AL-ʿULŪM KA NĀṢṢ: HERMENEUTIKA BALIK ATAS TRANSFORMASI KONFIGURASI ULUMUL QUR'AN DARI *AL-'ITQĀN* KE *MABĀḤITH*

Ahmad Najibur Rohman
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
najibrohman601@gmail.com

Abstrak
Ulumul Qur'an lazim diposisikan sebagai perangkat untuk memahami Al-Qur'an, tetapi perangkat itu sendiri memiliki sejarah pembentukan yang jarang dijadikan objek kajian dengan keseriusan yang setara. Perbandingan antara *Al-'Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* karya al-Suyūṭi dan *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾan* karya al-Qaṭṭān menunjukkan bahwa pengetahuan yang diwariskan tidak selalu hadir dalam konfigurasi yang sama dari satu karya ke karya lainnya. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan analisis komparatif tekstual terhadap dua sumber primer. Perbandingan dilakukan melalui enam aspek secara sistematis, kemudian dibaca menggunakan perspektif arkeologi Foucault untuk menelaah aturan pembentukan konfigurasi pengetahuan, bukan untuk menetapkan faktor kausal perubahan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Mabāḥith* tidak memutus materi dan otoritas tradisi klasik, tetapi mengorganisasikannya ke dalam konfigurasi yang berbeda. Definisi ditempatkan sebagai titik awal pembahasan, klasifikasi dirumuskan melalui karakteristik yang lebih eksplisit, otoritas ditampilkan melalui substansi pendapat dengan dokumentasi bibliografis, dan *khilāf* ditempatkan sebagai variasi dalam kerangka konseptual yang sudah ditetapkan. Hal itu berbeda dari pola *Al-'Itqān* yang lebih kompilatif dan berbasis riwayat. Perubahan tersebut bukan sekadar perbedaan gaya penyajian, tetapi menyentuh cara pengetahuan dibentuk, diotorisasi, dilegitimasi, dan dikelola. Temuan ini menjadi dasar bagi dua proposisi yang diajukan penelitian ini: *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* sebagai proposisi epistemologis yang menempatkan Ulumul Qur'an sebagai konstruksi historis yang dapat dibaca secara kritis, dan Hermeneutika Balik sebagai gerak metodologis yang membalik posisi Ulumul Qur'an dari instrumen menjadi objek pembacaan.

Kata Kunci: *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ, Hermeneutika Balik, Ulumul Qur'an, Al-'Itqān, Mabāḥith*

PENDAHULUAN

Kajian Al-Qur'an menempatkan Ulumul Qur'an sebagai seperangkat ilmu yang menyediakan instrumen untuk memahami teks, seperti *asbāb al-nuzūl* memberikan konteks historis turunnya ayat, *makki-madani* menentukan karakteristik dan periode wahyu, *nāsikh-mansūkh* mengatur relasi antar ayat, dan *qirā'āt* menjaga keragaman bacaan yang *ṣaḥīḥ*. Kerangka ini begitu mengakar sehingga pertanyaan metodologis yang dominan dalam studi Al-Qur'an berkisar pada cara penerapan perangkat tersebut, seperti bagaimana *asbāb al-nuzūl* digunakan untuk memahami ayat, atau bagaimana status *makki-madani* menentukan cakupan hukum dari sebuah teks. Namun di balik pertanyaan-

pertanyaan aplikatif tersebut, terdapat pertanyaan yang lebih mendasar dan jarang diajukan dengan keseriusan yang setara, seperti bagaimana perangkat Ulumul Qur'an itu sendiri terbentuk, disusun, dipilih, diklasifikasikan, dan memperoleh otoritasnya sebagai kategori keilmuan yang dianggap baku?. Pertanyaan ini bukan sekadar pertanyaan historis tentang asal-usul, tetapi juga pertanyaan epistemologis tentang bagaimana sebuah sistem pengetahuan keagamaan memperoleh bentuknya yang kita warisi hari ini.[1]

Pertanyaan tersebut menganggap serius fakta bahwa Ulumul Qur'an tidak hadir sekaligus dalam bentuk sistematis sebagaimana yang dijumpai dalam buku-buku rujukan perguruan tinggi Islam kontemporer. Tetapi terbentuk melalui proses panjang pengumpulan, klasifikasi, seleksi, dan penyusunan yang berlangsung dalam konteks historis, institusional, dan intelektual yang berbeda-beda. Setiap era menghasilkan konfigurasi Ulumul Qur'an yang tidak identik satu sama lain, bukan hanya dalam hal topik yang dibahas, tetapi juga dari cara pengetahuan disusun, dilegitimasi, dan ditransmisikan. Memahami Ulumul Qur'an hanya sebagai warisan yang diteruskan secara linier berarti mengabaikan kompleksitas proses pembentukan itu, dan dengan demikian mengabaikan pertanyaan tentang apa yang sebenarnya terjadi dalam setiap momen transmisi dan transformasinya.[2]

Salah satu konfigurasi paling berpengaruh dalam tradisi klasik adalah *Al-'Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi (w. 911 H).[3] Karya ini merangkum delapan puluh *nawʿ* (jenis) ilmu Qur'an dalam format yang khas kompilatif, ensiklopedis, dan plural. Dalam *Al-'Itqān*, pengetahuan hadir terutama melalui riwayat yang disertai sanad, dikutip dari otoritas ulama dengan nama dan kitab yang disebutkan secara eksplisit dalam tubuh teks, dilengkapi dengan *khilāf* di antara berbagai pendapat yang berbeda, dan disajikan tanpa keharusan menutup perbedaan itu dalam satu definisi yang tunggal dan final. Konsep *makki-madani*, misalnya, tidak dihadirkan melalui satu definisi operasional yang tegas, melainkan melalui sejumlah riwayat yang menunjukkan bagaimana para ulama terdahulu memahami dan memperdebatkan kategori tersebut. Struktur

[1]Joseph E. B. Lumbard, "Decolonizing Qurʾanic Studies," *Religions* 13, no. 2 (February 2022): 11, https://doi.org/10.3390/rel13020176.

[2] Rifda Nur Irwani, Ummi Khairi Putri, and Rahmi Dewanti Palangkey, "Genealogi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Dari Tradisi Lisan Menuju Sistem Keilmuan Klasik," *JICN: Jurnal Intelek dan Cendikiawan Nusantara* 2, no. 6 (December 2025).

[3] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Madinah: Maktabah Malik Fahd, 2006).

pengetahuan *Al-'Itqān* dengan demikian memperlihatkan karakter ensiklopedis-kompilatif dengan pluralitas riwayat, otoritas, dan *khilāf* yang belum dikemas dalam satu sistem klasifikasi modern yang homogen.

Gambaran yang berbeda muncul ketika pengetahuan tersebut hadir kembali dalam *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾan* karya Mannāʿ Khalīl al-Qaṭṭān.[4] Materi yang berakar dari tradisi klasik tidak hilang dalam karya ini, dalam artian al-Qaṭṭān secara substansial bersandar pada sumber-sumber yang telah mapan dalam khazanah Ulumul Qur'an, termasuk *Al-'Itqān* itu sendiri.[5] Namun pengetahuan tersebut tampil dalam arsitektur yang berbeda secara mencolok. Contoh, setiap topik diawali dengan definisi yang tegas dan tunggal, diikuti oleh klasifikasi yang hierarkis dan terurut, dan disajikan dengan sistematika bab-subbab yang rapi secara pedagogis. *Khilāf* tidak ditiadakan, tetapi diposisikan setelah konsep utama ditetapkan, bukan sebagai titik berangkat, melainkan sebagai variasi yang disebutkan belakangan setelah satu posisi utama dipresentasikan lebih dahulu. Otoritas tidak lagi ditampilkan terutama melalui sanad yang bisa ditelusuri transmisinya, tetapi melalui referensi bibliografis dalam catatan kaki bergaya akademik modern. Legitimasi pengetahuan dengan demikian bergerak dari mekanisme transmisi riwayat menuju mekanisme dokumentasi tekstual, dari otoritas yang dibuktikan melalui rantai periwayatan menuju otoritas yang dibuktikan melalui pencantuman sumber tertulis.

Di sinilah persoalan epistemologis yang sesungguhnya muncul. Bukan sekadar pertanyaan apa persamaan dan perbedaan isi kedua kitab, melainkan apa yang sebenarnya terjadi terhadap struktur otoritas dan legitimasi pengetahuan Ulumul Qur'an ketika pengetahuan klasik tersebut ditransformasikan ke dalam format keilmuan modern?. Apakah yang berubah hanya gaya penulisan dan kemasan pedagogis?, ataukah perubahan dalam cara mengklasifikasikan, mendefinisikan, mengutip, dan mengelola ketidakpastian juga mengandung perubahan dalam cara pengetahuan itu sendiri diproduksi dan diotorisasi?. Lebih jauh lagi, apakah transformasi tersebut merupakan perkembangan internal tradisi, proses modernisasi pedagogis, atau juga menunjukkan perjumpaan dengan rezim pengetahuan modern yang lebih luas?. Pertanyaan-pertanyaan ini tidak

[4] Mannāʿ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, 13th ed. (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004).

[5] Farhan Abdillah, "PETA RUJUKAN AL-QATTAN: ANALISIS KRITIS SUMBER HADIS DAN ULUMUL QUR'AN," *Amsal Al-Qur'an: Jurnal Al-Qur'an dan Hadis* Vol. 3, no. 1 (March 2026).

dapat dijawab hanya dengan membaca isi kedua kitab, tetapi juga membutuhkan cara membaca yang berbeda terhadap kedua karya tersebut.

Perspektif arkeologis yang dikembangkan Michel Foucault menawarkan satu cara untuk mendekati persoalan tersebut. Arkeologi dalam pengertian Foucault bukan sekadar pelacakan kronologi, tetapi juga pembacaan terhadap kondisi historis yang memungkinkan suatu konfigurasi pengetahuan hadir dalam bentuk tertentu, termasuk perubahan dalam objek yang dibicarakan, konsep yang digunakan, modalitas pernyataan, dan posisi subjek yang berbicara.[6] Dengan pendekatan ini, pertanyaannya bukan "dari mana pengetahuan berasal?" melainkan "bagaimana pengetahuan tersebut memperoleh bentuknya yang sekarang, dan apa yang berubah dalam proses itu?". Perubahan dari sanad ke referensi bibliografis bukan sekadar perubahan teknik pengutipan, tetapi juga perubahan cara otoritas pengetahuan diproduksi dan ditampilkan. Pergeseran dari *khilāf* sebagai titik berangkat ke *khilāf* sebagai variasi akhir bukan sekadar gaya penulisan, tetapi berpotensi merefleksikan perubahan cara ketidakpastian dan pluralitas pengetahuan dikelola. Pergeseran dari riwayat ke klasifikasi bukan sekadar penyederhanaan, tetapi mengubah cara sebuah pengetahuan dihadirkan sebagai sesuatu yang dapat diajarkan secara sistematis dan universal. Namun satu batas penting perlu dinyatakan sejak awal, bahwa arkeologi Foucault menyediakan alat untuk memetakan perubahan arsitektur pengetahuan, bukan untuk menyimpulkan bahwa transformasi tersebut bersifat kolonial. Kesimpulan tentang karakter dan implikasi perubahan itu adalah hasil analisis, bukan premis awal yang hendak dibuktikan.

