Sayid</i> 2. <i>Riwayat al-Bayyin fi Tafsir Ayat al-Aqshab karya Mujaammad 'Abi al-Shabbab</i> 3. <i>Abkhar al-Qur'an karya al-Jamharah</i> 4. <i>Al-Akshab fi Tafsir al-Qur'an karya Abul-'Abdullah Mujaammad Bin Aljrad al-Anshari Al-Qur'ani</i> 5. <i>Abkhar al-Qur'an karya Bin al-'Arabi</i> 6. <i>Ma'adhar al-Sayid karya al-Qasim</i> 7. <i>Tafsir al-Qur'an karya al-Syamsani</i> 8. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 9. <i>Al-Madhar fi Tafsir al-Qur'an karya al-Sayid Mujaammad Husayn Al-Thalibhab</i> 10. <i>Imam Fudhail al-Qur'an karya Fudhail Bahman</i> 11. <i>Al-Qur'an al-Karim karya Tim Departemen Agama RI</i> 12. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 13. <i>Rafid al-Qur'an al-'Ashab karya 'Imshakkin Abu al-Fida' al-Qur'ani al-Dimasyiq Bin Katsir</i>
2.	Ushuluddin	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Rafid al-Qur'an al-'Ashab karya 'Imshakkin Abu al-Fida' al-Qur'ani al-Dimasyiq Bin Katsir</i> 2. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 3. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 4. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 5. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 6. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 7. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 8. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 9. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 10. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 11. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 12. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 13. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 14. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 15. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 16. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 17. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 18. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 19. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 20. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 21. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 22. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 23. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 24. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 25. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 26. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 27. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 28. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 29. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 30. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 31. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 32. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 33. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 34. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 35. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 36. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 37. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 38. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 39. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 40. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 41. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 42. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 43. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 44. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 45. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 46. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 47. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 48. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 49. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 50. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 51. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 52. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 53. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 54. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 55. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 56. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 57. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 58. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 59. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 60. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 61. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 62. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 63. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 64. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 65. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 66. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 67. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 68. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 69. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 70. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 71. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 72. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 73. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 74. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 75. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 76. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 77. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 78. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 79. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 80. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 81. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 82. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 83. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 84. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 85. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 86. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 87. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 88. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 89. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 90. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 91. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 92. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 93. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 94. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 95. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 96. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 97. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 98. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 99. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 100. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i>

Gambar 2

NO	FAKULTAS	LITERATUR TAFSIR RUJUKAN
1.	Syariah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idhar Asfar al-Aqshab karya 'Abi al-Sayid</i> 2. <i>Riwayat al-Bayyin fi Tafsir Ayat al-Aqshab karya Mujaammad 'Abi al-Shabbab</i> 3. <i>Abkhar al-Qur'an karya al-Jamharah</i> 4. <i>Al-Akshab fi Tafsir al-Qur'an karya Abul-'Abdullah Mujaammad Bin Aljrad al-Anshari Al-Qur'ani</i> 5. <i>Abkhar al-Qur'an karya Bin al-'Arabi</i> 6. <i>Ma'adhar al-Sayid karya al-Qasim</i> 7. <i>Tafsir al-Qur'an karya al-Syamsani</i> 8. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 9. <i>Al-Madhar fi Tafsir al-Qur'an karya al-Sayid Mujaammad Husayn Al-Thalibhab</i> 10. <i>Imam Fudhail al-Qur'an karya Fudhail Bahman</i> 11. <i>Al-Qur'an al-Karim karya Tim Departemen Agama RI</i> 12. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 13. <i>Rafid al-Qur'an al-'Ashab karya 'Imshakkin Abu al-Fida' al-Qur'ani al-Dimasyiq Bin Katsir</i>
2.	Ushuluddin	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Rafid al-Qur'an al-'Ashab karya 'Imshakkin Abu al-Fida' al-Qur'ani al-Dimasyiq Bin Katsir</i> 2. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 3. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 4. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 5. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 6. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 7. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 8. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 9. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 10. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 11. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 12. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 13. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 14. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 15. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 16. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 17. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 18. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 19. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 20. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 21. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 22. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 23. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 24. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 25. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 26. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 27. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 28. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 29. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 30. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 31. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 32. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 33. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 34. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 35. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 36. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 37. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 38. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 39. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 40. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 41. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 42. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 43. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 44. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 45. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 46. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 47. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 48. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 49. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 50. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 51. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 52. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 53. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 54. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 55. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 56. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 57. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 58. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 59. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 60. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 61. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 62. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 63. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 64. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 65. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 66. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 67. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 68. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 69. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 70. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 71. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 72. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 73. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 74. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 75. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 76. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 77. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 78. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 79. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 80. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 81. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 82. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 83. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 84. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 85. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 86. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 87. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 88. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 89. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 90. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 91. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 92. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 93. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 94. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 95. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 96. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 97. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 98. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 99. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i> 100. <i>Al-Madhar karya al-Qasim</i>
3.	Syariah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idhar Asfar al-Aqshab karya 'Abi al-Sayid</i> 2. <i>Riwayat al-Bayyin fi Tafsir Ayat al-Aqshab karya Mujaammad 'Abi al-Shabbab</i> 3. <i>Abkhar al-Qur'an karya al-Jamharah</i> 4. <i>Al-Akshab fi Tafsir al-Qur'an karya Abul-'Abdullah Mujaammad Bin Aljrad al-Anshari Al-Qur'ani</i> 5. <i>Abkhar al-Qur'an karya Bin al-'Arabi</i> 6. <i>Ma'adhar al-Sayid karya al-Qasim</i> 7. <i>Tafsir al-Qur'an karya al-Syamsani</i> 8. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 9. <i>Al-Madhar fi Tafsir al-Qur'an karya al-Sayid Mujaammad Husayn Al-Thalibhab</i> 10. <i>Imam Fudhail al-Qur'an karya Fudhail Bahman</i> 11. <i>Al-Qur'an al-Karim karya Tim Departemen Agama RI</i> 12. <i>Rafid al-Qur'an karya M. Quraish Shihab</i> 13. <i>Rafid al-Qur'an al-'Ashab karya 'Imshakkin Abu al-Fida' al-Qur'ani al-Dimasyiq Bin Katsir</i>

Gambar 3

Gambar 2 merupakan silabus Nasional IAIN seluruh Indonesia pada tahun 1995, sedangkan gambar 3 merupakan silabus di IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1990, yang disampaikan dalam riset Gusman.³⁷² Pada gambar 1 maupun gambar 2 tersebut terdapat buku studi Al-Qur'an karya Rahman yang berjudul, “*Tema Pokok Al-Qur'an*” yang direkomendasikan sebagai literatur rujukan. Data ini juga penulis konfirmasi dengan informan yang merupakan alumnus IAIN Yogyakarta 1995. Dia mengaku jika saat itu nama Rahman memang sudah sangat populer sebagai kajian

³⁷⁰ Barton, “Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia.” h. 7

³⁷¹ Muhammad Azhar, *Fiqih Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).h. 52

³⁷² Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Nusantara: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013).h. 30-31

studi Al-Qur'an. Sedangkan nama Syahrur belum pernah muncul di tengah ramainya arus ini.³⁷³

Fakta demikian wajar saja terjadi, di samping Rahman lebih dahulu hadir di Indonesia. Kemudian didukung dengan agen dua muridnya, Maarif dan Madjid. Menurut Burhani, mereka berdua menjadi transmitter pemikiran Rahman di Indonesia. Tetapi Burhani mengkritisi istilah neo-modernisme yang disematkan kepada Madjid karena dia sendiri tidak pernah menggunakan istilah itu untuk menyebut gagasannya. Justru sebelum menjadi murid Rahman, Majid selalu menyuarakan tentang ide pembaruan (*renewal of Islamic thinking*).³⁷⁴ Wahyudi dalam disertasinya juga menyebut pembaruan Madjid tidak lepas dari supervisor disertasinya, Rahman.³⁷⁵

Di sisi lain Syafii Maarif tampil sebagai pelopor perubahan untuk konteks Indonesia dengan membawa gagasan Rahman dan tampil moncer semenjak dirinya menjadi ketua umum Muhammadiyah pada tahun 1998. Tetapi dalam konteks memperkenalkan gagasan Rahman, Maarif sudah pernah menulis artikel untuk kata pengantar edisi terjemahan karya Rahman yang berjudul, "*Islam*" terbit pertama pada tahun 1984 oleh penerbit Pustaka, Bandung.³⁷⁶

Maarif sangat terlibat atas popularitas pemikiran Rahman, khususnya di kalangan Muhammadiyah dan generasi muda muslim progresif. Meskipun Maarif tidak mengikuti teori hermeneutik *double movement* Rahman, tetapi spirit pemahaman Al-Qur'an yang diikuti oleh Maarif adalah membangun kepekaan terhadap realitas sosial sebagai objek menafsirkan Al-Qur'an. Maarif dalam hal ini sama dengan Rahman yang melihat Al-Qur'an sebagai kitab panduan etika moral, dan tidak sepakat jika Al-Qur'an merupakan kitab hukum. Di antara persamaan Maarif dengan Majid sebagai murid Rahman, adalah sama-sama menggugat adanya negara Islam.³⁷⁷

³⁷³ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Nur Rofiah," 2024.

³⁷⁴ Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia," *Indonesia and the Malay World* 41, no. 114 (2013).

³⁷⁵ Perhatian Wahyudi terhadap rekam jejak Majid tersebut dalam rangka disandingkan dengan dua pemikir besar Islam kontemporer, Hasan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiri. Lihat, Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid" (Canada, McGill University, 2002), h. 118. Pemahaman Madjid terhadap ayat-ayat Al-Qur'an juga diklaim oleh AH. John sebagai kelanjutan dari ide Rahman. Lihat, Anthony A.H Johns dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance," in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Suha Taji-Farouki (Oxford: Oxford University Press, 2004), h. 76-77

³⁷⁶ Judul artikel yang ditulis oleh Maarif dalam kata pengantar terjemahan buku Rahman adalah, "Fazlur Rahman: Al-Qur'an dan Pemikiran Islam." Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, trans. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. viii

³⁷⁷ Ketika menjabat sebagai ketua umum Muhammadiyah 1998, Syafii Maarif memelopori ide-ide pembaharuan Islam di Indonesia seperti kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan, relasi antara Islam dan non-muslim, penulisan karya Tafsir Tematik Muhammadiyah yang di dalamnya terdapat diskusi isu sensitif tentang pernikahan beda agama yang secara umum diizinkan. Lihat, Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform

Merujuk pada buku-buku Maarif yang dijadikan kajian oleh Burhani tersebut mayoritas terbit pada tahun 1998-2010 an. Padahal lebih dari sepuluh tahun sebelum itu beberapa tahun sebelum Rahman wafat (1988), sudah terdapat buku Rahman yang diterjemahkan dengan judul, “*Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*” pada tahun 1985 oleh penerbit Pustaka, Bandung.³⁷⁸ Kemudian pada Oktober 1987 penerbit Mizan menerbitkan buku hasil terjemahan dari kumpulan artikel Rahman dengan judul, “*Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*” yang diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal. Buku tersebut mendapat sambutan baik dari para pembaca sehingga tiga tahun berikutnya, pada tahun 1990 sudah naik cetak yang ketiga.³⁷⁹ Dalam kata pengantar terdapat pengakuan Amal atas perhatian Syafii Maarif sebagai murid Rahman yang memeriksa secara teliti hasil dari terjemahannya.

Penerjemahan karya-karya Rahman serta kunjungannya ke Indonesia pada awal tahun 70 an menjadi titik poin popularitas pemikiran Rahman sehingga banyak didiskusikan oleh para akademisi Indonesia.³⁸⁰ Penerbit Pustaka dan Mizan merupakan penerbit pertama yang menyambut baik dan menerbitkan karya-karya Rahman dalam bentuk terjemahan. Salah satu karya populernya yang berjudul, “*Tema-tema Pokok Al-Qur’an*” telah terbit pertama kali pada tahun 1983 yang diterjemahkan oleh Anas Mahyudin dan diedit oleh Ammar Haryono.³⁸¹ Fakta ini mendukung asumsi Watson yang melihat penerbit Pustaka dan Mizan sebagai penerbit Islam yang memelopori buku-buku untuk kajian keislaman di kalangan akademisi. Khusus untuk Mizan terlihat mengapresiasi munculnya cendekiawan seperti Nurcholis Majid, Kuntowijoyo dan Amien Rais. Bahkan sebagai wadah pemikiran-pemikiran mereka, Mizan menerbitkan buku serial khusus, “*Seri Cendekiawan Muslim*.”³⁸²

Keterlibatan Mizan dalam mendukung orientasi tersebut sebagai agenda menghadirkan buku-buku bacaan pemikiran Islam modern kepada para pembaca

from the United States to Indonesia.” “Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia,” h. 32

³⁷⁸ Buku itu merupakan edisi terjemahan dari buku Rahman yang berjudul, “*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.” Lihat, Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Dan Intelektual*, ed. Ammar Haryono, trans. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1985).

³⁷⁹ Adnan Amal, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1990). Cet. 3

³⁸⁰ Baca kata pengantar Azra dalam buku A’la ketika membandingkan kontekstualisasi pemikiran Majid dan Rahman. A’la, *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*. h. xiii

³⁸¹ Buku tersebut terjemahan dari kumpulan tulisan Rahman tentang gagasan penafsirannya terhadap tema-tema penting dalam Al-Qur’an, dari judul asli, “*Major themes of the Quran*,” yang diterbitkan pada tahun 1989. Lihat, Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur’an*, trans. Ammar Haryono dan Anas Mahyudin (Bandung: PT Mizan Pustaka, 1996). Edisi kedua diterbitkan lagi oleh Mizan pada tahun 2017 dengan penerjemah Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni.

³⁸² Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene.” h. 185

mahasiswa Indonesia. Fakta ini tampaknya mendorong adanya jaringan Mizan dengan para pemikir Islam modern yang tidak hanya fokus pada kelompok tertentu. Tetapi lebih beragam mulai dari kelompok Syiah, Ikhwanul Muslimin maupun pemikir progresif seperti Rahman. Adapun jaringan dengan Rahman sendiri dijumpai oleh Madjid dan Maarif sebagai murid Rahman di Indonesia.³⁸³ Di sisi lain popularitas Rahman sebagai representasi dari pemikir liberal yang sedang dikagumi para intelektual muda Indonesia juga menjadi daya tarik sendiri bagi Mizan untuk menerbitkan edisi terjemahan kepada para pembaca Indonesia.³⁸⁴

Apa yang terjadi dengan Mizan tidak jauh berbeda dengan penerbit Pustaka yang sama-sama menerbitkan edisi terjemahan Rahman. Pustaka lahir lebih awal daripada Mizan tahun 1983, yang didirikan oleh Ammar Haryono (w. 2016). Menurut informasi, penerbit Pustaka sudah menjual aset-aset yang berada di kawasan Bilangan, Bandung dan secara resmi tutup pada tahun 2018.³⁸⁵ Haryono juga berperan sebagai editor dalam dua edisi terjemahan karya Rahman. Setidaknya, Pustaka terlibat menerbitkan dua edisi terjemahan karya Rahman semenjak tahun 1983. Meskipun tidak pernah disampaikan secara jelas tentang perkenalan antara Pustaka dengan Rahman, tetapi bisa dipertemukan melalui jalur kedekatan Haryono sebagai pendiri dengan Madjid dan Maarif. Karena Pustaka merupakan transformasi dari nama majalah bulanan yang memuat tulisan-tulisan dari pemikir progresif seperti Madjid, Ma'arif dan Wahid.

Sebenarnya selain Madjid dan Maarif sebagai alumni Chicago terdapat nama Amien Rais. Tetapi Rais tidak terlalu terlihat keterpengaruhannya dengan pemikiran Rahman. Sehingga dalam kajian-kajian akademik Rais lebih dilihat sebagai representasi pemikir politik Islam.³⁸⁶ Meskipun demikian, fakta ini juga tidak menafikan jika Rais tidak terlibat dalam diskursus studi Al-Qur'an di Indonesia. Karena buku Rais yang berjudul, "*Cakrawala Islam*" yang diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996 memuat pemikiran Rais tentang interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.³⁸⁷

Berikutnya terdapat nama Mohammed Arkoun. Penerjemahan buku Mohammed Arkoun (selanjutnya disebut Arkoun 1928-2010) versi bahasa Indonesia datang lebih belakang dibanding dengan Rahman dan Hanafi. Edisi terjemahan dari

³⁸³ Amal, *Metode Dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*. h. v

³⁸⁴ Watson, "Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene." h. 187

³⁸⁵ Deni Rachman, "MEMORABILIA BUKU (2): Menyaksikan Akhir Perjalanan Penerbit Pustaka," *Bandungbergerak.Id* (blog), accessed April 29, 2014, <https://bandungbergerak.id/article/detail/1004/memorabilia-buku-2-menyaksikan-akhir-perjalanan-penerbit-pustaka>.

³⁸⁶ Pada tahun 1986, Amien Rais memaparkan gagasan yang brilian dalam sejarah Muhammadiyah untuk kembali memperkuat ideologi Muhammadiyah sebagai sebuah gerakan non politik tetapi tidak abai terhadap politik. Auri Adam, "High Politics Sebagai Kerangka Moral Pemikiran Politik Muhammadiyah," *Bestari*, April 1999. h. 43

³⁸⁷ Muhammad Khoirul Anwar, "Kajian Filosofis Konsep High Politics Amien Rais Dan Korelasinya Dengan Penafsiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar," *JIQTA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 3 (2023): 70-92.

karya Arkoun tentang studi ilmu Al-Qur'an dalam edisi terjemahan berjudul, "*Kajian Kontemporer Al-Qur'an*" baru terbit pada tahun 1998, diterjemahkan oleh Hidayatullah dari judul aslinya, "*Lectures du Koran*," dan diterbitkan oleh penerbit Pustaka, Bandung.³⁸⁸ Buku yang sama sebelumnya telah diterjemahkan oleh Machasin pada tahun 1997 dengan judul, "*Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*" yang diterbitkan oleh penerbit INIS Jakarta.³⁸⁹

Meskipun lebih sepuluh tahun sebelum itu seperti yang disampaikan oleh Meuleman dalam kata pengantar buku Arkoun yang berjudul, "*Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai tantangan dan Jalan Baru*," terbit pertamapadatahun 1996, Meuleman mengatakan jika pemikiran Arkoun telah dikenal di Indonesia pada tahun 1987 untuk sebuah diskusi di Yayasan Empati. Kemudian di awal tahun 90 an, Arkoun jugahadir pada acara forum ilmiah yang diselenggarakan di Yogyakarta dan Solo.³⁹⁰ Kemudian pernah datang ke Indonesia kembali untuk memberikan seminar di UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta.³⁹¹

Pemikiran Arkoun tentang nalar islami juga pernah ditulis oleh Meuleman dalam jurnal *Ulumul Qur'an* dengan judul, "*Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*" untuk volume 1, No. 4 tahun 1993.³⁹² Berikutnya, Meuleman selalu hadir dalam karya-karya yang membahas tentang pemikiran Arkoun tetapi tidak konsen pada studi Ilmu Al-Qur'an. Jika dilihat dari edisi terjemahan karya Arkoun tentang gagasan atas studi Al-Qur'an, justru mendapat sambutan setelah beberapa tahun dari Meuleman memperkenalkan pemikiran nalar islami. Selain Meuleman, juga terdapat Amin Abdullah sebagai seorang sarjana Indonesia yang ikut andil mempopulerkan Arkoun, bahkan

³⁸⁸ Edisi terjemahan tersebut berasal dari karya asli berbahasa Perancis, "*Lectures du Coran*." Lihat, Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, trans. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998).

³⁸⁹ Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, trans. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

³⁹⁰ Muhammad Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, ed. Rahayu dan Hidayat (Jakarta: INIS, 1994). h. 2. Dalam kata pengantar yang ditulis oleh Johan Hendrik Meuleman itu menyebut nama Muhammad Nasir Tamara yang menghadirkan pemikiran Arkoun dalam bentuk tertulis. Berdasarkan sumber yang dikutip oleh Muhaimin Latif, Muhammad Nasir Tamara pernah melakukan publikasi artikel di Jurnal *Ulumul Qur'an* dengan judul, "Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun" Vol. I, tahun 1989. Lihat, Muhaimin Latif, "Membumikan Teologi Islam Dalam Kehidupan Modern (Berkaca Dari Mohammed Arkoun)," *Jurnal Ilmu Dakwah Dan Pengembangan Komunitas X*, no. 1 (2015). h. 41

³⁹¹ Siti Rohmah Soekarba, "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun" (Depok, Universitas Indonesia, 2019). h. 28

³⁹² Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun," dalam Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. h. 171. Bandingkan dengan Rohmah Soekarba, "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun." h. 1

mendorong para mahasiswa IAIN Yogyakarta melakukan kajian pemikiran Arkoun untuk tugas akhir.³⁹³

Keterlibatan penerbit Pustaka Bandung dan penerbit INIS Jakarta dalam menerbitkan edisi terjemahan Arkoun tidak lepas dari mediasi tim editorial penerbit dengan Meuleman. Bahkan semenjak edisi terjemahan karya Arkoun pertama kali diterbitkan oleh INIS, Meuleman mengakui sangat sibuk mendapat undangan untuk seminar pemikiran Arkoun dari berbagai lembaga Perguruan Tinggi di Indonesia.³⁹⁴ Perkenalan tersebut menjadi jembatan terjalannya hubungan penerbit dengan Arkoun sebagai pemilik teks.

Selain Arkoun, terdapat terdapat terjemahan karya Muhammad Syahrur yang baru mulai terbit pada awal tahun 2000 an. Terkait Syahrur, selanjutnya akan menjadi pembahasan tersendiri dalam riset ini. Setidaknya penerjemahan karya Syahrur di Indonesia ikut kontestasi dalam diskursus studi Al-Qur'an, khususnya melalui terjemahan atas karya magnum opusnya "*Kitâb wal Qurân: Qirâah Mu'ashirah*," yang terbit pada September tahun 1990. Pasca terbitnya karya ini, dunia pemikiran Islam khususnya di Timur Tengah mulai ramai membicarakan karya Syahrur tersebut dan muncul beragam respon antara pro kontra terhadapnya.³⁹⁵

Edisi terjemahan bahasa Indonesia dari sebagian karya itu telah diterbitkan di Indonesia dengan penerjemah Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin pada tahun 2004 dengan judul, "*Prinsip dan Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*." Dan bagian kedua dari buku Syahrur ini diterjemahkan dengan judul, "*Dialektika Kosmos & Manusia: Dasar-dasar Epistemologi Qur'ani*," diterjemahkan oleh M. Firdaus dan diterbitkan oleh penerbit Nuansa pada tahun 2004, tetapi tidak memiliki hak cipta untuk menerbitkan edisi terjemahan. Hak cipta penerjemahan tersebut didapatkan melalui Syamsuddin sebagai akademisi pertama yang memperkenalkan pemikiran Syahrur kepada para penerjemah. Sekaligus upaya Syamsuddin tersebut menjembatani terjadinya jaringan penerbit eLSAQ, Jendela dan LKiS dengan pemilik teks, Syahrur. Adapun untuk pembahasan ini akan menjadi kajian secara khusus pada bab berikutnya.

Setelah karya Syahrur, penerjemahan bidang studi Al-Qur'an berikutnya terdapat terjemahan karya Abdullah Saeed (1960-) ikut menambah daftar karya-karya studi Al-Qur'an yang diterjemahkan di Indonesia. Edisi terjemahnya berjudul, "*Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*" diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2016, dan diterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dan Ervan Nurtawab.³⁹⁶ Selain itu juga

³⁹³ Azhar Ibrahim, "Contemporary Middle Eastern Islamic Thought and Its Transmission in Indonesia: A Critical Assessment," in *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, ed. Norshahril Saat (Singapore: ISEAS, 2018). h. 124

³⁹⁴ Johan Hendrik Meuleman, *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2012). h. v

³⁹⁵ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, trans. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001). h. 210

³⁹⁶ Diterjemahkan dari judul asli, "*Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*" terbit pertama pada tahun 2005. Lihat, Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2016).

terdapat terjemahan dari karya Saeed yang pertama dengan judul, “*Pengantar Studi Al-Qur’an*,” yang diterbitkan oleh penerbit Baitul Hikmah Press pada tahun 2016 dan diterjemahkan oleh Shulkhah bersama dengan Sahiron Syamsuddin. Jalinan penerbit ataupun penerjemah dengan Saeed dapat dilihat pada bagian kata pengantar edisi terjemahan. Seperti yang disampaikan oleh pihak penerbit Baitul Hikmah Press jika penerjemahan dilakukan setelah mendapat izin secara langsung dari Saeed. Sehingga Saeed merasa senang jika karyanya dapat dibaca oleh banyak kalangan, tidak hanya pembaca yang mahir berbahasa Inggris.³⁹⁷

Tujuan yang sama juga dapat ditemukan pada edisi terjemahan terbitan Mizan. Bukti ini sekaligus menunjukkan jaringan penerbit, penerjemah dan pemilik teks yang dipertemukan dengan orientasi yang sama. Meskipun kepentingan tersebut telah diawali dengan perkenalan para penerjemah terhadap karya Saeed terlebih dahulu. Karena posisi Saeed yang merupakan seorang professor di Universitas Melbourne Australia menjadi faktor tersendiri terjalannya hubungan dengan para akademisi Indonesia sehingga berdampak pada popularitas namanya.

Kelompok kedua, penerjemahan karya studi Al-Qur’an yang secara spesifik berbicara seputar kesetaraan gender atau feminis.³⁹⁸ Nama-nama yang populer menjadi perbincangan di era awal tahun 1990 antara lain Riffat Hassan (1943-). Nama Riffat Hassan (selanjutnya disebut Hassan), akademisi asal Pakistan ikut menjadi salah satu rujukan dalam bidang studi Al-Qur’an untuk tema kesetaraan gender di Indonesia pasca dua tulisannya dimuat oleh Jurnal *Ulumul Qur’an* pada tahun 1990.³⁹⁹

Nurmila melihat lahirnya jurnal tersebut menjadi pionir bangkitnya ide-ide feminis semenjak terbit edisi pertama memuat tulisan Jane I. Smith dan Yvonne Haddad yang menggugat jika pemikiran emansipasi tidak berdasarkan Al-Qur’an melalui artikel yang berjudul, “*Hawwa: Citra Perempuan dalam Al-Qur’an*.”⁴⁰⁰ Setelah edisi itu membuat menarik para pembaca kemudian edisi keempat memuat terjemahan dari artikel Hassan yang berjudul, “*Teologi Perempuan dalam Islam: Sejajar di Hadapan Allah?*” yang diterjemahkan oleh Wardah Hafidz dari artikel Hassan yang berjudul, “*Equal Before Allah? Women-men Equality in Islamic Tradition*,” yang terbit di *Harvard Divinity Bulletin* Vol. 7, No. 2, tahun 1987.⁴⁰¹

³⁹⁷ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur’an*, trans. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016). h. iii

³⁹⁸ Penggunaan kata feminis sebagai lokus kajian keislaman ataupun studi Al-Qur’an masih problem dan memunculkan perdebatan di kalangan akademisi Indonesia. Lihat, Irma Riyani, “Muslim Feminist Hermeneutical Method to The Qur’an,” *Ulumuna* 21, no. 2 (2017). h. 302-303

³⁹⁹ Informasi ini merujuk kutipan Abdul Mustaqim, “Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan,” dalam Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. h. 71

⁴⁰⁰ Jane I. Smith dan Yvonne Haddad, “Hawa: Citra Perempuan Dalam Al-Qur’an,” *Ulumul Qur’an* 1, no. 1 (n.d.): 1989.

⁴⁰¹ Nurmila memasukkan penerjemahan karya Riffat Hassan bersama para pemikir lainnya sangat berpengaruh pada penyebaran ide-ide gender di era sebelum internet digunakan secara masif. Nurmila juga menyinggung penerjemah artikel tersebut, Wardah

Penerjemahan artikel Hassan dari bahasa Inggris ke bahasa Indonesia sangat berpengaruh pada perkembangan studi Al-Qur'an khususnya untuk tema kesetaraan gender. Pada tahun 1994 Jurnal *Ulumul Qur'an* juga memuat transkrip hasil wawancara Wardah Hafidz dengan Hassan saat berkunjung di Indonesia. Artikel tersebut dimuat dengan judul, "*Wawancara dengan Riffat Hassan: Feminisme dan Al-Qur'an*," terbit untuk volume 5, No. 3.

Jurnal *Ulumul Qur'an* merupakan media pertama kali yang digunakan untuk memperkenalkan pemikiran Hassan yang kemudian disambut baik oleh komunitas LSPPA (Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak) yang berbasis di Yogyakarta. Pada tahun 1995, komunitas tersebut menerbitkan buku terjemahan yang berjudul, "*Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dalam Tradisi Islam Patriarki*" edisi terjemahan dari tiga artikel berbahasa Inggris karya Hassan.⁴⁰²

LSPPA pernah dilihat oleh Robinson sebagai NGO⁴⁰³ yang sebagian anggotanya merupakan muslimah Indonesia yang terinspirasi dari agenda pemikiran feminis sekuler internasional yang tergabung dalam PBB. Sehingga mendorong komunitas tersebut untuk melakukan pemikiran kembali seperti pada konteks peran RA Kartini (1883-1904) sebagai seorang feminis yang terinspirasi dari ide-ide Eropa. Namun sebagian anggota lembaga tersebut adalah para akademisi perempuan UIN Yogyakarta yang memiliki kemampuan pada teks-teks Islam sehingga tertarik untuk memperkenalkan gagasan Hassan pada pegiat feminis Indonesia.⁴⁰⁴

Abdul Mustaqim representasi akademisi UIN Yogyakarta dan juga anggota LSPPA menyebut jika kontribusi Riffat Hassan dalam konteks Indonesia sebagai pembawa metode baru dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang relasi antara laki-laki dan perempuan. Mustaqim mempromosikan upaya Hassan melakukan suatu pemahaman baru atas ayat-ayat Al-Qur'an yang bermuatan

Hafidz sebagai pemuka gerakan feminis Indonesia yang meraih gelar MA di Amerika. Lihat, Nurmila, "The Spread of The Muslim Feminist in Indonesia: Before and After the Digital Era." h. 114

⁴⁰² Buku tersebut merupakan kompilasi dengan terjemahan dari beberapa artikel tulisan Fatimah Mernisi. Lihat, Fatimah Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara Di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Patriarki* (Yogyakarta: LSPPA, 1995).

