

RESEPSI ESTETIS TERHADAP TERJEMAH AL-QURAN BAHASA BANJAR

Nur Istiqamah; Ridhatullah Assya'bani

PM. Asy-syifa Balikpapan; Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an (STIQ) Amuntai
istiqomah999@gmail.com; rassyabani@gmail.com

Abstract: *Translation of the Qur'an into Banjar language is one of the ethical receptionists in bridging passive understanding and active understanding in Banjar societies. The translation also certainly has self-characteristic and implicates understanding of the Qur'an. It was meant to study the local reception in the Koran and its characteristics. To see the attributes of ideologies and translation methods, the study uses Peter Newmark's theory of receptions. To explore the form of receptions, it uses the aesthetic reception theory Hans Robert Jaus. The idea of the reception is used to read the translated text and assess how the translator responds to the Qur'an text. According to the reception theory, a Banjar translation seems to be inclined to a literal translation detected from the sentence structure and the overall translation. The method used was the literal method. A Banjar translation has two forms, a book's physical product and a digital application. Then, another nonphysical form or use of it is the way of language and expression. The rhetoric and language that he used was a form of speech. As for his expression forms admiration, anger, gentleness, and so forth. The same is true of the subjective side seen in enhanced texts and the use of Mushaf in the form of digital products. Moreover, the transition does not fall apart from the synchronous, leaning toward the thinking of the objective thinkers of their contemporaries and the diachronic, that is, the conception of understanding from the ancient scriptures*

Keyword: *Translation of al-Qur'an; Banjar Language; al-Qur'an and Translation of Banjar Language; al-Qur'an Reception*

Abstrak: *Penerjemahan al-Qur'an ke dalam Bahasa Banjar merupakan salah satu bentuk resepsi etis dalam menjembatani pemahaman pasif dan pemahaman aktif pada masyarakat Banjar. Penerjemahan ini juga tentu memiliki karakteristik tersendiri dan memberikan implikasi terhadap pemahaman dari ayat al-Qur'an tersebut. Atas dasar inilah artikel ini bertujuan untuk meneliti resepsi lokal dalam terjemah al-Qur'an dan karakteristiknya. Untuk melihat karakteristik ideologi dan metode penerjemahan, penelitian ini menggunakan teori Peter Newmark, untuk mengeksplorasi bentuk resepsi, penelitian ini menggunakan teori resepsi estetis Hans Robert Jaus. Teori resepsi digunakan untuk membaca teks terjemahan dan menilai bagaimana penerjemah merespons teks al-Qur'an. Berdasarkan teori resepsi, terjemah Bahasa Banjar terlihat cenderung pada terjemah literal yang dideteksi dari struktur kalimat dan penerjemahan keseluruhan. Metode yang digunakan ialah metode literal. Terjemah Bahasa Banjar memiliki dua bentuk, produk fisik kitab dan aplikasi digital. Lalu, bentuk lain dari bentuk non fisik atau pemaknaannya ialah gaya Bahasa dan ekspresi. Bahasa retorika dan tindak tuturnya merupakan gaya Bahasa yang digunakan. Adapun bentuk ekspresinya berupa kekaguman, kemarahan, kelembutan, dan sebagainya. Begitu pula dengan sisi subjektivitasnya yang terlibat pada ayat-ayat yang ditransformasikan, serta penggunaan mushaf dalam bentuk produk digital. Selain itu juga penerjemahan ini tidak terlepas dari bias sinkronik, yakni cenderung mengikuti cara berfikir para pemikir objektif sezamannya dan diakronik, yakni meresepsi pemahaman dari kitab-kitab klasik.*

Kata Kunci: *Penerjemahan al-Qur'an; Bahasa Banjar; Al-Qur'an dan Terjemahan Bahasa Banjar; Resepsi al-Qur'an*

Pendahuluan

Kemunculan *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* merupakan al-Qur'an terjemah pertama dalam masyarakat Banjar. Selain itu, kehadiran *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar* diharapkan oleh pengarangnya agar lebih mudah memahami agama lewat pesan al-Qur'an serta mampu mengakumulasi perbendaharaan kata dan kalimat sehingga lebih mudah dipahami oleh para penuturnya yang berbeda karakteristiknya dari kitab-kitab sebelumnya. Oleh karena itu, penting untuk mengetahui karakteristik penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Banjar dan melihat wujud-wujud resepsi dalam penerjemahan tersebut.

Penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa lokal mulai berkembang sejak abad ke-19. Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya naskah terjemahan al-Qur'an *pegon* yang merupakan koleksi perpustakaan Masjid Agung Surakarta. Naskah tersebut diduga berasal dari pesantren Manba'ul Ulum Solo, sebuah pesantren yang dirintis oleh para ulama keraton pada masa Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893). Naskah terjemahan al-Qur'an *pegon* ini ditulis dengan teknik yang secara umum dipakai dalam terjemahan *gandul*. Setelah itu ditemukan juga al-Qur'an berbahasa Sunda, yakni *al-Amin: al-Qur'an Tarjamah Sunda* yang dicetak pertama kali pada tahun 1971 yang merupakan terjemahan K.H. Qamaruddin Shaleh, HAA. Kemudian berkembang dengan bahasa-bahasa daerah lainnya, seperti bahasa Sasak (Nusa Tenggara Barat), Kaili (Sulawesi Tenggara), Makassar (Sulawesi Selatan), Toraja (Sulawesi Tengah), Bolaang Monggondow (Sulawesi Utara), Batak Angkola (Sumatera Utara), Minang (Sumatera Barat), Banyumas (Jawa Tengah), dan Dayak (Kalimantan Barat). Kemudian disusul dengan Bahasa daerah lainnya seperti Qur'an dan Terjemah bahasa daerah Melayu Ambon, al-Qur'an dan Terjemah berbahasa Bali, serta al-Qur'an dan Terjemah bahasa Banjar.

Usaha penerjemahan al-Qur'an ke dalam Bahasa Banjar sebagai upaya untuk meningkatkan pemahaman ajaran keislaman masyarakat Banjar terhadap makna dan pesan al-Qur'an. Sebelumnya, pemahaman ajaran Islam masyarakat Banjar pada umumnya merujuk pada karya-karya ulama Banjar kalsik yang cenderung bercorak sufistik dan fikih, seperti *Sabil al-Muhtadin li at-Tafaqqub fi Amr ad-Din* (1779-1781) karya Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfat ar-Ragibin fi Bayani Haqiqah Iman al-Mu'min wa ma Yuftiduh min Riddah al-Murtaddin* (1774) karya Muhammad Arsyad al-Banjari,¹ *Ad-Durr an-Nafis Bayan Wahdat al-Afal wa al-Asma' wa as-Sifat wa Dzāt at-Taqdis* (1785) karya Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, *Parukunan Jamaluddin* (1810) karya Jamaluddin bin Muhammad Arsyad al-Banjari dan lain-lain.

Selain itu juga, akulturasi ajaran Islam dengan budaya juga terjadi sehingga melahirkan berbagai macam tradisi, seperti *baayun maulid* (mengayun anak pada saat pembacaan maulid (peringatan kelahiran Nabi Muhammad)), *batampung tawar* (acara syukuran dalam rangka menyambut kelahiran seorang anak), *bapalas bidan* (upacara pemberkatan yang dilakukan oleh bidan terhadap si bayi dan ibunya), *baarnahan*

¹Norhaidi Hasan, "The Tuhfat al-Raghib: The work of Abdul Samad al-Palimbani or of Muhammad Arsyad al-Banjari," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163, no. 01 (2007).

(pembacaan do'a untuk arwah atau orang yang meninggal) serta *babaulan* (memperingati hari kematian seseorang yang dilakukan setahun sekali.² Tradisi-tradisi tersebut merupakan resepsi pemaknaan al-Qur'an oleh orang-orang Banjar, yang cenderung melestarikan al-Qur'an secara oral.³

Penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Banjar merupakan salah satu bentuk resepsi/penyambutan dalam fenomena tekstual. Al-Qur'an tidak hanya dilestarikan dalam tuturan (*oral tradition*) masyarakat Banjar, tetapi juga dilanggengkan dalam tulisan berupa terjemahan. Al-Qur'an juga tidak hanya diterima dan memunculkan tindakan-tindakan sosial-kebudayaan yang menghasilkan tradisi baru, tetapi juga diterima dengan bentuk lain berupa produk baru terjemahan bahasa lokal, yaitu bahasa Banjar.⁴ Terjemahan al-Qur'an bahasa lainnya, tidak dapat mengakumulasi pemahaman dalam masyarakat Banjar. Oleh karena itu, kehadiran terjemahan al-Qur'an berbahasa Banjar dianggap mampu menghimpun terjemahan al-Qur'an secara komprehensif dan memiliki karakteristik penerjemahan tersendiri. Artinya, peluncuran terjemah al-Qur'an bahasa Banjar tidak hanya hadir sebagai kitab yang karakteristiknya berbeda dengan kitab-kitab klasik sebelumnya, tetapi juga memberikan dampak dengan adanya wujud resepsi-resepsinya.

Metode Penelitian

Jenis kajian ini adalah kepustakaan (*library reseach*), yang menekankan pada studi teks yang berfokus tentang al-Qur'an dan terjemah bahasa Banjar edisi cetakan pertama. Sumber data yang akan digunakan ialah sumber data kualitatif, yang terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer dalam penelitian ini adalah *al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Banjar Kalimantan*. Adapun data sekunder terdiri dari buku-buku terkait teori-teori penerjemahan, kamus-kamus lainnya, dan sebagainya, serta artikel-artikel terkait penelitian⁵, seperti *Kamus Bahasa Banjar Hulu*, *kamus Bahasa Banjar-Melayu*, dan Kamus-kamus Bahasa Arab. Kemudian tulisan ilmiah yang ditulis oleh Ahmad Rafiq⁶, Lenni Lestari⁷, Wardani⁸, Wardatun Nadhiroh⁹ dan lainnya.

²Norhaidi Hasan. 80

³Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia: a case study of the place of the Qur'an in a non Arabic speaking community" (PhD Thesis, Temple University. Libraries, 2014). 186

⁴Wardani Wardani, "Sisi Kearifan Lokal Dalam Terjemah Al-Qur'ân Berbahasa Banjar," *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 18, no. 1 (16 Juni 2020): 49–74, <https://doi.org/10.18592/khazanah.v18i1.3473>.

⁵Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paramadina, 2005). 58-59

⁶Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia."

⁷Lenni Lestari, "Mushaf Al-Qur'an Nusantara: Perpaduan Islam Dan Budaya Lokal," *jurnal at-tibyan* vol. 1, no. no. 1 (2016): 180.