Kajian tentang kedua karya ini sesungguhnya telah banyak dilakukan dalam berbagai bentuk. Studi tentang *Al-'Itqān* telah meneliti metodologi, kontribusi, dan posisi Al-Suyūṭi dalam sejarah keilmuan Ulumul Qur'an.[7] Studi tentang *Mabāḥith* telah memetakan sumber-sumber yang digunakan al-Qaṭṭān dan bagaimana membangun

---

[6] Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, trans. Inyiak Ridwan Muzir (Yogyakarta: BASABASI, 2019).

[7] Eva Nugraha, Sahroni, and Kholik Ramdan Mahesa, "Reassessing Al-Suyūṭī's Claim of Tawqīfiyyah in Surah Naming: A Critical Analysis of Al-Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān," *Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat* 24, no. 1 (July 2025): 111–30, https://doi.org/10.15408/refleksi.v24.i1.49025. Lihat juga: Bisri Samsuri, "GENEALOGI AL-ITQAN FI ULUM AL-QUR'AN KARYA AL-SUYUTHI: STUDI ATAS SYURUT AL-MUFASSIRIN, MA'RIFAH AL-TAFSIR WA AL-TA'WIL, MANTHUQ WA MAFHUM" (masters, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2024), https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/70382/.

sistematikanya dari bangunan keilmuan yang ada sebelumnya.[8] Di tingkat yang lebih luas, kajian dekolonisasi *Qur'anic Studies* juga telah berkembang pesat, terutama yang mengkritisi hierarki epistemik Euro-Amerika dalam kajian Al-Qur'an dan mempertanyakan posisi metodologi Islam klasik dalam diskursus akademik global.[9] Penelitian tentang prospek dekolonisasi studi Al-Qur'an dan Tafsir di perguruan tinggi Islam Indonesia juga telah menunjukkan bahwa integrasi literatur akademik modern belum otomatis menghasilkan dekolonisasi epistemik yang sungguh-sungguh.[10] Namun dari penelusuran literatur yang ada, penelitian-penelitian tersebut, baik yang berfokus pada isi kedua kitab, maupun yang bergerak dalam diskursus dekolonisasi yang lebih luas, belum menjadikan transformasi arsitektur pengetahuan sebagai persoalan historis-kritis yang menjadi pusat analisis. Pertanyaan tentang apa yang terjadi pada struktur legitimasi, klasifikasi, pengelolaan *khilāf*, dan mekanisme otoritas ketika Ulumul Qur'an klasik bertransformasi ke dalam format modern belum mendapat perhatian yang setara dengan pertanyaan tentang isi atau metode masing-masing karya.

Pertanyaan tersebut memiliki resonansi metodologis yang penting dengan kritik Nasr Hamid Abu Zaid terhadap studi Al-Qur'an. Dalam *Mafhūm al-Naṣṣ*, Abu Zaid tidak hanya memperlakukan Al-Qur'an sebagai objek pembacaan, tetapi juga mempertanyakan kategori-kategori pengetahuan yang membentuk cara teks tersebut dipahami dan diinterpretasi. Hal itu menunjukkan bahwa hubungan antara teks dan konteks tidak bersifat *given*, melainkan dikonstruksi melalui cara-cara tertentu yang memiliki sejarahnya sendiri.[11] Sejumlah kajian mutakhir telah mendalami pemikiran Abu Zaid dalam kaitannya dengan historisitas makna, teks sebagai fenomena sosial-budaya, kritik terhadap kategori-kategori tertentu dalam Ulumul Qur'an, dan implikasinya bagi

[8] Abdillah, "PETA RUJUKAN AL-QATTAN: ANALISIS KRITIS SUMBER HADIS DAN ULUMUL QUR'AN." Lihat juga: Nur Fahrizi and Muhammad Zubir, "HISTORITAS DAN OTENTISITAS AL-QUR'AN (STUDI KOMPARATIF ANTARA ARTHUR JEFFERY DENGAN MANNA' AL- QATHAN)," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 1, no. 2 (August 2022): 183–222, https://doi.org/10.23917/qist.v1i2.1113.

[9] Lumbard, "Decolonizing Qurʾanic Studies." Lihat juga: Muhammad U. Faruque, "Decolonizing the Muslim Mind: A Philosophical Critique," *Philosophical Forum* 55, no. 4 (September 2024), https://doi.org/10.1111/phil.12378.

[10] Alif Jabal Kurdi, "The Prospects for Decolonising Qur'ān and Tafsīr Studies in Indonesian Islamic Universities: A Static Discourse?," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 11, no. 1 (July 2026): 36–51, https://doi.org/10.15575/al-bayan.v11i1.52443.

[11] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an ; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013), hlm. 1-8.

hermeneutika kontemporer.[12] Namun pemikiran Abu Zaid sebagian besar masih digunakan sebagai lensa untuk membaca Al-Qur'an, dan belum dibalik arahnya untuk membaca Ulumul Qur'an itu sendiri sebagai objek yang juga memiliki konstruksi historisnya.

Paper ini mengusulkan pembalikan tersebut. Jika Abu Zaid mengajukan prinsip bahwa teks Al-Qur'an harus dipahami dalam sejarah dan konstruksi pengetahuan yang melingkupinya, maka paper ini menerapkan prinsip yang sama kepada Ulumul Qur'an sebagai teks: *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ*. Ilmu tentang Al-Qur'an juga dapat diperlakukan sebagai teks yang memiliki sejarah konstruksi dan transformasinya sendiri, yang dapat dan perlu dibaca secara historis-kritis.[13] Hal ini bukan sekadar perluasan metodologis, melainkan perpindahan objek yang fundamental, yang biasanya berfungsi sebagai alat analisis, alias Ulumul Qur'an, kini menjadi objek analisis itu sendiri.

Gerakan metodologis inilah yang dalam paper ini disebut Hermeneutika Balik. Jika hermeneutika konvensional bergerak dari Ulumul Qur'an menuju Al-Qur'an, dalam artian menggunakan ilmu Al-Qur'an untuk memahami teks, maka Hermeneutika Balik membalik arah tersebut, yakni menempatkan Ulumul Qur'an sebagai objek pembacaan historis-kritis. Pertanyaannya bukan "bagaimana *asbāb al-nuzūl* membantu memahami Al-Qur'an?", tetapi "bagaimana konsep *asbāb al-nuzūl* itu sendiri terbentuk dan bertransformasi sebagai kategori epistemik?". Bukan "bagaimana menentukan *makki-madani*?", tetapi "bagaimana kriteria *makki-madani* memperoleh status sebagai kategori ilmiah yang dianggap baku dan diajarkan?". Bukan "mana pendapat yang paling kuat?" tetapi "bagaimana sebuah pendapat memperoleh otoritas dan menjadi pengetahuan yang dianggap valid dalam satu konfigurasi keilmuan tertentu?".

Berdasarkan problem dan kerangka yang telah dikemukakan, paper ini mengajukan dua pertanyaan penelitian. Pertama, bagaimana struktur pengetahuan

---

[12] Lia Afiani, "Hermeneutika Al-Qurān Nasr Hamid Abu Zayd," *AQWAL Journal of Qur'an and Hadis Studies* 2, no. 1 (June 2021): 116–33, https://doi.org/10.28918/aqwal.v2i1.4428. Lihat juga: Muhammad Yaufi Nur Mutiullah, "Seeing Islam as a Social Fact: Hermeneutic Approach to the Quran in Abu Zayd's Thought," *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES* 12, no. 1 (July 2023): 41–56, https://doi.org/10.15408/quhas.v12i1.31372. Dan Michal Moch, "Critique of Nasḫ in Contemporary Qur'ānic Hermeneutics Using the Example of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Works," *Religions* 13, no. 2 (February 2022): 187, https://doi.org/10.3390/rel13020187.

[13] Muhammad Patri Arifin, "SEJARAH, TOKOH, DAN ARAH PEMBARUAN KONTEMPORER," *CARITA: Jurnal Sejarah dan Budaya* Vol. 2, no. 2 (May 2024): hlm. 189.

Ulumul Qur'an mengalami transformasi dari *Al-'Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* karya Al-Suyūṭi ke *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾan* karya Mannāʿ al-Qaṭṭān, khususnya dalam aspek struktur penyajian, bentuk otoritas, cara mengelola *khilāf*, dan mekanisme legitimasi pengetahuan?. Kedua, apa implikasi epistemologis transformasi tersebut terhadap cara memahami Ulumul Qur'an sebagai kontruksi pengetahuan, dan bagaimana konsep *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* melalui Hermeneutika Balik dapat menjadi kerangka untuk membacanya?. Sejalan dengan kedua pertanyaan tersebut, paper ini memiliki dua tujuan, yakni menganalisis transformasi struktur pengetahuan Ulumul Qur'an dari *Al-'Itqān* ke *Mabāḥith*, dan menganalisis implikasi epistemologis transformasi itu dengan menempatkan Ulumul Qur'an sebagai objek pembacaan historis-kritis melalui konsep *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dan Hermeneutika Balik.

Kontribusi paper ini bergerak dalam tiga arah. Secara akademik, menggeser orientasi kajian Ulumul Qur'an dari *content-oriented*, yang berfokus pada isi dan aplikasi perangkat, menuju *knowledge-formation oriented*, yang menjadikan proses pembentukan perangkat itu sendiri sebagai persoalan ilmiah yang sah dan mendesak. Secara metodologis, menawarkan Hermeneutika Balik sebagai gerak metodologis yang membalik objek pembacaan, bukan Al-Qur'an melalui Ulumul Qur'an, melainkan Ulumul Qur'an itu sendiri sebagai konstruksi historis yang terbuka untuk dikaji. Secara epistemologis, menunjukkan bahwa kategori-kategori keilmuan tidak hanya membawa informasi tentang teks, tetapi juga membawa cara klasifikasi, mekanisme otoritas, cara menentukan validitas, cara mengelola ketidakpastian, dan cara menetapkan apa yang dianggap sebagai pengetahuan sah, dan bahwa perubahan dalam kategori tersebut adalah peristiwa yang mengandung konsekuensi epistemik, bukan peristiwa netral yang bisa diabaikan.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan historis-arkeologis dan analisis komparatif tekstual. *Al-'Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dan *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾan* karya Mannāʿ Khalīl al-Qaṭṭān ditempatkan sebagai sumber primer yang dianalisis secara langsung. Perbandingan dilakukan melalui enam variabel, yakni struktur penyajian, definisi konsep, sistem klasifikasi, sumber otoritas, pengelolaan *khilāf*, serta bentuk legitimasi pengetahuan. Hasil perbandingan kemudian dianalisis menggunakan perspektif arkeologis untuk

mengidentifikasi bentuk dan implikasi transformasi epistemik, yang selanjutnya dibaca melalui kerangka *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dan Hermeneutika Balik sebagai kontribusi konseptual paper ini.