⁴⁰³ Peranan NGO ini sangat penting atas tumbuh kembangnya gerakan perempuan (feminism) di Indonesia sebagai wadah menyuarakan kesetaraan tetapi juga sinergis dengan donor dana internasional untuk kepentingan global. Amelia Fauzia, Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana Dan Gerakan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004). h. 119

⁴⁰⁴ Kathryn Robinson, "Islamic Cosmopolitics, Human Rights and Anti-Violence Strategies in Indonesia," in *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, ed. Pnina Webner, II (New York: Routledge, 2020). h. 95. Yogyakarta memang menjadi tempat pertama dalam sejarah terjadinya kongres perempuan, Aisyiyah pada tahun 1928. Faktor tersebut dan faktor iklim Yogyakarta sebagai tempat pendidikan membawa dampak munculnya banyak NGO yang fokus pada isu-isu perempuan. Selain LSPPA juga terdapat Rifka Anisa, YASANTI, Tjoet Nyak Dien, Dian Desa, dll. Lihat, Alimatul Qibtiyah, "Mapping Of Muslims' Understandings On Gender Issues In Islam At Six Universities In Yogyakarta, Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 2 (2018). h. 310

gender dengan melibatkan unsur historis teks dan konteks, serta menolak model linguistik-literalistik.⁴⁰⁵

Muncul di era yang sama juga penerjemahan karya Fatimah Memissi (1940-2015), salah satu pengagas kajian Studi Al-Qur'an asal Maroko yang secara spesifik berbicara isu gender. Buku yang berjudul, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dalam Tradisi Islam Patriarki* terbitan LSPPA merupakan kolaborasi tulisan Mernissi dan Riffat Hassan. Robinson mencatat bahwa hadirnya pemikiran Mernissi dalam forum diskusi LSPPA semula dikenalkan oleh Ciciek Farha Assegaf yang mendapatkan rekomendasi dari komunitas feminis sekuler, Kalyanamitra. Kemudian disambut baik oleh anggota LSPPA dengan menerjemahkan tulisan-tulisan Mernissi.⁴⁰⁶

Hasil terjemahan karya Mernissi dalam bentuk buku yang berkaitan dengan studi Ilmu Al-Qur'an hanya satu buku di atas. Sedangkan dua terjemahan berikutnya merupakan karya Mernissi yang lebih pada nuansa dobrakan feminisme.⁴⁰⁷ Karya Mernissi dan Hassan tersebut menginspirasi tumbuhnya gerakan feminisme muslimah Indonesia untuk melakukan upaya penafsiran kembali terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Bahkan pada tahun 1993 terbit satu buku bunga rampai yang berjudul, "*Wanita Islam dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*," yang diedit oleh Lies Marcoes-Natsir, kebanyakan mengutip pemikiran Mernissi dan Riffat Hassan.

Hubungan yang terjalin antara LSPPA sebagai penerbit serta para anggotanya yang berperan sebagai penerjemah dengan pemilik teks dapat dilihat dari keterangan yang disampaikan pada bagian pendahuluan edisi terjemahan. Penerbit selain mendapatkan izin dari penulisnya, juga memiliki kepentingan untuk menghadirkan karya Mernissi dan Hassan kepada para pembaca Indonesia.

Selain mereka berdua, di era yang sama buku Amina Wadud Muhsin (1952-) juga diterjemahkan oleh Yaziar Radianti dengan judul, "*Wanita di dalam Al-Qur'an*" dan diterbitkan penerbit Pustaka Bandung pada tahun 1994 berasal dari judul asli, "*Qur'an and Women*."⁴⁰⁸ Dikenalnya Wadud oleh penerbit Pustaka tidak lepas dari pengaruh jaringan gerakan feminis Indonesia dengan feminis global yang pada awal 1990 an intensif menyuarakan pemberdayaan perempuan. Wadud pernah

⁴⁰⁵ Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan," dalam Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. h. 76

⁴⁰⁶ Robinson, "Islamic Cosmopolitics, Human Rights and Anti-Violence Strategies in Indonesia." h. 96

⁴⁰⁷ Misalnya buku Mernissi yang diterjemahkan dengan judul, "Pemberontakan Wanita: Peran Intelektual Wanita dalam Sejarah Islam," diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dari judul aslinya, "*Women's Rebellion and Islamic Memory*," dan diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996. Buku yang kedua berjudul, "*Perempuan-perempuan Harem*," diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2008, diterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dari judul aslinya, "*Dreams of Trespass: Tales of Harem Girlhood*," terbit pertama pada tahun 1994.

⁴⁰⁸ Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*, trans. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994).

bergabung dengan kelompok *Sister in Islam* (SIS) di Malaysia yang memiliki orientasi sama di bidang pemberdayaan perempuan.⁴⁰⁹

Kontribusi Wadud bagi kelompok feminis Indonesia dipandang penting untuk mendorong melakukan pembacaan ulang atas ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya sebagai respon isu-isu gender. Dalam konsep yang disebut hermeneutika *tauhid* itu Wadud banyak dipuji oleh para akademisi feminis Indonesia karena dianggap memiliki akar epistemologi yang kuat.⁴¹⁰

Penerjemahan karya Mernissi, Hassan dan Wadud dilakukan oleh para akademisi Indonesia tidak luput dari pengaruh program CEDAW (*Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women*) yang ditetapkan pada 18 Desember 1979. Kemudian ketika negara-negara muslim ikut bergabung, rumusan-rumusan program tersebut disambut baik oleh para aktivis pejuang hak-hak perempuan. Sampai pada tahun 1990an sejarah itu menjadi jembatan perkenalan antara pemikir-pemikir feminis global dengan kelompok feminis Indonesia. Salah satu upaya adaptif yang dipilih untuk disampaikan di kalangan akademisi dan aktivis feminis Indonesia dengan cara menerjemahkan karya-karya mereka.⁴¹¹

Buku hasil terjemahan mereka dibaca dan didiskusikan oleh kelompok feminis Indonesia seperti P3M, Rahima, Rumah Kitab, dan beberapa akademisi di Perguruan Tinggi.⁴¹² Belakangan pada awal tahun 2000 an muncul terjemahan karya Asma Barlas⁴¹³ yang berjudul, "*Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*" yang diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin dan Kurniawan Abdullah terbit pertama kali pada tahun 2003. Kali ini penerbit Serambi Jakarta berpartisipasi menerbitkan buku-buku terjemahan studi Al-Qur'an kontemporer. Buku Asma Barlas salah satu

⁴⁰⁹ Selain mereka bertiga ada beberapa penulis perempuan lain yang karyanya juga diterjemahkan dan diskusikan oleh kalangan aktivis perempuan. Lihat, Fauzia, Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana Dan Gerakan*. h. 113

⁴¹⁰ Qibtiyah, "Mapping of Muslims' Understandings On Gender Issues In Islam At Six Universities In Yogyakarta, Indonesia." h. 312. Riyani, "Muslim Feminist Hermeneutical Method to The Qur'an." h. 231

⁴¹¹ Robinson, "Islamic Cosmopolitics, Human Rights and Anti-Violence Strategies in Indonesia." h. 94

⁴¹² Memasuki tahun 2000 terdapat terjemahan buku feminis lain yang tidak memperluas cakupan pada kajian studi Ilmu Al-Qur'an, seperti karya Asghar Ali Engineer (1939-2013) yang berjudul, "*Hak-hak perempuan dalam Islam*" yang diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf dan diterbitkan oleh penerbit LSPPA Yogyakarta. Pemikiran Engineer juga pernah dimuat dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* pada edisi Vol. 5, No. 3, tahun 1994 dengan judul, "*Perempuan dalam Syariah: Perspektif Feminis dalam Islam*." Artikel itu merupakan hasil terjemahan Kelompok Studi Perempuan "Tjoet Nyak Dien" Ciputat dan diedit oleh Wardah Hafidz. Lihat, Nurmila, "The Spread of The Feminist in Indonesia: Before and After the Digital Era." h. 115

⁴¹³ Nama Asma Barlas salah satu tokoh internasional yang pernah tergabung dalam *Fellowship* untuk menyampaikan ide-ide pluralisme yang diselenggarakan oleh ICIP. Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*. h. 74

yang populer semenjak Serambi resmi berdiri pada tahun 1999⁴¹⁴ berbarengan dengan buku *Jilbab* karya Fadwa El Guindi.⁴¹⁵

Kelompok ketiga, buku-buku studi Al-Qur'an yang menawarkan gagasan fundamentalisme serta merupakan antitesis terhadap kelompok pertama dan kedua. Hadirnya buku-buku yang berorientasi pada kelompok ketiga ini mulanya dikenalkan oleh para akademisi lulusan dari Timur Tengah. Seperti dikenalnya pemikir-pemikir radikal dari Mesir yang mulanya dibawa oleh para alumni Universitas Al-Azhar.⁴¹⁶ Sama dengan yang terjadi pada datangnya pemikiran dari tokoh-tokoh Saudi yang semula juga dibawakan oleh para alumni Saudi dan Lembaga Pendidikan Lokal yang terafiliasi dengannya. Kemudian popularitas pemikiran tersebut disambut baik oleh penerbit yang cenderung satu orientasi, seperti penerbit GIP, Robbani Press, dan al-Kautsar. Pertemuan orientasi ini yang menjadi jaringan antara penerjemah dan penerbit mengedarkan edisi terjemahan.⁴¹⁷ Sehingga muara buku-buku yang diterbitkan seringkali berupa kritik terhadap gagasan buku terjemahan yang dipromosikan oleh penerbit lain.⁴¹⁸

Karya-karya terjemahan yang telah disebutkan sebelumnya menampilkan model terjemahan secara utuh dari bahasa aslinya. Hanya saja peranan penerjemah maupun penerbit terkadang terlihat ikut andil dalam edisi terjemahan yang dapat dilihat pada bagian keterangan catatan. Peranan penerbit juga melakukan promosi dengan menampilkan isu-isu yang dianggap memiliki kontribusi penting pada konteks Indonesia. Adapun terkait model dan bentuk terjemahan akan menjadi pembahasan penting pada sub bab berikutnya.

Buku-buku studi Al-Qur'an yang masuk pada tiga karakteristik di atas penulis temukan dalam silabus PTKIS, di Universitas PTQ Jakarta pada Fakultas Ushuluddin tahun 2002. Sebagaimana dapat dibaca pada gambar berikut:

Silabus Fakultas Ushuluddin PTIQ Jakarta 2002

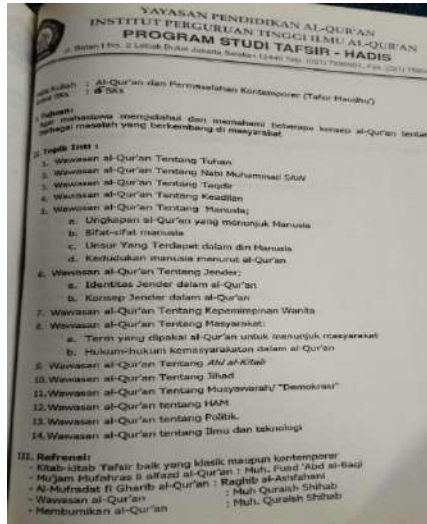
⁴¹⁴ Penerbit baru yang semula konsen pada buku-buku islami dengan visi mendukung terwujudnya SDM Indonesia dengan kematangan emosional, intelektual dan spiritual. Lihat, Herawati, "Peran Penyunting Buku Terjemah Arab-Indonesia Dalam Dunia Penerbitan: Studi Kasus Penerbit Serambi" (Skripsi, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2008). h. 28-30. Salah satu penerjemah buku Barlas tersebut, Kurniawan Abdullah pada tahun 2008 berperan sebagai *chief editor* di Serambi.

⁴¹⁵ Judul lengkapnya adalah, "*Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*," Lihat, Fadwa El Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan Dan Perlawanan*, trans. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi, 2003). Buku ini memang tidak dalam cakupan studi Ilmu Al-Qur'an tetapi berisikan pada dobrakan atas salah satu pesan Al-Qur'an yang berkaitan dengan pengekgangan terhadap perempuan.

⁴¹⁶ Mona Abaza, *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar* (Jakarta: LP3ES, 1999). h. 50

⁴¹⁷ Muzakki, "Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study)." h. 436

⁴¹⁸ Jajat Burhanuddin, "Islamic Book and Islam in Indonesia: A Historical Perspective," *Insaniyyat: Journal of Islamic and Humanities* 6, no. 1 (2021). h. 34



Gambar 4

Pada silabus yang tercantum dalam gambar 4 di atas terdapat sub tema tentang gender, tetapi tidak memasukkan referensi buku-buku studi Al-Qur'an yang berkaitan dengan gender sebagai literatur bacaan yang direkomendasikan. Jika dilihat pada silabus tersebut, justru nama pemikir studi Al-Qur'an kategori membawa agenda fundamentalis seperti Sayyid Qutb tercantum sebagai rekomendasi bahan bacaan. Tetapi diskursus tentang gender tidak bisa dipisahkan dari agenda sosial nasional sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Hal yang sama juga terjadi pada silabus yang penulis temukan untuk perkuliahan tahun 2006 di Fakultas Ushuluddin PTIQ.

Silabus Fakultas Ushuluddin PTIQ Jakarta tahun 2006



Gambar 5

Pada silabus yang tertera dalam gambar 4 dan 5 di atas terdapat nama pemikir studi Al-Qur'an seperti Sayyid Qutb dan Aisyah Bint Syathi. Keduanya

merupakan tokoh dari Mesir yang memiliki karya tentang tafsir Al-Qur'an. Beberapa karya Qutb telah diterjemahkan dan diterbitkan oleh penerbit GIP, sedangkan karya Syathi' juga diterjemahkan dan diterbitkan oleh penerbit Mizan. Perbedaan literatur bacaan yang direkomendasikan dalam silabus IAIN dan PTIQ sebagai representasi dari kampus swasta menunjukkan adanya tren buku-buku studi Al-Qur'an melalui kurikulum. Fakta tersebut bisa terjadi karena adanya pelaku yang mengenalkan dan mengedarkan literatur terkait sebagai bahan bacaan.

C. Dampak Penerjemahan terhadap Diskursus Akademik

Eksistensi produk terjemahan menjadi bagian terpenting dalam proses adaptasi, lokalisasi dan pribumisasi. Sehingga menempati posisi sendiri sebagai literatur yang mendapatkan perhatian dari para akademisi untuk memantik diskusi maupun keperluan kajian akademik. Kasus pada kelompok studi ilmu Al-Qur'an yang pertama (kajian secara umum) misalnya karya Hanafi. Semenjak diterbitkan edisi terjemahan yang berjudul "*Agama, Ideologi dan Pembangunan*" oleh kelompok P3M pada tahun 1991, muncul edisi saduran ataupun pengutipan sebagai objek riset akademik seperti yang dilakukan oleh Wahyudi untuk Disertasinya di McGill Universiti, Montreal, Kanada pada tahun 2002. Wahyudi juga mengklaim jika Hanafi memiliki konsep hermeneutika yang memiliki akar epistemologis kuat. Perkenalan Wahyudi dengan pemikiran Hanafi terkait studi Al-Qur'an semula dikenalkan oleh salah satu pembesar P3M pada tahun 1992, yaitu Abdurrahman Wahid.⁴¹⁹

Berbeda dengan Hanafi, meskipun Zayd juga pemikir Mesir, tetapi obyek kajian akademik tentang Zayd yang dilakukan oleh akademisi Indonesia belakangan setelah Hanafi, sebagaimana telah disampaikan sebelumnya. Ichwan dalam tesisnya memparkan konsep hermeneutika Zayd dengan melakukan kajian pada karya Zayd dalam bentuk buku, artikel maupun interview secara langsung.⁴²⁰ Hasil kerja Ichwan tersebut banyak melakukan alih bahasa (penerjemahan) dari pernyataan Zayd yang sudah disampaikan dalam buku-bukunya. Tesis Ichwan tersebut kemudian

⁴¹⁹ Keterpengaruhannya peran P3M yang di dalamnya terdapat sosok Gus Dur memperkenalkan pemikiran Hanafi diakui sendiri oleh Wahyudi pada kata pengantar disertasinya, yang saat itu dikenalkan karya disertasi Hanafi berbahasa Perancis dengan judul, "*Les Méthodes d'exégèse*" yang pada tahun 1992 bahasa Perancis masih menjadi penghalang (barier) baginya. Lihat, Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abud al-Jabiri and Nurcholish Madjid." h. ix. Kajian lain yang dilakukan oleh Wahyudi juga terdapat bentuk artikel ilmiah terhadap salah satu karya Hanafi dengan judul, "*Arab Response to Hasan Hanafi's: Muqaddima fi Ilmi al-Istigrab*" yang terbit di Jurnal *The Muslim World*. Lihat, Yudian Wahyudi, "Arab Response to Hasan Hanafi's: Muqaddima Fi Ilmi al-Istigrab," *The Muslim World* 93, no. 2 (2003). h. 233-248

⁴²⁰ Seperti yang dijelaskan Ichwan bahwa hasil terjemahan dilampirkan pada bagian appendix 3, tertanggal 2 Juni 1999. Lihat, Ichwan, "A New Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship." h. 121. Ichwan juga mendata karya-karya Zayd mulai dari publikasi tulisan pertama pada tahun 1965-1999.

diterbitkan edisi bahasa Indonesia dengan judul, “*Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*” pada tahun 2003 oleh penerbit Teraju, Jakarta.

Satu tahun pascatesis Ichwan ditulis, pada tahun 2000 muncul artikel ilmiah yang juga memuat terjemahan atas sebagian pemikiran Zayd yang diterbitkan dalam bentuk *Book Chapter* dengan judul, “*Nasr Hamid Abu Zayd: Reinterpretasi Pemahaman Teks Al-Qur’an*” yang ditulis oleh Hakim Taufiq dan M. Aunul Abied Shah.⁴²¹ Pada tahun 2000 Ichwan juga melakukan publikasi tentang pemikiran Zayd dari sebagian isi tesisnya di jurnal *Al-Jamiah* Vol. VI, No. 65. Isi publikasi tersebut hanya ringkasan dari isi tesisnya sebagaimana diakui sendiri pada catatan di bagian akhir.⁴²²

Saduran yang digunakan dalam bentuk kajian akademik tersebut datang belakangan setelah edisi terjemahan secara utuh dari karya Zayd yang diterbitkan oleh LKiS pada tahun 1997. Sepanjang pelacakan yang telah dilakukan, penerjemahan LKiS ini merupakan yang pertama dari karya Zayd yang kontroversial ketika digunakan sebagai promosi professor di Universitas Al-Azhar.⁴²³ Tetapi edisi terjemahan karya Zayd yang berkaitan dengan studi Al-Qur’an baru terbit pada tahun 2002 oleh LKiS dengan judul, “*Tekstualitas Al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*.”⁴²⁴

Kasus yang sama juga terjadi pada penerjemahan karya Fazlur Rahman. Edisi terjemahan pertama kali berasal dari karya asli Rahman berbahasa Inggris kemudian diterjemahkan dengan judul, “*Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*,” pada tahun 1985 oleh Ammar Haryono dan Ahsin Mohammad. Kemudian berikutnya pada tahun 1987 juga terdapat publikasi terjemahan dari kumpulan artikel Rahman yang diterjemahkan secara utuh oleh Adnan Amal dengan judul, “*Metode dan Alternatif: Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman*.”⁴²⁵

Semula terjemahan artikel tersebut untuk keperluan Skripsinya yang merupakan kajian secara khusus atas pemikiran Rahman yang terbit pada tahun 1990 dengan judul, “*Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum*

⁴²¹ Taufik Hakim dan M. Aunul Abied Shah, “Nasr Hamid Abu Zayd: Reinterpretasi Pemahaman Teks Al-Qur’an,” in *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah, dkk (Bandung: Mizan, 2000). h. 277

⁴²² Moch. Nur Ichwan, “Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abu Zayd’s Theory of Qur’anic Hermeneutic,” *Al-Jami’ah* VI, no. 65 (2000). h. 14-38. Pada tahun berikutnya, 2001, Ichwan juga menerbitkan artikel di Jurnal Esensia Vol. 2, No. 1 dengan judul, “*Al-Qur’an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*.”

⁴²³ Abu Zayd, *Imam Syafi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Ulasan tentang ini akan disampaikan pada sub bab berikutnya.

⁴²⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002).

⁴²⁵ Dalam kata pengantar, Amal mengakui awal mula menerjemahkan artikel-artikel Rahman untuk mengisi appendix pada Skripsinya di Amal, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*.

Fazlur Rahman” oleh penerbit Mizan.⁴²⁶ Amal bersama Fauzi pada tahun 1990 juga menerbitkan terjemahan pemikiran Rahman dengan judul, “*Fazlur Rahman: Sang Sarjana, Sang Pemikir*.”⁴²⁷

Tiga tahun berikutnya terdapat publikasi tentang pemikiran Rahman dalam bentuk jurnal yang ditulis oleh Nurcholis Majid dengan judul, “*Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur’an*” yang dimuat dalam jurnal *Islamika* No. 2, edisi Oktober-Desember tahun 1993.⁴²⁸ Di tahun yang sama juga terdapat publikasi Dawam Rahardjo yang dimuat dalam *book chapter* dengan judul, “*Islam dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman*,” diterbitkan oleh Mizan.⁴²⁹ Serta publikasi Syafii Maarif tentang gagasan neo-modernisme Islam Fazlur Rahman dengan judul, “*Neo-modernisme dan Islam di Indonesia: Mempertimbangkan Pemikiran Fazlur Rahman*.”⁴³⁰

Perhatian Dawam Rahardjo terhadap pemikiran Rahman juga berpengaruh pada pilihannya menulis karya atas studi Al-Qur’an. Pada tahun 1996, Dawam menerbitkan buku yang berjudul, “*Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*,” gaya model seperti ini menurut Burhani mengikuti konsep tematik yang pernah dilakukan oleh Rahman pada tahun 1979 dengan judul, “*Major Themes of The Qur’an*.”⁴³¹

Terjemahan pemikiran Rahman untuk disertasi baru dilakukan oleh Abd. A’la di Sekolah Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada awal tahun 2000. Melalui pelacakan dari pemikiran teologi Rahman yang diteliti, A’la berusaha menemukan gagasan Rahman yang tidak lepas dari konteksnya sendiri. Sebagai bahan kajiannya, A’la sendiri mengakui sumber utama disertasinya merujuk dari tiga karya Rahman berbahasa Inggris: *Major Themes of Qur’an*, *Islam*, dan *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*.⁴³²

⁴²⁶ Taufik Adnan Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Kedua (Bandung: Mizan, 1990).

⁴²⁷ Taufik Adnan Amal dan Ihsan Ali Fauzi, *Fazlur Rahman: Sang Sarjana, Sang Pemikir* (Jakarta: LSAF, 1990).

⁴²⁸ Nurcholish Madjid, “Fazlur Rahman Dan Rekonstruksi Etika Al-Qur’an,” *Islamika*, no. 2 (1993).

⁴²⁹ Dawam Rahardjo, “Islam Dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman,” in *Intelektual Intelektualisme Dan Perilaku Politik Bangsa*, ed. Dawam Rahardjo (Bandung: Mizan, 1993).

⁴³⁰ Lihat, Ahmad Syafii. Maarif, in *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993). h. 134-143

⁴³¹ Najib Burhani, “Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia.” h. 36. Buku tersebut juga diterjemahkan secara utuh dengan judul, “*Tema-tema Pokok Al-Qur’an*.” Lihat Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur’an*.

⁴³² Lihat, A’la, *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*. Meskipun penerjemahan tidak hanya terbatas pada karya tulis tetapi juga mencakup pada pemikiran dalam konteks ini pemikiran neo-modernisme pernah dilihat oleh Barton dalam disertasinya tahun 1995. Lihat, Greg Barton, “The Emergence of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia” (Disertasi, Australia, Monash University, 1995).

Konteks yang sama juga terjadi pada terjemahan karya Mohammed Arkoun. Edisi terjemahan pertama kali terbit merupakan hasil dari upaya penerjemahan secara utuh atas karya monumentalnya yang secara spesifik berbicara tentang studi Al-Qur'an, *Lectures du Koran*. Publikasi terjemahan dari karya utuh Arkoun tersebut pertama kali dilakukan oleh Machasin dengan judul, "*Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*," pada tahun 1997 dan pada tahun berikutnya juga diterjemahkan oleh Hidayatullah dengan judul "*Kajian Kontemporer Al-Qur'an*."⁴³³

Terjemahan buku Arkoun lebih lambat dibandingkan dengan hadimnya kajian tentang pemikirannya dan popularitas Arkoun di Indonesia yang sudah terjadi beberapa tahun sebelumnya. Pada tahun 1993, Hendrik Meuleman pernah menulis artikel dalam jurnal *Ulumul Qur'an* yang berjudul, "*Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*." Artikel Meuleman bukanlah yang pertama sebagai edisi memperkenalkan pemikiran Arkoun dalam Jurnal *UQ*. Dua tahun sebelum itu terdapat artikel dari hasil wawancara Hamid Basyaib dengan Arkoun yang terbit pada edisi No. 7, Vol. II, 1990. Pada tahun 1993 juga terdapat artikel Arkoun yang diterjemahkan oleh Nurul Agustina dengan judul, "*Dari Ahli Kitab sampai Masyarakat Kitab*." Pada tahun 1994 *Ulumul Qur'an* juga memuat artikel tentang pemikiran Arkoun dari hasil wawancara Ulil Abshar Abdalla dengan judul, "*Metode Kritik Akal Islam: Wawancara dengan Mohammed Arkoun*." Kemudian dalam bentuk buku di antaranya pada tahun 1996 terbit terjemahan karya Arkoun yang berjudul, "*Pemikiran Arab*," yang diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin. Wahyudi juga terlibat dalam menerjemahkan karya Arkoun yang lain bersama Lathiful Khuluq dalam buku yang berjudul, "*Rethinking Islam*" diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta pada tahun 1996.⁴³⁴ Kedua buku tersebut merupakan hasil terjemahan utuh dari karya Arkoun. Pola yang sama terjadi pada model penerjemahan karya Muhammad Syahrur (1938-2019) yang juga diterjemahkan secara utuh dan beberapa menjadi objek kajian di bidang studi Al-Qur'an kontemporer maupun ushul fiqih.

Pola yang tidak berbeda juga terjadi pada penerjemahan kelompok kedua yang fokus pada isu gender. Penerjemahan karya tulisan Jane I. Smith dan Yvonne Haddad yang berjudul, "*Hawwa: Citra Perempuan dalam Al-Qur'an*," pertama kali dimuat dalam bentuk artikel di Jurnal *Ulumul Qur'an* edisi 1989. Kemudian tahun berikutnya pada edisi keempat dimuat karya Riffat Hassan dengan judul, "*Teologi Perempuan dalam Islam: Sejajar di Hadapan Allah?*" oleh Wardah Hafidz. Besar kemungkinan kecenderungan ini menunjukkan kepentingan penerjemah dan aktivitas penerjemahannya dengan mencari pembaca yang berbeda.⁴³⁵

⁴³³ Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*.

⁴³⁴ Rohmah Soekarba, "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun." h. 4

⁴³⁵ Fauzia dalam bukunya mengakui peranan Jurnal *Ulumul Qur'an* sebagai media pertama yang menampung gagasan gender di Indonesia. Dia juga menyebut komitmen Dawam Rahardjo sebagai pimpinan redaksi atas peranan jurnal pimpinannya sebagai corong pemikiran Islam di Indonesia. Lihat, Fauzia, Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana Dan Gerakan*. h. 115

Mengalirnya buku-buku tersebut tidak lepas dari kepentingan karakteristik yang dimiliki oleh penulisnya dan relasi dengan pihak yang terlibat menghadirkan dalam edisi terjemahan. Dua komponen ini menjadi faktor penting terbentuknya sirkulasi teks dan mampu mendapatkan apropriasi dari para sarjana sebagai media menyampaikan agenda reformasi pemikiran Islam.

Karakteristik buku-buku studi Al-Qur'an sebagaimana telah penulis paparkan sebelumnya dapat dipetakan menjadi tiga bagian: *pertama*, buku-buku yang memiliki orientasi pada gagasan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an untuk mendapatkan makna kontekstual. *Kedua*, buku yang bermuatan pada reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an secara spesifik pada tema kesetaraan gender (*gender equality*). *Ketiga*, buku studi Al-Qur'an yang menawarkan pada gagasan fundamentalisme.

Karakteristik buku dilihat dari ulasan kata pengantar penerjemah terkait isi buku yang selanjutnya bisa dilihat sebagai bentuk motivasi penerjemah atau penerbit menghadirkan karya terjemahan kepada pembaca. Ada beberapa karakteristik buku yang secara spesifik diterjemahkan berkaitan dengan studi Al-Qur'an.

Pertama, buku kontroversial: indikasi karakteristik ini ketika buku tersebut beredar di masyarakat memantik pro-kontra dari para akademisi, bahkan penulisnya harus menerima label murtad dan dikeluarkan dari negaranya. Meskipun tidak secara spesifik berbicara tentang studi ilmu Al-Qur'an, karya Abu Zayd termasuk salah satu yang masuk pada kategori ini. Edisi terjemahan yang diberi judul, "*Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*" merupakan hasil terjemahan dari salah satu karya yang diajukan oleh Zayd saat promosi sebagai professor di Universitas Al-Azhar.

Pada bagian kata pengantar, penerjemah menyampaikan jika buku yang diterjemahkan ini mendapat penolakan keras dari Dr. Abus Shabur Syahin sebagai penilai (*taqrîr*) atas promosi profesor Zayd. Syahin melihat kalau kadar keilmiahannya karya Zayd ini sangat rendah dan telah keluar dari keimanan. Penerjemah juga menguatkan jika kesimpulan Syahin tersebut diikuti juga oleh para penilai lainnya seperti Dr. Muhammad Baltagi, Dr. Ismail Salim, dan Dr. Muhammad Syuk'ah. Selanjutnya pada bagian akhir kata pengantar terdapat klaim atas buku terjemahan ini yang dianggap sebagai karya kritis terhadap pemikiran klasik yang selama ini dipandang telah mapan.⁴³⁶ Buku-buku karya Muhammad Syahrur juga termasuk pada kategori ini, dan diakui sendiri oleh para penerjemahnya sebagaimana bisa dilihat pada bagian kata pengantar seluruh edisi terjemahan.

