

Jaringan Makna Kufr dalam Al-Qur'an dan Resepsinya dalam Tafsir Sunda Kemenag

Yedi Kuswandi^{1*}, Siti Asmaul Karimah², Muhamad Erpian Maulana³, Dadan Rusmana⁴

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; yedikuswandi@gmail.com

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung; asmas2262@gmail.com

³ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; erpianaveiro@gmail.com

⁴ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; dadan.rusmana@uinsgd.ac.id

* Correspondence

Abstract: *Kufr* is one of the most frequent and central terms in the Qur'anic ethical system. However, studies of its semantic field in Indonesian scholarship rarely examine how the term is represented in regional-language translations. As a result, a gap remains between Qur'anic semantic studies and the rich tradition of Nusantara tafsir studies. This study addresses that gap by mapping the basic meaning, thematic distribution, and semantic relations of *kufr* in the Qur'an using Toshihiko Izutsu's theory of basic and relational meaning. It then evaluates how far *Tafsir Sunda Kemenag* preserves this semantic network in its Sundanese translation. The study employs a qualitative library research design, analyzing all 236 occurrences of the root *kafara* in 54 surahs, classical Arabic dictionaries, pre-Islamic poetry, and syntagmatic-paradigmatic relations. The findings are compared with the lexical choices in *Tafsir Sunda Kemenag* using the framework of formal and dynamic translation equivalence. The results show that the basic meaning of *kufr* as "concealment" (*al-taghtiyah*) is generally preserved, particularly in its eschatological dimension. However, the Sundanese translation fragments this semantic unity by using at least eight different lexical equivalents, including *kupur*, *kafir*, and *ingkar*, without a consistent translation principle. This weakens the morphological relationship between the negative derivations (*kafara*, *al-kāfir*) and the positive derivation (*yukaffiru*). Overall, the translation successfully conveys the moral seriousness of *kufr*, but only partially preserves its semantic unity and theological universality. These findings suggest the need for more

consistent translation principles and more comprehensive explanatory footnotes in future revisions.

Keywords: *Izutsuan semantics; lexical network; local wisdom; Qur'anic worldview; vernacularization.*

Abstrak: *Kufr* merupakan istilah yang sangat sering muncul dan memiliki posisi penting dalam sistem etika Al-Qur'an. Namun, kajian medan semantik tentang istilah ini di Indonesia masih jarang dikaitkan dengan penerimaannya dalam terjemahan berbahasa daerah. Akibatnya, kajian semantik Qur'ani yang ketat dan tradisi tafsir Nusantara yang kaya cenderung berkembang secara terpisah. Penelitian ini berupaya menjembatani kesenjangan tersebut dengan memetakan makna dasar, sebaran tema, dan jaringan relasi makna *kufr* dalam Al-Qur'an menggunakan konsep makna dasar dan makna relasional dari Toshihiko Izutsu, lalu menilai sejauh mana *Tafsir Sunda Kemenag* mempertahankan jaringan makna tersebut dalam penerjemahannya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian pustaka. Data dikumpulkan melalui inventarisasi 236 kemunculan akar *kafara* dalam 54 surah, penelusuran kamus Arab klasik dan syair pra-Islam, serta analisis sintagmatik dan paradigmatis. Hasilnya kemudian dibandingkan dengan pilihan kata dalam *Tafsir Sunda Kemenag* menggunakan kerangka kesepadanan formal dan dinamis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa makna dasar *kufr* yang bersifat netral, yaitu "menutupi" (*al-taghtiyah*), relatif tetap terjaga terutama pada konteks eskatologis. Namun, terjemahan Sunda memecah kesatuan makna tersebut dengan menggunakan sedikitnya delapan padanan leksikal, seperti *kupur*, *kafir*, dan *ingkar*, tanpa prinsip yang konsisten. Hal ini melemahkan hubungan morfologis antara bentuk negatif (*kafara*, *al-kāfir*) dan bentuk positif (*yukaffiru*). Dengan demikian, terjemahan Sunda berhasil mempertahankan bobot moral istilah *kufr*, tetapi baru sebagian mampu menyampaikan kesatuan semantik dan universalitas teologisnya. Karena itu, diperlukan prinsip penerjemahan yang lebih konsisten serta penambahan catatan kaki penjelas dalam revisi mendatang.

Kata Kunci: *jaringan leksikal; kearifan lokal; semantik Izutsu; vernakularisasi; worldview Qur'ani.*

PENDAHULUAN

Istilah kufr beserta derivasinya—*kafara*, *kufr*, *kufurān*, *kāfir*, *kāfirūn*, *kuffār*, *kafūr*, *kaffār*, *kāfirāt*, dan *kawāfir*—merupakan salah satu kosakata terpenting dalam sistem etika Al-Qur'an. Toshihiko Izutsu menempatkannya sebagai pusat konsep-konsep negatif dalam *worldview* Qur'ani karena berpasangan secara berlawanan dengan *īmān*, yang menjadi dikotomi moral paling mendasar dalam membagi manusia ke dalam dua kelompok (Izutsu, 2002). Istilah ini juga memiliki frekuensi yang tinggi, yaitu 236 kali dalam 54 surah, baik pada periode Makkiyyah maupun Madaniyyah, sehingga termasuk salah satu akar kata yang paling luas penyebarannya dalam Al-Qur'an.

Kajian semantik Al-Qur'an dengan metode Izutsu, yang menelusuri makna dasar, makna relasional, serta struktur sinkronik dan diakronik suatu istilah kunci, telah banyak digunakan dalam studi tafsir di Indonesia. Pendekatan ini, misalnya, diterapkan pada istilah *ūlū al-albāb* (Rizky et al., 2025; Zulfikar, 2018) dan dikembangkan sebagai kritik metodologis untuk membangun model semantik ensiklopedik (Darmawan et al., 2020; Rahmawati et al., 2025). Namun, sebagian besar penelitian tersebut hanya memetakan makna istilah dalam teks Al-Qur'an dan belum mengkaji bagaimana jaringan makna itu dipertahankan ketika diterjemahkan ke dalam bahasa daerah.

Di sisi lain, penelitian tentang tafsir dan terjemahan Al-Qur'an berbahasa daerah, termasuk *Tafsir Sunda Kemenag*, lebih banyak membahas sejarah, budaya lokal, dan proses vernakularisasi (Amelia et al., 2025; Federspiel, 1994; Gusmian, 2013; Hasninadia et al., 2025; Karimah et al., 2025; Kuswandi et al., 2025; Mursalim, 2014; Rohmana, 2014). Kajian tersebut jarang dianalisis menggunakan kerangka semantik Al-Qur'an secara sistematis. Rohmana (2019), melalui refleksi para penerjemah Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda, menunjukkan bahwa proses penerjemahan melibatkan negosiasi ideologis dan keterbatasan tim penerjemah dalam menjaga konsistensi istilah-istilah teologis. Temuan ini penting, tetapi belum diuji secara khusus terhadap satu istilah menggunakan pendekatan semantik yang sistematis. Akibatnya, masih terdapat kesenjangan antara kajian semantik Al-Qur'an yang mendalam tetapi berhenti pada teks sumber dan kajian tafsir Nusantara yang kaya secara historis-filologis tetapi belum banyak menelaah dampak semantik dari pilihan kata penerjemah, terutama untuk istilah teologis penting seperti *kufr*.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan. Pertama, bagaimana jaringan makna *kufr*, yang meliputi makna dasar, sebaran tematik, serta relasi

sintagmatik dan paradigmatis, dibangun dalam Al-Qur'an? Kedua, sejauh mana jaringan makna tersebut dipertahankan, dikembangkan, atau justru direduksi dalam *Tafsir Sunda Kemenag*? Penelitian ini bertujuan memetakan jaringan semantik *kufr* secara menyeluruh sekaligus mengevaluasi kualitas penerjemahannya dengan menggunakan kerangka kesepadanan terjemahan (Catford, 1965; Nida & Taber, 1982).

Kebaruan penelitian ini terletak pada penggabungan dua pendekatan yang selama ini umumnya dikaji secara terpisah, yaitu semantik historis Izutsu dan evaluasi kesepadanan terjemahan dalam konteks vernakularisasi Al-Qur'an di Nusantara. Secara teoretis, penelitian ini memperluas kajian semantik Al-Qur'an dengan memasukkan dimensi penerimaan lintas bahasa. Secara praktis, hasil penelitian dapat menjadi bahan pertimbangan bagi Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dan tim penerjemah dalam meningkatkan konsistensi padanan istilah-istilah teologis pada edisi berikutnya.