⁸Wardani Wardani, "Metode, Sumber, Dan Muatan Lokal Dalam 'Al-Qur'an Dan Terjemahnya Dalam Bahasa Banjar,'" *Jurnal Lektur Keagamaan* 18, no. 1 (30 Juni 2020): 164–96, <https://doi.org/10.31291/jlk.v18i1.670>.

⁹Wardatun Nadhiroh, *Tradisi Kelisanan Dan Keaksaraan Al-Quran Di Tanah Banjar* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018).

Metode ini juga digunakan untuk mendeskripsikan teks-teks keagamaan yang dalam hal ini adalah literatur yang terlibat dalam atau terkait dengan al-Qur'an dan terjemah bahasa Banjar baik yang terkait teori kebahasaan maupun praktik kebahasaannya. Adapun metode interpretatif digunakan untuk menganalisis teks secara mendalam, yaitu dengan menggunakan teori resepsi. Dengan menggunakan teori resepsi ini diharapkan dapat melihat bagaimana resepsi (penerimaan) terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Banjar.

Analisis Penerjemahan

Analisis penerjemahan ialah analisis yang digunakan untuk menguji maupun menyelidiki suatu teks. Dalam hal ini, analisis penerjemahan sangat dibutuhkan untuk menganalisis penerjemahan al-Qur'an bahasa Banjar secara keseluruhan. Analisis ini juga berguna untuk mendeteksi karakteristik kitab secara universal.¹⁰ Teori analisis penerjemahan yang menjadi acuan ialah teori Peter Newmark. Dalam *A textbook of Translation*, Newmark membagi dua teknik penerjemahan, yaitu penerjemahan literal yang khusus membahas penerjemahan secara literal dan penerjemahan lainnya yang merupakan penerjemahan yang bahasa sumber dan bahasa sasaran saling memberi kontribusi di dalamnya. Beberapa teknik penerjemahan yang digunakan dalam penelitian ini ialah.¹¹

Terjemah literal, yaitu penerjemahan yang terjadi pada struktur kata per kata, kelompok kata, susunan kata, klausa, maupun kalimat yang tidak jauh berbeda antara bahasa sumber dengan bahasa sasaran. Artinya, terjemah literal terjadi pada kasus yang melibatkan kata yang diterjemahkan ke dalam bahasa sasaran sesuai dengan posisi, status, maupun bentuk kata tersebut. Hal tersebut juga terjadi pada bagian yang lebih besar dari susunan kata, seperti dua kata, tiga kata, maupun bentuk kalimat yang panjang;

Transference dan *naturalization*, teknik ini merupakan teknik penerjemahan dengan meminjam kata atau ungkapan dari bahasa sumber, atau disebut sebagai pinjaman murni. Ini menjadikan kata yang diserap tidak berubah kata dan maknanya, namun ditulis apa adanya dalam bentuk transliterasi ke dalam bahasa sasarannya. Dalam bahasa linguistiknya, ada perubahan morfologi maupun fonologi yang disesuaikan dengan bahasa sasarannya;

Modulasi adalah teknik penerjemahan yang melibatkan produktivitas makna dari bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran yang disesuaikan dengan kebiasaan dalam bahasa sasaran dengan syarat bahwa kedua bahasa tersebut tidak memiliki kesamaan dalam konteks bahasa yang dimaksud. Dengan kata lain bahwa terjemahan menerapkan teknik ini untuk melakukan produktivitas makna, pesan, dan sebagainya yang tersemat dalam bahasa sumber dengan menyesuaikan makna tersebut dengan konteks etika dan kultur bahasa sasaran;

¹⁰Muhammad Husni, "Penerjemahan dan Penafsiran Al-Qur'an: Antara Teori dan Kenyataan," *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2017): 1–9.

¹¹Peter Newmark, *Approaches to Translation* (New Jersey: Prentice Hall Internasional, 1988). 68-

Transposisi merupakan teknik penerjemahan dengan melakukan transformasi gramatikal bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran. Jenis teknik ini memiliki beberapa variasi, yaitu perubahan pola tunggal dan jamak, perubahan pola gramatikal bahasa sumber yang tidak memiliki padanan dalam bahasa sasaran, pola gramatikal dalam terjemah literal bahasa sumber tidak sesuai dengan tradisi dan etiket bahasa sasaran, serta pola gramatikal untuk mengatasi perbedaan penggunaan leksikal; dan

Penambahan (*addition*) ialah teknik penerjemahan dengan menambahkan informasi baik dalam konten teks, pada catatan kaki, catatan diakhir bab, maupun glosarium. Penambahan tersebut juga dapat terkait kultur, teknis lainnya yang terkait topik penerjemahan, maupun kaitannya dengan linguistik

Selain itu, metode dan ideologi penerjemahan juga dikemukakan dalam penelitian ini. Keduanya merupakan hal penting untuk melihat bagaimana metode penerjemahan yang digunakan oleh penerjemah, serta ideologi penerjemahan juga berguna untuk mendukung hipotesis akhir terkait karakteristik penerjemahan al-Qur'an bahasa Banjar.¹²

Metode dilihat dari penerapan terjemahan, apakah terjemah bersifat literal atau *harfiyyah*, atau bersifat *maknawiyah*. Adapun kecenderungan ideologi disimpulkan dari ideologi yang terlihat cukup mendominasi. Ideologi yang dapat dimungkinkan ialah ideologi *foreignisasi* dan ideologi *domestikasi*. Ideologi *foreignisasi* ialah ideologi yang cenderung didominasi oleh usaha penyerapan bahasa sumber sebagai bahasa asing dari sudut pandang bahasa sasaran dalam suatu penerjemahan. Sedangkan ideologi *domestikasi* adalah sebaliknya, yakni ideologi yang terlihat dari kecenderungan terjemahan menerapkan budaya bahasa sasaran dalam terjemah dibandingkan penerapan atau adopsi bahasa sumber.¹³ Artinya, terjemahan tidak sekedar melakukan penerjemahan dengan mengalih bahasakan teks terkait, tetapi juga menerapkan budaya-budaya bahasa sasaran dengan baik dalam teks terjemahan tersebut. Dengan demikian, karakteristik penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Banjar dikategorisasi dengan analisis-analisis terkait teknik, metode, dan ideologi penerjemahannya

Resepsi dalam Penerjemahan al-Qur'an

Untuk mengungkap bagaimana al-Qur'an diterima dan disambut oleh masyarakat Banjar dalam wujud penerjemahan al-Qur'an berbahasa Banjar, dibutuhkan teori resepsi. Hal ini untuk melihat pada konteks yang membuat al-Qur'an diterima oleh masyarakat Banjar sebagai pembaca serta wujud penerimaan itu dalam bentuk produk karya baru, yaitu terjemahan al-Qur'an bahasa Banjar.¹⁴ Resepsi berarti penyambutan atau penerimaan. Dengan kata lain, penyambutan atau penerimaan dapat

¹²Egi Sukma Baihaki, "Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan al-Qur'an di Indonesia," *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (21 Juni 2017): 44–55, <https://doi.org/10.24014/jush.v25i1.2339>.

¹³Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards An Ethics of Difference* (London and New York: Routledge, 1998). 210

¹⁴Asia Padmopuspito, "TEORI RESEPSI DAN PENERAPANNYA," *Diksi* 2, no. 1 (1993), <https://doi.org/10.21831/diksi.v2i1.7044>.

terjadi pada seseorang, yang dalam konteks ini pembaca yang dihadapkan pada suatu karya.¹⁵ Dalam proses pembacaannya, seorang pembaca sebagai pengungkap makna sebuah karya. Maka makna dipengaruhi oleh latar belakang sosial pembacanya. Sedangkan karya sastra dapat dikenali melalui perwujudan dari transformasinya dan perwujudan dari bentuk tanggapan pembaca terhadap teks. Jika bentuk teks transformasi tersebut bermacam-macam, maka hal itu menandai adanya sambutan yang intensif terhadap teksnya. Dengan demikian, penyambutan tersebut dapat dilacak pada teks lainnya yang dapat menunjukkan adanya dinamika kesejarahannya dalam resepsi estetis.¹⁶

Resepsi estetis bagi Hans Robert Jauss memediasi antara resepsi pasif dan pemahaman yang aktif. Hubungan antara literatur dan pembaca memiliki estetika sebagaimana implikasi historis. Historitas literatur bertumpu pada pengalaman kajian penelitian sebelumnya. Sejarah literatur merupakan sebuah proses resepsi estetis dan produksi makna yang merupakan bagian dari reseptif pembaca, kritik yang reflektif, dan pengarang yang terus produktif. Atau dengan kata lain, resepsi estetis terdiri atas kajian konsepsi makna, konsepsi bentuk literatur, dan konsepsi teks dalam ruang lingkup sejarahnya, baik secara sinkronik, diakronik, maupun sejarah sastra dalam kerangka sejarah umum.¹⁷ Lebih lanjut, teori Jauss cenderung mengombinasikan analisis struktural dan semiotik dengan interpretasi fenomenologi dan refleksi hermeneutik. Teori ini pula yang menurut Jauss sendiri berbeda dengan teori Roland Barthes yang hanya condong pada kajian semiotika, maupun Wolfgang Iser yang telah merehabilitas karakter fiksi teks yang estetis dalam kategori yang tidak pasti.

Tahapan hermeneutika Jauss meliputi tiga fase, *pertama* interpretasi yang reflektif. Interpretasi yang reflektif merupakan bagian dari horizon ekspektasi, yang dalam proses persepsi tersebut, ada pemahaman yang estetis (menyangkut teks yang puitis). *Kedua*, pemahaman yang diterima oleh *reader* (pembaca). *Reader* pada tahap awal hanya memenuhi bentuk teks, tetapi belum sampai pada tahap signifikansi. Dari situ pembaca mencari signifikansi kata yang belum terpenuhi, melalui pembacaan baru, melalui perspektif pemenuhan bentuk, dan pembacaan yang lebih mendetail. Pembacaan secara keseluruhan merupakan level *meaning* (pemaknaan). Pemaknaan tersebut hanya dapat ditemukan melalui seleksi pengambilan perspektif bukan melalui deskripsi objektif. Hal ini terjadi karena pembacaan objektif diperoleh dengan dua jalan, yaitu dari horizon pembaca dan antisipasi dari audiens (*objective meaning*). Dengan arti lain, makna hanya dapat dilihat dari perspektif pembaca pada tahap kedua bukan dengan deskripsi yang objektif. Tahap ketiga ialah ketika interpretasi condong pada kajian historis-filologi hermeneutik.¹⁸

¹⁵Fahmi Riyadi, "Resepsi Umat atas Alquran: Membaca Pemikiran Navid Kermani Tentang Teori Resepsi Alquran," *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (2014): 43–60.

