



Transformasi Paradigma Literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia

Rifqi Muhammad Fatkhi & Eva Nugraha

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

rifqimuhammad@uinjkt.ac.id; evanugraha@uinjkt.ac.id

Abstract: *This article analyzes the transformation of paradigms in the literature of Ulumul Quran and Ulumul Hadis in Indonesia. The study employs historical, discourse analysis, and al-Jabiri's reading theory to explore the construction and dynamics of these disciplines. The findings reveal that the study of Ulumul Quran and Ulumul Hadis in Indonesia experienced stagnation until the late 20th century, with most literature being reiterations of Middle Eastern scholars' works. However, the post-1990s era marked a paradigm shift influenced by Western thought and modern approaches such as phenomenology and hermeneutics. This study recommends interdisciplinary methods to enhance the relevance of these fields in Indonesia's contemporary socio-cultural context. Additionally, Living Quran and Living Hadis studies are proposed as new research directions to explore the social and religious dimensions of Islamic texts.*

Keywords: *Ulumul Quran; Ulumul Hadis; Paradigm; Stagnation; Transformation*

Abstrak: *Artikel ini menganalisis transformasi paradigma literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis, analisis wacana, serta teori pembacaan al-Jabiri untuk mengeksplorasi konstruksi dan dinamika literatur tersebut. Temuan menunjukkan bahwa kajian Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia mengalami stagnasi hingga penghujung abad ke-20, dengan mayoritas literatur merupakan repetisi karya ulama Timur Tengah. Namun, era pasca-1990-an ditandai oleh pergeseran paradigma akibat pengaruh pemikiran Barat dan pendekatan modern seperti fenomenologi dan hermeneutika. Kajian ini merekomendasikan pendekatan interdisipliner untuk meningkatkan relevansi literatur ini dalam konteks sosial-kultural kontemporer Indonesia. Selain itu, studi Living Quran dan Living Hadis diusulkan sebagai arah baru penelitian untuk menggali dimensi sosial keagamaan teks-teks keislaman.*

Kata Kunci: *Ulumul Quran; Ulumul Hadis; Paradigma; Stagnasi; Transformasi*

Pendahuluan

Ramli Abdul Wahid menyatakan bahwa perkembangan karya-karya Ulumul Quran di Indonesia berjalan lambat. Terbentuknya literatur Ulumul Quran di Indonesia baru dirintis oleh Aboe Bakar Atjeh (1948) melalui karyanya yang berjudul *Literatur Sejarah Al-Qur'an*. Sepuluh tahun kemudian, Hasbi Ash Shiddieqy (1970) menginisiasi kajian Ulumul Quran di perguruan tinggi pada tahun 1960 pada Fakultas Syariah Sunan Kalijaga.¹ Sampai penghujung tahun 1982, tidak banyak literatur Ulumul Quran yang diproduksi.² Baru pada tahun 1983 hingga tahun 2008, secara kuantitas, literatur Ulumul Quran mulai membanjiri khalayak umum.³

Sementara dalam kajian ilmu hadis, Brown (1966) menyebutkan bahwa kajian hadis berada pada titik stagnan. Ilmu hadis yang dikembangkan oleh sejumlah sarjana Muslim dianggap sudah final sebagai sebuah korpus tertutup yang tidak perlu dikembangkan.⁴ Sementara di Indonesia, Azyumardi Azra (1997) juga mengatakan hal yang senada bahwa kajian hadis di Indonesia masih tercecceh dan berjalan sangat lambat, berbeda dengan kajian al-Qur'an.⁵ Belakangan, Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010) tampaknya mengamini kedua pendapat di atas dengan mengatakan bahwa wacana agama kontemporer terhadap *'ulūm al-Qur'ān* dan *'ulūm al-ḥadīth* dapat dianggap sebagai repetisi atau *mutakarrirah* dalam frasa yang digunakan Aksin Wijaya. Nasr menyebutkan bahwa mayoritas, kedua ilmu ini sudah matang dan final (*nadijāt wa-ihtaraqāt*) sehingga tidak menyisakan ruang bagi generasi belakangan untuk berkontribusi pada kedua ilmu ini.⁶

Berpijak pada latar belakang masalah tersebut di atas, penelitian ini akan menganalisis konfigurasi literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis yang meliputi beberapa hal berikut. Pertama, sejarah dan perkembangan literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis sampai pada masa kelahiran literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis secara sistematis yaitu *al-Itqān* karya al-Suyūṭī dan *Muqaddimah* karya Ibn al-Ṣalāḥ. Kedua, sejarah dan perkembangan literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia yang meliputi peta, konstruksi, dan tipologi literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia.

Untuk menganalisis data literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis yang lahir pada rentang waktu 1970-2020, penelitian ini akan menggunakan analisis wacana dan teori pembacaan yang dikembangkan oleh 'Ābid al-Jābirī. Melalui cara baca ala Jābirī, literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis tidak diposisikan sebagai hasil pemikiran penyusunnya, melainkan didudukkan sebagai fenomena pemikiran (*zāhirah fikriyah*).⁷ Ada tiga lapis analisis yang ditawarkan oleh al-Jābirī dalam analisis wacana dan teori pembacaannya yaitu analisis struktural, analisis kesejarahan, dan kritik ideologi. Literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis pada lapis pertama akan dilakukan pembacaan intertekstual yaitu akan dibaca secara utuh dan

dikategorisasi cara dan model pengungkapannya (*ta'bir*). Lapis selanjutnya akan dilihat kemungkinan-kemungkinan irisan sejarah yang tertulis atau tak tertulis dalam sejumlah literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis. Lapis terakhir adalah menjalankan kritik ideologi, yaitu berusaha semaksimal mungkin menyingkap tabir untuk menemukan faktor ideologis yang tampak atau yang tersembunyi dalam literatur Ulumul Quran dan Ulumul Hadis.

Kedua, menggunakan hermeneutika al-Qur'an yang ditawarkan Nasr Hamid. Ulumul Quran dalam hal ini bisa diposisikan sebagai objek kritik wacana agama (*naqd al-khiṭāb al-dīnī*) dan kritik epistemologis (*naqd ībistīmūlijī*). Bagi Nasr Hamid, secara metodologis dan epistemologis, Ulumul Qur'an (dan Ulumul Hadis) terkesan menutup diri dari kontribusi metodologis ilmu-ilmu modern seperti ilmu sosial dan humaniora, linguistik, semiotik, hermeneutik yang dianggap masih merupakan alat bantu. Kondisi ketertutupan ini terjadi karena, menurut Amīn al-Khullī, respons dan wacana keagamaan kontemporer terhadap Ulumul Quran dan Ulumul Hadis menunjukkan repetisi dan menghasilkan sesuatu yang sudah ada (*taḥṣīl al-ḥāsil*). Meskipun menurut sebagian kalangan ilmu Tafsir yang merupakan bagian dari Ulumul Quran dinilai sebagai ilmu yang belum mapan dan matang ('*ilm lā nadīja wa-lā ihtarāqā*), namun faktanya, Ulumul Quran sebagai sumbernya justru berjalan sebaliknya. Sebagaimana ilmu Hadis dan ilmu Fiqih, ilmu al-Qur'an disebut sebagai ilmu yang telah mapan dan matang (*qad nadījat wa-ihtarāqat*).

Melacak Kesarjanaan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia

Melacak kesarjanaan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia merupakan upaya penting untuk memahami bagaimana kajian ilmu-ilmu keislaman ini berkembang dan berperan dalam kehidupan intelektual serta keagamaan masyarakat. Sejak awal penyebarannya di nusantara, Ulumul Quran dan Ulumul Hadis telah mengalami transformasi yang dinamis, baik dalam hal pendekatan metodologis maupun dalam konteks sosial-politik yang melingkupinya. Para ulama dan cendekiawan Indonesia, dengan keunikan tradisi intelektual lokal, telah memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan disiplin ilmu ini, baik di tingkat tekstual maupun kontekstual, sehingga mempengaruhi tafsir, pendidikan Islam, serta interpretasi terhadap teks-teks agama dalam berbagai aspek kehidupan.

Perkembangan literatur Ulumul Quran di Indonesia menurut Ramli Abdul Wahid (2002) dan Faried F. Saenong mengalami stagnasi.⁸ Berbanding terbalik dengan kedua mereka, Muhsin (2009) mengatakan bahwa literatur tersebut berkembang dengan melihat jumlah literatur yang ada.⁹ Sementara Abdullah Saeed melihat perkembangan Ulumul Quran dipengaruhi oleh tren perkembangan tafsir di Indonesia.¹⁰ Aksin Wijaya menjelaskan bahwa ada empat model literatur Ulumul Quran yaitu perintis, ensiklopedis, *mutakarrirah* (pengulangan) seperti meringkas, dan model

literatur Ulumul Quran dengan memperhatikan teori modern yang berasal dari *outsider*.¹¹

Sementara terkait perkembangan kajian hadis di Indonesia, Federspiel meragukan kebangkitan sederhana kajian hadis di Indonesia pada abad ke-20. Hadis hanya digunakan sebagai sesuatu yang dimuliakan oleh umat Islam dan digunakan oleh para sarjana Muslim untuk menghidupkan kembali karya reformis Muslim untuk memperkuat identitas mereka sendiri. Pada saat yang sama, hadis masih dianggap sesuatu yang kurang penting di kalangan intelektual sebagai konstruksi konseptual mereka yang sebagian besar berpusat pada al-Qur'an. Masih menurut analisis Federspiel, hadis di Indonesia pada abad ke-20 masih sebatas sumber kode etik untuk membangun masyarakat sipil (*civil society*) melalui kajian kitab hadis *Arba'in* dan *Riyād al-Ṣāliḥīn* karya al-Nawawī dan *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* karya al-Suyūṭī misalnya.¹² Belakangan Muhajirin menyebutkan, dalam disertasinya berjudul Transmisi Hadis Nusantara: Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfudz al-Tarmasi, bahwa kajian hadis di Indonesia pada masa imperialisme Belanda, masih sebagai bagian dari kajian fikih, bukan kajian tersendiri. Berbeda dengan Federspiel, secara spesifik Mark R. Woodward menyebutkan bahwa penerjemahan hadis di Indonesia dari kitab *Arba'in* karya al-Nawawī dan Hasyim Asy'ari bukan merupakan terjemah yang bebas dari kepentingan. Menurut Woodward, terjemahan hadis *Arba'in* bukan hanya teks keagamaan, melainkan teks sosial dan politik juga. Terjemah *Arba'in* digunakan oleh sarjana Muslim NU (Nahdlatul Ulama) untuk melegitimasi kerja sama NU dan pemerintah sekuler, serta sebagai kritik terhadap kelompok-kelompok modernisme, aktivis radikal, dan Muslim kejawan sekaligus.