Penelitian ini juga memiliki relevansi dengan kondisi sosial-keagamaan saat ini. Istilah kafir sering digunakan secara longgar dalam ruang publik untuk memberi label kepada pihak lain, termasuk dalam praktik saling mengafirkan (*takfīr*) di kalangan umat Islam. Pemahaman yang tepat terhadap jaringan makna *kufr* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa istilah ini pada dasarnya memiliki makna leksikal yang netral dan memperoleh makna teologis melalui hubungannya dengan konsep-konsep lain dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi penyeimbang terhadap penggunaan istilah tersebut secara reduktif sebagai label identitas sosial. Oleh karena itu, kajian semantik *kufr* tidak hanya penting secara akademis dan filologis, tetapi juga bermanfaat bagi peningkatan literasi keagamaan masyarakat, khususnya pembaca *Tafsir Sunda Kemenag* di Jawa Barat dan sekitarnya.

Secara teoretis, penelitian ini menggunakan kerangka medan semantik yang memandang bahwa makna suatu kata ditentukan oleh hubungannya dengan kata-kata lain dalam satu jaringan konseptual (Lyons, 1977). Izutsu (1964, 2002) mengembangkan pendekatan ini khusus untuk Al-Qur'an dengan menunjukkan bahwa istilah-istilah etis dan religius membentuk suatu sistem nilai (*Weltanschauung*) yang saling berkaitan. Karena itu, istilah *kufr* tidak dapat dipahami hanya dari satu atau dua ayat, tetapi harus ditelusuri melalui seluruh jaringan kemunculannya dalam Al-Qur'an. Pendekatan ini juga sejalan dengan pandangan Saeed (2006) yang menekankan pentingnya memahami istilah-istilah Qur'ani berdasarkan konteks (*siyāq*), baik konteks linguistik dalam Al-Qur'an maupun konteks

historis pra-Qur'ani, sebagai dasar bagi penafsiran yang kontekstual, bukan sekadar berdasarkan makna kamus.

Artikel ini disusun sebagai berikut. Bagian Metode Penelitian menjelaskan pendekatan, sumber data, dan teknik analisis yang digunakan. Bagian Hasil dan Pembahasan memaparkan inventarisasi data Al-Qur'an dan kamus klasik, menganalisisnya melalui pendekatan semantik relasional serta sinkronik-diakronik, kemudian membandingkannya dengan penerjemahan dalam *Tafsir Sunda Kemenag* beserta implikasi teoretis dan praktisnya. Bagian akhir menyajikan Kesimpulan, yang merangkum temuan utama penelitian sekaligus memberikan saran untuk penelitian selanjutnya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian pustaka (*library research*) dengan sifat deskriptif-analitis. Kerangka teori utamanya adalah semantik Al-Qur'an menurut Toshihiko Izutsu, yang menganalisis (1) makna dasar (*basic meaning*) melalui kamus dan penggunaan kata sebelum turunnya Al-Qur'an, serta (2) makna relasional (*relational meaning*) melalui analisis sintagmatik (hubungan kata dalam satu ayat), paradigmatis (oposisi, kedekatan makna, dan hierarki konsekuensi), serta struktur semantik sinkronik dan diakronik yang membandingkan penggunaan kata pada masa pra-Qur'an dan masa Al-Qur'an (Izutsu, 2002). Untuk menilai bagaimana medan makna tersebut diterima dalam terjemahan, penelitian ini juga menggunakan teori kesepadanan terjemahan dari Catford (1965) serta Nida dan Taber (1982), khususnya untuk membedakan kesepadanan formal dan dinamis pada tingkat leksikal. Pendekatan ini sejalan dengan penelitian Nabil dan Abdallah (2023) mengenai kesepadanan makna Surah *al-Fātiḥah* dalam terjemahan Al-Qur'an Kemenag.

Data primer penelitian meliputi: (1) teks Al-Qur'an yang diinventarisasi menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (al-Bâqî & Husain, 1988); (2) empat kamus Arab klasik, yaitu *Lisān al-'Arab* (Manzūr, 1994), *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (al-Rāghib al-Aṣṣḥānī, 1992), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Ibn Fāris, 1979), dan *Asās al-Balāghah* (al-Zamakhsharī, 1998); (3) sembilan *dīwān* penyair Jahili yang memuat akar kata *kafara*, seperti Labid ibn Rabi'ah (n.d.), al-Nabighah (n.d.), 'Antarah ibn Shaddād (n.d.), Ṭufayl al-Ghanawī (n.d.), dan 'Āmir ibn Ṭufayl (n.d.); serta (4) *Al-Qur'an dan Terjemahnya dalam Bahasa Sunda* (Departemen Agama Republik Indonesia, 2009), yang dikenal sebagai *Tafsir Sunda Kemenag*.

Pengumpulan data dilakukan dengan menginventarisasi seluruh kemunculan akar ك - ف - ر dalam Al-Qur'an, mengelompokkannya ke dalam dua puluh kluster tematik, menelusuri lema *kafara* pada keempat kamus klasik, mengidentifikasi syair Jahili yang relevan, serta mencocokkan setiap ayat yang memuat derivasi *kafara* dengan padanan kata dalam *Tafsir Sunda Kemenag*. Analisis data dilakukan melalui lima tahap, yaitu: (1) menganalisis makna dasar berdasarkan kamus dan syair; (2) menganalisis hubungan sintagmatik melalui pola kolokasi; (3) menganalisis hubungan paradigmatis berupa oposisi, kedekatan makna, dan hierarki konsekuensi; (4) membandingkan perubahan makna pada masa pra-Qur'an dan masa Al-Qur'an melalui analisis sinkronik-diakronik; serta (5) membandingkan padanan dalam bahasa Sunda menggunakan kerangka kesepadanan formal dan dinamis. Keabsahan interpretasi diperkuat melalui triangulasi antara data kamus, syair, dan terjemahan sehingga hasil analisis tidak bergantung pada satu jenis sumber saja.

Literatur sekunder diperoleh melalui penelusuran di Google Scholar serta portal jurnal nasional Garuda dan Moraref menggunakan kata kunci "*semantik Al-Qur'an Izutsu*", "*vernakularisasi Al-Qur'an*", "*tafsir Sunda*", dan "*kesepadanan terjemahan Al-Qur'an*". Kriteria inklusi mencakup artikel jurnal nasional maupun internasional serta monograf akademik yang membahas semantik Al-Qur'an atau tafsir dan terjemahan berbahasa daerah, dengan prioritas terbit dalam sepuluh tahun terakhir. Adapun artikel populer, blog, dan sumber yang tidak melalui proses *peer review* dikeluarkan dari analisis. Dari lebih dari 40 publikasi yang ditemukan, sekitar 20 literatur dipilih berdasarkan relevansi dan digunakan untuk mendukung analisis data primer pada bagian hasil dan pembahasan.

Sebagai instrumen penelitian, peneliti menyusun lembar inventarisasi (*coding sheet*) yang memuat nomor ayat, bentuk derivasi, kluster tematik, kolokasi sintagmatik, dan padanan dalam bahasa Sunda untuk setiap kemunculan akar *kafara*. Instrumen ini digunakan agar proses klasifikasi dan perbandingan berlangsung secara konsisten serta dapat ditelusuri kembali (*traceable*). Karena penelitian ini merupakan kajian pustaka, tidak melibatkan responden atau pengumpulan data lapangan. Satuan analisis penelitian meliputi ayat Al-Qur'an, lema kamus, bait syair, serta unit terjemahan berupa kata atau frasa dalam bahasa Sunda.

Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber serta pengecekan ulang (*member checking internal*) terhadap klasifikasi kluster tematik pada waktu yang berbeda untuk mengurangi kesalahan kategorisasi akibat kelelahan peneliti (*intra-coder reliability*). Sementara itu, keandalan interpretasi terhadap teks Arab klasik dan syair Jahili dijaga

dengan selalu membandingkan setiap lema pada lebih dari satu kamus standar, sehingga penafsiran makna tidak bergantung pada satu kamus atau satu mufasir saja.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Inventarisasi data menunjukkan terdapat 236 kemunculan akar *kafara* dalam 17 bentuk derivasi, yang tersebar pada 54 surah, mulai dari Surah *al-Baqarah* hingga Surah *al-Kāfirūn*. Kemunculan terbanyak terdapat pada Surah *al-Baqarah* (24 ayat), *Āli 'Imrān* (21), *al-Mā'idah* (18), *al-Nisā'* (14), *al-Taubah* (12), dan *al-Anfāl* (8). Sebaran bentuk derivasi utama ditampilkan pada Tabel 1.

