

Penerjemahan Al-Qur'an *Bebaso*:

Analisis Implikasi terhadap Epistemologi Ilmu *Tarjamat Al-Qur'an*

The Translation of the Qur'an into Bebaso:

An Analysis of Its Implications for the Epistemology of Tarjamat Al-Qur'an Studies

John Supriyanto^{1*}, Abdullah Idi¹, M. Syawaluddin¹ & Pathur Rahman¹

¹Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

*Corresponding author: johnsupriyanto_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

This article explores the epistemological implications of translation within the discipline of *tarjamat al-Qur'an*, with particular emphasis on the objectives of translation, translation models, and the qualifications of translators. Utilising a qualitative approach with a mixed-methods design, the study integrates document analysis, participant observation, and in-depth interviews with translators, validators, and members of the *Bebaso*-speaking community. The findings indicate a shift in the orientation of *Qur'anic* translation from an originally educational-theological function towards an educational-cultural role, wherein the translation of the *Qur'an* serves as a tool for language documentation, identity reinforcement, and the symbolic legitimisation of local languages. In relation to translation models, the study identifies a hybrid and layered pattern of *tarjamat al-Qur'an* that employs Indonesian as an intermediary language, necessitating a multi-tiered mechanism of meaning control through processes of verification, validation, and reference to authoritative exegetical sources. Regarding translator qualifications, the research reveals a transition from the paradigm of an individual *mutarjim* possessing comprehensive competence to a collaborative and multidisciplinary translation model that distributes scholarly authority among team members. These findings demonstrate that the epistemology of *tarjamat al-Qur'an* is dynamic and responsive to socio-cultural contexts, while maintaining adherence to the normative principles of fidelity to meaning and theological caution in engaging with divine revelation.

Abstrak

Artikel ini menganalisis implikasi epistemologis dari penerjemahan tersebut dalam disiplin *tarjamat al-Qur'an*, khususnya terkait dengan tujuan penerjemahan, model penerjemahan, dan kualifikasi penerjemah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan desain metode campuran melalui analisis dokumen, observasi partisipatif, serta wawancara mendalam dengan para penerjemah, validator dan anggota komunitas penutur *bebaso*. Hasil penelitian menunjukkan adanya perluasan orientasi penerjemahan Al-Qur'an dari fungsi yang semula bersifat edukatif-teologis menuju fungsi edukatif-kultural, bahwa terjemahan Al-Qur'an berperan sebagai instrumen dokumentasi bahasa, penguatan identitas dan legitimasi simbolik bahasa daerah. Dari segi model penerjemahan, penelitian ini mengidentifikasi pola penerjemahan hibrid dan berlapis (*tarjamat al-Qur'an*) yang menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa perantara, sehingga menuntut mekanisme pengendalian makna secara bertingkat melalui proses verifikasi, validasi serta rujukan kepada karya-karya tafsir otoritatif. Sementara itu, dari sisi kualifikasi penerjemah, ditemukan pergeseran dari paradigma *mutarjim* individual yang memiliki kompetensi komprehensif menuju model penerjemahan kolaboratif dan multidisipliner yang mendistribusikan otoritas keilmuan di antara anggota tim. Temuan-temuan ini menegaskan bahwa epistemologi *tarjamat al Qur'an* bersifat dinamis dan adaptif terhadap konteks sosio-kultural, tanpa mengabaikan prinsip normatif kesetiaan makna dan kehati-hatian teologis dalam berinteraksi dengan wahyu.

Keywords:

The *Qur'an* in *Bebaso*; Implication; *Tarjamat al-Qur'an*

Kata kunci:

Al-Qur'an *Bebaso*; Implikasi; *Tarjamat al-Qur'an*

Article History: Received: 06-02-2026 | Revised: 23-02-2026, 27-04-2026 | Accepted: 04-05-2026

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad Saw. di lingkungan sosio-kultural Arab. Secara historis, pewahyuan Al-Qur'an pertama kali berinteraksi dengan komunitas yang relatif homogen dalam bahasa dan budaya, sehingga penerimaan serta pemahaman pesan wahyu berlangsung dalam horizon linguistik yang sama. Namun, perkembangan Islam kemudian bergerak melampaui batas geografis, politik dan kultural Arab. Melalui dakwah, perdagangan, migrasi serta ekspansi sosial-politik, Islam menyebar ke Timur Tengah non-Arab, Afrika, Asia, Eropa hingga Nusantara. Ekspansi ini menegaskan universalitas Islam yang ajarannya lintas bahasa, teritorial dan etnis serta diterima oleh komunitas multibahasa dan multibudaya. Akan tetapi, universalitas penerimaan tersebut membawa konsekuensi epistemik, bahwa akses umat terhadap makna Al-Qur'an tidak lagi otomatis karena mayoritas komunitas muslim di wilayah baru merupakan *non-Arabic speaking*.¹ Dalam konteks ini, problem utama pemahaman Al-Qur'an tidak semata teologis, tetapi juga linguistik, kultural dan historis, karena bahasa menjadi kunci primer bagi akses makna.

Dari kondisi itu, penerjemahan Al-Qur'an menjadi kebutuhan niscaya. Terjemahan berfungsi sebagai jembatan epistemologis yang memungkinkan umat non-Arab memahami pesan wahyu dalam batas kemampuan bahasa sasaran. Meskipun terjemahan tidak dapat menggantikan otoritas teks Arab sebagai sumber primer, ia tetap strategis sebagai instrumen *tafthūm al-ma'nā* (memudahkan pemahaman makna), sehingga Al-Qur'an dapat dihayati dan diamalkan dalam kehidupan individual maupun sosial.² Dalam tradisi keilmuan *tarjamat al-Qur'ān*, penerjemahan bahkan sering diposisikan dekat dengan aktivitas tafsir, sebagian ulama memandangnya sebagai bentuk "*tafsīr al-Qur'ān bi ghair lughatih*".³ Konsekuensinya, penerjemahan Al-Qur'an secara epistemologis menuntut kehati-hatian metodologis, standar kompetensi penerjemah, serta perangkat ilmu-ilmu Al-Qur'an guna mengurangi distorsi makna.

Di Indonesia, penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa daerah dikembangkan secara nasional sejak 2011 melalui kolaborasi Kementerian Agama RI., perguruan tinggi keagamaan serta aktor budaya lokal.⁴ Dalam rentang 2011–2023, program ini telah melahirkan terjemahan Al-Qur'an dalam 26 bahasa daerah. Salah satu konteks penting adalah penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Palembang *bebaso* yang berlangsung pada tahun 2017–2019 dan diluncurkan pada 2019. Pilihan *bebaso* sebagai bahasa

¹ Fadhli Lukman, "Studi Kritis Atas Teori Tarjamah Al-Qur'an dalam 'Ulum al-Qur'an'", dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No. 2 Tahun 2016, 168.

² Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, (Cairo : Dar al-Fikr, 1992), Jilid 2, 128.

³ Manna' Khalil al-Qathahan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1972), 312.

⁴ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019), iii

sasaran bukan sekadar keputusan linguistik-teknis, melainkan berkaitan dengan posisi *bebaso* sebagai ragam “halus” (*baso alus / anggon / jeghu*) yang berakar historis pada tradisi Kesultanan Palembang Darussalam.⁵

Secara sosiolinguistik, *bebaso* mengalami penurunan fungsi dengan indikasi fungsi komunikasinya menyusut, jumlah penuturnya menurun tajam serta transmisi antargenerasi melemah. Beberapa faktor yang lazim disebut meliputi minimnya praktik dalam keluarga, ketiadaan lembaga pelestarian, tidak terintegrasinya dalam pendidikan formal serta persepsi generasi muda yang menganggapnya tidak relevan.⁶ Dalam kerangka teori pemertahanan bahasa, kondisi seperti ini mengindikasikan ancaman serius karena kepunahan bahasa paling sering terjadi ketika bahasa tidak lagi diwariskan sebagai bahasa ibu dan domain keluarga runtuh.⁷ Tekanan terhadap penggunaan bahasa daerah, termasuk bahasa Palembang *bebaso*, terjadi karena dominasi bahasa Indonesia dan varian bahasa mayoritas seperti Palembang *sari-sari* dalam berbagai ranah kehidupan, terutama pendidikan media dan mobilitas sosial. Bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi negara dan bahasa pengantar pendidikan memiliki fungsi yang lebih luas dan prestise yang lebih tinggi, sehingga lebih sering digunakan dalam komunikasi formal maupun publik. Selain itu, perkembangan media dan teknologi yang didominasi bahasa nasional semakin mengurangi ruang penggunaan bahasa daerah. Sementara bahasa Palembang *sari-sari*, selain lebih mudah diucapkan juga lebih dominan digunakan oleh masyarakat pendatang yang menetap di Kota Palembang. Kondisi ini menyebabkan terjadinya pergeseran bahasa (*language shift*) yang ditandai dengan berkurangnya penggunaan bahasa *bebaso* dalam kehidupan sehari-hari serta melemahnya pewarisan bahasa antar generasi.

Pada titik ini, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* menunjukkan dua orientasi sekaligus. Pertama, orientasi teologis-edukatif yang lazim dalam ilmu *tarjamat al-Qur'an*, yaitu memudahkan akses pemahaman wahyu bagi penutur non-Arab. Kedua, orientasi kultural-linguistik, yaitu penerjemahan sebagai strategi pemertahanan bahasa berupa mendokumentasikan kosakata dan struktur khas *bebaso*, memperluas domain penggunaan ke ranah religius, membangun kebanggaan identitas serta memperlambat laju kepunahan bahasa daerah. Dengan demikian, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* tidak hanya menghasilkan “produk terjemahan”, tetapi juga membentuk praktik dokumentasi linguistik dan legitimasi simbolik baru bagi *bebaso*.