Kedua, buku yang ditulis oleh tokoh-tokoh sekuler-liberal. Saba Mahmood menuliskan nama-nama intelektual Mesir yang di antara karya-karyanya diterjemahkan di Indonesia termasuk kategori muslim sekuler-liberal. Indikasi mereka, menurut Mahmood melakukan upaya-upaya kritis terhadap sakralitas Al-Qur'an dengan tujuan menghasilkan pemaknaan Al-Qur'an sebagai petunjuk terhadap permasalahan kontemporer. Mereka menyalahkan orang-orang yang dinilai

⁴³⁶ Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. h. vi

masih “kolot” karena tidak menyadari jika kebenaran dalam teks itu dibentuk oleh budaya dan sejarah.⁴³⁷

Adapun nama-nama yang ditulis oleh Mahmood masuk pada kelompok sekuler-liberal ini antara lain: Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd dan Abdul Karim Soroush.⁴³⁸ Dalam studi tentang sekularisme dan liberalisme di Indonesia, pengaruh nama di atas memang diakui sebagai inspirator tumbuh kembangnya ideologi tersebut yang semakin masif khususnya pasca Orde Baru. Salah satu media yang digunakan dengan melakukan penerjemahan karya mereka di bidang studi Al-Qur’an, seperti yang terjadi pada Nasr Hamid Abu Zayd.⁴³⁹

Ketiga, buku studi ilmu Al-Qur’an yang bermuatan pada interpretasi ayat-ayat untuk kesetaraan gender. Karya terjemahan yang masuk pada kategori ini adalah karya Amina Wadud, yang edisi terjemahan pertama kalinya terbit dengan judul, “*Wanita di dalam Al-Qur’an*.” Para pengkaji pemikiran Wadud melihat adanya irisan gagasan Wadud dengan Fazlur Rahman terkait reinterpretasi terhadap Al-Qur’an. Namun Wadud tidak mengikuti konsep hermeneutika Rahman yang populer disebut *double movement*, tetapi lebih menawarkan adanya satu rumpun dalam ayat-ayat Al-Qur’an (hermeneutika tauhid).⁴⁴⁰

Selain karya Wadud, terdapat karya Asma Barlas, Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan. Dua nama terakhir sudah muncul lebih awal dibanding nama Asma Barlas, meskipun kehadiran Barlas di Indonesia cukup penting mewarnai diskursus isu feminisme.⁴⁴¹ Barlas pada awal tahun 2000 an pernah menjadi tamu dalam program *fellowship* yang diadakan oleh ICIP (International Center for Islam and Liberalisme) salah satu NGO yang fokus pada pengarusutamaan ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme.⁴⁴²

⁴³⁷ Saba Mahmood, “Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islam Reformation,” *Public Culture* 18, no. 2 (2006). h. 336. Meskipun kriteria sekuler-liberal yang diberikan oleh Mahmood ini telah dikritisi oleh Jansen, tetapi pada akhirnya Jansen sendiri tidak meyakini jika Mahmood berada pada sisi positif atas label itu. Lihat, Yolande Jansen, “Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Jurgen Habermas’ and Saba Mahmood’s Critiques of Secularism,” *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 9 (2011). h. 984

⁴³⁸ Munip dalam disertasinya memasukkan penerjemahan buku-buku karya “pemikir kontemporer” ini masuk pada motivasi stimulatif-provokatif. Nada itu bisa dilihat dalam memberikan judul pada edisi terjemahan. Lihat, Munip, “Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004.” h. 364

⁴³⁹ Salah satu karya Zayd tentang hermeneutika Al-Qur’an yang edisi terjemahannya diberikan judul, “*Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*,” dari judul asli, “*Isykaliyyât al-Qirâat wal Aliyyât al-Ta’wil*.” Lihat, Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*. h. 75

⁴⁴⁰ Lihat, Riyani, “Muslim Feminist Hermeneutical Method to The Qur’an.” h. 298-314

⁴⁴¹ Nurmila, “The Spread of The Muslim Feminist in Indonesia: Before and After the Digital Era.” h. 114

⁴⁴² Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*. h. 73

Kecempat, buku-buku studi Al-Qur'an yang menjadi antitesis dari tiga karakteristik sebelumnya. Indikator dari kelompok ini lebih menawarkan pada pembacaan literal terhadap teks Al-Qur'an maupun hadis. Agenda ini sering disebut sebagai puritanisme, yaitu kembali pada pesan-pesan teks yang diproduksi pada 14 abad ke 7 M. Di antara karya tokoh Timur Tengah yang digunakan untuk mendukung agenda ini ialah Sayyid Qutb,⁴⁴³ kemudian juga diterjemahkan dalam bidang studi Al-Qur'an. Selain Qutb, terdapat nama pemikir Mesir dari kelompok Ikhwanul Muslimin lain, Yusuf al-Qardhawi dan Hasan al-Banna yang memiliki gagasan sama dengan Qutb.

Edisi terjemahan dari dua pemikir Ikhwanul Muslimin di atas juga dijadikan sebagai referensi utama oleh kelompok Latihan Mujahid Dakwah (LMD) yang merupakan embrio dari Lembaga Dakwah Kampus (LDK) di berbagai Perguruan Tinggi. Fenomena tersebut didukung dengan gerakan masif dari kelompok Ikhwanul Muslimin sendiri yang diwakili oleh penerbit-penerbit Indonesia yang memiliki afiliasi jaringan dengan mereka. Di antaranya terdapat penerbit Era IM (inter Media) dan al-I'tisham.⁴⁴⁴ Meskipun bukan bermuara pada gerakan (*haraki*) politik, buku-buku terjemahan dari para pemikir Salafi-Wahabi juga masuk pada kategori ini.

Ada kecenderungan yang bisa dipertemukan dari tiga karakteristik buku-buku studi Al-Qur'an yang diterjemahkan di atas. Dua kelompok pertama menggunakan metode yang diklaim sebagai metode "kekinian" untuk memahami Al-Qur'an. Indikasi dari metode tersebut menurut Taji-Farouki jika hadimya pemikiran mereka sangat memberi peran penting untuk membuka tren baru dalam penafsiran. Di satu sisi melihat sakralitas Al-Qur'an sebagai firman Allah dan di sisi yang lain melibatkan modernitas intelektual untuk tujuan dapat merespon konteks yang semakin global.⁴⁴⁵ Adapun kelompok ketiga justru sebaliknya, menawarkan pada orientasi pemurnian terhadap Islam melalui caranya sendiri. Adapun isu-isu yang dibicarakan dalam agenda mereka mulai dari masalah ibadah (*bid'ah*, sesat), penampilan hingga persoalan pakaian perempuan seperti jilbab dan niqab.⁴⁴⁶ Di satu sisi pemikiran-pemikiran kelompok terakhir ini menjadi kontra terhadap ideologi kedua kelompok sebelumnya, tetapi di sisi lain juga mendapat respon yang baik dari pasar Indonesia.⁴⁴⁷

D. Respon di Ruang Publik Menyikapi Penerjemahan Gagasan Syahrur

Lahirnya empat karakteristik di atas bergumul di ruang publik melalui media buku-buku yang beredar. Masing-masing terkadang memberikan respon yang sengit

⁴⁴³ Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (Amerika Serikat: Oxford University Press, 2015). h. 89-90

⁴⁴⁴ Munip, "Motivasi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab."

⁴⁴⁵ Definisi tersebut dipinjam dari tulisan Taji-Farouki pada kata pengantar buku yang dia edit. Lihat, Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an* (London: Oxford University Press, 2006).

⁴⁴⁶ Kathryn Robinson, "Islamic Influences on Indonesian Feminism," *The International Journal of Anthropology* 50, no. 1 (2006): h. 171-77.

⁴⁴⁷ Muzakki, "Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study)." h. 436

pada paruh pertama pasca millennium kedua. Kelompok yang terlibat dalam respon ini dapat dilihat dari hasil hasil objek kajian akademik berupa Skripsi, Tesis, Disertasi maupun dari penerjemahan yang dilakukan oleh Syamsuddin dan lainnya. Sedangkan isu-isu yang diperhatikan merujuk pada beberapa isu yang dianggap penting oleh para penerjemah sehingga dipromosikan pada bagian kata pengantar buku edisi terjemahan. Namun narasi yang disampaikan sebagai bentuk respon atas pemikiran Syahrur yang diterjemahkan mayoritas bermuara pada apresiasi (promosi), yang mengklaim sebagai bentuk gagasan baru. Meskipun para penerjemah selanjutnya juga memberikan kritik berupa catatan atas prinsip metodologis yang dilihat mengandung bias. Semua kritik yang dilontarkan tidak sampai pada muara yang disebut oleh para penerjemah sebagai kritik pada sisi personal, emosional dan tendensius karena mengabaikan sisi ilmiah yang digunakan oleh Syahrur.⁴⁴⁸

Pada edisi terjemahan empat karya Syahrur selalu disampaikan pengakuan jika pemikiran Syahrur ini telah banyak mengundang kontroversi. Tetapi justru sebagaimana yang telah dituliskan pada beberapa bagian sub bab sebelumnya menjadi suatu hal yang menarik. Termasuk beberapa respon dari para penerjemah yang telah penulis lakukan interview, tidak satupun yang melontarkan kritikan pada sisi personal, emosional maupun tendensius. Karena hampir semua penerjemah memandang dari sisi personal keilmuan Syahrur yang bukan dari sarjana agama membuat nuansa distingtif.

Mustaqim ketika memberikan uraian terhadap latar belakang dipilihnya Syahrur sebagai salah satu pencetus gagasan tafsir kontemporer juga tidak menjadikan sisi pendidikan non agama sebagai alibi. Menurutnya, sisi yang unik dari Syahrur karena berangkat dari pendekatan ilmu eksakta (fisika) yang berbeda dengan pemikir liberal lain seperti Fazlur Rahman. Meskipun keduanya merupakan pemikir studi Al-Qur'an kontemporer yang dimusuhi dan dijatuhkan identitas seks komunis oleh para ulama tradisional setempat yang ingin menjaga *status quo* pemikiran keislaman.⁴⁴⁹ Bisa disimpulkan tidak terlihat kritik-kritik tendensius dari para penerjemah, sekalipun isu yang diterjemahkan termasuk pada ranah "sensitif" seperti yang dilakukan oleh Abdul Aziz.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Fanani menyebut beberapa nama yang dipandang melakukan kritik terhadap Syahrur yang abai dari sisi keilmiah seperti Said Ramadhan al-Buthi, Saywqi Abu Khalil dan Salim al-Jabi. Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 11-12. Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Mustaqim. Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)." h. 21

⁴⁴⁹ Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)." h. 11

⁴⁵⁰ Aziz melontarkan kritik juga terhadap gagasan Syahrur yang sangat sensitif untuk sosial Indonesia, tetapi tidak menjadi penghalang atas perhatiannya terhadap isu tersebut dipromosikan sebagai solusi atas problem kontemporer hukum Islam. Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." h. 11

Dampak dari promosi secara masif yang dilakukan oleh para penerjemah dalam skala besar mampu mewarnai wacana diskursus Islam liberal di Indonesia. Khususnya ikut berkontribusi pada kontestasi ideologis melalui buku-buku terjemahan yang secara keilmuan sudah bisa dipetakan antara yang masuk pada kategori doktrinal dan sosial kontemporer. Doktrinal lebih pada ranah teologis sedangkan sosial kontemporer melalui pendekatan studi Al-Qur'an maupun lebih spesifik hanya pada tema gender.

Kategori tersebut bisa dilihat dari tema-tema yang dirasa penting oleh para penerjemah dan penerbit yang menjadi lokus ajang promosi. Beberapa tema penting yang penulis temukan antara lain sebagaimana berikut: *Pertama*, tema *Milk al-Yamin* yang dipromosikan oleh Aziz. Tema ini tidak dipromosikan oleh para penerjemah empat buku Syahrur. Tetapi Aziz sebagai pengkaji untuk keperluan akademik serta tidak lepas dari upaya menerjemahkan bagian gagasan Syahrur melakukan promosi tema ini dan mengundang polemik di publik Indonesia.

Aziz melakukan promosi ini semula untuk keperluan Disertasi di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2019 dengan judul, "*Konsep Milk al-Yamin Muhammad Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seksual non Marital*."⁴⁵¹ Setelah disertasi tersebut selesai melewati ujian terbuka kemudian serentak menuai kontroversi di publik Indonesia⁴⁵² karena dianggap melegalkan hubungan sekstanpanikah. Hampir semua stasiun TV swasta memberitakan hingga mendiskusikan isu *Milk al-Yamin* ini dengan menghadirkan tokoh-tokoh yang dianggap kompeten, meskipun ada yang tidak seimbang.⁴⁵³

Aziz dalam kajiannya tentang tema ini menggunakan pendekatan hermeneutik Gadamer yang menekankan pada aspek kesadaran sejarah bahasa, konteks dan aplikasi. Menurut Aziz, Syahrur membedakan antara definisi *al-*

⁴⁵¹ Upaya seperti oleh Munip dianggap sebagai bentuk terjemahan, dan penulis sepakat sebagaimana telah disampaikan pada bab awal. Abdul Munip, *Penerjemahan Teks Berbahasa Arab Dan Dinamika Studi Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020).

⁴⁵² Ketika sudah menuai kontroversial di muka publik, pihak UIN Sunan Kalijaga pun membuat klarifikasi atas disertasi Abdul Aziz. *Disertasi Abdul Aziz - Penafsiran Milk Al Yamin: Muhammad Syahrur Yang Menyimpang* (Yogyakarta, 28 Agustus), <https://www.youtube.com/watch?v=kLmetAYvgRo>. Diakses pada 29 Agustus 2023. 5 hari berikutnya, UIN Suka juga mengadakan *press conference* bersama dengan para promotor, penguji dan Abdul Aziz sebagai penulis disertasi yang menyatakan akan merevisi judulnya menjadi, "*Problematika Konsep Milk al-Yamin dalam Pemikiran Muhammad Syahrur*." *Keterangan Pers Abdul Aziz Tanggapi Kontroversi Disertasinya*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=1SJRpHCsKyw>. Diakses pada 29 Agustus 2023.

⁴⁵³ Di antara yang menayangkan: TV One dengan menghadirkan Zaitun Rasmin untuk berbicara soal ini, Lihat TV One, *Heboh, Hubungan Seks Di Luar Nikah*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=1bAJrIv4X9Y>. diakses pada 29 Agustus 2023. CNN lebih seimbang menghadirkan pihak MUI, Amirsyah Tambunan, akademisi Musdah Mulia dan Rocky Gerung, *Perdebatan Keras MUI & Aktivis Tentang Disertasi "Seks Di Luar Nikah"*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Tin5zjt4BKc&t=10s>. diakses 29 Agustus 2023

Zaujiyyah (perkawinan) dan *Milk al-Yamîn*, meskipun ia tidak memungkiri jika di dalam keduanya terdapat kesamaan dalam hubungan seksual.

Jika dirujuk pada buku aslinya, Syahrur menuliskan *al-Zaujiyyah* berkaitan erat dengan dua hubungan dasar. *Pertama*, berkaitan dengan *mihwar al-‘alaqah al-jinsiyyah* (hubungan seksual) dan yang kedua berkaitan dengan *mihwar al-‘alaqah al-insaniyyah al-ijtima’iyyah* (hubungan kemanusiaan dan kemasyarakatan).⁴⁵⁴

Aziz ketika menyampaikan terjemahan tersebut juga disambungkan dengan gagasan Syahrur yang memberikan adanya dua kemungkinan dari dua model hubungan yang telah disampaikan. *Pertama*, kemungkinan hubungan seksual antara suami dan istri. Kemudian yang kedua hubungan seksual antara suami dan *Milk al-Yamîn*. Aziz ketika menjelaskan gagasan Syahrur ini juga menerjemahkan pernyataan tertulis Syahrur yang termuat dalam website <http://shahrour.org> yang diunduh pada 9 September 2017.

Terjemahan tersebut dinarasikan seperti berikut:

Nikah *misyâr* adalah termasuk bagian dari *milk al-yamîn*. Adapun *milk al-yamîn* adalah pernikahan tetapi bukan pernikahan yang sempurna persyaratannya. *Al-Ziwâj* adalah kesepakatan berkeluarga, melahirkan keturunan dan menjalin kekerabatan. Persyaratan *milk al-yamîn* adalah tidak ada tindak kekejian dan tidak lebih dari satu laki-laki bagi seorang perempuan (*ghairu musâfihâti walâ muttakhizâti akhdân*), maka siapapun yang pergi ke tempat prostitusi dan melakukan transaksi seksual dengan perempuan pekerja seksual di tempat tersebut adalah bukan *milk al-yamîn*.⁴⁵⁵

Aziz ketika menerjemahkan tema ini hendak menghadirkan terobosan yang ia sebut sebagai solusi atas permasalahan perzinahan yang mengalami tarik ulur di Indonesia. Fakta seperti inilah yang dikehendaki oleh teori relasi kuasa bahwa penerjemah melibatkan segala kekuasaannya untuk menciptakan dan menghadirkan wacana. Di satu sisi upaya Aziz menerjemahkan tema ini serta keterlibatannya menghadirkan pemikiran Syahrur menjadi satu faktor tersendiri melakukan transmisi pemikiran Syahrur di Indonesia. Sehingga ide Syahrur dilihat memiliki gagasan penting serta berdampak mendapatkan respon dari para akademisi Indonesia.

Kedua, tema tentang Al-Qur’an dan *al-Kitâb*. Tema ini termasuk yang dipromosikan oleh penerjemah dari pemikiran Syahrur karena dianggap berbeda dengan pandangan para ulama selama ini. Syamsuddin ketika memberikan kata pengantar hasil terjemahan KQ bagian pertama menegaskan jika Syahrur

⁴⁵⁴ Dalam edisi terjemahan teks asli tersebut tetap ditampilkan sebagai upaya memperkenalkan gagasan Syahrur yang otentik. Lihat, Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 434.

⁴⁵⁵ Aziz ketika menerjemahkan gagasan ini juga dilengkapi dengan menerjemahkan gagasan Syahrur Aziz, “Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital.” h. 186

memberikan pengertian khusus terhadap Al-Qur'an. Bagi Syahrur Al-Qur'an merupakan bagian tertentu dari Kitab Suci yang bertemakan ilmu pengetahuan obyektif. Oleh sebab itu seharusnya dibaca serta dipahami bukan melalui prisma abad-abad yurisprudensi, melainkan seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan kepada kita tentang Kitab tersebut.

Menurut Syamsuddin, definisi yang diberikan oleh Syahrur tersebut lahir dari konsep, teori, dan paradigma yang dimilikinya. Padahal hakikatnya sangat berlawanan dengan pandangan yang telah mapan menjadi arus utama pemahaman, pemikiran bahkan keyakinan mayoritas umat Islam. Penerjemah juga mempromosikan keberanian Syahrur jika Al-Qur'an diturunkan kepada manusia untuk dapat dipahami secara keseluruhannya, dan Allah telah memberi petunjuk bagi manusia untuk membuka rahasia pesan-Nya.⁴⁵⁶

Ketiga, definisi Sunnah. Tema Sunnah dari gagasan Syahrur juga termasuk salah satu isu yang dipromosikan oleh penerjemah. Merujuk pada bagian kata pengantar edisi terjemahan yang berjudul, "*Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*," penerjemah menegaskan jika pemikiran Syahrur terhadap Sunnah berbeda dengan yang lain. Sebab menurut Syahrur, Sunnah bukan sebagai wahyu kedua melainkan hanya sebagai pemahaman awal terhadap *al-tanzîl al-hakîm* yang bersifat terbatas dan relatif.

Penerjemah juga memperjelas gagasan Syahrur ini dengan memberikan kesimpulan bahwa Syahrur sepakat jika Nabi Muhammad merupakan mujtahid pertama yang telah membumikan hukum-hukum ilahi yang absolut sesuai dengan kebutuhan dan kondisi saat itu. Sehingga bagi Syahrur, Sunnah Nabi hanya dipandang sebagai cermin awal yang benar (*al-mirah al-shâdiqah al-ûlâ*) atas pemahaman dan aplikasi hukum ilahi yang dihasilkan dari interaksi antara wahyu dengan obyek saat itu. Bagi Syahrur, Sunnah bukanlah pemahaman yang tunggal terhadap *al-tanzîl al-hakîm* serta bukan juga sebagai bentuk aplikasi terakhir terhadap hukum Islam.⁴⁵⁷

Merujuk pada edisi aslinya, Syahrur setelah memberikan definisi tentang Sunnah ini kemudian membaginya pada dua kriteria. *Pertama*, *Sunnah al-risâlah* dan yang kedua *Sunnah al-Nubuwwah*. Adapun yang dimaksud dengan *nubuwwah* adalah ilmu-ilmu, sedangkan *al-risâlah* adalah hukum-hukum dan ajaran serta mengharuskan untuk ditaati, berbeda dengan *nubuwwah*. Oleh sebab itu, Syahrur menegaskan jika ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan agar manusia taat bukan kepada konteks nabi seperti yang disampaikan dalam ayat yang redaksinya diawali dengan "*Yâ ayyuha al-nabî*." Adapun yang harus ditaati karena berlaku hukum dan ajaran adalah *risâlah* sebagaimana disampaikan dalam redaksi "*Laqad kâna lakum fi rasûlillâhi Uswatun Hasanah*."⁴⁵⁸

Kecempat, tentang poligami. Tema poligami ini termasuk yang dipromosikan oleh penerbit, sebagaimana disampaikan pada bagian Kata Pengantar Penerbit

⁴⁵⁶ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. h. xxi

⁴⁵⁷ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 5

⁴⁵⁸ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiraah Mua'shirah* (Damaskus: Al-Ahalli, 1990). h. 549-550

ketika menyuguhkan beberapa tema penting hasil dari pembacaan kontemporer Syahrur. Tema poligami merupakan salah satu yang dianggap unik oleh Penerbit karena berbeda dari pendapat-pendapat yang sudah ada. Menurut Penerbit, Syahrur membolehkan poligami dengan dua syarat: *Pertama*, istri kedua, ketiga, dan keempat haruslah janda yang memiliki anak yatim. *Kedua*, adanya rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim.

Penerbit kemudian menjelaskan jika kriteria yang diberikan Syahrur tersebut tentang syarat poligami merupakan bentuk anjuran dari Al-Qur'an. Adapun jika seseorang berpoligami tetapi istri kedua, ketiga dan keempat janda yang tidak memiliki anak yatim, bagi Syahrur itu bukanlah poligami yang dianjurkan Al-Qur'an. Karena semua itu untuk kemaslahatan sosial umat Islam secara umum, dan demi penghargaan terhadap anak perempuan, serta anak yatim secara khusus.⁴⁵⁹

Penerjemah juga mempromosikan tema ini dalam Kata Pengantar Penerjemah, tetapi tidak memberikan uraian lebih lanjut. Jika merujuk pada teks aslinya, Syahrur sudah membahas tentang ini secara umum di buku KQ, kemudian diulas kembali secara lebih luas di buku NUJJ. Dalam buku KQ, Syahrur memasukkan kajian poligami bersamaan dengan pembahasan tentang perempuan yang seringkali dijadikan sebagai musuh. Dia juga mengutip hadis yang mengatakan tentang tiga hal penyebab shalat bisa terputus, yaitu perempuan, Himar dan anjing hitam.

Menurut Syahrur, hadis tersebut sering dipahami secara salah dan berdampak pada persepsi terhadap perempuan. Padahal bagi Syahrur, Allah telah memberikan definisi tentang laki-laki dan perempuan melalui dua kesetaraan yang berbeda. Kesetaraan yang pertama adalah kesetaraan manusia yang memiliki psikologi. Kesetaraan yang kedua adalah sama-sama manusia berakal dan mencerna.⁴⁶⁰

Problem poligami bagi Syahrur merupakan isu penting yang mencerminkan kondisi perempuan Arab secara khusus, namun juga mencerminkan Islam di dunia secara umum. Sedangkan ayat-ayat yang berbicara tentang poligami menurutnya merupakan ayat yang mengandung makna batas (*al-Hudūd*) sehingga perlu meninjau kembali ayat tersebut agar tidak bertolak belakang dari konteks sejarah dan tidak juga bertentangan dengan konteks kemanusiaan.

Pembahasan ini diulang lebih rinci dalam bukunya NUJJ dengan mengawali penegasan jika ayat yang berbicara tentang poligami ini berkaitan erat dengan permasalahan anak yatim sebagaimana disampaikan secara runut dalam surah al-Nisa' ayat 1-4. Sedangkan definisi yatim sendiri menurut Syahrur adalah anak yang kehilangan seorang ayah. Oleh karena itu rumpun ayat tersebut berbicara seputar anak yang kehilangan ayah (yatim).⁴⁶¹

Kelima, tema tentang non-sinomitas dalam Al-Qur'an. Penerjemah juga mempromosikan tema ini meskipun sebenarnya bukanlah kajian baru dalam ilmu linguistik. Pada bagian Kata Pengantar penerjemah, diulas secara panjang lebar

⁴⁵⁹ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. xv

⁴⁶⁰ Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiraah Mua'shirah*. h. 596

⁴⁶¹ Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. h. 302

bagian yang dianggap kontroversial dari pemikiran Syahrur ini. Kemudian disampaikan penggunaan Syahrur terhadap pendekatan sastra (*balâghî*) dengan analisis gramatika (*al-nahwu*), kemudian diikuti dengan penolakan terhadap sinomitas. Pemikiran Syahrur ini dianggap penerjemah untuk mendorong melakukan studi mendalam terhadap penggunaan setiap terma yang sering dianggap sebagai bentuk sinonim.⁴⁶²

Perhatian yang dimiliki penerjemah terhadap konsep non sinomitas dari Syahrur ini juga didukung oleh tulisan al-Bab yang juga diterjemahkan oleh penerjemah dari buku KQ. Pada edisi terjemahan, al-Bab memberikan ulasan atas “metodologi” yang digunakan oleh Syahrur ketika memahami ayat Al-Qur’an dalam buku KQ. Dari bagian-bagian penting yang digunakan oleh Syahrur hingga penolakannya terhadap sinomitas. Menurut al-Bab, penolakan ini mengandaikan adanya kosa kata bahasa serta keluasan istilah-istilah di dalamnya.

Upaya melakukan kajian mendalam terhadap isu sinomitas bahasa merupakan suatu keniscayaan sebab konsep ini sangat berlawanan dengan perjalanan sejarah. Sebab di dalam bahasa tersebut terdapat cerminan munculnya pemikiran dari pengetahuan seseorang. Sedangkan saat itu belum terdapat *al-tasmiyyat al-hissiyyah* (terj. obyek konkrit) melalui proses eksperimen.⁴⁶³

Kecnam, tentang teori Batas (*hudûd*). Pemikiran Syahrur tentang teori batas (*hudûd*) ini pernah dikaji secara spesifik dalam bentuk disertasi oleh Muhyar Fanani pada tahun 2005. Kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul, “*Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*” yang diterbitkan oleh LKiS pada tahun 2009. Fanani sebagai penerjemah memberikan klaim jika gagasan teori *hudûd* Syahrur merupakan teori baru dalam kajian ilmu Ushul Fiqih, demikian juga dengan istilah tersebut yang sangat berbeda dengan makna populemya. Fanani melihat pemikiran Syahrur dalam bidang ini bisa menjadi terobosan untuk kebutuhan relevansi dengan konteks sosial yang mutlak baru. Menurut Fanani gagasan seperti ini belum pernah disampaikan oleh para tokoh perumus Ushul Fiqh mulai dari imam al-Syafii (w. 820) hingga al-Syatibi (w. 1388). Meskipun al-Syatibi banyak diikuti oleh para pembaharu setelahnya seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Wahab Khalaf (w. 1956) dan Hasan al-Turabi (w. 1932).⁴⁶⁴

Klaim Fanani di atas bukanlah yang pertama, sebab sebelumnya sudah terdapat Wael B. Hallaq sebagai pengkaji pemikiran Syahrur yang memiliki kesimpulan sama. Menurut Hallaq, teori *hudûd* Syahrur merupakan hasil dari penguasaannya terhadap ilmu kealaman, dan sangat penting digunakan untuk memahami hukum Allah. Bahkan teori tersebut dianggap bisa menggantikan teori Qiyas dan Ijma’ yang sering ditawarkan oleh para perumus hukum Fikih.⁴⁶⁵

⁴⁶² Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. xxi

⁴⁶³ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 28. Edisi terjemahan ini tidak setia terhadap kitab aslinya. Lihat Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mua’shirah*. h. 23

⁴⁶⁴ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009). h. xiv-xviii

⁴⁶⁵ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uşûl Fiqh*. h. 252

Perspektif yang sama juga pernah disampaikan oleh pelopor kajian Syahrur di Indonesia, Syamsuddin. Menurutnya, teori *hudûd* Syahrur menjadi pelengkap dari analisis linguistik-paradigmatik yang digunakannya. Sehingga mendorong untuk mencari kesesuaian makna dari simbol-simbol kata yang dibaca atau disebut oleh Syamsuddin sebagai metode intertekstualitas.⁴⁶⁶

Pada edisi buku terjemah edisi ketiga yang dilakukan oleh Syamsuddin dan Burhanuddin terdapat terjemahan dari tulisan Hallaq yang diletakkan pada bagian kata pengantar. Padahal tulisan tersebut diambil dari buku *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* pada bab pembahasan “*Religious Liberalism*” yang sebenarnya juga membahas pemikiran Fazlur Rahman.⁴⁶⁷

Fokus kata pengantar Hallaq terlihat memperkuat teori yang dipromosikan oleh penerjemah pada teori limit (batas). Menurut Syamsuddin, teori *hudûd* Syahrur yang diaplikasikan pada pembacaan ayat-ayat tentang waris sangat berkembang dan sangat penting dibaca untuk melengkapi kajian di era munculnya reformasi hukum di beberapa dunia Islam. Namun Syamsuddin juga menghimbau agar pembaca melihat gagasan Syahrur ini secara adil dalam konteks akademik.

Gambaran teori *hudûd* ini diakui oleh Syahrur lahir dari penggunaan analogi ilmu Matematika khususnya pada teori *al-Tawâbi’ al-Mustamirah* (homologi persisten) atau teori Newton yang disebut dengan Matematika Analisis. Di antara fungsinya untuk mengetahui variabel pengikat dan perubah.⁴⁶⁸ Penggunaan variabel ini sebagai pijak analogis sebagai rentetan dari pemahaman Syahrur tentang Islam yang memiliki prinsip sebagai agama yang *hanîf* (lengkung) sehingga fleksibel. Sedangkan keterangan yang termuat dalam *al-Kitâb* itu merupakan standar batas baik maksimal atau minimal.⁴⁶⁹

Ketujuh, tema tentang ayat *Muhkamât*. Tema ini menjadi salah satu yang dianggap penting oleh penerjemah dan dipandang berbeda dengan para pemikir lainnya muslim lainnya. Sebab ayat *Muhkamât* yang selama ini dipahami sebagai ayat yang sudah final, menurut Syahrur justru dipahami secara dinamis karena mencerminkan kolaborasi dialogis antara akal, realitas dan wahyu. Klasifikasi *Muhkamât* sendiri juga lahir dari pembagian yang distingtif dengan yang pernah ada sebelumnya. Semula membahas tentang makna *Al-Kitâb* yang dibagi menjadi empat: *Al-Qur’ân*, *al-Sab’u al-Matsâni*, *Tafshîl al-Kitâb* dan *Umm al-Kitâb*.

Pembagian tersebut kemudian diberikan keterangan bahwa bagian pertama dan kedua disebut oleh Syahrur sebagai ayat-ayat *mutasyabbihât*, sedangkan yang

⁴⁶⁶ Syamsudin, “Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Qur’an.” h. 131-148

⁴⁶⁷ Menariknya, pada bagian Pengantar Redaksi, redaktur secara khusus mengucapkan terimakasih kepada Hallaq yang telah bersedia memberi pengantar untuk buku tersebut. Lihat, Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*.

