Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis

Vol. 7 No. 1, 2025; Hlm. 1-23

P-ISSN: 2503-2232 E-ISSN: 2807-257X

DESAIN PENELITIAN TAFSIR LISAN DI INDONESIA
(Studi Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi)

Ulin Nuha
Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta
ulin.nuha@iiq.ac.id

Abstrak

Artikel ini bertujuan mengkonstruksi kerangka metodologis penelitian tafsir lisan di Indonesia serta menerapkannya pada penafsiran lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi. Penelitian ini menggunakan metode kajian kepustakaan (*library research*) dengan sumber data berupa literatur terkait metodologi penelitian tafsir di Indonesia dan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir lisan dapat dianalisis melalui beberapa aspek metodologis, yaitu metode tafsir, corak tafsir, sistematika dan bentuk penyajian, gaya penyampaian, ruang publikasi, serta identitas sosial penafsir. Selain itu, substansi tafsir lisan dapat ditelaah melalui ciri kelisanan, analisis *tanzīlī*, dan analisis wacana. Penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 8–9 menampilkan ciri kelisanan melalui penggunaan bahasa Jawa dan kisah Raden Rahmat, Raden Patah, serta Raja Brawijaya sebagai bentuk kedekatan dengan audiens. Kisah tersebut menunjukkan gerak tanzīl yang bersifat *taṣrīḥ* (jelas) dan *kullī* (holistik), sekaligus menyampaikan pesan agar umat Islam menampilkan sikap ramah terhadap non-Muslim.

Kata Kunci: desain, tafsir, lisan, wacana, dan *tanzīlī*

Abstract

This article aims to construct a methodological framework for researching oral Qur'anic exegesis (tafsir) in Indonesia and to apply it to the oral interpretation of Muhammad Sya'roni Ahmadi. This study employs a library research method, using primary data sources consisting of literature related to the methodology of tafsir studies in Indonesia and the interpretations of Muhammad Sya'roni Ahmadi. The findings indicate that oral tafsir can be analyzed through several methodological aspects, including the interpretive method, interpretive orientation, the systematics and form of presentation, style of delivery, publication space, and the social identity of the interpreter. Furthermore, the substance of oral tafsir can be examined through its orality features, *tanzīlī* analysis, and discourse analysis. Muhammad Sya'roni Ahmadi's interpretation of QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 8–9 demonstrates characteristics of orality through the use of the Javanese language and the narrative of Raden Rahmat, Raden Patah, and King Brawijaya as a means of establishing closeness with the audience. The use of this narrative reflects a *tanzīl*

movement that is *taṣrīḥ* (explicit) and *kullī* (holistic), while simultaneously conveying a message encouraging Muslims to demonstrate a friendly attitude toward non-Muslims.

Keywords: design, exegesis, orality, discourse, and *tanzīlī*

PENDAHULUAN

Istilah "tafsir lisan" merujuk pada penafsiran yang dilakukan dengan menyampaikan makna dan kandungan al-Qur'an melalui pengucapan langsung kepada audien (pendengar).[1] Muhammad Rajab al-Bayūmī menyebutnya sebagai *al-tafsīr al-idhā'ī,* yaitu segala tafsir yang disiarkan baik secara sengaja dan disiapkan maupun yang awalnya berbentuk pengajian di masjid lalu disiarkan, sebagaimana yang dilakukan oleh Mutawallī Sha'rāwī.[2]

Selama ini, penelitian tentang tafsir di Indonesia khususnya, dan di dunia pada umumnya, masih berkisar pada objek tafsir yang tertulis atau dibukukan. Fokus ini secara tidak langsung menempatkan tafsir sebagai produk literer semata, sementara praktik penafsiran al-Qur'an yang berlangsung secara lisan cenderung terpinggirkan dari perhatian akademik. Padahal, kegiatan menafsirkan al-Qur'an, baik itu tafsir sebagai proses maupun tafsir yang nantinya akan menjadi produk,[3] dapat dilakukan melalui penafsiran secara lisan dan tulisan. Memang, istilah yang pertama, yakni tafsir lisan, kurang begitu populer, namun jika merujuk pada era Nabi saw dan sahabat, justru tafsir inilah yang mendominasi kala itu.[4]

Dalam konteks kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Indonesia, penafsiran al-Qur'an secara lisan justru tampil sebagai bentuk tafsir yang paling mengemuka dan memiliki daya sebar yang luas. Melalui berbagai forum keagamaan seperti pengajian, majelis taklim, ceramah, khutbah, dan aktivitas dakwah lainnya, pesan-pesan al-Qur'an disampaikan, dimaknai ulang, serta dihayati secara langsung oleh khalayak. Tafsir lisan tidak semata-mata berperan sebagai wahana penyampaian pengetahuan keislaman, melainkan juga berfungsi dalam membangun legitimasi otoritas keilmuan, meneguhkan identitas religius, sekaligus merespons dinamika persoalan sosial yang terus berkembang.[5] Dengan demikian, tafsir lisan dapat dipahami sebagai praktik keagamaan yang bersifat hidup (living tafsir), yang beroperasi pada titik temu antara teks

[1] Muhammad Alwi HS, 'Perbandingan Tafsir Tulis Dan Lisan M. Quraish Shihab Tentang QS. Al-Qalam Dalam Tafsir Al-Misbah (Analisis Ciri Kelisanan Aditif Alih-Alih Subordinatif)', *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 1 (2019): hal.34, https://doi.org/10.18592/jiiu.v18i1.2866.

[2] 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Rahman al-Ḍāmir, "al-Tafsīr al-Idhā'ī li al-Qur'ān al-Karīm," *Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah* 1, no. Rabī' al-Awwal (1427), hal.136.

[3] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011), hal.32.

[4] Hamdani Anwar, "Mengenal Tafsir Rasulullah," *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1, no. 1 (2020): hal.1–18, https://doi.org/10.15408/ushuluna.v1i1.15146.

[5] John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), hal.37-41.

wahyu, warisan tradisi keilmuan, dan realitas sosial masyarakat.

Sifat tafsir lisan yang kontekstual, situatif, dan performatif menjadikannya berbeda secara fundamental dari tafsir yang dituangkan dalam bentuk tulisan. Dalam kerangka tradisi kelisanan, produksi makna tidak bertumpu semata pada teks, melainkan juga dibentuk oleh strategi penyampaian, permainan intonasi, pola interaksi dengan pendengar, serta kondisi sosial yang melingkupi praktik penafsiran tersebut.[6] Richard Bauman juga menekankan bahwa aspek performativitas dalam tradisi lisan merupakan elemen konstitutif dalam pembentukan makna, bukan sekadar sarana netral untuk mentransmisikan pesan.[7] Atas dasar itu, memahami tafsir lisan hanya sebagai "padanan oral" dari tafsir tertulis berisiko menafikan dimensi-dimensi krusial yang melekat dalam proses penafsirannya.

Meskipun praktik tafsir lisan sangat masif, kajian akademik yang secara khusus merumuskan desain penelitian tafsir lisan masih sangat terbatas. Penelitian tentang tafsir lisan seringkali diperlakukan sebagai data pendukung dan ilustrasi, bukan sebagai objek tafsir yang dianalisis secara metodologis. Akibatnya, belum terdapat kerangka penelitian yang jelas mengenai bagaimana tafsir lisan dikonstruksi, bagaimana otoritas penafsir dibangun, serta bagaimana relasi antara tafsir klasik dan konteks lokal dinegosiasikan dalam medium lisan.

Penelitian yang ada masih berkisar pada pengaruh dari tafsir lisan dalam kehidupan masyarakat. Misalnya Ahmad Irvan (2022) yang memotret pengaruh tafsir lisan Gus Baha' bagi pemirsa yang menontonnya.[8] Memang ia juga mengutip materi dari penafsiran Gus Baha', tetapi porsinya masih minim dan tidak dikaji secara lebih mendalam.

Memang ada beberapa kajian tentang muatan tafsir lisan di Indonesia. Tetapi sering kali ia menggunakan metode analisis yang umumnya dipakai untuk mengkaji tafsir tertulis tanpa memperhatikan kesesuaiannya dengan tafsir lisan. Penelitian Zainal Abidin (2023) misalnya yang hanya memaparkan penafsiran Gus Baha' secara deskriptif tanpa menganalisisnya dengan pendekatan tertentu.[9] Begitu juga Miftahur Rohmah (2022) yang mengulas penafsiran Sya'roni Ahmadi terhadap QS. Al-Ahzab: 33.[10] Ia membedahnya dari sisi tafsir maqashidi. Meskipun tujuan dari tafsir tersebut dapat diperoleh, tetapi ciri-ciri kelisanan sulit untuk didapatkannya.

Tawaran metode dalam mengkaji tafsir lisan pernah ditulis oleh Alwi HS dan Iin Parninsih (2020) yang menawarkan metode yang mereka sebut sebagai verbalisasi al-

[6] Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keberaksaraan*, ed. oleh Bisri Effendi (Yogyakarta: Gading Publishing, 2013), hal.151.

[7] Richard Bauman, *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), hal.3-9.

[8] Ahmad Irvan, "Tafsir Al-Qur'an di Medsos: Telaah Penafsiran Gus Baha' di Channel Youtube Santri Gayeng serta Pengaruhnya bagi Pemirsa" (UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2022), hal.6.