Tabel 1. Sebaran Derivasi Akar *kafara* dalam Al-Qur'an

Bentuk Derivasi	Contoh Ayat	Keterangan
<i>kafara / kafarū</i>	Q.S. 2:126; 2:6, 39; 3:97	Penolakan individu dan kelompok; sering diikuti konsekuensi seperti <i>ḍalla</i> dan <i>'adhāb</i> .
<i>kufr / al-kufr</i>	Q.S. 2:108, 217; 4:137; 49:7	Keadaan atau sifat abstrak yang berlawanan langsung dengan <i>īmān</i> .
<i>kāfir / al-kāfirūn</i>	Q.S. 2:34, 89; 109:1	Pelaku <i>kufr</i> , baik individu maupun kelompok.
<i>yakfuru / yakfurūna</i>	Q.S. 2:28, 256; 16:55	<i>Kufr</i> sebagai tindakan yang terus dilakukan.
<i>yukaffiru / kaffāra</i>	Q.S. 2:271; 3:193; 8:29	Bermakna positif, yaitu Allah "menutupi" atau "menghapus" dosa; menjadi asal kata <i>kaffārah</i> .
<i>kafūr / kufūr</i>	Q.S. 17:89, 99; 22:38, 66	Bentuk intensif yang menunjukkan sifat ingkar yang melekat pada manusia.
<i>kaffār / kuffār</i>	Q.S. 14:34; 39:3; 9:68, 73	Bentuk superlatif atau jamak, banyak muncul dalam konteks peperangan dan muamalah.
<i>kāfir</i>	Q.S. 76:5	Homonim yang merujuk pada minuman surga; tetap berkaitan dengan makna dasar "putih/menutupi".

Sumber: hasil inventarisasi penulis terhadap teks Al-Qur'an melalui konkordansi 'Abd al-Bāqī (2026).

Seluruh ayat tersebut kemudian dikelompokkan ke dalam 20 kluster tematik berdasarkan konteks kemunculannya, baik pada periode Makkiyyah maupun Madaniyyah. Lima kluster yang paling dominan disajikan pada Tabel 2.

Tabel 2. Lima Kluster Tematik Dominan Ayat-Ayat Kufr dalam Al-Qur'an

No	Kluster Tematik	Contoh Ayat Representatif
1	<i>Kufr</i> berlawanan dengan <i>shukr</i> (ingkar nikmat)	Q.S. 2:152; 14:7; 16:55, 72; 27:40
2	<i>Kafara</i> berkolokasi dengan <i>bi-āyāt Allāh</i>	Q.S. 2:39; 3:4; 5:10, 86; 64:10
3	<i>Kufr</i> berlawanan langsung dengan <i>īmān</i>	Q.S. 2:108; 3:86, 90; 49:7; 64:2
4	<i>Kafara ba'da īmān</i> (kemurtadan)	Q.S. 3:86, 90; 4:137; 9:66; 16:106
5	<i>Kufr</i> sebagai karakter dasar manusia (<i>kāfir/kaffār</i>)	Q.S. 14:34; 17:89, 99; 22:66; 43:15

Sumber: hasil inventarisasi penulis terhadap 236 ayat berderivasi *kafara* (2026).

Selain lima kluster utama tersebut, terdapat lima belas kluster lain yang turut memperkaya medan makna *kufr*. Kluster *kufr* dalam konteks peperangan muncul pada Q.S. *al-Anfāl* [8]: 65 dan *al-Taubah* [9]: 12, 26. Pada ayat-ayat ini, *al-kuffār* merujuk kepada pihak yang dihadapi dalam konflik bersenjata pada awal periode Madaniyyah. Konteks historis-politik tersebut perlu dibedakan dari penggunaan *kufr* dalam makna teologis yang lebih umum.

Kluster *kufr* yang berkaitan dengan Ahli Kitab terdapat pada Q.S. *al-Baqarah* [2]: 89, 109 dan *Āli 'Imrān* [3]: 98–99. Ayat-ayat ini secara khusus mengarah kepada sebagian kelompok Yahudi dan Nasrani yang dianggap menyembunyikan kebenaran kitab mereka sendiri. Sementara itu, kluster *kufr* sebagai penyebab kekekalan di neraka, seperti pada Q.S. *al-Baqarah* [2]: 39 dan *al-Nisā'* [4]: 56, menunjukkan dimensi eskatologis yang telah terlihat dalam analisis sintagmatik.

Selain itu, bentuk *kāfir* sebagai homonim pada Q.S. 76:5 dan *al-Kāfirūn* sebagai nama surah menunjukkan bahwa akar *kafara*, meskipun didominasi makna negatif, masih mempertahankan jejak makna dasarnya yang netral pada penggunaan-penggunaan tertentu.

Penelitian ini hanya mengkaji satu edisi resmi, yaitu *Al-Qur'an dan Terjemahnya dalam Bahasa Sunda* terbitan Kementerian Agama RI. Penelitian ini tidak membandingkannya dengan terjemahan Sunda non-pemerintah, seperti *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna dina Basa Sunda* maupun *Al-Amin*. Pembatasan ini dilakukan karena *Tafsir Sunda Kemenag* merupakan terjemahan resmi yang paling luas digunakan dan menjadi rujukan dalam pendidikan keagamaan formal di Jawa Barat. Oleh karena itu, konsistensi pilihan katanya

memiliki dampak yang lebih luas dibandingkan terjemahan yang beredar secara terbatas. Perbandingan dengan terjemahan lain tetap penting, tetapi menjadi ruang bagi penelitian selanjutnya.

Makna dasar *kufir*: “menutupi” sebagai akar yang netral

Empat kamus Arab klasik yang menjadi rujukan, yaitu *Lisān al-‘Arab*, *al-Mufradāt*, *Asās al-Balāghah*, dan *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, secara konsisten menjelaskan bahwa akar kafara memiliki satu makna dasar, yaitu *al-sitr* atau *al-taghtiyah*, yang berarti *menutupi sesuatu secara menyeluruh*. Ibn Manẓūr menjelaskan:

وَأَصْلُ الْكُفْرِ تَعْطِيَةُ الشَّيْءِ تَعْطِيَةً تَسْتَهْلِكُهُ

"Asal kata *kufir* adalah menutupi sesuatu dengan penutupan yang menyeluruh" (Manẓūr, 1994).

Penjelasan ini sejalan dengan Ibn Fāris (1979), yang menyatakan bahwa akar ك - ف - ر menunjukkan satu makna pokok, yaitu *menutupi* atau *menyembunyikan*. Sementara itu, al-Rāghib al-Aṣḥānī (1992) menjelaskan bahwa *kufir al-ni‘mah* berarti *menutupi nikmat dengan tidak mensyukurinya*. Ketiga kamus tersebut juga menerangkan bahwa malam disebut *kāfir* karena menutupi segala sesuatu dengan kegelapannya, petani disebut *kāfir* karena menutupi benih dengan tanah, dan pembungkus buah kurma disebut *kawāfir* karena menutupi isinya.

Temuan dalam kamus-kamus tersebut didukung oleh syair Arab pra-Islam yang menunjukkan bahwa akar *kafara* memiliki tiga penggunaan utama, tetapi semuanya tetap berpusat pada makna *menutupi*.

Pertama, makna fisik. Dalam *Dīwān* Labid ibn Rabi‘ah, kata *kāfir* digunakan untuk menggambarkan tanah yang tertutup kegelapan:

حَتَّى إِذَا الْقَتْلُ بَدَا فِي كَافِرٍ
وَأَجْنُ عَوْرَاتِ الْكُفْرِ ظَلَامُهَا

Artinya, "...hingga ketika puncak itu tampak pada tanah yang gelap, dan lembah-lembah tandus tertutup oleh kegelapannya" (ibn Rabi‘ah, n.d.). Makna yang sama juga ditemukan dalam *Dīwān* al-Nabighah yang menggunakan *al-kufir* untuk menggambarkan lembah yang tertutup tumbuhan.