¹⁶Siti Chamamah Soeratno dan A. Teeuw, "Hikayat Iskandar Zulkarnain suntingan teks dan analisis resepsi. Buku II" (PhD Thesis, [Yogyakarta]: Universitas Gadjah Mada, 1988). 21-22

¹⁷Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2005). 139-142

¹⁸Hans Robert Jauss. 146

Singkatnya, beberapa hal yang digarisbawahi dari resepsi estetis Jauss ialah bahwa karya sastra dapat dibaca sesuai dengan pengalaman pembacanya. Atau dengan kata lain, karya sastra dapat dibaca sesuai dengan konteks sosio-historis pembacanya. Hal ini dapat membentuk wawasan ekspektasi pembacanya yang timbul dari momen historis karya sastranya (baik mengenai genre-nya, bentuk, tema, dan sebagainya) serta momen dalam memahami antara bahasa teks sastra tersebut dengan bahasa sehari-hari. Dengan demikian, horizon harapan sastra dapat dibaca melalui momen historis karya sastra dan horizon harapan sosial dapat dideteksi melalui momen pembaca dalam memahami teks sastranya.

Dengan demikian, resepsi estetis digunakan untuk melihat bagaimana konsepsi makna, bentuk, dan kesejarahan teks terjemah al-Qur'an bahasa Banjar. Dalam kajian ini, makna diperoleh dari perspektif pembacanya dengan pembacaan yang mendetail, dan melihat latar belakang sosialnya. Resepsi estetis juga menjadi tolok ukur untuk membedakan penelitian ini dengan penelitian lainnya, terutama penelitian yang cenderung menggunakan teori resepsi pada umumnya. Resepsi estetis tidak hanya membaca keterkaitan antara teks dan pembacanya saja, tetapi juga melihat bagaimana keduanya saling terhubung oleh data historis dan menghasilkan bentuk semiotika sebagai makna baru yang diproduksi dari pemahaman pembacanya. Adapun pemahaman tersebut dalam kasus ini salah satunya berupa ekspresi yang memproduksi simbol berupa emosi pembacanya yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosialnya.

Sejarah Penerjemahan di Banjar

Sejarah penerjemahan al-Qur'an sebenarnya bisa dilacak ketika Islam masuk ke tanah Kesultanan Banjar. Disitu mulai bersentuhan antara ajaran Islam dengan tradisi yang ada di masyarakat. Secara tidak langsung pada hakikatnya Islam telah diterjemahkan dalam ritus keseharian masyarakat banjar dalam bentuk kegiatan yang akhirnya mengakibatkan asimilasi antara ajaran Islam dengan tradisi yang ada, kemudian dipelihara secara lisan (*oral tradition*). tradisi oral merupakan salah satu tradisi yang cukup kuat berkembang di Banjar. Sejarah Banjar, cerita rakyat seperti *Ular Tadung di Gunung Kiyau*, *Asal Usul Nama Desa Karang Intan*, *Asal Usul Nama Danau Purun*, serta *Pemandian Putri di Gunung Putra Bulu*.¹⁹ diwariskan secara turun temurun dengan menggunakan tradisi oral. Begitu pula dengan kesenian-kesenian banjar seperti, *madibir*²⁰, *lamut*²¹ dan lain-lain. *Mantra Banjar* (Contoh mantra kekebalan ialah *Bismillahirrahmanirrahim*, *Naga ulit naga umbang*, *Katiga naga partala*, *Barkat Lailahaillah*, *Muhammadurrasulullah*) merupakan salah satu bentuk adanya transformasi ayat-ayat al-

¹⁹Hestiyana, "Tema dan Amanat Cerita Rakyat di Kecamatan Karang Intan, Kabupaten Banjar," *Sirok Bastra* 11, no. 02 (2014). 177Hestiyana, "Fungsi Sastra Lisan Banjar Tatangar," *Gramatika* 5, no. 2 (2017).

²⁰Agus Yulianto, "Madihin: Tradisi Tutur dari Zaman Ke Zaman," *Jurnal Naditira Widya* 4, no. 2 (2010): 257-63.

²¹Sainul Hermawan, "Tipologi tanda dalam Balamut lakon dan pemaknaannya," *Lentera: Jurnal Pendidikan* 11, no. 2 (2016).

Qur'an dalam kebiasaan masyarakat Banjar yang dilantunkan secara oral.²² Tradisi-tradisi keagamaan lainnya, seperti *tujuh bulanan*, kelahiran bayi, *tasmiyah*, *bapalas*, *basunat*, *batajat*, acara pernikahan, *batajak tibang*, kematian, dan sebagainya cenderung dilakukan secara oral baik dilakukan secara individu maupun berkelompok. Hingga masuk dalam tradisi tulisan yang diwakili berbagai macam karya-karya ulama Banjar.

Sejarah penerjemahan al-Qur'an di Banjar dapat ditelusuri melalui tradisi tulis yang telah dimulai sejak zaman kesultanan.²³ Kajian al-Qur'an di Tanah Banjar hadir secara kontinu dalam bentuk pengutipan ayat-ayat al-Qur'an disertai dengan terjemahannya, dapat dilacak dalam karya-karya ulama lokal awal semisal dalam Kitab Sabil al-Muhtadin karya Syekh Arsyad al-Banjari dan Kitab ad-Durr an-Nafis karya Syekh Muhammad Nafis. Jika dalam karya-karya awal tersebut, terjemahan ayat menggunakan bahasa Melayu dan aksara Jawi (huruf Arab Melayu), maka di karya-karya ulama Banjar berikutnya sedikit banyak terjadi pergeseran penggunaan bahasa dan aksara di dalamnya dikarenakan menyesuaikan kepada pembacanya. Bahkan masyarakat Banjar pernah memiliki mushaf al-Qur'an sendiri, yakni tulisan tangan Syekh Arsyad yang di setiap sudutnya disisipi dengan qira'at menunjukkan penguasaan Syekh Arsyad terhadap Ulum al-Qur'an, khususnya Qira'at.

Mushaf ini terdiri atas tiga jilid yang masing-masing memuat 10 juz. Per halaman mushaf ini berukuran cukup besar, yaitu lebar 57 cm dan panjang 63 cm. Jilid pertama mushaf ini disimpan dalam koleksi Museum Daerah Kalimantan Selatan di Banjarbaru, sementara jilid kedua dan ketiga disimpan oleh keturunan Syekh Arsyad di Dalam Pagar. Menurut Abu Daudi, yang dikutip oleh Munadi, Syekh Arsyad menulis mushaf ini pada tahun 1193 H/ 1779 M, dan tidak diketahui waktu selesainya.⁷¹ Mushaf ini ditulis dengan huruf Naskhi dan sesuai kaidah rasm Utsmani berdasarkan riwayat Hafsh dari Imam Ashim dan dilengkapi catatan qira'at lain di tepinya.²⁴ Dengan demikian, penerjemahan al-Qur'an di Banjar tidak secara mutlak membentuk penafsiran khusus sebagai salah satu bentuk kecil dari adanya penerjemahan al-Qur'an, tetapi cenderung disisipkan dalam materi pengajaran lainnya.²⁵ Hingga saat ini, tradisi oral menjadi salah satu media yang dapat dilihat dari pelestarian pesan-pesan al-Qur'an. Artinya, al-Qur'an cenderung disampaikan secara oral lewat tokoh-tokoh ulama atau figur ulama setempat dibandingkan secara mutlak disampaikan dalam bentuk tulisan, baik itu kitab tafsir maupun kitab terjemah.

²²Asep N. Musaddad, "Al-Qur'an Dalam Okultisme Nusantara (Studi Atas Transformasi Ayat Al-Qur'an Dalam Mantera-Mantera Lokal)," *RELIGIA* 20, no. 1 (2017): 1–18.

²³Rahmadi Rahmadi, "Membincang Proses Islamisasi Kawasan Kalimantan Dari Berbagai Teori," *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 18, no. 2 (30 Desember 2020): 261–86, <https://doi.org/10.18592/khazanah.v18i2.4164>.

²⁴Wardhatun Nadhiroh, "Tradisi Kelisanan Dan Keaksaraan Al-Quran Di Tanah Banjar." 50-51

²⁵Ahdi Makmur, "Peranan Ulama dalam Membina Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2012).

Terjemah Al-Quran Bahasa Banjar

Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Banjar didesain dengan warna merah yang berukuran kurang lebih sekitar 20x26 cm dan dengan tebal konten berjumlah 1038 halaman. Dilihat dari sistematika, penulisan terjemahan al-Qur'an mengikuti sistematika terjemahan al-Qur'an Kementerian Agama tahun 2002. Penulisan terjemahan al-Qur'an dilakukan oleh Tim penerjemah yang terdiri atas: Abdullah Karim sebagai ketua tim penerjemah serta lima orang anggota lainnya, yaitu Dzikri Nirwana, M. Rusydi, Wardani, Ahmad Mujahid, dan Zulkifli.

Adapun proses penerjemahan al-Qur'an dilakukan dengan beberapa tahap, yaitu terjemah tim sebanyak lima juz perorangan, melakukan *inter-checking* agar terjemahan siap untuk divalidasi, tahap validasi, tahap pentashhahan, dan tahap pemberian tanda tashhah untuk selanjutnya dapat dimanfaatkan dan diedarkan ke masyarakat. Terjemah al-Qur'an bahasa Banjar mengadopsi tiga sumber utama perbendaharaan bahasa, yaitu bahasa Banjar asli, bahasa Melayu, dan bahasa Indonesia yang dibanjarkan, juga bahasa Indonesia yang diserap, kemudian disesuaikan dengan struktur bahasa Banjar. Bahasa Banjar asli dalam referensi utama penerjemahan ialah bahasa Banjar Hulu. Referensi bahasa Melayu dirunut dari kitab Melayu pegon seperti karya Muhammad Arsyad al-Banjari serta ulama-ulama lainnya. Dan bahasa Indonesia disesuaikan dengan struktur bahasa Banjar dengan mengubah beberapa huruf vokal seperti e menjadi a atau i dan o menjadi u.

Terjemah al-Qur'an Bahasa Banjar juga memiliki versi digital yang dapat diakses pada gawai pintar saat ini meskipun saat ini aplikasi tersebut sudah tidak dilanjutkan lagi. Aplikasi Al-Qur'an Bahasa Banjar didesain dengan menggunakan ornamen kain Sasirangan khas Kalimantan Selatan yang berwarna hijau tua. Konten ayat pada aplikasi ditampilkan berbeda dengan versi Mushaf. Ayat pada aplikasi ditampilkan dengan menggulir halaman ke atas dan ke bawah. Ayat dituliskan satu per satu dengan diikuti terjemah langsung di bawahnya. Sedangkan catatan dituliskan pada setiap kata yang diberi tanda catatan. Catatan terlihat dengan menekan nomor catatan pada konten terjemah.