[9] Ahmad Zainal Abidin dan Dewi Charisun Chayati, "Tafsir Youtubi: Penafsiran Gus Baha' tentang Pengikut Nabi Isa pada Surah Āli 'Imrān/3: 55," *SUHUF* 15, no. 2 (2023), https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.667.

[10] Miftahur Rohmah, "Oral Interpretation of QS. Al-Ahzab: 33 by KH. Sya'roni Ahmadi: Maqashidi Analysis," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 7, no. 2 (2022): 309–25, https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v7i2.3863.

Qur'an. Metode ini menawarkan lima langkah metodis: 1) mengemukakan ayat al-Qur'an sebagai teks tuturan; 2) memahami konteks terjadinya proses tuturan; 3) memahami makna istilah-istilah penting dalam ayat; 4) menangkap *hudan* atau pesan Al-Qur'an sebagai teks tuturan; dan 5) menyampaikan dan menyesuaikannya dengan konteks penafsir atau pengkaji.[11]

Dalam pandangan penulis, tawaran Alwi HS dan Iin Parninsih ini lebih tepat dianggap sebagai langkah-langkah dalam menyampaikan tafsir berbasis lisan, kendati dapat juga dipakai untuk mengidentifikasi struktur tafsir lisan. Lebih dari itu, terdapat hal-hal penting yang digali dalam penelitian tafsir lisan, seperti bagaimana penafsir lisan mengaitkan ayat dengan konteks kekinian serta wacana apa yang ada di belakangnya.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini akan diarahkan untuk menelaah tawaran-tawaran metodologi yang dapat dipakai dalam meneliti tafsir lisan. Artikel ini bertujuan untuk merumuskan dan mendiskusikan desain penelitian tafsir lisan di Indonesia dengan menjadikan penafsiran Muhammad Sya'roni Ahmadi sebagai studi kasus. Dengan memetakan sumber data, pendekatan metodologis, serta kerangka analisis yang digunakan, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis dan metodologis bagi pengembangan studi tafsir di Indonesia.

Secara konseptual, kajian semacam ini akan mampu memberikan wawasan tentang struktur tafsir lisan, epistemologi yang digunakan, ruang sosial dan budaya yang memengaruhinya, serta wacana yang digerakkan dalam tafsir tersebut. Secara lebih luas, artikel ini juga diharapkan mampu memperkaya wacana kajian tafsir dengan menempatkan tafsir lisan sebagai bagian integral dari tradisi intelektual dan praktik keagamaan Islam di Indonesia.

Secara spesifik, tulisan ini akan menjawab pertanyaan bagaimana kerangka metodologis dalam meneliti tafsir lisan di Indonesia dan bagaimana penerapannya pada penafsiran lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi?

Penelitian ini dapat dikategorisasikan sebagai penelitian kepustakaan *(library research).* Data primer yang akan digali berupa tulisan-tulisan yang berkaitan dengan kerangka metodologis penelitian tafsir di Indonesia, baik tafsir tulisan lebih-lebih tafsir lisan. Sumber data yang lain adalah dokumen penafsiran lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi dari Kudus dalam bentuk MP3 yang akan menjadi objek analisis dari kerangka metodologis penelitian tafsir lisan.

Data-data tersebut dikumpulkan melalui teknik dokumentasi dengan cara menghimpun dokumen-dokumen sumber data yang dibutuhkan yang diperoleh dari kepustakaan dan terkait dengan objek penelitian.[12] Penulis menghimpun data dari kepustakaan yang berbentuk buku ataupun artikel jurnal yang berkaitan dengan penelitian. Data-data tersebut selanjutnya dianalisis secara kualitatif dengan metode deskriptif-analitis-komparatif. Data yang berkaitan dengan metodologi penelitian tafsir tulisan ataupun lisan akan dianalisis dan diperbandingkan untuk kemudian dirumuskan menjadi kerangka metodologis

[11] Muhammad Alwi HS dan Iin Parninsih, "Verbalisasi Al-Qur'an : Metode Tafsir Kontekstual Berbasis Kelisanan Al-Qur'an," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22, no. 2 (2020): hal.120–34.

[12] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2017), hal.225.

yang relevan dengan objek penelitian, dalam hal ini adalah tafsir lisan.

PEMBAHASAN

Kilas Balik Pemetaan Tafsir al-Qur'an

Berbicara tentang pemetaan dan metodologi, pemerhati tafsir al-Qur'an hampir tidak bisa untuk tidak membicarakan sumbangsih al-Farmāwī melalui bukunya *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*. Al-Farmāwī memetakan metode penafsiran al-Qur'an ke dalam empat bagian pokok: *Taḥlīlī, Ijmālī, Muqāran,* dan *Mawḍū'ī.*

Pertama, metode *taḥlīlī* yang dipahami sebagai metode yang menjelaskan makna-makna yang dikandung al-Qur'an di mana urutannya disesuaikan dengan tertib ayat yang ada dalam mushaf al-Qur'an. Format pemaknaan ayat bisa berupa makna kata atau penjelasan umum, susunan kalimat, sebab turun, serta keterangan yang dikutip dari Nabi Saw, sahabat ataupun tabi'in.[13]

Kedua, metode ijmālī yang dipahami sebagai penafsiran ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Sistematikanya pun mengikuti urutan surah al-Qur'an. Penyajiannya memakai ungkapan yang dipakai oleh al-Qur'an sendiri dengan tambahan kata atau kalimat penghubung, sehingga memudahkan pemahaman pembaca.[14]

Ketiga, metode muqāran, yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara perbandingan pada tiga hal: perbandingan antarayat, perbandingan ayat dengan hadis, dan perbandingan penafsiran antarpenafsir.[15]

Keempat, metode mawḍū'ī, yaitu menafsirkan al-Qur'an secara tematik. Ada dua bentuk terkait metode ini: *pertama,* membahas satu surah al-Qur'an dengan menghubungkan antarayatnya dan pemahamannya secara menyeluruh. *Kedua,* menghimpun ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema, lalu dianalisis dan ditarik kesimpulan.[16]

Pemetaan al-Farmāwī sebagaimana di atas banyak ditiru dan dikembangkan oleh para pengkaji tafsir. Dalam konteks Indonesia, terdapat beberapa tokoh yang membuat rumusan baru. Yunan Yusuf misalnya, ia mencoba melihat literatur tafsir dengan menilik karakteristiknya. Terdapat tiga arah yang coba ia petakan: 1) metode tafsir, seperti metode antar ayat, ayat dengan hadis, dan ayat dengan riwayat isrā'īliyyāt, 2) teknik penyajian tafsir, seperti teknik runtut dan berdasarkan topik, dan 3) pendekatan tafsir, seperti fikih, filsafat, sufi, dan lain-lain.[17]

Uraian Yunan Yusuf di atas memiliki kesamaan muatan dengan pemetaan al-Farmāwī pada beberapa poin. Perbedaan keduanya ada pada cara pandang pengelompokan saja, namun isinya relatif sama. Hanya pada bagian pendekatan tafsir yang dapat dinilai sebagai klasifikasi baru

---

[13] 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah* (t.tp.: t.p., 1976), hal.17-33.

[14] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 34-35.

[15] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, hal.35-36.

[16] al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, hal.36-45.

[17] M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad ke-20," *Jurnal Ulumul Qur'an* No.4 Vol.I (1992), hal.50; M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia," *Pesantren* No.1 Vol.V (1991), hal.34.

jika dibandingkan dengan pemetaan al-Farmāwī.

Sementara itu, Nashruddin Baidan menawarkan pemetaan tafsir dalam dua komponen. *Pertama,* komponen eksternal dengan memotret dua bagian: 1) jati diri al-Qur'an, meliputi sejarah al-Qur'an, asbāb al-nuzūl, qirā'ah, nāsikh-mansūkh, dan lain-lain, dan 2) kepribadian penafsir, meliputi kebenaran akidah, keikhlasan, bersikap netral, sadar dan lain-lain. *Kedua,* komponen internal, dengan melihat unsur-unsur yang terlibat dalam proses penafsiran. Terdapat tiga unsur pembentuk dalam hal ini: 1) metode penafsiran, sebagaimana pemetaan al-Farmāwī, 2) corak penafsiran yang dalam pemetaan Yunan disebut sebagai pendekatan, dan 3) bentuk penafsiran, yang terdiri dari ma'thūr dan ra'yu.[18]

Dalam pandangan Islah Gusmian, pemetaan dua peneliti Indonesia di atas belum memberikan paradigma kritis terhadap rancang bangun metodologi penelitian tafsir. Pemetaan keduanya belum mampu membongkar aspek-aspek hermeneutik, ruang sosio kultural politik, dan strategi wacana yang terbangun dalam teks tafsir. Karenanya, Islah menawarkan pola studi teks tafsir dengan memuat dua wilayah utama. *Pertama,* domain eksternal yang berkaitan dengan sumber, faktor-faktor eksternal munculnya teks tafsir, baik soal sosial-geografis, religio-kultural maupun politik. Studi ini berfungsi untuk memetakan teks tafsir pada konteksnya secara proporsional. *Kedua,* domain internal, yakni analisis yang langsung menyentuh pada tubuh teks tafsir, mencakup formasi teks tafsir, bahasa, metode penafsiran, serta wacana yang dikembangkan. Studi pada ranah ini dapat menyingkap episteme penafsir dan model teknis teks tafsir yang diproduksi.[19]

Dari pemetaan-pemetaan di atas, tawaran kerangka metodologis Islah memang tampak lebih mendalam dan komprehensif untuk diterapkan dalam penelitian tafsir di Indonesia. Namun, rumusan itu lebih cocok untuk kajian tafsir yang bersifat tulisan, bukan pada tafsir lisan. Ada perbedaan signifikan antara tafsir yang tertulis dan terlisankan. Bahkan ketika tafsir itu ditulis dan disampaikan oleh orang yang sama.

