

KONSTRUKSI WACANA RASIONALITAS DALAM BUKU ARGUMEN KESETARAAN JENDER KARYA NASARUDDIN UMAR

Muhammad Adlan Nawawi

Institut PTIQ Jakarta

adlan_nawawi@yahoo.com

Abd. Muid N.

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

balesaloe@gmail.com

ABSTRACT

This study proves that the integratis of a lesson, the more nationalist substance in an education. Child feared rise of globalization impact on the erosion of a sense of love and respect local culture order for the existence of local culture remain strong, then to the next generation needs to be instilled a love of local culture to foster a sense of nationalism. Nationalism is a concept of shared identity for a group of people. Nationalism can highlight itself as part of understanding the country or movement (not the state) are popular based on the opinions of citizens, ethnic, cultural, religious, and ideological One way to reach teachers in schools is to integrate the values of local wisdom in the learning process Islam in schools. By integrating the values of local wisdom into learning Islam nationalism students will be expected to remain strong awake in the middle of the swift currents of globalization. Nationalism is a concept of shared identity for a group of people. Nationalism can highlight itself as part of understanding the country or movement (not the state) are popular based on the opinions of citizens, ethnic, cultural, religious, and ideological.

Keywords: local knowledge, nationalism, primary school

ABSTRAK

Konsep “rasionalitas” yang menjadi dasar pegangan untuk memahami sebuah objek permasalahan selalu bermuara pada kesimpulan yang beraneka macam ataupun bertentangan. Perbincangan tentang al-Qur’an dan Filsafat sebagai sumber rujukan dalam memahami permasalahan sosial-kemasyarakatan, pun selalu menghadirkan pemahaman yang berlawanan. Al-Qur’an bersumber pada konsepsi ilahiah, sementara filsafat berpegang pada otoritas manusia. Kesimpulan awal ini sudah menunjukkan perbedaan yang cukup ekstrem. Hasilnya pun sudah dipastikan memiliki “logika” nya masing-masing. Kritik Wacana memberi perspektif tentang sejauh mana kita memandang persoalan dengan latar belakang yang beraneka macam, tidak satu paradigma. Rasionalitas pun tidak lagi memiliki sumber yang tunggal, meski pada prinsipnya, rasionalitas adalah instrumen memahami al-Qur’an dan filsafat. Atas dasar itu, tidaklah relevan mempertentangkan antara al-

Qur'an dan filsafat, sejauh rasionalitas yang dipakai untuk memahami keduanya merupakan instrumen bagi manusia dalam memahami objek persoalan di sekitarnya.

Kata Kunci: *Rasionalitas, Kritik Wacana, Episteme*

A. PENDAHULUAN

Dinamika dan kompleksitas kehidupan umat manusia telah membawa pada kondisi yang menuntut respons dari berbagai dimensi khazanah dan diskursus, tidak terkecuali al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Setiap kurun waktu, sejarah senantiasa membincang tentang sumber pengetahuan yang berujung pada legitimasi kebenaran. Landasan legitimasi memberi "kepuasan" tersendiri bagi manusia yang diliputi kuriositas (*sense of curiosity*) yang tinggi.

Sekilas, pencapaian legitimasi adalah situasi yang lazim dalam proses pencarian. Hanya saja, acapkali ujung dari proses tersebut membuahkan pertentangan satu sama lain. Paradigma dan perspektif al-Qur'an terkadang dipertentangkan dengan ilmu pengetahuan yang digali dari rumusan filosofis dan ditarik dari garis besar sejarah pemikiran manusia.

Boleh jadi pertentangan ini dilatari oleh sebetulnya ketidaksepahaman satu sama lain, pretensi tertentu untuk lebih mengutamakan yang pertama dan mengabaikan yang lainnya, atau sebaliknya. Demikian juga menempatkan satu dengan yang lain dalam latar dan aksioma yang berbeda. Atau bisa juga kedua paradigma tersebut memang sedari awal dipandang beranjak dari aras yang berbeda, meski bukan tidak mungkin -atau pasti - dapat disatukan dengan sejumlah argumentasi yang saling mendukung.