Kedua, makna sosial, yaitu mengingkari kebaikan orang lain. Hal ini tampak dalam syair 'Antarah ibn Shaddād:

فَلَا تَحْسِبْنِي كَافِرًا لَّكَ نِعْمَةٌ
عَلَى شَهِدٍ شَهِدَ اللَّهُ، فَاشْهَدْ

Artinya, "*Janganlah engkau mengira aku mengingkari nikmatmu; Allah menjadi saksi atas hal itu, maka bersaksilah*" (ibn Shaddād, n.d.). Makna yang sama juga muncul dalam *Dīwān* al-Mutalammis, yang menggunakan akar kata ini untuk menggambarkan seseorang yang tidak mengakui kebaikan orang lain (al-Mutalammis, n.d.). Demikian pula, Ṭufayl al-Ghanawī dan 'Āmir ibn Ṭufayl menggunakan bentuk takfirū sebagai seruan agar jasa dan kebaikan tidak ditutupi atau diingkari (al-Ghanawī, n.d.; ibn Ṭufayl, n.d.).

Ketiga, makna metaforis, yaitu ungkapan *kafarū laylahum* yang menggambarkan penunggang yang "*menutupi dirinya dengan malam*" saat melakukan perjalanan tanpa henti.

Kesesuaian antara kamus Arab klasik dan syair pra-Islam menunjukkan bahwa makna dasar *kufr* adalah "*menutupi sesuatu sehingga tersembunyi*." Makna ini pada dasarnya bersifat netral. Nilai positif atau negatifnya baru muncul bergantung pada apa yang ditutupi dan siapa yang melakukan tindakan tersebut.

Bukti paling kuat bahwa makna dasar ini bersifat netral adalah adanya bentuk *yukaffiru*, yang justru bermakna positif, yaitu *Allah menghapus atau menutupi dosa orang-orang beriman*. Akar *kafara* digunakan sedikitnya dalam sebelas ayat untuk menggambarkan pengampunan Allah, seperti Q.S. 2:271; 3:193, 195; 8:29; 29:7; dan ayat-ayat lainnya. Demikian pula bentuk *kaffārah* digunakan dalam konteks *kafarat* sumpah dan *ihram* (Q.S. 5:89, 95). Selain itu, homonim *kāfir* pada Q.S. 76:5, yang berarti minuman surga dan dinamai karena warnanya yang putih seperti kapur barus, semakin menguatkan bahwa akar *kafara* pada dasarnya memiliki makna yang netral.

Netralitas makna dasar ini juga menjelaskan mengapa Al-Qur'an memilih *kufr* sebagai lawan utama *īmān*. Jika *kufr* secara harfiah berarti *menutupi*, sedangkan *īmān* berkaitan dengan *ketenangan* dan *kepercayaan* (*al-amn* dan *al-amānah*), maka keduanya bukan sekadar menunjukkan perbedaan antara *percaya* dan *tidak percaya*. Oposisi tersebut lebih tepat dipahami sebagai perbedaan antara membuka diri terhadap kebenaran (*īmān*) dan menutup diri terhadap kebenaran (*kufr*). Dengan demikian, secara etimologis *īmān* dan *kufr* lebih mencerminkan dua orientasi sikap yang dapat berubah sepanjang kehidupan seseorang, bukan dua identitas sosial yang bersifat tetap dan saling meniadakan.

Analisis makna relasional: sintagmatik dan paradigmatis

Analisis sintagmatik menunjukkan tiga pola kolokasi yang paling konsisten. Pertama, *kafara* paling sering muncul bersama frasa *bi-āyāt Allāh*, seperti pada Q.S. *al-Baqarah* [2]: 39, dan diulang pada sedikitnya sepuluh ayat lain (Q.S. 3:4; 4:56; 5:10, 86; 8:52, 54; 17:98; 22:57; 29:23; 64:10; 90:19). Hal ini menunjukkan bahwa objek utama *kufur* dalam Al-Qur'an adalah ayat-ayat atau tanda-tanda kekuasaan Allah.

Kedua, *kafara* sering berpasangan dengan *kadhhaba* (mendustakan). Pola ini menunjukkan bahwa *kufur* bukan sekadar tidak beriman, tetapi juga sikap aktif menolak dan mendustakan wahyu (Q.S. 5:10; 22:57; 64:10; 84:22).

Ketiga, *kufur* hampir selalu diikuti oleh konsekuensi seperti *'adhāb*, *nār*, atau *jahannam*. Contohnya terdapat pada Q.S. *al-Nisā'* [4]: 56, yang menggambarkan kulit orang-orang kafir terus diganti agar mereka terus merasakan siksa.

Selain itu, setiap kemunculan *kufur* selalu berada dalam konteks celaan (*dhamm*) dan ancaman (*wa'id*), tidak pernah dalam konteks pujian. Kondisi batin pelaku *kufur* juga digambarkan sebagai hati yang tertutup (Q.S. 2:7), terkunci (Q.S. 47:24), berkarat (Q.S. 83:14), atau tuli, bisu, dan buta (Q.S. 2:171). Semua gambaran tersebut berkaitan erat dengan makna dasar *kufur*, yaitu *menutupi*. Dalam kisah para nabi, *kufur* juga menjadi penentu nasib suatu kaum. Kaum 'Ād (Q.S. 11:60) dan kaum Thamūd (Q.S. 11:68), misalnya, tidak diidentifikasi berdasarkan sukunya, tetapi berdasarkan sikap mereka terhadap wahyu.

Pada tataran paradigmatis, *kufur* memiliki tiga jenis hubungan makna. Pertama, relasi oposisi, yaitu dengan *īmān* (Q.S. 2:108; 3:90; 64:2) dan *shukr* (Q.S. 2:152; 14:7). Kedua, relasi kedekatan makna, yaitu dengan istilah *ẓālimūn* dan *fāsiqūn*. Dalam Q.S. *al-Mā'idah* [5]: 44–47, ketiga istilah tersebut digunakan secara bergantian untuk kelompok yang sama. Fenomena ini disebut Izutsu sebagai *semantic parallelism* (Izutsu, 2002, hlm. 156–164). Ketiga, relasi hierarki konsekuensi, yaitu ketika *kufur* berkembang menjadi *takdhīb* (pendustaan) dan *istikbār* (kesombongan), kemudian melahirkan *ḍalāl* (kesesatan) dan *ghaflah* (kelalaian), hingga berakhir pada *'adhāb*, *nār*, dan *khusrān*.

Rangkaian ayat dalam Q.S. *al-Mā'idah* [5]: 44–47 memberikan contoh yang jelas tentang hubungan makna tersebut. Ayat 44 diakhiri dengan frasa *fa-ulā'ika hum al-kāfirūn*, ayat 45 dengan *fa-ulā'ika hum al-ẓālimūn*, dan ayat 47 dengan *fa-ulā'ika hum al-fāsiqūn*. Ketiga ayat ini sama-sama merujuk kepada orang yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, tetapi menggunakan tiga istilah yang berbeda. Menurut Izutsu, hal ini menunjukkan bahwa *kāfir*, *ẓālim*, dan *fāsiq* bukan tiga kategori yang sepenuhnya terpisah,

melainkan tiga sudut pandang terhadap satu fenomena moral yang sama. *Kāfir* menekankan penolakan terhadap kebenaran, *ẓālim* menyoroti pelanggaran terhadap hak Allah dan sesama, sedangkan *fāsiq* menekankan penyimpangan dari jalan yang benar. Kedekatan makna ini penting dalam evaluasi terjemahan. Jika ketiga istilah tersebut diterjemahkan dengan pilihan kata yang terlalu berbeda, pembaca dapat kehilangan pemahaman bahwa semuanya mengacu pada satu realitas moral yang sama.

Temuan ini sejalan dengan penelitian Zulfikar (2018) tentang istilah *ūlū al-albāb*, yang juga memperlihatkan jaringan oposisi dan kolokasi yang kuat dengan istilah-istilah epistemik lainnya. Namun, hasil penelitian ini juga menguatkan kritik Darmawan, Riyani, dan Husaini (2020) bahwa model semantik Izutsu umumnya berhenti pada analisis hubungan makna di dalam teks Al-Qur'an dan belum banyak menjelaskan bagaimana jaringan makna tersebut berubah ketika diterjemahkan ke bahasa lain. Penelitian ini berupaya melengkapi keterbatasan tersebut dengan memperluas analisis ke tahap resepsi dalam *Tafsir Sunda Kemenag*, sehingga memberikan kontribusi yang bersifat melengkapi, bukan sekadar mengulang, kajian semantik Al-Qur'an yang telah ada.