Atas dasar hal tersebut, perlu adanya rumusan metodologi penelitian yang sesuai dengan objek tafsir lisan di Indonesia. Dalam hal ini, Alwi HS memakai teori kelisanan yang digagas oleh Walter J. Ong. Teori ini akan menyentuh bagian domain internal yang berkaitan dengan tubuh tafsir lisan secara langsung.[20]

Sayangnya Alwi HS hanya fokus pada sisi kelisanan saja dan tidak menyentuh domain lainnya sebagaimana yang dilakukan oleh Islah, sehingga tidak diperoleh pembacaan yang menyeluruh dari kehadiran tafsir lisan di Indonesia. Untuk itu, kiranya diperlukan satu perspektif pembacaan kritis nan komprehensif yang spesifik pada studi tafsir lisan.

---

[18] Nashruddin Baidan, "Rekonstruksi Ilmu Tafsir," *Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir* (Surakarta), STAIN Surakarta, 1999. hal.17-18.

[19] Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," *Empirisma* 24, no. No. 1 (2015), hal.3.

[20] Muhammad Alwi HS dan Nur Hamid, "Relasi Kelisanan Al-Qur'an dan Pancasila Dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 21, no. 1 (2020), hal.17–38, https://doi.org/10.21580/ihya.21.1.4833.

Karakteristik Tafsir Lisan di Indonesia

Istilah tafsir lisan al-Qur'an merujuk kepada penafsiran yang dilakukan dengan menyampaikan makna dan kandungan al-Qur'an melalui pengucapan langsung kepada audien (pendengar).[21] Para peneliti menyebut beberapa istilah lain yang identik dengan jenis tafsir ini, seperti tafsir oral, tafsir *shafahī*, oral exegesis, atau oral interpretation.

Terdapat perbedaan signifikan antara tafsir tulis dan tafsir lisan. Dalam tafsir lisan termuat empat komponen. *Pertama,* penutur, yakni tokoh yang bertindak sebagai penafsir al-Qur'an. *Kedua,* petutur, yaitu audien yang menyimak pemaparan tafsir baik online maupun offline. *Ketiga,* tuturan yang berupa penjelasan tafsir al-Qur'an yang disampaikan oleh penutur. *Keempat,* konteks yang mengitari fenomena penyampaian tafsir secara lisan.

Pola tafsir lisan yang demikian memberi perspektif pemahaman tersendiri yang berbeda dari pemahaman yang berbasis tulisan, terutama dalam hal keterlibatan wacana konteks. Pada tafsir yang berbasis tulisan terdapat pilihan antara kebutuhan melibatkan wacana konteks atau pun tidak. Hal ini karena tulisan mengalami "bebas konteks" atau wacana "mandiri", di mana tulisan melepaskan diri dari penulisnya.[22] Dalam tafsir tulis, antara penafsir dan pembaca saja sudah berbeda tempat dan waktu. Belum lagi konteks yang mengitari penafsir, sangat mungkin berbeda dan tidak dirasakan oleh pembaca.

Sementara pemahaman yang berangkat dari lisan akan serta merta melibatkan konteks penutur dan lawan tutur. Hal ini karena dalam peristiwa tuturan, penutur dan lawan tutur berada dalam konteks, waktu, dan bahkan tempat yang sama.[23] Konteks yang sama ini, dalam pandangan Jan Vansina, akan menjadikan kelisanan tersebut sebagai sebuah kesaksian.[24] Dalam hal tersebut, peristiwa penafsiran al-Qur'an secara lisan tidak terlepas dari konteks yang melekat padanya, sehingga peristiwa tuturan itu menjadi kesaksian pada masa disampaikannya tafsir tersebut. Penjelasan dari setiap ayat terikat dengan konteks tuturannya.

Andreas Gorke dalam tulisannya yang berjudul "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities" menyebut bahwa ada dua hal yang menarik perhatiannya. *Pertama,* pengkaji tafsir al-Qur'an cenderung menempatkan diri sebagai pelaku yang memahami al-Qur'an. Ia berperan sebagai penafsir al-Qur'an. *Kedua,* sarjana yang mengkaji tafsir al-Qur'an masih berpatokan pada sumber tertulis, seperti kitab tafsir dan semacamnya, baik dalam bahasa Arab maupun lainnya, baik yang telah dicetak maupun masih dalam bentuk manuskrip.[25]

Dua hal tersebut seakan menafikan fakta awal, bahwa penafsiran al-Qur'an

[21] Ulin Nuha Mahfudhon, *Kerukunan Umat Beragama dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi* (Tangerang Selatan: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2020), hal.100.

[22] Ong, *Kelisanan dan Keberaksaraan*, hal.117-118.

[23] Ong, *Kelisanan dan Keberaksaraan*, hal.151.

[24] Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah* (Yogyakarta: Ombak, 2014), hal.101.

[25] Andreas Gorke, "Redefining the Borders of Tafsīr: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities," dalam *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. oleh Andreas Gorke dan Johanna Pink (New York: Oxford University Press, 2014), hal.362.

pertama kali oleh Nabi Saw dilakukan dalam bentuk lisan. Dalam pandangan Gorke, kekhasan lisan penting dilihat ketika sebuah tafsir telah berbentuk tulis. Seringkali ditemui adanya tafsir tulis, tetapi sebenarnya ia berasal dari tafsir lisan. Perkembangan tafsir lisan ini semakin hari semakin banyak ditemui, bukan hanya dalam konteks Arab, tetapi juga di luarnya. Bahkan, tafsir lisan tersebut akan lebih banyak ditemui di luar Arab, tak terkecuali di Indonesia.[26]

Di Indonesia, tidak sedikit karya-karya tafsir yang berawal dari ceramah atau pengajian tafsir. Islah Gusmian memasukkan empat karya tafsir yang berasal dari ceramah sebagai objek kajian penelitiannya. Keempatnya adalah *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka, *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafiduddin, *Hidangan Ilahi* dan *Wawasan al-Qur'an* karya Quraish Shihab.[27]

Perkembangan alat elektronik yang menghasilkan alat perekam suara (lisan) berupa audio dan video menjadi bagian penting dan tersendiri dalam menyaksikan perkembangan tafsir lisan yang lebih luas. Hal ini karena data-data tafsir lisan semakin mudah diakses dan dijaga. Termasuk dalam hal ini adalah kehadiran media sosial, yang juga ikut 'mempromosikan' bahkan lebih memeriahkan fenomena tafsir lisan dari sebelum-sebelumnya.[28]

Ketika pemahaman al-Qur'an disampaikan secara oral (lisan), penafsir/ penutur akan menggunakan gaya bahasa yang populer, ringan, mudah dipahami, dan disesuaikan dengan audiennya. Istilah-istilah kunci yang sulit dipahami akan dicarikan pemahamannya yang lebih mudah dicerna, sehingga makna sosial-moral yang termuat dalam al-Qur'an akan mudah ditangkap dan tidak disalahpahami oleh pembaca.[29]

Meski demikian, tafsir lisan memiliki keterbatasan dari segi audien. Tafsirannya terhadap al-Qur'an tidak dapat dinikmati secara langsung oleh mereka yang tidak mengikutinya. Hanya saja, perkembangan teknologi yang demikian pesat telah menghapus jurang keterbatasan itu. Pada zaman ini, kajian-kajian tafsir al-Qur'an berbasis pengajian dapat mudah didigitalisasi melalui dokumentasi audiovisual untuk kemudian disebarluaskan melalui internet dan dinikmati oleh siapa pun dan kapan pun.

Arah Metodologi Kajian Tafsir Lisan

Islah Gusmian menyebut bahwa suatu teks tafsir tak bisa lepas dari (1) wacana yang tumbuh dan berkembang pada saat teks tafsir itu diproduksi; (2) latar belakang keilmuan dan sosial penafsir; dan (3) dinamika sosial politik di mana teks tafsir ditulis. Suatu teks tafsir tidaklah semata manifestasi dari proses respon penafsir terhadap teks kitab suci, tetapi juga hasil pergulatan dengan situasi sosial, budaya, politik dan juga dunia intelektual serta dunia batin penafsir.[30] Lebih-lebih pada tafsir yang berbasis lisan, di mana ia sangat terikat dengan konteks yang mengitarinya.

[26] Gorke, "Redefining the Borders of Tafsīr: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities," hal.363-364.

[27] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), hal.49 dan 196.

[28] Gorke, "Redefining the Borders of Tafsīr: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities," hal.365.

[29] Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, hal.180.

[30] Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," hal.4.