HASIL PEMBAHASAN

Transformasi Konfigurasi Pengetahuan dalam *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith*

Perbandingan antara *Al-'Itqān fi Ulum Al-Qur'an* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dan *Mabāḥith fi Ulum Al-Qur'an* karya Mannāʿ Khalīl al-Qaṭṭān menunjukkan bahwa kesinambungan materi Ulumul Qur'an dari satu karya ke karya lain tidak selalu diikuti oleh kesinambungan cara pengetahuan tersebut dikonfigurasi. Perbedaan yang ditemukan antara kedua karya ini tidak terletak pada ada atau tidaknya suatu topik, karena keduanya sama-sama membahas persoalan-persoalan pokok seperti *makki-madani* dan *asbāb al-nuzūl*. Perbedaannya lebih terletak pada cara suatu tema disusun, didefinisikan, dikategorikan, dan ditempatkan dalam keseluruhan bangunan pembahasan. Dengan kata lain, pertanyaan yang relevan bukan sekadar "apa yang dibahas masing-masing karya?", melainkan "bagaimana pengetahuan yang dibahas tersebut dikonfigurasi dan diotorosasi dalam masing-masing karya?".[14]

Perbedaan pertama tampak pada struktur penyajian pengetahuan. *Al-'Itqān* membagi pembahasan ke dalam delapan puluh *nawʿ* (jenis) ilmu Qur'an.[15] Pembagian tersebut tidak selalu memperlihatkan batas-batas konseptual yang sepenuhnya terpisah antara satu *nawʿ* dengan yang lainnya, sebab beberapa *nawʿ* merupakan penjabaran atau kelanjutan dari *nawʿ* sebelumnya namun ditempatkan sebagai pembahasan tersendiri. Di dalam satu *nawʿ* pun terdapat pembagian lebih lanjut berupa *faṣl*, *tanbīh*, *masʾalah*, dan *fāʾidah* yang mengakomodasi berbagai keterangan dan riwayat yang berkaitan. Pola tersebut memperlihatkan karakter penyajian yang bersifat ensiklopedis-kompilatif, di mana pengetahuan dibangun melalui penghimpunan berbagai riwayat, pendapat, dan penjelasan dari sumber-sumber sebelumnya dalam satu bangunan yang luas. Struktur *Al-'Itqān* dengan demikian memungkinkan beragam materi tetap hadir dalam

[14] Irwani, Putri, and Palangkey, "Genealogi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Dari Tradisi Lisan Menuju Sistem Keilmuan Klasik."

[15] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 15.

keseluruhannya tanpa harus seluruhnya dilebur ke dalam satu pola konseptual yang seragam dan tertutup.[16]

Pola penyajian yang berbeda tampak dalam *Mabāḥith*. Berdasarkan penelusuran terhadap bagian-bagian *makki-madani* dan *asbāb al-nuzūl*, pembahasan dalam karya al-Qaṭṭān disusun melalui bab dan subbab yang saling berhubungan.[17] Pembahasan setiap bab cenderung tersambung secara konseptual, sebagai contoh, pembahasan mengenai definisi suatu konsep dilanjutkan dengan pembahasan mengenai klasifikasinya, kemudian dikembangkan ke dalam karakteristik dan penjelasan-penjelasan yang lebih rinci. Pola demikian membentuk setiap tema sebagai unit konseptual yang relatif utuh dan berurutan. Hal ini bukan berarti bahwa materi tradisional ditinggalkan. Sebaliknya, materi yang berakar dari khazanah sebelumnya tetap digunakan sebagai bahan pembahasan, tetapi mengalami penataan ulang sehingga dapat berfungsi sebagai bagian dari struktur pembelajaran yang lebih sistematis dan pedagogis. Perubahan antara kedua karya dengan demikian tidak terletak pada hilangnya materi lama, tetapi pada cara materi tersebut ditempatkan dan dihubungkan dalam keseluruhan bangunan pengetahuan.

Perubahan konfigurasi tersebut menjadi lebih jelas ketika dilihat dari fungsi definisi dalam pembahasan. Dalam *Al-'Itqān*, beberapa tema tidak diawali dengan satu definisi operasional yang langsung dijadikan landasan seluruh uraian. Pada pembahasan *makki-madani*, misalnya, al-Suyūṭi menghadirkan sejumlah pendapat ulama mengenai pengertian kategori tersebut, kemudian secara selektif menempatkan salah satu pendapat sebagai yang lebih dikenal tanpa menutup ruang bagi pendapat-pendapat lain yang tetap dipaparkan bersama riwayat yang menyertainya.[18] Dengan demikian, definisi dalam *Al-'Itqān* berfungsi sebagai bagian dari proses penelusuran dan pemilihan di antara pendapat yang telah berkembang dalam tradisi, bukan sebagai titik awal yang menentukan arah seluruh pembahasan. Dalam *Mabāḥith*, pembahasan *makki-madani* dan *asbāb al-nuzūl* secara konsisten diawali dengan definisi operasional yang secara eksplisit dijadikan dasar pembahasan oleh penulis, sementara variasi definisi dari para ulama ditempatkan setelah

[16] Zainal Abidin, "Konstruksi 'Ulûm Al-Qur'ân: Tradisi Syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî Oleh Pensyarah Indonesia" (Tesis, Institut PTIQ Jakarta, 2023), hlm. 2., https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/1496/.

[17] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 380.

[18] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 44-45. Asbab al-nuzul hlm. 208.

definisi utama tersebut diperkenalkan dan ditetapkan.[19] Perbedaannya bukan hanya berupa perbedaan redaksi definisi, tetapi perubahan fungsi definisi dalam mengorganisasikan pengetahuan, yakni dari salah satu bagian dalam proses menghadirkan dan menilai pendapat, menjadi titik awal yang membentuk kerangka bagi pembahasan dan klasifikasi berikutnya.

Perubahan cara kategorisasi memperkuat temuan tersebut. Dalam pembahasan *makki-madani* pada *Al-'Itqān*, kategorisasi dibangun melalui riwayat, dalam artian suatu ayat atau surat dinyatakan *makki* atau *madani* berdasarkan keterangan yang bisa ditelusuri transmisinya kepada otoritas sebelumnya. Karena itu, ketika terdapat kasus yang tidak mudah ditempatkan ke dalam satu kategori secara langsung, al-Suyūṭi tidak menutup persoalan itu dengan satu jawaban, melainkan memaparkan perbedaan yang muncul di kalangan ulama dan mempertimbangkan kualitas riwayat yang tersedia sebelum memberikan penilaian.[20] Dalam *Mabāḥith*, dasar kategorisasi *makki-madani* dinyatakan secara eksplisit di awal pembahasan. Al-Qaṭṭān menggunakan kriteria yang bertumpu pada objek atau audiens yang menjadi sasaran ayat sebagai dasar pembedaan, yang kemudian dikembangkan menjadi karakteristik masing-masing kategori yang dapat diidentifikasi dan diterapkan.[21] Perbedaan ini menunjukkan adanya perubahan dari cara aturan kategorisasi ditampilakn. *Al-'Itqān* lebih menonjolkan riwayat sebagai dasar penentuan kategori dalam setiap kasus, sementara *Mabāḥith* lebih eksplisit merumuskan karakteristik yang memungkinkan suatu kategori dikenali dan diterapkan secara lebih umum.

Pola serupa tampak dalam pembahasan *asbāb al-nuzūl* dan memperlihatkan satu sisi yang sangat khas dari hubungan kedua karya. Dalam *Al-'Itqān*, pembahasan mengenai sebab turunnya ayat bertumpu pada riwayat-riwayat yang berkaitan dengan peristiwa tertentu. Ketika terdapat lebih dari satu riwayat yang berkaitan dengan suatu sebab turun, al-Suyūṭi tidak berhenti pada penyebutan berbagai riwayat tersebut, tetapi dapat melanjutkan dengan pertimbangan terhadap kualitas riwayat dan dasar tarjih di

[19] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, bab makki-madani hlm. 46. Bab asbab al-nuzul hlm. 71.

[20] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 84.

[21] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 47-48.

antara riwayat-riwayat itu.[22] Hal ini menunjukkan sebuah prosedur bahwa legitimasi suatu keterangan diuji melalui kriteria transmisi. Dalam *Mabāḥith*, materi mengenai *asbāb al-nuzūl* memperlihatkan kesinambungan yang cukup besar dari sumber-sumber sebelumnya. Al-Qaṭṭān dalam beberapa bagian bahkan secara eksplisit mengacu kepada pembahasan yang telah ada dalam tradisi, termasuk mengutip substansi yang berasal dari karya-karya terdahulu. Namun yang berbeda adalah cara materi tersebut ditempatkan, dalam artian dihadirkan dalam kerangka yang diawali dengan definisi, diikuti klasifikasi, dan dilanjutkan dengan penjelasan. Pendapat atau riwayat dari sumber sebelumnya, dalam beberapa bagian, tampil dalam bentuk substansinya dengan tanpa keseluruhan perangkat transmisi yang menyertainya.[23] Dengan demikian, kasus *asbāb al-nuzūl* memperlihatkan secara konkret bahwa kesinambungan materi tidak identik dengan kesinambungan cara materi tersebut dihadirkan sebagai pengetahuan yang sah.