Tulisan ini bermaksud mengurai penjelasan rasional dan memosisikan entitas al-Qur'an dan Filsafat yang acapkali dianggap bertentangan. Kritik wacana (*discourse analysis*) yang bekerja dalam langgam filosofis merupakan pisau analisa yang dipergunakan dalam rangka membaca latar belakang pertentangan dan perbedaan pandangan tentang aktualisasi al-Qur'an dan rumusan filosofis dalam pencarian kebenaran (ilmu pengetahuan). Secara khusus, tulisan ini mengambil contoh yang terelaborasi dalam pemikiran Nasaruddin Umar tentang kesetaraan jender yang termaktub dalam karya monumentalnya, "Argumen Kesetaraan Jender".

B. PEMBAHASAN

1. Wacana Kesetaraan Jender

Sejarah adalah sebetulnya fenomena yang tidak secara sederhana berlangsung sebagai suatu gerak yang lurus. Ia dibarengi dengan berbagai wacana yang melingkupinya. Melalui *episteme*, ia merupakan pandangan dunia (*lebenswelt*) yang turut terlibat mengonstruksi pola pikir dan khazanah berpikir.¹ Sebagai contoh, kekuasaan menyebar dan tidak terpusat. Ia ada di setiap sudut-sudut sejarah. Tidak hanya berada di tangan borjuis, namun juga di setiap bentuk kuasa yang tersebar dalam masyarakat, baik itu keluarga, maupun dalam hubungan individu, misalnya, antara lelaki dan perempuan.

¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*, trans. Yudi Santosa (Yogyakarta: Bentang, 2002), 142.

Perempuan tidak hanya dipaksa oleh laki-laki ke dalam posisi yang subordinat, meskipun memang hal itu sangat bisa dilakukan. Namun perempuan pun turut memproduksi suatu budaya di mana feminitas dan maskulinitas menjadi "penanda". Keduanya memiliki teks atau kondisi yang memungkinkan untuk saling menguasai.

Istilah wacana (*discourse*) memiliki pengertian yang beragam tergantung pada konteks apa yang tengah digunakan untuk memperbincangkannya. Wacana juga mengandung pengertian yang berbeda-beda dalam bidang ilmu yang berbeda. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan dalam membangun teori atau metode analisis wacana yang berkembang. Pendekatan-pendekatan tersebut di antaranya adalah pendekatan filosofis, linguistik, linguistik antropologi, *cultural studies*, postrukturalis, teori sosial, sosiologi.²

Wacana memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut: a) memberi perhatian terhadap penggunaan bahasa (*language use*, bukan *language system*) yang lebih besar daripada kalimat atau ujaran; b) memberi perhatian pada hubungan antara bahasa dengan masyarakat; dan c) memberi perhatian terhadap perangkat interaktif dialogis dari komunikasi sehari-hari. Analisis terhadap wacana tidak memandang secara bias antara bahasa lisan atau tertulis, keduanya dapat dijadikan objek pemeriksaan analisis wacana.

Dalam ranah linguistik, wacana dipahami sebagai unit kebahasaan yang lebih besar daripada kata atau kalimat, yang dapat melibatkan satu atau lebih orang. Jadi sebuah pidato, dialog, polemik, perdebatan, percakapan atau perbincangan dapat dikategorisasikan sebagai sebuah wacana. Wacana sebagai unit bahasa lebih besar daripada kalimat, sering berupa satuan yang runtut/koheren dan memiliki tujuan dan konteks tertentu, seperti ceramah agama, argumen, lelucon atau cerita. Terdapat unsur-unsur keruntutan dan koherensi sebagai hal yang penting untuk menilai sebuah wacana.³ Alam konteks wacana dimaknai sebagai pernyataan-pernyataan yang tidak hanya mencerminkan atau merepresentasikan melainkan juga mengonstruksi dan membentuk entitas dan relasi sosial.

Dalam ilmu sosial (*cultural studies*), pemahaman tentang wacana mendapat pengaruh sangat kuat dari Michel Foucault. Dalam konteks ini wacana dimaknai sebagai kumpulan ujaran atau tulisan dilihat dari segi kepercayaan dan nilai yang dikandungnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut membangun suatu cara pandang terhadap dunia, pengelolaan atau representasi pengalaman-pengalaman – yang kemudian sering disebut sebagai ideologi. Tata wacana yang berbeda akan menghasilkan representasi pengalaman yang berbeda pula.⁴