Fenomena “orientasi ganda” tersebut menimbulkan pertanyaan epistemologis penting yakni “apakah penerjemahan Al-Qur'an masih dapat dipahami secara memadai hanya dalam paradigma klasik ilmu *tarjamat al-Qur'an* (*tafhim al-ma'nā*) atau telah terjadi perluasan fungsi yang menuntut rekonstruksi paradigma?”. Dalam bahasa teori ilmu, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* dapat dibaca sebagai “anomali”

⁵ Baderel Munir Amin, et al., *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, (Palembang: Yayasan Madrasah Najahiyah, 2010), 2.

⁶ Wawancara dengan Sultan Mahmud Badaruddin IV Jayo Wakiramo, tanggal 23 Maret 2023.

⁷ Barbara F. Grimes, *Ethnologue: Languages of the World*, (Dallas Texas: Summer Institute of Linguistics, 1988), 17.

terhadap paradigma mapan yang memusatkan tujuan terjemahan pada pemindahan makna demi kebutuhan pemahaman.⁸ Ketika penerjemahan sekaligus dirancang sebagai instrumen pemertahanan bahasa, maka basis tujuan, ukuran keberhasilan serta prioritas metodologis dapat bergeser dari dominan “kesetiaan makna teologis” menuju tambahan kepentingan “kelestarian unsur kebahasaan lokal”. Pergeseran ini berpotensi mempengaruhi cara ilmu *tarjamat al-Qur’ān* mendefinisikan tujuan penerjemahan, pendekatan atau model penerjemahan yang digunakan dan kualifikasi penerjemah.

Problem epistemologis lain yang krusial adalah persoalan *tarjamat at-tarjamah* (penerjemahan dari teks terjemahan). Indikasi bahwa proses penerjemahan *bebaso* tidak sepenuhnya berangkat langsung dari teks Arab, melainkan melalui terjemahan resmi Kementerian Agama.⁹ Kondisi ini mengandung konsekuensi metodologis, bahwa terjemahan tingkat kedua meningkatkan risiko hilangnya nuansa semantik dan stilistika sekaligus memperbesar peluang bias interpretasi karena penerjemah berinteraksi dengan “hasil terjemahan” sebelumnya, bukan dengan teks sumber pertama. Dalam studi penerjemahan kitab suci, isu ini berhubungan langsung dengan otoritas makna sejauh mana terjemahan dapat dipertanggungjawabkan ketika jarak epistemik dari teks sumber bertambah.

Dengan demikian, penerjemahan Al-Qur’an *bebaso* merupakan locus penelitian yang signifikan untuk menelaah implikasi epistemologis pada disiplin *tarjamat al-Qur’ān*. Di satu sisi, proyek ini menghadirkan manfaat sosial-kultural pemertahanan bahasa, penguatan identitas dan perluasan akses religius. Di sisi lain, ia membuka problem ilmiah tentang keseimbangan antara kesetiaan terhadap pesan wahyu dan agenda pelestarian bahasa lokal, termasuk risiko distorsi akibat keterbatasan kosakata, perbedaan kultur-bahasa dan praktik penerjemahan berlapis.

Sebagai karya yang relatif baru, terjemahan Al-Qur’an *bebaso* masih minim perhatian akademik dan terbatas. Studi kepustakaan menunjukkan setidaknya tiga penelitian relevan. Pertama, Zuhdiyah menelaah aspek ekuivalensi linguistik dalam penerjemahan Al-Qur’an Juz 30 ke bahasa Palembang dengan fokus pada kosakata dan struktur kebahasaan, sekaligus menyoroti penurunan eksistensi *bebaso* akibat lemahnya transmisi antargenerasi.¹⁰ Kedua, Alfi Julizun Azwar dkk. mengkaji dinamika historis dan institusional proses penerjemahan sebagai gerakan kolektif-institusional, tetapi belum mengulas dampak keilmuannya secara epistemologis.¹¹

⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 10.

⁹ Wawancara dengan Alfi Julizun Azwar (Ketua Tim Penerjemahan Al-Qur’an dalam Bahasa Palembang) tanggal 11 Maret 2023.

¹⁰ Zuhdiyah, *Terjemah Al Qur’an dalam Bahasa Palembang*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 39.

¹¹ Alfi Julizun Azwar, et al., *Dinamika Penerjemahan Al-Qur’an ke dalam Bahasa Daerah (Palembang)*, (Palembang: Rafah Press, 2020), 8.

Ketiga, Fatih Al-Badri dan Nur Fitriyana menempatkan penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* sebagai upaya penguatan bahasa daerah dan identitas kultural.¹²

Penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif berdesain *mixed methods* yang memadukan studi kepustakaan dan studi lapangan untuk memperoleh pemahaman komprehensif tentang penerjemahan Al-Qur'an dalam konteks kebudayaan Palembang. Data dikumpulkan melalui telaah dokumen (naskah terjemahan, arsip proses penerjemahan, MoU/MoA, pedoman, notulensi, SK tim, serta literatur ilmiah), observasi partisipatif dengan peneliti terlibat langsung dalam konteks sosial penerjemahan dan wawancara mendalam. Pendekatan yang digunakan adalah fenomenologis dengan sumber data primer dokumen autentik dan lapangan, serta data sekunder yang relevan.

Hasil dan Pembahasan

Penerjemahan Al-Qur'an dan Eksistensi Bahasa Palembang *Bebaso*

1. Penerjemahan Al-Qur'an: Tipologi dan Periode dasarnya

Istilah *terjemah* berasal dari verba Arab ترجم - يترجم - ترجمة yang secara leksikal bermakna memindahkan ujaran dari satu bahasa ke bahasa lain (*naql al-kalām min lughah ilā ukhrā*).¹³ Dalam terminologi Inggris modern, konsep ini sepadan dengan *translation*, yakni proses pengalihan makna pesan tertulis dari suatu bahasa ke bahasa lain. Dengan demikian, penerjemahan pada tataran konseptual merupakan aktivitas transfer makna lintas bahasa, bukan sekadar penggantian kata secara leksikal. Namun, dalam tradisi Arab klasik, makna *tarjamah* tidak terbatas pada pengalihbahasaan. Istilah ini juga digunakan dalam arti menjelaskan (*syarh*), menerangkan (*bayān*) dan menafsirkan (*tafsīr*). Bahkan dalam literatur keilmuan Islam, *tarjamah* kerap berarti biografi, sebagaimana dalam istilah *tarjamat al-mu'allif* (biografi pengarang) dan *tarjamat al-rāwī* (biografi periwayat hadis).¹⁴

Perluasan semantik tersebut kemudian dirumuskan ke dalam empat pengertian pokok, yakni menyampaikan berita, menjelaskan sesuatu dengan bahasa yang sama, menjelaskan dengan bahasa lain, dan mengalihkan ungkapan dari satu bahasa ke bahasa lain.¹⁵ Dua pengertian pertama berkelindan dengan fungsi kenabian dalam menyampaikan wahyu (*tabligh*) dan menjelaskan maksud ayat (*bayān*), sehingga Nabi Muhammad Saw. dapat dipahami sebagai *turjumān* pertama dalam arti penafsir Al Qur'an. Gelar *turjumān al-Qur'ān* yang disematkan kepada Ibn 'Abbās menegaskan relasi historis antara *tarjamah* dan tafsir. Istilah tafsir lebih populer dipahami sebagai suatu cara untuk memperoleh sekaligus menyusun penjelasan atau keterangan tentang makna yang tersembunyi di balik firman Allah Swt. yang tertuang dalam teks-

¹² Nur Muhammad Fatih Al-Badri, et al., "Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Palembang: Penguatan Bahasa Daerah dan Kearifan Lokal", *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran dan Fenomena Agama*, Vol. 23, No. 2, Tahun 2022, 158.

¹³ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar ash-Shadir, t.th.), Juz 12, 66.

¹⁴ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, 66.

¹⁵ Muhammad 'Abd al-'Azhim Az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), Jilid II, 78.

teks Al-Qur'an.¹⁶ Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan meluasnya peradaban Islam, makna pengalihbahasaan semakin dominan, terutama ketika Islam menyebar ke wilayah non-Arab. Dalam konteks inilah istilah “terjemah Al-Qur'an” dipahami sebagai pengalihan makna Al-Qur'an dari bahasa Arab ke bahasa lain demi memudahkan pemahaman, tanpa bermaksud menggantikan teks aslinya.¹⁷ Al-Qur'an sebagai representasi kehendak Ilahi diyakini bersifat absolut, sementara pemahaman manusia dibatasi oleh perangkat bahasa dan konteks budaya yang oleh sebab itu setiap terjemahan secara inheren mengandung dimensi interpretatif.

Secara historis, penerjemahan Al-Qur'an berkembang melalui tiga fase utama. Pada fase awal, praktik penerjemahan bersifat dispensatif dan masih diperdebatkan legalitasnya.¹⁸ Pada masa Umayyah dan 'Abbasiyah, gerakan penerjemahan lebih diarahkan pada transfer khazanah sains pra-Islam ke dalam bahasa Arab, sedangkan penerjemahan Al-Qur'an belum menjadi proyek sistematis. Meskipun demikian, sejumlah riwayat menunjukkan adanya penerjemahan parsial dalam konteks dakwah, seperti penyampaian makna ayat kepada Raja Najasyi atau surat-surat dakwah Nabi kepada penguasa non-Arab.¹⁹ Fase pertengahan ditandai oleh munculnya terjemahan Al-Qur'an oleh missionaris Eropa dalam konteks polemik teologis pasca Perang Salib.²⁰ Terjemahan Latin awal menjadi rujukan bagi terjemahan berantai ke bahasa Eropa lain, sering kali disertai bias dan distorsi makna.²¹ Situasi ini memicu respons intelektual Muslim yang mulai menerjemahkan Al-Qur'an sebagai bentuk pembelaan terhadap kemurnian makna dan koreksi terhadap representasi yang dianggap menyimpang.²² Dengan demikian, tujuan penerjemahan pada fase ini bersifat defensif-teologis, yakni meluruskan makna Al-Qur'an dari pembacaan polemis.