Dari perbandingan pada enam aspek, struktur penyajian, fungsi definisi, dasar klasifikasi, bentuk otoritas, pengelolaan *khilāf*, dan mekanisme legitimasi, terlihat bahwa perubahan antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* tidak dapat dijelaskan hanya sebagai perbedaan gaya penulisan atau penyederhanaan pedagogis. Pada tingkat struktur, materi yang dalam *Al-'Itqān* hadir dalam format *nawʿ*, *faṣl*, *tanbīh*, *masʾalah*, dan *fāʾidah* ditempatkan kembali dalam *Mabāḥith* melalui bab dan subbab yang membentuk unit-unit konseptual yang lebih teratur dan berurutan. Pada tingkat definisi, terjadi pergesearan fungsi dari penghadiran dan pemilihan di antara berbagai pendapat ulama menuju penetapan definisi operasional sebagai dasar pembahasan dan klasifikasi. Pada tingkat klasifikasi, *Al-'Itqān* lebih menonjolkan riwayat sebagai basis penentuan kategori, sementara *Mabāḥith* lebih eksplisit merumuskan karakteristik yang memungkinkan kategorisasi diterapkan secara lebih sistematis. Pada tingkat legitimasi, otoritas pengetahuan dalam *Al-'Itqān* ditampilkan melalui transmisi riwayat dengan sanad yang dapat ditelusuri, sementara dalam *Mabāḥith* legitimasi cenderung ditopang oleh pengutipan substantif dengan referensi nama dan kitab tanpa keseluruhan rantai transmisi. Temuan pada subbab ini dengan demikian belum mengajukan kesimpulan tentang karakter atau implikasi dari perubahan tersebut. Tetapi yang ditunjukkan adalah adanya reorganisasi konfigurasi

[22] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 208-212.
[23] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 74-75.

pengetahuan, dalam artian materi yang diwariskan dari tradisi tetap hadir, sementara struktur yang mengatur bagaimana materi tersebut didefinisikan, dikategorikan, diotorisasi, dan dihubungkan satu sama lain mengalami perubahan yang cukup mendasar untuk diperlakukan sebagai objek analisis tersendiri.

Reorganisasi Otoritas, Legitimasi, dan Pengelolaan *Khilāf*

Perubahan konfigurasi pengetahuan antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* tidak berhenti pada aspek struktur, definisi, dan klasifikasi. Perubahan tersebut juga terlihat pada cara sumber pengetahuan dan pendapat ulama ditempatkan sebagai otoritas, serta pada mekanisme yang digunakan untuk memberikan legitimasi terhadap suatu pendapat. Dalam *Al-'Itqān*, keberadaan riwayat, sanad, nama ulama, dan kitab yang menjadi sumber keterangan tampil secara lebih eksplisit dalam tubuh pembahasan.[24] Sementara itu, dalam *Mabāḥith*, pendapat ulama lebih sering dihadirkan dalam bentuk substansinya sebagai bagian dari uraian konseptual, sementara informasi mengenai sumber dan dokumentasinya ditempatkan melalui mekanisme rujukan yang berbeda.[25] Dengan demikian, persoalan yang perlu diperhatikan bukan apakah *Mabāḥith* masih menggunakan sumber-sumber klasik, karena bukti menunjukkan bahwa penulis memang masih melakukannya. Melainkan bagaimana sumber yang berkesinambungan tersebut direpresentasikan sebagai otoritas dalam konfigurasi pengetahuan yang berbeda.

Dalam *Al-'Itqān*, otoritas pengetahuan ditampilkan melalui jaringan sumber yang relatif terbuka dan dapat ditelusuri. Al-Suyūṭi tidak hanya menyebut substansi suatu pendapat, tetapi dalam sejumlah pembahasan menghadirkan riwayat beserta jalur transmisinya, dengan menyebut nama sahabat atau tabi'in, mencantumkan nama ulama dan kitab yang menjadi sumber, serta dalam beberapa kasus memberikan penilaian terhadap keterangan yang dikutip. Pola ini tampak dalam pembahasan *makki-madani* maupun *asbāb al-nuzūl*, di mana sumber suatu keterangan tidak hanya disebutkan sebagai atribusi, tetapi menjadi bagian dari pertimbangan yang menentukan bobot keterangan itu dalam pembahasan.[26] Dengan demikian, pembaca tidak hanya memperoleh isi suatu pendapat, tetapi juga dapat melihat sumber dan jalur pengetahuan yang mengantarkan

[24] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 210.
[25] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 56.
[26] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, makki-madani hlm. 88. Asbab al-nuzul hlm. 214.

pendapat tersebut ke dalam uraian. Otoritas dalam konteks ini ditampilkan melalui keterhubungan antara isi informasi, sumber yang menyampaikannya, dan jalur transmisi yang mendasarinya. Hal tersebut menjadikan sebuah pola yang membuat asal-usul suatu keterangan menjadi bagian yang terlihat dalam proses penyajian pengetahuan itu sendiri.

Berbeda dari cara representasinya, *Mabāḥith* tetap mempertahankan banyak otoritas klasik, tetapi menempatkannya dalam bentuk penyajian yang lebih ringkas dan konseptual. Pendapat ulama dapat disampaikan melalui ungkapan umum seperti "menurut para ulama", dan substansi pendapat tersebut langsung digunakan dalam pembahasan tanpa menyertakan seluruh perangkat transmisi yang menyertainya. Nama ulama atau kitab tetap muncul pada bagian-bagian tertentu, sementara pada bagian lain otoritas lebih sering ditampilkan melalui referensi yang berfungsi mendokumentasikan sumber uraian. Al-Qaṭṭān pun dalam beberapa bagian masih merujuk secara eksplisit kepada karya-karya klasik, termasuk kepada *Al-'Itqān*, sehingga perubahan yangg terjadi tidak dapat dipahami sebagai pemutusan hubungan dengan tradisi sebelumnya.[27] Perbedaannya terletak pada cara hubungan itu ditampilkan, yakni jika *Al-'Itqān* lebih sering memperlihatkan jaringan transmisi dan sumber secara langsung dalam tubuh uraian, *Mabāḥith* lebih banyak menghadirkan substansi pengetahuan dalam struktur konseptual yang telah disusun terlebih dahulu, sementara dokumentasi sumber menopang uraian tersebut dari posisi yang berbeda.

Perubahan representasi otoritas tersebut berhubungan dengan perubahan cara legitimasi pengetahuan ditampilkan. Dalam *Al-'Itqān*, suatu keterangan tidak hanya disajikan melalui siapa yang mengatakannya, tetapi juga dapat diikuti dengan pertimbangan mengenai kualitas riwayat, kesesuaian dengan riwayat lain, penilaian ulama sebelumnya dan proses tarjih terhadap sejumlah keterangan yang berbeda-beda. Pada pembahasan *asbāb al-nuzūl*, misalnya, ketika terdapat lebih dari satu riwayat yang perlu dipertimbangkan, al-Suyūṭi dapat mempertimbangkan keadaan perawi, keterlibatannya dalam peristiwa yang diriwayatkan, atau keselarasannya dengan riwayat lain yang dinilai lebih kuat.[28] Legitimasi suatu keterangan dengan demikian tidak hanya

[27] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, bab makki-madani hlm. 56. Bab asbab al-nuzul hlm. 88.

[28] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 210-214.

bertumpu pada pencantuman siapa yang mengatakannya, tetapi pada proses evaluasi yang menjadi bagian dari penyajian itu sendiri. Sebaliknya, dalam *Mabāḥith*, legitimasi suatu pembahasan lebih sering ditampilkan melalui penempatan pendapat dalam struktur konseptual yang telah dirancang, pemilihan pendapat yang sejalan dengan definisi yang digunakan, dan dokumentasi sumber yang menopang uraian tersebut.[29] Hal ini bukan berarti *Mabāḥith* meninggalkan seluruh mekanisme penilaian tradisional, tetapi mekanisme tersebut tidak selalu direproduksi dalam bentuk transmisi yang terlihat lengkap di dalam tubuh teks. Perubahan yang terlihat adalah perubahan pada cara legitimasi direpresentasikan dan ditempatkan dalam uraian, bukan penghapusan seluruh mekanisme legitimasi tradisional.

Reorganisasi konfigurasi pengetahuan juga tampak dalam cara *khilāf* atau perbedaan pendapat ditempatkan dalam pembahasan kedua karya. Dalam *Al-'Itqān*, perbedaan pendapat merupakan bagian yang cukup menonjol dalam proses penyajian pengetahuan. Al-Suyūṭi menghadirkan berbagai pandangan beserta riwayat yang mendukung masing-masing, kemudian memberikan penilaian melalui keterangan mengenai pendapat yang lebih masyhur, pendapat jumhur, atau pendapat yang memiliki dasar riwayat yang lebih kuat, sebagaimana tampak dalam pembahasan *makki-madani* maupun *asbāb al-nuzūl*.[30] Dengan demikian, *khilāf* tidak sekadar ditempatkan sebagai variasi informasi, melainkan menjadi bagian dari proses penelusuran, evaluasi, dan penentuan pendapat yang menjadi tujuan pembahasan. Dalam *Mabāḥith*, perbedaan pendapat cenderung ditempatkan setelah suatu konsep atau definisi utama diperkenalkan terlebih dahulu. Pendapat-pendapat yangg berbeda kemudian tampil sebagai variasi atau alternatif yang berada dalam kerangka konseptual yang sudah ditetapkan, sebelum pembahasan dikembalikan kepada definisi atau sistematisasi yang digunakan.[31] Dengan demikian, pluralitas pendapat tidak dihilangkan, tetapi posisi dan fungsinya dalam struktur pembahasan mengalami perubahan yang cukup mendasar, yakni dari bagian yang mendorong proses penelusuran dan evaluasi, menjadi komponen yang diorganisasikan dalam sistem yang sudah terbentuk

[29] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 82.
[30] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, makki-madani hlm. 45-46. asbab al-nuzul hlm. 196.
[31] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, bab makki-madani hlm. 49-50. bab asbab al-nuzul hlm. 74-75.

Perbedaan tersebut semakin terlihat kedua karya berhadapan dengan kasus-kasus yang sulit ditempatkan secara langsung ke dalam satu kategori tertentu. Dalam *Al-'Itqān*, kasus yang berada di batas antara dua kategori dapat membuka kembali persoalan mengenai riwayat yang tersedia, perbedaan pendapat yang muncul, dan dasar penilaian yang digunakan.[32] Ini adalah sebuah pola yang memperlihatkan bahwa kategori bersifat terbuka terhadap pengujian ketika berhadapan dengan data yang kompleks. Dalam *Mabāḥith*, kasus yang sulit dikategorikan lebih sering ditempatkan sebagai variasi di dalam sistem konseptual yang telah dibangun melalui definisi dan karakteristik, sehingga kategori berfungsi sebagai kerangka yang mengorganisasikan kasus, bukan sebagai hasil dari penelusuran kasus.[33] Perbedaan antara kedua karya tersebut tidak terletak semata pada banyak atau sedikitnya *khilāf* yang dikutip, tetapi pada hubungan antara perbedaan pendapat, kategori, dan mekanisme penentuan pengetahuan yang berlaku pada masing-masing konfigurasi. Jika *Al-'Itqān* lebih menonjolkan perbedaan sebagai bagian dari proses penelusuran dan penilaian yang membentuk pengetahuan, *Mabāḥith* lebih banyak menempatkan perbedaan sebagai variasi yang diorganisasikan dalam kerangka konseptual yang sudah ditetapkan. Temuan ini memperkuat argumen pembahasan sebelumnya bahwa transformasi antara kedua karya menyentuh bukan hanya bentuk penyajian, tetapi juga cara otoritas, legitimasi, dan pluralitas pengetahuan diatur dalam keseluruhan konfigurasi keilmuan yang berbeda.