Karakteristik Penerjemahan

Karakteristik yang menonjol dari produk terjemahan dapat ditelaah dari bagaimana terjemahan menggunakan teknik-teknik dalam penerjemahan. Beberapa teknik penerjemahan yang dapat dideteksi dalam terjemahan al-Qur'an bahasa Banjar di antaranya penggunaan penerjemahan secara literal. Penerjemahan tipe ini dapat terjadi pada struktur, kelompok, susunan kata, klausa, maupun kalimat yang berdekatan antara bahasa asli dengan bahasa yang akan dituju.²⁶

²⁶Peter Newmark, *Approaches to Translation*. 68

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ

“Urang-urang kapidur baucap lawan rasul-rasul buhannya: “Kami bujur-bujur handak mengeluarakan buhanmu matan banua kami atawa ikam babulik lawan agama kami”. Maka Tuhan mawahyuakan lawan buhannya: “Kami pasti handak mambinasaakan urang-urang jalim itu”. QS. Ibrahim (14): 13

Penggalan ayat 13 surah Ibrahim *wa qala ... rusulihim* diterjemahkan ‘Urang-urang kapidur baucap lawan rasul-rasul buhannya’. *Lanukhrijannakum ... millatina* diterjemahkan dengan ‘Kami bujur-bujur handak mengeluarakan buhanmu matan banua kami atawa ikam babulik lawan agama kami’. Bagian akhir penggalan, *fa auha ... az-zalimin* diterjemahkan ‘maka Tuhan mawahyuakan lawan buhannya: “Kami pasti handak mambinasaakan urang-urang jalim itu”. Pada penggalan tersebut, penerjemahan literal terjadi pada tiap-tiap katanya, seperti *allazina kafaru* dengan ‘urang-urang kapidur’, *qala* dengan ‘baucap’, *min ardina* diterjemahkan ‘matan banua kami’, dan seterusnya. Hal ini menunjukkan bahwa kutipan ayat di atas cenderung didominasi terjemahan literal per kata dan penggunaan kata “banua” memiliki konotasi makna ikatan primordial dengan asal di mana orang Banjar dilahirkan.

Teknik selanjutnya yang cukup tampak adalah *transference* (pemindahan) dan *naturalization* (naturalisasi) yang terrefleksikan sebagai berikut:

1. Huruf-huruf *Muqatta’ab* (huruf terpisah di awal surah), seperti *alif lam mim, nun, ha mim, ta ba*, dan lain sebagainya.
2. Terjemahan kata per kata yang diadopsi dari bahasa asal, seperti *kitab, gaib, takwa, rajaki, sitan, kapidur, halipah, sujut, iman, rukuk, sukur, salib, rahmat, hikmah, risalah* dan lain sebagainya.
3. Nama-nama yang diserap dari ajaran Islam, seperti kata Allah, nama-nama nabi, malaikat, nama tokoh lainnya (Iblis, Fir’aun, Qarun, Luqman, Imran), nama tokoh wanita (Maryam), surah, ayat, nama kitab, suku/bangsa dalam al-Qur’an (‘Ad, Tsamud, Saba), nama makanan (mann, salwa, zaitun, tin), nama tempat (‘Arsy, Babil, Raqim, Harut, Marut, Madyan, Sinai), dan sebagainya.
4. Istilah-istilah tertentu, seperti *ulu al-amr, rub al-Qudus, Laub Mahfuz*, dan lain-lain.

Dengan kata lain, dalam teknik ini, penerjemah melakukan produktivitas makna, pesan, dan sebagainya yang tersemat dalam bahasa sumber (bahasa al-Qur’an) dengan menyesuaikan makna tersebut dengan konteks etika dan kultur bahasa sasaran (bahasa Banjar Hulu). Teknik lainnya yang digunakan dalam penerjemahan adalah modulasi (penyesuaian). Contoh penerjemahannya:

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ

“Banyak muha pada hari ngitu *lihum-lihum*,” QS. Al-Gasyiyah (88): 8.

Contoh modulasi dalam terjemahan ayat 8 surah al-Gasyiyah ialah kata *na'imah* yang diterjemahkan '*libum-libum*'. *Libum* dalam bahasa Indonesia berarti tersenyum berseri-seri. Pengulangan kata *libum* mengikuti tradisi pengucapan dalam bahasa Banjar. *Libum-libum* ditujukan untuk orang yang tersenyum bahagia, kasmaran dan sebagainya. Dalam hal ini, penerjemah berusaha memodulasi kata *na'imah* dalam bahasa Banjar. Teknik transposisi juga termasuk salah satu teknik penting yang digunakan, seperti dalam terjemahan berikut.

وَهَرَّتْ إِيَّكَ بِجِدْعِ التَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا

"*Wan guyang ja pangkal pubun kurma ngitu ka wadab ikam, pasti pubun ngitu cagar manggugurakan buah kurma nang masak ka wadab ikam*" QS. Maryam (19): 25

Secara strukturalis, ayat 25 surah Maryam terhubung dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Akhir ayat tersebut memiliki kesamaan bunyi rima dengan ayat sebelumnya, *sariyya* serta ayat sesudahnya, *insiyya*. Penerjemah memilih inisiatif terjemahan yang cukup panjang untuk kalimat *wa buzzi... al-nakhlah*, '*wan guyang ja pangkal pubun kurma ngitu ka wadab ikam*'. Secara gramatikal penerjemahan tersebut mengalami perubahan posisi, di mana penerjemah meletakkan objek pekerjaannya di tengah yang berbeda dari bahasa sumber. Begitu pula dengan redaksi selanjutnya, yaitu kata *rutaban janiyya* yang berfungsi sebagai penekanan (*taukid*) pada akhir ayat diposisikan di tengah terjemahan ayat.

Teknik lainnya yang juga penting ialah penambahan yang dapat ditemukan dalam beberapa variasi, seperti penambahan dalam teks maupun berupa catatan kaki.

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِءَايَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

"*Maka makanlah binatang-binatang (nang halal) nang disambat ngaran Allah waktu manyambalibnya, amun ikam baiman lawan ayat-ayat-Nya*" QS. Al-An'am (6): 118

Dalam surah al-An'am: 118, penerjemah menambahkan '*binatang-binatang (nang halal)*' setelah kata '*makanlah*' (*kulu*) dan '*waktu manyambalibnya*' setelah kalimat '*ngaran Allah*' (*ismullah*). Penambahan tipe ini merupakan tambahan yang ditempatkan dalam atau di tengah-tengah kalimat, maupun dalam tanda kurung. Penambahan tersebut juga berfungsi menjelaskan kata-kata secara langsung dalam kalimat. Kata *mimma* diterjemahkan dengan '*binatang nang halal*', walaupun *nang halal* ditambahkan dalam tanda kurung. Sedangkan *waktu manyambalibnya* merupakan terjemahan dari '*alaih*'. Kedua penambahan tersebut dilakukan untuk menegaskan kata yang samar dalam bahasa sumber. Penambahan-penambahan dari kedua bentuk, baik secara langsung dalam kalimat maupun secara langsung dalam catatan kaki cukup mendominasi dalam terjemahan al-Qur'an bahasa Banjar, bahkan penambahan-penambahan tersebut terlihat cukup berbeda dengan penambahan pada terjemahan al-Qur'an bahasa Indonesia versi Kemenag.

Dari melihat penggunaan teknik-teknik penerjemahan di atas bahwa penerjemahan ayat di atas tidak menjadi bukti yang cukup untuk menyimpulkan bahwa

metode terjemahnya hanya literal yang berorientasi pada bahasa sumber, yaitu bahasa al-Qur'an. Hal ini dapat dideteksi dari bagaimana penerjemah menerapkan struktur kata, frase, klausa, dan kalimat bahasa al-Qur'an lebih mendominasi. Sedangkan bahasa Banjar, tidak lebih hanya berupa perubahan bahasa yang digunakan. Dengan adanya teknik penambahan dapat mengindikasikan bahwa penerjemah berusaha melakukan sinkronisasi pesan bahasa al-Qur'an ke dalam bahasa Banjar. Selain itu, dengan melakukan kontekstualisasi terjemahan juga menyiratkan bahwa penerjemah berupaya memahami pembaca dengan konteks etiket dan tradisi bahasa sasaran.

Dengan demikian, berdasarkan hasil analisis metode dan teknik penerjemahan tersebut dapat dikatakan bahwa penerjemah cenderung menggunakan ideologi *foreignisasi* (penyerapan Bahasa asal lebih banyak) untuk mempertahankan budaya bahasa al-Qur'an. Usaha untuk mendomestikasi terjemahan nampaknya dilakukan melalui perubahan Bahasa dan penerapan etiket serta tradisi penggunaan Bahasa itu sendiri.

Wujud Resepsi dalam Terjemahan

Bagi Jauss, resepsi dapat menyangkut makna, bentuk, maupun subyektivitas lainnya dalam karya-karya yang dihasilkan.²⁷ Dengan ini, wujud resepsi dapat berupa bentuk produk secara fisik, maupun non fisik berupa pemaknaan. Adapun subyektivitas lainnya dapat diekspresikan dalam wujud transformasi (perubahan) makna. Selain itu, subyektivitas dapat tergambar dari kategori historis karya seseorang yang dilihat dari aspek diakronik maupun sinkronik. Dari aspek tersebut, fitur jarak, metode, atau pemahaman yang bervariasi serta momentum akan memengaruhi produk tersebut menjadi berbeda dengan produk-produk resepsi lainnya (terjemahan) yang lebih tua.²⁸

Wujud resepsi al-Qur'an secara fisik pada terjemahan al-Qur'an ini ialah produk terjemahan itu sendiri yang berupa bentuk fisik Mushaf. Bentuk non-fisiknya ialah resepsi makna yang diproduksi dari hasil terjemahan al-Qur'an. Dan bentuk subyektivitasnya ialah berupa bentuk aplikasi digital. Mengingat kehadiran terjemahan pada saat ini, di mana hampir setiap orang memiliki gawai pintar untuk mengatur dan mengelola kehidupan, hadirnya terjemahan al-Quran berbahasa Banjar dalam bentuk aplikasi digital dapat mempermudah orang untuk mengakses secara praktis terjemahan tersebut. Hal ini hampir tidak ada terjemahan Bahasa lokal di Indonesia yang memiliki inisiatif seperti ini, baik ditinjau dari kehadiran kitab sebelumnya yang berbeda zaman, maupun yang sezamannya.