Sampai pada titik ini, kajian Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia telah mengalami dinamika dan perubahan, meskipun beberapa bagian masih menghadapi stagnasi, terutama dalam pendekatan metodologis dan pemahaman kontekstual terhadap teks-teks tersebut. Dalam hal Ulumul Quran, meskipun terdapat pendapat yang menyatakan adanya stagnasi dalam perkembangan literatur, kajian ini tetap berkembang seiring dengan tren tafsir yang ada di Indonesia. Sementara itu, kajian hadis, yang awalnya kurang mendapat perhatian di kalangan intelektual, kini mengalami perubahan dengan semakin banyaknya kajian yang melibatkan aspek sosial-politik dan relevansi dalam kehidupan masyarakat. Di lingkungan perguruan tinggi, kajian Ulumul Quran dan hadis semakin bervariasi dan berkembang, mencakup isu-isu kontemporer seperti sosial, gender, dan kesehatan. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun terdapat tantangan, kajian-kajian tersebut terus beradaptasi dengan kebutuhan zaman dan konteks Indonesia.

Perkembangan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia Sampai Tahun 1970

Menurut Ramli Abdul Wahid, berdasarkan Seminar Sejarah Islam yang berlangsung pada tahun 1963 di Medan, Aceh merupakan daerah pertama di mana Agama Islam datang dan dibawakan langsung dari tanah Arab sejak abad 1 H. Dari sanalah Islam berkembang, membentuk kesultanan di berbagai daerah, Saat itu ajaran Islam dipelajari untuk kepentingan pengamalan Agama. Sebagian dari mereka melanjutkan kajiannya ke tanah Arab dan setelah kembali ke tanah air, mereka mengajarkan ilmu agama kepada masyarakat. Sejak saat itu lahirlah berbagai Lembaga Pendidikan Agama.¹³

Hubungan Arab-Nusantara inilah dapat terlihat ketika dilihat dalam karya Ulama Nusantara, seperti Abd al-Ra'uf Singkel (1615-1699 M) ketika menjelaskan Asbabun Nuzul, ia menggunakan istilah *qiṣṣah*. Konsep tersebut terinspirasi dari *Tafsir al-Khazin* dan *Tafsir al-Baidawī*. Lalu juga adanya upaya pensyarah kitab karya ulama Arab yang dilakukan oleh ulama Nusantara, seperti Muhammad Nawawi al-Bantani (1815-1897 M) yang mensyarah kitab *Lubab al-Hadits* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam kitabnya berjudul *Tanqīh al-Qaul al-Hadīts*¹⁴ Hubungan ini juga memberikan dampak munculnya ulama Nusantara yang mengarang kitab setelah belajar dari Arab, seperti Syekh Muhammad Mahfuz al-Tirmasi (w. 1919).¹⁵

Menurut Aboe Bakar Atjeh (1909-1979), ada beberapa literatur Ulumul Qur'an yang sempat muncul di Indonesia, yaitu *Inleiding tot de Studie van de Heilige Quran*, yang ditulis dalam bahasa Belanda oleh Pergerakan Ahmadiyah Lahore, dan *Tarikh al-Quran* (1941), karya Adnan Lubis, seorang bekas Nadwa College (Lucknow). Menurut Aboe Bakar Atjeh, Adnan Lubis inilah menjadi perintis penulisan literatur Ulumul Qur'an yang fokus pada kajian sejarah al-Quran di Indonesia.¹⁶

Sementara di wilayah hadis, sebelum tahun 1900, hadis belum menjadi kajian pokok dan penyampaiannya masih sederhana dengan tulisan Arab Jawi, bahasa Melayu dan bahasa Arab. Hadis saat itu hanya dijelaskan maknanya dari kitab-kitab tertentu, tanpa kritikan dan analisis. Karya-karya seperti *Tanqīh al-Qaul al-Hadīts* karangan Muhammad Nawawi al-Bantani, juga *Bahr al-Madhi* karangan Syekh Muhammad Idris al-Marbawi tidak sampai membahas sanad dan nilai hadis dalam mensyarahkan Hadis. Yang terpenting saat itu ialah bagaimana hadis menjadi relevan dengan persoalan yang sedang dibicarakan.¹⁷

Menurut Ramli Abdul Wahid, kurangnya perhatian dalam mengkaji sanad dan derajat atau nilai hadis saat itu ialah adanya pengaruh aliran mazhab, khususnya pada masa itu adalah penganut mazhab Syafi'i. Asumsi Ramli, kecenderungan orang mazhab saat itu ialah tidak memerlukan dalil, mereka sudah percaya begitu saja pada pendapat ulama mazhabnya.¹⁸ Meski pada masa sebelum tahun 1900 hadis kurang begitu ditekankan, ada ciri khas yang terlihat pada masyarakat saat itu, yakni

menyederhanakan hadis. Selain itu, kajian hadis mengalami kemunduran dibandingkan dengan kajian bidang lain seperti fiqh, tasawuf, dan teologi. Dengan merujuk pada karya Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (1962), Ramli mendapati bahwa dalam susunan Pendidikan Islam beberapa tahun sebelum tahun 1900, sama sekali tidak ada pelajaran hadis secara khusus.¹⁹

Pada periode 1900-1945, muncul beberapa tokoh penting dalam perkembangan Ilmu Hadis di Indonesia, di antaranya ialah Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943), yang menegaskan pentingnya mendudukkan Hadis sebagai salah sumber utama Islam dan untuk memahaminya diperlukan penguasaan ilmu Hadis.²⁰ Pemikiran ini memberikan sumbangan atas cikal bakal perkembangan Ulumul Hadis Indonesia. Pada periode ini juga muncul nama tokoh Hadis Indonesia yang berasal dari Tremas, Pacitan, Jawa Timur yang belajar dan mengajar di Masjidil Haram sampai akhir Hayat, Muhammad Mahfudz al-Tirmasi (w. 1919). Kontribusi yang paling signifikan ialah kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar* yang mensyarah dan menyempurnakan kekurangan 20 bait kitab *Alfiyah* karya al-Suyūṭī. Menurut Dede Rudliyana, Mahmud al-Tirmasi merupakan karya pertama ulama Indonesia di bidang Ilmu Hadis.²¹ Pada periode ini pula lahir kitab ulumul hadis karya Mahmud Yunus (1899-1982), ulama dan pakar pendidikan yang berasal dari Sumatera Utara, yang berjudul *Muṣṭalah al-ḥadīṡ*.²²

Perkembangan Awal Ulumul Quran dan Ulumul Hadis dalam Bahasa Indonesia

Periode Pasca Kemerdekaan Indonesia merupakan titik balik perkembangan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia. Nuansa pasca kemerdekaan memberikan ruang tokoh Indonesia untuk menemukan jati diri bangsa Indonesia. Salah satu upaya tersebut dimulai dari harapan lahirnya “pembangunan umat” Indonesia pasca kemerdekaan sebagaimana Jazirah Arab membentuk budayanya sendiri lewat al-Qur`an, sebagaimana dinyatakan oleh Aboe Bakar Atjeh (1909-1979).²³

Kemunculan Aboe Bakar Atjeh menjadi awal kemunculan literatur Ulumul Quran yang ditulis dalam bahasa Indonesia dengan karyanya yang berjudul *Sejarah Al-Quran* yang ditulis pada Januari sampai dengan 5 Juni 1948.²⁴ Selain semangat untuk menjadikan Jazirah Arab sebagai potretnya, Menariknya, latar belakang munculnya karya ini merupakan bentuk respons dalam melihat ketertarikan terhadap upaya yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Orientalis Eropa dalam mengkaji sejarah al-Quran, ketertarikan ini awalnya disampaikan berupa risalah-risalah kecil dalam buku *Teknik Khutbah (Jilid II: Ayat-ayat al-Quran untuk Bahan Khutbah)*.²⁵

Dalam buku Adnan Lubis, *Tarikh al-Qur`an*, ada pernyataan H. Abdul Halim Hasan dan Zainal Arifin Abbas dalam pengantarnya, yakni perihal perhatian kaum Orientalis sejak abad ke 12 dalam hal literatur Islam, yang bahkan lebih maju

ketimbang karya umat Islam sendiri. Apabila umat Islam Indonesia memiliki sifat giat dan rajin, hal tersebut disadari oleh Aboe Bakar Atjeh sebagai inspirasi penting bagi umat Muslim, terutama dalam perihal sejarah.²⁶