⁴⁶⁸ Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mua’shirah*. h. 450

⁴⁶⁹ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. h. 25-26. Menurut Fanani, teori inilah yang dianggap mendobrak teori ushul Fikih lama, sebab memadukan antara akal, wahyu dan realitas. Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 106

ketiga bukan *muhkamât* dan bukan *mutasyabbihât*. Adapun bagian yang keempat disebut sebagai *muhkamât*.⁴⁷⁰ Jika merujuk pada buku aslinya berbahasa Arab, Syahrur memberikan definisi *Umm al-Kitâb* sebagai bagian dari *Al-Kitâb* yang kontennya memisahkan antara halal dan haram berkaitan dengan perbuatan manusia (*al-Sulûk al-Insâni*). Syahrur juga menegaskan jika *Umm al-Kitâb* itu merupakan risalah Nabi Muhammad serta bagian dari Kitabullah. Kemudian eksistensi Al-Qur'an datang membenarkannya.⁴⁷¹

Syahrur juga merinci bagian dari risalah Nabi Muhammad, yang di dalamnya termasuk *al-Hudûd* (batas-batas). Di dalam batas-batas terdapat perintah ibadah, *al-furqân* yang bersifat umum maupun khusus, hukum-hukum *marhalîyyah* (temporer), serta hukum-hukum *dlarfîyyah* (masa). Selain itu juga terdapat pengajaran yang bersifat umum dan tidak masuk sebagai bagian dari hukum syariat. Seperti ayat tentang pakaian perempuan dalam surah Al-Ahzab, ajaran khusus kepada Nabi (istri-istri Nabi), kemudian berisi larangan seperti larangan khamar dan sejenisnya.⁴⁷²

Syahrur kemudian melihat bahwa adanya risalah-risalah di atas lah, Muhammad hadir menjadi rasul. Muhammad berhasil melakukannya sebagai bentuk ijtihad pada abad ke 7 Masehi. Dengan demikian menurut Syahrur ayat-ayat *Muhkamât* tidak terikat dengan kondisi azali, tetapi terkait dengan *inzal* (turun sekaligus) dan *tanzil* (turun secara bertahap) namun tidak terpisah atau terjadi secara bersamaan. Oleh karena tidak terkait dengan ketetapan azali, menurut Syahrur ayat-ayat *muhkamât* menerima ijtihad.

Kedelapan, tema tentang Islam dan Iman. Tema ini menjadi judul edisi terjemahan dari karya Syahrur ketiga IIMQ yang diterjemahkan oleh M. Zaid Suudi dan diterbitkan oleh penerbit Jendela pada tahun 2002. Penerbit pada bagian pengantar memberikan penjelasan terkait tema penting dalam buku tersebut yang secara spesifik mengkaji tema Islam dan Iman yang selama ini sudah dianggap baku. Bahkan Syahrur melalui pembacaan yang digunakannya berimplikasi pada dekonstruksi yang ekstrem terutama pada tataran Akidah dan Syariah Islam yang harus dilakukan penataan ulang.

Penerbit juga menyebutkan beberapa contoh dari hasil pembacaan tersebut, misalnya tentang definisi Muslim. Menurut Syahrur, muslim adalah kaum mukmin pengikut Muhammad. Sedangkan orang Yahudi adalah Muslim-Yahudi, dan orang Nasrani adalah Muslim-Nasrani. Adapun seorang yang disebut Mukmin cuma

⁴⁷⁰ Para penerjemah gagasan Syahrur ini selalu mempromosikan konsep ini sebagai metode baru. Lihat, misalnya Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 143. Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." h. 142. Meskipun pembagian ini ternyata hasil dari bacaan Christmann. Lihat Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitâb Wa 'l Qur'an.'" h. 152

⁴⁷¹ Syahrur, *Al-Kitâb Wa al-Qur'an: Qirâah Mu'ashirah*. h. 103-112

⁴⁷² Syahrur, *Al-Kitâb Wa al-Qur'an: Qirâah Mu'ashirah. Al-Kitâb Wa al-Qur'an: Qirâah Mu'ashirah*, h. 112

mensyaratkan tiga hal: percaya atas eksistensi Allah, percaya dengan hari akhir dan beramal salih.⁴⁷³

Jika merujuk pada kitab aslinya, gagasan tersebut disampaikan oleh Syahrur pada bagian awal pembahasan tentang Islam dan Iman. Diawali dari menyampaikan beberapa ayat yang memuat kata *muslimîn* dan *muslimûn* yang ada di dalam Al-Qur'an. Di antaranya digunakan sebagai perkataan Jin, Ibrahim, Ya'kub, Yusuf, Penyihir Firaun, Firaun, *Hawariyyûn*, Nûh dan Luth. Menurut Syahrur berdasarkan kata kunci yang digunakan tersebut menunjukkan jika semuanya bisa disebut muslim padahal bukan termasuk pengikut Muhammad.⁴⁷⁴

Kesembilan, tema tentang konsep negara dan Tirani (*istibdâd*). Tema ini secara spesifik dibahas oleh Syahrur dalam buku yang edisi terjemahnya diberikan judul, "*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*." Pada edisi terjemahan tersebut, redaktur memberi penegasan jika Syahrur tidak secara terang-terangan menyatakan sah atau tidaknya negara Islam. Tetapi secara implisit justru mendukung negara sekuler dengan menyatakan bahwa negara Islam itu adalah negara sekuler.

Redaktur juga menyampaikan cara kerja Syahrur sehingga mendapatkan kesimpulan seperti itu. Langkah pertama yang dilakukan oleh Syahrur diklaim oleh redaktur dengan mencari genealogi konsep negara dalam Al-Qur'an. Diawali dengan mencari proses awal pertumbuhan manusia dari adanya keluarga lebih dahulu kemudian baru membentuk klan, lalu terbentuk suku. Dari komunitas suku kemudian manusia berkembang menjadi komunitas bangsa.

Menurut Redaktur, Syahrur melihat jika wujudnya sebuah negara merupakan hasil dari peradaban tertinggi setelah melampaui keluarga, klan dan suku. Sedangkan Islam hadir di tengah masyarakat yang bersandar pada kesukuan. Sehingga moralitas yang diturunkan saat itu sesuai dengan perkembangan. Tetapi tentu moralitas tersebut terus mengalami dinamisasi dengan tujuan menyesuaikan antara perubahan dan substansi. Maka bagi Syahrur, konsep *syûrâ* merupakan gagasan penting di samping hukum sosial sehingga menempatkan negara sebagai urusan manusia bukan urusan Tuhan.⁴⁷⁵

Redaktur cukup tegas menyampaikan gagasan Syahrur terhadap konsep negara Islam adalah negara sekuler dengan pilarnya adalah *syûrâ*, yang mencakup kebebasan dan demokrasi. Hanya saja Syahrur juga mengakui jika selama ini terdapat pihak yang berada pada dimensi tirani yang selalu memainkan peran dalam negara dan menanggalkan *syûrâ*. Menurut redaktur tirani diartikan oleh Syahrur sebagai mekanisme penundukkan atau praktik penundukkan.⁴⁷⁶

Kesepuluh, tema tentang pakaian perempuan. Tema tentang pakaian perempuan ini masuk di antara isu yang dipromosikan oleh penerjemah maupun penerbit dari gagasan Syahrur. Secara lebih detail isu ini dibahas dalam buku yang

⁴⁷³ Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. xx

⁴⁷⁴ Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. h. 31-33

⁴⁷⁵ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. vi

⁴⁷⁶ Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. h. vii

diterjemahkan dengan judul, “*Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*” diterbitkan oleh eLSAQ Press pada tahun 2004.

Penerbit ketika memberi kata pengantar edisi terjemahan mempromosikan bahwa Syahrur telah menuguhkan model baru dalam pembacaan isu yang berkaitan dengan pakaian perempuan. Menurut penerbit, model pembacaan Syahrur ini mampu memecahkan permasalahan yang selama ini belum terpecahkan secara komprehensif. Bagi Syahrur, jilbab adalah konstruksi budaya Arab yang tidak wajib diikuti, serta sangat terkait dengan sistem dan norma yang berlaku dalam masyarakat yang berbeda antara satu dengan lainnya.

Menurut penerbit, Syahrur menawarkan alternatif dengan memberikan batas minimal yang harus ditutup oleh perempuan, yaitu: bagian buah dada, ketiak, kemaluan dan pantat. Dengan berpakaian seperti itu sudah dianggap oleh Syahrur sebagai model pakaian islami. Tanpa memberikan penjelasan yang lebih detail, penerbit memaparkan metode ijtihad Syahrur yang secara langsung merujuk pada teks Al-Qur’an dengan keyakinannya sendiri.⁴⁷⁷

Merujuk padateks aslinya, Syahrur mengupas permasalahan ini secara detail dalam bukunya keempat NUJJ pada bagian bab VI. Bahkan dalam suatu kesimpulan yang ditulis oleh Syahrur mengatakan jika model pakaian berasal dari konteks tempat dan masa tertentu sehingga bisa berubah. Sedangkan menurut Syahrur aurat yang ditutup dengan pakaian sebenarnya merupakan suatu hal yang relatif, sehingga bukanlah yang mutlak. Oleh sebab itu konteks aurat ini berbeda-beda mengikuti budaya yang berlaku.⁴⁷⁸

Tema ini sebenarnya juga sudah dibahas oleh Syahrur dalam karya pertamanya (KQ), meskipun tidak disampaikan secara komprehensif dari hasil kajian historis ilmiah yang digunakan. Syahrur dalam buku KQ hanya menyampaikan konteks pakaian antara laki-laki dan perempuan, serta mengenai aurat. Meskipun ide-ide pokok pada isu pakaian perempuan sebenarnya sudah dikupas dalam KQ ini.⁴⁷⁹

Kesebelas, tema tentang *Qiraah Muâshirah*. Gagasan *qiraah muâshirah* (pembacaan kontemporer) ini menurut Syamsuddin dan Burhanuddin ketika memberikan kata pengantar buku terjemahan KQ edisi pertama diklaim ikut memperkaya varian kritik atas pemikiran di dunia Arab kontemporer. Peranannya sekaligus sebagai *counter* atas pembacaan tiranik (*al-Qirâah al-Mustabiddah*). Di antara tokoh yang disebut ikut terlibat dalam proyek kritis ini seperti Muhammad Abid al-Jabiri dengan istilah pembacaan repetitif (*qirâah al-mutakarrirah*). Kemudian terdapat kritik Zayd atas pembacaan ideologis tendensius (*al-qirâah al-mughridah al-mulawwanah*) dan pembacaan yang ahistoris (*al-qirâah al-lâ târikhiyyah*). Kemudian Zayd menawarkan pembacaan produktif hermeneutis (*al-qirâah al-muntijah*).⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. xv

⁴⁷⁸ Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. h. 370

⁴⁷⁹ Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur’an: Qiraah Mua’shirah*. h. 604-619. Adapun edisi terjemahan bisa dilihat pada buku ketiga terjemahan Sahiron dan Burhanuddin Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. h. 243-268

⁴⁸⁰ Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. h. xix

Ada beberapa indikator yang ditampilkan oleh penerjemah sebagai penjas *qirâah muashirah* (pembacaan kontemporer) ini. Di antaranya menggunakan teori linguistik modern, melibatkan pendekatan ilmu pengetahuan modern untuk memahami Al-Qur'an dengan melihat sekolah-olah Al-Qur'an baru saja disampaikan oleh Nabi Muhammad. Selain melibatkan kajian yang disebut oleh penerjemah sebagai pendekatan historis ilmiah (*al-manhaj al-târikhi al-'ilmî*), model pembacaan Syahrur juga melibatkan metode intratekstualitas (*al-manhaj al-tartîl*). Yaitu hubungan teks tertentu dengan teks lain yang selanjutnya menjadi prinsip hermeneutika Syahrur.

Penerjemah juga mempromosikan jika jargon *qirâah muashirah* yang ditawarkan oleh Syahrur sebenarnya bertujuan menafsirkan ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan sejarah interaksi antar generasi. Capaiannya adalah mampu menegaskan eksistensi dan signifikansi dalam kehidupan yang terus berubah.⁴⁸¹

Secara lebih rinci bisa melihat pada buku asli NUJJ bahwa *qirâah mu'ashirah* diperlukan agar manusia zaman sekarang bisa mendapatkan haknya. Tidak terkurang pada prinsip fiqh historis yang merupakan produk politisasi kekuasaan. Syahrur juga menyebut jika penulisan buku-buku fikih yang dilakukan oleh para ulama di era kekuasaan Marwan, Abdul Malik dan al-Manshur dilakukan dibawah ketakutan mereka. Sedangkan hasil produk tersebut sampai hari ini masih dibaca oleh umat Islam berkaitan dengan waris, hijab, kepemimpinan, dan nusyuz.

Menyikapi kasus di atas maka *qirâah muashirah* diperlukan dengan melibatkan ilmu-ilmu pengetahuan, khususnya ilmu *riyâdliyyât* (matematika) secara intens memiliki hubungan dengan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an tentang waris. Motivasi ini juga dilandasi atas kesepakatan Syahrur terhadap prinsip ushul fikih yang mengatakan bahwa hukum bisa berubah sesuai dengan perubahan kondisi zaman dan tempat.⁴⁸²

Syamsuddin dalam kata pengantar edisi terjemah buku Syahrur yang keempat memberikan penegasan kembali dengan menyebut atensi Syahrur terhadap metode dialektika untuk memahami *al-tanzîl al-hakîm*. Baik secara teks maupun kandungannya yang bersifat kudus atau sakral serta memiliki karakter hidup (*ḥayyah*).⁴⁸³ Partisipasi para penerjemah yang terlibat menghadirkan tema-tema yang mereka anggap penting dalam konteks ini memperkuat adanya tujuan penerjemahan sebagai media melakukan transmisi keilmuan dari pemilik bahasa sumber.

Tema-tema yang dipromosikan oleh para penerjemah dan penerbit tersebut merupakan isu yang sedang menjadi perbincangan hangat dan identik dengan tren pemikiran liberal. Kritik yang bernuansa kontra dari pemikir Indonesia lebih pada konteks skala besar tersebut. Perdebatan antar kubu pemikiran tersebut pernah dilihat oleh Muzakki bahwa ada dua kelompok antara liberal dan anti liberal yang

⁴⁸¹ Hal yang sama juga disampaikan oleh penerbit Jendela dalam edisi terjemahan lain yang berjudul, "Islam dan Iman." Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. h. xix

⁴⁸² Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. h. 115-116

⁴⁸³ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 4

berimplikasi pada perdebatan sengit.⁴⁸⁴ Agen-agen anti liberal memiliki kepentingan merespon secara langsung terhadap wacana liberal yang berkembang di Indonesia. Mereka secara aktif memberikan kontra wacana melalui berbagai media.

Pelaku yang disebutkan oleh Muzakki sebagai representasi dari kelompok anti liberal pada era reformasi adalah Hartono Ahmad Jaiz. Menurut Muzakki, Jaiz merupakan orang yang sangat masif memberikan pandangannya terhadap kelompok liberal. Diksi-diksi yang dituliskan pada bagian judul buku menunjukkan atas aktivitas gerakan terhadap kelompok yang dituding tidak sesuai dengan Islam. Pandangan Jaiz dapat ditemukan dalam dua bukunya yang berjudul, “*Bahaya Islam Liberal*” dan buku, “*Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*” yang diterbitkan oleh penerbit Pustaka Al-Kautsar, Jakarta pada tahun 2002.⁴⁸⁵

Jaiz tidak berbeda dengan Husaini yang juga aktif menyuarakan kritiknya terhadap Islam Liberal. Melalui beberapa tulisannya di antaranya yang disampaikan dalam salah satu buku yang berjudul, “*Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya*” yang diterbitkan oleh penerbit GIP pada tahun 2002. Dalam bukunya tersebut, Husaini hanya melihat wacana Islam Liberal yang berkembang di Jakarta di bawah asuhan Nurcholis Majid yang dilanjutkan dengan JIL (Jaringan Islam Liberal). Sehingga beberapa nama yang disebutkan hanya akademisi Jakarta yang membicarakan seputar kebebasan, kesetaraan, pluralisme agama, dan dinamisasi Islam terhadap modernitas.⁴⁸⁶

Husaini juga mengakui jika kelompok tersebut berkepentingan menyuarakan pemikiran tokoh Islam Liberal dari luar negeri, bahkan mereka diundang sebagai kontributor secara aktif dalam berbagai kegiatan. Namun tokoh-tokoh yang masuk dalam daftar Husaini pada tahun 2002 belum terdapat nama Syahrur. Hanya beberapa nama seperti Edward Said, Charles Kurzman, Abdallah Laroui (Maroko), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Asghar Ali Engineer (Pakistan), dan Mohammed Arkoun (Prancis). Selain menyebut nama-nama mereka, Husaini juga mengakui adanya peranan tokoh-tokoh yang dilabeli sebagai Islam Liberal dari Timur Tengah, seperti nama Faraj Fauda, Khalafallah, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Abid Al-Jabiri, dan tokoh perempuan ada Riffat Hassan dan Fatimah Mernissi.⁴⁸⁷

Respon Husaini dan Jaiz terhadap Syahrur bisa ditemukan dalam buku kecil yang ditulis oleh Husaini dengan judul, “*Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’an*,” yang terbit pada tahun 2007 oleh GIP. Buku yang dialamatkan untuk membongkar kesesatan hermeneutika yang justru dibanggakan oleh tokoh-tokoh UIN maupun IAIN itu dipandang sebagai propaganda menghancurkan universalitas Islam. Amin Abdullah sebagai rektor UIN Yogyakarta saat itu dituduh oleh Husaini sebagai

⁴⁸⁴ Muzakki, “Is Educational Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia.” h. 299

⁴⁸⁵ Muzakki, “Is Educational Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia.” h. 313

⁴⁸⁶ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan Dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002). h. 3-10

⁴⁸⁷ Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan Dan Jawabannya*. h. 26

pelopor yang gigih menyuarakan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an. Namun sebagai tokoh hermeneutika yang buku-bukunya diterjemahkan dan dipandang telah dipopulerkan oleh Abdullah bukanlah nama Syahrur. Tetapi nama Zayd sebagai pemikir Mesir yang memiliki pandangan bahwa Al-Qur'an adalah *muntaj tsaqafi* atau *cultural product* (produk budaya).

Husaini tampak kurang selektif ketika menaruh perhatian terhadap pemikiran Zayd sebagai tokoh kontemporer yang mempengaruhi Amin Abdullah. Meskipun sebenarnya Husaini juga melihat beberapa nama kontemporer yang dijadikan sebagai rujukan Amin Abdullah dalam bukunya, "*Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkonektif*" yang terbit pada tahun 2006. Amin Abdullah menempatkan nama-nama seperti Fazlur Rahman, Arkoun, Hasan Hanafi, Abdullahi Ahmed Al-Naim, Riffat Hassan, Fatimah Mernissi dan Muhammad Syahrur.⁴⁸⁸ Padahal Abdullah sudah mempopulerkan nama Syahrur melalui sebuah artikel jurnal di *Al-Jami'ah* pada tahun 2003. Beberapa tahun setelah nama Syahrur diperkenalkan di ruang publik dan dua edisi terjemahan karya Syahrur pun sudah terbit.

Dari dua tokoh yang masuk pada indikator anti liberal menurut Muzakki tersebut tidak memberikan perhatian secara signifikan terhadap pemikiran Syahrur. Meskipun yang diperhatikan oleh mereka adalah tokoh-tokoh hermeneutika di IAIN, yang di dalamnya termasuk Syahrur. Produk pemikiran Syahrur termasuk yang dikecam oleh kelompok seperti itu. Tetapi masih saja terdapat para sarjana IAIN yang mempopulerkan pemikiran Syahrur, baik yang kategori non sensitif maupun yang sensitif seperti yang dipopulerkan oleh Abdul Aziz. Termasuk popularitas gagasan Syahrur tentang teori Ushul Fiqih yang dipromosikan oleh Fanani pada tahun 2004. Sebagai pemetaan dalam bentuk kajian akademik penting diulas untuk menelaah sejauhmana gagasan tersebut dianggap penting oleh penelitiannya. Karena ketika melakukan penelitian tentang itu, Fanani merujuk pada karya Syahrur NUJJ, yang konon merupakan pemberian langsung dari Syahrur setelah kontak dengannya melalui Dale F. Eickelman.⁴⁸⁹

Fanani dalam disertasinya menyebut empat karya Syahrur dalam bahasa Arab menjadi rujukan utamanya, meskipun dia sudah mengetahui adanya edisi terjemahan karya Syahrur.⁴⁹⁰ Hal menarik dari Fanani terlihat ketika mengawali uraian tentang gagasan Ushul Fiqih Syahrur, dia menempatkan terjemahan dari karya NUJJ dengan menuliskan bahasa asli Syahrur tanpa diterjemahkan sebagai judul sub bab. Yaitu, *kaynûnah, sayrûrah, shayrûrah*.⁴⁹¹ Berbeda dengan edisi terjemahan NUJJ dari Syamsuddin yang disampaikan versi terjemahnya dengan

⁴⁸⁸ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika Dan Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007). h. 40

⁴⁸⁹ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Muhyar Fanani," Oktober 2023.

⁴⁹⁰ Meskipun pada saat menulisnya, Fanani sudah mengetahui beberapa karya Syahrur sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fiqih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fiqih" (UIN Sunan Kalijaga, 2005). h. 44, disebut sebagai karya utama Syahrur, dan rujuk pada bagian Daftar Pustaka, h. 570.

⁴⁹¹ Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 63

menggunakan bahasa, “*Kondisi Berada, Kondisi Berproses, Kondisi Menjadi*.”⁴⁹² Terjemahan yang dilakukan Syamsuddin menunjukkan kesetiaan dengan edisi aslinya yang diberikan keterangan dengan tanda kurung (...) dari tiga kata tersebut. Kata *al-Kaynûnatu* (*being*), *al-Sayrûratu* (*process*), dan *al-Shayrûratu* (*becoming*).⁴⁹³

Fanani menggunakan tiga kata di atas sebagai pintu masuk melakukan telaah atas gagasan Syahrur yang dinilai memberikan sumbangan kontributif pada ranah Ushul Fiqih. Fanani bahkan mengklaim bahwa trilogi yang ditawarkan tersebut persis dengan trilogi filsafat yang ditawarkan oleh Hegel dalam konsep *triadic-dialectic* yaitu penggabungan antara tesis-antitesis-sintesis. Dalam konteks ini juga, Fanani berusaha melakukan upaya diferensiasi dengan para pemikir yang disebut “paling liberal” di Timur Tengah seperti Syibli Syumail, Farah Antun, Thayyib Tayzini, Abdullah Laroi, Husain Muruwwa, Ali Ahmad Said (Adonis), Mahdi Amil, Fuad Zakariyya, dan Najib Mahmud. Menurut Fanani, nama-nama tersebut berbeda dengan Syahrur karena mereka lebih Marxian sedangkan Syahrur merupakan Hegelian.⁴⁹⁴

Pandangan Syahrur terhadap kelompok Marxian sebenarnya bukan disampaikan di buku NUJJ yang baru terbit pada tahun 2000. Melainkan sudah disampaikan dalam buku *Al-Islâm wa Al-Imân: Mandlûmatu al-Qiyâm* pada bagian pengantar yang sudah terbit pada tahun 1996. Pada bukutersebut, Syahrur merespon tiga model pemikiran yang masih berkembang di dunia Arab pada abad 20. Model pertama adalah pemikiran yang terlalu dominan pada pemikiran Barat yang mengklaim bahwa Barat sebagai peradaban final (*al-Tsaqâfah al-Nihâiyyah*). Model kedua adalah pemikiran yang mengidolakan Marxian. Menurut Syahrur, model ini pun terbelah menjadi dua: pertama mereka yang menyadari adanya kegagalan eksperimen Uni Soviet namun tetap layak diikuti dan yang kedua adalah mereka yang tidak mengambil pelajaran dari Soviet maupun Amerika. Ketiga, model kelompok salaf keagamaan (*salafî al-dînî*) yang tidak hanya berada di dunia Arab.⁴⁹⁵

Tiga model pemikiran tersebut menurut Syahrur sangat cacat besar namun faktanya masih terjadi di dunia Arab khususnya pada abad 20. Jikapun Fanani mengaitkannya dengan triadik Hegel untuk mendukung pandangan Syahrur bahwa Marxian sudah tidak relevan, upaya ini merupakan relevansi subyektif dari Fanani sebagai promosi atas pemikiran Syahrur. Sebab Syahrur tidak hanya menyebut nama Hegel sebagai basis pemikirannya. Klaim seperti ini juga tidak dilakukan oleh

⁴⁹² Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2004). h. 55

⁴⁹³ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami* (Damaskus: Al-Ahalli, 2000). h. 27

⁴⁹⁴ Fanani, *Fiqih Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 64-71

⁴⁹⁵ Muhammad Syahrur, *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahalli, 1996). h. 16. Bandingkan dengan edisi terjemahan dari Zaid Suudi Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*, trans. M. Su’udi (Yogyakarta: Jendela, 2002). h. xxx

Christman maupun Eickelman sebagai sarjana Barat yang menurut Sahiron paling berjasa mempopulerkan pemikiran Syahrur.⁴⁹⁶

Teori *hudûd* hanya salah satu *core* gagasan Syahrur yang diterjemahkan dan dipopulerkan oleh Fanani dalam kajian disertasinya. Sedangkan beberapa gagasan lain sudah penulis sampaikan secara umum pada bagian sub bab sebelumnya dengan merujuk pada kata pengantar yang disampaikan oleh para penerjemah. Namun jika dipetakan kembali secara lebih ringkas sebagaimana dilakukan oleh Christmann, Syahrur menawarkan pembacaan kembali terhadap teks melalui prinsip anti terhadap sinomitas, menolak adanya atomisasi, dan menerapkan konsep komposisi. Berikutnya Syahrur menawarkan untuk memahami kembali tentang konsep wahyu, serta memaknai lebih dalam terhadap kemukjizatan Al-Qur'an dengan realitas obyektif.⁴⁹⁷

Penyederhanaan Christmann tersebut diikuti oleh para penerjemahnya di Indonesia. Fanani di antara penerjemah yang mengikuti penyederhanaan tersebut secara tekstual.⁴⁹⁸ Berbeda dengan Syamsuddin yang lebih memilih *style* mengurainya dengan melihat model penafsiran yang ditawarkan oleh Syahrur dalam bingkai hermeneutik-relativistik.⁴⁹⁹ Artinya mendorong bahwa setiap generasi memiliki kebebasan untuk menafsirkannya sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat, serta sesuai dengan struktur ilmu yang tersedia.

Pada bagian kata pengantar edisi terjemahan NUJJ, Syamsuddin merinci gagasan kunci Syahrur yang bisa dipetakan sebagai ciri khas pemikirannya. *Pertama*, mempertimbangkan pendekatan linguistik yang digunakannya yang lebih mengedepankan analisis paradigmatis dengan cara membandingkan melalui kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna bertentangan. *Kedua*, Syahrur menawarkan untuk menggunakan metode “metaforik saintifik” yang diadopsi dari ilmu-ilmu eksakta modern. Pendekatan ini ditawarkan untuk memperhatikan perkembangan ilmu sosial dalam rangka memperkuat penafsiran.⁵⁰⁰

Dua model yang diringkas Syamsuddin menjadi *role model* yang ditawarkan sebagai kontribusi dalam studi Al-Qur'an kontemporer. Meskipun tidak secara totalitas tawaran tersebut diterima begitu saja (*taken for granted*) oleh para penerjemahnya. Hampir semua penerjemah memberikan koreksi sebagaimana telah

⁴⁹⁶ Artikel yang sering dirujuk para pengkaji Syahrur. Christmann menuliskan jika Syahrur tidak menyebut gagasan yang menginspirasi ide-idenya. Hanya secara sporadis nama beberapa pemikir yang dia sebut. Andreas Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa 'l Qur'an,” *Brill* 23, no. 3 (2003). Artikel ini juga diterjemahkan dan dimuat dalam kata pengantar buku terjemahan NUJJ. Lihat, Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. pada bagian kata pengantar.

⁴⁹⁷ Christmann, “The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa 'l Qur'an.” 150-170

⁴⁹⁸ Fanani, *Fiqih Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. h. 47-63

⁴⁹⁹ Pandangan seperti ini juga dipaparkan Sahiron ketika penulis interview. Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.” Oktober 2023

⁵⁰⁰ Pada bagian Pengantar Penerjemah Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 6-11

diulas pada riset ini, dengan pertimbangan dampak dari penerapannya yang tidak sesuai dengan konteks sosial maupun dipandang terlalu berani sehingga tidak koheren dan konsisten.

Kajian akademik seperti demikian mampu memantik apa yang pernah disebut oleh Clark sebagai *Syahrur Phenomenon*. Sebab kajian akademik dalam bentuk disertasi juga diikuti dengan kajian bedah buku ataupun diskusi akademik tentang pemikiran Syahrur. Seperti pasca populernya pemikiran Syahrur akibat disertasi yang ditulis oleh Abdul Aziz tentang konsep *Milk Al-Yamin*. Pada tanggal 2 Oktober 2019, UIN Walisongo Semarang menginisiasi seminar ilmiah yang bertema, “*Kontroversi Disertasi tentang Milk al-Yamin Perspektif Muhammad Syahrur.*” Adapun sebagai narasumber pada seminar tersebut terdapat Abdul Aziz, Syamsuddin, Abdul Ghofur Maimoen, Muhadjirin, dan Abdul Hadi.⁵⁰¹

Pemikiran Syahrur yang dikaji oleh Aziz merupakan salah satu dari sekian banyak gagasan lain yang disampaikan. Meskipun tidak masif seperti tema *Milk al-Yamin*, tetapi isu-isu lain yang ditawarkan oleh Syahrur sudah diminati serta menjadi objek kajian para akademisi di Indonesia. Melalui pelacakan *repository.uinjkt.ac.id* ditemukan setidaknya terdapat 20 Skripsi yang ditulis oleh Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dari tahun 2012-2018 yang mengkaji berbagai pemikiran Syahrur.⁵⁰² Setelah penulis lakukan pelacakan pada mahasiswa IAIN Jakarta Fakultas Ushuluddin generasi 1999, terdapat informasi jika pada masa itu sudah terdapat 2 Skripsi yang mengkat kajian tentang Syahrur. Masing-masing mengaku jika semula mereka mendengar nama Syahrur dari teman-temannya di IAIN Yogyakarta. Sedangkan pada saat itu, di IAIN Jakarta belum terdengar dosen maupun mahasiswa lain membicarakan tokoh Syiria ini.⁵⁰³ Data lebih signifikan dilakukan oleh mahasiswa UIN Sunan Kalijaga. Misalnya merujuk *digilib.uin-suka.ac.id* bisa ditemukan setidaknya terdapat 48 Skripsi yang mengkaji tentang pemikiran Syahrur mulai dari tahun 2003-2022.⁵⁰⁴

Data di atas menunjukkan jika kajian pemikiran Syahrur mendapatkan respon di kalangan akademisi UIN semenjak pemikiran Syahrur dikenalkan di Indonesia pada tahun 1998. Tetapi edisi terjemahan baru diterbitkan pertama kali pada tahun 2002 dari buku ketiga Syahrur. Dampak dijadikannya sebagai kajian akademik juga tidak lepas dari digunakannya pemikiran Syahrur sebagai mata kuliah tersendiri di UIN atau Perguruan Tinggi Islam Swasta (PTIS) yang mengajarkan studi Al-Qur’an kontemporer.