Dalam kerangka yang demikian, sebagaimana diungkap Islah, ada dua wilayah penting yang dapat menjadi pusat analisis dalam studi teks tafsir: domain internal dan eksternal. Domain internal diarahkan untuk menganalisis tubuh teks tafsir, mulai dari formasi teks tafsir, bahasa, metode penafsiran, hingga wacana yang dikembangkan. Sementara domain eksternal menganalisis hal-hal yang terkait sumber dan faktor-faktor eksternal munculnya teks tafsir.[31]

Dengan mempertimbangkan tawaran Islah, serta pemetaan-pemetaan yang digagas para peneliti terdahulu, juga penyesuaian terhadap karakteristik kelisanan, maka studi tafsir lisan dapat diarahkan untuk menelisik aspek-aspek berikut:

a. *Metode tafsir*, yaitu suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'an. Ada tiga arah penting yang dapat dipetakan secara metodologis untuk poin ini: 1) tafsir riwayat atau yang dikenal dengan tafsir *bi al-ma'thur,* yaitu metode penafsiran ayat dengan merujuk ayat lain, hadis Nabi Saw, dan penafsiran sahabat; 2) tafsir pemikiran atau yang dikenal dengan tafsir *bi al-ra'yi,* yaitu tafsir yang didasarkan pada hasil proses intelektualisasi; 3) tafsir ishari, yakni pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak diperoleh dari bunyi lafaz ayat, tetapi dari kesan yang ditimbulkan dari lafaz itu tanpa membatalkan makna lafaznya.
b. *Corak tafsir,* yakni ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu tafsir. Misalnya corak teologi, fikih, kebahasaan, sosial-kemasyarakatan, dan lain-lain.
c. *Sistematika penyajian,* yaitu formasi yang dipakai penutur saat menyampaikan tafsir lisannya. Sistematika penyajian ini bisa berbentuk runtut dengan mengacu pada urutan surah yang ada dalam mushaf standar *(tartīb muṣḥafī)*, atau mengacu pada urutan turunnya wahyu *(tartīb nuzūlī)*. Sistematika penyajian yang lain dapat berbentuk tematik, di mana penafsir lisan merangkai paparannya dengan mengacu pada tema, ayat, surah dan juz tertentu.
d. *Bentuk penyajian,* yaitu bentuk uraian dalam penyajian tafsir lisan. Bentuk-bentuk itu misalnya ada yang bersifat global dan ada pula yang dalam bentuk penyajian rinci. Penyajian global *(ijmālī)* merujuk pada uraian singkat dan global dengan menitikberatkan pada inti dan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an yang dikaji. Adapun penyajian rinci *(taḥlīlī)* diuraikan secara detail, mendalam, dan komprehensif, termasuk di dalamnya adalah gerak kontekstualisasi ayat.
e. *Gaya penyampaian*, yaitu tentang bagaimana tafsir lisan dikomunikasikan kepada audien. Dalam hal ini terdapat dua bentuk komunikasi yang berfungsi sebagai penyampai pesan verbal: 1) dialog, yaitu percakapan dua orang atau kelompok, dan 2) monolog, di mana ucapan yang disampaikan secara individu.
f. *Ruang publikasi,* yaitu terkait dengan

[31] Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," hal.4.

sejarah suatu tafsir dilisankan dan dipublikasikan. Dalam konteks kekinian, tafsir lisan dapat muncul dari dunia nyata dan maya. Dari dunia nyata misalnya, tafsir lisan dapat hadir dari ceramah di masjid atau majlis taklim. Sedangkan dari dunia maya, tafsir lisan bisa muncul dari platform digital seperti youtube atau siaran radio. Pada ruang dunia nyata, penafsir berhadapan langsung dengan audien pada waktu dan tempat yang sama. Sementara pada ruang dunia maya, penafsir bisa jadi tidak berhadapan dengan audien, bahkan waktunya mungkin tidak bersamaan.

g. *Identitas sosial penafsir,* yaitu menyangkut definisi-diri penafsir yang disepakati secara sosial di tengah masyarakat. Misalnya penafsir dikenal sebagai ulama, cendekiawan-akademisi, dan lain-lain.

Dari Ciri Kelisanan, Analisis *Tanzīlī*, hingga Analisis Wacana

Tujuh aspek yang telah penulis paparkan di atas masih terbatas pada uraian teknis-metodologis menyangkut formasi tafsir lisan. Lebih dari itu, terdapat sisi lain yang tak kalah penting untuk didalami.

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, tafsir lisan memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dari tafsir tulis. Untuk melihat karakteristik itu, maka tafsir lisan perlu dianalisis ciri kelisanannya. Hal itu karena karakter kelisanan ini memiliki pengaruh yang signifikan terhadap teks. Kelisanan secara khusus juga dapat mempengaruhi makna atau bahkan tanda. Oleh karena itu, analisis kelisanan penting untuk digunakan dalam peristiwa lisan, untuk melihat makna yang dihasilkan pada saat peristiwa tuturan berlangsung.

Walter J. Ong menawarkan beberapa ciri dari ungkapan lisan: 1) aditif alih-alih Subordinatif, yaitu struktur lisan yang sering kali mengandalkan kenyamanan pembicara, maka dari itu pembicara bisa menambah-nambahi kata-kata supaya penyampaiannya dirasa lebih nyaman; 2) agrigatif, yaitu menguatkan suatu pernyataan dalam tuturan lisan dengan penambahan epitet atau tekanan untuk menarik lawan bicara; 3) berlebih-lebihan atau panjang lebar. Ciri ini digunakan agar tuturan lisan tidak lenyap begitu saja ketika diucapkan; 4) konservatif atau tradisional, yaitu makna yang diungkapkan dalam tuturan selalu merujuk pada makna awal; 5) dekat dengan kehidupan sehari-hari, yakni kata-kata dalam peristiwa kelisanan bisa langsung dipahami oleh lawan tutur; 6) agonistik, yaitu pernyataan yang digunakan dalam peristiwa kelisanan adalah penyataan saling menyerang dan bersifat agresif; 7) empatetik parsipatori, di mana tuturan lisan melibatkan penutur dan lawan tutur; 8) homiostatik, yakni masyarakat lisan banyak hidup di masa saat ini. Makna yang digunakan oleh penutur pada saat peristiwa tuturan adalah makna yang juga relevan digunakan pada saat kehidupan itu berlangsung; dan 9) bergantung situasi alih-alih abstrak.[32]

Ciri kelisanan kelima yang digagas Walter J. Ong adalah dekat dengan kehidupan sehari-hari. Dari pintu inilah

[32] Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York: Routledge, 2002); Ong, *Kelisanan dan Keberaksaraan.*

Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis

Vol. 7 No. 1, 2025; Hlm. 1-23

P-ISSN: 2503-2232 E-ISSN: 2807-257X

upaya kontekstualisasi *(tanzīl)* tafsir lisan dapat bermula. Dalam rangka memberikan pemahaman kepada audien, maka penafsir melakukan gerak *tanzīl* yang dengan kehidupan sehari-hari mereka agar mudah dimengerti.

Pemahaman pada tafsir lisan adalah pemahaman yang kontekstual, di mana al-Qur'an dipahami oleh penutur dan lawan tutur dalam konteks tuturan tertentu. Penutur, dalam hal ini penafsir lisan, umumnya, atau bahkan dapat dipastikan, selalu melakukan kontekstualisasi, baik dengan gerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), atau pun sebaliknya. Untuk mengungkap hal itu, tawaran analisis *tanzīlī* yang dirumuskan oleh Abd al-'Azīz ibn 'Abdurrahmān al-Ḍāmir dapat dipertimbangkan sebagai lanjutan dari analisis ciri kelisanan.

Analisis *tanzīlī* atau yang disebut secara lengkap dengan *tanzīl al-āyāt 'alā al-wāqi'* dipahami sebagai pengkiasan atau pembandingan (analogi) realitas yang dihadapi penafsir dengan kejadian yang serupa dalam ayat al-Qur'an, baik secara keseluruhan, sebagian, atau bahkan kebalikan dari subtansi ayat.[33]

Selama ini dikenal dua model arah gerak praktik tafsir: *pertama,* dari teks (kitab suci) ke konteks (realitas masyarakat kekinian di mana mufassir hidup dan berada), dan *kedua* dari konteks ke teks. Model pertama lebih bersifat teologis, dogmatik dan statis. Sementara model kedua lebih bersifat emansipatoris-pembebasan, dan dinamis, karena selalu mengupayakan makna-makna baru dari teks kitab suci kaitannya dengan problem sosial masyarakat, tanpa harus mengaburkan substansi dan semangat dasar dari ajaran kitab suci.[34]

Analisis *tanzīlī* bergerak pada model pertama, yaitu dari teks ke konteks: dari teks yang dipahami bersama konteks yang mengitari turunnya menuju konteks di mana mufassir hidup. Dari proses *tanzīl*-nya, pendekatan ini dapat digolongkan sebagai tafsir *bi al-ra'y* dengan memakai prinsip *qiyās* (analogi) atau *tamthīl* (permisalan). *Qiyās,* sebagaimana dipahami oleh Wahbah al-Zuḥaylī dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh,* adalah mengikutkan suatu perkara yang tidak disebutkan hukumnya dalam naṣ dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh naṣ, disebabkan kesamaan *illat* hukum antara keduanya.[35]

Di lihat dari sisi *uslūb*, Abdul 'Azīz membagi pendekatan *tanzīlī* menjadi dua: 1) *tanzīl al-taṣrīḥ,* di mana seorang mufassir secara terang-terangan mengontekstualisasikan penafsiran ayat dengan realitas yang ia hadapi. Jenis ini biasanya dituliskan dalam bentuk redaksi "... sebagaimana yang terjadi pada era ini" atau "... dan inilah yang terjadi di masyarakat" atau ibarat-ibarat lain yang mengisyaratkan bentuk *tanzīl* secara jelas. 2) *tanzīl al-talmīḥ,* di mana seorang mufassir mengisyaratkan bahwa substansi ayat yang dikaji sesuai dengan apa yang terjadi pada zamannya.