Bentuk resepsi makna dari penerjemah dapat dieksplorasi melalui bentuk penggunaan gaya Bahasa dan ekspresi yang ditangkap dalam penerjemahan. Penggunaan gaya bahasa Banjar tidak hanya terlihat dengan menggunakan aksan yang khas, tetapi juga penggunaan majas yang menyesuaikan tradisi gaya bahasa Indonesia, seperti majas hiperbola, metafora, personifikasi dan lain-lain juga ditemukan dalam penerjemahan. Seperti kalimat *mambiarakan haja buhannya tegulang-galing dalam kasabatan*

²⁷Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*. 78

²⁸Hans Robert Jauss. 35

(membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan QS. Al-Baqarah:15) yang mengandung majas personifikasi. Maksud dari kalimat itu ialah kebimbangan suatu kaum dan berujung pada kesesatan. Atau dalam kalimat *bubannya tuli, bisu, wan picak, maka bubannya kada kawa lagi babulik (ka jalan nang bijur)* (mereka tuli, bisu, dan buta, sehingga mereka tidak dapat kembali (ke jalan yang benar). Pemilihan diksi tuli, bisu, dan picak menjadikan kalimat tersebut bernada tegas. Terjemahan ayat lainnya ialah *urang-urang nang kurang akalnya* (orang-orang yang kurang akal). Terjemahan tersebut mengandung majas eufemisme yang merupakan gaya bahasa pertautan, di mana dalam majas eufemisme penggunaan bahasa kasar digantikan dengan bahasa yang lebih halus, seperti kurang akal yang merupakan sinonim kata bodoh. Dengan gaya bahasa perulangan, cukup banyak ditemukan terjemahan yang memuat majas-majas perulangan, seperti *Bububannya adalah kalumpuk kanan; ... bububannya ngitu adalah kalumpuk kiwa*. Terjemah tersebut merupakan terjemahan dua ayat yang terpotong oleh kalimat penghubung antar klausa. Namun, memiliki susunan kata yang sama pada awal hingga ke tengah dan berbeda pada akhir kata (*kanan* dan *kiwa*). Dengan susunan tersebut, terjemahan dua ayat itu mengandung majas anafora. Selain itu, bahasa percakapan lainnya yang dapat ditemukan dalam penerjemahan ialah pilihan kata yang dipotong, seperti kata *mangarti* menjadi *ngarti* (QS. Al-Baqarah (2): 171), dan *wan* dari kata *lawan* yang berarti dengan (QS. Al-Baqarah (2): 216).

Beberapa bentuk gaya bahasa percakapan dalam terjemah bahasa Banjar berdasarkan tindak tutur, ialah sebagai berikut:

1. Tindak tutur bahasa sopan dalam konteks manusia kepada Tuhan. Dalam konteks ini, bahasa sopan umumnya digunakan dalam ayat-ayat yang mengandung doa (QS. Al-Baqarah (2): 128, QS. Ali 'Imran (3): 194, QS. Al-Ma'idah (5): 114, QS. Al-Anbiya' (21): 89, dan QS. Nuh (71): 28), percakapan nabi dengan Allah, maupun percakapan manusia dengan Allah (QS. Hud (11): 45, QS. Yusuf (12): 33, QS. Ibrahim (14): 38, QS. An-Nisa' (4): 77, QS. Al-Anfal (8): 32, dan QS. Ghafir (40): 11).
2. Tindak tutur bahasa sopan dalam konteks manusia kepada manusia. Terjemah ayat yang mengandung tutur bahasa sopan manusia dengan manusia terdapat dalam QS. Al-Kahf (18): 73, QS. Yusuf (12): 4, QS. An-Naml (27): 40, QS. Al-An'am (6): 74, dan QS. As-Saffat (37): 102.
3. Tindak tutur bahasa kasar dalam konteks Tuhan kepada manusia. Penggunaan tutur bahasa kasar Tuhan kepada manusia dapat ditemukan pada QS. Maryam (19): 9, QS. Al-Hajj (22): 77, QS. Al-A'raf (7): 35, QS. Al-Isra' (17): 48, dan QS. Al-Fajr (89): 29-30
4. Tindak tutur bahasa kasar dalam konteks manusia kepada manusia. Tindak tutur manusia kepada manusia dengan menggunakan bahasa kasar dapat ditemukan pada QS. Al-A'raf (7): 123, QS. Ar-Rum (30): 56, QS. Nuh (71): 10-20, QS. Al-Mulk (67): 25, dan QS. Luqman (31): 13.

Pada konteks dialog antara manusia kepada Allah, penggunaan tutur bahasa sopan yang digunakan ialah kata *Sampian* (Anda) dan kami, *Pian* (Anda) dan kami (QS. Ali 'Imran (3): 194), *Pian* dan aku (QS. Al-Ma'idah (5): 114), serta *Pian* dan *ulun* (saya)

(QS. Al-Anbiya' (21): 89). Pada konteks ayat yang terjadi dalam dialog antara tokoh nabi untuk berbicara kepada Allah menggunakan kata *Pian-aku* dan *Pian-ulum*. Adapun dialog antara manusia dan manusia, seperti Musa dan Khidr, bahasa sopan digunakan pada relasi antara guru dan murid, yaitu Musa sebagai murid dan Khidr sebagai guru. Dalam dialog Yusuf dan ayahnya, Ya'qub yang merupakan relasi antara ayah dan anak menyebutkan *ulum-pian*. Contoh lainnya ialah dialog antara seorang rakyat dengan rajanya, yaitu seorang yang dianggap memiliki ilmu dari *al-Kitab* sebagai rakyat dan Sulaiman sebagai rajanya. Seseorang tersebut menyebut dirinya *ulum* dan memanggil Sulaiman dengan *Pian*.

Tindak tutur bahasa kasar terdapat dalam ayat yang mengandung perintah, seperti QS. Al-Hajj (22): 77 dan QS. Al-Fajr (89): 29-30. Juga dapat dijumpai pada terjemah ayat yang berisi pertanyaan, deskripsi, ataupun lainnya sebagai konfirmasi bagaimana manusia menanggapi realita kehidupannya di dunia, seperti QS. Maryam (19): 9, QS. Al-A'raf (7): 35, dan QS. Al-Isra' (17): 48. Tutur bahasa kasar dideteksi pada penggunaan kata ganti orang *aku* dan *ikam* (kamu). Selain itu, juga dijumpai pada dialog antara manusia dengan manusia, seperti Fir'aun dengan para tukang sihir, orang-orang yang diberi ilmu dan orang-orang kafir, Nuh dan kaumnya, kaum kafir yang menantang Muhammad, seorang ayah (Luqman) dan anaknya.

Dengan demikian, gaya bahasa yang berdasarkan tindak tutur, memiliki poin penting dan kasus yang berbeda-beda. *Pertama*, pada dialog antara Allah dan manusia menghasilkan tutur bahasa sopan dan kasar. *Kedua*, dialog antara manusia dengan manusia juga memiliki tutur bahasa sopan dan kasar. Kategori tutur bahasa sopan terjadi pada relasi antara orang yang memiliki jabatan lebih rendah kepada jabatan yang lebih tinggi, seperti manusia kepada Allah, anak kepada ayah, murid kepada guru, rakyat kepada raja, dan sebagainya. Sementara itu, kategori tutur bahasa kasar terjadi pada relasi sebaliknya, yakni orang yang memiliki jabatan tinggi kepada orang yang memiliki lebih rendah, seperti Allah kepada manusia, ayah kepada anak, guru kepada murid, raja kepada rakyat, dan sebagainya. Namun, pada beberapa kasus, seperti dialog antara manusia yang beriman dan manusia yang kafir dalam konteks hari kiamat misalnya, menggunakan tutur bahasa kasar serupa. Hal ini terjadi karena keduanya memiliki relasi rival atau hubungan permusuhan dan perseteruan. Hal serupa bahkan juga terjadi pada kaum yang ingkar kepada nabi yang diutus, seperti kaum Nuh, kaum Luth, dan sebagainya.

Penggunaan gaya bahasa Banjar dengan aksan daerah Hulu berdampak pada ekspresi penerjemahan. Dengan kata lain, penggunaan gaya bahasa yang khas tersebut menjadikan penerjemahan terlihat ekspresif. Ekspresi-ekspresi tersebut ditemukan dalam terjemahan yang mengandung klitik, seperti ai, ha, ja, pang, gin, situ, nih, dan tu. Selain itu juga huruf vokal hanya mengenal konsonan a, i, dan u, tidak mengenal o dan e. Contoh penerjemahan tersebut ialah sebagai berikut:

Wan cukup ai Allah jadi Pambuat Hitungan.

*"Bararami ha ikam lawan kakapiran ikam
ngitu satumat..."*

وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا.
تَمَّتْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا...

“*Uu kaumku, umpati ja bubuhan utusan ngitu*”.

Bujuran, nang kayaitu pang Kami malakuan bubuhan nang badusa

Sabujurnya kikiran ngitu sabimpil gin kada baguna gasan malawan kabanaran.

“rasai situ ikam balasan nang sudah ikam gani.”

Kita nih kada pacang matikah?

Nang kayaitu tu adalah karugian nang jalas banar

يَقُومُ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ.

إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ.

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...

ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ.

أَفَمَا نَحْنُ بِمَبِينِينَ.

ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ.

Kata *ai* berarti saja, seperti dalam sebuah kalimat *isuk ai* yang berarti besok saja. Kata *ai* dalam kalimat juga dapat berarti –lah. Kata tersebut menekankan ekspresi untuk mengonfirmasi kalimat sebelumnya. Kalimat yang mengandung *ai* biasanya didahului oleh sebuah pernyataan maupun pertanyaan, lalu dikonfirmasi dengan kalimat yang mengandung kata *ai*.

Kadang-kadang kata *ha* memiliki arti sama dengan kata *ai*, yaitu –lah. Dalam terjemah ayat di atas, secara literal terjemahan tersebut dapat berarti ‘bersenang-senanglah kamu dengan kekafiran kamu itu sebentar’. Dalam sebuah percakapan misalnya, A: “*mak, ulun tulak ka bioskop, lah?*” B: “*tulak ha situ*”. Penutur A berkata: “*mak, aku pergi ke bioskop, ya?*” dan B menjawab: “*pergilah sana*”. Dari percakapan tersebut, kata *ha* dapat diartikan sebagai ungkapan pemberian izin. Akan tetapi, ungkapan tersebut juga mengandung keengganan. Secara implisit, pemberian izin tersebut tidak diberikan, atau tidak ada pemberian izin sama sekali. Kata *ha* semata menjelaskan bagaimana pengucap enggan memberikan izin. Terjemahan az-Zumar: 8 secara keutuhan mengilustrasikan sifat tarik-ulur manusia, pada satu kondisi manusia meminta pertolongan, namun pada kondisi lain mereka berkhianat. Hal itu diperkuat oleh penggalan ayat setelahnya “... *Bujuran, ikam tmasuk urang nang badiam di naraka* (sungguh, kamu termasuk penghuni neraka)” yang merupakan sebuah akibat dari sebab perilaku tarik ulur tersebut. Demikian, ungkapan kata *ha* menunjukkan ekspresi seorang yang memberikan izin, namun menyatakan pelarangan dalam arti sebenarnya.