Dapat disimpulkan juga bahwa respon para penerjemah terhadap pertimbangan apresiatif dan kritis tersebut karena adanya etika akademik yang berkelindan dengan sosio-kultural. Para penerjemah memiliki latar belakang dari pendidikan pesantren dan menimba ilmu dari IAIN (Institut Agama Islam Negeri)

⁵⁰¹ UIN Walisongo, “Laporan Rektor Uin Walisongo Semarang Tahun 2019,” 2020. h. 83

⁵⁰² Dikutip dari <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/> pada 19 Februari 2024

⁵⁰³ Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Azhar Fitriyanto,” 2024.

⁵⁰⁴ Dikutip dari <https://digilib.uin-suka.ac.id/cgi/search/archive/> pada 19 Februari 2024

sehingga gagasan-gagasan tradisional yang diajarkan ketika di pesantren tidak begitu mudah melebur dengan pemikiran-pemikiran baru yang kontras dengan tradisi lama. Mereka bisa dengan bijak menyikapi ide-ide baru dengan cara melakukan filter atas pertemuan ide lama dengan ide baru. Meskipun produk terjemahan tersebut harus dibaca oleh masyarakat secara luas dan berdampak pada kontroversial yang tidak bisa dihindari.

Kriteria seperti demikian juga tidak bisa menjadi rujukan pokok, sehingga jika alumni pesantren dan menimba ilmu di IAIN akan mudah terbuka dengan pemikiran baru yang bersifat progresif. Pernyataan ini senada dengan yang disampaikan oleh Ida bahwa anak-anak muda NU yang terlibat dalam agenda liberalisme memiliki basis pendidikan pesantren.⁵⁰⁵ Kemudian bertransformasi ketika mereka memasuki kampus-kampus IAIN. Penulis menemukan kecenderungan ini juga terjadi pada sarjana dari pesantren modern. Beberapa aluminya terbukti menempuh studi di kampus-kampus ternama dan pulang menjadi pemikir progresif. Seperti tokoh-tokoh yang disebutkan sebelumnya di antaranya Nurcholish Majid dan Hamid Fahmi Zarkasyi. Meskipun keduanya merupakan alumni Gontor dan sama-sama studi di Barat tetapi tampil dengan corak yang berbeda. Zarkasy sangat menentang model pemikiran liberal seperti Syahrur, Zayd, Hanafi, dan lainnya.⁵⁰⁶ Fakta tersebut sangat berbeda jauh dengan Majid.

Terlepas dari itu, pada sisi yang lebih penting keterlibatan alumni pesantren dan alumni IAIN dalam konteks gerakan literasi melalui media penerjemahan buku-buku menjadi perhatian tersendiri. Jika direfleksikan, produktivitas penerjemahan dari karya-karya pemikir Timur Tengah, khususnya di bidang studi Al-Qur'an mengalami suasana surut, setidaknya dalam rentang waktu satu dekade terakhir. Kemunduran ini kemungkinan bisa disebabkan adanya banyak faktor, di antaranya: *pertama*, industri buku di Indonesia mengalami masa yang lesu sehingga penerbit-penerbit memiliki pertimbangan tersendiri ketika hendak menerbitkan buku atau penulis berinisiasi menerbitkan karyanya secara mandiri (*self publishing*) dengan jumlah yang tidak banyak. *Kedua*, tren buku terjemahan di Indonesia telah bergeser pada bidang studi tentang peradaban Islam dan studi pemikiran sosial-politik. *Ketiga*, merosotnya arus pemikiran studi Al-Qur'an dari Timur Tengah dan dunia secara global.

Faktor pertama bisa merujuk pada fakta hilangnya toko-toko buku yang pernah mengalami naik daun pada era 1990 an, seperti Toko Buku Gunung Agung, Togamas, Books and Beyond, dan lainnya. Gulung tikarnya toko-toko tersebut akibat dari masifnya pembajakan yang dijual dengan harga lebih murah di internet, ditambah lagi peminat buku dari generasi anak-anak muda semakin berkurang, dan

⁵⁰⁵ Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekulerisme Baru* (Surabaya: Erlangga Press, 2004).

⁵⁰⁶ Hamid Fahmy Zarkasy, "The Rise of Political-Religious Movements in Indonesia: The Background, Present Situation, and Future," *Journal of Indonesian Islam* 2, no. 2 (2008): 336–378.

meluruhnya profesi penulis.⁵⁰⁷ Faktor ini tidak hanya berdampak pada toko-toko buku, melainkan juga berdampak pada penerbitan buku. Dua penerbit yang terlibat menerbitkan edisi terjemahan buku Syahrur juga sudah tidak lagi beroperasi seperti pada era 1990 an atau awal era 2000 an. Penerbit LKiS hanya tinggal nama dan menerbitkan ulang buku-buku lama sesuai dengan adanya permintaan pasar. Sedangkan penerbit Jendela sudah tutup semenjak sebelum tahun 2010.

Faktor kedua bisa dilihat dari buku edisi terjemahan yang muncul di toko-toko buku serta popularitas pemikir studi Al-Qur'an Timur Tengah yang masih berkuat pada para pemikir yang telah lama dikenal semenjak era 1980 an hingga awal tahun 2000 an. Edisi terjemahan karya Abdullah Saeed yang berjudul, "*Pengantar Studi AL-Qur'an*" sepertinya menjadi bukti terjemahan buku studi Al-Qur'an paling mutakhir yang terbit pada tahun 2016. Edisi terjemahan ini juga tidak diterbitkan oleh penerbit besar, tetapi diterbitkan oleh penerbit indie yang berpayung pada Pesantren pimpinan Syamsuddin, yaitu Baitul Hikmah Press.⁵⁰⁸ Faktor lain yang masuk pada kategori pergeseran tren keilmuan ini juga ditandai dengan rendahnya respon dari hadirnya buku-buku studi Al-Qur'an. Belakangan respon tersebut cenderung jauh berbeda dengan hadirnya terjemahan dari dua penulis Turki, Mustafa Akyol dan Ahmet Timur Kuru. Edisi terjemahan buku dua sarjana Turki ini semenjak hadir pada tahun 2019 dan 2023 cukup mendapat perhatian dari para akademisi Indonesia atas isu soal kemunduran dan kejumudan Islam sepanjang sejarah.⁵⁰⁹ Kuru dan Akyol dinilai sama-sama melakukan provokasi untuk kembali pada nalar dan keterbukaan pemikiran.

Adapun faktor ketiga sesuai dengan yang diperhatikan oleh Kuru maupun Akyol sebagai penyebab utama luruhnya pemikiran progresif baik di Timur Tengah maupun di Asia Tenggara. Di Indonesia kelompok progresif yang diwakili oleh JIL sudah redup. Sebagian tokohnya seperti Abdalla kembali melakukan kajian-kajian klasik yang lebih aman dari serangan kelompok konservatif. Apalagi berdampak menghadapi pasal penistaan agama seperti yang dituduhkan kepada Panji Gumilang, pendiri Pesantren Al-Zaytun pada awal tahun 2023.⁵¹⁰ Sedangkan kelompok JIL lainnya fokus pada isu-isu politik dan kemanusiaan. Terkadang juga berkalobras

⁵⁰⁷ Agung Setiyo Wibowo, "Menakar Masa Depan Industri Perbukuan," *Kompas.com*, 2023, <https://money.kompas.com/read/2023/11/21/083000826/menakar-masa-depan-industri-perbukuan?page=all>. Diakses pada 20 Februari 2024

⁵⁰⁸ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, trans. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016).

⁵⁰⁹ T. Kuru, *Islam, Otoritarianisme Dan Ketertinggalan*. Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds: Kembali Ke Nalar, Kebebasan, Dan Toleransi*, trans. Nina Nurmila (Jakarta: Naura Books, 2023).

⁵¹⁰ Di antara kasus yang dituduhkan pada Panji Gumilang berkaitan dengan isu-isu sensitif seperti shaf perempuan dalam shalat berjamaah, salam Yahudi, dll. Padahal apa yang dilakukan oleh PG tersebut bukanlah hal baru dan pernah juga dilakukan oleh Amina Wadud, salah satu pemikir dalam bidang studi Al-Qur'an yang mendapat respon baik dari para akademisi Indonesia. BBC News Indonesia, "Panji Gumilang Dituntut 1,5 Tahun Penjara Dalam Kasus Penodaan Agama," *Bbc.Com* (Jakarta, 2023), <https://www.bbc.com/indonesia/articles/clewz273nj7o>. diakses pada 20 Februari 2024

dengan PUSAD, sebuah organisasi besutan dari kelompok Paramadina yang era awal 2000an sangat masif menyuarakan gagasan liberalisme dan sekularisme. Faktor penting lain karena di satu sisi juga tidak mendapatkan tantangan dari kelompok konservatif seperti yang terjadi pada masa awal diterjemahkannya buku-buku konservatif dari penerbit GIP, Media Dakwah dan HTI Press. Sehingga berdampak pada muara akademik yang statis.

BAB V: JARINGAN KEILMUAN PENERJEMAH DAN PENERBIT

A. Transmisi Keilmuan, Relasi Antar Personal dan Organisasi

Memaparkan model jaringan keilmuan pada konteks ini mengikuti teori transmisi keilmuan Dolby yang terdiri dari tiga fase, yaitu fase kesadaran, ketertarikan dan adopsi. Tiga tahapan tersebut digunakan untuk membaca terjadinya aktivitas penerjemahan karya Syahrur secara kronologis. Dimulai dari masuknya karya Syahrur ke Indonesia sehingga diikuti dengan pengenalan lebih lanjut sampai terjadi adopsi melalui penerjemahan.

Buku-bukustudi Al-Qur'an yang diterjemahkan di Indonesia tidak lepas dari jalinan antara pemilik karya dan pihak-pihak yang berkepentingan. Paling tidak bisa dipetakan adanya jaringan antar organisasi, jaringan kolega, dan jaringan guru-murid. Pada kasus jaringan organisasi terkoneksi melalui kesamaan orientasi, yaitu untuk memperjuangkan hak-hak perempuan (*gender equality*) yang diinisiasi melalui wadah CEDAW sehingga muncul nama-nama penulis perempuan seperti Amina Wadud, Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan. Jaringan kolega terjadi pada Hasan Hanafi dan Muhammad Arkoun. Sedangkan hubungan guru-murid seperti pada kasus Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd.

Model jaringan yang terjadi juga tidak satu arah, misalnya pada kasus Nasr Hamid Abu Zayd, sebelum Ichwan menjadi anak didiknya ketika belajar di Leiden, salah satu karya Zayd sudah lebih dahulu diterjemahkan dan diterbitkan oleh penerbit LKiS pada tahun 1997. Sedangkan Ichwan melakukan riset untuk penulisan tesisnya pada tahun 1999. Artinya Ichwan bukanlah sarjana Indonesia pertama yang menerjemahkan karya Zayd. Ia juga mengakui sebelum berkenalan secara langsung dengan Zayd sudah pernah lebih dahulu membaca karya orang lain tentang Zayd, sehingga dia sebut sebagai pembaca kedua.⁵¹¹

Jaringan kolega juga terjadi pada penerjemahan karya Hanafi seperti yang diakui oleh Wahyudi ketika menemukan literatur tentang Hanafi dari Gus Dur. Sedangkan Gus Dur sudah terlibat dalam sebuah lingkungan yang menerjemahkan pemikiran Hanafi pada masa awal, yaitu melalui majalah *Prisma*.⁵¹²

Suatu tren yang menarik untuk dilihat kembali seiring masuknya pemikir-pemikir kontemporer di atas adalah arus studi di McGill, Kanada. Seperti yang diakui oleh Wahyudi bahwa kajian akademiknya atas pemikiran Hanafi berangkat dari adanya "Program Pembibitan" yang diterima sebagai faktor pertama yang

⁵¹¹ Ichwan, "A New Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship." h. v. Ada nama Amin Abdullah yang disebut mendukung proyeknya dan ada nama Hendrik Meuleman yang memeriksa draft awalnya. Amin Abdullah akan menjadi perbincangan pada sub bab selanjutnya karena keterlibatannya menjadikan buku-buku studi Al-Qur'an beredar di lingkungan PKIN. Adapun nama kedua merupakan orang yang sering membicarakan pemikiran Arkoun di Indonesia.

⁵¹² Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." h. 295

mengantarkannya bisa berkenalan dengan pemikir Mesir itu kemudian mendalami pemikirannya secara akademis.⁵¹³

Program tersebut memang didesain oleh pemerintah melalui Menteri Agama, Munawir Syadzali pada tahun 1988 untuk mempersiapkan intelektual muslim Indonesia selain menguasai kitab kuning tetapi juga kitab putih. Di dalam program tersebut juga terdapat nama Sahiron Syamsudin, di antara penerjemah pertama karya Muhammad Syahrur.⁵¹⁴ Kader-kader dari Program Pembibitan ini yang kemudian menjadi pelopor popularitas pemikiran-pemikiran studi Al-Qur'an.

Pola jaringan yang sama juga terjadi pada kelompok studi Al-Qur'an ketiga, yaitu melalui pertemuan secara akademik, maupun perjumpaan antara guru murid. Hefner dan Muzakki melihat agen-agen yang melakukan perlawanan keras terhadap kelompok pengusung pemikiran progresif sebagai sanad dari pemikiran Timur Tengah.⁵¹⁵ Seperti yang terjadi pada tumbuh kembangnya kelompok radikal Indonesia pasca Orde Baru dengan membawa agenda bahwa Islam tidak hanya berbicara pada kepentingan agama tetapi juga kehidupan politik. Sebagian terpengaruh dari pemikiran para tokoh Mesir, Pakistan, Kuwait, Damaskus, tetapi juga Saudi Arabia yang memiliki peranan besar dengan hadirnya perguruan tinggi LIPIA di Jakarta, serta memberikan sokongan dana untuk pembangunan sekolah dan masjid-masjid di Indonesia.⁵¹⁶

Pada dasarnya model jaringan keilmuan demikian juga bisa mengungkap hubungan yang terjalin dari para penerjemah dengan Syahrur tidak melalui hubungan guru-murid. Syamsuddin ketika mendapatkan buku Syahrur justru ketika dirinya berada di salah satu toko buku saat belajar di Kanada. Meskipun sebelumnya Syamsuddin sudah mendengar nama Syahrur dari perbincangan para akademisi dunia terhadap kontroversi pemikiran Syahrur dan meledaknya karya KQ. Dari perkenalan tersebut, Syamsuddin menyadari jika buku KQ tersebut akan menarik jika dibaca di Indonesia. Kemudian ketika pulang pada tahun 1998, buku KQ itu pun dikenalkan kepada para mahasiswa yang diajar di Fakultas Ushuluddin, IAIN Yogyakarta.⁵¹⁷

Penerjemah lain merupakan mahasiswa dari Syamsuddin juga tidak ada hubungan guru-murid dengan Syahrur. Mereka mengenal Syahrur melalui

⁵¹³ Hanafi, *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. h. viii

⁵¹⁴ Lihat, Yudian Wahyudi, dkk, *The Dynamics of Islamic Civilization: Satu Dasawarsa Program Pembibitan 1988-1998* (Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998). Di dalam kata pengantar terdapat sambutan Menteri Agama tahun 1997, Tarmizi Taher yang memberikan apresiasi secara khusus kepada Wahyudi dan Sahiron atas prestasi mereka mampu mempresentasikan papernya di forum seminar bergengsi di San Fransisco.

⁵¹⁵ Robert W. Hefner, "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries Among Indonesian Muslims," *Indonesia* 64 (1997). h. 86. Akhh Muzakki, "Is Educational Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam* 1, no. 2 (2007). h. 298-300

⁵¹⁶ Ayang Utriza Yakin, "Salafi Dakwah and The Dissemination Of Islamic Puritanism In Indonesia: A Case Study Of The Radio Of Rodja," *Ulumuna* 2, no. 2 (2018): h. 205-36.

⁵¹⁷ Muhammad Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin," Oktober 2023.

Syamsuddin yang saat itu sebagai dosen *fresh graduate* dari studi master di McGill, Kanada. Hanya saja para penerjemah yang semula mahasiswa Syamsuddin tersebut merasa tertarik dengan pemikiran Syahrur karena muncul pada kondisi sosial yang tepat. Ketertarikan tersebut terjadi karena para penerjemah mengakui jika hadimnya buku Syahrur di hadapan mereka pada saat sedang haus-hausnya kajian pemikiran Islam. Dan gagasan yang ditawarkan oleh Syahrur diklaim sangat tepat untuk iklim yang terjadi pada saat itu sehingga melengkapi sekaligus memperkaya beberapa pemikir dekonstruktif lain yang sudah dikenalkan lebih dahulu.

Syamsuddin sebagai orang pertama yang mengenalkan Syahrur juga mengakui minatnya untuk memperdalam diskursus pemikiran Syahrur dilanjutkan sampai studi S3 di Jerman tahun 2001. Hanya saja sudah melibatkan beberapa pengkritik Syahrur yang telah populer saat itu seperti Salim al-Jabi, Ramadhan al-Buthi, Nasr Hamid Abu Zayd, dan lainnya. Hasil dari studinya itu berkesimpulan bahwa sebagian pandangan Syahrur bisa diadopsi sebagai penerimaan tetapi sebagian yang lain harus ditolak. Selanjutnya, Syamsuddin juga mengakui bahwa minatnya terhadap gagasan Syahrur karena dipandang membawa kebaruan dalam studi Islam. Beberapa tema ataupun model yang dibawakan dengan sebutan “*Qiraah Muashirah*” merupakan produk pemikiran yang sangat baru, belum ada tokoh Islam yang menawarkan pandangan-pandangan yang dekonstruktif seperti Syahrur.⁵¹⁸

Para penerjemah lain memiliki pandangan yang sama, bahwa secara khusus mereka tidak ada hubungan personal dengan Syahrur. Tetapi ketika mereka membaca karya Syahrur kemudian dilanjutkan dengan minat penerjemahan dan kajian akademik. Dalam konteks penerjemahan, kelompok Forstodia melakukan kontak dengan Syahrur untuk mendapatkan izin sekaligus hak cipta (*Copyright*) menerbitkan edisi terjemahan.⁵¹⁹

Komunikasi seperti ini juga dilakukan oleh para penerjemah lain. Seperti yang dilakukan oleh Fanani ketika menulis disertasi di IAIN Yogyakarta tentang teori *hudûd*. Fanani melakukan komunikasi dengan Syahrur untuk meminta izin melakukan kajian atas salah satu gagasan Syahrur yang dianggap baru. Menurut Fanani, Syahrur berhasil membawa terobosan sebagai pengembangan konsep Ushul Fiqih yang sudah stagnan hingga beberapa abad.

Bukti komunikasi yang dilakukan Fanani masih tertera pada disertasinya yang dilakukan pada 10 Oktober 2001. Kemudian mendapatkan balasan dari Syahrur pada 31 Oktober pada tahun yang sama. Balasan yang hanya dituliskan dalam satu lembar kertas tersebut berisi sambutan baik dari Syahrur atas upaya Fanani untuk memiliki salah satu idenya, yaitu tentang *hudûd* yang berikutnya akan dijadikan sebagai kajian disertasi.⁵²⁰

⁵¹⁸ Fanani ketika menulis disertasi tentang pemikiran Ushul Fiqh Syahrur juga memberikan klaim ini serta dengan tegas mendukung tesis Syahrur yang mengatakan telah terjadi krisis Ushul Fiqh. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009). h. 9

⁵¹⁹ Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan,” 2023.

⁵²⁰ Muhyar Fanani, “Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fiqih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fiqih” (UIN Sunan Kalijaga, 2005).

Pertemuan Fanani melalui kontak Syahrur via *email* sebelumnya diawali dengan komunikasi kepada Dale F. Eickelman pada 21 September 2001 juga melalui email. Isi dari email Eickelman memberikan dukungan kepada Fanani untuk melakukan kajian akademik terhadap buku *Nahwa Ushûl al-Jadidah* yang terbit pada tahun 2000. Jika melihat isi emailnya, Fanani belum mendapatkan edisi cetak buku yang akan dijadikan kajian akademik. Kemudian Eickelman bersedia membantu untuk meneruskan email Fanani kepada Syahrur terkait tujuannya melakukan kajian akademik. Beberapa informasi yang disampaikan oleh Eickelman kepada Fanani, di antaranya terkait ide-ide dan biografi Syahrur yang beberapa sudah dimuat dalam publikasinya yang berjudul, “*Islamic Liberalism: Strikes Back*.”⁵²¹

Eickelman merupakan orang yang membuka terjalinnya komunikasi Fanani dengan Syahrur. Semula Fanani mendapatkan kontak Eickelman dari salah satu publikasinya yang mencantumkan alamat *email*. Kemudian Fanani berkomunikasi dengannya tentang rencana proyek riset yang berkaitan dengan Syahrur, serta meminta tulisan Eickelman lain yang belum bisa diakses.⁵²² Kemudian Eickelman meneruskan email itu kepada Syahrur, sehingga terjalinlah komunikasi secara langsung dengan Fanani. Bahkan dari komunikasinya itu, Syahrur berjanji akan mengirimkan 4 buku karyanya kepada Fanani.⁵²³ Tetapi ketika penulis konfirmasi kepada Fanani, ia hanya dikirimkan satu buku, yaitu NUJJ.⁵²⁴

Keterlibatan Eickelman dalam edisi penerjemahan karya Syahrur di Indonesia tidak hanya di sini. Ia juga tercatat pernah memberikan kata pengantar pada buku terjemahan NUJJ yang secara khusus diberikan keterangan dengan kalimat, “*Untuk Edisi Bahasa Indonesia*.”⁵²⁵ Kata pengantar yang dituliskan oleh Eickelman ditutup dengan pengakuannya atas komunikasinya dengan Syahrur ketika memberitahukan bahwa bukunya akan diterjemahkan ke Bahasa Indonesia. Dia menuliskan jika Syahrur sangat terkejut atas upaya tersebut (penerjemahan), sekaligus memaparkan potensinya untuk memberikan kontribusi terhadap terciptanya diskusi dan debat publik di negara yang jumlah mayoritas muslim terbesar di dunia.⁵²⁶

Pada edisi terjemahan NUJJ, selain nama Eickelman juga terdapat nama Andreas Christmann dari Manchester. Christmann juga mengisi kata pengantar, tetapi diterjemahkan dari artikel yang sudah pernah terbit di *Brill* pada tahun 2003.

⁵²¹ Tulisan ini telah terbit pada tahun 1993. Lihat, Dale F. Eickelman, “Islamic Liberalism Strikes Back,” *MESA Bulletin* 27 (1993).

⁵²² Muhammad Khoirul Anwar, “Interview Dengan Muhyar Fanani,” Oktober 2023.

⁵²³ Fanani, “Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih.” Lihat pada bagian lampiran tanpa halaman.

⁵²⁴ Khoirul Anwar, “Interview Dengan Muhyar Fanani.” Oktober 2023

⁵²⁵ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, trans. Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2004). h. 13-15

⁵²⁶ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. h. 15

Penerjemahan atas artikel Christmann dilakukan secara tekstual tanpa ada tambahan keterangan dari penerjemah.⁵²⁷

Dicantulkannya dua nama peneliti tentang Syahrur, yaitu Christmann dan Eickelman sebagai pemberi kata pengantar dalam edisi buku terjemahan menjadi pintu masuk komunikasi berikutnya. Khususnya kepada Eickelman yang sudah berkomunikasi dengan Fanani pada tahun 2001. Sedangkan Syamsuddin juga melakukan hal yang sama untuk keperluan meminta Kata Pengantar pada edisi terjemahan yang terbit pada Januari 2004. Sedangkan Syamsuddin juga mencantumkan artikel Christmann yang telah terbit pada tahun 2003 dengan meminta izin kepada pihak *Brill*.⁵²⁸

Secara periodik komunikasi Fanani dengan Eickelman lebih dahulu dibanding dengan Syamsuddin. Tetapi mengingat status Fanani saat itu adalah sebagai mahasiswa S3 di IAIN dan belum memiliki riwayat studi ke Luar Negeri sehingga melalui publikasi Eickelman itu menjadi penghubung kepada Syahrur. Berbeda dengan Syamsuddin yang telah lebih dahulu membaca tulisan Eickelman yang terbit pada tahun 1993. Dia cukup sering bertemu dengan Eickelman baik di Indonesia maupun di acara-acara konferensi di luar negeri.⁵²⁹

Penulis menduga kasus seperti demikian karena akses para akademisi Indonesia dengan para pemikir liberal Barat lebih terbuka dibandingkan dengan para pemikir liberal Timur Tengah. Didukung para akademisi yang melakukan kajian-kajian seperti ini mayoritas alumni Universitas Barat yang sudah memiliki tradisi melakukan riset, publikasi, konferensi, atau menjalin kolega. Sehingga menjadi arena pertemuan mereka dengan para akademisi dunia, khususnya dari Barat. Gerakan gender Islam termasuk implikasi dari pengaruh pertemuan seperti ini.⁵³⁰ Demikian juga dalam konteks penerjemahan karya Syahrur, Syamsuddin sebagai akademisi yang sering mengikuti kegiatan konferensi. Pernah suatu ketika dia diundang untuk menyampaikan hasil risetnya tentang pemikiran Syahrur di London pada tahun 2009. Sebuah acara yang dipelopori oleh Andreas Christmann, salah satu akademisi Barat yang banyak melakukan riset terhadap pemikiran Syahrur.⁵³¹

Berdasarkan interview yang penulis lakukan tampaknya ada beberapa pola kesamaan yang terjadi dengan penerjemahan karya Syahrur. *Pertama*, para penerjemah yang berlatar belakang sebagai mahasiswa IAIN Fakultas Ushuluddin saat itu memiliki pondasi pemahaman bahasa Arab yang kuat karena sudah terbangun semenjak belajar di Pesantren. Sehingga ketika mendapatkan buku-buku berbahasa Arab tidak menjadi penghalang atas minat baca mereka. Meskipun sebagian dari mereka mengakui bahwa menerjemahkan karya Syahrur itu tidak

⁵²⁷ Andreas Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa 'l Qur'an," *Brill* 23, no. 3 (2003).

⁵²⁸ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin."

⁵²⁹ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

⁵³⁰ Nina Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011).

⁵³¹ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

mudah karena ada banyak bahasa-bahasa yang tidak populer sehingga terkadang harus membutuhkan waktu lama untuk melakukan pencarian makna yang tepat. Setelah itu, mereka harus menguji hasil terjemahannya kepada teman-teman lain di forum diskusi yang disebut Forstudia. Sebuah forum diskusi pemikiran, sekolah metodologi dan menerjemahkan pemikiran-pemikiran keislaman.⁵³²

Latar belakang pendidikan pesantren yang dimiliki oleh para penerjemah serta para aktivis yang tergabung dalam Forstudia menjadi modal penting menghidupkan kajian pemikiran Islam progresif. Para informan mengakui kekuatan itu dalam Forstudia. Bahkan seringkali terjadi perdebatan yang cukup panjang untuk memecahkan suatu masalah yang dipandang masih belum mendapatkan jawaban secara relevan.⁵³³

Tukar pikiran dalam Forstudia tidak hanya dalam kajian, tetapi juga selama proses penerjemahan karya Syahrur. Meskipun demikian, ketika hasil terjemahan sudah sampai pada pihak penerbit, jika masih dilakukan ketika mendapatkan kosa kata yang dinilai masih belum sesuai, mereka mengundang para pakar yang menguasai pemikiran Syahrur untuk memberikan masukan. Para pakar yang dihadirkan umumnya adalah akademisi IAIN yang sudah akrab dengan pemikiran Syahrur. Kecuali keterangan dari LKiS yang hanya diselesaikan oleh tim penerbit sendiri, dengan kemampuan yang juga mumpuni di bidang tersebut.⁵³⁴

Kedua, spirit dekonstruktif yang ditawarkan oleh Syahrur berangkat dari pemahaman terhadap teks Al-Qur'an. Sehingga menjadi minat tersendiri bagi mereka yang studi pada Prodi Tafsir Hadis. Pola seperti ini tidak jauh berbeda dengan munculnya terjemahan-terjemahan karya pemikir Timur Tengah di Indonesia baik dari bahasa Inggris maupun bahasa Arab yang berkaitan dengan studi Al-Qur'an.⁵³⁵ Para penerjemah dan penerbit menyampaikan pola yang sama dalam konteks ini. Penerbit yang menerbitkan hasil terjemahan Syamsuddin dan Burhanuddin merupakan penerbit yang *concern* pada isu kajian Al-Qur'an kontemporer.⁵³⁶

Terjadinya jalinan orientasi pemikiran antara para penerjemah maupun penerbit pada konteks bagian kedua ini sangat luas. Tiga penerbit yang terlibat memiliki cara yang berbeda menjalin jaringan ini. LKiS semula terbuka dengan pemikiran-pemikiran progresif, tetapi karena akses global masih sangat terbatas kemudian bertemu dengan tokoh-tokoh kelas internasional seperti Martin, Greg

⁵³² Muhammad Khoirul Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*, September 28, 2023.

⁵³³ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Zaid Suudi," 2023.

⁵³⁴ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sale Isrey," 2023.

⁵³⁵ Seperti yang terjadi dengan masuknya pemikiran gender Islam di Indonesia melalui penerjemahan karya para pemikir Islam yang lebih diminati oleh para sarjana dari IAIN. Karena teksnya berbahasa Arab lebih menarik diteliti serta membawa model pembacaan melalui Al-Qur'an dan Hadis. Kathryn Robinson, "Islamic Influences on Indonesian Feminism," *The International Journal of Anthropology* 50, no. 1 (2006): 171–177.

⁵³⁶ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan," Oktober 2023.

Fealy, Greg Barton, dan beberapa anggota LKiS yang studi di luar negeri. Serta didukung oleh Gus Dur yang sangat aktif mengawal produktivitas LKiS.⁵³⁷

Masuknya tokoh-tokoh ke LKiS sering memperkenalkan pemikiran baru kepada para anggota yang bahkan nama-nama pemikir tersebut belum dikenal di Indonesia. Kemudian berlanjut untuk mencari buku-bukunya, jika dinilai sesuai dan memungkinkan akan dilakukan penerjemahan. Atau dengan teknis lain, LKiS mendapat edisi terjemahan dari penerjemahnya sendiri yang membawa hasil terjemahan mereka ke LKiS untuk diterbitkan. Selanjutnya pihak LKiS melakukan review ketika dinilai sesuai dengan genre buku-buku yang diterbitkan LKiS maka akan diterima, jika tidak maka akan ditolak. Terjemahan buku Syahrur mengikuti pola ini yang semula dibawakan langsung oleh Zuhri Qudsi dan Badrus Samsul Fata.