Fase akhir berkembang seiring meluasnya Islam ke wilayah non-Arab dan meningkatnya proporsi umat yang tidak menguasai bahasa Arab. Kompleksitas sosial-budaya modern menyebabkan keterbatasan akses langsung terhadap teks Arab, sehingga terjemahan dipandang sebagai sarana edukatif untuk memahami makna Al-Qur'an secara minimal.²³ Gerakan penerjemahan menjadi semakin massif, termasuk di Indonesia, baik oleh individu maupun lembaga resmi negara. Pergeseran tujuan dari

¹⁶ Edi Hermanto, “Implementasi Teori Tafsir Gerak Ganda Fazlur Rahman pada Buku Ajar Al-Qur'an dan Hadits”, *Jurnal An-nida'*, Vol. 41, No. 1, Tahun 2017, 39.

¹⁷ Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 331.

¹⁸ Muchlis A. Hanafi, “Problematika Terjemahan Al-Qur'an, Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer”, *Jurnal Shuhuf*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2011, 171.

¹⁹ Muchlis A. Hanafi, “Problematika Terjemahan Al-Qur'an”, 171.

²⁰ Yusuf Hanafi, “Qur'anic Studies dalam Lintasan Sejarah Orientalisme dan Islamologi Barat”, *Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2013, 238.

²¹ Egi Sukma Baihaki, “Orientalisme dan Penerjemahan Al-Qur'an”, *Jurnal Ilmu Ushluddin*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2017, 25.

²² Muhammad Chirzin, “Dinamika Terjemah Al-Qur'an (Studi Perbandingan Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib)”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2016, 7.

²³ Ade Al Bayan, “Studi Kritis Terjemah Al-Qur'an Depag RI (Tela'ah terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat dan Aqidah dalam Pespektif NU)”, *Jurnal Syntax Admiration*, Vol. 1, No. 6, Tahun 2020, 639.

dispensasi ke pembelaan teologis, lalu ke kebutuhan edukatif global menunjukkan dinamika historis penerjemahan Al-Qur'an.

Tabel 1. Periodisasi Penerjemahan Al-Qur'an

No.	Periode	Waktu	Sifat	Tujuan
1	Awal	610-1143	Dispensatif	Dakwah dan <i>rukhsah</i>
2	Pertengahan	1143-1313	Defensif	Meluruskan distorsi makna
3	Akhir	1313-2011	Teologis-edukatif	Akses pemahaman Al-Qur'an secara global

Dari sisi epistemologis, penerjemahan Al-Qur'an dibedakan dari penerjemahan teks biasa karena berhadapan dengan teks sakral yang memiliki kedalaman makna, struktur retorik dan jaringan konteks. Ulama 'Ulūm al-Qur'ān umumnya membedakan dua poros utama, yakni *tarjamah harfiyyah* dan *tarjamah tafsiriyyah*. Az-Zahabi membedakan terjemah *harfiyyah* statis (*bi al-mitsl*) yang mempertahankan struktur identik -dinilai mustahil diterapkan pada Al-Qur'an- dan *harfiyyah* dinamis (*bi ghair al-mitsl*) yang lebih fleksibel tetapi tetap terbatas.²⁴ Terjemah *tafsiriyyah* lebih komunikatif karena memuat unsur penjelas, namun sekaligus menegaskan bahwa penerjemahan selalu membawa unsur interpretasi.

Tabel 2. Tipologi Penerjemahan Al-Qur'an

No.	Tipologi	Karakter	Fokus Makna	Catatan
1	<i>Harfiyyah bi al-mitsl</i>	Struktur identik	Literal penuh	Dinilai mustahil
2	<i>Harfiyyah bi ghair al-mitsl</i>	Struktur tidak identik	Makna dasar	terbatas
3	<i>Ma'nāwiyyah</i>	Berorientasi pada makna	Makna literal	komunikatif
4	<i>Tafsiriyyah</i>	Disertai penjelasan	Makna kontekstual	Komunikatif dan interpretatif

Perbedaan antara terjemah dan tafsir terletak pada tuntutan kesepadanan bahasa, tingkat kemandirian teks dan keluasan elaborasi makna. Terjemahan dituntut mereproduksi makna secara sepadan, sedangkan tafsir berfungsi menjelaskan makna secara lebih luas dan tetap bergantung pada teks asal. Namun batas keduanya tidak sepenuhnya rigid, karena penerjemah Al-Qur'an pada praktiknya memikul fungsi *mufassir* dan menambah dimensi dengan membedakan makna literal (*aşliyyah*) dan makna lanjutan (*tsanawiiyyah*) yang berkaitan dengan retorika dan *i'jāz*.²⁵

²⁴ Muhammad Husain Az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Bairut : Dar al-Fikr, 2012), Jilid I, 19.

²⁵ Al-Qaththan, *Mabahits*, 313.

Dengan demikian, syarat *mutarjim* Al-Qur'an ditetapkan sangat ketat. Ia dituntut menguasai bahasa Arab beserta cabangnya, ilmu-ilmu Al Qur'an, hadis, serta bahasa sasaran secara mendalam.²⁶ Integritas teologis dan kemampuan menemukan kesepadanan makna menjadi prasyarat utama.²⁷ Pandangan ini menegaskan bahwa penerjemahan Al-Qur'an merupakan kerja ilmiah yang mendekati otoritas tafsir, bukan sekadar aktivitas linguistik.

2. Bahasa Palembang *Bebaso*: Sejarah, Karakteristik dan Eksistensinya

Istilah *bebaso* merupakan bentuk adaptasi lokal dari frasa Indonesia "berbahasa" yang diserap dan disesuaikan dengan fonologi bahasa Palembang.²⁸ Dalam pengucapan Palembang, imbuhan "ber" cenderung direalisasikan tanpa bunyi "r" sehingga menjadi "be", sementara unsur "baso" berkaitan dengan akar leksikal *bhasa* (Sanskerta) yang dalam bahasa Indonesia berkembang menjadi "bahasa".²⁹ Dalam cakupan makna tradisional, "bahasa" tidak hanya merujuk pada sistem lambang bunyi, tetapi juga berkaitan dengan "percakapan yang baik", tingkah laku dan sopan santun.³⁰ Konsekuensinya, kata *bebaso* tidak berhenti pada pengertian linguistik "berbahasa", melainkan mengandung dimensi etika dan nilai, yakni berbicara dengan cara yang halus, pantas dan santun.³¹ Dalam pemakaian sosial, *bebaso* menjadi kategori evaluatif atas perilaku tutur, ungkapan seperti "*wong yen bebaso*" mengindikasikan karakter seseorang yang sopan dalam pergaulan, selaras dengan ekspresi "*wong yen becaro*" yang menekankan keluhuran cara bertindak melalui tutur yang lembut dan beradab. Sebaliknya, ketidakmampuan menempatkan ragam halus ketika berbicara kepada pihak yang lebih tua atau dituakan cenderung dipahami sebagai defisit kesantunan, bukan semata-mata kesalahan kebahasaan.³² Dengan demikian, sejak tingkat konseptual, *bebaso* beroperasi sebagai penanda ganda. Ia menunjuk praktik berbahasa sekaligus menumbuhkan nilai moral kesopanan dalam interaksi sosial.

Dalam sistem kebahasaan masyarakat Palembang, *bebaso* selanjutnya berfungsi sebagai label untuk ragam halus (*alus*) yang dibedakan dari ragam sehari-hari yang dikenal sebagai bahasa *sari-sari* atau "Melayu Palembang" yang lebih pasaran.³³ Perbedaan ini menandai keberadaan stratifikasi bahasa (*language stratification*) yang memetakan pilihan tutur berdasarkan relasi sosial dan konteks peristiwa tutur. Secara sosiolinguistik, posisi *bebaso* versus *sari-sari* tidak sekadar variasi dialektal, tetapi merepresentasikan perangkat tata krama berbahasa yang terkait erat dengan penghormatan, jarak sosial dan penegasan identitas yang historisnya berkelindan dengan memori sosial Kesultanan Palembang Darussalam.

²⁶ Az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 30.

²⁷ Az-Zarqani, *Manahil*, 113.

²⁸ Zuhdiyah, *Terjemah Al Qur'an*, 63.

²⁹ Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Kemendikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2014), 88.

³⁰ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 88.

³¹ Baderel, *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, 57.

³² Wawancara dengan Adi Rasyidi (penutur *bebaso*), tanggal 27 Mei 2023.

³³ Zuhdiyah, *Penerjemahan Al Qur'an*, 6.