Satu hal yang menjadi catatan merah dari upaya orientalis, menurut Aboe Bakar Atjeh, ialah mereka tidak berpijak pada Riwayat (seperti sirah Nabawi) yang dianggap sebagai jalur yang orisinal. Pendekatan terhadap riwayat inilah yang dilakukan oleh Aboe Bakar Atjeh.²⁷ Literatur tersebut disambut baik oleh masyarakat. Terbukti dengan cetakan pertama (1948) dan kedua (1950) habis 5.000 eksemplar, lalu cetakan ketiga (1952) meningkat menjadi 10.000 eksemplar, jumlah itu kemudian meningkat 2x lipat pada cetakan keempat (1956).²⁸

Sedangkan terkait Ulumul Hadis di Indonesia, Wahid menyebutkan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya perkembangan hadis di Indonesia ialah adanya perseteruan dua kubu besar: Kubu yang bermazhab (NU, Al-Wasliyah, Al-Ittihadiyah, dan sebagainya) dan kubu yang tidak bermazhab (Muhammadiyah dan Persis).²⁹ Kubu bermazhab sangat menekankan kedudukan al-Quran dan Hadis sebagai dasar pemahaman agama. Karena polemik tersebut, pada tahun 1945 didirikannya Kementerian Agama RI untuk mengurus tadbir Umat Muslim, yang kemudian pada tahun 1946 fungsi jabatan tersebut berkembang hingga mengurus Pendidikan Agama Islam. Sejak saat itu Hadis mendapatkan perhatian dari pemerintah.³⁰

Pada akhir tahun 1960an dan awal tahun 1970an mulai ada program pembinaan IAIN di Indonesia. Hadis dan Ulumul Hadis mulai dipelajari secara akademik. Hanya saja, saat itu tenaga pengajar yang ahli dalam bidang Hadis dan literatur Ulumul Hadis masih sangat minim, sehingga hadis masih dikenalkan sebagai pengantar dan berkaitan dengan sejarah.³¹ Literatur yang tersedia saat itu di antaranya ialah *Pengantar Ilmu Hadis* (1976) karya Masjfuk Zuhdi dan *Sejarah Perkembangan Hadis* (1973) karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975 M).³²

Hasbi merupakan kontributor besar dalam penyedia literatur Ulumul Hadis dalam bahasa Indonesia sehingga dapat memberikan kemudahan untuk masyarakat yang kurang menguasai bahasa Arab. Ulama asal Aceh ini berpindah dan meninggal di Yogyakarta. Karena produktifnya dalam menulis, ia dilantik menjadi Guru Besar (Profesor) di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada tahun 1960.³³ Beberapa karyanya dalam bidang Hadis ialah *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis, Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis, Sejarah Perkembangan Hadis, Rijal al-Hadis, Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, dan lain sebagainya. Berikutnya ada Syaikh Ali Hasan Hasibuan Al-Dari (1915-1998), ulama NU dari Padang Sidimpuan, Sumatera Utara, yang menulis beberapa kitab hadis baik dalam bahasa Arab maupun Indonesia, seperti *Ilmu Hadis Praktis*, dan *Pokok-pokok Mustalah Hadis*.³⁴

Periode pasca kemerdekaan Indonesia menjadi titik balik penting dalam perkembangan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis di Indonesia. Tokoh-tokoh seperti Aboe Bakar Atjeh memainkan peran sentral dalam melahirkan literatur Ulumul Quran dalam bahasa Indonesia, yang tidak hanya sebagai reaksi terhadap kajian orientalis, tetapi juga sebagai upaya untuk membangun jati diri bangsa melalui pemahaman yang lebih mendalam terhadap al-Quran. Sementara itu, perkembangan kajian hadis di Indonesia dipengaruhi oleh perbedaan pandangan antara kubu bermazhab dan non-mazhab, yang mendorong pembentukan Kementerian Agama dan peningkatan perhatian pemerintah terhadap ilmu hadis. Karya-karya penting dari tokoh seperti Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Syaikh Ali Hasan Hasibuan menjadi kontribusi besar dalam penyediaan literatur hadis yang memudahkan masyarakat Indonesia memahami ilmu hadis tanpa harus bergantung pada bahasa Arab.

Transformasi Paradigma Ulumul Quran di Indonesia

UQ sebagai metodologi baca dan memahami al-Qur'an secara memadai berkembang lebih belakangan dari pada praktik penafsiran dan penerjemahan al-Qur'an di Indonesia, yaitu di awal periode pertengahan ke dua abad dua puluh, ditandai dengan munculnya saduran karya-karya sejenis yang di produksi di Timur Tengah, seperti Hasbi Ash-Shiddieqy yang menulis buku berjudul *Ilmu-ilmu al-Qur'an* (1972). Ada yang mengatakan lebih awal dengan mengacu pada karya Moenawir Khalil *Al-Qur'an dari Masa ke Masa* (1952, 1953, 1954 dan 1985). Dua sarjana lain juga mengawali tulisan Khalil, yaitu Aboe Bakar Atjeh yang menulis buku berjudul *Sedjarah al-Qur'an* (1952) pada tahun 1948 tapi dipublikasikan tahun 1952,³⁵ dan Adnan Lubis yang menulis buku lebih awal berjudul *Tarikh al-Qur'an* pada tahun 1941, sirkulasinya terbatas hanya di Medan.³⁶ Kedua karya tersebut membatasi fokus kajiannya pada sejarah al-Qur'an dan al-Qur'an dipelajari oleh umat Islam Indonesia sampai zaman ke dua penulis.³⁷ Tampaknya apa yang ditulis para penulis sebelum Ash-Shiddieqy baru sebagian dari UQ seperti pengertian, sejarah seperti dibahas Aboe Bakar Aceh dan Adnan Lubis, dan beberapa ilmu untuk memahami al-Qur'an dengan baik seperti ayat *mutasyābihāt* dan ayat *muhkamāt*, seperti dibahas Khalil. Tulisan mengenai UQ yang lebih komprehensif baru dilakukan oleh Ash-Siddieqy. Ashiddieqy dan Khalil adalah termasuk ke dalam 10 penulis yang paling produktif di zamannya, sebagaimana ditetapkan oleh Himpunan Pengarang Islam yang menyebarkan angket pada tahun 1957. Kesepuluh penulis tersebut adalah M. Natsir, HAMKA, Zainal Abidin Ahmad, Firdaus AN, Tamar Jaya, A. Hassan, Isa Anshari, Hasbi Ash-Shiddieqy, Moenawir Khalil, dan H.Z. Arifin Abbas.³⁸ Perkembangan UQ di Indonesia ini muncul masih lebih awal sekitar 23 tahunan dibandingkan dengan perkembangan UQ di negeri jiran Malaysia yang mulai muncul di tahun 1990an, seperti Asmawi Haji Ehsan yang menerbitkan karya berjudul UQ (1995).

Karya Ashiddieqy misalnya, sebenarnya tidak berbeda dengan struktur dan tema-tema UQ yang ditulis oleh ulama di Timur Tengah. Artinya, pada awal kemunculan literatur UQ dalam Bahasa Indonesia merupakan saduran dari referensi UQ dan ilmu-ilmu lain terkait yang beredar di dunia Islam. Ash-Shiddieq mengatakan bahwa buku yang ditulisnya ini "...untuk kepentingan para mahasiswa Fakultas Syari'ah Sunan Kalijaga pada khususnya dan para mahasiswa Perguruan Tinggi Islam pada umumnya serta masyarakat ramai yang berminat, saya berusaha menyarikan isi kitab itu dan menambah beberapa pembahasannya yang saya sarikan dari kitab-kitab UQ dan Ushul al-Fiqh."³⁹

Banyak materi pembahasannya dari dua jenis literatur di atas satu dengan lainnya saling beririsan. Hal ini dapat dimengerti karena keduanya memiliki obyek analisis, dan deduksi yang sama, yaitu al-Qur'an. Ekspresi al-Qur'an itu sendiri menggunakan Bahasa Arab, maka banyak diantara ilmu yang dikembangkan berkaitan dengan Bahasa Arab. Dengan kata lain al-Qur'an dan bahasa Arab menjadi *melting pot* di mana ke dua ilmu ini —UQ dan *ushul al-fiqh* saling beririsan. Selain aspek kebahasaan seperti kaidah penggunaan unsur-unsur kalimat, stilistika yang saling beririsan, juga terkait sejumlah pembahasan terkait autentisitas al-Qur'an sebagai sumber utama agama Islam, seperti persoalan *qira'ah*, *makki* dan *madini*, *naskh* dan *mansukh* saling terkait satu dengan lainnya. Yang membedakan keduanya adalah pada tujuan penulisan keilmuan keduanya: UQ bertujuan menyingkap pesan al-Qur'an sebagai petunjuk Tuhan, dan *ushul al-fiqh* bertujuan untuk menyingkap hikmah atau filosofi pesan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an. Kenyataan ini, secara umum, menambah beban hermeneutika atas UQ di mana seorang penafsir dituntut untuk menguasainya sebelum menafsirkan al-Qur'an.