Jaringan keilmuan dua penerbit lainnya, eLSAQ dan Jendela juga demikian. Hanya saja, eLSAQ lebih signifikan melakukan kajian-kajian tentang tema studi Al-Qur'an kontemporer. Didukung karena jalinannya dengan akademisi IAIN lebih berpeluang besar mendapat informasi dari mereka terkait munculnya kajian-kajian ilmiah dalam studi Al-Qur'an. Diterbitkannya hasil terjemahan Syamsuddin dan Burhanuddin karena hubungan dekat antara Ainur Rofiq yang merupakan salah satu pendiri eLSAQ sebagai mahasiswa IAIN dan teman diskusi Burhanuddin serta kawan-kawan di Fakultas Ushuluddin.⁵³⁸

Berbeda dengan Jendela yang lebih pada pemikiran-pemikiran progresif secara umum. Sehingga pertemuan keilmuan antara penerbit Jendela dengan penerjemahan buku Syahrur ini lebih pada pertemuan ideologis, sama-sama menawarkan pemikiran progresif. Secara lebih rinci bisa dilakukan pemetaan sederhana untuk memaparkan jaringan keilmuan antara penerjemah dan penerbit yang terlibat terhadap terjemahan karya Syahrur sebagaimana berikut:

1. Transmisi Wacana

Ketika pertama kali karya Syahrur dikenalkan di Indonesia oleh Syamsuddin, kepentingan yang dilakukan pada saat itu adalah untuk melakukan transformasi gagasan Syahrur ke Indonesia. Di satu sisi, Syamsuddin sebagai sarjana yang belajar dari Barat memang diharapkan mampu membawa transformasi keilmuan yang modern dan responsif terhadap perkembangan zaman.⁵³⁹ Semangat yang sama juga diakui oleh alumni McGill lainnya sezaman dengan Syamsuddin, seperti Yusuf Rahman yang menempuh program Master dan Doktoral di McGill dari tahun 1993-2002. Menurut Rahman transmisi wacana pemikiran kritis merupakan tradisi akademik di Universitas Barat seperti yang terjadi di Kanada. Sehingga

⁵³⁷ Machasin, "Dhahiratu Harakati Syubbani Al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirasatan 'an Majmai al-Dirasat al-Islamiyyah Wal Ijtima'iyah (LKiS) Bi Yogyakarta," *Al-Jami'ah* 60 (1997), h. 167

⁵³⁸ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan." Oktober 2023

⁵³⁹ Yudian Wahyudi, dkk, *The Dynamics of Islamic Civilization: Satu Dasawarsa Program Pembibitan 1988-1998* (Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998).

agenda studi-studi kritis yang dibawa oleh para alumni tersebut ketika pulang ke Indonesia merupakan hal yang wajar.⁵⁴⁰

Yusuf Rahman juga terlibat dalam agenda tersebut dengan membawa kajian terhadap pemikiran salah satu pemikir studi Al-Qur'an dari Mesir, Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010). Kajiannya terhadap pemikiran Zayd juga dalam rangka memaparkan pemikiran modern yang justru dalam dunia Islam sering mendapatkan stigma negatif. Rahman juga senada dengan Syamsuddin jika model-model pemikiran seperti itu perlu dikenalkan di Indonesia untuk membuka wawasan.⁵⁴¹

Para penerjemah karya Syahrur mengakui agenda ini, mereka sepakat jika upaya penerjemahannya bertujuan untuk memperkenalkan gagasan Syahrur kepada masyarakat Indonesia. Meskipun mereka tidak mengingkari jika gagasan Syahrur sangat kontroversial dan beberapa tidak sesuai dengan konteks Indonesia. Tetapi mereka tetap menaruh harapan terhadap pemikiran-pemikiran seperti itu dapat menjadi bagian dari khazanah keislaman.⁵⁴²

Syamsuddin juga menyadari sepenuhnya hal tersebut, bahkan ketika menulis kata pengantar bagian pertama terjemahan buku KQ disebut sudah berada pada fase pengendapan. Artinya, gagasan yang semula dibaca secara utuh kemudian ditampung sementara untuk dilakukan upaya kritik secara obyektif. Upaya ini dilakukan menjadi riset disertasinya tentang pemikiran Syahrur dan dibandingkan dengan para pengkritiknya. Tetapi dia tetap mengakui sisi positif Syahrur dalam konteks memiliki terobosan baru dalam studi Al-Qur'an.⁵⁴³

Fase transmisi pada tahap kesadaran dan ketertarikan yang berlanjut pada adopsi atas pemikiran Syahrur tersebut membentuk adanya jaringan keilmuan dalam konteks sebagai transmisi (sanad). Fakta ini sekaligus melengkapi bahwa transmisi tidak hanya terbatas melalui hubungan guru murid tetapi bisa dalam konteks luas.⁵⁴⁴ Mengalirnya buku-buku bacaan juga bisa menjadi salah satu jalur sanad ini. Kemudian buku tersebut dibaca, diappropriasi dan diskusikan oleh para akademisi maupun murid-muridnya. Tentu saja peranan akademisi penting dalam konteks ini sebagai pembaca pertama yang mampu memahami kemudian disalurkan kepada murid ataupun orang lain yang belum mengetahuinya. Pada bagian inilah relasi kuasa mereka berkelindan sehingga membentuk suatu pengetahuan.⁵⁴⁵ Kemudian

⁵⁴⁰ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Yusuf Rahman," Juli 2024.

⁵⁴¹ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." 2023

⁵⁴² Khoirul Anwar, *Interview Dengan Badrus Syamsul Fata*. 2023

⁵⁴³ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." 2023

⁵⁴⁴ Seperti yang pernah dilihat oleh Burhani terhadap kasus Syafii Ma'arif. Lihat, Ahmad Najib Burhani, "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia," *Indonesia and the Malay World* 41, no. 114 (2013). Atau jejaring keilmuan ulama Nusantara dengan Timur Tengah oleh Azra sekalipun. Lihat, Azra Azyumardi., *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama? in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004).

⁵⁴⁵ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview & Others Writings 1972-1977*. h. 55

pengetahuan tersebut menjadi produk yang disampaikan kepada masyarakat pembaca.

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga menjadi media awal terjadinya transmisi wacana Syahrur pada tahun 1998. Syamsuddin secara aktif memberikan buku-buku bacaan kepada mahasiswa yang terlibat dalam proyek tersebut.⁵⁴⁶ Ketika penulis lacak apakah sebelum tahun itu nama Syahrur sudah dikenal di IAIN Yogyakarta juga belum ada bukti yang otoritatif. Dan ketika pertanyaan ini penulis ajukan kepada Syamsuddin, dia mengakui sebagai orang pertama yang membawa wacana Syahrur ke Indonesia.

Pola perkenalan ini berbeda dengan lahirnya penerjemahan karya-karya pemikir kontemporer seperti Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, atau para pemikir gender semisal Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan. Untuk penerjemahan pemikiran Hanafi di Indonesia diawali dengan pertemuan salah satu tokoh majalah *Prisma*, Dawam Rahardjo pada tahun 1981 di Universitas PBB, Tokyo.⁵⁴⁷ Sedangkan diterjemahkannya pemikiran Abu Zayd karena diterbitkan oleh LKiS pada tahun 1997 dan dipopulerkan oleh Nur Ichwan menjadi murid Zayd ketika studi S2 di Leiden, Belanda pada tahun 1997-1999,⁵⁴⁸ serta Yusuf Rahman untuk dijadikan sebagai kajian disertasi di McGill pada tahun 2002. Adapun perkenalan Mernissi dan Riffat Hassan semula dibawa oleh para aktivis gender Indonesia yang mengikuti kegiatan CEDAW, yang secara latar belakang keilmuan bukan dari basis pendidikan pesantren.⁵⁴⁹

Meminjam istilah yang digunakan oleh Nurmila ketika melacak akar masuknya pemikir gender di Indonesia era sebelum internet, maka acara-acara konferensi, studi, dan riset menjadi sarana penting atas transmisi wacana Islam ke Indonesia. Itu pun memerlukan waktu yang tidak singkat seperti era internet. Pola yang sama juga terjadi pada konteks dikenalnya pemikiran Syahrur di Indonesia. Jika dilihat dari munculnya kontroversi pemikiran Syahrur sudah mulai semenjak buku KQ terbit, yaitu pada tahun 1990, maka perkenalan Syamsuddin pada tahun 1996-1998 sangat lambat. Itu pun karena Syamsuddin studi di McGill yang sangat terkenal dengan keterbukaan pemikiran.

2. Obyek Kajian

Objek kajian menjadi salah satu yang mendorong adanya jaringan keilmuan. Dalam kasus ini, ketika membaca motivasi Fanani sebagai orang yang pertama kali menjadikan pemikiran Syahrur sebagai objek kajian disertasi, secara langsung ikut menjalin relasi dengan Syahrur. Perkenalan Fanani dengan Syahrur sebagaimana telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya memperlihatkan jaringan keilmuan ini.

⁵⁴⁶ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan." Oktober 2023

⁵⁴⁷ Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018). h. 295

⁵⁴⁸ Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship" (Tesis, Leiden University, 1999).

⁵⁴⁹ Nurmila, "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse." h. 34-61

Dan Fanani pun mendapat kontak Syahrur dari Eickelman, seorang akademisi dari Institut Dartmouth, Amerika Serikat.⁵⁵⁰ Menurut Syamsuddin, Eickelman ini salah satu akademisi Barat yang sangat akrab dengan Syahrur.⁵⁵¹

Relasi kuasa Fanani terlihat ketika memilih salah satu gagasan Syahrur untuk keperluan objek kajian yang dianggap membawa kebaruan, bahkan dianggap sama sekali belum pernah disampaikan oleh pemikir Islam sebelumnya. Fanani ketika memilih teori *hudûd* Syahrur, juga menawarkan sebagai terobosan Ushul Fiqih yang selama ini dia pandang tidak berkembang. Dalam kajiannya, Fanani cukup argumentatif menyandingkan Syahrur dengan para ulama lain yang lebih mapat seperti al-Syatibi (w. 1388 M), Wahab Khalaf (w. 1956 M) dan lainnya.⁵⁵²

Penulis mendapat informasi dari penerbit eLSAQ bahwa kajian tentang Syahrur saat berbarengan dengan masa risetnya Fanani memang ramai sekali. Beberapa hasil kajian tentang Syahrur datang di meja penerbitannya melalui rekomendasi rekanan di IAIN. Salah satunya dari hasil Skripsi Achmad Syarqawi yang berjudul “*Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur,*” yang terbit pada tahun 2003, bimbingan dari Amin Abdullah.⁵⁵³

Setelah karya Fanani, disertasi tentang Syahrur datang belakangan pada tahun 2019 yang ditulis oleh Abdul Aziz tentang konsep *Milk al-Yamin*. Sisi terobosan seperti ini juga diakui oleh Syamsuddin sebagai suatu hal yang baru. Bahkan dia tidak menampik adanya dampak dari kajian atas pemikiran Syahrur di Indonesia ini bertabrakan dengan konteks keindonesiaan.⁵⁵⁴ Bagi Syamsuddin, sebagai peneliti memang memiliki tuntutan menyampaikan temuannya secara obyektif. Syahrur memang mengatakan *Milk al-Yamîn* dalam konteks kekinian adalah perempuan yang memiliki kontrak perjanjian dengan laki-laki. Kondisi demikian menurut Syahrur tidak harus istri. Tradisi yang sama menurutnya juga terjadi di kelompok-kelompok lain seperti nikah kontrak dalam tradisi Syiah, yang memperbolehkan menjadi istri dalam waktu tertentu. Kemudian setelah berakhir masa perjanjiannya, maka antara kedua pihak tersebut berpisah.⁵⁵⁵

Gagasan Syahrur tersebut memang terinspirasi dari ayat Al-Qur’an yang mengatakan *au mâ malakat aimânuhum*, dalam tradisi era Nabi Muhammad dimaknai sebagai budak. Tetapi berhubung saat ini perbudakan sudah tidak diperbolehkan lagi oleh PBB maka makna tersebut tetap harus berkembang. Menurut Syamsuddin, tugas Aziz sebagai peneliti memang mendeskripsikan hasil temuan dari pendapat Syahrur secara obyektif. Terlepas Aziz sepakat dengan pemikiran Syahrur tersebut atau tidak hal itu menjadi urusan yang bisa didiskusikan

⁵⁵⁰ Khoirul Anwar, “Interview Dengan Muhyar Fanani.” Oktober 2023

⁵⁵¹ Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.” 2023

⁵⁵² Fanani, “Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fiqih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fiqih.” h. 5-10

⁵⁵³ Penulis tidak mendapatkan buku ini sehingga tidak bisa dijadikan sebagai salah satu referensi. Tetapi karena ini hasil Skripsi maka tidak termasuk sebagai salah data yang diprioritaskan. Informasi ini berasal dari keterangan Ainur Rofiq eLSAQ saat interview.

⁵⁵⁴ Abdul Aziz, “Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019).

⁵⁵⁵ Anwar, “Interview Dengan Sahiron Syamsuddin.” 2023

berikutnya. Mendapati kasus-kasus seperti ini maka menurut Syamsuddin perlu ada kritik. Karena prinsip yang dibawa oleh Syahrur adalah *ma'na al-tarikhî* Al-Qur'an harus terus berkembang. Padahal jika prinsip itu diterapkan secara keseluruhan akan tidak kontekstual dan bertentangan dengan etika sosial masyarakat seperti *Milk al-Yamîn* ini.⁵⁵⁶

Aziz semula memang menawarkan konsep tersebut sebagai terobosan untuk mengabsahkan hubungan seksual tanpa hubungan pernikahan. Sebab menurutnya, hubungan seksual yang dilakukan secara marital (pernikahan) atau tanpa pernikahan merupakan hak asasi manusia yang berkaitan dengan seksualitas yang dilindungi oleh negara, hukum, dan pemerintah. Namun dalam tradisi hukum fiqih menurut Aziz hanya melegalkan hubungan seksual melalui hubungan pernikahan. Dengan kajian disertasinya itu, Aziz berharap mendapatkan teori baru untuk dapat dijadikan sebagai justifikasi terhadap keabsahan hubungan seksual non marital.⁵⁵⁷

Menurut Aziz, keresahan tersebut dia rasakan semenjak tahun 2000 an ketika terjadi peristiwa penerapan hukum rajam hingga meninggal dunia kepada seorang warga, yang dilakukan oleh anggota Laskar Ahlu Sunnah wal Jamaah karena dituduh secara sah meruda paksa seorang anak perempuan berusia 13 tahun. Aziz melihat pada saat itu tidak ada satupun intelektual muslim Indonesia maupun dunia yang menolak penerapan hukum tersebut dari perspektif hukum Islam. Sehingga seolah-olah para intelektual muslim baik secara individual maupun Ormas mengamini hal tersebut sebagai cerminan penerapan hukum ideal Islam. Justru pada saat itu, para aktivis HAM yang memberikan respon cukup masif terhadap peristiwa tersebut.⁵⁵⁸

Melalui objek kajian seperti itu menjadi media Aziz menjalin jaringan keilmuan dengan para akademisi yang konsen pada pemikiran Syahrur, seperti Syamsuddin yang menjadi promotor disertasinya. Tetapi jauh sebelum itu, Aziz mengakui semula mengenal nama Syahrur ketika studi Magister di UIN Alauddin Makassar pada bidang Perkembangan Pemikiran Islam Modern tahun 1996-1998. Tetapi Aziz mulai mengkaji secara serius tentang Syahrur baru terjadi pada tahun 2010 ketika studi Magister di Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.⁵⁵⁹

Kajian yang dilakukan oleh Fanani pada tahun 2004 ataupun Abdul Aziz pada tahun 2019 setidaknya menjadi tanda bahwa kajian atas pemikiran Syahrur masih terus dinamis, khususnya di lingkungan Perguruan Tinggi. Hal ini menjadi salah satu faktor penting yang menyebabkan pemikiran Syahrur populer di tengah dinamisnya khazanah keilmuan Islam di Indonesia. Tidak berlebihan jika istilah

⁵⁵⁶ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

⁵⁵⁷ Diambil dari bagian Abstrak pada Disertasi Abdul Aziz yang disebarkan melalui media internet sebelum pada akhirnya direvisi secara paksa. Lihat, Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." Bagian Abstrak.

⁵⁵⁸ Muhammad Khoiril Anwar, "Interview Dengan Abdul Aziz," Juli 2024.

⁵⁵⁹ Khoiril Anwar, "Interview Dengan Abdul Aziz." 2004

yang pernah disampaikan oleh Clark sebagai fenomena Syahrur⁵⁶⁰ juga terjadi di Indonesia.

3. Kontestasi Penerbitan

Tidak bisa dipungkiri salah satu sebab penerbit menghadirkan buku yang ditulis oleh pemikir-pemikir yang sedang ramai di pasaran karena ikut kontestasi. Upaya seperti ini lazim terjadi bagi penerbit-penerbit sesuai dengan motivasinya. Di sini juga terjadi upaya memainkan relasi kuasa para penerbit baik untuk tujuan promosi gagasan ideologis maupun kebutuhan lebih pragmatis. Dalam konteks kepentingan ideologis, Watson misalnya mengelompokkan penerbit Mizan sebagai penerbit yang memelopori pemikiran Syiah dikenal di Indonesia. Sama dengan penerbit Gema Insani Press (GIP) yang cenderung menerbitkan buku-buku dari pemikir Islamis seperti Sayyiq Qutb, Hassan al-Banna, dll.⁵⁶¹

Demikian halnya yang terjadi pada penerbit-penerbit progresif seringkali memperhatikan buku-buku penerbit rekanan yang diterbitkan dan mendapat respon baik dari pasar. Termasuk ketika pemikiran Syahrur ramai peminatnya pada saat itu, sehingga penerbit-penerbit seperti LKiS dan Jendela ikut berkontribusi. Selain eLSAQ yang lebih dahulu hendak menerbitkan edisi terjemahan dari Syamsuddin dan Burhanuddin. Tetapi karena prosesnya harus panjang untuk mendapatkan koreksi dari Syamsuddin yang saat itu sedang studi S3 di Jerman, maka penerbitannya pun harus mundur hingga Januari tahun 2004. Sedangkan LKiS menerbitkan buku “*Tirani Islam*” yang diterjemahkan oleh Zuhry Qudsi dan Badrus Samsul Fata pada tahun 2003, serta buku “*Islam dan Iman*” terjemahan Zaid Su'udi oleh Jendela pada tahun 2002.

Kontestasi penerbitan di sisi lain menjadi pemicu dikenalnya nama-nama penulis yang moncer. Kemudian mengantarkan para penerbit berpartisipasi untuk menerbitkan karya mereka. Untuk mendukung pola demikian, bahkan penerbit memiliki petugas sendiri mencari buku-buku yang memiliki prospek pasar pembaca ketika diterjemahkan. Narasumber dari LKiS menceritakan gambaran ini, karena memang LKiS saat itu memiliki kekuatan modal besar sehingga berani bersaing untuk menghadirkan buku-buku lebih beragam pada masyarakat luas.⁵⁶²

Langkah yang sama juga dilakukan oleh penerbit Jendela. Penerbit memiliki petugas sendiri untuk mencari buku-buku yang sesuai dengan kriteria penerbit untuk diterjemahkan atau berasal dari penulisnya langsung. Era menerbitkan terjemahan karya Syahrur, Jendela saat itu termasuk penerbit yang memiliki jumlah oplah terbitan yang banyak dengan buku yang juga beragam. Sehingga bisa menjangkau pembaca secara luas. Hal ini juga diungkap oleh narasumber bawah Jendela pada era awal 2000 an sudah memiliki kluster-kluster sendiri seperti buku-buku Islam dan umum.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Clark, “The Sharur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria.”

⁵⁶¹ C.W Watson, “Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene,” *Journal of Islamic Studies* 2, no. 6 (2005). h. 186

⁵⁶² Muhammad Khoiril Anwar, “Interview Dengan Sale Isrey,” Oktober 2023.

⁵⁶³ Muhammad Khoiril Anwar, “Interview Dengan Sabrur R. Soenardi,” 2023.

eLSAQ mengaku tidak memiliki sejarah seperti LKiS dan Jendela yang memburu buku-buku untuk diterbitkan. Karena kondisinya masih sebagai penerbit kecil dan hanya memiliki modal sedikit sehingga prioritas utamanya memfasilitasi karya-karya akademik dari hasil Skripsi, Tesis atau hasil terjemahan untuk diterbitkan.⁵⁶⁴

Pola kontestasi penerbitan yang terjadi seperti dilakukan oleh Jendela maupun LKiS secara langsung memperkenalkan para pemikir asing ke Indonesia. Termasuk era ramai-ramainya pemikiran Islam kontroversial pada awal tahun 2000an tidak bisa dipisahkan dari upaya penerbitan buku-buku yang diterjemahkan sebelum itu. Seperti ketika LKiS menerbitkan buku *Kiri Islam* karya Kazuo Shimogaki yang menghebohkan masyarakat karena dianggap jauh dari nilai-nilai diskursus Islam arus utama.⁵⁶⁵ Ketika penulis interview dari narasumber LKiS juga mengakui fakta ini bahwa pada akhir 1990 an dan awal 2000an, saat itu LKiS sering mendapat kritik keras bahkan mendapat marah dari para ulama (kiai) daerah.⁵⁶⁶ Tetapi kontestasi penerbit seperti ini ikut berkontribusi mempopulerkan para pemikir kontroversial seperti Syahrur.

B. Jaringan Kelembagaan antara Penerjemah dan Penerbit

Keterlibatan penerbit tidak jauh berbeda dengan iklim haus pemikiran Islam saat itu. Informan dari penerbit LKiS yang terlibat sebagai editing sekaligus marketing buku terjemahan Syahrur mengakui salah satu orientasi LKiS sendiri adalah menghadirkan buku-buku yang merangsang pemikiran. LKiS sepenuhnya menyadari jika kebutuhan akan buku-buku bacaan yang menawarkan gagasan segar dan progresif sangat dibutuhkan. Sehingga buku Syahrur masuk pada kriteria itu, dan setelah melalui review panjang akhirnya diterbitkan. Dalam konteks buku Syahrur penerbit tidak ada jalinan pertemanan ataupun kolega secara khusus dengan pihak penulis maupun penerbit Al-Ahali di Damaskus.⁵⁶⁷

Informan juga menceritakan memang yang terjadi dari penerbit LKiS ketika menerbitkan edisi buku terjemahan semula diawali dengan beberapa langkah. *Pertama*, mencari buku-buku yang hendak diterjemahkan dengan kriteria secara konten maupun ideologis sesuai dengan penerbit. *Kedua*, mendapat rekomendasi dari anggota LKiS yang sedang belajar di luar negeri atau dari kolega-kolega LKiS dari Indonesia maupun dari luar. Langkah ini lebih sering terjadi karena kolega-kolega dari luar negeri khususnya sangat kaya dengan buku referensi yang sesuai dengan jati diri LKiS. *Ketiga*, mendapat tawaran dari penerjemah secara langsung. Ketika mereka selesai menerjemahkan secara mandiri kemudian ditawarkan kepada LKiS untuk diterbitkan dan dibeli. Berikutnya penerbit yang akan mengurus segala

⁵⁶⁴ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan." Oktober 2023. Salah satu Skripsi yang diterbitkan oleh eLSAQ yang disebutkan kepada penulis saat interview adalah Skripsi yang ditulis oleh Hilman Latief, kemudian dijadikan buku dengan judul, "*Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik terhadap Teks*," diterbitkan pada tahun 2003.

⁵⁶⁵ Abdul Munip, "Motivasi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab," *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015), h. 104

⁵⁶⁶ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sale Isrey." 2023

⁵⁶⁷ Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Sale Isrey," 20 Oktober 2023.

hal teknis untuk diterbitkan mulai dari *Copyright* dan sebagainya. Dari langkah ini yang mengharuskan penerbit biasanya akan melakukan komunikasi kepada penulis maupun kepada penerbit yang menerbitkan buku aslinya, seperti penerbit Al-Ahali jika dalam konteks buku Syahrur. Tetapi karena *Copyright* buku-buku Syahrur dimiliki oleh Forstudia, maka penerbit tidak perlu mengurusnya.

Dua penerbit lain, Jendela dan eLSAQ tidak terlibat mengurus Hak Cipta dari penerbit Al-Ahali atau dari penulisnya. Karena upaya itu sudah dilakukan oleh Forstudia, yaitu forum diskusi besutan mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Tafsir Hadis angkatan 1998. Semua penerjemah terlibat dalam forum tersebut sehingga berhak memiliki legalitas untuk menerbitkan hasil terjemahannya.

Jalinan Forstudia dengan pihak Al-Ahali ataupun mendapatkan *Copyright* dari Syahrur berawal dari Syamsuddin yang kenal baik dengan Eickelman. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Eickelman merupakan akademisi Amerika yang dipandang Syamsuddin sudah sangat akrab dengan Syahrur. Bahkan publikasi pertama Eickelman tentang Syahrur sudah terjadi pada tahun 1993 di Buletin MESA.⁵⁶⁸

Eksistensi Forstudia ini sangat diapresiasi oleh Syamsuddin, meskipun ketika penulis interview, dia mengakui tidak terlibat secara langsung membimbing mereka pada forum diskusi. Tetapi seringkali memberikan bahan bacaan jika terdapat isu-isu penting yang harus disampaikan.⁵⁶⁹ Peranan Forstudia ini juga diakui oleh para penerjemah ikut secara aktif memberikan masukan memperkaya terjemahan. Atau ikut mencarikan solusinya ketika para penerjemah mendapati adanya kesulitan memahami gagasan Syahrur karena banyak menggunakan bahasa ilmiah yang belum familiar. Sebab di antara tugas utama forum ini adalah menerjemahkan pemikiran-pemikiran keislaman.

eLSAQ sebagai penerbit yang memiliki kedekatan dari sisi komunikasi dengan Syamsuddin. Ketika proses penerjemahan sudah dimulai, saat itu Syamsuddin sedang melanjutkan studi S3 di Bamberg, Jerman, dan saat itu harus komunikasi via email untuk melaporkan progres terjemahan yang sedang dikerjakan. Karena komitmen seperti ini masih terpelihara dengan baik di tengah kesibukan Syamsuddin sebagai mahasiswa S3, sehingga butuh waktu lama untuk bisa menerbitkannya. Menurut Rofiq, sebelum penerbit LKiS menerbitkan edisi terjemahan dari Zuhry Qudsi dan Samsul Fata, sebenarnya proses penerjemahan buku KQ dan NUJJ sudah dilakukan.⁵⁷⁰

Secara kelembagaan tidak ada kerjasama antara eLSAQ, Jendela maupun LKiS dengan penerbit Al-Ahali atau dengan Syahrur. Karena jaringan kelembagaan sudah dimiliki oleh Forstudia melalui Syamsuddin yang memiliki hubungan baik dengan Syahrur melalui Eickelman sebagaimana telah disebutkan.

⁵⁶⁸ F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back." 1993

⁵⁶⁹ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

⁵⁷⁰ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan." Oktober 2023

C. Jaringan Kolega Akademik

Jaringan kolega menjadi salah satu media yang mendorong penerjemah melakukan kajian terhadap pemikiran Syahrur lebih lanjut. Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya bahwa Syamsuddin, salah satu penerjemah bahkan orang pertama kali memperkenalkan Syahrur di Indonesia mengaku pernah bertemu langsung dengan Syahrur pada tahun 2004 di Damaskus dan 2009 di London pada acara konferensi. Syamsuddin mengaku sangat mendalami pemikiran Syahrur, bahkan dijadikan sebagai objek riset untuk disertasi.⁵⁷¹

Pertemuan mereka dalam kapasitas sebagai kolega terjadi beberapa tahun setelah Syamsuddin pertama kali memperkenalkan Syahrur kepada mahasiswa IAIN pada tahun 1998. Pasca perkenalan tersebut, Syamsuddin secara konsisten mengembangkan gagasannya, bahkan memberikan inspirasi besar atau tidak lebih dari upaya adopsi terhadap teori pendekatan penafsiran yang disebut Syamsuddin sebagai *ma'na cum magza*.⁵⁷² Pendekatan tersebut menurut Syamsuddin digunakan untuk melengkapi beberapa pendekatan yang sudah pernah ada sebelumnya dari para pemikir studi Al-Qur'an kontemporer. Seperti yang ditawarkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), Hasan Hanafi (w. 2021), Fazlur Rahman (w. 1989) dan Syahrur (w. 2019).⁵⁷³

Menurut Syamsuddin, pada saat itu para pemikir tersebut ikut mewarnai model pemikiran studi Al-Qur'an dalam dunia Islam yang dikelompokkan dalam tiga model. *Pertama*, kelompok yang disebut sebagai quasi-objektif konservatif. Yaitu kelompok yang memiliki pandangan bahwa Al-Qur'an harus ditafsirkan, dipahami dan ajarkan sebagaimana ditafsirkan, dipahami dan diajarkan oleh nabi Muhammad pada saat pertama kali Al-Qur'an diturunkan kepadanya. *Kedua*, kelompok quasi-objektif progresif. Kelompok ini menurut Syamsuddin masih memiliki beberapa kesamaan dengan kelompok pertama, tetapi lebih terbuka dengan melibatkan beberapa metodis untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an, melibatkan disiplin ilmu lain seperti bahasa, sastra modern dan hermeneutika. Namun menurut Syamsuddin, kelemahan kelompok ini melihat bahwa makna pertama pada saat Al-Qur'an turun hanyalah pijakan historis dan diterapkan pada pembacaan masa kini. *Ketiga*, kelompok subjektif, yaitu mereka yang berpandangan bahwa tidak ada penafsir yang salah ataupun benar. Karena penafsir selalu mengikuti dominasi ketertarikan mereka masing-masing. Syamsuddin menempatkan Syahrur sebagai kelompok yang paling subjektif, karena baginya tidak tertarik untuk menggali makna orisinal atau makna awal. Sebab bagi Syahrur, Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai kepentingan masa kini.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Muhammad Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin," Oktober 2023.