Sejarah terbentuknya *bebaso* sulit dipahami tanpa menempatkannya pada lanskap historis Palembang sebagai pusat politik, ekonomi dan budaya di Sumatera Selatan. Berbagai versi etimologi “Palembang”, mulai dari derivasi “limbang/lembang” yang mengasosiasikan kondisi tanah berair, hingga tafsiran yang mengaitkannya dengan istilah lain dalam tradisi Jawa dan Melayu pada dasarnya menegaskan satu hal, yakni imajinasi kultural Palembang sangat terkait dengan lingkungan perairan, terutama Sungai Musi yang menjadi sumbu peradaban dan mobilitas masyarakat.³⁴ Pada fase Islam, Palembang berkembang menjadi pusat kesultanan yang mula-mula berada dalam orbit kekuasaan Jawa (terutama Mataram) dan kemudian melepaskan diri menjadi Kesultanan Palembang Darussalam. Selama lebih dari dua abad, kesultanan ini memainkan peran regional yang luas hingga mencakup wilayah-wilayah seperti Jambi, Bangka Belitung, Bengkulu dan Lampung.³⁵ Konteks politik semacam ini lazim melahirkan “bahasa prestise” (*prestige language*), yakni ragam bahasa yang memperoleh status tinggi karena digunakan oleh elite pemerintahan, bangsawan, ulama dan struktur kekuasaan.

Migrasi keluarga penguasa beserta pengikut dan penguatan jaringan kekerabatan melalui perkawinan politik turut membawa tradisi, etika serta repertori bahasa.³⁶ Akibatnya, unsur leksikon yang kelak diidentifikasi sebagai kosakata *bebaso* menunjukkan kemiripan dengan kosakata Jawa, misalnya bentuk-bentuk seperti *kulo*, *niki*, *niku*, *wenten*, *sampun* dan sebagainya. Proses ini bukan “penggantian” bahasa Melayu oleh Jawa, melainkan asimilasi gradual dalam lingkungan istana yang menciptakan varietas bahasa halus sebagai hibrida sosio-historis.³⁷ Maksudnya, bahasa Palembang *bebaso* adalah bentuk bahasa yang lahir dari proses percampuran unsur-unsur bahasa akibat interaksi sosial yang berlangsung dalam konteks sejarah tertentu. Dalam hal ini, bahasa tidak berubah secara tiba-tiba atau digantikan sepenuhnya, tetapi berkembang secara bertahap melalui asimilasi budaya, kekuasaan dan kebiasaan komunikasi di lingkungan sosial tertentu, seperti istana. Hasilnya adalah varietas bahasa baru yang memadukan unsur bahasa asal (misalnya Melayu) dengan pengaruh bahasa lain (misalnya Jawa), sehingga mencerminkan kondisi sosial dan dinamika sejarah masyarakat yang melahirkannya.

Dengan demikian, *bebaso* dapat dibaca sebagai artefak linguistik dari struktur sosial hierarkis, bahwa pilihan bahasa menjadi perangkat untuk menegosiasikan relasi kuasa dan etika penghormatan. Dalam ranah praktik, kesultanan menjadikan *bebaso* sebagai bahasa komunikasi resmi dalam administrasi, penyampaian titah, upacara adat, dakwah dan interaksi antarbangsawan serta pejabat istana.³⁸ Penggunaan dalam

³⁴ Nawiyanto, et al., *Kesultanan Palembang Darussalam, Sejarah dan Warisan Budayanya*, (Jember: Tarutama Nusantara, 2016), 27.

³⁵ M. Dien Madjid, et al., *Ensiklopedia Kesultanan di Nusantara*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2022), 364.

³⁶ Djohan Hanafiyah, *Melayu-Jawa : Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), 81.

³⁷ J.I. Van Sevenhoven, *Lukisan Tentang Ibu Kota Palembang*, (Jakarta: Ombak, 2015), 23.

³⁸ Nawiyanto, *Kesultanan Palembang Darussalam*, 162.

fungsi-fungsi formal inilah yang memberi *bebaso* status simbolik sebagai bahasa beradab (*refined language*) yang merepresentasikan kehalusan budi, tata krama dan nilai religius yang hidup di ruang kesultanan.

Dalam kerangka sejarah sosial, peredupan pengaruh kesultanan, baik karena kolonialisme, restrukturisasi politik, maupun modernisasi administrasi, berbanding lurus dengan melemahnya eksistensi *bebaso* sebagai bahasa pergaulan. Pengasingan dan pembuangan figur-figur kesultanan ke berbagai wilayah, migrasi penduduk Palembang ke daerah perbatasan maupun ke luar Sumatera Selatan, serta perubahan pola keluarga dan pendidikan turut memengaruhi transmisi bahasa antargenerasi.³⁹ Akibatnya, *bebaso* kini lebih sering tampil sebagai bahasa seremonial, bukan sebagai media komunikasi harian.⁴⁰ Observasi sosial menunjukkan bahwa penutur aktif *bebaso* didominasi generasi tua, sementara generasi muda lebih banyak menggunakan ragam *sari-sari* atau bahasa Indonesia.

Karakteristik *bebaso* memperlihatkan kompleksitas sebagai varietas bahasa yang terbentuk melalui akulturasi multiarah. Secara filologis, inti *bebaso* berakar pada Melayu Palembang yang bercampur bahasa Jawa halus istana serta meresepsi kosakata bahasa Arab, Cina, India, Persia, Portugis, Belanda, Inggris dan lainnya.⁴¹ Di tingkat struktur, *bebaso* menunjukkan kekayaan morfologi melalui pembentukan kata asal dan kata jadian. Kata asal dapat berupa satu hingga beberapa suku kata, sedangkan kata jadian terbentuk melalui proses afiksasi (awalan, sisipan, akhiran, konfiks), reduplikasi (ulang sempurna, ulang bersambung, ulang dengan perubahan bunyi) dan pemajemukan dengan berbagai pola relasi makna.⁴² Secara fonetik, sistem vokal dan diftong *bebaso* memiliki ciri yang khas dan dalam upaya representasi tertulis, beberapa penelitian menyarankan penggunaan simbol vokal tertentu untuk menandai bunyi rangkap yang sulit dieja dalam aksara Latin secara konsisten.⁴³

Dengan menempatkan seluruh uraian tersebut dalam kerangka sosiolinguistik historis, dapat ditegaskan bahwa *bebaso* adalah warisan linguistik yang lahir dari asimilasi panjang bahasa Jawa keraton dan Melayu lokal dalam ekologi budaya Kesultanan Palembang Darussalam, kemudian memperoleh prestise sebagai ragam halus yang mengindeks etika, hirarki dan identitas Islam kesultanan. Dalam perkembangannya, perubahan struktur sosial-politik, mobilitas penduduk, dominasi bahasa pasaran, serta minimnya transmisi antargenerasi menyebabkan *bebaso* mengalami penyempitan ranah dan pergeseran fungsi menjadi bahasa seremoni yang menempatkannya pada posisi rentan.

³⁹ Kiagus Imran Mahmud, *Sejarah Palembang*, (Palembang: Anggrek, 2004), 22.

⁴⁰ Zuhdiyah, *Terjemahan Al Qur'an*, 16.

⁴¹ Abdul 'Azhim Amin, "Bahasa Melayu Palembang Mengadopsi Bahasa Arab *Fushhah* dalam Naskah Palembang Tahun 1842: Pendekatan Filologis", *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol. XVIII. No. 2. Tahun 2018, 2.

⁴² Baderel, *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, 7.

⁴³ Baderel, *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, 20.

Terjemahan Al-Qur'an *Bebaso*: dari Teologis Edukatif ke Sosial Linguistik

Sejarah tertulis penerjemahan Al-Qur'an di Palembang dapat ditelusuri sejak era Kesultanan Palembang Darussalam yang mencapai puncak kejayaan pada abad ke-17-18 ketika kebutuhan dakwah dan pengajaran Islam mendorong para ulama memanfaatkan bahasa lokal-regional sebagai medium transmisi keilmuan.⁴⁴ Pada fase awal ini, praktik penerjemahan Al-Qur'an belum hadir dalam bentuk terjemahan utuh satu surat atau satu mushaf, melainkan berupa penerjemahan parsial ayat-ayat dan kutipan tematik yang terintegrasi dalam karya-karya keislaman. Ulama besar Palembang seperti Syaikh 'Abd al-Shamad al-Falimbani (1704-1789) misalnya menerjemahkan potongan ayat Al-Qur'an dalam bahasa Melayu untuk kepentingan pedagogis dan penguatan argumentasi keagamaan, sebagaimana tercermin dalam karya-karyanya seperti *Faḍā'il Ahyā' li al-Ghazālī* dan *Tazkirat al-Mu'minīn fi Faḍā'il al-Jihād*.⁴⁵ Tradisi ini menunjukkan bahwa penerjemahan Al-Qur'an di Palembang memiliki akar historis yang kuat, sekaligus menegaskan kedudukan Palembang sebagai salah satu simpul intelektual Islam di Nusantara.

Pada periode berikutnya, penerjemahan utuh dalam skala surat dilakukan oleh Syaikh Muhammad Azhari al-Palimbani (1811-1874) melalui terjemahan surat al-Fatihah ke dalam bahasa Melayu, bahasa yang pada masa itu berfungsi sebagai bahasa ilmiah dan *lingua franca* keislaman di Nusantara.⁴⁶ Sementara itu, bahasa Palembang *bebaso* cenderung beroperasi sebagai bahasa tutur yang belum berkembang sebagai tradisi tulis, sehingga karya-karya ulama Palembang lebih banyak ditulis dalam bahasa Melayu beraksara Arab *pegon*.⁴⁷

Arus institusionalisasi kemudian menguat ketika program penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa daerah yang diprakarsai Kementerian Agama melalui Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan memberi kerangka kebijakan yang selaras dengan agenda lokal.⁴⁸ Program ini bertujuan membumikan pesan Al-Qur'an bagi penutur bahasa daerah, menguatkan moderasi beragama melalui ekspresi yang ramah budaya, sekaligus berkontribusi pada pelestarian bahasa yang terancam (Tim Penerjemah: 2019: iii). Dalam kerangka ini, penerjemahan Al-Qur'an bahasa Palembang dilaksanakan oleh tim UIN Raden Fatah pada 2017-2019 dan menghasilkan karya *Terjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa Daerah (Palembang)* yang diluncurkan pada 2019. Tahap berikutnya ditandai oleh perluasan akses melalui digitalisasi pada 2023 melalui aplikasi Qur'an Kemenag.