Bila dilihat dari struktur tulisan yang ditulis Ash-Shiddieqy, maka jelas sekali Ash-Shiddieqy tidak menawarkan konsep UQ yang baru. Seperti disinggung di atas, dia sendiri menyatakan bahwa karyanya adalah merupakan intisari dari materi UQ yang ditulis ulama Islam pada umumnya. Penambahan yang dia lakukan cuma pada UQ seperti digambarkan di atas menegaskan pesan bahwa UQ merupakan disiplin ilmu yang mencoba memagari siapa pun yang ingin menafsirkan al-Qur'an agar memperhatikan semua aspek yang disampaikan dalam UQ. Dengan kata lain, secara internal struktur UQ, Ash-Shiddieqy melihat perlunya mengenalkan kepada siding pembaca muslim Indonesia untuk mengenal dasar-dasar ilmu-ilmu yang dapat membantu memahami al-Qur'an secara proper (sepantasnya), dan secara eksternal, dia melihat adanya keperluan untuk menyediakan bacaan yang diperlukan terkait studi al-Qur'an dan tafsir dalam bahasa Indonesia, sehingga lebih banyak orang lagi mempelajari perangkat metodologi dalam memahami al-Qur'an dan tafsir.

Faktor eksternal yang mendorong penyediaan sumber bacaan UQ yang ditulis dalam Bahasa Indonesia didorong oleh lahirnya perguruan tinggi Islam di Indonesia.

Dari penjelasan di atas, maka dapat ditarik inferensi bahwa situasi saat itu membutuhkan referensi UQ untuk menunjang penyelenggaraan Pendidikan tinggi Islam. Artinya, bukan hanya belum ada tuntutan untuk mengembangkan UQ itu sendiri, tapi kesarjanaan yang adapun tidak dalam kesadaran untuk mengkaji ulang UQ, tapi untuk mengenalkan dan mentransformasikan keilmuan Islam termasuk UQ kepada mahasiswa muslim Indonesia. Oleh karenanya, penyediaan referensi terkait kajian Islam adalah sesuatu yang mendesak di kala itu. Lubis, Aceh, Khalil dan Ash-Shiddieqy adalah para sarjana awal di antara sarjana muslim yang ada yang terpanggil untuk menyediakan referensi UQ, tentunya sesuai dengan semangat zaman yang ada ketika itu.

Muhsin menunjukkan setidaknya 20 karya UQ dalam rentang ditulis oleh sarjana Indonesia dalam rentang waktu 1953-2008: Khalil (1953), Ash-Shiddieqy (1967), Masyfuk Zuhdi (1979), Miftah Faridh (1989), Kahar Masyhur (1992), Kamaludin Marzuki (1992), Zainal Abidin (1992), Ramli Abdul Wahid (1993), Hamdani Anwar (1995), Soleh Mahmud Basalamah (1997), Abdul Djalal (1998), Quraish Shihab dan kawan-kawan (1999), Muhammad Amin Suma (2000), Jalaludin Rahmat dan kawan-kawan (2002), Hafidz Abdurahman (2004), Didin Saefudin Buchori (2005), Ahmad Izzan (2005), Alimin Mesra, Mumin Rauf dan Wiwi Ma'shum (2005), Fahmi Amrullah (2008), dan Rosihan Anwar (2008).⁴⁰ Dia sendiri meneruskan pelacakannya dari 2009-20017, dan mengidentifikasi 10 karya sarjana Indonesia yang menulis seputar UQ: Saifullah dkk., (2009), Nasarudin Umar (2009), Usman (2009), Abu Anwar (2009), Anshori Lal (2013), Oom Mukarromah (2013), Yunahar Ilyas (2013), Muhammad Gufron dan Rahmawati (2013), Syamsu Nahar (2015), Abdul Hamid Lc (2016).⁴¹ Tidak semua karya yang disebut, lengkap membahas ilmu-ilmu al-Qur'an, Sebagian hanya membahas ilmu tafsir seperti karya Hamdani Anwar (1995) dan Basalamah (1997). Sementara karya UQ yang sering digunakan dalam perkuliahan antara al-Zarkasyi, al-Sayuti, al-Zarqaniy, Subhi Salih, Manna al Qattan, Ali al-Saboni, dll., seperti disinggung di atas.

Apa yang disajikan Muhsin tentunya tidak mewakili keseluruhan karya UQ yang ditulis sarjana Indonesia, seperti karya Abd. Moqsih Ghazali, Lufthfi Assaukanie dan Ulil Abshar-Abdall (2009), Aksin Wijaya (2009) Sahiron Syamsuddin (2009), Moh. Ali Aziz (2012), Taufiq Adnan Amal (2005, 2013), M. Quraish Shihab (2013), dll. Hanya saja hasil pelacakannya menjadi penting untuk menunjukkan bahwa perkembangan UQ di tanah air bergerak lambat sekali. Stagnasi ini mungkin karena semangat dan tujuan dari penulisan karya-karya tersebut bersifat teologis, yaitu menjaga cakrawala pemahaman yang sudah umum diterima.

Terdapat setidaknya dua faktor utama yang mendorong pergeseran paradigma pembacaan UQ: faktor internal: Pembaharuan pemikiran Islam, dan faktor eksternal: Kajian orientalisme. Kajian orientalisme akan dibahas di sub bagian berikutnya.

Pembaharuan pemikiran Islam yang mulai muncul di abad 18 di India, antara lain oleh Syeh Waliyullah (1703-1762), Syah 'Abd al-'Aziz (1746-1823), Sayyid Ahmad Brelvi Syahid (1786-1831), dan Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), dll., sejak akhir abad 19 di Timur Tengah, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Qasim Amin, dll., muncul sebagai reaksi terhadap kemunduran umat Islam secara umum. Di antara pokok bahasan pembaharuan pemikiran dalam Islam adalah pembahasan akan perlunya penafsiran ulang sumber utama agama Islam, yaitu al-Qur'an. Al-Qur'an dan ilmu-ilmu untuk memahaminya kemudian dibaca ulang dengan pemahaman yang merentang dari pemahaman yang memelihara pembacaan yang ada, merasionalisasikan ajaran dan *turats* Islam, atau pembacaan yang membuka kemungkinan pemahaman alternatif.

Ketiga model pembacaan tersebut satu dengan lainnya saling berinteraksi, bernegosiasi, dan bahkan berkompetisi "merebut" pemaknaan yang diterima oleh *audience modern*. Pembacaan yang cenderung untuk memelihara dan memupuk *turats* Islam yang ada menempati posisi mayoritas. Para sarjana pada umumnya menulis karya UQ dengan cara menerima konsep-konsep yang telah ditorehkan oleh para ulama terdahulu terkait ulum-al-Qur'an. Kreasi yang mereka lakukan dapat berupa penambahan informasi yang disesuaikan dengan perkembangan zaman, atau penyederhanaan pokok bahasan tanpa mengurangi pokok-pokok bahasan yang diterima secara umum. Sementara pembacaan ulang secara rasional dianggap sebagai pilihan yang diperlukan dalam rangka upaya "*making sense*" (dapat diterima) oleh nalar modern yang rasional. Dalam bidang tafsir Muhammad Abduh dianggap berjasa besar dalam melakukan pembaharuan dalam menafsirkan al-Qur'an secara rasional. Abduh menarik kembali jalan pembacaan al-Qur'an yang cenderung memperlakukannya sebagai Kitab suci yang sesuai dengan pandangan dan ideologi penafsirnya, dengan cara menjadikannya sebagai Kitab hidayah, Kitab petunjuk bagi sekalian manusia. Metodologi baca Abduh membuka jalan bukan hanya sarjana yang tertarik untuk melakukan rasionalisasi atas ajaran dan *turats* yang ada, tapi juga para penafsir yang merasionalisasi UQ dengan cara mengkerangkakan penjelasan konsep-konsep yang didiskusikan dalam UQ secara rasional dan terbuka dengan berbagai perkembangan ilmu pengetahuan. Quraish Shihab, misalnya dalam bukunya Kaidah Tafsir (2013) membahas tema-tema UQ dalam 21 pembahasan,⁴² seperti umumnya pokok-pokok bahasan UQ. Seperti Abduh dengan *tafsir al-Manarnya*, Shihab dalam bukunya termasuk buku selalu mendiskusikan pembahasannya secara rasional. Sedikit ada perbedaan dari buku UQ lainnya, Shihab menambah satu bab pembahasan di bab Dua Puluh satu, yaitu Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an di mana menjelaskan pemahamannya tentang hermeneutika dan belum terimanya prinsip hermeneutika terkait *authorship* (kepengarangan) karena sifat ilahiahnya al-Qur'an.⁴³

Terkait kelompok ketiga, mereka yang melakukan pembacaan yang membuka kemungkinan pemahaman alternatif. Sikap mereka lebih terbuka terhadap ilmu-ilmu umum, dan bersikap kritis terhadap ilmu-ilmu Islam. Perkenalan mereka dengan ilmu-ilmu di luar ilmu-ilmu al-Qur'an menambah pertimbangan mereka, menambah kemampuan mereka untuk melihat ulum al-Qur'ab sebagai obyek kajian dari *vantage* atau sudut pandang yang beragam. Fazlur Rahman dengan filsafat dan hermeneutikanya memprakarsai cara pembacaan intertektualitas, Nasr Hamid Abu Zayd dengan linguistik, semiotika dan hermeneutikanya memasukkan unsur discourse dalam mengkaji ulang UQ, Muhammad Arkoun dengan linguistik, semiotika dan antropologinya mengimajinasikan kerangka baru dalam membaca al-Qur'an, Muhammad Syahrur dengan pembacaan modern menawarkan model pembacaan alternatif atas penggalian pesan al-Qur'an, dan dari kalangan pemerhati gender, Amina Wadud, Asma Barlas, Kecia Ali, Ayisha A. Hidayatullah dengan pendekatan *feminism* dan atau *post* strukturalismenya memahami ulang ayat-ayat terkait relasi gender.⁴⁴