⁵⁷² Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." Oktober 2023

⁵⁷³ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Al Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020). h. 5-6

⁵⁷⁴ Syamsudin, dkk, *Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Al Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. h. 5

Syamsuddin dalam beberapa konferensi internasional mengakui sering membicarakan pemikiran Syahrur bersama dengan para peneliti lain baik dari dalam maupun luar negeri.⁵⁷⁵ Bahkan pada konferensi tentang *A Word Across Languages: How Qur'an Translations Shaped Civilization in World History* yang diadakan pada 2 Juli 2024 di UIN Sunan Kalijaga juga membicarakan pemikiran Syahrur yang dipandang memiliki gagasan baru dengan istilah defamiliarisasi. Syamsuddin menawarkan gagasan Syahrur tersebut bisa menjadi salah satu kontribusi yang dipertimbangkan untuk membangun suatu pemahaman Al-Qur'an melalui upaya penerjemahan yang kontekstual. Dia memberikan contoh tentang pandangan *muhkam* dan *mutasyabih* Syahrur yang sangat berbeda dari pandangan ulama lainnya.⁵⁷⁶

Jalinan kolega melalui pertemuan konferensi menjadi model jaringan baru penyebaran gagasan. Karena sebagai forum pertemuan akademis tentunya dapat membicarakan hal-hal yang bersifat kontributif untuk perkembangan dunia akademik. Sarana seperti ini yang bisa menjadi jembatan pertukaran pemikiran progresif dari berbagai pemikir dunia, baik dari Barat maupun Timur dan negara-negara Islam khususnya. Aktivitas seperti ini penting dilakukan sebagai upaya membicarakan diskursus tersebut tetap dinamis. Seperti yang ditemukan oleh Daneshgar ketika dunia akademisi muslim membicarakan tema Al-Qur'an dan Sains yang dimulai tahun 1983 oleh salah satu institusi muslim di Makkah. Kemudian gagasan tersebut segera menyebar secara cepat serta mendapat respon cukup baik dari kampus-kampus Islam di dunia, seperti di Arab Saudi, Iran, Turki dan Malaysia. Tujuan utamanya adalah memaparkan peristiwa menarik dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Misal pada isu embriologi, zoology, Fisika, numerik, oseanografi dan isu sains lainnya dari para pemikir muslim. Temuan tersebut sering dibicarakan dalam konferensi-konferensi internasional, di antara kampus yang paling sering menggelar agenda ini adalah UM (Universiti Malaya).⁵⁷⁷

Fakta sejarah yang disampaikan Daneshgar tersebut merupakan contoh kontribusi media konferensi. Seperti ketika dunia akademik Islam memperkenalkan tema besar, "Al-Qur'an dan Studi Interdisipliner." Tema tersebut menawarkan beragam pendekatan baru untuk studi Al-Qur'an. Seperti antropologi, sains, sosiologi, psikologi, komputer sains, kesehatan, dan lainnya. Pertama kali pendekatan seperti ini dilakukan oleh Saudi Arabia pada tahun 1970 di Universitas King Abdul Aziz. Kemudian diikuti dengan konferensi internasional yang menghadirkan berbagai akademisi dari universitas Eropa yang berlanjut sebagai kolega akademik. Upaya tersebut membuahkan hasil sehingga memantik negara-negara Islam lainnya mendirikan hal yang sama.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Anwar, "Interview Dengan Sahiron Syamsuddin." 2023

⁵⁷⁶ Disampaikan pada saat acara seminar internasional di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta bersama dengan pembicara lain, Roberto Tottoli dari Universitas Noples dan Yusuf Rahman dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,

⁵⁷⁷ Daneshgar, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy*. h. 55

⁵⁷⁸ Daneshgar, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy*. h. 56

Pada kasus jaringan kolega seperti demikian memiliki pola yang sama dengan yang terjadi pada Syamsuddin sebagai penerjemah dengan Syahrur. Setelah Syamsuddin terlibat aktif membicarakan pemikiran Syahrur dalam konferensi internasional berdampak perkenalan lebih intens terhadapnya. Hal seperti ini diakui oleh Aziz bahwa selama Syamsuddin menjadi promotor disertasinya, Syamsuddin sangat memiliki wawasan luas terhadap subjek yang diteliti, yaitu Syahrur.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Khoirul Anwar, "Interview Dengan Abdul Aziz." Juli 2024

BAB VIII: PENUTUP

A. Kesimpulan

Sejarah penerjemahan di Nusantara sudah membentang dari periode yang sangat panjang. Setidaknya aktivitas tersebut sudah terjadi pada era masuknya Sansekerta dan bahasa Arab. Kedua era tersebut mendapatkan sambutan besar karena diiringi dengan penyebaran agama atau pengetahuan tentang agama. Penerjemahan buku karya Muhammad Syahrur merupakan kelanjutan dari aktivitas tersebut.

Secara sosio-historis penerjemahan karya Syahrur dihadirkan dalam rangka memperkaya studi Al-Qur'an yang dinamis di sela-sela misi upaya menyegarkan pemikiran Islam melalui promosi gagasan liberal-progresif. Upaya ini berbarengan dengan dinamika pemikiran Islam di Indonesia yang sudah berlangsung semenjak tiga dekade sebelumnya. Bahkan berakibat kontestasi di berbagai media, termasuk menggunakan media penerjemahan buku-buku karya pemikir luar negeri.

Penerjemah dan penerbit memiliki kontribusi terhadap penyebaran karya terjemahan tersebut kepada masyarakat melalui promosi terhadap gagasan-gagasan penting Syahrur. Keterlibatan mereka merupakan bukti historis adanya konstruk suatu pengetahuan tertentu yang dirasa memiliki peluang untuk pembaca Indonesia. Sehingga menampilkan gagasan yang dipandang memuat pengetahuan penting dengan segala model yang digunakannya.

Secara kronologis, penerjemahan karya Syahrur dilakukan oleh para penerjemah yang bermula dari materi perkuliahan di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1998. Pada waktu itu karya Syahrur masuk bersamaan dengan karya para pemikir lain pada ranah studi Al-Qur'an modern. Dinamika wacana modern ini yang memposisikan hasil terjemahan karya-karya Syahrur ikut memperkaya ragam pemikiran pada studi Al-Qur'an. Namun setelah dilakukan telaah lebih lanjut oleh para penerjemahnya melalui forum diskusi, karya Syahrur dipandang memiliki sisi keunikan tersendiri dibanding karya para sarjana lain. Sehingga dipandang penting untuk dihadirkan versi terjemahan agar bisa dibaca oleh masyarakat Indonesia. Sehingga hasil yang diedarkan kepada pembaca berupa produk buku merupakan salah satu strategi gerakan literatur (*literary movement*) yang kemudian juga diikuti dengan kajian untuk keperluan riset akademik.

Kepentingan para penerjemah menghadirkan karya Syahrur dalam bentuk terjemahan dapat dipetakan menjadi tiga: *pertama*, penyegaran dan reformasi pemikiran Islam. Indikator yang dituju yaitu klaim para penerjemah terhadap hasil terjemahan yang diharapkan dapat memantik para akademisi di Indonesia menghidupkan kembali wacana keagamaan sehingga mampu beradaptasi sesuai tantangan zaman. *Kedua*, transformasi keilmuan Barat. Kepentingan ini dilihat dari para penerjemah yang memiliki spirit pada pemikiran terbuka. Pada era itu semangat berpikir terbuka sedang menjadi tren dan merupakan dampak dari perjumpaan dengan para pemikir Barat. *Ketiga*, memantik diskusi. Faktor ketiga ini berbeda dengan faktor yang pertama. Sebab kepentingan ini ditemukan dengan merujuk pada aktivitas para penerjemah dan penerbit yang semula menjadikan karya para pemikir

progresif seperti Syahrur sebagai materi diskusi. Kemudian ketika berkembang menjadi lembaga penerbitan buku, menjadi dorongan sendiri untuk ikut andil menerbitkan karya-karya yang memiliki orientasi dengan lembaga.

Riset ini menemukan tidak adanya hubungan keilmuan melalui tradisi jalinan guru-murid antara penerjemah dan karya yang diterjemahkan seperti halnya yang terjadi pada jaringan keilmuan di Nusantara. Dikenalnya karya Syahrur oleh para penerjemah karena pada saat itu nama Syahrur sudah populer akibat pemikirannya yang menuai kontroversial dalam diskursus keislaman. Syamsuddin sebagai orang yang memperkenalkan kepada para penerjemah lain mendapatkan informasi tentang Syahrur dari hasil riset Dale F. Eickelman yang merupakan akademisi Amerika Serikat.

Adapun dampak hadirnya karya-karya Syahrur di Indonesia yang semula dikenalkan oleh Syamsuddin sebagai salah satu penerjemah, menginspirasi lahirnya kajian akademik dalam bentuk Disertasi. Paling tidak ditemukan terdapat dua disertasi dari UIN Sunan Kalijaga yang ditulis oleh Fanani dan Abdul Aziz. Dua Disertasi tersebut mempromosikan pemikiran-pemikiran Syahrur yang dipandang memiliki nilai distingtif sebagai terobosan terhadap permasalahan yang ditawarkan. Meskipun pada akhirnya salah satu dari dua Disertasi tersebut memantik kontroversi publik di Indonesia.

Melihat fakta tersebut, produk terjemahan mampu menjadi media yang memberikan kontribusi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Di Asia Tenggara maupun Asia Selatan aktivitas penerjemahan paling awal setidaknya terdapat penerjemahan dari kitab suci Veda, kemudian diikuti dengan karya-karya yang berkaitan dengan dakwah keagamaan dan moral. Periode masa yang panjang ini menjadi genealogi aktivitas yang sama pada penerjemahan karya Syahrur.

Pada kasus penerjemahan karya Syahrur, eksistensinya merupakan bagian dari penerjemahan buku-buku yang konsentrasi pada studi Al-Qur'an yang memiliki irisan dengan keagamaan. Kontribusi aktivitas tersebut ikut meramaikan dinamika studi Al-Qur'an di Indonesia sebagai bagian dari kawasan Asia Tenggara yang memiliki perhatian terhadap kajian Al-Qur'an secara progresif. Bukti ini ditandai dengan masuknya buku-buku studi Al-Qur'an yang tidak hanya pada aliran liberal, tetapi juga fundamental sekaligus konservatif.

Masing-masing aliran di atas mendapat respon dari kelompok akademis maupun industri penerbitan yang konsentrasi pada isu-isu keislaman. Sehingga buku-buku tersebut selain diterjemahkan juga dijadikan sebagai kajian untuk kepentingan tugas akademik, seperti disertasi, tesis dan skripsi. Adapun bagi industri penerbitan, hadirnya buku-buku itu justru bisa dijadikan sebagai identitas mereka. Meskipun tidak menampik juga jika terdapat penerbit yang hanya mengikuti tren pasar.

B. Saran

Karya disertasi ini diharapkan bisa berkontribusi pada studi sejarah penerjemahan buku-buku di Indonesia, khususnya buku studi Al-Qur'an. Riset ini mendorong suatu kesimpulan bahwa aktivitas penerjemahan menjadi bagian dari tradisi akademik yang berkembang di nusantara sudah sangat lama sekali. Jika

ditinjau dari bahasa-bahasa yang diterjemahkan dan mengalami dampak yang signifikan, sudah terjadi semenjak abad 7 Maschi. Demikian juga penerjemahan buku-buku tentang Islam sudah berlangsung semenjak abad 16 dan terus berlangsung sampai dewasa ini. Riset ini melanjutkan riset-riset lain yang sudah ada pada bidang kajian sejarah penerjemahan, meskipun secara spesifik masih belum banyak yang memperhatikannya. Oleh karena itu, obyek-obyek yang perlu dikembangkan masih sangat luas sehingga diharapkan riset seperti ini bisa memberikan informasi penting kepada pembaca. Pada akhirnya penulis menyadari masih jauhnya riset ini dari kesempurnaan, oleh karena itu diharapkan saran dan kritik dari pembaca.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi Karya Muhammad Syahrur

- Syahrur, Muhammad. *Al-Islam Wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. Damaskus: Al-Ahali, 1996.
- . *Al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashirah*. Damaskus: Al-Ahali, 1990.
- . *Al-Kitâb Wa al-Qur'an: Qirâah Mu'ashirah*. Damaskus: Ahali li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1993.
- . *Dirâsat Al-Islamiyyât Mu'ashirah Fi Daulat Wa al-Mujtama'*. 4th ed. Damaskus: Al-Ahali, 1997.
- . *Islam Dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. Translated by M. Su'udi. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- . *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Translated by Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin. Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- . *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqhi al-Islami*. Damaskus: Al-Ahali, 2000.
- . *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- . *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Translated by Sahiron dan Burhanuddin Syamsudin. 2nd ed. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- . *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat Dan Negara*. Translated by Saifuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata Qudsy. Yogyakarta: LKis, 2003.

B. Referensi Buku

- A. Steenbrink, Karel. *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

- . *Metodologi Fiqh Sosial*. Pati: STAI Mathaliul Falah, 2015.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. “Divine Attributes in the Qur’an: Some Poetic Aspect.” In *Islam and Modernity: Muslims Intellectual Respond*, edited by John Cooper, dkk. New York: IB. Touris, 2000.
- . *Imam Syafii: Moderatisme, Ekletisme, Arabisme*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- . *Shautun Min Al-Manfii: Taammalat Fi al-Islam*. Translated by Nahyi Hindi. Cairo: al-Kutub al-Khazini li an-Nasr wa al-Tauzi’, 2014.
- . *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Westport CT: Praeger, 2004.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Imam Syafi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Adnan Amal dan Ihsan Ali Fauzi, Taufik. *Fazlur Rahman: Sang Sarjana, Sang Pemikir*. Jakarta: LSAF, 1990.
- Adnan Amal, Taufik. *Islam Dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Kedua. Bandung: Mizan, 1990.
- A.H Johns dan Abdullah Saeed, Anthony. “Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur’an: Religious Pluralism and Tolerance.” In *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, edited by Suha Taji-Farouki. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ahmad, Rumadi. *Post Tradisionalisme Islam, Wacana Intelektualisme Dalam Komunitas NU*. Cirebon: Fahmina Institut, 2008.
- A’la, Abd. *Dari Neo-Modernisme Ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman Dalam Wacana Islam Di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Ta’dib International, 2018.
- Amal, Adnan, ed. *Metode Dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1990.
- Amin, Ahmad. *Duha Al-Islam*. Mesir: al-Hai’ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1933.
- Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Al-Qur’an*. Translated by Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

- . *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Translated by Hidayatullah. Bandung: Pustaka, 1998.
- . *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Edited by Rahayu dan Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Azhar, Muhammad. *Fiqih Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- . “Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia.” In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*, Vol. II. Jakarta: KPG Gramedia, 2021.
- . *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama? in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
- Azra dan Saiful Umam, Azyumardi, ed. *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: Badan Litbang Depag RI, 1998.
- B. Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. New York: Cambridge University, 2004.
- Beekman dan Callow, John. *Translating the World of God*. Michigan: Zondervan, 1974.
- Bodgan, Robert C & Sari Knoop Biklen. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 1982.
- Bosch, F.D.K. *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. Belanda: The Netherlands Institute for International Cultural Relationships, 1961.
- Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Translated by Sian Reynold. Vol. 1. London: Collin, 1972.
- Bronkhorst, Johannes. “Early Interactions between South and Southeast Asia.” In *The Spread of Sanskrit in Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural*

- Exchange*, edited by Pierre Y-ves Manguin, dkk. Singapura: ISEAS, 2011.
- . *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- . *Rakyat Kecil, Islam Dan Politik*. Jakarta: Gading Publishing, 2013.
- Burhanuddin. “Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur: Kajian Hermeneutik Terhadap Buku al-Kitâb Wa al-Qurâ Qirâah Muashirah.” Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Burnett, Charles. *Arabic into Latin in The Middle Ages*. England: Ashgate, 2009.
- Chambert Loir, Henri, ed. “Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan.” In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Jakarta: KPG Gramedia, 2021.
- Carey, Peter, and Ignatius Haryanto dan Yohannes Krisnawan. “Refleksi Dari Ruteng: Daniel Dhakidae (1945-2021), Cendekiawan Rakyat Indonesia Dan Berbicara Kebenaran Kepada Kekuasaan.” In *Para Sahabat Mengenang Daniel Dhakidae, Cendekiawan Par Excellence*. Jakarta: Kompas, 2022.
- Chambert Loir, Henri, ed. “Bahasa Sansekerta Di Nusantara, Terjemahan, Pempribumian, Dan Identitas Antar Daerah.” In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Jakarta: KPG Gramedia, 2021.
- , ed. *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Chaudhuri, K.N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from The Rise of Islam to 1750*. London: Cambridge University Press, 1985.
- Coedes dan L.-C.H Damais, G. *Kedatuan Sriwijaya: Penelitian Tentang Sriwijaya*. Translated by Pusat Penelitian EFE di Jakarta. Jakarta: PT. Reka Viva Karya, 1989.
- Creswell dan J David Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 17th ed. Los Angeles: Sages, 2018.

- Dzulmanni, ed. *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Ekadjati & Undang A. Darsa, Edi. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: YOI, 1999.
- El Guindi, Fadwa. *Jilbab: Antara Kesalhan, Kesopanan Dan Perlawanan*. Translated by Mujiburrahman. Jakarta: Serambi, 2003.
- Esha, M. In'am. "Muhammad Syahrur: Teori Batas." In *Pemikiran Islam Kontemporer*, edited by Khudlari Sholeh. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Drewes, DWJ, ed. *The Admonitions of Sch Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text attributed to the Saint of Bonan*. Belanda: The Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1969.
- Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Fang, Liaw Yock. *A History of Classical Malay Literature*. Translated by Razif Bahari dan Henri Aveling. Singapura: ISEAS, 2013.
- Fauzia, Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman, Amelia. *Tentang Perempuan Islam: Wacana Dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Foucault, Michel. *Menggugat Sejarah*. Translated by Muzir Inyak Rizwan. Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- Fukuyama, Francis. *Guncangan Besar Kodrat Manusia Dan Tata Sosial Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Hakim dan M. Aunul Abied Shah, Taufik. "Nasr Hamid Abu Zayd: Reinterpretasi Pemahaman Teks Al-Qur'an." In *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, edited by M. Aunul Abied Shah, dkk. Bandung: Mizan, 2000.
- Hallaq, Wael. B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hamid Abu Zayd, Nasr. *Tekstualitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Hanafi, Hassan. *Turas Dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. Translated by Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press & Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001.

- Hasan, Norhaidi, dkk. *Literatur Keislaman Generasi Milenial (Transmisi, Apropriasi, Dan Kontestasi)*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.
- Hassen, Rim. “English Translation of The Qur’an by Women: Different or Derived?” University of Warwick Department of English and Comparative Literary Studies, 2012.
- Husain, Sarkawi. *Sejarah Masyarakat Islam Indonesia*. Surabaya: Erlangga Press, 2017.
- Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, Adian. *Hermeneutika Dan Tafsir Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Husaini dan Nuim Hidayat, Adian. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan Dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ichwan, Moch. Nor. “Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd).” In *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, edited by Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002.
- . “Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abu Zayd’s Theory of Qur’anic Hermeneutic.” *Al-Jami’ah* VI, no. 65 (2000).
- Ida, Laode. *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekularisme Baru*. Surabaya: Erlangga Press, 2004.
- Irawan, Aguk. *Akar Sejarah Etika Pesantren Di Nusantara: Dari Era Sriwijaya Sampai Tebu Ireng Dan Ploso*. Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 2018.
- J. Vermeer, Hans. “Skopos and Commission in Translational Action.” In *The Translation Studies Reader*, edited by Lewrance Venuti, translated by Andrew Chestermen. London: Routledge, 2000.
- Ka’bah, Rifyal. *Hukum Islam Di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah Dan NU*. Jakarta: Universitas Yarsi Jakarta, 1999.
- Kersten, Carool. *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.
- . *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. Amerika Serikat: Oxford University Press, 2015.

- Kooria, Mahmud. "Cosmopolis of Law: Islamic Legal Ideas and Texts Across the Indian and Eastern Mediterranean World." Universiteit Leiden, 2016.
- . *Islamic Law in Circulation: Shafii Texts across the Indian Ocean and Mediterranean*. New York: Cambridge University Press, 2022.
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi Pengantar Teori Dan Metodologi*. Translated by Farid Wajdi. Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- . "Liberal Islam: Prospects and Challenges." *MERIA* 3, no. 3 (1999).
- . *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Translated by Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Kwartanada, Didi. "Translations in Romanized Malay and the Revival of Chineseness among the Peranakan in Java (1880s-1911)." In *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories*. USA: Routledge, 2014.
- L. Larson, Mildred. *Meaning-Based Translating: A Guide to Cross-Language Equivalent*. New York: Univ. Press, 1984.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam Di Nusantara*. Translated by Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah. Jakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015.
- Lahmami, Abdulillah. "The Importance of Tafsir in Qur'an Translation." Durham University, 2016.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Teori Dan Metodologi: Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Maarif, Ahmad Syafii. In *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Machali, Rocayah. *Pedoman Bagi Penerjemah*. Jakarta: Grasindo, 2000.
- Ma'mur, Jamal. *Rezim Gender Di NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

- Mernissi dan Riffat Hassan, Fatimah. *Setara Di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA, 1995.
- Muhammad Tahir Syawwaf, Munir. *Tahafût Al-Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah Fi Daulah Wa al-Mujtama'*. Bairut: Dar al-Syawwaf, 1995.
- Munip, Abdul. *Penerjemahan Teks Berbahasa Arab Dan Dinamika Studi Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Moqsith Ghazali, Abd. "Metodologi Pembacaan Teks Keislaman Dengan Perspektif Gender: Kontekstualisasi Tafsir Para Ulama." In *Menuju Hukum Keluarga Progresif, Responsif Gender, Dan Akomodatif Hak-Hak Anak*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, Abdul, ed. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 2002.
- Neubert, A. "Competence in Language: In Languages and Translation." In *Developing Translation Competence*, edited by C. Schäffner and B. Adab. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2000.
- Nida, E. A. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill, 1964.
- Nord, Criatiene. *Translating as a Purposeful Activity*. UK: Stjerome Publishing, 1997.
- Peeters, Jeroen. "Islamic Book Publishers in Indonesia: A Social Network Analysis." In *New Developments in Asian Studies: An Introduction*, edited by Paul Vander Velde dan Alex Mckay. London and New York: Routledge, 2011.
- Pigeaud, T.H. *Literature of Java*. Vol. III. Leiden: Voor Tal-Land En Volkenkunde, 1970.
- . *Literature of Java. Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*. Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- Pink, Johanna. "Eight Shades of Ibn Kathir: The Afterlives of a Premodem Qur'anic Commentary in Contemporary Indonesian Translations."

- In *Malay-Indonesian Islamic Studies: A Festschrift in Honor of Peter G. Riddell*, edited by Majid Daneshgar. Leiden: Brill, 2023.
- Pollock, Seldon. *The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. London: University of California Press, 2006.
- Rahardjo, Dawam. "Islam Dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman." In *Intelektual Intelegensia Dan Perilaku Politik Bangsa*, edited by Dawam Rahardjo. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Translated by Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- . *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Dan Intelektual*. Edited by Ammar Haryono. Translated by Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- . *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*. Translated by Ammar Haryono dan Anas Mahyudin. Bandung: PT Mizan Pustaka, 1996.
- Ras, J.J. *Masyarakat Dan Kesusastraan Di Jawa*. Translated by Achadiati Ikram. Terjemahan. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014.
- Reichle, Natasha. *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- Reid, Anthony. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Translated by Mochtar Pabotinggi. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014.
- Ricci, Ronit. *Islam Translated: Literature, Conversion, and The Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. London: Chicago Press, 2011.
- Ricci, Ronit dan Jan van der Putten. "Introduction." In *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories*. USA: Routledge, 2014.
- Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2008.
- Ried, Anthony. *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra*. Singapore: Singapore University Press, 2005.
- Robinson, Katryn. "Islamic Cosmopolitics, Human Rights and Anti-Violence Strategies in Indonesia." In *Anthropology and the New*

- Cosmopolitanism*, edited by Pnina Werbner, II. New York: Routledge, 2020.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Translated by Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2016.
- Samuel, Jerome. "Penerjemahan Ilmu Dan Teknologi Di Indonesia." In *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Jakarta: KPG Gramedia, 2009.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme Dan Postmodernisme*. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Sneddon, James. *The Indonesian Language: Its History and Role in Modern Society*. Sydney: UNSW Press Book, 2003.
- Snell Hornby, Mary. *Translation Studies: An Integrated Approach*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1995.
- Sobree, Naseer. *Bustan As-Salatin: Bab Ketujuh, Fasal Ketiga Pada Menyatakan Ilmu Tashrih Dan Ilmu Thib*. Malaysia: Baytul Hikma, 2018.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Sullivan, Norma. "Gender and Politics in Indonesia." In *Why Gender Matters in Southeast Asian Politics*, edited by Maila Steven. Melbourne: Monash University Press, 1991.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- Yafie, Helmi. *The Rahima Story*. Jakarta: Rahima, 2010.
- Zaman, Muhammad Kasim. "The Scope and Limits of Islamic Cosmopolitanism and the Discursive Language of The Ulama." In *Muslim Networks from Haji to Hip Hop*, edited by Miriam dan Bruce B. Lawrence Cook. Chapel Hill: UNiversity of Carolina Press, 2005.
- Zoetmulder, P.J. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Translated by Dick Hartoko SJ. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983.

C. Referensi Jurnal

- Abdullah, Amin. "Kajian Ilmu Kalam Di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga." *Al-Jami'ah: Jurnal of Islamic Studies IAIN SUKA*, VI (2000).
- Adam, Auri. "High Politics Sebagai Kerangka Moral Pemikiran Politik Muhammadiyah." *Bestari*, April 1999.
- Adelaar, K.A. "Malay and Javanese Loanwords in Malagasy, Tagalog and Siraya (Formosa)." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 150 (1994): 50–66.
- . "Malay Influence on Malagasy: Linguistic and Culture-Historical Implications." *Oceanic Linguistic* 28, no. 1 (1989): 1–46.
- Afandi Kamarulnizam, and Mohd, Abdullah and Salleh. "Conceptualizing Jihad among Southeast Asia's Radical Salafi Movements." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, no. 42 (2015).
- Anwar, Muhammad Khoirul. "Relasi Kuasa Dalam Terjemahan The Message Of The Qur'an: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir Karya Muhammad Asad." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 7, no. 2 (2022): 89–97.
- Barton, Greg. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Tradisionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia." *Studia Islamika* 2, no. 3 (1995).
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146 (1990): 226–69.
- Burhanuddin, Jajat. "Islamic Book and Islam in Indonesia: A Historical Perspective." *Insaniyyat: Journal of Islamic and Humanities* 6, no. 1 (2021).
- Christmann, Andreas. "The Form Is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa 'l Qur'an.'" *Brill* 23, no. 3 (2003).
- Clark, Peter. "The Sharur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syiria." *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (1996): 337.

- F. Eickelman, Dale. "Islamic Liberalism Strikes Back." *MESA Bulletin* 27 (1993).
- Faisal Bakti, Andi. "Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy." *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005).
- Fathurahman, Oman. "Ithaf Al-Dzaki by Ibrahim al-Kurani: A Commentary of Wahdat al-Wujud for Jawi Audience." *Archipel* 81, 2011, 177–98.
- Fuad Yusuf, Choirul. "Nasionalisme Dalam Teks Keagamaan Indonesia Masa Depan." *Jurnal Lektur Keagamaan* 15, no. 2 (2017).
- Gaus, Ahmad. "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran Dan Gerakan Islam Di Indonesia)." *Tashwirul Afkar*, no. 22 (2007).
- George Mbotake, Sakwe. "Investigating the Evolution in the Language Teaching Component of the Translation Curriculum in ASTI: Status, Scope, and Results." *Translation Journal* 17, no. 4 (n.d.): Oktober 2013.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika." *Jurnal Nun* 1, no. 1 (2015).
- H. Hoed, Benny. "Penerjemah, Penerjemahan, Terjemahan Dan Dinamika Budaya: Menatap Peran Penerjemahan Pada Masa Lalu Di Nusantara." *Masyarakat Indonesia* XXXVII, no. 1 (2011): 61.
- Hadi, Abdul. "Dinamika Sistem Institusi Pendidikan Di Aceh." *International Multidisciplinary Journal* 2, no. 3 (2014).
- Hefner, Robert W. "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries Among Indonesian Muslims." *Indonesia* 64 (1997).
- Hurgronje, Snouck. *The Achehnese*. Translated by W.S O'sullivan. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1906.
- Hussein, Ismail. "The Study of Traditional Malay Literature." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 39, no. 2 (1966).
- Hussin dan Latifah Abdul Majid, Haziyah. "Early Development of Qur'anic Exegesis in Malaysia." *International Journal of Asian Social Science* 3, no. 8 (2013).
- I. Smith dan Yvone Haddad, Jane. "Hawa: Citra Perempuan Dalam Al- Qur'an." *Ulumul Qur'an* 1, no. 1 (n.d.): 1989.

- Ibrahim, Norhasnira binti. "The Evolution of Qur'anic Interpretation Writings in Malaysia Form The 17th to 21th Century." *International Journal of Education and Research* 1, no. 7 (2013).
- Jansen, Yolande. "Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Jurgen Habermas' and Saba Mahmood's Critiques of Secularism." *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 9 (2011).
- Johns, Anthony H. "She Desired Him and He Desired Her (QS: 12:24): Abd. Rauf's Treatment of an Episode of The Joseph Story in Tarjuman al- Mustafi." *Archipel* 57 (1999).
- Ken, Miichi. "Looking at Links and Nodes: How Jihadists in Indonesia Survived." *Southeast Asian Studies* 5, no. 1 (2016).
- Kozok, Uli. "A 14th Malay Manuscript from Kerinci." *Archipel* 67 (2004).
- Latif, Muheimin. "Membumikan Teologi Islam Dalam Kehidupan Modern (Berkaca Dari Mohammed Arkoun)." *Jurnal Ilmu Dakwah Dan Pengembangan Komunitas X*, no. 1 (2015).
- Leonard Y., Andaya. "The Seventeenth-Century Acehnese Model of Malay Society." In *Reading Asia: New Research in Asia Studies*, edited by Frans Husken Huskin dan Dick van der Meij. London: Routledge, 2001.
- Liem, Maya. H.T. "A Bridge to the Outside World Literary Translation in Indonesia, 1950-1965." In *Heir to Word Culture: Being Indonesia 1950-1965*, edited by Jennifer Lindsay dan Maya. H.T Liem. Leiden: KITLV Press, 2012.
- Machasin. "Dhahiratu Harakati Syubbani Al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirasatan 'an Majmai al-Dirasat al-Islamiyyah Wal Ijtima'iyah (LKis) Bi Yogyakarta." *Al-Jami'ah* 60 (1997).
- Mahmood, Saba. "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islam Reformation." *Public Culture* 18, no. 2 (2006).
- Majid, Nurcholish. "Fazlur Rahman Dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an." *Islamika*, no. 2 (1993).
- Masudi, Idris. "Kosmopolitanisme Hukum Islam." *Studia Islamika* 29, no. 3 (2022).
- Mezi Lescovar. "Domestication and Foreignization in Translating American Prose." *Meta* 43, no. 1-2 (2003).

- Millie, Julian and Syihabuddin. "Addendum to Drewes: The Burda of Al-Busiri and the Miracles of Abdulqadir al-Jaelani in West Java." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 161, no. 1 (2005).
- Muhammad Ismail, Rina Ahmad Zaidan dan, Alauddin. "Exegesis in the Malay Archipelago: Its Origin, Characteristics and Most Salient Features." *Journal of Islamic Studies* 10, no. 2 (2019).
- Muhtadi, Burhanuddin. "The Conspiracy of Jews: The Quest for Anti- Semitism in Media Dakwah." *Graduate Journal of Asia-Pacific Studies* 5, no. 2 (2007): 53–76.
- Mujiburrahman. "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." *Studi Islamika* 25, no. 2 (2018).
- Munawar Rachman dan Moch Sofwan, Budhy. *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.
- Munip, Abdul. "Motivasi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab." *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015).
- . "Penerjemahan Buku Bahasa Arab Di Indonesia: Perspektif Historis." *Al-'Arabiya* 3, no. 1 (2006).
- . "Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education." *Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2016).
- Munirah Binti Yahaya, Amiratul. "Pengaruh Tafsir Al-Maraghi Terhadap Penulisan Tafsir Melayu Di Malaysia." *JCIS* 14, no. 1 (2018).
- Muzakki, Akhh. "Cultivating Islamic Ideology: Print Islam in Post-Independence Indonesia (A Preliminary Study)." *Studia Islamika* 14, no. 3 (2007).
- . "Is Educational Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia." *Journal of Indonesian Islam* 1, no. 2 (2007).
- Najib Burhani, Ahmad. "Transmission of Islamic Reform from the United States to Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 41, no. 114 (2013).