Struktur semantik sinkronik: dari etika tribal ke universal-teologis

Perbandingan penggunaan *kufr* pada masa Jahili dan masa Al-Qur'an menunjukkan proses yang oleh Izutsu disebut sebagai "*islamisasi makna*". Dalam proses ini, Al-Qur'an tidak menciptakan kosakata baru, tetapi memberikan sistem makna baru pada kata-kata yang telah dikenal masyarakat. Pada syair Jahili, *kufr* digunakan dalam hubungan antarmanusia, seperti mengingkari nikmat, janji, atau jasa dalam kehidupan sosial dan kesukuan. Konsekuensinya pun bersifat sosial, yaitu hilangnya kehormatan di tengah masyarakat.

Sebaliknya, dalam Al-Qur'an, objek *kufr* bergeser menjadi *bi-āyāt Allāh*, *bi-Allāh*, atau *bi-ni'mat Allāh*. Bersamaan dengan itu, konsekuensinya juga berubah dari sanksi sosial di dunia menjadi *'adhāb* di akhirat.

Perubahan ini juga menggeser ukuran moral yang digunakan. Jika pada masa Jahili ukuran utamanya adalah etika kesukuan (*muruwwah*), maka dalam Al-Qur'an ukurannya menjadi etika universal-teologis yang berlaku bagi seluruh manusia tanpa membedakan suku atau status sosial. Izutsu (2002) menegaskan bahwa "*the final yardstick by which this division is carried out is the belief in the one and only God.*"

Dalam kerangka ini, *āyāt Allāh* menjadi penghubung antara dua bentuk *kufr*, yaitu *kufr al-ni'mah* (mengingkari nikmat) yang berasal dari etika sosial, dan *kufr bi-Allāh* (menolak

kebenaran dan keesaan Allah) yang merupakan persoalan teologis. Hal ini tampak, misalnya, pada Q.S. *al-Baqarah* [2]: 152. Pada ayat tersebut, oposisi *kufir–shukr*, yang semula berkaitan dengan hubungan sosial antarmanusia, diangkat menjadi bagian dari keimanan kepada Allah. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak menghapus etika sosial yang telah ada, tetapi mentransformasikannya menjadi bagian dari etika teologis.

Resepsi dalam *Tafsir Sunda Kemenag*: delapan padanan leksikal

Sebagaimana dijelaskan Rohmana (2019a) melalui catatan reflektif para penerjemahnya, *Tafsir Sunda Kemenag* disusun secara kolektif oleh tim ahli bahasa Sunda dan ahli tafsir di bawah koordinasi Kementerian Agama. Proses penerjemahan ini melibatkan negosiasi ideologis dan menghadapi berbagai keterbatasan yang umum dijumpai dalam proyek penerjemahan kitab suci berskala besar. Kondisi tersebut dapat menyebabkan adanya variasi pilihan kata untuk menerjemahkan istilah yang sama, terutama jika belum tersedia pedoman istilah (*style guide*) yang berlaku secara konsisten untuk seluruh mushaf.

Hasil penelusuran terhadap seluruh derivasi *kafara* dalam *Tafsir Sunda Kemenag* menunjukkan bahwa terdapat delapan padanan leksikal yang digunakan, sebagaimana disajikan pada Tabel 3.

Tabel 3. Inventarisasi Delapan Padanan Leksikal Sunda untuk Derivasi *kafara*

No	Padanan Sunda	Frek.	Catatan Semantis
1	<i>kupur</i>	87	Padanan utama untuk bentuk verba; serapan langsung dari <i>kufir</i> ; bermakna aktif "mengingkari".
2	<i>kapir</i> / <i>jalma-jalma kapir</i>	126	Padanan untuk bentuk nomina (<i>al-kāfir</i> , <i>al-kāfirūn</i>); menunjukkan identitas individu atau kelompok.
3	<i>ingkar</i>	34–44	Digunakan ketika <i>kafara</i> berhubungan dengan <i>bi-āyāt</i> atau <i>bi-Rabbihim</i> ; menunjukkan penolakan terhadap objek tertentu.
4	<i>kalir</i>	2	Digunakan dalam konteks peperangan atau konfrontasi fisik (Q.S. 9:26); merupakan kosakata asli Sunda.
5	<i>mungkir</i>	1 (glos)	Digunakan sebagai glos penjelas untuk <i>kupur</i> pada Q.S. 2:85 dalam konteks pengingkaran janji.
6	<i>nolak</i>	2	igunakan ketika subjek <i>kafara</i> bukan manusia, seperti berhala atau Iblis.
7	<i>teu percaya</i> / <i>teu ngaenyakeun</i>	2	Digunakan ketika <i>kufir</i> diungkapkan sebagai pernyataan pribadi (Q.S. 14:9, 22).

No	Padanan Sunda	Frek.	Catatan Semantis
8	<i>nutupan</i>	1	Satu-satunya padanan yang secara langsung mencerminkan makna dasar <i>al-taghtiyah</i> (Q.S. 3:193).

Sumber: Departemen Agama RI (2009); hasil pengolahan penulis (2026).

Temuan penting berikutnya adalah apakah delapan padanan tersebut mampu mewakili kekayaan medan makna *kufir* dalam Al-Qur'an, atau justru memecah kesatuan maknanya. Hasil penelitian ini sejalan dengan temuan Nabil dan Abdallah (2023) dalam analisis kesepadanan terjemahan Surah *al-Fātiḥah* versi Kemenag. Mereka menunjukkan bahwa kesepadanan dinamis pada tingkat satu ayat umumnya dapat dicapai, tetapi konsistensi penerjemahan untuk derivasi morfologis yang sama pada ayat-ayat yang berbeda tidak selalu terjaga. Temuan yang sama juga muncul dalam penelitian ini terhadap derivasi *kafara*, namun dengan cakupan data yang jauh lebih luas, yaitu 236 ayat, bukan hanya satu surah pendek. Empat temuan kritis berikut menjelaskan persoalan tersebut secara lebih rinci.

Pertahanan dan penyempitan makna dasar “menutupi”

Dalam penggunaan sehari-hari, kata *kapir* dalam bahasa Sunda telah memiliki konotasi negatif yang kuat dan sering dipakai sebagai bentuk penilaian sosial atau penghinaan. Padahal, dalam Al-Qur'an, *kafir* pada dasarnya merupakan istilah yang bermakna moral dan teologis. Akibatnya, ketika Al-Qur'an menggunakan ungkapan *kafara al-insān* untuk menggambarkan kecenderungan manusia menutupi nikmat Allah (Q.S. 14:34; 22:66; 43:15), terjemahan seperti *jalma ... kacida kupurna* belum sepenuhnya menangkap dimensi filosofis dan antropologis yang terkandung dalam teks aslinya.

Pada bentuk *yukaffiru*, *Tafsir Sunda Kemenag* umumnya menggunakan padanan seperti *mupus*, *ngahapus*, atau *nutupan* kasalahan. Pilihan ini sudah tepat dari segi makna karena menggambarkan penghapusan dosa. Namun, hubungan morfologisnya dengan *kapir* atau *kupur* menjadi tidak terlihat. Akibatnya, pembaca kehilangan salah satu pesan penting Al-Qur'an, yaitu bahwa seluruh derivasi tersebut berasal dari satu akar kata yang sama dengan makna dasar yang netral, yaitu *menutupi*.

Inkonsistensi sistematis: *kapir* versus *kupur*

Secara umum, *kapir* digunakan untuk menerjemahkan bentuk nomina atau adjektiva, sedangkan *kupur* digunakan untuk bentuk verba. Pola ini menunjukkan bahwa penerjemah memperhatikan perbedaan gramatikal. Namun, dari sisi semantik muncul persoalan karena

dalam Al-Qur'an bentuk *kafara* (verba) dan *al-kāfir* (nomina) berasal dari satu akar dan satu konsep yang sama. Persoalan ini tampak jelas pada ayat yang memuat beberapa derivasi kafara sekaligus, sebagaimana ditunjukkan pada Tabel 4.