Pembacaan Arkeologis atas Transformasi Ulumul Qur'an

Temuan mengenai perubahan struktur, definisi, klasifikasi, otoritas, legitimasi, dan pengelolaan *khilāf* menunjukkan bahwa perbedaan antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* tidak cukup dipahami hanya sebagai perbedaan gaya penyusunan kitab atau kebutuhan pedagogis. Jika yang berubah hanya bentuk kemasan, maka perbedaan tersebut tidak memerlukan penjelasan lebih jauh dari persolan genre penulisan. Namun, perbandingan pada dua subbab sebelumnya menunjukkan bahwa perubahan terjadi secara bersamaan pada sejumlah unsur yang menentukan bagaimana suatu pengetahuan dibentuk dan ditampilkan, yaitu cara objek didefinisikan, kategori disusun, sumber otoritas direpresentasikan, dan perbedaan pendapat ditempatkan dalam struktur pembahasan.

[32] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 111-113.
[33] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 46-50.

Ketika perubahan berlangsung pada unsur-unsur yang sedemikian mendasar dan simultan, maka tidak lagi dapat dijelaskan semata-mata sebagai variasi tekstual. Pada titik inilah pembacaan arkeologis Michel Foucault menjadi relevan. Bukan untuk menentukan sejak awal bahwa perubahan tersebut merupakan produk kekuasaan atau kolonialitas tertentu, melainkan untuk menelaah aturan dan kondisi yang memungkinkan suatu pengetahuan hadir dalam bentuknya yang tertentu, serta bagaiman aturan tersebut berubah ketika konfigurasi pengetahuan bertransformasi.[34]

Pembacaan arkeologis menggeser perhatian dari isi pengetahuan semata menuju aturan yang memungkinkan suatu objek, konsep, dan pernyataan tampil sebagai bagian dari suatu formasi pengetahuan.[35] Dalam konteks penelitian ini, pertanyaan tersebut didapat pada Ulumul Qur'an dengan menanyakan bukan hanya apa yang dikatakan *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith*, tetapi bagaimana suatu tema dapat dibentuk menjadi objek pengetahuan dari masing-masing karya. Pembahasan *makki-madani* memberikan kasus yang cukup jelas untuk keperluan ini. Dalam *Al-'Itqān*, kategori tersebut tidak hanya berisi kumpulan informasi yang diwariskan, tetapi dibentuk melalui cara tertentu, yakni riwayat yang menentukan status suatu ayat, perbedaan pendapat ulama yang dikutip bersama dasar masing-masing, dan pertimbangan terhadap kasus-kasus yang sulit ditempatkan dalam satu kategori.[36] Dalam *Mabāḥith*, kategori yang sama dirumuskan melalui mekanisme yang berbeda, yakni definisi operasional ditetapkan lebih awal, karakteristik masing-masing kategori dirumuskan secara eksplisit sebagai indikator yang dapat diterapkan, dan perbedaan pendapat ditempatkan setelah kerangka konseptual tersebut ditetapkan.[37] Hal itu menunjukkan bahwa yang berubah bukan hanya informasi mengenai *makki-madani*, tetapi juga aturan kategorisasi yang membuat objek tersebut dapat dikenali dan disusun sebagai pengetahuan dalam konfigurasi yang berbeda.

Perbedaan fungsi definisi yang ditemukan pada subbab sebelumnya juga dapat dibaca sebagai perbedaan dalam pembentukan objek pengetahuan. Dalam *Al-'Itqān*, keberadaan beberapa definisi atau pendapat mengenai suatu kategori memungkinkan objek pembahasan tampil melalui pluralitas pemahaman yang kemudian

[34] Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, hlm. 38.
[35] Foucault, hlm. 39-89.
[36] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 45-46.
[37] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 46.

dipertimbangkan oleh *Al-Suyūṭi*. Definisi tidak selalu berfungsi sebagai batas awal yang menutup kemungkinan pemaknaan lain, tetapi menjadi bagian dari proses penelusuran terhadap pendapat yang telah berkembang dalam tradisi. Sehingga objek pembahasan tetap terbuka terhadap berbagai kemungkinan yang dihadirkan riwayat dan pendapat yang dikutip.[38] Dalam *Mabāḥith*, sebaliknya, definisi ditempatkan lebih awal sebagai titik orientasi bagi pembahasan, kemudian diikuti oleh variasi pendapat dan klasifikasi. Pola tersebut membuat definisi berfungsi lebih kuat sebagai perangkat untuk menetapkan batas konseptual suatu objek sebelum objek tersebut dikembangkan ke dalam klasifikasi yang lebih rinci.[39] Dari perspektif arkeologis, perbedaan ini penting karena menunjukkan bahwa konsep tidak hanya merekam realitas yang telah tersedia, tetapi turut mengatur bagaimana suatu objek dapat dikenali, dibedakan, dan ditempatkan dalam suatu sistem pengetahuan. Perubahan fungsi definisi antara kedua karya dengan demikian dapat dibaca sebagai perubahan pada aturan pembentukan objek pengetahuan, bukan semata-mata sebagai perbedaan gaya redaksional.

Pembacaan arkeologis juga dapat diterapkan pada perubahan representasi otoritas dan legitimasi yang ditemukan pada subbab sebelumnya. Dalam *Al-'Itqān* jaringan riwayat, sanad, nama ulama, kitab, dan proses evaluasi membuat jalur transmisi pengetahuan relatif terlihat di dalam tubuh teks. Sebuah keterangan tidak hanya hadir sebagai proposisi, tetapi ditempatkan dalam hubungan dengan sumber dan jalur transmisi yang menopangnya. Sehingga cara suatu keterangan memperoleh posisi dalam pembahasan dapat ditelusuri melalui keterhubungan antar isi, sumber, dan kualitas transmisi yang terlihat dalam uraian.[40] Dalam *Mabāḥith*, hubungan dengan tradisi tersebut tetap dipertahankan, tetapi lebih banyak ditampilkan melalui substansi pendapat dan dokumentasi sumber yang menopang uraian konseptual.[41] Perubahan tersebut menunjukkan bahwa cara suatu keterangan memperoleh posisi dalam pembahasan tidak hanya berkaitan dengan siapa yang menjadi sumbernya, tetapi juga dengan bentuk penyusunan dan dokumentasi yang membuat sumber tersebut dapat berfungsi sebagai

[38] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, makki-madani hlm. 47. Asbab al-nuzul hlm. 210.
[39] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, bab makki-madani hlm. 47. bab asbab al-nuzul. hlm. 72.
[40] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 212-213.
[41] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 74-75.

rujukan dalam kerangka yang berbeda. Dalam pembacaan arkeologis, perbedaan ini dapat dipahami sebagai perubahan dalam aturan penerimaan dan representasi pengetahuan. Bukan berarti satu mekanisme legitimasi sepenuhnya menggantikan mekanisme lainnya, melainkan bahwa hubungan antar klaim, sumber, dan pembenarannya ditampilkan melalui konfigurasi yang berbeda dalam masing-masing karya.

Perubahan dalam pengelolaan *khilāf* memperlihatkan bahwa transformasi konfigurasi pengetahuan tidak harus berarti dengan terputusnya hubungan dengan pengetahuan sebelumnya. *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* sama-sama mempertahankan keberadaan perbedaan pendapat, tetapi menempatkannya secara berbeda dalam bangunan pengetahuan masing-masing. Dalam *Al-'Itqān*, perbedaan dapat menjadi bagian dari proses penelusuran riwayat, penghadiran berbagai pandangan, dan penilaian terhadap kekuatan masing-masing pendapat, sehingga *khilāf* berfungsi sebagai bagian yang menggerakkan proses pengetahuan, bukan sekadar variasi informasi.[42] Dalam *Mabāḥith*, perbedaan lebih sering ditempatkan setelah konsep utama ditetapkan dan berfungsi sebagai alternatif atau variasi di dalam kerangka yang sudah dibentuk lebih dulu.[43] Karena hal itu, perubahan yang ditemukan lebih tepat dipahami sebagai transformasi tanpa pemutusan total. Materi, otoritas, dan perbedaan dari tradisi sebelumnya tetap hadir, tetapi hubungan antarelemen tersebut diatur dengan cara yang berbeda. Perspektif arkeologis memungkinkan transformasi ini dipahami bukan sebagai pergantian sederhana dari pengetahuan "tradisional" menuju pengetahuan "modern", melainkan sebagai reorganisasi hubungan antar unsur yang membentuk suatu konfigurasi pengetahuan, alias sebuah perubahan yang berlangsung pada tingkat aturan pembentukan, bukan semata-mata pada tingkat isi yang ditawarkan.

Berdasarkan pembacaan tersebut, transformasi antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* dapat dipetakan pada tingkat yang saling berhubungan. Pada tingkat pembentukan objek, definisi dan klasifikasi menentukan cara suatu kategori seperti *makki-madani* dan *asbāb al-nuzūl* dibentuk dan dikenali sebagai unit pengetahuan. Pada tingkat representasi otoritas dan legitimasi, terjadi perubahan dalam cara hubungan antara suatu keterangan, sumber, transmisi, dan dokumentasinya ditampilkan dalam teks. Pada tingkat pengelolaan

[42] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 199-199.
[43] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 76-77.

pluralitas, *khilāf* dan kasus-kasus batas ditempatkan melalui mekanisme yang berbeda dalam struktur masing-masing karya, dengan konsekuensi yang berbeda pula terhadap cara ketidakpastian dikelola dalam pembahasan. Namun, pembacaan ini perlu disertai batas metodologis yang jelas. Data yang tersedia dalam penelitian ini menunjukkan perubahan pada konfigurasi tekstual dan mekanisme penyusunan pengetahuan dalam dua karya yang dibandingkan. Karena itu, pembacaan arkeologis digunakan untuk memetakan bagaimana konfigurasi tersebut bekerja dan berubah, sementara pertanyaan mengenai faktor historis yang lebih luas yang memungkinkan perubahan tersebut, termasuk konteks institusional, intelektual, dan sosial yang melingkupinya, tetap memerlukan penelitian lebih lanjut yang melampaui cakupan paper ini.[44] Dengan batas tersebut dinyatakan secara eksplisit, temuan ini membuka persoalan epistemologis yang lebih mendasar. Yaitu apabila Ulumul Qur'an sendiri memiliki konfigurasi historis yang dapat berubah dan dapat dipetakan melalui perbandingan tekstual yang teliti, maka ilmu tersebut tidak hanya dapat digunakan sebagai perangkat untuk membaca Al-Qur'an, tetapi juga dapat ditempatkan sebagai objek yang dibaca secara historis-kritis.

***Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ*: Membaca Ulumul Qur'an sebagai Konstruksi Historis**

Temuan pada subbab-subbab sebelumnya menunjukkan bahwa perubahan antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* tidak hanya berlangsung pada tingkat susunan materi, tetapi juga menyentuh cara konsep dibentuk, kategori ditetapkan, otoritas ditampilkan, legitimasi pengetahuan diberikan, dan perbedaan pendapat ditempatkan dalam struktur keilmuan. Dengan demikian, Ulumul Qur'an tidak cukup dipahami hanya sebagai kumpulan pengetahuan yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya dalam bentuk yang tetap dan stabil. Materi yang diwariskan tersebut mengalami proses pemilihan, penyusunan, pendefinisian, pengelompokan, dan penempatan kembali dalam konfigurasi tertentu. Dan uniknya konfigurasi itu, sebagaiman diperlihatkan perbandingan yang telah dilakukan, tidak selalu identik antara satu karya dengan karya lainnya. Implikasi epistemologis dari temuan ini adalah bahwa bentuk Ulumul Qur'an yang dikenal pada suatu periode tidak dapat begitu saja diperlakukan sebagai bentuk tunggal yang ahistoris,

[44] Alif Jabal Kurdi, "The Prospects for Decolonising Qur'ān and Tafsīr Studies in Indonesian Islamic Universities."

melainkan sebagai salah satu konfigurasi historis yang terbuka untuk dibaca secara kritis.[45]

Pada titik inilah penelitian ini mengajukan istilah *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* sebagai proposisi metodologis. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa ilmu secara ontologis sama dengan teks (*nāṣṣ*). Hal itu adalah persamaan yang tidak dapat dipertahankan karena teks dalam pengertian linguistik dan keilmuan sebagai sistem pengetahuan memiliki sifat yang berbeda. Yang dimaksudkan disini adalah sebuah analogi metodologis, yakni sebagaimana teks dapat dibaca dengan memperhatikan sejarah pembentukan, struktur, kategori, dan mekanisme yang membentuk cara teks dipahami, konstruksi keilmuan juga dapat ditempatkan sebagai objek pembacaan historis-kritis dengan logika yang serupa. Dalam pengertian ini, *ka Nāṣṣ* menunjuk pada cara memperlakukan konstruksi ilmu, bukan pada penyamaan antara ilmu dan teks secara ontologis. Yang menjadi perhatian bukan hanya apa isi Ulumul Qur'an, melainkan bagaimana suatu pengetahuan dipilih, disusun, didefinisikan, dikategorikan, diberi otoritas, dan dipertahankan sebagai pengetahuan yang sah dalam konfigurasi tertentu.[46]

Dasar bagi proposisi tersebut dapat dilihat langsung dari perbandingan yang telah dilakukan. Dalam *Al-'Itqān*, perbedaan pendapat, riwayat, dan persoalan yang sulit dikategorikan masih tampil sebagai bagian yang menggerakkan proses pembentukan pengetahuan. Al-Suyūṭi tidak hanya mencantumkan pendapat yang berbeda-beda, tetapi juga menampilkan riwayat, melakukan penilaian terhadap kualitas riwayat tersebut, bahkan ketika berhadapan dengan kasus yang tidak sepenuhnya sesuai dengan kategori yang tersedia, membiarkan perbedaan itu tetap tampil dalam pembahasan beserta pertimbangannya.[47] Dalam *Mabāḥith*, sebaliknya, perbedaan pendapat lebih sering ditempatkan setelah suatu definisi atau konsep utama ditetapkan, kemudian dipelakukan sebagai variasi yang berada di dalam struktur konseptual tersebut.[48] Perbandingan ini menunjukkan bahwa yang menjadi objek pembahasan bukan semata-mata perbedaan isi

[45] Faruque, "Decolonizing the Muslim Mind: A Philosophical Critique."

[46] Abdillah, "PETA RUJUKAN AL-QATTAN: ANALISIS KRITIS SUMBER HADIS DAN ULUMUL QUR'AN."

[47] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, makki-madani hlm. 45-46. asbab al-nuzul hlm. 210-214.

[48] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, bab makki-madani hlm. 46-50. bab asbab al-nuzul hlm. 71-75.

kedua kitab, tetapi cara sebuah konfigurasi keilmuan menentukan apa yang disebut sebagai konsep, variasi, kategori, dan pengetahuan yang dapat diterima. Dengan kata lain, cara konfigurasi keilmuan mengatur batas antara yang dianggap sebagai pengetahuan yang sah dan yang ditempatkan sebagai variasi atau perkecualian.

Konsekuensi dari proposisi *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* adalah perubahan pertanyaan penelitian terhadap Ulumul Qur'an itu sendiri. Pertanyaan tidak lagi berhenti pada bagaimana suatu konsep digunakan untuk memahami Al-Qur'an, tetapi bergerak menuju bagaimana konsep itu sendiri terbentuk dan memperoleh kedudukan keilmuan dalam suatu konfigurasi tertentu. Dalam kasus *asbāb al-nuzūl*, misalnya, perhatian tidak hanya diarahkan kepada fungsi pengetahuan tersebut dalam membantu memahami ayat, tetapi juga kepada bagaimana definisi tentang *asbāb al-nuzūl* dibentuk, sumber apa yang dipertahankan sebagai basis legitimasi, bagaimana riwayat diperlakukan, dan bagaimana konsep tersebut ditempatkan dalam sistematika ilmu yang lebih luas. Demikian juga pada *makki-madani*, persoalannya tidak berhenti pada bagaimana menentukan status suatu ayat atau surat, tetapi meluas kepada bagaimana kriteria dan karakteristik tertentu memperoleh status sebagai dasar klasifikasi yang sah. Sebagaimana ditunjukkan perbandingan dalam penelitian ini, dalam *Al-'Itqān* klasifikasi lebih kuat ditampilkan melalui jaringan riwayat dan pembahasan kasus, sementara dalam *Mabāḥith* kategori tersebut dirumuskan melalui struktur definisi dan karakteristik yang lebih sistematis.[49] Perubahan pertanyaan ini bukan bermaksud menggantikan pertanyaan tentang isi dan aplikasi Ulumul Qur'an, melainkan membuka dimensi analisis yang selama ini kurang mendapat perhatian, yakni dimensi pembentukan dan transformasi konfigurasi keilmuan itu sendiri.

Gagasan ini memiliki resonansi metodologis dengan perhatian Nasr Hamid Abu Zayd terhadap historisitas dan konstruksi pengetahuan dalam studi Al-Qur'an. Sebagaimana dirumuskan pada bagian pendahuluan, Abu Zayd digunakan bukan sebagai sumber yang secara langsung mengemukakan istilah *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ*, melainkan sebagai salah satu pijakan untuk mengadaptasi perhatian terhadap sejarah pembentukan kategori pengetahuan ke objek yang berbeda. Dalam *Mafhūm al-Naṣṣ*, Abu Zayd memperlihatkan bahwa kategori-kategori yang digunakan dalam studi Al-Qur'an tidak

[49] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 84-89. Dan al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 47-50.

netral, tetapi terbentuk dalam konteks historis tertentu dan mengandung cara-cara tertentu dalam memperlakukan teks.[50] Sejumlah kajian mutakhir yang membahas pemikiran Abu Zayd menunjukkan bahwa perhatian terhadap historiasitas ini masih terus dikembangkan dalam berbagai arah, termasuk dalam hubungannya dengan pertanyaan tentang konstruksi pengetahuan keagamaan.[51] Penelitian ini melakukan perpindahan objek dari perhatian tersebut, dalam artian apabila kajian yang terinspirasi Abu Zayd lazim diarahkan untuk membaca Al-Qur'an beserta kategori-kategori yang mengitarinya, penelitian ini mengarahkan perhatian tersebut kepada Ulumul Qur'an sebagai konstruksi pengetahuan itu sendiri. Hubungan dengan Abu Zayd karenanya harus dipahami sebagai adaptasi metodologis, dengan kata lain perpindahan cara pandang, bukan klaim bahwa Abu Zayd telah mengembangkan konsep *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ*.

Dengan demikian, *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai proposisi metodologis yang memperlakukan konstruksi ilmu sebagai objek pembacaan historis-kritis dengan meminjam logika pembacaan terhadap teks, tanpa menyamakan ilmu dengan teks secara ontologis. Dalam konteks Ulumul Qur'an, proposisi tersebut berarti menelaah bukan hanya kandungan ilmu, tetapi juga proses yang membentuk konfigurasi ilmu. Mulai dari apa yang dipilih untuk dimasukkan, bagaimana didefinisikan, bagaimana kategori dibentuk dan diberi dasar, bagaimana otoritas ditampilkan, bagaimana legitimasi bekerja, serta bagaimana perbedaan dan kasus batas dikelola dalam keseluruhan bangunan pengetahuan. Perbandingan *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* menunjukkan bahwa unsur-unsur tersebut tidak selalu tampil dalam konfigurasi yang sama, dan perubahan konfigurasi tersebut dapat diidentifikasi melalui perbandingan tekstual yang teliti. Karena itu, Ulumul Qur'an dapat ditempatkan bukan hanya sebagai perangkat untuk membaca Al-Qur'an, tetapi juga sebagai konstruksi pengetahuan yang memiliki sejarah pembentukan dan transformasinya sendiri yang layak menjadi objek kajian tersendiri.[52] Dari sinilah proposisi *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* menjadi landasan bagi konsekuensi metodologis berikutnya, yakni membalik posisi Ulumul Qur'an dari instrumen pembacaan menjadi objek pembacaan historis-kritis.

[50] Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an ; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*.
[51] Afiani, "Hermeneutika Al-Qurān Nasr Hamid Abu Zayd."
[52] Alif Jabal Kurdi, "The Prospects for Decolonising Qur'ān and Tafsīr Studies in Indonesian Islamic Universities."