- Nur Ichwan, Muh. "Differing Response to an Ahmadi Translation and Exegesis." *Archipel* 62, 2001.
- Nurmila, Nina. "The Influence of Global Muslim Feminism on Indonesian Muslim Feminism Discourse." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 1 (2011).
- . "The Spread of The Muslim Feminist in Indonesia: Before and After the Digital Era." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 1 (n.d.): 2021.
- Nurtawab, Ervan. "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda." *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 2, no. 2 (2009).
- Pastika, I Wayan. "Pengaruh Bahasa Asing Terhadap Bahasa Indonesia Dan Bahasa Daerah: Peluang Atau Ancaman?" *Jurnal Kajian Bali* 2, no. 2 (2012).
- Pollock, Sheldon. "The Cosmopolitan Vernacular." *The Journal of Asian Studies* 57, no. 1 (1998).
- Prasojo dan Dwi Susanto, Albertus. "Konstruksi Identitas Dalam Sastra Terjemahan Eropa Era 1900-1930 Dan Reaksinya Dalam Sastra Indonesia." *Humaniora* 3, no. Oktober (2015): 283–92.
- Qibtiyah, Alimatul. "Mapping Of Muslims' Understandings On Gender Issues In Islam At Six Universities In Yogyakarta, Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 2 (2018).
- Rahmawati, Rizki. "Repelita: Sejarah Pembangunan Nasional Di Era Orde Baru." *Etnohistori: Jurnal Ilmiah Kebudayaan Dan Kesenjaraan* IX, no. 2 (2022): 36–42.
- Riddell, Peter. "Earliest Quranic Exegetic Activity in The Malay Speaking State." *Archipel* 38 (1989).
- . "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South-east Asia: Report on Work in Progress." *Indonesia Circle*, no. 15 (1990).
- Riyani, Irma. "Muslim Feminist Hermeneutical Method to The Qur'an." *Ulumuna* 21, no. 2 (2017).
- . "Islamic Influences on Indonesian Feminism." *The International Journal of Anthropology* 50, no. 1 (2006): 171–77.

- Robson, S. "Kakawin Reconsidered; Toward a Theory of Old Javanese Poetics." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 139, no. 2/3 (1983).
- Roelofz, M.A.P Meilink. *Persaingan Eropa Dan Asia Di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500-1630*. Translated by Tim Komunitas Bambu. Terjemahan. Depok: Komunitas Bambu, 2016.
- Rohmah Soekarba, Siti. "Dekonstruksi Dan Pemikiran Mohammed Arkoun." Universitas Indonesia, 2019.
- Rohmana, Jajang. "Kajian Al-Qur'an Di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal." *Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 6, no. 1 (2013).
- Soebardi. "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 127, no. 3 (1971).
- Syadzili, H.M. "Pendidikan Islam Di Kesultanan Aceh: Ulama, Meunasah Dan Renggang." *Al-Qalam* 20, no. 26 (2003).
- Syamsudin, Sahiron. "Book Review 1: Al-Kitab Wa Al-Qur'an Karya Muhammad Syahrur." *Al-Jamiah* 62, no. XII (1998): 193–96.
- . "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur Dalam Penafsiran Al-Qur'an." In *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, edited by Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Syihabuddin. *Penerjemahan Arab-Indonesia (Teori Dan Praktek)*. Edited by Usin S. Artyasa. Bandung: Humaniora, 2005.
- T. Kuru, Ahmet. *Islam, Otoritarianisme Dan Ketertinggalan*. Translated by Febri Ady Prasetyo. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019.
- Taji-Farouki, Suha, ed. *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. London: Oxford University Press, 2006.
- Teeuw, A. "Translation, Transformation and Indonesian Literary History." In *Cultural Contact and Textual Interpretation*, edited by C.D Grijns dan S. Robson. Leiden: Brill, 1986.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG Gramedia, 2009.
- TV One. *Heboh, Hubungan Seks Di Luar Nikah*, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=1bAJrIv4X9Y>.

- Umam, Saiful. "God's Mercy Is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts." *Studia Islamika* 20, no. 3 (2013).
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge, 1995.
- Wadud, Amina. *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*. Translated by Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Wahyudi, dkk, Yudian. *The Dynamics of Islamic Civilization: Satu Dasawarsa Program Pembibitan 1988-1998*. Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998.
- Wahyudi, Yudian. "Arab Response to Hasan Hanafi's: Muqaddima Fi Ilmi al-Istigrab." *The Muslim World* 93, no. 2 (2003).
- . "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abud al-Jabiri and Nurcholish Madjid." McGill University, 2002.
- Warsono. "Wacana Politik Kiai NU Pada Era Pemerintahan Gus Dur: Apakah Sebagai Intelektual Organik Atau Tradisional?" Disertasi, Program Pasca Sarjana Universita Airlangga, 2003.
- Watson, C.W. "Islamic Books and Their Publisher: Notes on The Contemporary Indonesian Scene." *Journal of Islamic Studies* 2, no. 6 (2005).
- Widyastuti, Mamik. "Citra Srikandhi Dalam Ceritera Mahabarata (Pencitraan Nilai-Nilai Kewanitaan Dalam Budaya Jawa)." *Gelar* 5, no. 1 (2007).
- Zaixi, Tan. "Reflections on the Science of Translation." *Bable* 43, no. 4 (January 1997).
- Zakharyin, Boris. "Sanskrit and Pāli Influence on Languages and Literatures of Ancient Java and Burma." *Lingua Posnaniensis* LV, no. 2 (2013).

D. Disertasi, Tesis, dan Skripsi

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "The Mysticism of Hamzah Fansuri." Disertasi, University of London School of Oriental and African Studies, 1966.

- Aziz, Abdul. "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Barton, Greg. "The Emergence of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia." Disertasi, Monash University, 1995.
- Faizin, Hamam. "Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kasus Al-Qur'an Dan Terjemahnya Kementerian Agama RI." SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Fanani, Muhyar. "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Hudud Sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih." UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Herawati. "Peran Penyunting Buku Terjemah Arab-Indonesia Dalam Dunia Penerbitan: Studi Kasus Penerbit Serambi." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Herrage, El Hassane. "The Ideological Factor in the Translation of Sensitive Issues from the Qur'an into English, Spanish, and Catalan." Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.
- Ichwan, Moch. Nur. "A New Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship." Tesis, Leiden University, 1999.
- Kuswahono, Deny. "Analysis On Translation Of Cultural Terms In Dan Brown's The Da Vinci Code Novel From English Into Indonesia." Tesis, Universitas Airlangga, 2019.
- Lukman, Fadli. "The State as the [Sic] Political Interpreter; The History of al-Qur'an Dan Terjemahnya by the Indonesian Ministry of Religious Affairs." Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2019.
- Munip, Abdul. "Translating Salafi-Wahabi Books in Indonesia and Its Impacts on The Criticism of Traditional Islamic Rituals." *Analisa Journal of Social Science and Religion* 3, no. 2 (2018).
- . "Transmisi Pengetahuan Timur Tengah Ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab Di Indonesia Periode 1950-2004." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2007.

- Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur)." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Nurlaeli. "Sistem Informasi Dan Pemesanan Buku Di Penerbit eLSAQ Press." Tesis, STMIK AKAKOM, 2004.
- Silalahi, Roswita. "Dampak Teknik, Metode, Dan Ideologi Penerjemahan Pada Kualitas Terjemahan Teks Medical-Surgical Nursing Dalam Bahasa Indonesia." Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, 2009.
- Sukidi. "The Gradual Qur'an: Views of Early Muslim Commentators." Harvard University, 2019.
- Supriadi, Akhmad. "Negara, Tafsir Dan Seksualitas (Konstruksi Maskulinitas Dan Relasi Kuasa Dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik Dan Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia." UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Widhiarcani, Ni Ketut. "Konstruksi Diatesis Medial Bahasa Prancis Dan Dinamika Penerjemahannya Pada Novel Bahasa Indonesia Dalam Analisis Linguistik Kritis." Universitas Gajah Mada, 2019.
- Umam, Saiful. "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastan Java in The Late 19th to Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Text." University of Hawaii, 2011.

E. Interview

- Khoirul Anwar, Muhammad. Interview dengan Ainur Rofiq Adnan, 2023.
- ."Interview dengan Sahiron Syamsuddin," Oktober 2023
- . "Interview Dengan Badrus Syamsul Fata," September 28, 2023.
- . "Interview Dengan Muhyar Fanani," 2023.
- . Interview dengan Sabrur R. Soenardi, 2023.
- . Interview dengan Sale Isrey, 2023.
- . Interview dengan Sale Isrey, 2023.
- . Interview dengan Zaid Suudi, 2023.

F. Internet

Disertasi Abdul Aziz - Penafsiran Milk Al Yamin : Mohammad Syahrur Yang Menyimpang. Yogyakarta, 28 Agustus.
<https://www.youtube.com/watch?v=kLmetAYvgRo>.

Keterangan Pers Abdul Aziz Tanggapi Kontroversi Disertasinya, 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=1SJRpHCsKyw>.

Mubadalah.id. "Tokoh Hermeneutika Indonesia, Inilah Sosok Kiai Sahiron Syamsuddin." *Mubadah.Id*, n.d. <https://mubadalah.id/tokoh-hermeneutika-indonesia-inilah-sosok-kiai-sahiron-syamsudin/>.

Perdebatan Keras MUI & Aktivis Tentang Disertasi "Seks Di Luar Nikah," 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Tin5zjt4BKc&t=10s>.

G. Daftar Informan

1. Sahiron Syamsuddin

Lahir di Cirebon pada 5 Juni 1968, dan menempuh pendidikan hingga tingkat SMA di Babakan Ciwaringin, Cirebon hingga tahun 1987. Setelah itu melanjutkan studi Fakultas Syari'ah di IAIN Sunan Kalijaga hingga berlanjut ke Kanada pada tahun 1996-1998. Setelah selesai meraih gelar master dari Kanada kemudian pulang ke Yogyakarta untuk mengajar di IAIN, dan berlanjut studi lagi ke Jerman pada tahun 2001 sampai tahun 2006.

Saat ini, Sahiron menjabat sebagai Warek (Wakil Rektor) II UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan pernah menjabat sebagai Plt (Pelaksana Tugas) Rektor pada tahun 2020 menggantikan Yudian Wahyudi. Sampai sekarang ia juga masih tercatat sebagai pengurus NU Wilayah Yogyakarta.

Interview dilakukan di Cirebon pada tanggal 4 Oktober 2023, pukul 7-9 WIB, yang bertempat di gedung Pascasarjana IAIN Cirebon.

Foto bersama narasumber Prof. Dr. Sahiron Syamsuddin di Cirebon setelah



interview

2. Sale Isrey

Isrey merupakan mantan editor LKiS sekaligus marketing penerbit asal Bima. Ia angkatan 1988 di IAIN Fakultas Adab dan bergabung di LKiS sebelum menjadi Yayasan, ketika masih sebagai Forum Diskusi. Posisi Isrey saat itu sebagai Takmir Masjid sehingga cukup intens mengenal kawan-kawan diskusi yang selanjutnya tergabung di LKiS. Di LKiS, ia satu divisi dan berkantor secara aktif dengan Imam Aziz dan Jadul Maula.

Saat ini, Isrey melanjutkan divisi penerbitan dengan nama Romawi, karena LKiS sudah tidak beroperasi lagi kecuali hanya beberapa buku LKiS yang masih mendapat permintaan pasar. Posisinya sekarang masih berdomisili di Jakarta dan tetap menjalani sebagai pengelola penerbitan buku sekaligus anggota IKAPI dan membuka kantor penerbitan di Jakarta, Yogyakarta dan Malaysia.

Interview dilakukan secara offline pada tanggal 20 Oktober 2023 di kawasan Jakarta Pusat, yang berlangsung mulai pukul 14.30 sampai 17.00 WIB.

3. Zaid Su'udi

Zaid Su'udi berasal dari Surabaya, menempuh pendidikan Dasar di kampung halamannya kemudian melanjutkan studi di Pondok Pesantren Qomaruddin, Sampurnan Bungah, Gresik. Setelah itu melanjutkan studi S1 di IAIN Sunan Kalijaga jurusan Tafsir Hadis angkatan 1998. selama studi di Yogyakarta, ia juga tergabung dalam Forstudia.

Saat ini, Suudi sebagai kontributor aktif media online Mojok.co, dan sekaligus sebagai Penyuluh Agama di wilayah Yogyakarta. Interview dilakukan secara mendalam secara *online by phone* pada tanggal 28 September 2023.

4. Badrus Syamsul Fata

Lahir di Ponorogo pada 08 Mei 1980, menamatkan pendidikan tingkat Tsanawiyah (Mts) di Ponpes al-Islam Joresan Ponorogo. Melanjutkan ke jenjang Aliyah (MA) di Ponpes Darul Huda Mayak di kotayang sama. Menamatkan program sarjana dan master di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta antara periode 1998-2007.

Fata pernah mengikuti program English for Academic Purpose (EAP) selama 7 bulan di Bali dan Short Course di McGill University Kanada (2005) sebagai bagian dari program kerjasama antara MORA dengan CIDA Canada. Selama di Yogyakarta, bersama rekan mendirikan Lembaga Kajian Forum Studi Ulul Albab (Forstudia-2000-2005) fokus pada penerjemahan dan penyuntingan karya-karya studi keislaman; menginisiasi lembaga Community Research and Empowerment (Core-2004-2007) fokus pada asistensi (?) dan intervensi korban gempa Yogyakarta sambil aktif ngaji di LKPSM DIY (2005-2007), sebelum pindah ke Jakarta dan aktif di The Wahid Institute sejak tahun 2008-2016, sambil berkhidmah dalam beberapa kegiatan PP RMI antara tahun 2014-2016. Mendapat penghargaan sebagai Ambassador for Peace dari Universal Peace Federation (UPF) pada tahun 2009.

Pada tahun 2016-2020 menyelesaikan program Doktorat di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, serta aktif mengajar di Program Magister Pendidikan Islam STAI Binamadani Tangerang. Dalam dunia aktivisme, saat ini aktif sebagai Deputi Wacana dan Riset Sosial Keagamaan di Lembaga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) sekaligus pegiat pada Pusat Studi Pegon Institute.

Penulis berkomunikasi dengan Fata (?) melalui ponsel dan interview dilaksanakan *online* secara berkala mulai tanggal 17 September hingga 10 Oktober tahun 2023.

5. Ainur Rofiq Adnan

Rofiq berasal dari Surabaya, Jawa Timur, yang menempuh pendidikan di Pesantren Madrasatul Qur'an (MQ) Jombang hingga lulus SMA. Kemudian melanjutkan studi di IAIN Sunan Kalijaga angkatan 1998. Ia sebagai salah satu pendiri penerbit eLSAQ (Lingkar Studi Al-Qur'an) bersama teman-teman dari MQ.

Sampai saat ini, Rofiq masih *concern* mengelola penerbitan meskipun eLSAQ tidak beroperasi lagi, ia menjalankan penerbit Kalimedia semenjak tahun 2015. Selain sebagai pengelola, Rofiq juga terlibat sebagai editor di penerbitan tersebut. Interview penulis dengan Rofiq dilaksanakan secara *online by phone* secara mendalam pada tanggal 24 Oktober 2023.

6. Sabrur R. Soenardi

Soenardi berasal dari Kebumen, kelahiran 10 Juli tahun 1975, dan menempuh pendidikan hingga pendidikan Aliyah (SMA) di Petanahan, Kebumen. Kemudian melanjutkan studi ke IAIN Yogyakarta pada Fakultas Syariah, Perbandingan Mazhab pada tahun 1994-2001.

Soenardi semenjak lulus dari IAIN bekerja sebagai editor buku-buku keislaman di penerbit Jendela hingga tahun 2010 an. Saat ini Soenardi berdomisili di wilayah Gunung Kidul, Yogyakarta dan menjabat sebagai penyuluh BKKBN (Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional) di wilayah tersebut.

Selain sebagai pengajar di salah satu Pondok Pesantren, Soenardi juga menjabat sebagai Pimpinan Redaksi (Pimred) di Majalah Cahaya Keluarga.

Interview dengan Soenardi sebagai editor salah satu buku terjemahan karya Syahrur dilakukan secara online by phone pada tanggal 14 Oktober 2023.

7. Muhyar Fanani

Fanani berasal dari Ngawi, kelahiran 14 Maret 1973. Ia menempuh pendidikan hingga tingkat SMP di Ngawi sembari belajar di Pondok Pesantren Modern Babussalam, Delopo, Madiun sampai tahun 1980. Kemudian melanjutkan di MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus) Jember. Setelah lulus dari MAPK, ia pergi ke Yogyakarta dan belajar di IAIN pada Fakultas Syariah, Program Perbandingan Mazhab. Fanani juga tercatat menempuh studi S2 sampai S3 di kampus yang sama.

Saat ini, Fanani sebagai dosen di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang di prodi Ilmu-ilmu Agama Islam. Sekaligus menjabat sebagai Wakil Direktur Program Pascasarjana. Adapun interview penulis lakukan secara berkala melalui komunikasi *telepon* maupun chat WA mulai tanggal 28 September sampai 29 Oktober 2023.

8. Abdul Aziz

Abdul Aziz merupakan dosen di UIN Raden Mas Said Surakarta, yang tercatat mulai berkarir sebagai dosen di sana pada tahun 1994. Ia lulus tahun sarjana 1992 dari UIN Walisongo Semarang. Kemudian melanjutkan studi Magister jurusan Islamic Studies di Pasca Sarjana UIN Alauddin, Makassar lulus tahun 2000. Kemudian melanjutkan studi Doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus tahun 2019. Adapun interview dilakukan melalui email dengan mengirimkan beberapa pertanyaan penting yang merepresentasikan dari projek penelitian pada tanggal 14 Maret-27 Juli 2024.

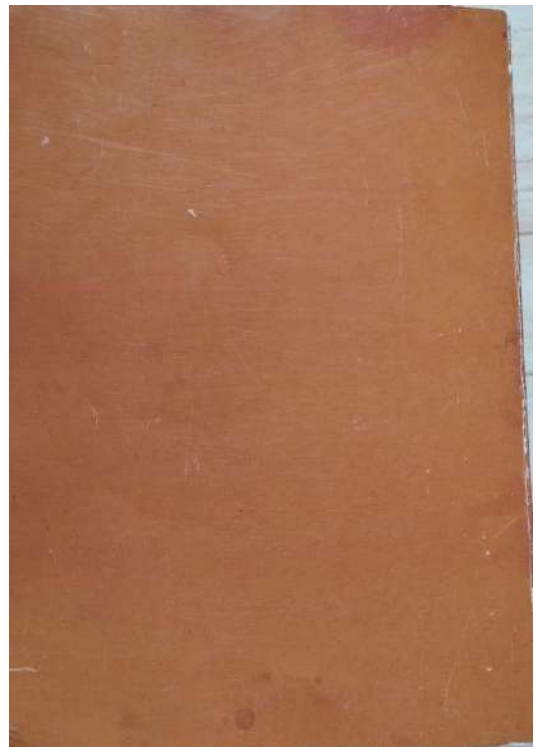
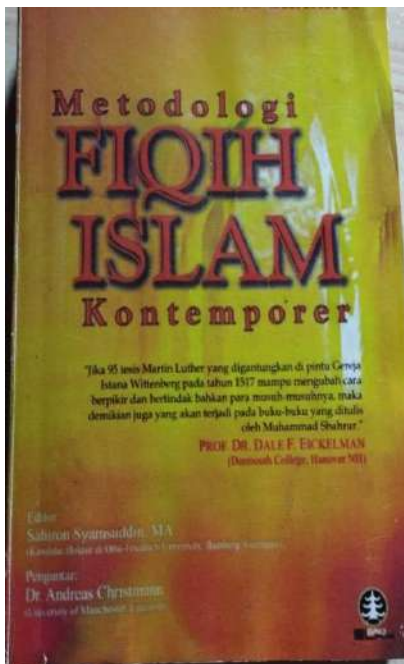
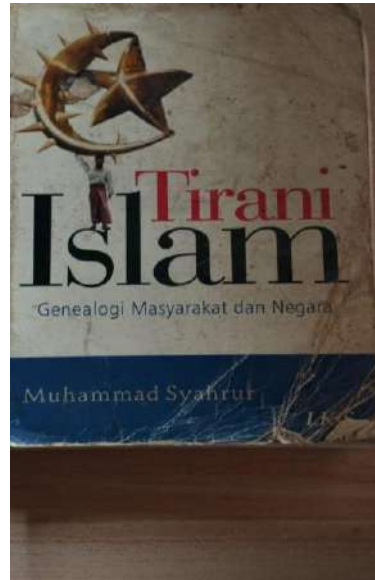
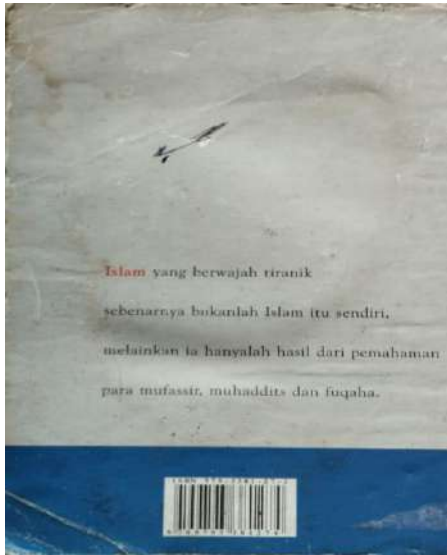
9. Yusuf Rahman

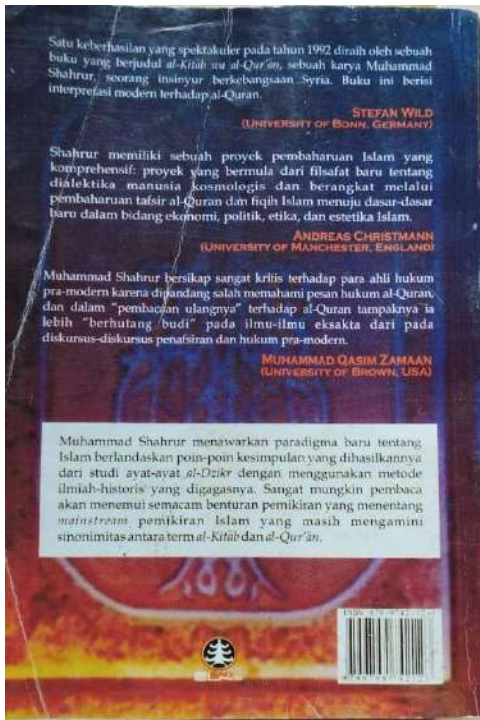
Yusuf Rahman merupakan salah satu Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dikukuhkan pada 15 Mei 2024. Rahman lahir pada 13 Februari tahun 1967. Rahman mengawali pendidikannya dari SD Pembangunan, Ciputat, Tangerang Selatan lulus pada tahun 1992. Kemudian melanjutkan jenjang SMP-SMA di Gontor, Jawa Timur. Kemudian studi sarjana di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Dan studi Magister di McGill Kanada pada tahun 1993-1995, serta melanjutkan studi Doktoral dari tahun 1995-2002. Adapun interview dilakukan secara offline pada tanggal 25 Juli 2024 di Gedung Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

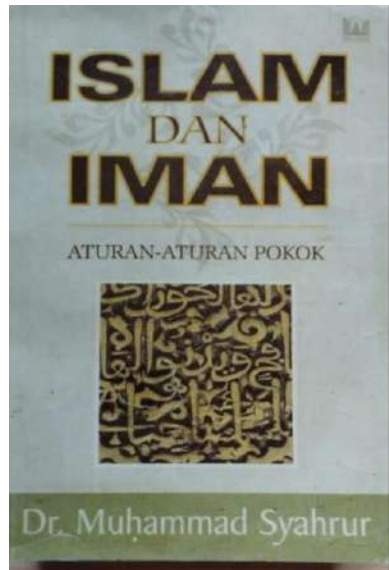


L

AMPIRAN COVER BUKU TERJEMAHAN KARYA MUHAMMAD SYAHRUR







Lampiran Foto Muhammad Syahrur

Biografi Penulis

Nama: Muhammad Khoirul Anwar, S.Ud, M.Ag

(Dosen fakultas ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta)

email : Khoirulanwarptiq.ac.id

Hp : 089 637 778 370

PENDIDIKAN:

- 2011-2015 SI di Fakultas Ushuluddin PTIQ Jakarta
- 2016-2018 S2 di Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut Ilmu Qur'an (IIQ) Jakarta
- 2017 PKM (Pendidikan kader Mufasir) PSQ
- 2019- 2024, S3 di Fakultas Islam Nusantara (FIN) UNUSIA JAKARTA

Activity:

- 2018- 2019 Guru Tahfiz di SMPIT Azhari Islamic School Lebak Bulus
- 2018-2019 dosen di STIQ Bogor
- 2019-2020 Muhafiz di Syafana Islamic School
- 2019 dosen di PTIQ Jakarta
- 2020 dosen di Universitas Prasetya Mulya BSD
- 2020 Pengelola Jurnal Al-Dhikra
- 2020 redaktur di PMD (Pusat Media Damai)
- 2020-2023 redaktur di islamina.id
- 2021 Sekretaris di LP2M PTIQ
- 2022 Fasilitator Nasional PMB (Pelopor Moderasi Beragama) Kemenag RI
- 2022 anggota peneliti FORB (Freedom on Religion or Belief) CRCS UGM
- 2022- sekarang Dewan Pembina Kurikulum Pesantren Nurul Huda, Tangerang Selatan
- 2024 Pengurus JQH Tangerang Selatan
- 2014-Sekarang, pengasuh kampung hafiz bawah sutet

Seminar Nasional:

- 2018 Pemateri Jumalistik untuk Mahasiswa Penghafal Qur'an di Jawa Tengah di Jakarta
- 2019 Pemateri Sejarah Perkembangan Intelektual Progresif di Perkumpulan Mahasiswa Bugis
- 2020 Pemateri Harmony in Diversity di STF Driyakarya
- 2020 Pemateri "Maraknya Sekolah Penghafal Qur'an di Perkotaan" di PWNU Jateng
- 2020 Pemateri "Menilai Keberagaman Generasi Milenial di Medsos"
- 2021 Pemateri di webinar bulletin Islamina
- 2022 Pemateri Moderasi Beragama di Kanwil Kemenag DKI, Kanwil Kemenag Tangerang, Kanwil Kemenag Aceh, Bimas Katolik Kemenag RI, Bimas Kristen Kemenag RI, Tendik Kemenag RI, Irjen Kemenag RI, Kanwil Kemenag Aceh, Pontren Kemenag RI.

- Konferensi Internasional dengan Judul Makalah:

1. Translation of quranic studies books in Indonesia (2024)
2. Forb in the Translation Books (2023)
3. Dynamic of Quranic Studies in Indonesia (2024)
4. Kitab Kuning and Pesantren in The Modern Age (2023)
- 5.
5. Al Azhar Alumni's Contribution to The Study of The Qur'an in Indonesia (2024)
6. The Modernity of Mahmud Yunus Interpretation (2023)
7. The Genealogy of Feminism in Indonesia (2023)
8. High Politic in the Muhammadiyah Community: Case Study Tafsir Al-Azhar and Amin Rais Thought (2022)
9. Power Relation in The Tafsir Translation: Case Study the Message of The Quran (2021)
10. translation of syahrur work's in Indonesia (2023)
11. Implementation of the Juz'I method for Student (2023)
12. Forb in the PTI (Peace Train Indonesia) (2022)

KARYA: ANTARALAIN:

- Buku "Tafsir Sosial Kiai Sahal Mahfud" (2018).
- Buku "Mereka yang Menjaga Al-Qur'an" (2019).
- Editor Buku "Khazanah Mufasir Nusantara" (2020).
- Editor Buku "Kekuasaan dan Relasinya dalam Tafsir Nusantara" (2021)

- Penulis Buku, "Guru pelopor moderasi beragama : dari ruang kelas untuk Indonesia" (2021).
- Editor Buku, "Membongkar narasi terorisme dalam bungkus agama," (2021).
- Penulis Novel, "Shefa Hafizah Milenial." (2021).
- Penulis buku, "Respon Al-Qur'an terhadap Dinamika Kontemporer," (2022).
- Penulis Buku, "Islam versi Mereka," (2019)
- Penulis Buku, "Bahasa Indonesia untuk IAT" (2021)

Tulisan Jurnal:

1. Perspektif Islam Terhadap Pemerksosaan Dalam Pernikahan (Sinta 5)
2. Transfer Budaya Dan Ideologis Dalam Terjemahan The Holy Qoran (Sinta 5)
3. Tantangan Moderasi Beragama Dalam Disrupsi Teknologi (Sinta 4)
4. Implementasi Moderasi Beragama Dalam Tradisi Semaan Al-Qur'an (sinta 5)

5. Analisis Pemikiran Oemar Bakry Tentang Politik Pergerakan Dalam *Tafsir Rahmat* (sinta 5)
6. Tren Kajian Tafsir Al-Qur'an Di Betawi Dalam Merespon Peristiwa Politik
7. Dimensi Pluralisme Agama dalam Islam Perspektif tafsir Kontekstual
8. Reinterpretasi Hadis Nabi tentang Wanita Sebagai sumber Fitnah
9. Implementation of Juzi Method for Student Memorizing Quran
10. Implementasi Hadis Ziarah Makam Syuhada terhadap Tradisi Haul
11. Narasi Radikalisme di Website tahun 2022 (Sinta 4)
13. MM Azami's Contribution to Coutering Scepticism and its Impact in Indonesia (Sinta 2)
14. Comparative Analysis on Tarjuman al-Mustafid (Sinta 5)
15. Ketidakbiasan Gender dalam Tradisi Semaan Al-Qur'an
16. Sejarah Rasm Usmani dari masa ke masa
17. Kitab Kuning dalam Lanskap fikrah al-Nahdliyyah
18. Relasi Kuasa dalam Terjemahan The Message of The Quran karya Muhammad Asad (Sinta 2)
19. Al Azhar Alumni's Contribution to the study of the Qur'an in Indonesia: Case Analysis of the Translation of Muhammad Khalafullah
20. Kajian Filosofis High Politics Amien Rais dan Korelasinya dengan Penafsiran Buya Hamka

21. The Modernity of Mahmud Yunus Interpretation in The Middle of the Networks Egypt and India

22. Rekonstruksi Penafsiran Ayat Amsal tentang tumbuhan dalam membangun Karakter Individu: Studi Penafsiran Ibnu Asyur dalam *Tahrir wa al-Tanwir* (sinta 2)