Tabel 4. Variasi Terjemahan Sunda atas Derivasi Akar *kafara* dalam Satu Konstruksi Ayat

Ayat	Teks Arab (transliterasi)	Terjemahan Sunda	Analisis
Q.S. 35:39	<i>faman kafara fa'alayhi kufruhu...</i>	<i>saha nu kupur, kakupuranana... jalma-jalma kapir... kakupuran</i>	Empat derivasi dari satu akar diterjemahkan menjadi <i>kupur</i> , <i>kakupuran</i> , dan <i>kapir</i> . Variasi bentuk terjaga, tetapi hubungan antarderivasi tidak tampak.
Q.S. 30:44	<i>man kafara fa'alayhi kufruhu</i>	<i>saha nu kupur, nya manehna nu nanggung kakapiranana</i>	<i>Kafara</i> diterjemahkan <i>kupur</i> , sedangkan <i>kufir</i> diterjemahkan <i>kakapiranana</i> . Polanya tidak konsisten.
Q.S. 3:90	<i>kafarū ba'da īmānihim wa izdādū kufran</i>	<i>kapir sanggeus iman tuluy nambahan kakapiranana</i>	Bentuk verba <i>kafarū</i> diterjemahkan <i>kapir</i> , berbeda dari pola umum.

Sumber: Departemen Agama RI (2009); hasil pengolahan penulis (2026).

Temuan ini menunjukkan bahwa penggunaan *kapir* dan *kupur* secara bergantian belum sepenuhnya mempertahankan kesatuan konsep yang dibangun oleh akar *kafara*. Persoalan serupa juga terlihat pada penggunaan kata *ingkar*, yang muncul sekitar 39 kali sebagai padanan *kafara*. Di satu sisi, *ingkar* mampu menggambarkan makna "*menolak setelah mengetahui*", yang merupakan unsur penting dalam ungkapan *kafara bi-āyātina*. Namun, penggunaannya tidak konsisten. Pada konteks dan bentuk yang hampir sama, kadang diterjemahkan sebagai *ingkar*, kadang *kapir*, dan kadang *kupur* (misalnya Q.S. 4:56 dibandingkan dengan Q.S. 2:39). Akibatnya, pembaca sulit melihat bahwa ayat-ayat tersebut menggambarkan sikap yang sama, sehingga kesatuan konsep *kafara* menjadi kurang tampak.

Meskipun demikian, variasi tersebut tampaknya tidak sepenuhnya terjadi tanpa alasan. Dalam beberapa kasus, penggunaan *ingkar* lebih sering dipilih ketika objeknya bersifat konkret dan mudah dikenali, seperti mengingkari perjanjian atau tanda-tanda yang jelas. Sebaliknya, *kupur* lebih sering digunakan ketika objeknya bersifat abstrak, seperti *kupur ka Allah* atau *kupur ka ni'mat*. Pola ini menunjukkan bahwa di balik ketidakkonsistenan tersebut terdapat intuisi semantik dari para penerjemah yang sebagian masih sesuai dengan

struktur makna Al-Qur'an. Namun, intuisi tersebut belum dirumuskan menjadi pedoman penerjemahan (*style guide*) yang baku. Oleh karena itu, sebagaimana dibahas pada bagian implikasi, diperlukan pedoman tertulis agar pilihan istilah menjadi lebih konsisten dan tidak bergantung pada pertimbangan masing-masing anggota tim penerjemah.

Reduksi oposisi *kufr*—*shukr* dan pertahanan dimensi eskatologis

Al-Qur'an mempertahankan oposisi antara *kufr* dan *shukr* dari tradisi pra-Qur'ani (Q.S. 2:152; 14:7; 27:40; 76:3), kemudian memperluas maknanya ke ranah teologis. Dalam *Tafsir Sunda Kemenag*, pasangan ini diterjemahkan sebagai *sukuran–kupur*. Pilihan tersebut mampu mempertahankan hubungan makna, bahkan memiliki kedekatan bunyi yang tidak ditemukan pada pasangan *bersyukur–kafir* dalam bahasa Indonesia. Hal ini menjadi salah satu keunggulan terjemahan Sunda.

Dimensi eskatologis *kufr* juga berhasil dipertahankan. Ungkapan seperti siksa nu *kacida peurihna*, *naraka Jahanam*, *bebendon ti Allah*, dan *la'nat Allah* digunakan secara konsisten pada ayat-ayat yang menjelaskan akibat *kufr*. Hal ini menunjukkan bahwa penerjemah berupaya menjaga bobot moral dan spiritual konsep tersebut. Namun, pada beberapa ayat, istilah *la'nat* hanya diterjemahkan sebagai *dila'nat* tanpa penjelasan bahwa makna dasarnya adalah *terputus dari rahmat Allah*.

Pada tingkat catatan kaki, definisi *kapir/kupur* sebagai "*jalma nu teu percaya ka Allah...*" (catatan kaki Q.S. 2:6) cenderung membatasi *kufr* sebagai identitas kelompok yang tidak beriman. Akibatnya, dimensi batin *kufr*, yaitu sikap menutup diri terhadap kebenaran yang dapat terjadi pada siapa pun, termasuk orang yang mengaku beriman, menjadi kurang terlihat.

Hal serupa juga ditemukan pada Q.S. 76:5. Kata *kāfir* diterjemahkan sebagai *cai kapur* disertai catatan kaki yang menjelaskan bahwa itu adalah nama mata air di surga. Namun, catatan tersebut belum memanfaatkan kesempatan untuk menjelaskan bahwa *kāfir*, *kafir*, dan *kufr* berasal dari akar kata yang sama. Padahal, penjelasan ini dapat memperlihatkan bahwa makna dasar akar *kafara* bersifat netral, yaitu *menutupi*, sebelum berkembang menjadi makna teologis dalam Al-Qur'an.

Temuan baru dan implikasinya

Di balik berbagai penyempitan makna tersebut, penelitian ini juga menemukan bahwa bahasa Sunda memiliki potensi semantik yang belum dimanfaatkan secara optimal. Seperti

telah dijelaskan sebelumnya, pasangan *sukuran–kupur* memberikan nuansa makna yang lebih dekat dibandingkan pasangan *bersyukur–kafir* dalam bahasa Indonesia. Demikian pula ungkapan *kupur kana ni'mat* (Q.S. 16:55, 112; 14:28) mampu mempertahankan dua lapisan makna sekaligus, yaitu dimensi teologis (menolak nikmat Allah) dan dimensi moral (tidak bersyukur). Karena itu, maknanya lebih luas daripada sekadar "*tidak bersyukur*". Sebaliknya, ketika *kapir* lebih dipahami sebagai label sosial bagi orang di luar komunitas Muslim, makna universal *kufir* sebagai sikap batin yang dapat dialami siapa pun menjadi kurang terlihat.

Potensi lain yang belum dimanfaatkan tampak pada penggunaan kata *nutupan*. Kata ini merupakan satu-satunya padanan Sunda yang secara langsung mencerminkan makna dasar *al-taghtiyah* (*menutupi*), tetapi hanya digunakan pada bentuk *yukaffiru* (Q.S. 3:193), yaitu derivasi yang bermakna positif. Padahal, jika kata *nutupan* dimanfaatkan secara terbatas, misalnya dalam catatan kaki ketika *kapir* atau *kupur* pertama kali muncul, pembaca akan lebih mudah memahami bahwa seluruh derivasi *kafara* berasal dari satu akar kata yang sama. Cara ini juga dapat memperkaya kosakata teologis bahasa Sunda dengan memanfaatkan istilah yang telah dikenal penuturnya, tanpa selalu bergantung pada kata serapan dari bahasa Arab.

Secara teoretis, temuan ini menunjukkan bahwa kesepadanan dinamis (Nida & Taber, 1982) pada tingkat makna permukaan belum tentu mampu mempertahankan jaringan medan semantik suatu istilah kunci. Oleh karena itu, penerjemah tidak cukup hanya memperhatikan makna leksikal setiap ayat, tetapi juga perlu mempertimbangkan hubungan antarderivasi dan struktur semantik suatu kata.

Secara praktis, upaya penyempurnaan terjemahan juga perlu mempertimbangkan konteks kelembagaan penerjemahan Al-Qur'an resmi di Indonesia. Menurut Lukman (2022), penerjemahan resmi selalu berada di antara tiga tuntutan, yaitu otoritas keagamaan negara, kebutuhan keterbacaan bagi masyarakat, dan akurasi filologis. Kondisi ini membantu menjelaskan mengapa konsistensi morfologis antarayat belum selalu menjadi prioritas utama dalam proses penerjemahan (Al Faris et al., 2025).