[33] 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Rahman al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq* (Dubai: Jā'izah Dubay al-Dawliyyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2007), hal.33.

[34] Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," hal.7.

[35] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), j.1, hal.603.

Hanya saja hal itu disampaikannya dalam bentuk isyarat petunjuk atau sindiran.[36]

Adapun dari segi substansi, pendekatan *tanzīlī* ini dapat dipetakan dalam tiga bentuk: 1) *tanzīl kullī* atau kontekstual-holistik, di mana seorang mufassir mengontekstualisasikan ayat yang dikaji dengan realitas yang sesuai dengan substansi ayat secara menyeluruh; 2) *tanzīl juz'ī* atau kontekstual-parsial, yaitu seorang mufassir menyajikan penafsiran ayat serta realitas yang ia hadapi yang sesuai dengan sebagian dari isi ayat tersebut; dan 3) *tanzīl 'aksī* atau kontekstual-terbalik, yaitu mengontekstualisasikan ayat dengan realitas yang bertentangan dengan substansi ayat tersebut.[37]

Dengan menggunakan pendekatan *tanzīlī,* peneliti dapat melihat bagaimana seorang mufassir melegitimasi realitas yang terjadi pada zamannya dengan substansi ayat. Ini merupakan bagian dari upaya memperoleh petunjuk al-Qur'an untuk realitas yang terjadi. Sehingga dari situ penafsirannya tampak tidak kaku, bahkan sebaliknya terjadi dialog antara tafsir ayat dan realitas. Selain itu, melalui pendekatan *tanzīlī,* peneliti juga dapat mendeteksi posisi mufassir terkait realitas yang sedang terjadi.

Sisi lain yang dapat dianalisis dari tafsir lisan adalah menelisik ragam wacana dan kepentingan di balik penafsiran. Ketika *tanzīl* (kontekstualisasi) ayat ditemukan dalam tafsir lisan, maka sebagai rasionalisasi, penting kiranya untuk diungkap alasan dan kepentingan apa yang ada di baliknya. Untuk hal tersebut, perangkat analisis wacana kritis dapat dimainkan.

Analisis wacana kritis, sebagaimana ditulis Yoce Aliah Darma, adalah sebuah upaya atau proses (penguraian) untuk memberi penjelasan dari sebuah teks (realitas sosial) yang mau atau sedang dikaji oleh seseorang atau kelompok dengan tujuan tertentu untuk memperoleh apa ayang diinginkan. Analisis ini mengandaikan adanya kepentingan yang harus disadari dalam sebuah konteks. Oleh karena itu, analisis yang terbentuk nantinya disadari telah dipengaruhi oleh si penulis dari berbagai faktor.[38]

Dalam analisis wacana kritis, wacana tidak semata-mata dipahami sebagai studi bahasa. Memang, penggunaan bahasa menjadi objek yang dianalisis, tetapi hal itu berbeda dengan studi bahasa dalam pengertian linguistik tradisional. Analisis wacana kritis meniscayakan peneliti mengaitkan bahasa dalam teks dengan konteksnya. Konteks di sini berarti bahasa dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu. Analisis wacana kritis lebih menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas sesuai dengan pikirannya, tetapi ia dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat.[39]

Meskipun tidak memiliki metodologi yang baku, analisis wacana kritis dapat ditelisik melalui karakteristiknya. Teun A. Van Dijk menjelaskan lima karakteristik penting yang terdapat dalam analisis ini: 1) tindakan, yang memandang seseorang

[36] al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, hal.71-72.

[37] al-Ḍāmir, *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*, hal.76-78.

[38] Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis* (Bandung: Yrama Widya, 2013), hal.49.

[39] Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hal.7.

berbicara atau menulis dengan menggunakan bahasa untuk berinteraksi dengan orang lain; 2) konteks, yakni wacana diproduksi, dimengerti, dan dianalisis dalam bingkai konteks dan situasi tertentu; 3) historis, yang menempatkan wacana dalam konteks historis tertentu; 4) kekuasaan, yang memandang wacana sebagai bentuk pertarungan kekuasaan; 5) ideologi, yang memahami teks atau ucapan berafiliasi pada ideologi tertentu.[40]

Dalam studi tafsir, warna ideologis ini, kata Islah Gusmian, mesti disadari oleh pengkaji. Sebab, dilihat dari episteme yang terbangun dan arah geraknya, tafsir tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa tafsir itu muncul. Ruang sosial ini, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang dibawa oleh penafsir.[41]

Dengan pandangan semacam itu, wacana tidak dipahami sebagai sesuatu yang netral dan berlangsung secara alamiah, karena dalam setiap wacana selalu terkandung ideologi untuk mendominasi dan berebut pengaruh. Dalam kaitannya dengan tafsir, wacana berkaitan erat dengan medan audiens dan konteks-konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan: bisa berupa rezim, komunitas, wacana, dan yang lain. Medan audiens dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam.[42]

Praktik Metodologis

Pada bagian ini penulis akan menguraikan praktik dari rumusan metodologis dan perangkat analisis dalam meneliti tafsir lisan. Dalam hal ini, tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi berkedudukan sebagai sebagai objek material yang akan diteliti. Muhammad Sya'roni dikenal sebagai ulama yang lahir di Kudus pada tanggal 17 Agustus 1931 dari pasangan Ahmadi dan Hayati.[43]

Tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi diproduksi melalui pengajian tafsir di Masjid al-Aqsho Menara Kudus setiap Jum'at fajar. Pengajian itu dimulai sejak tahun 1983 hingga masa wafatnya. Dalam praktiknya, ia memilih materi tafsir al-Qur'an dengan kitab *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bahan pegangannya. Secara prinsip, tafsir lisannya ditujukan untuk memudahkan para jamaahnya dalam memahami al-Qur'an. Ia tidak menekankan pada teori-teori penafsiran ataupun analisis yang rumit, tetapi berusaha agar substansi al-Qur'an mudah dipahami oleh masyarakat awam.

Dengan rumusan tujuh aspek dalam menelisik metodologi dan teknik yang telah penulis kemukakan, tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi dapat digambarkan sebagaimana berikut:

a. Metode tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai gabungan dari tafsir riwayat dan tafsir pemikiran.
b. Corak tafsir lisan Muhammad Sya'roni lebih tepat dikategorikan sebagai tafsir yang bernuansa sosial kemasyarakatan *(ijtimā'ī).*

[40] Teun A. Van Dijk, "Discourse as Interaction in Society," dalam *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2*, ed. oleh Teun A. Van Dijk (London: Sage Publications, Inc., 1997), hal.1-37.

[41] Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," hal.5.

[42] Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," hal.6.

[43] Mc. Mifrohul Hana dan dkk., *Jejak Ulama Nusantara* (Kudus: Aqila Kuds, 2017), j.1a, hal.162.

c. Sistematika penyajian tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai tafsir runtut yang mengacu urutan surah yang ada dalam mushaf standar.
d. Bentuk penyajian tafsir lisan Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai tafsir rinci.
e. Gaya penyampaian tafsir lisan Muhammad Sya'roni menggunakan bentuk komunikasi monolog, di mana ia menyampaikan uraian tafsir secara individu tanpa melibatkan audien.
f. Ruang publikasi atau asal-usul tafsir lisan Muhammad Sya'roni dari dunia nyata, bukan dunia maya.
g. Identitas sosial penafsir. Dalam hal ini Muhammad Sya'roni dapat dikategorikan sebagai ulama pesantren.

Berangkat dari gambaran aspek teknik-metodologi tafsir lisan Muhammad Sya'roni di atas, ada sisi-sisi substansi penafsirannya yang dapat ditelisik lebih mendalam dengan menggunakan perangkat analisis ciri kelisanan, analisis *tanzīlī,* dan analisis wacana. Dalam hal ini penulis akan menggunakan tafsir lisan Muhammad Sya'roni terhadap QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9 sebagai objek material yang dikaji.[44]

Dari penafsiran Muhammad Sya'roni terhadap QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9 tersebut, penulis ingin memotret ciri kelisanan Walter J. Ong yang kelima, yakni dekat dengan kehidupan sehari-hari. Hal ini tampak misalnya dari penggunaan bahasa Jawa yang dipakai dalam menjelaskan ayat. Hal itu karena audien atau lawan tuturnya adalah masyarakat Kudus dan sekitarnya yang dalam kehidupan sehari-hari menggunakan bahasa tersebut. Bahkan kosakata-kosakata khas Kudus pun tidak jarang ia pakai untuk memudahkan pemahaman.

Lebih spesifik lagi, saat memaknai kata per kata dari dua ayat itu, Muhammad Sya'roni menggunakan sistem makna *gandul* atau dalam istilah pesantren disebut sebagai makna *utawi.* Maksud dari makna *utawi* di sini adalah penerjemahan teks berbahasa Arab kata per kata yang biasanya dituliskan tepat di bawah kata yang bersangkutan menggunakan huruf Arab-Pegon. Arab-Pegon adalah tulisan berbahasa Jawa menggunakan huruf Arab.[45] Pola seperti ini dilakukan oleh Muhammad Sya'roni lantaran kebanyakan audiennya berasal dari kalangan santri atau hidup di lingkungan santri yang sangat familiar dengan pola pemaknaan tersebut.