Di Indonesia, sejumlah figur berpartisipasi dalam menambah pertimbangan dan menawarkan alternatif pemahaman atas al-Qur'an. Sahiron dengan penggunaan perspektif hermeneutikanya, Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukani dan Ulil Abshar Abdalla, serta Taufik Adnan Amal dengan pendekatan historis dan teologisnya.⁴⁵

Setidaknya ada dua contoh karya terkait UQ yang ditulis sarjana generasi muda Indonesia: pertama ditulis oleh Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukani dan Ulil Abshar Abdalla berjudul Metodologi Studi al-Qur'an (2009), diberi pengantar oleh M. Dawam Rahardjo, dan kedua, ditulis oleh Taufik Adnan Amal, Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an (2013), diberi pengantar oleh M. Quraish Shihab. Kedua karya tersebut, menggunakan pendekatan sejarah dan teologisnya. Yang menarik dicatat di sini adalah keduanya memasukkan temuan dan kesadaran kajian historis yang umumnya dilakukan oleh orientalis ke dalam penulisan ulang sejarah al-Qur'an. Ghazali et.al., menyebutnya dengan istilah normatif untuk pembacaan teologisnya. Hal mungkin karena para penulis mendudukan al-Qur'an sebagai "rujukan moral," atau sumber ideal moral atau sumber ideal petunjuk (*hudan*).⁴⁶ Ghazali dkk., membahas sejumlah bagian dari UQ sebagai metodologi studi al-Qur'an. Dalam bingkai tersebut, para penulis lima bab penting memahami isi al-Qur'an: pertama mengimajinasi bagaimana al-Qur'an menjadi Kitab Suci. Kedua menangkap dinamika al-Qur'an dalam pergerakan al-Qur'an sebagai *parole*, interaksi Tuhan dengan Nabi dan Sahabat melalui proses wahyu yang membentuk konteks pertama al-Qur'an. Ketiga memotret dinamika teks melalui diskusi variasi bacaan al-Qur'an yang berimplikasi pada pemaknaan dan bagaimana ulama mendiskusikan hal tersebut. Keempat mendiskusikan cara baca yang menangkap visi etis al-Qur'an yang relevan dengan perkembangan zaman. Kelima mendiskusikan metodologi

penafsiran al-Qur'an di mana pembacaan tekstualis dan kontekstualis dibahas. Pembahasan lain dalam bab ini, para penulis mencoba mendiskusikan “*maqashid Syari'ah*” sebagai alternatif alat metodologi penafsiran al-Qur'an.⁴⁷

Salah satu penerbitan lain yang cukup mempengaruhi perkembangan UQ di Indonesia adalah munculnya *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* pada tahun 1990an.⁴⁸ Sejak penerbitan pertamanya, *Ulumul Qur'an* mendapat perhatian dari siding pembaca Indonesia yang memang sedang semangat belajar ajaran dan *turats* Islam. Dalam konteks global pun, dunia Islam sedang mengalami “kebangkitan,” di mana sejumlah penulis pembaharu dari berbagai kalangan muncul dan mendapat perhatian masyarakat Islam diseluruh dunia termasuk Muslim Indonesia. Gerakan dan Pemikiran figur-figur seperti Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Qasim Muhammd, Sayyid Qutb, Hasan al-Banna, Jamaluddin al-Afghani dari Timur Tengah, Syekh Waliyullah, Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, Abul A'la Maududi, dll., dari Sub-kontental, dan Ali Syariati, Thabathaba'i, Murtadha Mutahhari, dll., banyak dibahas dalam publikasi ilmiah termasuk di *Ulumul Qur'an*. Penulis dari sarjana terkenal di Indonesia turut berkontribusi dalam penerbitan majalah ini, seperti Nurcholish Madjid, Imaduddin Abdul Rachim, Kuntowijoyo, Fachry Ali, Abdul Hadi WM, Nurul Fajri, Didi Syafruddin, dan lain-lain. Redaktur *Ulumul Qur'an* juga didukung oleh generasi muda sarjana dari IAIN Syarif Hidayatullah, Ciputat, dan STF Driyakara, seperti Saiful Mujani, Ihsan Ali Fauzi, Budhy Munawar Rachman, Asep Usman Ismail, dll. Tulisan-tulisan yang diterbitkan di *Majalah Ulumul Qur'an* memang agak luas tidak hanya membahas al-Qur'an dan ilmu tafsir, tapi juga ilmu-ilmu Islam lainnya yang dikaitkan dengan berbagai perkembangan Ilmu pengetahuan dan kebudayaan yang ada. Namun demikian, bagian-bagian dari UQ banyak dipublikasikan. Dawam Rahardjo sendiri, sebagai Pimpinan, mengasuh rubrik khusus “Ensiklopedia al-Qur'an,” membahas berbagai tema dalam perspektif al-Qur'an. Kumpulan tulisannya dikemudian hari dikompilasi menjadi buku tersendiri berjudul *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (1996).

Stagnasi dan Perubahan Paradigma UH di Indonesia

Dalam konteks paradigma UH sebagai pengetahuan, maka setidaknya ada tiga tahapan besar yang menandai proses transformasi yang bergerak sejak masa Nabi Muhammad tersebut sampai abad 6 H; fase paradigma *isykālī*, paradigma *istidlālī* dan paradigma *istintāji*.⁴⁹ Paradigma *Isykali* adalah fase ketika UH hanya bergerak secara *ijmālī* dan digulirkan dalam tataran persoalan-persoalan kasuistik terkait matan, kandungan atau pemahaman hadis. Sedangkan paradigma *istidlālī* adalah fase ketika UH difungsikan untuk menggali kandungan-kandungan hukum dalam hadis, baik dengan pertimbangan-pertimbangan redaksionil, maupun pertimbangan

kualitas sanad hadis. Sementara paradigma *istintāji* adalah fase ketika UH berupaya untuk menggali seluruh apa yang bisa digali dalam sebuah hadis, entah itu aspek hukum, etika maupun yang lain. Dalam paradigma ini, UH bercabang pada perbincangan seputar *gharīb al-ḥadīts*, *asbāb al-wurūd*, *ta'wil* dan lain sebagainya.

Fase *isykālī* terjadi di masa Nabi Muhammad SAW pada 1 hijriah sampai al-Syāfi'ī menulis *Ikhtilāf al-Ḥadīts* dan memulai proyek Ushul Fikih di abad 2 hijriah. Apa yang dilakukan oleh al-Syāfi'ī adalah embrio dari pergeseran menuju paradigma *istidlali* yang kemudian dikembangkan dan dipermatang oleh al-Ṭabarī dan al-Ṭahawī di abad 4 hijriah. Menjelang abad 5 Hijriah, paradigma UH lantas bergeser ke arah *istintaji* yang kemudian mencapai puncaknya di abad 7 hijriah, utamanya ketika al-Nawawī menulis *al-Minhāj* berikut semakin maraknya penulisan kitab-kitab syarah hadis.⁵⁰

Sedangkan ilmu hadis sebagai sebuah “ilmu” baru muncul di abad 3 H/9 M. tepat ketika al-Ramahurmuzī menulis kitabnya yang berjudul *al-Muhaddits al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa-al-Wā'ī*.⁵¹ Namun dalam rentang tahun dari abad 3 H/9 M sampai 7 H/13 M, UH masih berada dalam proses penyempurnaan diri.⁵² Alasannya, karena problematika periwayatan nyatanya semakin beragam dan melahirkan sub-sub permasalahan, utamanya pasca penelitian ulang soal hadis-hadis Nabi diacu kembali ke dalam dokumen-dokumen *rijāl al-ḥadīts* yang sudah terbukukan.⁵³

Baru pada abad 7 H/ 13 M, ilmu hadis seperti menemukan kesempurnaan bentuk. Hal ini ditandai misalnya oleh munculnya karya Abū 'Amr 'Utsman b. 'Abd al-Raḥmān al-Syahrāzūrī (w. 643 H) yang mengarang kitab *'ulum al-hadis* yang dikenal dengan nama *Muqaddimat Ibn al-Salah* yang memuat beragam persoalan dalam kajian hadis, yang melengkapi isu-isu yang sudah ada dalam kitab-kitab UH sebelumnya, termasuk karya al-Ramahurmuzī.⁵⁴

Dengan kata lain, perkembangan paradigma UH dalam konteks Arab-Islam adalah perkembangan yang merupakan konsekuensi epistemologis dalam proses pematangan satu bangunan pengetahuan. Berbagai macam problematika periwayatan yang muncul, berikut kelengkapan dokumen serta literatur pendukung, membuat ilmu hadis semakin menemukan bentuknya hingga pada wujud sebagaimana yang kita kenal hari ini. Di Indonesia, UH mulanya datang sebagai produk pengetahuan yang mengambil wujud kerja-kerja pensyarahan hadis.

Para sejarawan sepakat bahwa tradisi penulisan hadis di Nusantara telah dimulai di abad 17 M.⁵⁵ al-Raniri dan al-Sinkili adalah dua tokoh yang dianggap pionir dalam kerja penulisan hadis, utamanya dalam kerja mensyarah hadis di Nusantara.⁵⁶ Keberadaan naskah kitab hadis yang muncul dari abad 17 ini sedikit banyak memberikan informasi bahwa jauh sebelum itu, para ulama Nusantara sebenarnya sudah

memberikan perhatian besar kepada studi hadis meskipun memang belum berwujud karya.