Jika keseluruhan proses dibaca secara konseptual, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* lebih tepat dipahami sebagai proyek kultural-linguistik yang memadukan praksis *tarjamat al-Qur'ān* dengan agenda revitalisasi bahasa. Orientasi *tarjamat al-*

⁴⁴ Andi Syarifuddin, et al., *101 Ulama' Sumsel : Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, (Yogyakarta : Forpress Sumsel, Ar-Ruz Media, 2013), 38.

⁴⁵ Andi Syarifuddin, *101 Ulama' Sumsel*, 8.

⁴⁶ Alfi, *Dinamika*, 32.

⁴⁷ Baderel, *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, 21.

⁴⁸ Lihat Renstra Kementerian Agama RI tahun 2010-2014.

Qur'ān tampak dalam kepedulian terhadap kesetiaan makna, kehati-hatian teologis, rujukan tafsir *mu'tabarāh*, serta disiplin penyusunan naskah yang berujung pada pentashihan. Namun, orientasi revitalisasi terlihat melalui penekanan keterlibatan penutur *guguk* sebagai otoritas kebahasaan, upaya menginventarisasi kosa kata yang mulai jarang dipakai, fleksibilitas penggunaan sari-sari/Indonesia/Arab sebagai strategi adaptasi keterbatasan leksikon *bebaso*, serta kesadaran bahwa penerjemahan Al-Qur'an memberi "domain baru" yang prestisius bagi bahasa yang sedang mengalami penyempitan fungsi. Di sini, teks suci berperan sebagai medium legitimasi tertinggi yang mampu mengangkat kembali martabat *bebaso* sekaligus membuka ruang literasi tertulis bagi bahasa yang sebelumnya dominan lisan.

Dengan demikian, proses penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* memperlihatkan model kerja yang simultan, model produksi naskah terjemah yang mengikuti jalur formal negara dan model verifikasi partisipatif yang melibatkan penutur autentik dan aktor budaya, serta model validasi akademik-teologis melalui rujukan tafsir dan mekanisme berlapis. Konfigurasi ini menempatkan "Terjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa Daerah (Palembang)" bukan sekadar produk alih bahasa, melainkan sebuah intervensi kebudayaan. Al-Qur'an dijadikan instrumen untuk memperluas fungsi sosial *bebaso*, menambah sumber daya literasi dan memperkuat identitas lokal melalui medium yang paling otoritatif dalam kehidupan religius masyarakat.

Implikasi terhadap Epistemologi Ilmu *Tarjamat al-Qur'ān*

Ditinjau dari perspektif kebudayaan, proses penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Palembang *bebaso* dari hulu hingga hilir dapat dipahami sebagai produksi budaya yang sarat makna sosial-historis, bukan sekadar aktivitas linguistik. Sejalan dengan pandangan Raymond Williams, bahwa budaya mencakup seluruh praktik sosial bermakna, terjemahan Al-Qur'an *bebaso* merepresentasikan konfigurasi nilai, kepentingan dan ideologi komunitas Palembang dalam konteks sejarah kebahasaan dan religiusitasnya.⁴⁹ Teori representasi Stuart Hall menyebut mengonstruksi makna dan identitas, karena menghadirkan *bebaso* yang sebelumnya mengalami penurunan eksistensi ke dalam ranah religius yang memicu kebanggaan kolektif dan penguatan identitas kultural.⁵⁰ Berkelindan dengan konsep *field of cultural production* Pierre Bourdieu, bahwa produk budaya berimplikasi pada pergeseran status dan legitimasi simbolik.⁵¹ Dalam kerangka simbolik Clifford Geertz, penerjemahan tersebut juga berfungsi sebagai sistem tanda yang menata ulang relasi masyarakat dengan bahasa dan agamanya, sehingga implikasinya mencakup penguatan identitas kolektif, peningkatan legitimasi sosial bahasa lokal serta pembentukan formula baru legitimasi religius berbasis bahasa daerah.⁵²

⁴⁹ Raymon Williams, *Marxism and Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 1977), 19.

⁵⁰ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, (London: Sage Publications, 1997), 15.

⁵¹ Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, (Cambridge: Polity Press, 1993), 76.

⁵² Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 89.

Pada saat yang sama, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* memperlihatkan implikasi penting bagi epistemologi keilmuan *tarjamat al-Qur'an*, khususnya terkait tujuan penerjemahan, model alih bahasa dan kualifikasi penerjemah. Praktik ini menunjukkan bahwa ilmu *tarjamat* bersifat adaptif terhadap dinamika sosial-kultural, sebagaimana ditegaskan Eugene A. Nida melalui konsep *dynamic equivalence*, bahwa penerjemahan dipahami sebagai tindakan komunikatif-kultural yang mereproduksi respons makna dalam tatanan bahasa dan budaya baru.⁵³ Dalam horizon yang lebih luas, fenomena ini dapat dibaca sebagai indikasi pergeseran paradigma dalam memahami penerjemahan Al-Qur'an, sejalan dengan gagasan Thomas S. Kuhn tentang dinamika perkembangan ilmu melalui perubahan kerangka berpikir.⁵⁴ Dengan demikian, penerjemahan *bebaso* tidak hanya merupakan fenomena budaya, tetapi juga praktik ilmiah-religius yang memiliki bobot epistemologis dalam tradisi keilmuan Al-Qur'an.

1. Implikasi pada Tujuan Penerjemahan Al-Qur'an

Program penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa daerah Palembang yang menandai pergeseran sekaligus perluasan orientasi tujuan penerjemahan dalam tradisi *tarjamat al-Qur'an* di Indonesia. Jika pada fase-fase awal penerjemahan Al-Qur'an secara umum lebih diletakkan dalam kerangka *tafhīm al-ma'nā*, yakni membantu umat Islam non-Arab memahami kandungan wahyu tanpa menggantikan kedudukan lafaz Arabnya, maka pada periode kontemporer orientasi tersebut meluas ke ranah linguistik-kultural, yakni pelestarian bahasa daerah, penguatan identitas lokal dan nilai-nilai sosial-keagamaan seperti moderasi beragama. Dalam konteks Palembang, perluasan orientasi ini membuat penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* tidak lagi dapat dibaca semata sebagai perangkat pedagogis-teologis, melainkan sebagai instrumen kultural yang secara strategis menghubungkan otoritas teks suci dengan agenda revitalisasi bahasa daerah. Pernyataan para pemangku kebijakan dan pelaksana secara konsisten memperlihatkan bahwa "mendekatkan umat kepada Al-Qur'an" diletakkan berdampingan dengan "mendekatkan masyarakat kepada bahasa daerahnya," sehingga penerjemahan berfungsi ganda.⁵⁵ Formulasi ini dipertegas oleh Kepala Puslitbangtur (2019) yang merumuskan tujuan penerjemahan bahasa daerah sebagai partisipasi aktif dalam mencegah atau memperlambat kepunahan bahasa daerah.⁵⁶ Dengan demikian, penerjemahan Al-Qur'an pada fase kontemporer tidak berhenti pada mandat hermeneutik *tafhīm al-ma'nā*, tetapi bergerak menuju mandat sosiolinguistik, mengintervensi pergeseran bahasa (*language shift*) melalui kanal yang paling otoritatif dalam kehidupan keagamaan umat, yakni teks suci.

⁵³ Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, (Leiden: E.J. Brill, 1964), 159.

⁵⁴ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 10.

⁵⁵ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019), iii

⁵⁶ Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, iii

Berdasarkan hasil wawancara, utamanya terhadap beberapa tim penerjemah ditemukan fakta bahwa sejak awal mereka dilibatkan dalam pembicaraan tentang rencana upaya pelestarian *bebaso* yang akan diwujudkan dalam bentuk penerjemahan Al Qur'an. "Kalu soal sekedar untuk ngerti arti kato-kato ayat, kito cukup bae buka' terjemahan baso Indonesia, insya Allah pahamlah itu. Apolagi wong Palembang kate' lagi yang dak pacak baco. Tapi, inikan tujuannyo, bukan sekedar itu, kito ni nak ngamanke baso Palembang alus ini nah, biar idak ilang. Soalnya la saro nak nyari uong yang biso bebaso mak ini ari"⁵⁷ (Jika hanya sekedar untuk memahami makna kata-kata dari ayat-ayat Al Qur'an, kita cukup membaca terjemahan Al Qur'an bahasa Indonesia. Apalagi orang Palembang tidak ada lagi yang buta hurup. Tapi, tujuan [penerjemahan *bebaso*] ini bukan hanya sekedar untuk pemahaman, tapi lebih pada untuk mengamankan bahasa *bebaso*, supaya tidak punah. Sebab, saat ini sudah sulit menemukan orang yang bisa [berbicara menggunakan] *bebaso*). Pernyataan informan menunjukkan bahwa kebutuhan pemahaman makna ayat sebenarnya telah cukup terakomodasi oleh terjemahan bahasa Indonesia, sehingga penerjemahan ke dalam *bebaso* tidak lagi semata-mata didorong oleh kebutuhan komunikatif, melainkan oleh kesadaran akan ancaman kepunahan bahasa lokal. Fenomena ini menunjukkan bahwa orientasi penerjemahan menjadi kontekstual dan ditentukan oleh tujuan sosial-budaya yang lebih luas, sehingga teks terjemahan berfungsi tidak hanya sebagai medium pemaknaan, tetapi juga sebagai sarana revitalisasi identitas linguistik masyarakat.