Menurut Foucault, wacana merupakan segenap pemikiran ataupun tulisan yang menggunakan bahasa yang sama untuk membicarakan suatu topik tertentu. Wacana mencakup konsep yang digunakan untuk memahaminya dan metode yang digunakan untuk memeriksanya. Wacana dapat ditemukan dalam praktik kehidupan sehari-hari tatkala sekelompok masyarakat berbicara tentang topik tersebut, misalnya dalam percakapan, wawancara, komentar, pidato, tulisan-tulisan, artikel, pengumuman, bagian dari buku, dan sebagainya. Tetapi wacana bukanlah sekadar koleksi pernyataan yang tidak dikemukakan secara terbuka, melainkan sekumpulan ujaran-ujaran, kalimat atau

² Stef Slembrouck, *What Is Meant by Discourse Analysis* (Belgium: Ghent University, 2006), 1–5.

³ David Nunan, *Introducing Discourse Analysis* (London: Penguin Book, 1993).

⁴ Sara Mills, *Discourse* (London: Routledge, 2004).

pernyataan yang ada atau terjadi dan ditentukan oleh konteks sosial sebagai hal yang memberi sumbangan bagi keberlangsungan konteks sosial tersebut.⁵

Studi wacana Foucault memeriksa pernyataan-pernyataan yang membangun pengetahuan tentang sesuatu hal (misalnya kegilaan), tatanan yang menentukan apa yang bisa dikatakan atau dipikirkan tentang hal-hal tertentu, subjek yang biasa digunakan sebagai contoh dalam wacana tersebut, proses yang dilalui untuk mendapatkan otoritas/kebenaran tentang hal tersebut, praktik-praktik/kegiatan yang dilakukan oleh lembaga tentang hal tersebut.⁶

Dalam konteks wacana inilah, kritik dikembangkan sebagai salah satu pisau analitis. Analisa Wacana dioperasionalisasikan dengan kritis sehingga menjadi Analisa Kritis Wacana (*Critical Discourse Analysis*) atau juga disebut secara umum sebagai Kritik Wacana. Atas dasar inilah, objek persoalan dianalisa, dikembangkan dan diberi pandangan yang lebih komprehensif dan holistik.

Teun Van Dijk memberi definisi CDA sebagai berikut:

*Critical discourse analysis (CDA) is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context. With such dissident research, critical discourse analysts take explicit position, and thus want to understand, expose, and ultimately resist social inequality.*⁷

Van Dijk menegaskan bahwa kritik wacana mengungkap bagaimana kekuasaan, dominasi dan ketidaksetaraan dipraktikkan, direproduksi atau dilawan oleh teks tertulis maupun perbincangan dalam konteks sosial dan politis. Analisa kritik wacana mengambil posisi non-konformis atau melawan arus dominasi dalam kerangka besar untuk melawan ketidakadilan sosial. Hal ini juga menunjukkan bahwa kritik wacana selalu menyajikan perspektif-perspektif yang “lain” dari yang “lazim”. Bahkan terkadang bertentangan dengan pemahaman yang “mainstream”.

Kritik Wacana mengungkap “politik” atau motif dan latar belakang yang tersembunyi dalam atau di balik wacana/diskursus yang secara sosial dominan dalam masyarakat, misalnya dalam sistem kepercayaan, agama, peraturan-peraturan adat dan interpretasi atau cara pandang masyarakat tentang dunia. Kritik wacana memungkinkan kita mengungkap motivasi dan politik yang berada di balik argumen-argumen yang membela atau menentang suatu metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tertentu.

Atas dasar itu, kritik wacana membangun informasi dan kesadaran yang lebih baik akan kualitas atau keterbatasan dari masing-masing metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tersebut. Percaturan atau aktivitas yang dilakukan berdasarkan hasil pengungkapan tersebut diharapkan menjadi lebih bermutu karena lepas dari kekaburan atau pengelabuan. Kritik wacana mengoreksi bias-bias yang terjadi akibat politisasi dan mengikutsertakan minoritas yang biasanya tersingkirkan atau bahkan disingkirkan dari wacana. Kritik wacana tidak berkehendak melahirkan jawaban yang penuh kepastian. Melalui terbangunnya kesadaran akan kelemahan serta motivasi-motivasi terselubung yang diungkap, kritik lebih memperluas cakrawala pandang masyarakat yang selama itu

⁵ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori Dan Metode* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 72–75.