Ada beberapa catatan yang harus diberikan mengenai mengapa kitab-kitab hadis baru muncul di Nusantara abad 17 M. *Pertama*, karakteristik kedatangan Islam di Nusantara yang sufistik dan praksis, menjadikan kegiatan menulis hadis-hadis secara parsial tidak terlalu krusial dan dibutuhkan. Dalam situasi keberagaman yang membutuhkan contoh langsung dan produk-produk reaktual kaitannya dengan realitas budaya masyarakat setempat, Islam secara tidak langsung mewujudkan diri secara kultural. Kalaupun studi hadis memiliki tempat, begitu juga studi keislaman lainnya, ia hanya bergerak dalam ruang-ruang kognitif dan menjadi basis metodologis yang diacu para ulama pembawa Islam ketika hendak mengejawantahkannya di tengah-tengah masyarakat.

Kedua, munculnya kitab syarah hadis yang ditulis oleh al-Raniri beriringan dengan mulai munculnya satu komunitas yang mengabdikan dirinya untuk belajar ilmu keislaman. Muncullah lembaga bernama pesantren dan kaum santri yang mengaji kepada seorang kiai.⁵⁷ Secara tidak langsung, bidang-bidang keilmuan Islam yang awalnya terlebur sebagai pola pikir dan agenda-agenda kultural, menetas sebagai sebuah disiplin keilmuan independen dan teoritis yang dipelajari satu per satu. Kemunculan komunitas santri juga meniscayakan ruang-ruang pengajian yang secara spesifik mengkaji sebuah karya, entah itu fikih, tasawuf, tafsir, termasuk hadis.⁵⁸ Komunitas-komunitas pengajian sebagai lembaga pendidikan, dengan demikian menjadi wadah penting dalam agenda keilmuan dalam konteks Islam di Nusantara.⁵⁹

Melalui dua faktor tersebut, tradisi penulisan hadis, berikut tradisi penulisan syarah hadis muncul dari situasi diskursif yang sangat spesifik dan berbeda dengan kelahirannya dalam konteks Arab-Islam. Format perkembangan syarah hadis di Nusantara pun cukup diakronik kalau dibandingkan dengan fase-fase perkembangan syarah hadis dalam Islam. Karena itu, prosesi tumbuhnya tradisi penulisan syarah hadis di Nusantara tidak bisa diukur sebagaimana perkembangan penulisan syarah hadis diukur dalam konteks Arab-Islam.

Dengan kata lain, UH sebagai pengetahuan sebenarnya sudah terealisasi dan berkembang seiring dengan tradisi penulisan kitab-kitab syarah hadis yang mengakar sejak abad 17 M. sebelum abad 19, memang tidak pernah ditemukan kitab-kitab UH yang baku, yang menandai satu peralihan paradigma UH sebagai sebuah ilmu. Hal itu baru muncul menjelang abad 20 M melalui beberapa karya, antara lain; Kitab *Tanqīḥ al-Qawl Ḥatsīts bi-Syarḥ Lubāb al-Ḥadīts* karya al-Nawawī al-Bantānī (1897), Kitab *Manhaj Dzaw al-Nazar fī Syarḥ Manzūmah ‘Ilm al-Ātsār* karya Maḥfūz al-Tirmasī (1920) dan kitab-kitab sejenis lainnya.

Dalam hal kajian hadis di Indonesia, Federspiel (2002) meragukan kebangkitan sederhana kajian hadis di Indonesia pada abad ke-20. Hadis hanya digunakan sebagai sesuatu yang dimuliakan oleh umat Islam dan digunakan oleh para sarjana Muslim untuk menghidupkan kembali karya reformis Muslim untuk memperkuat identitas mereka sendiri. Pada saat yang sama, hadis masih dianggap sesuatu yang kurang penting di kalangan intelektual sebagai konstruksi konseptual mereka yang sebagian besar berpusat pada al-Qur'an. Masih menurut analisis Federspiel, hadis di Indonesia pada abad ke-20 masih sebatas sumber kode etik untuk membangun masyarakat sipil (*civil society*) melalui kajian kitab hadis *Arba'īn* dan *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* karya al-Nawawī dan *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* karya al-Suyūṭī misalnya.

Sementara dalam kajian UH, Brown (1966) menyebutkan bahwa kajian hadis berada pada titik stagnan. Ilmu hadis yang dikembangkan oleh sejumlah sarjana Muslim klasik dianggap sudah final sebagai sebuah korpus tertutup yang tidak perlu dikembangkan. Sementara di Indonesia, Azyumardi Azra (1997) juga mengatakan hal yang senada bahwa kajian hadis di Indonesia masih tercecceh dan berjalan sangat lambat, berbeda dengan kajian al-Qur'an. Azra menyebutkan bahwa dari 107 disertasi doktor yang dihasilkan oleh mahasiswa Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sejak berdiri (1982) sampai dengan tahun 1996, hanya ada 7 disertasi kajian hadis. Bahkan temuan Azra lebih lanjut menyatakan bahwa dari 7 disertasi kajian hadis tersebut, hanya 3 disertasi yang secara spesifik membahas ilmu hadis/UH.⁶⁰ Belakangan, Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010) tampaknya sejalan dengan kedua pendapat di atas dengan mengatakan bahwa wacana agama kontemporer terhadap UQ dan UH dapat dianggap dalam frasa yang digunakan Aksin Wijaya sebagai repetisi atau *mutakarrirah*. Nasr menyebutkan bahwa mayoritas kedua ilmu ini sudah matang dan final (*nadijat wa-ihtaraqat*) sehingga tidak menyisakan ruang bagi generasi belakangan untuk berkontribusi pada kedua ilmu ini.

Tesis sejumlah sarjana Muslim tersebut bukan sesuatu yang tidak berdasar. Data penelitian ini menunjukkan bahwa sejak kehadiran buku UH berbahasa Indonesia yang ditulis oleh Hasbi Ash-Shiddieqy hingga karya-karya yang dihasilkan oleh sejumlah sarjana Muslim Indonesia lainnya pada akhir abad ke-20, mayoritas struktur dan muatan bahasan UH yang dihadirkan merupakan duplikasi, repetisi, atau saduran dari karya-karya sarjana Muslim Timur Tengah, baik yang klasik seperti *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīts* karya al-Ḥākīm (405), *Muqaddimah 'Ulūm al-Ḥadīts* karya Ibn al-Ṣalāḥ (643/1245), *Tadrīb al-Rāwī* karya al-Suyūṭī (911), maupun yang belakangan seperti *Uṣūl al-Ḥadīts* karya 'Ājjāj al-Khaṭīb (w. 2021) atau *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīts* karya Maḥmūd al-Taḥḥān yang mulai dijadikan sebagai referensi kajian hadis di perguruan tinggi pada awal tahun 80-an.⁶¹

Buku *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* yang ditulis oleh T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy misalnya, merupakan kelanjutan dari kitab (demikian Ash-Shiddieqy menyebutnya) *Pengantar Ilmu Hadits* yang ia tulis sebelumnya. Dalam pengantarnya yang ditulis pada tahun 1953, Ash-Shiddieqy menyebutkan “panca pembahasan” dalam bukunya, yaitu 1) riwayat perkembangan hadis; 2) macam-macam ilmu hadis; 3) kedudukan hadis; 4) ilmu mushthalah hadis; dan 5) sejarah ringkas tokoh-tokoh hadis.⁶² Buku ini hampir seluruhnya memuat bahasan ilmu hadis yang terdapat dalam karya-karya sarjana Muslim klasik sebagaimana disebutkan di atas.

Temuan penelitian ini juga menunjukkan bahwa lebih dari 70% karya-karya UH yang lahir pada rentang waktu 1950-2020 berformat ilmu hadis “standar”. Hal ini menegaskan status stagnasi kajian ilmu hadis sebagaimana yang disebut oleh Brown dan Azra. Meskipun demikian, pada saat yang sama, temuan ini sekaligus membantah simpulan R. Michael Feener yang menyebutkan bahwa selama dekade pertengahan abad ke-20, sarjana Muslim Indonesia berpartisipasi dalam gerakan pembaharuan termasuk di dalamnya perkembangan dalam ilmu hadis, sebuah perkembangan yang menurutnya belum pernah terjadi sebelumnya sebagai respons terhadap tantangan pemikiran reformis Islam.⁶³

Perubahan Paradigma I: Kajian Kritik Klasik menuju Kritik Barat

Adalah M. Syuhudi Ismail yang pertama kali secara khusus menulis buku terkait kritik hadis berjudul *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (setelah T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam salah satu “bahagian” dalam buku keduanya yang berjudul *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*). Buku yang terbit pertama kali tahun 1988 ini berisi kaidah-kaidah kesahihan hadis yang telah menjadi konsensus ulama hadis klasik. Beberapa tahun kemudian, Ali Mustafa Ya’qub menghadirkan kajian kritik hadis melalui kedua bukunya yang berjudul *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis* (1991) dan *Kritik Hadis* (1995), keduanya diterbitkan oleh Pustaka Firdaus, Jakarta. Kerja Ali Mustafa ini kemudian dilanjutkan oleh Bustamin dan Isa Salam melalui buku berjudul *Metodologi Kritik Hadis* (2004) dan Umi Sumbulah dengan bukunya yang berjudul *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (2008).