Selain itu, seorang warga guguk 1 Ulu, Kms. H. Rusli, mengungkapkan rasa syukurnya dengan adanya terjemahan Al Qur'an *bebaso*, "Alhamdulillah, terimo kasih nian ado terjemahan cak ini. Kami ni lah banyak lupu *bebaso*, lah dak acak lagi, padahal kami ni wong Palembang asli. Dengan ado ini sapo tau *bebaso* ni bakal dipake' lagi ole guguk guguk di Palembang, paling idak ado bae yang tetarik nak belajar *bebaso*"⁵⁸ (Alhamdulillah, [kami] sangat berterima kasih ada terjemahan ini. Sebagian besar kami sudah lupa bahasa *bebaso* dan tidak bisa lagi menggunakan *bebaso*, meskipun kami adalah orang Palembang asli. Dengan adanya [terjemahan] ini siapa tau *bebaso* dapat kembali digunakan di masyarakat guguk Palembang, paling tidak ada saja orang yang akan tertarik untuk belajar *bebaso*). Ungkapan rasa syukur yang disertai pengakuan atas menurunnya kompetensi berbahasa *bebaso* di kalangan penutur asli mengindikasikan adanya gejala *language shift* yang cukup signifikan. Dalam konteks ini, kehadiran terjemahan Al-Qur'an *bebaso* berfungsi sebagai media simbolik sekaligus praktis untuk menghidupkan kembali eksistensi bahasa tersebut, setidaknya pada level kesadaran dan minat generasi masyarakat. Secara teoritis, fenomena ini menguatkan bahwa orientasi penerjemahan telah bergeser ke arah fungsi kultural, bahwa teks terjemahan tidak hanya berperan sebagai medium *tafḥīm al-ma'nā*, tetapi juga sebagai sarana

⁵⁷ Wawancara dengan tim penerjemah (Agus Dody, Andi Syarifuddin dan Choriyyah) pada tanggal 16 Juni 2023.

⁵⁸ Wawancara dengan seorang warga guguk 1 Ulu, Kms. H. Rusli, pada tanggal 12 Juni 2023.

revitalisasi identitas linguistik lokal yang diharapkan mampu mendorong transmisi bahasa antar generasi di tengah ancaman kepunahan.

Perluasan orientasi penerjemahan ini dapat dipahami sebagai transformasi dari tujuan “edukatif universal” menuju tujuan “edukatif-kultural,” bukan sebagai penggantian, melainkan sebagai pelebaran fungsi. Pergeseran orientasi ini juga dapat dijelaskan melalui kerangka teori penerjemahan modern, terutama konsep *dynamic equivalence* Eugene A. Nida yang menekankan bahwa keberhasilan terjemahan tidak semata diukur dari kesetiaan literal terhadap bentuk bahasa sumber, melainkan dari kemampuan menghasilkan respons makna yang sepadan pada pembaca bahasa sasaran melalui padanan yang “paling alami” dalam makna dan gaya.⁵⁹ Dalam penerjemahan Al-Qur’an *bebaso*, logika ini tampak pada upaya menghadirkan pesan wahyu dalam sistem bahasa dan kebudayaan Palembang sehingga dapat dipahami secara reseptif oleh komunitas sasaran, tanpa kehilangan substansi teologisnya.

Meskipun demikian, perluasan orientasi kontemporer ini tetap bertumpu pada tesis klasik ulama tentang tujuan primer penerjemahan Al-Qur’an yang menjelaskan makna, bukan menggantikan Al-Qur’an. Az-Zarqānī menegaskan bahwa terjemahan tidak pernah menjadi pengganti Al-Qur’an, melainkan sarana untuk memahaminya.⁶⁰ Al-Qaththān menempatkan terjemahan sebagai instrumen bantu yang tidak mengambil fungsi ibadah yang melekat pada lafaz Arabnya.⁶¹ Sedangkan Az-Zahabī menekankan kehati-hatian dan kejujuran makna dalam penerjemahan, terutama bagi pembaca yang tidak menguasai bahasa Arab.⁶² Kerangka normatif ini menunjukkan bahwa perluasan tujuan ke ranah kultural-linguistik tidak otomatis mengubah prinsip dasar, terjemahan tetap berstatus *taqrīb al-ma’nā* (pendekatan makna), sementara dimensi revitalisasi bahasa bekerja sebagai “nilai tambah” yang dilekatkan pada proses, bukan sebagai pengganti misi hermeneutik.

Dalam perspektif filsafat ilmu, gejala ini dapat dibaca sebagai indikasi pergeseran paradigma dalam pemaknaan tujuan penerjemahan Al-Qur’an. Mengikuti kerangka Thomas S. Kuhn, perkembangan pengetahuan tidak selalu berjalan linear, melainkan melalui fase-fase yang diwarnai anomali dan krisis yang mendorong lahirnya paradigma baru.⁶³ Dalam konteks penerjemahan bahasa daerah, “anomali” dapat dipahami sebagai memburuknya eksistensi bahasa-bahasa lokal, meningkatnya kesadaran akan ancaman kepunahan, serta kebutuhan baru masyarakat muslim yang ingin tetap religius sekaligus berakar pada identitas kebahasaan lokal. Paradigma lama yang menempatkan penerjemahan terutama sebagai perangkat *tafḥīm al-ma’nā* tetap relevan, tetapi tidak lagi cukup menjelaskan mengapa negara dan komunitas menginvestasikan energi besar pada penerjemahan bahasa daerah. Pada titik inilah

⁵⁹ Nida, *Toward a Science of Translating*, 68.

⁶⁰ Az-Zarqani, *Manahil*, 331.

⁶¹ Al-Qaththan, *Mabahits*, 313.

⁶² Az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 19.

⁶³ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 11.

muncul “paradigma tujuan ganda” (edukatif-teologis dan kultural-linguistik) yang memperluas medan justifikasi penerjemahan. Pergeseran ini tidak menghapus orientasi teologis-edukatif, tetapi menambahkan kerangka baru yang bersifat sosiolinguistik-kultural sebagai bentuk adaptasi intelektual Islam terhadap tantangan zaman.

Tabel 3. Periodisasi Orientasi *Tarjamat al-Qur’ān*

No.	Periode	Waktu	Sifat	Tujuan
1	Awal	610-1143	Dispensatif	Dakwah dan <i>rukhsah</i>
2	Pertengahan	1143-1313	Defensif	Meluruskan distorsi makna
3	Akhir	1313-2011	Teologis-edukatif	Akses pemahaman Al-Qur’an secara global
4	Kontemporer	2011-sekarang	Teologis-Edukatif dan Sosial-Linguistik	Akses pemahaman global dan revitalisasi bahasa

Berdasarkan uraian tersebut, penerjemahan Al-Qur’an *bebaso* merepresentasikan perluasan orientasi tujuan penerjemahan dari fungsi edukatif menuju fungsi edukatif-kultural yang secara sadar memadukan agenda *tafḥīm al-ma’nā* dengan revitalisasi bahasa daerah, penguatan identitas budaya, dan nilai sosial-keagamaan seperti moderasi. Perluasan ini menandai pergeseran epistemologis dalam studi *tarjamat al-Qur’ān*. Penerjemahan tidak lagi dibaca sebagai proses satu arah dari teks menuju pembaca, melainkan sebagai praksis sosial-intelektual yang menghubungkan wahyu, komunitas bahasa dan kebijakan kebudayaan dalam satu ekosistem legitimasi.

2. Implikasi Model Penerjemahan Al-Qur’an

Penerjemahan Al-Qur’an ke dalam bahasa Palembang *bebaso* menghadirkan implikasi epistemologis yang signifikan bagi studi *tarjamat al-Qur’ān*, terutama pada aspek model penerjemahan. Implikasi paling menonjol adalah munculnya pola penerjemahan berlapis yang dapat disebut *tarjamat al-tarjamah* (penerjemahan atas hasil terjemahan), yakni penggunaan teks terjemahan bahasa Indonesia -khususnya terjemahan resmi Kementerian Agama RI- sebagai bahasa perantara sebelum dialihbahasakan ke dalam *bebaso*. Dalam konfigurasi ini, bahasa Indonesia berfungsi sebagai medium penghubung antara bahasa Arab Al-Qur’an sebagai bahasa sumber pertama dan bahasa Palembang sebagai bahasa sasaran, sehingga proses pemaknaan bergerak melalui dua tahap representasi linguistik. Pendekatan ini menandai pergeseran metodologis karena tradisi teoritis *tarjamat al-Qur’ān* secara historis memposisikan teks Arab sebagai satu-satunya pijakan bahasa sumber yang harus dihadapi langsung oleh penerjemah, baik dalam kerangka pemindahan makna lafaz (*naql al-lafz*) maupun pemindahan struktur ujaran (*naql al-kalām*).⁶⁴

⁶⁴ Ibn Manzhur, *Lisan al-‘Arab*, 66.