Hermeneutika Balik: Membalik Posisi Ulumul Qur'an dari Instrumen Menjadi Objek

Proposisi *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* yang dirumuskan pada subbab sebelumnya membawa konsekuensi langsung terhadap arah pembacaan Ulumul Qur'an. Jika selama ini Ulumul Qur'an ditempatkan sebagai perangkat untuk memahami Al-Qur'an, *asbāb al-nuzūl* digunakan untuk menjelaskan konteks ayat, *makki-madani* digunakan untuk menentukan karakteristik surat, dan kategori-kategori lainnya digunakan untuk mengorganisasi pembacaan teks, maka proposisi tersebut membuka kemungkinan pembalikan posisi. Dalam artian Ulumul Qur'an tidak hanya digunakan untuk membaca Al-Qur'an, tetapi juga dapat dibaca sebagai konstruksi pengetahuan yang memiliki sejarah, struktur, kategori, dan mekanisme legitimasinya sendiri. Pembalikan posisi inilah yang dalam penelitian ini disebut Hermeneutika Balik. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa seluruh praktik hermeneutika selama ini bergerak dalam satu arah yang keliru, melainkan digunakan secara khusus untuk menunjuk perubahan posisi objek dalam penelitian ini, yakni dari Ulumul Qur'an sebagai instrumen pembacaan menuju Ulumul Qur'an sebagai objek pembacaan historis-kritis.[53]

Pembalikan tersebut bukan sekadar membalik istilah atau mengganti objek penelitian secara formal. Tetapi juga mengubah jenis pertanyaan yang diajukan terhadap Ulumul Qur'an secara mendasar. Ketika Ulumul Qur'an ditempatkan sebagai instrumen, pertanyaan utama berkaitan dengan bagaimana suatu konsep digunakan untuk memperoleh pemahaman terhadap Al-Qur'an, seperti bagaimana *asbāb al-nuzūl* membantu menjelaskan suatu ayat, atau bagaiman *makki-madani* membantu menentukan cakupan suatu ketentuan. Ketika posisinya dibalik, pertanyaan tersebut diarahkan kepada konstruksi konsep itu sendiri, bagaimana kategori *asbāb al-nuzūl* dibentuk, sumber apa yang menjadi dasarnya, bagaimana riwayat dipilih dan dinilai, serta bagaimana konsep tersebut memperoleh kedudukan dalam sistem Ulumul Qur'an. Begitu pula terhadap *makki-madani*, persoalannya bukan semata-mata bagaimana menentukan status suatu ayat atau surat, tetapi bagaimana kriteria tertentu memperoleh status sebagai dasar

[53] Alif Jabal Kurdi.

klasifikasi yang dapat diterima dalam suatu konfigurasi keilmuan, dan bagaimana kriteria tersebut berubah ketika konfigurasi keilmuan itu sendiri bertransformasi.[54]

Perubahan arah tersebut dapat dilihat secara konkret melalui perbandingan *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith* yang telah dilakukan. Dalam *Al-'Itqān*, pembahasan *asbāb al-nuzūl* dibangun melalui riwayat dan pertimbangan terhadap kualitas riwayat. Ketika terdapat lebih dari satu riwayat yang berkaitan dengan sebab turun suatu ayat, al-Suyūṭi mempertimbangkan keandalan jalur transmisi, kesesuaian riwayat, dan penilaian yang telah diberikan ulama sebelumnya.[55] Dalam *Mabāḥith*, materi yang serupa ditempatkan dalam struktur definisi, klasifikasi, dan penjelasan yang lebih sistematis. Bahkan dalam beberapa bagian, al-Qaṭṭān secara eksplisit merujuk kepada *Al-'Itqān*, tetapi materi yang diwariskan tersebut hadir dalam bentuk representasi yang berbeda dari karya yang dirujuknya.[56] Dengan hermeneutika balik, perbedaan tersebut tidak hanya dibaca sebagai perbedaan cara menjelaskan *asbāb al-nuzūl*, tetapi sebagai pertanyaan mengenai bagaimana suatu kategori keilmuan dibentuk dan mengalami transformasi ketika berpindah ke dalam konfigurasi pengetahuan yang berbeda. Hal ini menjadi sebuah pertanyaan yang tidak mungkin muncul jika *asbāb al-nuzūl* hanya diperlakukan sebagai alat yang sudah tersedia untuk digunakan.

Hal yang sama berlaku terhadap konsep *makki-madani*. Dalam *Al-'Itqān*, klasifikasi dan kasus-kasus yang sulit ditempatkan dalam kategori tertentu dibahas melalui riwayat, perbedaan pendapat, dan pertimbangan penulis, sehingga kategori tampil sebagai hasil dari proses penelusuran yang terbuka.[57] Dalam *Mabāḥith*, pembahasan lebih eksplisit disusun melalui definisi, kemudian karakteristik masing-masing kategori, dan dilanjutkan dengan klasifikasi yang lebih sistematis.[58] Apabila dibaca secara instrumenal, perbedaan tersebut cukup dipahami sebagai perbedaan metode dalam menentukan *makki-madani*. Namun melalui Hermeneutika Balik, pertanyaan bergerak satu tingkat lebih dalam, mengapa suatu kriteria dapat berfungsi sebagai dasar klasifikasi, bagaimana kriteria tersebut memperoleh otoritas dalam suatu konfigurasi keilmuan, dan bagaimana

[54] Lumbard, "Decolonizing Qurʾanic Studies," hlm. 3.
[55] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 208.
[56] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 71-75.
[57] al-Suyūṭi, *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 11-113.
[58] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 46-50.

suatu kategori kemudian tampil sebagai pengetahuan yang relatif baku dan dapat diajarkan?. Dengan demikian, objek analisis bukan lagi hanya kategori *makki-madani* sebagai alat klasifikasi, tetapi proses pembentukan kategori tersebut sebagai pengetahuan yang sah dalam konfigurasi tertentu.

Pembalikan yang sama berlaku terhadap persoalan otoritas dan legitimasi yang ditemukan pada subbab sebelumnya. Dalam *Al-ʾItqān*, otoritas pengetahuan ditampilkan melalui jaringan riwayat, sanad, nama ulama, kitab, serta proses penilaian dan tarjih yang relatif terlihat dalam tubuh teks.[59] Dalam *Mabāḥith*, sumber-sumber klasik tetap dipertahankan, tetapi substansi pendapat lebih sering dihadirkan dalam struktur pembahasan yang sistematis dengan mekanisme representasi sumber yang berbeda.[60] Karena itu, Hermeneutika Balik tidak berhenti pada pertanyaan "pendapat siapa yang digunakan?", tetapi mengajukan pertanyaan yang satu tingkat lebih dalam, yakni melalui mekanisme apa suatu pendapat memperoleh status otoritatif dalam suatu konfigurasi keilmuan, dan bagaimana mekanisme itu berubah ketika konfigurasi tersebut bertransformasi?. Perubahan bentuk representasi otoritas yang ditemukan dalam perbandingan ini menjadi bermakna justru karena Hermeneutika Balik memungkinkan pertanyaan tersebut diajukan, dalam artian pertanyaan yang tidak akan muncul selama Ulumul Qur'an hanya diperlakukan sebagai perangkat yang digunakan, bukan sebagai konstruksi yang diperiksa.

Dengan demikian, diperlukan pembedaan yang jelas antara *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dan Hermeneutika Balik, meskipun keduanya saling berhubungan erat. *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* merupakan proposisi epistemologi yang menyatakan bahwa konstruksi ilmu dapat ditempatkan sebagai objek pembacaan historis-kritis dengan meminjam logika pembacaan terhadap teks, tanpa menyamakan ilmu dengan teks secara ontologis. Hermeneutika Balik menunjuk pada gerak metodologis yang merupakan konsekuensi dari proposisi tersebut, yakni membalik perhatian dari penggunaan Ulumul Qur'an itu sendiri sebagai konstruksi yang memiliki sejarah pembentukannya. Dengan pembedaan ini, kedua konsep tidak menjadi dua istilah yang mengulang gagasan yang sama, tetapi menempati dua tingkat yang berbeda dalam argumen penelitian ini. Dengan kata lain yang

[59] al-Suyūṭi, *Al-ʾItqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, hlm. 210-214.
[60] al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*, hlm. 56-58.

pertama menyangkut posisi epistemologis objek kajian, sedangkan yang kedua menyangkut arah gerak analisis yang dilakukan.[61]

Implikasi dari pembalikan tersebut adalah perubahan fokus dalam kajian Ulumul Qur'an. Ulumul Qur'an tidak lagi diperlakukan semata-mata sebagai perangkat yang sudah tersedia untuk digunakan, tetapi juga sebagai konstruksi yang dapat ditelusuri proses pembentukannya. Pertanyaan yang muncul karenanya tidak hanya "bagaimana ilmu digunakan?", melainkan juga "bagaimana ilmu menjadi seperti yang sekarang?", dan ini juga menjadi sebuah pertanyaan yang membuka dimensi kajian yang selama ini kurang mendapat perhatian dalam studi Ulumul Qur'an. Dalam konteks penelitian ini, pertanyaan tersebut dijawab melalui penelusuran terhadap perubahan struktur, definisi, klasifikasi, otoritas, legitimasi, serta pengelolaan *khilāf* antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith*. Hal tersebut adalah sebuah jawaban yang bersifat parsial dan terbatas pada dua karya yang diperbandingkan, tetapi yang cukup untuk menunjukkan bahwa pertanyaan tersebut dapat dijawab secara empiris, bukan hanya diajukan secara spekulatif. Dengan demikian, Hermeneutika Balik bukan tambahan konseptual yang berdiri di luar hasil penelitian, melainkan merupakan konsekuensi metodologis langsung dari temuan bahwa objek yang selama ini digunakan sebagai perangkat membaca Al-Qur'an ternyata memiliki konfigurasi historis yang dapat berubah dan yang dapat dipetakan melalui perbandingan tekstual yang teliti.[62]

KESIMPULAN

Penelitian ini mengajukan pertanyaan yang jarang diajukan terhadap Ulumul Qur'an, yakni bukan bagaimana ilmu tersebut digunakan untuk memahami Al-Qur'an, melainkan bagaimana konfigurasi ilmu itu sendiri terbentuk dan bertransformasi. Pertanyaan pertama dari rumusan masalah penelitian ini, bagaimana struktur pengetahuan Ulumul Qur'an mengalami transformasi dari *Al-'Itqān* karya al-Suyūṭi ke *Mabāḥith* karya al-Qattan, terjawab melalui perbandingan tekstual yang dilakukan dan menunjukkan temuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara empiris. Terdapat kesinambungan yang cukup kuat pada materi dan sumber yang digunakan kedua karya, tetapi cara materi

[61] Mutiullah, "Seeing Islam as a Social Fact."
[62] Faruque, "Decolonizing the Muslim Mind: A Philosophical Critique."

tersebut dikonfigurasi mengalami perubahan setidaknya empat tingkat secara bersamaan. Pada tingkat struktur penyajian, terjadi pergeseran dari format kompilatif berbasis *nawʿ* menuju sistematika bab yang lebih hierarkis dan terurut. Pada tingkat definisi dan klasifikasi, terjadi perubahan fungsi definisi dari bagian proses penelusuran pendapat menuju penetapan batas konseptual yang mendahului pembahasan. Pada tingkat otoritas dan legitimasi, terjadi reorganisasi cara sumber ditampilkan dari jaringan riwayat dan sanad yang relatif terlihat menuju penyajian substantif dengan dokumentasi bibliografis. Pada tingkat pengelolaan *khilāf*, terjadi pergeseran kedudukan perbedaan pendapat dari bagian yang menggerakkan proses penelusuran pengetahuan menuju variasi yang ditempatkan dalam kerangka konseptual yang sudah ditetapkan lebih dahulu. Temuan ini menunjukkan bahwa yang berubah antara kedua karya bukan sekadar isi pengetahuan yang diwariskan, melainkan aturan yang mengorganisasi bagaimana isi tersebut didefinisikan, dikategorikan, diotorisasi, dilegitimasi, dan dikelola ketika terdapat perbedaan.