Ciri kelisanan 'dekat dengan kehidupan sehari-hari' juga dapat ditemukan dari muatan penafsiran yang dilakukan. Saat menafsirkan QS. al-Mumtaḥanah [60]: 8 yang berisi kebolehan berbuat baik dan berlaku adil kepada orang kafir, Muhammad Sya'roni menyontohkan hubungan Nabi saw dengan Abu Thalib, pamannya, yang sangat erat dan akrab, yang notabenenya tidak beragama Islam. Keeratan dan keakraban ini digambarkan oleh Muhammad Sya'roni bahkan hingga "besanan", yakni dengan menikahkan anak mereka satu sama lain. Fathimah yang merupakan putri Nabi Muhammad saw dinikahkan dengan 'Ali

[44] Penafsiran lengkapnya dapat disimak pada *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9*, with Muhammad Sya'roni Ahmadi, Kudus: http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2013, http://mushollarapi.blogspot.co.id.

[45] Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibris karya Bisri Mustofa," *Suhuf* 9, no. 2 (2017), hal.256, https://doi.org/10.22548/shf.v9i2.154.

yang notabenenya adalah putra Abu Thalib.[46]

Muhammad Sya'roni pun melanjutkan penafsirannya dengan menukil kisah Raden Rahmat, yakni Sunan Ampel, yang besanan dengan Raja Brawijaya dari Majapahit yang beragama Budha. Raden Rahmat memiliki putri yang bernama Sayyidah Murtasimah yang dinikahkan dengan putra Raja Brawijaya yang bernama asli Hasan namun ketika dewasa lebih dikenal sebagai Raden Patah.[47]

Awalnya Raden Patah merupakan santri dari Raden Rahmat. Ia belajar ilmu syari'at, hakikat, dan ilmu-ilmu lain kepada ulama yang dikenal dengan Sunan Ampel ini. Ketika Raden Patah dianggap telah mumpuni ilmunya, maka Raden Rahmat pun mengambilnya sebagai menantu. Dengan demikian maka status Raden Rahmat yang Muslim dan Raja Brawijaya yang non-Muslim adalah "besan". Status ini mirip dengan status Nabi saw dan Abu Thalib.[48]

Muhammad Sya'roni menjadikan kisah Raden Rahmat, Raden Patah, dan Raja Brawijaya sebagai sampel hubungan Muslim dan non-Muslim, sebab ia berkomunikasi dengan jamaahnya yang mayoritas berasal dari kota Kudus dan sekitarnya. Umat Islam di Kudus dan sekitarnya memiliki kedekatan dengan para ulama yang dikenal dengan Walisongo. Bahkan tiga dari sembilan wali tersebut dimakamkan di Kudus dan kabupaten tetangga Kudus, yaitu Demak. Termasuk Raden Patah yang dimakamkan di Demak. Maka mengisahkan teladan para wali ini akan lebih mudah dipahami karena kedekatan mereka dengan tokoh-tokoh itu berikut kisah-kisahnya.

Menjadikan dan menganalogikan kisah hubungan Raden Rahmat, Raden Patah, dan Raja Brawijaya dengan hubungan Nabi Saw, Alī, dan Abū Ṭālib, sebagai penafsiran QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 8 tentang kebolehan berbuat baik dan berlaku adil kepada non-Muslim, itulah yang disebut dengan *tanzīl al-'āyat 'alā al-wāqi'* (menurunkan atau mengkontekstualisasikan ayat pada realitas). Dengan demikian, Muhammad Sya'roni dapat dikatakan telah melakukan gerak *tanzīlī* pada Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8.

Secara *uslūb*, gerak *tanzīlī* Muhammad Sya'roni terhadap Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8 dapat disebut sebagai *tanzīl al-taṣrīḥ* lantaran disampaikannya secara jelas. Sementara dari segi substansi, objek kontekstualisasi ini dikategorikan sebagai *tanzīl kullī* atau kontekstual-holistik. Hal ini didasarkan pada substansi ayat tersebut yang hanya berisi kebolehan berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memusuhi Islam.

Terkait ayat tersebut, Muhammad Sya'roni mengontekstualisasikan interaksi Nabi saw bersama Abū Ṭālib dengan kisah Raden Rahmat atau Sunan Ampel yang mengambil menantu Raden Patah yang notabenenya adalah putra dari Raja Brawijaya yang berstatus Budha. Menurutnya, apa yang dilakukan oleh Raden Rahmat ini tidak lain karena meneladani Nabi Muhammad saw yang menjadikan 'Alī sebagai menantu, sementara ayahnya, yakni Abū Ṭālib, masih berstatus kafir.

Melalui kisah tersebut, Muhammad Sya'roni hendak mengatakan bahwa berbuat baik dan bekerja sama dengan non-Muslim

[46] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9.*

[47] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9.*

[48] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9.*

dibolehkan selama mereka tidak zalim. Kebolehan tersebut bahkan tercermin hingga pada level menjadikan non-Muslim sebagai "besan", sebagaimana dipraktikkan Nabi saw dan Raden Rahmat. Tentu dari sini dapat dimaklumi bahwa hubungan "besanan" merupakan bentuk kerjasama yang mencerminkan keakraban dan kedekatan antara Muslim dan non-Muslim. Namun, hal tersebut masih berada dalam koridor urusan duniawi.

Gerak *tanzīlī* Muhammad Sya'roni di atas dapat didalami lebih lanjut dengan mengungkap wacana dan ideologi di balik penafsirannya. Hal ini penting ditelusuri, terlebih karena Muhammad Sya'roni cukup ekspoloratif ketika menafsirkan QS. al-Mumtaḥanah [60]: 8. Tetapi saat menafsirkan ayat berikutnya, QS. al-Mumtaḥanah [60]: 9, tentang non-Muslim yang boleh diperangi, ia justru tidak banyak menguraikannya dan tidak melakukan gerak *tanzīl.*[49] Ini mengindikasikan adanya kepentingan di balik tafsir lisannya terhadap QS. al-Mumtaḥanah [60]: 8. Terkait ini, analisis wacana kritis kiranya dapat dipakai untuk mengungkapnya.

Secara konteks, menjadikan kisah Raden Rahmat dan Raden Patah sebagai sampel hubungan Muslim dan non-Muslim, sebab Muhammad Sya'roni berkomunikasi dengan jamaahnya yang mayoritas berasal dari kota Kudus dan sekitarnya yang dekat dengan kisah-kisah Walisongo, khususnya Raden Patah. Demikian halnya dengan ajaran-ajaran mereka pun dihidupi dan dipraktikkan oleh masyarakat.

Raden Patah merupakan pendiri sekaligus sultan pertama di Kesultanan Demak yang bergelar Senapati Jimbun Ningrat Ngabdurahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama. Menurut Serat Pranitiradya, ia bergelar Sultan Syah Alam Akbar. Namun dalam Hikayat Banjar, gelar Raden Patah adalah Sultan Surya Alam.[50]

Menurut Babat Tanah Jawa, Raden Patah adalah putra Brawijaya (raja terakhir Majapahit dengan seorang istri selir dari China yang beragama Islam.[51] Dalam *Tarikh al-Awliya',* Bisri Mustafa menyebut bahwa selir itu dikenal dengan nama Putri Campa, karena ia pemberian dari Kerajaan Campa di China. Dikisahkan bahwa ketika Putri Campa mengandung Raden Patah, maka Pademi, ratu permaisuri Brawijaya merasa cemburu, sehingga sang raja kemudian menghadiahkan Putri Campa beserta Raden Patah yang masih dalam kandungan kepada Adipati Arya Damar untuk dibawa ke Palembang. Sang raja melarang (patah) Arya Damar untuk menikahi Putri Campa hingga melahirkan.[52]

Sesampainya di Palembang, tidak lama kemudian Putri Campa melahirkan Raden Patah yang bernama asli Hasan. Setelah itu Arya Damar pun memperistrinya dan dikaruniai seorang anak bernama Husain. Ketika telah dewasa, Hasan pada akhirnya mengetahui bahwa ayah kandungnya bukanlah Arya Damar melainkan Prabu

[49] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9.*

[50] Ana Ngationo, "Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak pada Tahun 1478-1518," *Kalpataru: Jurnal Sejarah dan Pembelajaran Sejarah* 4, no. 1 (2018), hal.17–18, https://doi.org/10.31851/kalpataru.v4i1.2445.

[51] Banyu Adji Krisna, *Ensiklopedi Raja-raja Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2011), hal.87.

[52] Bisri Mustafa, *Tarikh al-Awliya'* (Kudus: Menara Kudus, t.t.), hal.20.