Jika dilihat dari sisi muatan, karya-karya kritik hadis tersebut sesungguhnya masih menegaskan stagnasi kajian UH di Indonesia, karena karya-karya tersebut masih berisi metode, kriteria, dan pendekatan yang sama dengan karya-karya UH Timur Tengah klasik. Pendobrak stagnasi kajian kritik hadis akhirnya dilakukan oleh Kamaruddin Amin melalui penelitian disertasinya di Bonn University pada tahun 2005 berjudul *The Reliability of Hadith Transmission: a Reexamination of Hadith Critical Methods* yang kemudian diterjemahkan dan dibukukan menjadi *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Amin melakukan kritik terhadap hadis riwayat

al-Bukhārī dengan metode kritik hadis bernama *Isnad cum Matn*. Sebuah metode yang diinisiasi oleh Harald Motzki tentang penanggalan hadis (*Dating Tradition*).⁶⁴

Pasca Kamaruddin Amin, mulailah bermunculan karya-karya yang merupakan otokritik terhadap konsensus sarjana Muslim klasik dalam kajian hadis atau ilmu hadis sebagaimana yang dilakukan oleh Amin. Beberapa karya dapat disebutkan di sini di antaranya adalah *Kritik Kesahihan Hadis Imam al-Bukhārī Telaah Kritis atas Kitab al-Jāmi al-Ṣaḥīḥ* karya Muhibbin Noor, *Otoritas Hadis-hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari* (2015) karya Faiqotul Mala, dan *Periwayat Syi'ah dalam Kitab Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim* (2019) karya Alwi Husin.

Perubahan Paradigma II: dari Sanad ke Matan

Daniel Djuned, melalui bukunya yang berjudul *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh al-Hadis* (2002), menyebutkan perubahan paradigma kajian ilmu hadis dari sanad menuju matan diinisiasi oleh dua pemikir Muslim dari Mesir yaitu Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996) melalui karyanya yang berjudul *Al-Sunnah bayn Ahl al-Fiqh wa-Ahl al-Ḥadīth*, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī melalui karyanya yang berjudul *Kayfa Nata'āmal ma'ā al-Sunnah al-Nabawīyah*.⁶⁵

Sedangkan dalam konteks Indonesia, M. Syuhudi Ismail ditengarai sebagai sarjana Muslim Indonesia pertama yang memecah stagnasi kajian ilmu hadis dari sanad ke matan. Melalui pidato pengukuhan guru besarnya pada 26 Maret 1994, Syuhudi Ismail menyampaikan makalahnya yang berjudul *Pemahaman Hadits Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Ḥadīth tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Makalah ini kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku dengan sedikit perubahan pada awal judul menjadi *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*.⁶⁶

Setelah M. Syuhudi Ismail, LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada tahun 1996 menerbitkan kumpulan tulisan yang berjudul *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Sejumlah pemikir Muslim Indonesia terlibat dalam penyusunan buku yang diedit oleh Yunahar Ilyas ini, di antaranya adalah M. Syuhudi Ismail, M. Quraish Shihab, Husein Yusuf, Amin Suma, Muardi Khatib, Latief Muchtar, Jalaluddin Rahmat, Said Agil Husein Al Munawwar, M. Amin Abdullah, Juhaya S. Praja, dan Nasikun. Buku ini dinilai sebagai karya UH pertama yang memuat berbagai aspek ilmu hadis secara komprehensif mulai dari persoalan sanad (kriteria kesahihan hadis), kajian filosofis (ontologis, epistemologis, aksiologis), pendekatan historis antropologis dalam metode pemahaman hadis, dan agensi serta ide-idenya dengan menghadirkan al-Ghazālī dan Ibn Taymiyah sebagai contoh interaksi intelektual Muslim dengan hadis.⁶⁷

Memasuki abad ke-21, karya-karya UH terkait kajian kritik hadis juga mulai bergeser ke kritik matan. Buku berjudul *Kritik Matan Hadis versi Muhaddisin* karya

Hasjim Abbas terbitan Teras, Yogyakarta (2004) merupakan kelanjutan dari karya UH di wilayah matan yang pernah dilakukan oleh M. Syuhudi Ismail. Meskipun demikian, buku ini dapat dikatakan merupakan repetisi dan masih menjadikan karya-karya kritik matan sarjana Muslim Timur Tengah sebagai inspirasi dan referensi. Beberapa karya yang banyak dirujuk dalam buku tersebut adalah *Manhaj Naqd al-Matn 'ind 'Ulamā' al-Ḥadīts al-Nabawī* (1983) karya Ṣalāh al-Dīn al-Idlibī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah* (1984) karya Musfir al-Damīnī; *Juḥūd al-Muḥad-ditsīn fī Naqd Mat nal-Ḥadīts al-Nabawī* (1986) karya Muḥammad b. Ṭāhir al-Jaw-wābī, *Al-Sunnah bayn Ahl al-Fiqh wa-Ahl al-Ḥadīts* (1989) karya Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996), dan *Kayfa Nata 'āmal ma 'a al-Sunnah al-Nabawīyah* karya Yūsuf al-Qaraḏāwī. Belakangan, lahir buku yang mencoba menjelaskan ilmu *ma 'ān al-ḥadīts* dengan pendekatan paradigma interkoneksi yang digagas oleh M. Amin Abdullah. Buku tersebut berjudul *Ilmu Ma 'ānil Ḥadīts Paradigma Interkoneksi Berbagai Metode dan Pendekatan dalam Memahami Hadis Nabi* (2016) karya Abdul Mus-taqim.

Simpulan

Berpijak pada pemerian yang telah dihadirkan sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa literatur UQ dan UH 1970-2020 pada umumnya merupakan repetisi dan duplikasi dari karya-karya UQ dan UH yang diproduksi oleh sarjana Muslim Timur Tengah. Kajian UQ dan UH berjalan sangat lambat sampai kedua kajian tersebut masuk ke dalam perguruan tinggi. Tahun 90an menjadi titik awal perkembangan kajian UQ dan UH yang dilahirkan oleh sarjana Muslim jebolan PTAI, IAIN/UIN khususnya. Kajian UQ dan UH mengalami stagnasi sampai di penghujung abad ke-20. Perubahan paradigma baru terjadi setelah sejumlah sarjana Muslim di Indonesia bersentuhan dengan karya, ide, dan teori yang dilahirkan dan dikembangkan oleh beberapa sarjana Barat (orientalisme). Baik dalam bahasan-bahasannya maupun model kritik atau otokritik yang dilakukan sarjana Muslim Indonesia. Perkembangan kajian UQ dan UH kontemporer dipengaruhi oleh para pemikir Muslim di luar Indonesia, seperti Rahman yang menginisiasi kehadiran pendekatan fenomenologi agama melalui model baru kajian UQ yaitu Living Quran dan Living Hadis/Sunna.

Terkait stagnasi yang terjadi pada muatan ilmu al-Qur'an dan ilmu Hadis yang dilahirkan oleh sarjana Muslim di Indonesia, maka penelitian ini menyarankan kehadiran ilmu al-Quran dan ilmu Hadis yang melibatkan sejumlah pendekatan keilmuan kontemporer sebagaimana yang dilakukan oleh Nasr Ḥāmid Abū Zayd.

Artikel ini merekomendasikan adanya penelitian lanjutan tentang *Living Quran* dan *Living Hadis/Sunna* sebagai penelitian sosial keagamaan. Pada saat yang sama, kajian UQ dan UH sudah saatnya merambah studi filologi dan sejarah. Korpus

kesejarahan yang selama ini diacu dalam studi UQ dan UH masih dianggap belum otoritatif dan mampu menghadirkan data yang absah sebagai data sejarah. Mayoritas konten dalam kitab-kitab sejarah dan periwayat hadis misalnya, masih dipenuhi oleh riwayat-riwayat serta testimoni yang semakin memperkuat nuansa subyektifitas dalam kajian hadis klasik. []

Catatan Kaki

1. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", *Khazanah al-Qur'an dan al-Hadits Nusantara* (Malaysia: Perpustakaan Negara Malaysia, 2009), 257.
2. Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2007).
3. Muhsin, "Kajian Bibliografi Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 1953 hingga 2008," dalam *Skripsi* (Jakarta: Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: 2009), 30-72; -----, "Kajian Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 2009- 2017," dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. VI, No. 1, April 2018, 66-68
4. Daniel Brown, "Sunna and Islamic Revivalism", *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
5. Azyumardi Azra, *Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia: Studi tentang Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Jakarta* (Jakarta: Balai Penelitian Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997), 23-24.
6. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
7. 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1986)
8. Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada 2002). Saenong, Faried F. "Kodifikasi 'Ulūm Al-Qur'ān hingga Abad Pertengahan: Studi Bibliografis." *Jurnal Studi Qur'an* 1 (1) 2006: 111-124.
9. Muhsin, "Kajian Bibliografi Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 1953 hingga 2008," 30-72.
10. Abdullah Saeed, *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2005).
11. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
12. Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of The Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994).
13. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 257.
14. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 258.
15. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 263.
16. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an* (Solo, Ramadhani, 1986), 11-12.
17. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 259.
18. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 259.
19. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 260.
20. Syaikh Ahmad Surkati, *Pembaharu dan Pemurni di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Kautsar, 1999), 93.
21. Muhammad Dede Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulumul Hadis dari Klasik sampai Modern* (Bandung, Pustaka Setia, 2004), 136-137.
22. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 268.
23. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 13.
24. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 9.
25. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 11.
26. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 11.
27. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 13.
28. Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, 9-10.
29. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 267.
30. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 267.

31. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 267-268.
32. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 268.
33. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 254.
34. Ramli Abdul Wahid, "Sejarah Pengajian Hadis di Indonesia", 268.
35. Aboe Bakar Atjeh, *Sedjarah Quran Pusaka Republik Indonesia*, Risalah Bangsal Pelaksanaan Quran Pusaka Republik Indonesia, 1952.
36. <https://geotimes.id/opini/abu-bakar-aceh-pelopor-kajian-sejarah-al-quran-di-indonesia/> diakses 8 Oktober 2021
37. Cholid Ma'arif, "Kajian Al-Quran di Indonesia: Telaah Historis," dalam QOF, Volume 1 Nomor 2 Juli 2017, 118
38. <https://kuliahislam.com/mengenal-lebih-dekat-kh-munawar-khalil/> diakses 6 Oktober 2021
39. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an* Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke 1 1972, Cet Ketiga 1993, vi.
40. Muhsin, "Kajian Bibliografi Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 1953 hingga 2008," 30-72; Muhsin, "Kajian Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 2009- 2017," 66-68.
41. Muhsin, "Kajian Karya-karya UQ di Indonesia dari Tahun 2009- 2017," 73-87.
42. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* Tangerang: Lentera Hati, 2013, v-x.
43. Shihab, *Kaidah Tafsir*, 401-480.
44. Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1996; Abu Zaid, *Reformation of Islamic Thought* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 91; St. Sunardi, "Membaca Qur'ab Bersama Mohammed Arkoun," dalam *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun* diedit oleh Johan Henrik Meuleman Jakarta: LKiS, 2012, 85-93; Kusmana, "Pembaharuan Pemikiran Islam: Sebuah Konstruksi Intelektualisme Keserjanaan Qur'an-Hadis," dalam *Makalah* belum dipublikasi, Oktober 2021, 22; Ayisha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* New York: Oxford University Press, 2014.
45. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan UQ*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2009, 69-86.
46. Ghazali, Assyaukanie, dan Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, ix-xi.
47. Ghazali, Assyaukanie, dan Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, vii-viii.
48. <https://kumparan.com/sukabumi-update/in-memoriam-m-dawam-rahardjo/full>. Diakses tanggal 15 Oktober 2021.
49. Hilmy Firdausy, *Vernakularitas Tekstual dalam Penserahan Hadis di Nusantara Abad 20* (Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), 31-32.
50. Hilmy Firdausy, *Vernakularitas Tekstual dalam Penserahan Hadis di Nusantara Abad 20*, 26-32.
51. Ajjaj al-Khatib, "Muqaddimah Ṭahqīq" dalam *al-Muhaddits al-Fāsil bayn al-Rāwī wa-al-Wā'ī* (Mesir: Dār al-Fikr, 1984 M/1404 H), 26. Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīts*, 52.
52. Nama "UH" sendiri ditengarai baru muncul di abad 5 hijriyah. Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī* (Beirut: Dār Ihya' al-Sunnah al-Nabawīyah, 1979 M/1399 H), 5.
53. Dalam masa ini, perkembangan ilmu hadis mengalami beberapa tahapan yang ditandai oleh perbincangan yang semakin beragam soal tema-tema dalam ilmu hadis itu sendiri. Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīts*, 26.
54. Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīts*, 7.

55. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013), 210. Oman Fathurrahman, "The Roots of The Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara: Hidayat al-Habib by Nur al-Din al-Raniri" dalam *Studia Islamika*, 19/1, 2012.
56. Oman Fathurrahman, "The Roots of The Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara,
57. Karel A. Steenberink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1986), 26. Rohadi Abdul Fattah dkk., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan: Dari Tradisional, Modern, Hingga Post Modern* (Jakarta, Listafariska Putra, 2005), 13. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1979). Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a: Pesantren, Jaringan Pengetahuan dan Karakter Kosmopolitanisme Kebangsaannya* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2012), 45.
58. Aboe Bakar, *Sedjarah al-Qur'an* (Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952), 286.
59. Taufik Abdullah dan Endjat Djaenuderadjat, *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia II: Tradisi, Intelektual dan Sosial* (Direktorat Jenderal Kebudayaan Kemendikbud, 2015), 6.
60. Azyumardi Azra, *Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia*, 23-24.
61. Ramli Abdul Wahid, "Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia: Studi Tokoh dan Organisasi," *Al-Bayan Journal of Al-Quran & Al-Hadith* 4/Mei (2006), 66.
62. T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), Cet ke-11.
63. R. Michael Feener, "Indonesian Movement for the Creation of a 'National Madhhab'." *Journal of Islamic Law and Society* 9/1 (2002), 83.
64. Harald Motzki, *Analyzing Muslim Traditions Studies in Legal, Exegetical and Maghāzi Ḥadīth* (London: Brill, 2009).
65. Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fiqh al-Hadis* (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), 3.
66. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
67. Yunahar Ilyas dkk., *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996).

Daftar Pustaka

- Aceh, Aboe Bakar. *Sejarah Al-Qur'an*. Solo: CV Ramadhani, 1986.
- Al-Anṣārī, Zakariyā b. Muḥammad. *Fath al-Bāqī 'alā Alfīyat al-'Irāqī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013
- Azra, Azyumardi. "Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia Studi Tentang Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Jakarta," Laporan Hasil Penelitian, Balai Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.
- Beyanouni, Fathiddin. "Ḥadīth and its Principles in the Early Days of Islam a Critical Study of a Western Approach". Ph.D. diss., University of Glasgow, 1994.
- Brockelmann, Carl. E.J Brill's *Encyclopedia of Islam 1913-1936*, ed. M.Th.Houstma et.all Vol. II;. Leiden: E.J Brill, 1987.
- Brown, Daniel. "Sunna and Islamic Revivalism", *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Brown, Jonathan A. C. *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2011.
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- . "European Criticism of Ḥadīth Literature," *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston dkk. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Daneshgar, Majid, dkk. *The Qur'an in the Malay-Indonesian World*. New York: Routledge, 2016.
- Djabali, Fuad dan jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Mawqizah fī 'Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*, ed. 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, 1420/1999.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of The Qur'an*. New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hakamah, Zaenatul. 2018. "Konsep Uloomul Qur'an Muhammad Mahfudz al-Tarmas dalam Manuskrip Fath al-Khabir bi Sharḥ Miftāḥ al-Tafsīr." *Nun* 4, no. 1: 179-202.

- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization Volume 1 The Classical Age of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Horovitz, Josef. "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", terj. Marmaduke Pickthall, dalam *Islamic Culture*, 1. 1927.
- Hurgronje, Snouck. *Tulisan-tulisan tentang Islam di Hindia Belanda*. Jakarta: INIS, 1993.
- Jorgensen, Marianne dan Louise Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method*. Los Angeles: Sage, 2002.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa-Muṣṭalaḥuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989. 154.
- Lucas, Scott C. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Al-Nadīm, Ibn. *Al-Fihrasat fī Akhbār al-'Ulamā' al-Muṣannifīn min al-Qudamā' wa-al-Muḥaddithīn wa-Asmā' Kutubihim*. Iran: t.tp, 1971.
- Al-Nashūqātī, 'Umar b. Muwaffiq. *Ilm Riwāyat al-Ḥadīth Ta'ṣīlūhū wa-Marāḥiluhū wa-Ṭarā'iquhū wa-Qadāyāh al-Mu'āṣirah*. Beirut: Dār al-Basha'ir al-Islāmīyah, 2018.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Membumikan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Qaf Media Kreatif, 2019.
- Muhsin. "Kajian Bibliografi Karya-karya Ulum Al-Qur'an di Indonesia dari Tahun 1953-2008." Skripsi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Mustaqīm, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Nizar, Samsul. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Al-Rāmahurmuzī. *Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa-al-Wā'i*, ed. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Fikr, 1404/1984.
- Romdhoni, Ali. 2013. *Al-Qur'an dan Literasi: Sejarah Rancang Bangun Ilmu-ilmu Keislaman*. Depok: Literatur Nusantara.
- Ronkel, Van. *Supplement to The Catalogue of The Arabic Manuscripts Preserved in The Museum of The Batavia Society of Arts and Sciences*. Albrecht & Company, 1913.
- Saeed, Abdullah. *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Saenong, Faried F. "Kodifikasi 'Ulūm Al-Qur'ān hingga Abad Pertengahan: Studi Bibliografis." *Jurnal Studi Qur'an* 1 (1): 111-124, 2006.
- Al-Sakhāwī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān. *Fath al-Mughīth bi-Sharḥ Alfīyat al-Ḥadīth*, ed. 'Alī Ḥusayn 'Alī. Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, t.th.
- Al-Ṣalāḥ, Abū 'Amr Ibn. *'Ulūm al-Ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr. Beirut: Dār al-Fikr, 1425/2004.

- Al-Shiddieqy, M. Hasbi. *Ilmu-ilmu Al-Qur'an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Cet. IV. Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2019.
- Ṣiddīqī, Muḥammad Zubayr. *Ḥadīth Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Sirry, Mun'im. *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation*. USA: Lockwood Press, 2019.
- Soetomo, Greg. *Bahasa dan Kekuasaan dalam Sejarah Islam Sebuah Riset Historiografi*. Jakarta: Penerbit Obor, 2017.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012
- _____. *Tadrīb al-Rāwī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, ed. Badī' al-Sayyid al-Liḥām. Dimashq: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1426/2005.
- Sya'ban, A. Ginanjar. 2017. *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara*. Ciputat: Pustaka Compass.
- Al-Ṭībī, al-Ḥusayn b. 'Abdillāh. *Al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Ḥadīth*, ed. Ṣubḥī al-Sāmira'ī. Baghdad: Ri'āsat Dīwān al-Awqāf, 1391/1971.
- Wahid, Ramli Abdul. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada 2002.
- Al-Wazīr, Muḥammad b. Ibrāhīm. *Tanqīḥ al-Anzār fī Ma'rifat 'Ulūm al-Āthār*, ed. Muḥammad Subḥī b. Ḥasan Ḥallāq. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1420/1999
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zaid, Naṣr Ḥamīd Abū. *Maḥmūm al-Naṣ Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2014.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad 'Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Zubaidi, A. "The Impact of the Qur'an and Ḥadīth on Medieval Arabic Literature". dalam A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant and G. R. Smith (eds). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.