Kata *ja* dapat diartikan –lah atau saja. Seperti dalam terjemahan, *ja* diartikan –*lah* ‘ikutilah utusan-utusan itu’. Terjemahan ayat tersebut dapat pula diartikan ‘ikuti saja utusan-utusan itu’. Ungkapan *ja* yang berarti –*lah* dan yang berarti *ja* memiliki kesamaan pemaknaan, di mana –*lah* dapat dipahami dalam konteks kata saja. Sebaliknya, kata saja sendiri memiliki banyak arti yang berbeda dengan –*lah*, yakni semata-mata, pun, dan juga. Saja juga diartikan untuk keadaan yang dilakukan dengan selalu atau terus-menerus, maupun tindakan sesuka hati. Kata saja bahkan digunakan sebagai penegas atau anjuran. Dengan melihat konteks kata *ja* dalam penerjemahan ayat di atas, makna kata saja yang terlihat mendekati ialah penegasan atau bahkan anjuran.

Di samping itu, sebagaimana klitik sebelumnya, seperti *ai*, *ha*, dan *ja*, kata *pang* sekilas dapat diartikan –*lah*. Ini terdapat dalam contoh, *nang kayaitu pang* dapat diartikan yang begitulah atau begitulah dengan mengabaikan kata *nang*. Berbeda dengan kata *ai*,

ha dan *ja*, kata *pang* digunakan untuk mengonfirmasi tindakan-tindakan nyata yang telah dilakukan sebelumnya. Kata *pang* dalam surah as-Saffat: 34 misalnya, mengonfirmasi tindakan yang telah dilakukan oleh Tuhan, yakni telah memberi hukuman kepada orang-orang yang berdosa sebelumnya. Kata *pang* terlihat menegaskan kebenaran aksi-aksi yang telah dilakukan sebagai hasil final. Dengan kata lain, kehadiran kata *pang* di tengah kalimat memberikan kesan bahwa kalimat tersebut mengandung fakta yang signifikan. Singkatnya, kata *pang* dalam terjemahan tersebut bertugas untuk mengonfirmasi pembenaran fakta.

Sementara itu, kata *gin* diartikan *pun*, seperti contoh kalimat *inya gin badadas tulak ka kampus* (dia pun tergesa-gesa pergi ke kampus). Tidak seperti makna kata *pun* dalam bahasa Indonesia, *gin* cenderung digunakan pada kalimat penegasan. Misalnya pada contoh terjemah, “Sabujurnya kikiran ngitu sabimpil **gin** kada baguna gasan malawan kabanaran”. *Gin* ditempatkan setelah kata *sabimpil* (sedikit) untuk menguatkan kata sedikit tersebut. Begitu pula dengan contoh kalimat *inya gin badadas tulak ka kampus*, yang menegaskan ketergesaan tokoh *inya* dalam kalimat tersebut. Meski demikian, bentuk penegasan kata *gin* lebih ditempatkan pada kalimat yang telah sempurna. Bahkan kalimat yang tidak membutuhkan premis sekalipun. Oleh karena itulah, kata *gin* dalam terjemahan tidak hanya menunjukkan originalitas bahasa Banjar, ia juga menerangkan ekspresi penegasan dengan bentuk yang berbeda dari beberapa bentuk-bentuk kata klitik yang disebut sebelumnya, yaitu penegasan untuk menguatkan.

Beberapa contoh terjemahan berisi beberapa kata yang menunjukkan ekspresi khas tertentu dalam bahasa Banjar, yaitu kata *situ*, *tu*, dan *nih*. “Rasai **situ** ikam balasan nang sudah ikam gawi” (rasakanlah olehmu balasan apa yang telah kamu kerjakan). Kata *situ* ditempatkan setelah kata *rasai*, dengan terjemah literal kata *situ* diartikan *-lah*. Arti tersebut memiliki kesamaan dengan kata *ai*, *ha*, dan *ja*. Akan tetapi, penggunaan kata *situ* biasa digunakan untuk kalimat yang mengandung makna pengolokkan/merendahkan. Pada dasarnya, kata *situ* merupakan kata yang tergolong dalam kata tunjuk, yang berarti itu atau sana. Walaupun demikian, kata tunjuk tersebut kemudian melebur dalam makna yang lebih luas. Makna *situ* dalam arti *itu* atau *sana* hanya digunakan pada kalimat tertentu, seperti *maapa ikam tulak ka situ?* (mengapa kamu pergi ke sana?). Dalam kasus contoh penerjemahan ayat di atas, pemaknaan dengan kata tunjuk itu secara eksplisit ditunjukkan pada perbuatan dalam konteks ayat. Faktanya, penerjemah menggunakan kata *situ* dalam ayat tersebut yang kemudian menimbulkan kesan penghinaan terhadap tokoh dalam ayat.

Selanjutnya, kata tambahan *tu* memiliki kesamaan arti dengan kata *situ*, yaitu itu. Kata *tu* berasal dari kata *itu* yang dalam kebiasaan pengucapan orang Banjar menghilangkan huruf depan kata, seperti kata *itu* menjadi *tu*, *ikam* menjadi *kam*, dua menjadi *wa*, dan lain sebagainya. Penggunaan kata *tu* pada konteks tertentu digunakan sebagai kata tunjuk yang ditempatkan setelah kata ganti orang kedua dan ketiga, seperti *ikam tu* (kamu itu), *inya tu* (dia itu), dan *bubannya tu* (mereka itu). Dan pada konteks lainnya, *tu* ditempatkan setelah kata tunjuk itu seperti contoh terjemah *kayaitu tu*. Dalam terjemah literal, *kayaitu* diartikan *demikian itu*. Maka dalam konteks terjemahan *kayaitu tu*, kata *tu* merupakan pengulangan dari kata *itu*. Pengulangan kata *tu* tersebut

berfungsi sebagai penekan (*muqayyad*). Pada contoh terjemahan az-Zumar: 15, intonasi penekanan *tu* seolah menjelaskan ayat selanjutnya. Oleh karena itu, penggunaan kata *tu* dalam redaksi tidak hanya menjelaskan kata tunjuk, tetapi menunjukkan adanya penekanan.

Konsekuensinya, beragam ekspresi yang ditanamkan dalam penerjemahan sebagai bentuk resepsi al-Qur'an oleh penerjemah. Ekspresi yang terdapat dalam penerjemahan tidak hanya memberikan kesan adanya kedekatan emosional penerjemah dengan kekayaan makna bahasa lokal, namun juga menunjukkan bagaimana al-Qur'an diterima dan dipahami. Dengan adanya penggunaan bentuk klitik dalam penerjemahan, mengilustrasikan al-Qur'an yang telah diterima masyarakat Banjar dalam bentuk literal tulisan. Penggunaan aksentuasi tersebut juga terkesan menyiratkan makna al-Qur'an yang lebih ekspresif dengan bahasa lokal.

Akan tetapi, ekspresi yang diterapkan dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar cenderung bersifat performatif dibandingkan informatif. Artinya bahwa ekspresi tersebut hanya dapat dipahami dalam bentuk performanya saja. Ekspresi tidak dapat dipahami sebagai bentuk informasi, karena ekspresi-ekspresi dari bentuk kata klitik tidak dapat dipahami begitu saja oleh pembaca, terutama pembaca *outsider* atau selain dari "Orang Banjar". Pembaca luar (*outsider*) hanya dapat memahami bagaimana ekspresi-ekspresi tersebut diekspresikan jika melihat dan menyaksikan secara langsung bagaimana bentuk kata klitik tersebut diucapkan, dan bagaimana bentuk kata tersebut juga mengandung emosi-emosi tertentu. Seperti kata "*uma al*", yang merupakan salah satu kata ungkapan yang sering diungkapkan saat seseorang terkejut. Ungkapan tersebut tidak dapat diimajinasikan oleh pembaca luar hanya dengan membaca. Namun, ungkapan tersebut dapat terlihat menarik ketika pembaca melihat langsung ungkapan tersebut diucapkan secara lisan.

Beberapa ekspresi lainnya yang dapat ditemukan dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar ialah sebagai berikut:

1. Ekspresi kemarahan, Pengancaman, dan Penghinaan

Salah satu ekspresi yang dapat ditemukan dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar ialah ekspresi kemarahan, pengancaman, maupun penghinaan. Ekspresi tersebut terdapat pada QS. Al-Mu'minin (23): 108, QS. Al-Baqarah (2): 211, QS. An-Nisa' (4): 50, QS. Al-A'raf (7): 124, QS. An-Nisa' (4): 10, dan QS. Ad-Dukhan (44): 49. Mode marah, ancaman, maupun penghinaan dapat dilakukan oleh siapapun, seperti Fir'aun yang mengancam para tukang sihir. Mode-mode tersebut umumnya cenderung dijumpai pada ayat-ayat yang memuat kisah-kisah, baik kisah kehidupan para nabi dan kaumnya, maupun kisah kehidupan manusia di akhirat. Mode-mode tersebut dapat dideteksi dari ungkapan yang dilontarkan, sebagai resepsi penerjemah dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar.

2. Ekspresi Kelembutan

Ekspresi lainnya yang diresepsi dalam terjemahan ialah ekspresi kelembutan pada QS. Ali 'Imran (3): 157, QS. Al-Anbiya' (21): 24, QS. Maryam (19): 12, QS. Hud (11): 44, dan QS. Al-Isra' (17): 21. Dilihat dari contoh terjemah ayat, ekspresi kelembutan yang diresepsi penerjemah terjadi pada perintah-perintah

dengan audiens Muhammad, maupun nabi-nabi lainnya. Tidak dapat dikatakan bahwa penerjemah konsisten menerapkan ekspresi kelembutan pada terjemah ayat. Hal ini terjadi karena pada beberapa kasus, penerjemah tidak menerapkan redaksi yang bersifat kelembutan pada konteks ayat yang sama pada surah-surah lainnya.