Brawijaya V. Sehingga dari situ, ia pun berniat untuk mencari sang ayah di manapun berada. Namun, oleh ibunya, Hasan diwasiati untuk *nyantri* terlebih dahulu kepada Raden Rahmat atau Sunan Ampel yang tidak lain adalah sepupu dari Putri Campa. Singkat cerita Hasan ditemani oleh Husain, keduanya berangkat ke Ampel untuk berguru kepada Raden Rahmat.[53]

Di bawah bimbingan Raden Rahmat, Hasan atau Raden Patah belajar ilmu akidah dan syariat dengan baik. Di tengah-tengah masa nyantrinya, ia beserta Husain sempat meminta izin untuk pergi ke Majapahit. Raden Rahmat pun mengizinkan sekaligus berpesan agar keduanya kembali lagi ke Ampel untuk melanjutkan pembelajaran. Pada akhirnya hanya Raden Patah-lah yang kembali ke Ampel untuk melanjutkan studi Islamnya.[54]

Setelah keilmuannya dianggap telah mumpuni, Raden Patah diambil menantu oleh Raden Rahmat untuk dinikahkan dengan putrinya, yaitu Murtasimah. Dari sini maka diketahui bahwa Raden Rahmat besanan dengan Brawijaya yang beragama Budha.[55] Poin inilah yang menjadi sorotan Muhammad Sya'roni dari kisah Raden Rahmat, Raden Patah dan Brawijaya. Raden Rahmat berkenan menjadikan Raden Patah sebagai menantu meskipun ia adalah putra dari Brawijaya yang beragama Budha. Atau dengan kata lain, Raden Rahmat merasa tidak masalah besanan dengan non-Muslim, karena hal itu pun dilakukan oleh Nabi saw. Memang konteks detilnya tidak sama persis, namun secara umum tidaklah berbeda.

Muhammad Sya'roni menjadikan kisah sebagaimana di atas sebagai contoh kebolehan interaksi antara Muslim dan non-Muslim. Bahkan dalam Babat Tanah Jawa dan Serat Kanda, disebutkan bahwa ketika Raden Patah ingin memberontak ke Majapahit, maka Raden Rahmat pun melarangnya. Karena meskipun berbeda agama, Brawijaya tetaplah ayahnya.[56] Seolah Raden Rahmat ingin menegaskan bahwa tidak dibenarkan memusuhi atau memerangi orang lain karena beda agama. Terlebih kepada ayahnya sendiri.

Pemahaman yang demikian inilah yang dihidupi dan dikampanyekan oleh Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya. Bahwa diperbolehkan bahkan dianjurkan berbuat baik dan berinteraksi dengan pemeluk agama lain sepanjang mereka tidak memusuhi Islam.

Di sisi lain, tafsir lisan Muhammad Sya'roni terhadap QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9 ini diproduksi pada tanggal 20 Desember 2013, atau lima hari menjelang hari raya Natal bagi umat Kristiani. Tentu pada hari tersebut syiar agama Kristen akan tampak di banyak tempat. Dalam hal ini umat Islam semestinya menghormati dan memberi kesempatan kepada umat Kristiani untuk merayakannya. Bukan justru menebar kebencian dan permusuhan kepada mereka.

Sebagai ulama karismatik di Kudus dan sekitarnya, ucapan dan petunjuk Muhammad Sya'roni dalam tafsir lisannya dapat memberi pengaruh kuat terhadap pemahaman masyarakat. Mereka akan menerimanya dan bahkan mempengaruhi yang lain agar memiliki pemahaman yang serupa.

Diakui atau tidak, terdapat sebagian umat Islam di Indonesia yang memiliki sikap

[53] Mustafa, *Tarikh al-Awliya'*, hal.21-22.
[54] Mustafa, *Tarikh al-Awliya'*, hal.22-23.
[55] Mustafa, *Tarikh al-Awliya'*, hal.23.
[56] Krisna, *Ensiklopedi Raja-raja Jawa*, hal.88.

eksklusivisme absolut dengan memandang penganut agama lain salah dan sesat. Sehingga dari sikap tersebut, muncul kebencian dan permusuhan. Kebanyakan kasus-kasus terorisme dengan cara pengeboman yang terjadi di Indonesia adalah contoh dari kejahatan yang bermula dari sikap ini yang memunculkan rasa kebencian.

Memang, pada tahun 2013, tahun diproduksinya tafsir ayat ini, tidak terjadi pengeboman seperti bom Bali, bom Hotel JW Marriot, dan bom gereja, yang secara langsung menyasar orang-orang non-Muslim. Bahkan di tahun tersebut, justru pengeboman terjadi di Masjid Mapolresta Poso, Sulawesi Tengah. Akan tetapi pengeboman yang menyasar polisi dan di masjid ini juga bermula karena mereka, para polisi, dianggap telah menghalangi tindakan terornya untuk membunuh orang-orang non-Muslim.[57]

Dalam pandangan Muhammad Sya'roni, Islam adalah agama rahmat, menyejukkan serta senantiasa mengajak kerukunan. Islam tidak mengajarkan kekerasan ataupun radikalisme. Karenanya, ketika muncul kelompok-kelompok radikalis di kalangan umat Islam yang selalu memusuhi dan menampakkan kebencian terhadap penganut agama lain, maka Muhammad Sya'roni menengarai ada yang tidak tepat dalam pemahaman keagamaan mereka.

Dalam pengamatan Muhammad Sya'roni, ada ketidaktepatan penggunaan ayat yang menjadikan sebagian kelompok umat Islam menjadi radikal. Seperti firman Allah QS. Muhammad [47]: 4 yang secara tekstual berarti "maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir, maka pukullah batang leher mereka (bunuhlah)." Ayat ini, juga beberapa ayat serupa, turun dalam konteks peperangan, sehingga ber-*istidlal* (mengambil dalil) ayat ini dengan membunuh non-Muslim dalam kondisi damai tidak dibenarkan.[58]

Untuk itulah, di awal penafsiran atas QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9, Muhammad Sya'roni menyinggung terlebih dahulu klasifikasi kafir. Bahwa terdapat jenis kafir *harbi* yang memerangi Islam, sehingga kafir jenis ini boleh dibalas dengan memerangi mereka, yakni dengan di antaranya mengaplikasikan QS. Muḥammad [47]: 4 di atas. Namun di sisi lain, terdapat kafir *dhimmī* yang tidak memerangi Islam, bahkan tunduk dengan aturan-aturan di daerah kekuasaan Islam dengan membayar *jizyah.* Maka terhadap kafir jenis ini, seperti juga non-Muslim yang ada di Indonesia, mereka tidak boleh diperangi. Bahkan Muhammad Sya'roni sampai menukil satu hadis bahwa memerangi kafir jenis ini sama halnya menyakiti atau memusuhi Nabi saw.[59]

Di sisi lain, meskipun dalam ayat-ayat perang terdapat kesan perintah bersikap keras terhadap non-Muslim, seperti pada QS. al-Tawbah [9]: 73, menurut Muhammad Sya'roni jika dipahami secara komprehensif dengan melibatkan ayat-ayat dan hadis lain, maka kesimpulannya akan berbeda.

[57] Irsad Ade Irawan, "Pergeseran Orientasi Terorisme di Indonesia 2000-2018," http://kumparan.com/amp/erucakra-garuda-nusantara/pergeseran-orientasi-terorisme-di-indonesia-2000-2018, 2020.

[58] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Muhammad [47]: 1-4*, with Muhammad Sya'roni Ahmadi, Kudus: http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017, http://mushollarapi.blogspot.co.id.

[59] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9.*

Pada kenyataannya Nabi saw tidak bisa bersikap keras terhadap mereka, karena memang akhlaknya yang lembut. Muhammad Sya'roni menyontohkan bahwa pada dasarnya Nabi saw enggan bermusuhan dan berperang melawan mereka, namun para sahabatnya yang memintanya hingga turunlah ayat izin perang (QS. al-Hajj [22]: 39). Dari 27 peperangan yang diikuti oleh Nabi saw, ia hanya pernah membunuh satu orang dari kalangan kafir, yaitu Ubay ibn Khalaf. Ini terjadi ketika Perang Uhud, di mana sebelumnya Ubay memang bertekad ingin membunuh Nabi saw, sehingga demi membela dan mempertahankan diri serta adanya perintah dari Allah swt, Nabi saw pun membunuhnya.[60]

Contoh kelembutan dan keramahan Nabi saw yang sering disinggung oleh Muhammad Sya'roni adalah ketika peristiwa *Fath Makkah* (Pembebasan kota Makkah). Ketika itu para sahabat yang mengikuti *ghazwah al-fath* (perang Fath Makkah) ini telah merencanakan untuk membalas kematian sahabat, saudara ataupun keluarga mereka yang dibunuh oleh orang-orang kafir. Namun Nabi saw memiliki pemikiran dan sikap berbeda. Sesampainya di Makkah, ketika orang-orang kafir merasa takut dibunuh, justru Nabi saw bersikap lemah lembut. Mereka dikumpulkan di Masjidil Haram terlebih dahulu, lalu malah dilepaskan oleh Nabi saw. Sekiranya mau, Nabi saw dapat membunuh mereka atau menjadikan mereka sebagai tawanan. Namun Nabi saw tidak menginginkan pertumpahan darah. Ia menginginkan perdamaian.[61]

Dari penggalan-penggalan kisah tersebut, Muhammad Sya'roni menyimpulkan bahwa Nabi saw memang berperangai lemah lembut dan tidak bisa bertindak keras. Jika dalam keadaan perang saja Nabi Saw masih bersikap lemah lembut, apalagi dalam keadaan damai. Sikap dan akhlak inilah yang menarik non-Muslim untuk masuk Islam, sehingga Allah pun memujinya sebagaimana dalam QS. Alu 'Imran [3]: 159 dan QS. al-Qalam [68]: 4.