Kecenderungan “mengikuti” struktur terjemahan Kemenag ini tidak hanya menunjukkan pilihan stilistika, tetapi juga mengindikasikan kerja mediasi berlapis, sebagian segmen *bebaso* secara faktual merupakan transformasi dari struktur bahasa Indonesia yang terlebih dahulu telah menginterpretasi teks Arab. Konsekuensinya, penerjemahan *bebaso* beroperasi sebagai terjemahan tingkat kedua (*secondary translation*) yang berhadapan dengan dua tantangan sekaligus, menjaga kesetiaan teologis terhadap maksud ayat (dengan merujuk teks Arab dan tafsir *mu’tabarrah*) dan menjaga keberterimaan linguistik-kultural dalam bahasa sasaran, sambil mengelola risiko distorsi yang inheren dalam translasi berantai. Eugene A. Nida mengingatkan bahwa setiap penerjemahan selalu mengandung interpretasi dan ketika proses berlangsung tidak langsung, potensi *secondary semantic shift* meningkat karena makna dapat bergeser pada tiap lapis representasi bahasa.⁶⁵ Secara konseptual, model ini dapat dibaca sebagai perluasan ruang lingkup epistemologi *tarjamah al-Qur’an*, dari paradigma “penerjemahan primer” (langsung Arab → bahasa sasaran) menuju paradigma “penerjemahan sekunder” (Arab → bahasa perantara → bahasa sasaran) yang menuntut perangkat evaluasi baru.

Di antara contoh kasus penerjemahan dalam konteks ini dapat dibaca pada terjemahan kata “*milk al-aymān*” yang terdapat dalam beberapa ayat seperti Qs. an-Nur : 31, al-Mu’minun : 6, al-Ma’arij : 30, an-Nisa’ : 3.⁶⁶ Frasa “*mā malakat aymānuhum*” dalam Al-Qur’an secara leksikal merujuk pada konsep kepemilikan terhadap hamba sahaya dalam struktur sosial Arab klasik.⁶⁷ Dalam terjemahan Kemenag frasa ini secara konsisten diterjemahkan sebagai “*hamba sahaya yang mereka miliki*” yang menunjukkan upaya mempertahankan makna referensial (denotatif) dengan pendekatan *tafsīriyyah* yang moderat dan menjelaskan tanpa terlalu jauh menggeser makna asal. Namun, dalam terjemahan *bebaso*, ditemukan variasi padanan seperti “*pacal*”, “*budak-budak*” dan “*babu betino*”. Pilihan leksikal ini menunjukkan adanya kecenderungan adaptasi ke dalam sistem semantik lokal. Kata “*pacal*” dalam konteks budaya Palembang modern cenderung bermakna relasi nonformal (bahkan dapat diasosiasikan dengan pasangan di luar ikatan sah), sementara “*babu betino*” lebih mengarah pada pekerja domestik perempuan. Kedua padanan ini tidak sepenuhnya merepresentasikan konsep historis *milk al-yamīn* dalam struktur sosial Arab pra-modern, sehingga terjadi pergeseran makna (*semantic shift*) dari makna asal yang bersifat institusional ke makna yang lebih kontekstual-lokal dan bahkan profan. Fenomena variasi padanan seperti “*pacal*”, “*budak-budak*”, dan “*babu betino*” dalam terjemahan Palembang *bebaso* menunjukkan adanya implikasi langsung dari model *tarjamah at-tarjamah*. Dalam model ini, makna tidak lagi ditransfer secara langsung dari bahasa sumber (Arab), melainkan melalui bahasa perantara (Indonesia), sehingga membuka ruang interpretasi baru pada tahap kedua.

⁶⁵ Nida, *Toward a Science of Translating*, 12.

⁶⁶ Tim Penerjemah, *Al-Qur’an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, 103, 461, 479, & 805.

⁶⁷ Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), Jilid XII, 229.

Pada akhirnya, penerjemahan Al-Qur'an *bebaso* memperlihatkan bahwa model-model klasik (*harfiyyah, ma'nāwīyyah, tafsīriyyah*) tetap relevan sebagai deskriptor strategi pemindahan makna, tetapi perlu dilengkapi dengan kategori baru yang menjelaskan jalur mediasi bahasa, yakni penerjemahan berlapis berbasis bahasa perantara yang distandarisasi. Model ini, di satu sisi, mempercepat dan menstabilkan proses penerjemahan melalui rujukan yang mapan, di sisi lain, memunculkan konsekuensi epistemologis berupa lapisan interpretasi ganda dan potensi pergeseran makna sekunder yang hanya dapat diantisipasi melalui triangulasi teks, rujukan tafsir *mu'tabarrah*, serta pengawasan kolektif lintas kompetensi.

3. Implikasi Kualifikasi Penerjemah

Dalam tradisi klasik 'Ulūm al-Qur'ān, penerjemahan diposisikan sebagai aktivitas ilmiah-religius yang menyentuh wilayah kesucian wahyu, sehingga mensyaratkan standar kompetensi yang sangat ketat dan individual. Seorang *mutarjim* dituntut menguasai bahasa Arab secara mendalam beserta seluruh cabang keilmuannya (*nahw, sharaf, balaghah, uslub* dan lain-lain), memahami keilmuan Al-Qur'an dan tafsir seperti *asbāb an-nuzūl, nāsikh-mansūkh, makki-madani, qirā'āt*, serta menguasai tafsir, ushul fiqh, sejarah Islam dan *maqāshid asy-syarī'ah*.⁶⁸ Selain itu, integritas akidah dan tanggung jawab spiritual juga menjadi syarat mendasar agar penerjemahan tidak terkontaminasi kepentingan ideologis. Dengan demikian, dalam konstruksi klasik, penerjemah Al-Qur'an diposisikan hampir setara dengan *mufassir*.

Az-Zarkasyi menekankan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada struktur linguistiknya, sehingga penguasaan bahasa Arab menjadi syarat mutlak.⁶⁹ As-Suyuthi menambahkan bahwa kemampuan bahasa saja tidak cukup tanpa penguasaan ilmu-ilmu Islam dan kemurnian akidah.⁷⁰ Manna' al-Qaththan menggarisbawahi dua kompetensi utama, yakni kompetensi linguistik Arab dan kompetensi keilmuan keislaman, sementara penguasaan bahasa sasaran menjadi kompetensi pendukung.⁷¹ Az-Zahabi secara eksplisit menyamakan kedudukan *mutarjim* dengan *mufassir* serta menekankan keharusan penguasaan hadis, tafsir, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan dua bahasa sekaligus.⁷² Az-Zarqani menambahkan pentingnya kesepadanan makna (*equivalence*) serta kemampuan menghasilkan teks terjemahan yang independen secara struktural namun tetap setia pada makna sumber.⁷³ Keseluruhan pandangan ini menunjukkan bahwa dalam paradigma klasik, penerjemahan Al-Qur'an adalah kerja individual dengan standar keilmuan tinggi dan komprehensif.

Namun, dalam praktik penerjemahan Al-Qur'an *bebaso*, tampak adanya penyesuaian mendasar terhadap standar tersebut. Kualifikasi penerjemah tidak lagi

⁶⁸ Badr ad-Din Muhammad Az-Zarkasyi, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), Jilid II, 147.

⁶⁹ Az-Zarkasyi, *Al-Burhan*, 147.

⁷⁰ Jalal ad-Din as-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Cairo: Al-Maktabah al-Mishriyyah, 1972), Jilid 1, 120.

⁷¹ Al-Qaththan, *Mabahits*, 326.

⁷² Az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufassirun*, 30.

⁷³ Az-Zarqani, *Manahil*, 113.

dipenuhi secara individual, melainkan didistribusikan secara kolektif dalam sebuah tim multidisipliner. Tim ini terdiri atas unsur ulama, akademisi, ahli tafsir, budayawan, *hafizh* Al-Qur'an, ahli bahasa Arab, ahli bahasa Palembang *bebaso*, serta tenaga pendukung teknis. Pola ini lahir dari realitas ketiadaan individu yang memenuhi seluruh kualifikasi ideal klasik, sementara kebutuhan penerjemahan tetap mendesak sebagai bagian dari pelestarian bahasa dan perluasan akses pemahaman Al-Qur'an bagi komunitas penutur *bebaso*.⁷⁴ Dengan demikian, kompetensi yang sebelumnya terkonsentrasi pada satu individu dipecah menjadi kompetensi-kompetensi parsial yang saling melengkapi dalam kerja kolaboratif. Hal ini dapat dilihat pada tabel distribusi kualifikasi penerjemah berikut ini :

Tabel 4. Distribusi Kualifikasi Penerjemah Al-Qur'an *Bebaso*

No.	Penerjemah	Bahasa Arab	Bahasa <i>Bebaso</i>	Keilmuan Al Qur'an	Keilmuan Keislaman
1.	Prof. Dr. Aflathun Mucktar, MA	√		√	√
2.	Prof. Dr. Ris'an Rusli, MA	√			√
3.	Prof. Dr. Baba Baderel Munir, Apt., MA		√		
4.	KH. A. Nawawi Dencik, Al-Hafizh		√		√
5.	Dr. Zuhdiyah, M.Ag	√	√		√
6.	Baba Abd. Azim Amin, M.Hum	√	√		√
7.	Kms. Andi Syarifuddin, S.Ag	√	√		√
8.	Agus Doddy, M.Pd.I, Al-Hafizh		√		√
9.	Kgs. Syarifuddin		√		
10.	Kgs. M. Yusuf Zainal Husen		√		
11.	Kms. Anwar Beck, BA		√		
12.	Dra. Hj. Choiriyah, M.Ag		√		√
13.	Kgs. Edi Arfa'i, S.Pd., M.Si		√		

Berdasarkan komposisi kualifikasi yang ada, tim penerjemah Al-Qur'an bahasa Palembang *bebaso* terdiri atas sumber daya manusia dengan latar belakang keilmuan yang beragam, khususnya dalam bidang bahasa Arab, bahasa Palembang *bebaso*, keilmuan Al-Qur'an, dan ilmu-ilmu keislaman. Dari sisi penguasaan bahasa Arab, terdapat beberapa anggota tim yang memiliki kompetensi kuat, seperti Prof. Dr. Aflathun Mucktar, MA, Prof. Dr. Ris'an Rusli, MA, Dr. Zuhdiyah, M.Ag, Baba Abd. Azim Amin, M.Hum, dan Kms. Andi Syarifuddin, S.Ag, meskipun sebagian dari mereka tidak terlibat langsung dalam proses penerjemahan karena keterbatasan penguasaan bahasa Palembang *bebaso*. Sebaliknya, sejumlah anggota lain memiliki kompetensi utama dalam bahasa Palembang *bebaso*, namun tidak seluruhnya menguasai bahasa Arab maupun keilmuan Al-Qur'an dan tafsir sebagaimana disyaratkan dalam tradisi klasik keilmuan *tarjamat al-Qur'an*.