3. Ekspresi Penyesalan dan Ketakutan

Ekspresi lainnya yang dapat dijumpai dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar ialah ekspresi penyesalan dan ketakutan. Ekspresi tersebut dapat ditemukan dalam QS. Al-Fajr (89): 24, QS. Al-Waqi'ah (56): 66, QS. Al-Mulk (67): 10, QS. Al-Qalam (68): 31, Al-Haqqah (69): 28, dan QS. Al-Qiyamah (75): 10. Ekspresi penyesalan banyak dijumpai pada ayat yang mengandung kalimat *tamanni* (pengandaian). Sementara ekspresi ketakutan dijumpai pada ayat-ayat yang menceritakan kehidupan di akhirat. Keduanya memiliki kesamaan cerita manusia pada hari kiamat, yang merasa menyesal dan ketakutan dengan apa yang telah dilakukannya selama di dunia.

4. Ekspresi Kesombongan

Ekspresi kesombongan merupakan ekspresi selanjutnya yang dapat ditemukan dalam al-Qur'an terjemah bahasa Banjar. Ekspresi kesombongan tersebut dijumpai dalam QS. Al-A'raf (7): 115, QS. Az-Zukhruf (43): 52, QS. Ad-Dukhan (44): 35-36, QS. Al-Mujadalah (58): 21, QS. Al-Mutaffifin (83): 13, serta QS. At-Tariq (86): 16. Ekspresi ini dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar dapat berupa dua hal: *Pertama*, ekspresi yang diungkapkan oleh Allah sebagai Tuhan semesta alam; *Kedua*, kesombongan yang diungkapkan oleh manusia. Kesombongan yang diekspresikan oleh manusia terjadi pada beberapa kasus, yaitu ungkapan oleh orang-orang yang tidak sejalan atau lawannya, seperti Musa dan tukang sihir dalam konteks duel mukjizat, Musa dan Fir'aun dalam konteks penyampaian wahyu, serta Muhammad dan kaum Quraisy dalam konteks penyampaian wahyu pula. Contoh kasus kedua banyak ditemukan dalam ayat-ayat yang berisi tentang ajakan maupun seruan nabi-nabi kepada kaum yang membangkang, maupun tantangan para kaum Quraisy terhadap Muhammad.

5. Ekspresi Kekaguman

Ekspresi kekaguman juga merupakan salah satu ekspresi yang diresepsi penerjemah dalam terjemah al-Qur'an bahasa Banjar. Ekspresi kekaguman ditemukan dalam QS. Al-Qamar (54): 21, QS. Al-Hajj (22): 70, QS. Yusuf (12): 31, QS. Hud (11): 72, dan QS. Al-Qadr (97): 5. Ekspresi kekaguman dari ranah Allah ialah dengan menampilkan hal-hal yang luar biasa, sehingga ungkapan atau ekspresi kekaguman hampir tidak berbeda dengan ekspresi kesombongan. Hanya saja, ekspresi kesombongan Allah dilakukan untuk memberi penghinaan terhadap orang-orang kafir, dan kekaguman sebagai ungkapan untuk mengagungkannya. Adapun dari ranah manusia, ekspresi kekaguman diungkapkan dengan cara yang bermacam-macam, dengan tindakan dan ucapan. Dengan kata lain, jika diungkapkan dengan ucapan, kekaguman tersebut merupakan refleksi penuturnya, sedangkan dengan tindakan, umumnya dilakukan secara tidak sadarkan diri.

Misalnya seperti yang dilakukan oleh para wanita Mesir yang melihat Yusuf dengan tidak sengaja melukai jari tangannya.

Bentuk subyektifitas pengarang (penerjemah) lainnya sebagai wujud resepsi dapat ditelusuri dari terjemah ayat-ayat yang ditransformasikan dan berbeda dengan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* karya kemenag sebagai bahan referensi penerjemah sendiri.

Ayat Umum yang Dijelaskan Secara Khusus

Patung-patung sasambaban ngitu baisi batiskah nang lawan ngitu inya kawa bajalan, atawa baisi tangan nang lawan ngitu inya kawa maingikuti dangan pisit, atawa baisi mata nang lawan ngitu inya kawa malibat, atawa baisi telinga nang lawan ngitu inya kawa mandangar? Padabakan!:* “Kiau patung-patung sasambaban nang ikam ulah sabagai kawan sakutu Allah ngitu, imbah tu ulah tipuan (gasan mancalakai)-Ku, wan kada usah ikam lambat-lambatakan lagi”.

* Sambatan “yabthisyun” di sini diartikan batindak kasar. Maksudnya: manampar, merusak, mamukul, marunggut kasar, wan nang lainnya.

Kata atau bahkan kalimat keseluruhan ayat dijelaskan secara khusus seperti pada contoh QS. Al-A'raf (7): 195, kalimat yang diberi penjelasan khusus ialah *yabthisyun*. Dalam ayat tersebut terdapat catatan bahwa *yabthisyun* yang dimaksud ialah tindak kekerasan, seperti menampar, merusak, memukul, menarik kasar, dan sebagainya. Namun tidak menjelaskan bagaimana kata tersebut bisa diartikan dengan tindak kekerasan.

Ayat yang Dijelaskan dengan Tidak Relevan dan Tidak Penting

*Baucap Musa: “Ya Tuhanku, lapangkan gasan ulun dada ulun.**

* Nabi Musa a.s. mamuhun lawan Allah nyaman dadanya dilapangkan gasan mahadapi Fir'aun nang mashur jadi raja nang kajam.

Keterangan tambahan pada QS. Taha (20): 25 ialah doa Musa agar dilapangkan dada untuk menghadapi Fir'aun. Keterangan tersebut menjadi kurang penting karena ayat 25 sendiri merupakan serangkaian doa Musa dengan ayat 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, hingga 35. Dalam ayat tersebut, Musa sudah menyebutkan untuk apa kelapangan dada yang ia minta. Dalam hal ini, penerjemahan memberikan catatan kaki yang sama (*double*) dengan catatan kaki sebelumnya, sehingga tidak memberikan signifikansi.

﴿١٩٥﴾ اللَّهُمَّ ارْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آيْدٍ يَبِطْشُونَ
بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْجِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ كَمَا كُنْتُمْ يُدْعُونَ
فَلَا تَنْظُرُونَ

﴿٢٥﴾ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي

Ayat yang Dijelaskan dengan Deskriptif Mendalam

Wan bubannya mambariakan gasan Allah sapaliban matan tanaman wan tarnak nang sudah diciptaakan Allah, lalu bubannya bancap sasuai lawan dugaan bubannya: “Ini gasan Allah wan ini gasan barbala-barbala kami”. Maka sajian-sajian nang dijulung gasan barbala-barbala bubannya kada sampai lawan Allah; wan sajian-sajian nang dijulung gasan Allah, maka sajian-sajian itu sampai lawan barbala-barbala bubannya*. Bujur buruklah kaputusan bubannya itu.

* Menurut nang diriwayakan bahwa kuliban tanaman wan binatang tarnak nang bubannya bariakan gasan Allah, bubannya pakai gasan mambari makan urang-urang pakir, urang-urang miskin wan amal sosial nang lainnya. Wan nang disadiakan gasan barbala-barbala dibariakan gasan panjaga-panjaga barbala ngitu, napa nang disadiakan gasan barbala-barbala kada kawa dibariakan gasan pakir miskin wan amal sosial, tagal sabahagian nang disadiakan gasan Allah (pakir miskin wan amal sosial) kawa dibariakan gasan barbala-barbala ngitu. Kabiasaan nang kaya ngini bujur-bujur dikutuk Allah.

﴿١٣﴾ وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا
فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِزْقِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا
كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ
فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

Ayat yang Dijelaskan dengan Ayat Lainnya

Wan bujuran, Sidin sudah manciptaakan ikam dalam babarapa tingkatan (kajadian)*.

* Libati ayat al-Mukminun (23) ayat 12, 13, wan 14

﴿١٤﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

Ayat yang Dijelaskan dengan Catatan Sebelumnya

Kacawali lawan bini-bini bubannya atawa budak ampun bubannya* maka sabujurnya bubannya ngitu kada diwada.

* Libati catatan nomor 995.

﴿١٥﴾ لِأَعْلَىٰ آزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ
مَمْلُوكِينَ

Beberapa ayat diterjemahkan dengan cara yang berbeda-beda. *Pertama*, ayat dijelaskan secara khusus. Artinya, ayat-ayat tersebut dijelaskan secara parsial, seperti geografisnya, genealogisnya, biologisnya, maupun linguistiknya saja. *Kedua*, beberapa kekeliruan dalam menjelaskan catatan yang sama. Hal ini disebabkan oleh penulisan uraian yang telah dijelaskan secara utuh pada terjemah ayat diterangkan kembali pada catatan, seperti pada catatan yang 915 dalam QS. Thoha: 25. *Ketiga*, ayat yang dijelaskan secara mendalam. Ayat-ayat tidak lagi dijelaskan secara parsial pada bagian-bagian tertentu, tetapi lebih luas pada kajian sosio-historis ayat, sebab turun ayat, baik mikro maupun makronya, terminologi bahasanya, penjelasan yang lebih detail dari fungsi dan bagiannya, serta bersifat narasi-persuasif. *Keempat*, ayat yang dijelaskan dengan ayat lainnya. Ayat tersebut dapat berupa ayat sebelum maupun sesudahnya, maupun ayat yang berasal dari surah yang berbeda. Selain itu, ayat tersebut juga dapat menjadi

kesimpulan dari ayat-ayat sebelumnya. Ayat penjelas tersebut dianggap lebih lengkap dan detail penjelasannya. *Kelima*, ayat yang dijelaskan dengan catatan sebelumnya. Ini terjadi pada ayat yang memiliki konten yang sama dengan ayat yang catatannya menjadi rujukan. Juga, ayat maupun catatan sebelumnya memuat catatan yang lebih detail. Meskipun demikian, banyak pula catatan-catatan yang dijumpai tidak relevan.

Unsur subyektivitas terjemahan dapat pula ditemukan dalam beberapa uraian catatan dengan mengambil referensi utama pada kitab-kitab tafsir maupun kitab-kitab hadis. Beberapa uraian tersebut yang secara eksplisit menyebutkan sumber referensi ialah sebagai berikut:

1) Catatan dari QS. Ibrahim (14): 28.

Amun kita umpati pendapat ar-Razī, maka tarjamah ayat di atas nangkaya ngini: “Padabakan: ‘Baparang dalam bulan ngitu jadi dosa ganal, wan (baarti) mabalangi (manusia) matan jalan Allah, kapid lawan Allah wan (mabalangi manusia matan) Masjidil Haram. Tagal mausir urang-urang matan Masjidil Haram (Mekah) taganal lagi (dusanya) di sisi Allah’”. Pandapat ar-Razī ngini pinanya badasar anggapan pada mausir Nabi wan huban sahabat sidin matan Masjidil Haram sama baja manikin umat Islam.