Dari pemahaman ayat-ayat di atas, Muhammad Sya'roni mengatakan bahwa memang benar Allah memerintahkan Nabi saw untuk bersikap keras kepada orang-orang kafir dan munafiq. Tetapi sifat rahmat dan lemah-lembut telah menguasai Nabi saw, sehingga ia tidak dapat bersikap keras terhadap mereka. Atas sifat tersebut, Allah malah memujinya bahwa itu adalah budi pekerti yang luhur. Dengan demikian, Muhammad Sya'roni berkesimpulan bahwa keras terhadap non-Muslim dibolehkan dalam peperangan, tetapi bersikap ramah dan memaafkan itu lebih baik sebagaimana dicontohkan Nabi saw.[62]

Untuk itu, melalui tafsir QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9, Muhammad Sya'roni menyerukan kepada umat Islam, khususnya jamaahnya, agar menampakkan sikap ramah terhadap non-Muslim. Ia berharap dari sikap tersebut, non-Muslim menjadi dekat dengan Islam dan pada akhirnya tertarik untuk memeluknya. Itu artinya, bersikap ramah

[60] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Muhammad [47]: 1-4.*

[61] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. Al-Nashr [110]: 1-3*, with Muhammad Sya'roni Ahmadi, Kudus: http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017, http://mushollarapi.blogspot.co.id.

[62] *Rekaman Pengajian Tafsir QS. al-Baqarah [2]: 255-256*, with Muhammad Sya'roni Ahmadi, Kudus: http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017, http://mushollarapi.blogspot.co.id.

terhadap non-Muslim serta menjalin kerukunan dalam urusan *mu'amalah* dengan mereka adalah bagian dari dakwah *bi al-hal* (tindakan).

KESIMPULAN

Dari uraian di atas, maka rumusan metodologi dan teknik secara umum yang dapat ditelisik dari tafsir lisan meliputi: 1) metode tafsir; 2) corak tafsir; 3) sistematika penyajian; 4) bentuk penyajian; 5) gaya penyampaian; 6) ruang publikasi; dan 7) identitas sosial penafsir. Lebih lanjut, terdapat substansi penafsiran dari tafsir yang dapat ditelisik lebih dalam untuk menguatkan kekhasan dari tafsir lisan dibanding tafsir tulisan. Analisis ciri kelisanan perspektif Walter J. Ong dengan sembilan cirinya dapat menjadi pintu masuk. Selanjutnya, analisis *tanzīlī* dibutuhkan untuk melihat kontekstualisasi penafsiran dan bagaimana penafsir mendekatkan uraiannya dengan lawan tutur. Sementara analisis wacana dapat menyingkap wacana dan kepentingan di balik itu.

Dengan menjadikan tafsir lisan Muhammad Sya'roni Ahmadi terhadap QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 8-9 sebagai contoh objek material yang dianalisis, ditemukan bahwa penggunaan bahasa Jawa serta kisah Raden Rahmat yang menjadikan Raden Patah sebagai menantu sekaligus Raja Brawijaya sebagai besan, hal itu karena kedekatan lawan tutur dengan bahasa dan kisah tersebut. Ini merupakan salah satu ciri kelisanan. Lebih lanjut, pemakaian kisah itu diidentifikasi sebagai gerak *tanzīl* yang bersifat *taṣrīḥ* (jelas) dan *kullī* (holistik). Di balik substansi penafsiran itu, Muhammad Sya'roni ingin menyerukan kepada umat Islam, khususnya jamaahnya, agar menampakkan sikap ramah terhadap non-Muslim. Ia berharap dari sikap tersebut, non-Muslim menjadi dekat dengan Islam dan pada akhirnya tertarik untuk memeluknya. Itu artinya, bersikap ramah terhadap non-Muslim serta menjalin kerukunan dalam urusan *mu'amalah* dengan mereka adalah bagian dari dakwah *bi al-hal* (tindakan).

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān al-Karīm

Abidin, Ahmad Zainal, dan Dewi Charisun Chayati. "Tafsir Youtubi: Penafsiran Gus Baha' tentang Pengikut Nabi Isa pada Surah Āli 'Imrān/3: 55." *SUHUF* 15, no. 2 (2023). https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.667.

Alwi HS, Muhammad. "Perbandingan Tafsir Tulis dan Lisan M. Quraish Shihab tentang QS. Al-Qalam dalam Tafsir Al-Misbah (Analisis Ciri Kelisanan Aditif Alih-Alih Subordinatif)." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 1 (2019): 34. https://doi.org/10.18592/jiiu.v18i1.2866.

Alwi HS, Muhammad, dan Nur Hamid. "Relasi Kelisanan Al-Qur'an dan Pancasila Dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia." *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 21, no. 1 (2020): 17–38. https://doi.org/10.21580/ihya.21.1.4833.

Alwi HS, Muhammad, dan Iin Parninsih. "Verbalisasi Al-Qur'an : Metode Tafsir Kontekstual Berbasis

Kelisanan Al-Qur'an." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22, no. 2 (2020): 120–34.

Anwar, Hamdani. "Mengenal Tafsir Rasulullah." *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1, no. 1 (2020): 1–18. https://doi.org/10.15408/ushuluna.v1i1.15146.

Asif, Muhammad. "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir al-Ibris karya Bisri Mustofa." *Suhuf* 9, no. 2 (2017): 241–64. https://doi.org/10.22548/shf.v9i2.154.

Baidan, Nashruddin. "Rekonstruksi Ilmu Tafsir." *Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir* (Surakarta), STAIN Surakarta, 1999.

Bauman, Richard. *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Bowen, John R. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Ḍāmir, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Rahman al-. "al-Tafsīr al-Idhā'ī li al-Qur'ān al-Karīm." *Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah* 1, no. Rabī' al-Awwal (1427).

———. *Tanzīl al-Āyāt 'alā al-Wāqi' 'inda al-Mufassirīn: Dirāsah wa Taṭbīq*. Dubai: Jā'izah Dubay al-Dawliyyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2007.

Darma, Yoce Aliah. *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya, 2013.

Dijk, Teun A. Van. "Discourse as Interaction in Society." Dalam *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction, Vol. 2*, disunting oleh Teun A. Van Dijk. London: Sage Publications, Inc., 1997.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy al-. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*. T.tp.: T.p., 1976.

Gorke, Andreas. "Redefining the Borders of Tafsīr: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities." Dalam *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, disunting oleh Andreas Gorke dan Johanna Pink. New York: Oxford University Press, 2014.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

———. "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia." *Empirisma* 24, no. No. 1 (2015): 1–10.

Hana, Mc. Mifrohul dan dkk. *Jejak Ulama Nusantara*. Kudus: Aqila Kuds, 2017.

Irawan, Irsad Ade. "Pergeseran Orientasi Terorisme di Indonesia 2000-2018." http://kumparan.com/amp/erucakra-

garuda-nusantara/pergeseran-orientasi-terorisme-di-indonesia-2000-2018, 2020.

Irvan, Ahmad. "Tafsir Al-Qur'an di Medsos: Telaah Penafsiran Gus Baha' di Channel Youtube Santri Gayeng serta Pengaruhnya bagi Pemirsa." UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2022.

Krisna, Banyu Adji. *Ensiklopedi Raja-raja Jawa*. Yogyakarta: Araska, 2011.

Mahfudhon, Ulin Nuha. *Kerukunan Umat Beragama dalam al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi*. Tangerang Selatan: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2020.

Mustafa, Bisri. *Tarikh al-Awliya'*. Kudus: Menara Kudus, t.t.

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011.

Ngationo, Ana. "Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak pada Tahun 1478-1518." *Kalpataru: Jurnal Sejarah dan Pembelajaran Sejarah* 4, no. 1 (2018): 17–28. https://doi.org/10.31851/kalpataru.v4i1.2445.

Ong, Walter J. *Kelisanan dan Keberaksaraan*. Disunting oleh Bisri Effendi. Yogyakarta: Gading Publishing, 2013.

———. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Routledge, 2002.

Rekaman Pengajian Tafsir QS. al-Baqarah [2]: 255-256. With Muhammad Sya'roni Ahmadi. Kudus: Http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017. http://mushollarapi.blogspot.co.id.

Rekaman Pengajian Tafsir QS. Al-Nashr [110]: 1-3. With Muhammad Sya'roni Ahmadi. Kudus: Http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017. http://mushollarapi.blogspot.co.id.

Rekaman Pengajian Tafsir QS. Muhammad [47]: 1-4. With Muhammad Sya'roni Ahmadi. Kudus: Http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2017. http://mushollarapi.blogspot.co.id.

Rekaman Pengajian Tafsir QS. Mumtahanah [60]: 8-9. With Muhammad Sya'roni Ahmadi. Kudus: Http://mushollarapi.blogspot.co.id, 2013. http://mushollarapi.blogspot.co.id.

Rohmah, Miftahur. "Oral Interpretation of QS. Al-Ahzab: 33 by KH. Sya'roni Ahmadi: Maqashidi Analysis." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 7, no. 2 (2022): 309–25. https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v7i2.3863.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2017.

Vansina, Jan. *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Yusuf, M. Yunan. "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad ke-20." *Jurnal Ulumul Qur'an* No.4 Vol.I (1992).

———. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia." *Pesantren* No.1 Vol.V (1991).

Zuḥaylī, Wahbah al-. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.