Pertanyaan kedua rumusan masalah, apa implikasi epistemologis dari transformasi tersebut dan bagaimana konsep *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* melalui Hermeneutika Balik dapat digunakan untuk membacanya, penelitian ini mengajukan dua kontribusi konseptual yang lahir dari temuan di atas, bukan mendahuluinya. *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dirumuskan sebagai proposisi metodologis yang memperlakukan konstruksi Ulumul Qur'an sebagai objek pembacaan historis-kritis dengan meminjam logika pembacaan terhadap teks, tanpa menyamakan ilmu dengan teks secara ontologis. Ketika Ulumul Qur'an dibaca dengan cara demikian, definisi, klasifikasi, otoritas, dan pengelolaan *khilāf* tidak lagi dipandang sebagai unsur yang sepenuhnya netral atau sekadar teknis, tetapi sebagai bagian dari sejarah pembentukan konfigurasi keilmuan yang dapat ditelusuri secara empiris. Hermeneutika Balik kemudian menunjuk pada gerak metodologis yang merupakan konsekuensi dari proposisi tersebut. Membalik posisi Ulumul Qur'an dari instrumen pembacaan Al-Qur'an menjadi objek pembacaan historis-kritis. Pembalikan tersebut tidak otomatis meniadakan fungsi Ulumul Qur'an sebagai perangkat memahami Al-Qur'an, melainkan menambahkan satu lapisan reflektif, yakni membaca Al-Qur'an melalui Ulumul Qur'an dapat berjalan bersamaan dengan membaca sejarah konstruksi Ulumul Qur'an itu sendiri. Dengan demikian, kontribusi metodologis penelitian ini

terletak pada kemampuan menunjukkan bahwa pertanyaan tentang pembentukan konfigurasi keilmuan dapat dijawab secara empiris melalui perbandingan tekstual yang teliti, bukan hanya diajukan secara spekulatif.

Satu batas kesimpulan perlu dinyatakan secara eksplisit. Penelitian ini membuktikan adanya transformasi konfigurasi pengetahuan antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith*, tetapi tidak menetapkan faktor penyebab transformasi tersebut. Pertanyaan mengenai mengapa konfigurasi itu berubah, seperti apakah sebagai perkembangan internal tradisi keilmuan Islam, tuntutan pedagogis, perubahan budaya keilmuan, interaksi dengan pengetahuan modern, atau kombinasi dari berbagai faktor tersebut, adalah pertanyaan yang berbeda dari pertanyaan tentang adanya transformasi, dan membutuhkan bukti historis tambahan yang melampaui perbandingan tekstual dua karya. Karena itu, penelitian ini tidak mengklaim bahwa transformasi yang ditemukan merupakan akibat langsung dari pengaruh barat, orientalisme, atau kolonialitas epistemik. Klaim semacam itu membutuhkan penelitian yang lebih luas mencakup analisis konteks intelektual, institusional, dan historis yang melingkupi penulisan kedua karya. Hal itu menjadi sebuah agenda yang melampaui cakupan paper ini dan secara jujur diakui sebagai batasnya.

Penelitian ini terbatas pada perbandingan dua karya dengan fokus pada dua konsep, *makki-madani* dan *asbāb al-nuzūl*, sebagai studi kasus representatif. Karya-karya Ulumul Qur'an lain yang berada di antara *Al-'Itqān* dan *Mabāḥith*, seperti *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān* karya Al-Zarkashī atau karya Ulumul Qur'an abad ke-19 dan awal abad ke-20, belum diikutsertakan dalam perbandingan ini, sehingga peta transformasi yang lebih lengkap masih perlu digambarkan. Penelitian selanjutnya dapat memperluas korpus perbandingan, menelusuri sumber-sumber perantara, menganalisis jaringan transmisi intelektual antara kedua karya, serta mengkaji konteks institusional yang melingkupi proses penulisan dan penerimaan masing-masing karya. Hal tersebut menjadi sebuah agenda yang diperlukan untuk menguji faktor penyebab transformasi dan untuk menguji apakah konsep *Al-ʿUlūm ka Nāṣṣ* dan Hermeneutika Balik dapat diterapkan secara produktif pada karya-karya Ulumul Qur'an lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Farhan. “PETA RUJUKAN AL-QATTAN: ANALISIS KRITIS SUMBER HADIS DAN ULUMUL QUR’AN.” *Amsal Al-Qur’an: Jurnal Al-Qur’an dan Hadis* Vol. 3, no. 1 (March 2026).

Abidin, Zainal. “Konstruksi ‘Ulûm Al-Qur’ân: Tradisi Syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî Oleh Pensyarah Indonesia.” Tesis, Institut PTIQ Jakarta, 2023. https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/1496/.

Afiani, Lia. “Hermeneutika Al-Qurān Nasr Hamid Abu Zayd.” *AQWAL Journal of Qur’an and Hadis Studies* 2, no. 1 (June 2021): 116–33. https://doi.org/10.28918/aqwal.v2i1.4428.

Alif Jabal Kurdi. “The Prospects for Decolonising Qur’ān and Tafsīr Studies in Indonesian Islamic Universities: A Static Discourse?” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an Dan Tafsir* 11, no. 1 (July 2026): 36–51. https://doi.org/10.15575/al-bayan.v11i1.52443.

Arifin, Muhammad Patri. “SEJARAH, TOKOH, DAN ARAH PEMBARUAN KONTEMPORER.” *CARITA: Jurnal Sejarah dan Budaya* Vol. 2, no. 2 (May 2024).

Eva Nugraha, Sahroni, and Kholik Ramdan Mahesa. “Reassessing Al-Suyūṭī’s Claim of Tawqīfiyyah in Surah Naming: A Critical Analysis of Al-Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān.” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat* 24, no. 1 (July 2025): 111–30. https://doi.org/10.15408/refleksi.v24.i1.49025.

Fahrizi, Nur, and Muhammad Zubir. “HISTORITAS DAN OTENTISITAS AL-QUR’AN (STUDI KOMPARATIF ANTARA ARTHUR JEFFERY DENGAN MANNA’ AL- QATHAN).” *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 1, no. 2 (August 2022): 183–222. https://doi.org/10.23917/qist.v1i2.1113.

Faruque, Muhammad U. “Decolonizing the Muslim Mind: A Philosophical Critique.” *Philosophical Forum* 55, no. 4 (September 2024). https://doi.org/10.1111/phil.12378.

Foucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan*. Translated by Inyiak Ridwan Muzir. Yogyakarta: BASABASI, 2019.

Irwani, Rifda Nur, Ummi Khairi Putri, and Rahmi Dewanti Palangkey. “Genealogi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an: Dari Tradisi Lisan Menuju Sistem Keilmuan Klasik.” *JICN: Jurnal Intelek dan Cendikiawan Nusantara* 2, no. 6 (December 2025).

Lumbard, Joseph E. B. “Decolonizing Qurʾanic Studies.” *Religions* 13, no. 2 (February 2022): 176. https://doi.org/10.3390/rel13020176.

Moch, Michal. “Critique of Nasḫ in Contemporary Qur’ānic Hermeneutics Using the Example of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd’s Works.” *Religions* 13, no. 2 (February 2022): 187. https://doi.org/10.3390/rel13020187.

Mutiullah, Muhammad Yaufi Nur. “Seeing Islam as a Social Fact: Hermeneutic Approach to the Quran in Abu Zayd’s Thought.” *JOURNAL OF QUR’AN AND HADITH STUDIES* 12, no. 1 (July 2023): 41–56. https://doi.org/10.15408/quhas.v12i1.31372.

Qaṭṭān, Mannāʿ Khalīl al-. *Mabāḥith Fī ʿUlūm Al-Qurʾan*. 13th ed. Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.

Samsuri, Bisri. “GENEALOGI AL-ITQAN FI ULUM AL-QUR’AN KARYA AL-SUYUTHI: STUDI ATAS SYURUT AL-MUFASSIRIN, MA’RIFAH AL-

TAFSIR WA AL-TA'WIL, MANTHUQ WA MAFHUM." Masters, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2024. https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/70382/.

Suyūṭi, Jalāl al-Dīn al-. *Al-'Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Madinah: Maktabah Malik Fahd, 2006.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an ; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2013.

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA
CALL FOR PAPER PEKAN RAYA IAT 2025
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Najibur Rohman
Asal Instansi : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
NIM : 21105030036
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Dengan ini kami menyatakan bahwa karya kami yang berjudul:
"*AL-'ULŪM KA NĀṢṢ*: HERMENEUTIKA BALIK ATAS TRANSFORMASI KONFIGURASI ULUMUL QUR'AN DARI *AL-'ITQĀN* KE *MABĀḤITH*"
tersebut merupakan karya orisinil, tidak melanggar hukum, dan memenuhi persyaratan kompetisi Call for Paper, serta karya tersebut belum pernah dipublikasikan dan/atau diikutsertakan dalam ajang perlombaan lain diluar kegiatan Call for Paper dalam bentuk apapun.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya dan bilamana dikemudian hari ditemukan ketidaksesuaian dengan pernyataan ini, maka kami bersedia untuk didiskualifikasi dari kompetisi ini sebagai bentuk tanggung jawab.

Yogyakarta, 28 September 2026
Yang Menyatakan,

Ahmad Najibur Rohman

BIODATA PENULIS

Nama Lengkap: Ahmad Najibur Rohman

Tempat, Tanggal Lahir: Kab. Semarang, 27 Juni 2002

Jenis Kelamin: Laki-laki

Alamat Domisili: Bantul, Yogyakarya

Nomor Telepon / WhatsApp: 085730025876

Alamat Email: najibrohman601@gmail.com

Pekerjaan : Mahasiswa