Dengan mempertimbangkan konteks tersebut, penelitian ini mengajukan tiga rekomendasi yang realistis untuk revisi mendatang. Pertama, menetapkan satu padanan yang konsisten untuk setiap kategori gramatikal *kafara*, misalnya *kupur* untuk seluruh bentuk verba dan *kapir* untuk seluruh bentuk nomina, sehingga ungkapan seperti *kafara bi-āyātīnā* diterjemahkan secara seragam. Kedua, menambahkan catatan kaki pada kemunculan

pertama *yukaffiru* dan *kaffārah* untuk menjelaskan hubungan keduanya dengan *kapir* dan *kupur* sebagai derivasi dari akar kata yang sama. Ketiga, menambahkan penjelasan mengenai konteks sejarah pada ayat-ayat yang berpotensi disalahpahami, seperti Q.S. *al-Taubah* [9]: 29 tentang *al-kuffār*, agar pembaca memahami bahwa ayat tersebut berkaitan dengan konteks historis-politik tertentu, bukan sebagai pembenaran untuk memusuhi seluruh non-Muslim.

Ketiga rekomendasi tersebut dapat diterapkan secara bertahap melalui mekanisme revisi berkala yang telah dimiliki oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, tanpa harus menunggu penerbitan edisi terjemahan yang sepenuhnya baru.

Keterbatasan penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu diperhatikan. Pertama, klasifikasi delapan padanan leksikal pada Tabel 3 disusun melalui penelusuran manual oleh peneliti dan belum menggunakan penghitungan frekuensi otomatis berbasis korpus digital. Oleh karena itu, angka-angka yang disajikan bersifat indikatif, bukan angka yang benar-benar final.

Kedua, penelitian ini hanya mengkaji satu edisi resmi, yaitu *Tafsir Sunda Kemenag*. Karena itu, hasilnya belum dapat digeneralisasi untuk menggambarkan seluruh tradisi penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Sunda, termasuk terjemahan yang diterbitkan oleh lembaga non-pemerintah.

Ketiga, penilaian terhadap kekuatan dan keterbatasan kosakata bahasa Sunda dalam penelitian ini masih didasarkan pada analisis tekstual dan intuisi kebahasaan peneliti. Temuan tersebut belum diuji melalui penelitian persepsi yang melibatkan penutur asli (*native speaker*) bahasa Sunda secara sistematis.

Keempat, perbandingan dengan tafsir berbahasa daerah lain, seperti bahasa Jawa dan Bugis, masih bersifat ilustratif karena didasarkan pada kajian sekunder, bukan pada analisis langsung terhadap korpus teks terjemahan tersebut. Oleh sebab itu, kesimpulan komparatif dalam penelitian ini masih memerlukan konfirmasi melalui penelitian lanjutan yang menggunakan analisis korpus secara lebih sistematis.

Posisi temuan di antara tafsir berbahasa daerah lain di Nusantara

Pola fragmentasi leksikal yang ditemukan dalam *Tafsir Sunda Kemenag* sejalan dengan kecenderungan umum vernakularisasi Al-Qur'an di Nusantara. Menurut Rohmana (2017)

proses vernakularisasi ditandai oleh tiga unsur lokal, yaitu hierarki bahasa (*undak-usuk basa*), penggunaan metafora khas daerah, serta ungkapan dan peribahasa setempat. Unsur pertama terlihat pada penggunaan *basa lemes* dalam menerjemahkan konsep-konsep teologis, termasuk istilah *kapir* dan *kupur*. Pilihan ini membantu mempertahankan bobot moral istilah tersebut dalam konteks budaya Sunda, meskipun konsistensi morfologisnya belum sepenuhnya terjaga.

Perbandingan awal dengan tafsir berbahasa daerah lain menunjukkan pola yang serupa. Kajian terhadap *Tafsir al-Mu'in* berbahasa Bugis beraksara Lontara menemukan bahwa istilah-istilah teologis juga diterjemahkan dengan beberapa padanan yang berbeda sesuai konteks fikih, tasawuf, atau teologi ayat yang bersangkutan (Khaerussalam, 2025). Demikian pula, penelitian terhadap *Tafsir Faid al-Rahman* berbahasa Jawa menunjukkan bahwa istilah-istilah moral lebih sering diterjemahkan secara kontekstual daripada secara literal dan konsisten (Faiqoh, 2018; Zazila et al., 2025).

Kesamaan tersebut menunjukkan bahwa fragmentasi leksikal bukan hanya terjadi pada *Tafsir Sunda Kemenag*, tetapi merupakan kecenderungan umum dalam tradisi penerjemahan Al-Qur'an di Nusantara. Pendekatan ini lebih mengutamakan penyampaian makna yang dekat dengan pengalaman pembaca lokal daripada menjaga konsistensi morfologis antarayat (Newmark, 1988). Namun, justru karena pendekatan ini banyak digunakan, potensi terjadinya fragmentasi medan semantik pada istilah-istilah kunci, seperti *kufr*, perlu mendapat perhatian dalam revisi-revisi mendatang, baik pada *Tafsir Sunda Kemenag* maupun pada tafsir berbahasa daerah lainnya.

Temuan penelitian ini juga menunjukkan bahwa penggunaan *kupur* dan *kapir* sebagai kata serapan dari bahasa Arab, bukan diganti sepenuhnya dengan kosakata asli Sunda, sejalan dengan strategi *foreignization*. Hal ini sesuai dengan temuan Nugraha, Permanik, dan Rohmana (2025) yang membandingkan terjemahan Al-Qur'an dan Alkitab dalam bahasa Sunda. Mereka menunjukkan bahwa terjemahan Al-Qur'an cenderung mempertahankan struktur dan kosakata bahasa Arab untuk menjaga kesetiaan pada teks sumber, sedangkan terjemahan Alkitab lebih banyak menggunakan strategi *domestication* agar lebih mudah dipahami pembaca.

Temuan tersebut menjelaskan mengapa *kupur* dan *kapir*, bukan kata-kata asli Sunda seperti *ingkar* atau *nolak*, dipilih sebagai padanan utama bagi derivasi *kafara*. Pilihan tersebut bukan sekadar keputusan penerjemah, melainkan bagian dari orientasi *foreignization* yang menjadi ciri umum penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa

daerah di Nusantara. Oleh karena itu, upaya menyeragamkan padanan *kafara* sebagaimana direkomendasikan dalam penelitian ini sebaiknya tetap mempertahankan orientasi tersebut, misalnya dengan tetap menggunakan *kupur* dan *kapir* sebagai padanan utama, sambil meningkatkan konsistensi penggunaannya, bukan menggantinya dengan kosakata asli Sunda yang dapat mengurangi kedekatan dengan bentuk leksikal bahasa sumber.

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa makna dasar *kufr* dalam Al-Qur'an adalah *al-taghtiyah*, yaitu *menutupi sesuatu secara menyeluruh*. Makna ini pada awalnya bersifat netral, kemudian memperoleh makna moral dan teologis melalui hubungannya dengan *īmān*, *shukr*, dan *āyāt Allāh*. Proses tersebut merupakan apa yang disebut Izutsu sebagai *islamisasi makna*. Al-Qur'an mengambil kata *kafara* yang telah dikenal dalam etika kesukuan masyarakat Jahili, kemudian mengubahnya menjadi konsep moral dan teologis yang berlaku secara universal bagi seluruh manusia. Hasil analisis menunjukkan bahwa makna dasar, kolokasi sintagmatik, relasi paradigmatis, serta perkembangan sinkronik-diakronik *kufr* membentuk satu jaringan makna yang utuh dan saling berkaitan.

Analisis terhadap *Tafsir Sunda Kemenag* menunjukkan bahwa terjemahan ini berhasil mempertahankan bobot moral dan dimensi eskatologis *kufr*. Terjemahan tersebut juga menghadirkan kekhasan lokal, seperti pasangan *sukuran–kupur*, yang secara semantik lebih dekat dibandingkan padanannya dalam bahasa Indonesia. Namun, penggunaan delapan padanan leksikal—*kupur*, *kapir*, *ingkar*, *kalir*, *mungkir*, *nolak*, *teu percaya*, dan *nutupan*—yang belum konsisten menyebabkan kesatuan morfologis dan konseptual akar *kafara* menjadi terpecah. Hal ini terutama terlihat pada hubungan antara derivasi bermakna negatif (*kafara*, *al-kāfir*) dan derivasi bermakna positif (*yukaffiru*, *kaffārah*). Akibatnya, pembaca berpotensi memahami *kafir* lebih sebagai identitas sosial-keagamaan daripada sebagai konsep moral-teologis yang dapat menggambarkan sikap batin siapa pun.