Dalam konfigurasi ini, penguasaan bahasa Palembang *bebaso* menjadi kualifikasi paling krusial karena ia merupakan bahasa sasaran sekaligus medium kultural penerimaan wahyu. Beberapa anggota tim memiliki kekuatan pada bahasa Arab dan

⁷⁴ Alfi, *Dinamika*, 37.

ilmu keislaman, tetapi tidak mendalam dalam *bebaso*. Sebaliknya, sebagian besar ahli *bebaso* tidak memiliki latar belakang kuat dalam 'Ulum al-Qur'an atau bahasa Arab. Akibatnya, pada tahap tertentu, penerjemahan dilakukan dengan merujuk pada teks terjemahan bahasa Indonesia (terjemahan Kementerian Agama RI) sebagai bahasa perantara, bukan langsung dari teks Arab oleh semua anggota.

Dengan demikian, penerjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Palembang *bebaso* merefleksikan pergeseran epistemologis dari model individualistik-normatif menuju model kolaboratif-kontekstual. Pergeseran ini menunjukkan bahwa keilmuan *tarjamat al-Qur'an* bersifat dinamis dan responsif terhadap realitas sosial-budaya. Standar klasik tetap menjadi horizon normatif, tetapi implementasinya disesuaikan dengan kondisi lokal melalui mekanisme kolektif. Hal ini menegaskan bahwa penerjemahan Al-Qur'an tetap dipahami sebagai aktivitas ilmiah dan spiritual yang sarat tanggung jawab, namun kerangka otoritas keilmuannya mengalami transformasi struktural. Dalam konteks ini, epistemologi *tarjamat al-Qur'an* tidak statis, melainkan bergerak antara idealitas normatif dan pragmatisme kontekstual demi menjaga kesinambungan antara kesucian teks, kebutuhan umat, dan realitas kebahasaan lokal.

Simpulan

Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Palembang *bebaso* menunjukkan bahwa praktik ini tidak hanya dipahami dalam kerangka klasik *tarjamat al-Qur'an* yang semata-mata berorientasi pada *tafhim al-ma'nā*, namun telah berkembang menjadi praktik ilmiah-religius yang memiliki dimensi sosial-kultural yang kuat, khususnya sebagai strategi revitalisasi bahasa daerah. Dengan demikian, tujuan penerjemahan mengalami perluasan dari yang sebelumnya bersifat edukatif-teologis menjadi edukatif-kultural, yakni tidak hanya mentransmisikan pesan wahyu, tetapi juga mengafirmasi eksistensi dan keberlanjutan bahasa Palembang *bebaso* dalam ruang keagamaan. Orientasi ganda *tarjamat al-Qur'an* berdampak langsung pada pilihan metodologis penerjemahan melalui penerapan model *hybrid* dan berlapis, termasuk penggunaan bahasa perantara, yang menuntut mekanisme kontrol makna yang lebih ketat dan sistematis. Pola ini menandai terjadinya rekonstruksi model penerjemahan, dari relasi langsung antara bahasa Arab sebagai bahasa sumber menuju skema mediasi berlapis (*tarjamat at-tarjamah*). Pada saat yang sama, terjadi pula redefinisi otoritas penerjemah, dari model individualistik menuju kerja kolektif yang bersifat interdisipliner, melibatkan ahli tafsir, linguistik, dan budaya lokal. Implikasi epistemologis dari perubahan ini memperlihatkan bahwa penerjemahan Al-Qur'an tidak lagi sekadar aktivitas linguistik, melainkan medan produksi pengetahuan yang kompleks, yang memadukan dimensi teologis, linguistik, dan kultural secara simultan.

Pergeseran epistemologi dalam penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Palembang *bebaso* membawa konsekuensi yang tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga fungsional dalam konteks pemanfaatannya di tengah masyarakat. Meskipun *bebaso* memiliki nilai kultural dan simbolik yang tinggi sebagai representasi identitas lokal, posisinya yang bukan sebagai bahasa *lingua franca* di kalangan

masyarakat Palembang -terutama generasi muda- menjadikan efektivitasnya sebagai medium dakwah dan pemahaman Al-Qur'an perlu dikaji secara kritis. Dalam perspektif ini, terjadi ketegangan antara upaya pemertahanan budaya bahasa daerah dan kebutuhan komunikatif masyarakat yang lebih akrab dengan bahasa Indonesia atau varian Palembang *sari-sari*. Oleh karena itu, diperlukan strategi lanjutan yang lebih adaptif, seperti pengembangan terjemahan alternatif berbasis bahasa yang lebih hidup dalam praktik sosial, tanpa mengabaikan nilai kultural *bebaso*, sehingga tujuan utama penerjemahan Al-Qur'an sebagai sarana *tafḥīm al-ma'nā* (pemahaman makna) dapat tercapai secara lebih efektif dan kontekstual.

Daftar Pustaka

- Al Bayan, Ade, "Studi Kritis Terjemah Al-Qur'an Depag RI (Tela'ah terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat dan Aqidah dalam Pespektif NU)", *Jurnal Syntax Admiration*, Vol. 1, No. 6, Tahun 2020
- Al-Badri, Nur Muhammad Fatih, et al., "Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Palembang: Penguatan Bahasa Daerah dan Kearifan Lokal", *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran dan Fenomena Agama*, Vol. 23, No. 2, Tahun 2022
- Al-Qaththan, Manna' Khalil, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1972
- Al-Qurtubi, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, Jilid XII
- Amin, Abdul Azim, "Bahasa Melayu Palembang Mengadopsi Bahasa Arab *Fushhah* dalam Naskah Palembang Tahun 1842: Pendekatan Filologis", *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol. XVIII. No. 2. Tahun 2018
- Amin, Baderel Munir, et al., *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, Palembang: Yayasan Madrasah Najahiyah, 2010
- Ash-Shabuni, Muhammad 'Ali, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- As-Suyuthi, Jalal ad-Din, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Al-Maktabah al-Mishriyyah, 1972, Jilid I
- Azwar, Alfi Julizun, et. al., *Dinamika Penerjemahan Al Qur'an ke dalam Bahasa Daerah (Palembang)*, (Palembang: Rafah Press, 2020), h. 30
- Az-Zahabi, Muhammad Husain, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Beirut: Dar al-Fikr, 2012, Jilid I
- Az-Zarkasy, Badr ad-Din Muhammad, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1972), Jilid II
- Az-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1982, Jilid II
- Baihaki, Egi Sukma, "Orientalisme dan Penerjemahan Al-Qur'an", *Jurnal Ilmu Ushluddin*, Vol. 16, No. 1, 2017

- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press, 1993
- Chirzin, Muhammad, "Dinamika Terjemah Al-Qur'an (Studi Perbandingan Terjemah Al Qur'an Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2016
- Geertz, Clifford, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Grimes, Barbara F., *Ethnologue: Languages of the World*, Dallas Texas : Summer Institute of Linguistics, 1988
- Hanafi, Muchlis M., "Problematika Terjemahan Al-Qur'an, Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4. No. 2, Tahun 2011
- Hanafi, Yusuf, "Qur'anic Studies dalam Lintasan Sejarah Orientalisme dan Islamologi Barat", dalam *Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, 2013
- Hanafiah, Djohan, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995
- Hermanto, Edi, "Implementasi Teori Tafsir Gerak Ganda Fazlur Rahman pada Buku Ajar Al-Qur'an dan Hadits", *Jurnal An-nida'*, Vol. 41, No. 1, Tahun 2017
- Ichwan, Moch. Nur, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemahan Resmi Al Qur'an di Indonesia" Henri Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1962
- Lukman, Fadhli, "Studi Kritis atas Teori Tarjamah Al-Qur'an dalam 'Ulum al-Qur'an", dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No. 2 Tahun 2016
- Madjid, M. Dien, et al., *Eksiklopedia Kesultanan di Nusantara*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022
- Mahmud, Kiagus Imran, *Sejarah Palembang*, Palembang: Anggrek, 2004
- Manzhur, Ibn, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar ash-Shadir, t.th, Juz 12
- Nawiyanto, et al., *Kesultanan Palembang Darussalam, Sejarah dan Warisan Budayanya*, Jember: Tarutama Nusantara, 2016
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: E.J. Brill, 1964
- Riddel, Peter G., "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia", dalam Henri Chambert Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021, Jilid II
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar*, (Cairo: Dar al-Fikr, t.th.), Juz 2
- Sevenhoven, J.I. Van, *Lukisan Tentang Ibu Kota Palembang*, Jakarta: Ombak, 2015
- Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, (London: Sage Publicatios, 1997) Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019

- Syarifuddin, Andi, *et al.*, *101 Ulama' Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Yogyakarta: Forpress Sumsel, Ar-Ruzz Media, 2013
- Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemahnya (Bahasa Palembang)*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019
- Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Kemendikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2014
- Williams, Raymon, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977
- Zuhdiyah, *Terjemah Al Qur'an dalam Bahasa Palembang*, Yogyakarta: Idea Press, 2015