Jika kita mengikuti pendapat ar-Razi, maka terjemah ayat di atas seperti berikut: “Katakanlah: “Berperang dalam bulan itu merupakan dosa besar, dan (berarti) menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir dengan Allah dan (menghalangi manusia dari) Masjidil Haram. Tetapi mengusir orang-orang dari Masjidil Haram (Mekah) lebih besar lagi (dosanya) di sisi Allah”. Pendapat ar-Razi ini sepertinya berdasarkan anggapan bahwa mengusir Nabi dan sahabatnya dari Masjidil Haram sama dengan menekan umat Islam.

Dalam catatan ini, penerjemah secara eksplisit menyebutkan pendapat ar-Razi. Selain itu, penerjemah juga memberi alternatif terjemahan ala ar-Razi. Penerjemah bahkan memberi konklusi dari penerjemahan yang sesuai dengan pendapat ar-Razi. Dalam hal ini, penerjemah menyajikan pendapat ar-Razi sebagai perbandingan terjemahan. Akan tetapi, hal ini juga membuktikan bahwa penerjemah bukan berarti tidak berpegang pada pendapat salah satu *mufassir*, tetapi secara implisit penerjemah cenderung mengikuti pendapat ulama lain.

Catatan QS. Al-Anfal (8): 39.

Maksudnya: Menurut an-Nasafi wan al-Maraghi, timbulnya agama Islam wan hancurnya agama-agama nang bathil.

Maksudnya: menurut an-Nasafi dan al-Maragi, munculnya agama Islam dan hancurnya agama-agama yang bathil.

Catatan ini juga memuat dua tafsir, yaitu *an-Nasafi* dan *al-Maragi*. Keduanya juga digunakan sebagai uraian tambahan, bukan sebagai pembanding maupun data lain yang menguraikan kasus serupa dalam terjemah ayat. Hal ini juga cukup menyiratkan bagaimana penerjemah mengambil penjelasan tambahan dari kitab-kitab tafsir.

Secara sinkronik, terjemah al-Qur’an bahasa Banjar mengadopsi makna yang dipakai dalam keseharian masyarakat Banjar, memperhatikan aspek waktu dan historitas makna al-Qur’an tersebut, seperti mengenai istinbat hukum yang ada pada ayat tersebut. Artinya, terjemah al-Qur’an bahasa Banjar mengikuti kerangka dasar dan alih Bahasa dari terjemah al-Qur’an dari Kementerian Agama. Adapun dalam terjemah

bahasa Banjar, salah satu pemaknaan ayat yang bersifat sinkronik dapat dilihat pada terjemah ayat surah al-Ma'idah (5): 6, mengenai kata *lamasa*. Kata tersebut diterjemahkan dengan *manjapai* yang dimuat dalam konten terjemahan. Pada catatan kaki, terjemahan memberikan penjelelasan makna kata tersebut, yaitu *manyantub* (menyentuh), *manjapai* (memegang), dan *mengitul* (menyetubuhi).

Secara diakronik, terjemah al-Qur'an bahasa Banjar cenderung meresepsi pemahaman dari kitab-kitab klasik, seperti *Tafsir Ibn Kasir*, *Tafsir al-Maragi*, *Tafsir at-Tabari*, *Tafsir ar-Razi*, *Tafsir al-Asfahani*, dan lain-lain. Penerjemah misalnya mengambil pemahaman dari kitab *tafsir at-Tabari* dan *Ibn Kasir* tentang kata *al-maut* dalam QS. Al-Baqarah (2): 243. Kata *al-maut* diterjemahkan dengan mati yang sesungguhnya. Penerjemah mengadopsi pemaknaan mati yang sebenarnya dalam terjemah. Penyambutan makna tersebut dalam terjemahan didukung oleh kondisi sosial penerjemah yang cenderung mengikuti pendapat para ulama. Hal ini juga menunjukkan adanya horizon harapan sosial penerjemah sebagai pembaca teks al-Qur'an. Penerjemah bahkan juga meresepsi pemahaman lainnya dan menjadikan pemahaman-pemahaman dari kitab-kitab tafsir tersebut sebagai data tambahan.

Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa resepsi estetis dalam terjemah al-Quran Bahasa Banjar dapat dilihat dari Perbedaan dasar bahasa al-Qur'an dan bahasa Banjar terletak pada penggunaan bahasa retorika yang digunakan. Dalam bahasa al-Qur'an, struktur kata dan makna cenderung membentuk pola retorika yang tegas dibandingkan bahasa Banjar. Penggunaan bahasa serupa pada bahasa Banjar banyak ditemukan pada karya-karya sastra klasik. Dalam terjemah bahasa Banjar, bahasa Arab al-Qur'an dan bahasa Banjar dapat memadukan keduanya, dapat pula hanya memihak pada salah satunya. Dalam pemaknaan ayat-ayatnya, umumnya terjemah al-Qur'an bahasa Banjar mengadopsi penerjemahan literal. Penerjemahan literal dapat dideteksilewat struktur kalimat dan penerjemahan secara keseluruhan, maupun pada kata per kata yang lebih kecil. Terjemah secara maknawi ditulis literal pada terjemah ayat, namun dijelaskan pada bagian catatan penerjemah.

Adapun Karakteristik penerjemahan al-Qur'an bahasa Banjar juga dapat dideteksi dengan menggunakan teknik penerjemahan, di antaranya: 1) penerjemahan literal, yang cukup banyak ditemui. Bentuk penerjemahan literal yang sering dijumpai ialah pembalikan struktur terjemahan, mengikuti pola bahasa sumber, dan sebagainya; 2) *Transference* dan *naturalization*. Teknik jenis ini merupakan teknik peminjaman bahasa sumber yang murni diadopsi dalam konten terjemah; 3) Modulasi yang merupakan teknik penerjemahan makna, pesan, ataupun lainnya dengan menyesuaikannya dengan konteks etika dan kultur bahasa sasaran; 4) Transposisi, yakni perubahan pola baik tunggal-jamak, gramatikal, atau lainnya yang juga disesuaikan dengan bahasasumber. 5) Penambahan dalam teks, yang berupa penambahan langsung dalam tanda kurung pada konten terjemahan, maupun penambahan tidak langsung pada catatan kaki.

Adapun bentuk wujud resepsi dari terjemahan al-Qur'an Bahasa Banjar ini dapat dilihat dari bentuk resepsi makna dari penerjemah dapat dieksplorasi melalui

bentuk penggunaan gaya Bahasa dan ekspresi yang ditangkap dalam penerjemahan. Penggunaan gaya bahasa Banjar tidak hanya terlihat dengan menggunakan aksan yang khas, tetapi juga penggunaan majas yang menyesuaikan tradisi gaya bahasa Indonesia, seperti majas hiperbola, metafora, personifikasi dan lain-lain juga ditemukan dalam penerjemahan.

Daftar Pustaka

- Baihaki, Egi Sukma. "Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan al-Qur'an di Indonesia." *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (21 Juni 2017): 44–55. <https://doi.org/10.24014/jush.v25i1.2339>.
- Hans Robert Jauss. *Toward an Aesthetic of Reception*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2005.
- Hermawan, Sainul. "Tipologi tanda dalam Balamut lakon dan pemaknaannya." *Lentera: Jurnal Pendidikan* 11, no. 2 (2016).
- Hestiyan. "Fungsi Sastra Lisan Banjar Tatangar." *Gramatika* 5, no. 2 (2017).
- . "Tema dan Amanat Cerita Rakyat di Kecamatan Karang Intan, Kabupaten Banjar." *Sirok Bastra* 11, no. 02 (2014).
- Husni, Muhammad. "Penerjemahan dan Penafsiran Al-Qur'an: Antara Teori dan Kenyataan." *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2017): 1–9.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paramadina, 2005.
- Lawrence Venuti. *The Scandals of Translation: Towards An Ethics of Difference*. London and New York: Routledge, 1998.
- Lenni Lestari. "Mushaf Al-Qur'an Nusantara: Perpaduan Islam dan Budaya Lokal." *Jurnal At-Tibyan* Vol. 1, no. No. 1 (2016): 180.
- Makmur, Ahdi. "Peranan Ulama dalam Membina Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2012).
- Musaddad, Asep N. "Al-Qur'an Dalam Okultisme Nusantara (Studi Atas Transformasi Ayat Al-Qur'an Dalam Mantera-Mantera Lokal)." *RELIGIA* 20, no. 1 (2017): 1–18.
- Nadhiroh, Wardatun. "Tradisi Kelisanan Dan Keaksaraan Al-Quran Di Tanah Banjar," Banjarmasin: Antasari Press, 2018.
- Norhaidi Hasan. "The Tuhfat al-Raghib: The work of Abdul Samad al-Palimbani or of Muhammad Arsyad al-Banjari." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163, no. 01 (2007).
- Padmopuspito, Asia. "Teori Resepsi Dan Penerapannya." *Diksi* 2, no. 1 (1993). <https://doi.org/10.21831/diksi.v2i1.7044>.
- Peter Newmark. *Approaches to Translation*. New Jersey: Prentice Hall Internasional, 1988.
- Rafiq, Ahmad. "The Reception of the Qur'an in Indonesia: a case study of the place of the Qur'an in a non Arabic speaking community." PhD Thesis, Temple University. Libraries, 2014.

- Rahmadi, Rahmadi. "Membincang Proses Islamisasi Kawasan Kalimantan Dari Berbagai Teori." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 18, no. 2 (30 Desember 2020): 261–86. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v18i2.4164>.
- Riyadi, Fahmi. "Resepsi Umat atas Alquran: Membaca Pemikiran Navid Kermani Tentang Teori Resepsi Alquran." *HUNAF A: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (2014): 43–60.
- Soeratno, Siti Chamamah, dan A. Teeuw. "Hikayat Iskandar Zulkarnain suntingan teks dan analisis resepsi. Buku II." PhD Thesis, [Yogyakarta]: Universitas Gadjah Mada, 1988.
- Wardani, Wardani. "Metode, Sumber, Dan Muatan Lokal Dalam 'Al-Qur'an Dan Terjemahnya Dalam Bahasa Banjar.'" *Jurnal Lektur Keagamaan* 18, no. 1 (30 Juni 2020): 164–96. <https://doi.org/10.31291/jlk.v18i1.670>.
- . "Sisi Kearifan Lokal Dalam Terjemah Al-Qur`An Berbahasa Banjar." *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 18, no. 1 (16 Juni 2020): 49–74. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v18i1.3473>.
- o, Agus. "Madihin: Tradisi Tutar dari Zaman Ke Zaman." *Jurnal Naditira Widya* 4, no. 2 (2010): 257–63.