Secara teoretis, penelitian ini menunjukkan bahwa kerangka semantik Izutsu, yang selama ini banyak digunakan untuk mengkaji makna istilah di dalam teks Al-Qur'an, juga dapat diterapkan untuk menilai bagaimana istilah tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Dengan menjadikan jaringan makna dalam bahasa sumber sebagai acuan, kualitas kesepadanan terjemahan dapat dievaluasi secara lebih menyeluruh. Penggabungan pendekatan semantik historis dan teori kesepadanan terjemahan ini dapat diterapkan pada istilah-istilah Qur'ani lainnya maupun pada tafsir dan terjemahan Al-Qur'an berbahasa

daerah lain di Nusantara. Oleh karena itu, kontribusi penelitian ini tidak hanya terbatas pada istilah *kufr* dan *Tafsir Sunda Kemenag*, tetapi juga menawarkan kerangka metodologis untuk mengkaji penerimaan istilah-istilah teologis Al-Qur'an dalam tradisi vernakularisasi secara lebih luas. Penelitian selanjutnya disarankan membandingkan istilah-istilah kunci lain, seperti *zālim*, *fāsiq*, dan *munafik*, serta mengkaji terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa daerah lainnya di Nusantara. Dengan demikian, pola fragmentasi semantik dapat dipetakan secara lebih komprehensif dan menjadi dasar bagi penyempurnaan terjemahan Al-Qur'an berbahasa daerah pada masa mendatang.

Konflik Kepentingan:

Penulis menyatakan tidak terdapat konflik kepentingan dalam penyusunan artikel ini.

Pernyataan Ketersediaan Data:

Tidak ada data baru yang dihasilkan dalam penelitian ini. Seluruh data primer — teks Al-Qur'an, kamus-kamus Arab klasik, diwān syair pra-Islam, dan *Tafsir Sunda Kemenag* — merupakan sumber yang telah dipublikasikan secara terbuka dan dapat diakses melalui rujukan yang tercantum pada Daftar Pustaka

DAFTAR PUSTAKA

- Al Faris, M., Darajat, A., Sageri, I., & others. (2025). Perbandingan Corak Tafsir Berdasarkan Perbedaan Struktur Otoritas Keagamaan dan Konteks Politik-Sosial. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- al-Bâqî, M. F. 'Abd, & Husain. (1988). *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al Qur'ân al-Karîm*. Dâr al-Jîl dan Dâr al-Hadîts.
- al-Ghanawî, Ṭ. (n.d.). *Dīwān Ṭufayl al-Ghanawî*. Dâr Şādir.
- al-Mutalammis. (n.d.). *Dīwān al-Mutalammis*. Dâr Şādir.
- al-Nabighah al-Dhubyani. (n.d.). *Dīwān al-Nabighah al-Dhubyani*. Dâr Şādir.
- al-Rāghib al-Aṣfahānī. (1992). *Al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qur'ān* (Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Ed.). Dâr al-Qalam.
- al-Zamakhsharī. (1998). *Asās al-Balāghah*. Dâr al-Kitāb al-'Arabī.
- Amelia, R., Nurdiani, W., Maulana, M. F., & others. (2025). Tafsir Mahmud Yunus dalam Kerangka Teori Al-Farmawī: Analisis Metode, Sumber, dan Corak Sosial. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).

- Catford, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford University Press.
- Darmawan, D., Riyani, I., & Husaini, Y. M. (2020). Desain Analisis Semantik Alquran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu. *Al Quds: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 4(2), 181–200. <https://doi.org/10.29240/alquds.v4i2.1701>
- Departemen Agama Republik Indonesia. (2009). *Al-Qur'an dan Terjemahnya dalam Bahasa Sunda*. Kementerian Agama RI.
- Faiqoh, L. (2018). Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsir Faid al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 1(1), 85–128.
- Federspiel, H. M. (1994). *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Cornell Modern Indonesia Project, Cornell University.
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Edisi revisi). LKiS.
- Hasninadia, D., Rifaldi, F., & others. (2025). Analisis Metode dan Corak Penafsiran Kiai Shaleh Darat dalam Tafsir Faidh ar-Rahman melalui Hermeneutika Sosio-Historis Fazlur Rahman. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.; Vols. 1–6). Dār al-Fikr.
- ibn Rabi'ah, L. (n.d.). *Dīwān Labid ibn Rabi'ah*. Dār Ṣādir.
- ibn Shaddād, 'Antarah. (n.d.). *Dīwān 'Antarah ibn Shaddād*. Dār al-Ma'rifah.
- ibn Ṭufayl, 'Āmir. (n.d.). *Dīwān 'Āmir ibn Ṭufayl*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
- Karimah, S. A., Hasna, A. A., Mulyana, M. B., & others. (2025). Analisis Metodologi Penafsiran dalam Tafsir Kemenag RI Al-Qur'an dan Tafsirnya Berdasarkan Teori Metode Tafsir 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- Khaerussalam, K. (2025). Vernakularisasi Al-Qur'an dalam Tafsir al-Mu'in: Studi Analitis Karya Anregurutta KH. Abdul Muin Yusuf. *TAFASIR: Journal of Quranic Studies*, 3(1).
- Kuswandi, Y., Syibromalisi, A. Z., Muhyi, A. A., & others. (2025). Tradisionalisme, Metodologi Penafsiran, dan Lokalitas Budaya Jawa dalam Tafsir al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil: Analisis Epistemologi Tafsir Nusantara Abdul Mustaqim. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).

- Lukman, F. (2022). *The Official Indonesian Qur'ān Translation: The History and Politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Open Book Publishers.
<https://doi.org/10.11647/OBP.0289>
- Lyons, J. (1977). *Semantics* (Vols. 1–2). Cambridge University Press.
- Manzūr, I. (1994). *Lisān al-‘Arab* (Vols. 1–6). Dār Ṣādir.
- Mursalim. (2014). Vernakularisasi al-Qur'an di Indonesia: Studi Kajian Tafsir al-Qur'an. *Jurnal Komunikasi*, 16(1), 58.
- Nabil, H., & Muhammad Abdallah, L. (2023). Analisis Kesepadanan Makna Terjemahan Surah al-Fātiḥah Qur'an Kemenag Menggunakan Tinjauan Metode Semantik. *Diwan: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 15(1), 74–89.
<https://doi.org/10.15548/diwan.v15i1.1096>
- Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. Prentice Hall.
- Nida, E. A., & Taber, C. R. (1982). *The Theory and Practice of Translation*. E. J. Brill.
- Nugraha, R., Permanik, I., & Rohmana, J. A. (2025). Translating Sacred Scriptures in Sundanese: A Comparative Analysis of the Bible and the Qur'an in West Java, Indonesia. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 26(2), 522–544.
<https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6187>
- Rahmawati, D., Nurromadhon, S., & others. (2025). Telaah Metodologis Tafsir Nur al-Ihsan Perspektif al-Dhahabi: Analisis Sumber Tafsir, Riwayat, dan Corak Penafsiran. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- Rizky, K. D., Fitriany, D., Alifrasmedi, H., & others. (2025). Metodologi Penafsiran Quraish Sihab dalam Tafsir al-Misbah Perspektif as-Suyuti. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- Rohmana, J. A. (2014). Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an Berbahasa Sunda. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 3(1), 86–93.
- Rohmana, J. A. (2017). *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*. Mujahid Press.
- Rohmana, J. A. (2019). Negosiasi, Ideologi, dan Batas Kesarjanaan: Pengalaman Penerjemah dalam Proyek Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda. *Suhuf*, 12(1), 21–55.
<https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.407>
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Zazila, Z., Dewi, N. L. K., Hisan, W., & others. (2025). Analisis Metodologi Tafsir Perspektif Manna Khalil al-Qattan dalam Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa. *Mufasssir: Jurnal Ilmu Tafsir Dan Studi Al-Qur'an*, 1(1).
- Zulfikar, E. (2018). Makna Ūlū al-Albāb dalam al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu. *Jurnal Theologia*, 29(1), 109–140.
<https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2273>



© 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).