⁶ Lubis, 75–78.

⁷ Teun van Dijk, *Discourse Ideology and Context* (London, 2000).

menentukan, meninabobokkan atau bahkan membodohi mereka.⁸

Konsepsi kritis (*critical*) membawa konsekuensi yang tidak ringan. Bukan untuk diartikan secara negatif sebagai menentang atau memperlihatkan keburukan-keburukan dari subjek yang diperiksa semata. Kritis dimaknai sebagai sikap tidak menggeneralisir persoalan melainkan memperlihatkan kompleksitasnya; menentang penciutan, penyempitan atau penyederhanaan, dogmatisme dan dikotomi. Kritis juga mengandung makna refleksi diri melalui proses, dan membuat struktur relasi kekuasaan dan ideologi yang pada mulanya tampak keruh, kabur dan tak jelas menjadi terang. Kritis juga bermakna skeptis dan terbuka pada pikiran-pikiran alternatif.⁹

Sampai di sini, elaborasi pemikiran Nasaruddin Umar tentang argumen kesetaraan jender, dapat dibaca dan dipahami. Karya monumental yang mengisi ruang pikir publik tentang pemahaman posisi dan peran laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an dijelaskan dengan rumusan pemikiran yang tidak sekedar bersandar pada pemahaman terhadap teks yang bersifat harfiah.

Mengawali pembahasan tentang pandangan tentang seks dan jender, pembaca disuguhkan dengan pembahasan latar belakang historis yang mengitirari masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an. Sebagai agama terakhir, Islam lahir tidak dalam ruang hampa peradaban. Budaya yang merupakan hasil cipta, rasa dan karsa manusia telah meliputi cara pandang masyarakat tentang diri dan lingkungannya. Mulai dari Jazirah Arab yang dikitari oleh kekuasaan dan kekuatan Romawi di sebelah barat, dan Sasania (Persia) di sebelah timur. Hingga kemunculan Hammurabi pada 1800 SM yang kemudian mengintrodusir praturan-peraturan hukum yang bertujuan menata kehidupan sosial dan kemasyarakatan.¹⁰

Hal yang menarik dari sekumpulan latar belakang tersebut adalah keberadaan kaum perempuan sebagai *the second sex* (jenis kelamin kedua). Aturan tentang perilaku sosial bagi kaum perempuan begitu jelas dan rigid dan membedakannya dengan kaum laki-laki. Dengan demikian, jika pada gilirannya, beberapa teks al-Qur'an "seakan" menyiratkan polarisasi perbedaan peran, bahkan cenderung menyisakan persepsi tentang adanya subordinasi satu sama lain, itu tidak lebih daripada konstruksi budaya yang telah hadir sebelumnya.¹¹

Bisa dipahami juga mengapa pembahasan tentang kesetaraan jender *ala* Nasaruddin Umar ini tidak sekonyong-konyong mengupas kulit perbedaan yang terlanjur hadir dalam penuturan tekstual kitab suci. Bab-bab awal yang juga diintrodusir dari disertasi tersebut sejak awal mengurai panjang lebar tentang teori jender itu sendiri hingga historiografi jazirah Arab pra-Islam. Nasaruddin Umar mengajak pembaca melakukan kajian kritis terhadap anggapan-anggapan yang "seakan-akan" telah baku tentang supremasi laki-laki atas perempuan dengan menyandarkan pada dalil-dalil keagamaan.

Sebagaimana disebutkan juga dalam pembahasan tersebut, pendekatan dan imajinasi historis-antropologis mengenai kondisi masyarakat Arab pada abad keenam ketika al-Qur'an diwahyukan perlu mendapat perhatian penting. Hal ini dimaksudkan

⁸ Lubis, *Postmodernisme: Teori Dan Metode*, 80–84.

⁹ Widyastuti Purbani, "Analisis Wacana Kritis Dan Analisis Wacana Feminis," *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, 2009.

¹⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender* (Jakarta: Paramadina, 2001), 94–96.

¹¹ Umar, 251–52.

agar asumsi bahwa gagasan Tuhan yang bersifat azali, universal dan trans-historis yang dikomunikasikan dengan kehidupan manusia yang menyejarah, maka kandungan teks haruslah meminjam serta beradaptasi dengan karakter bahasa dan kultur Arab yang merupakan fenomena dan realitas historis.¹²

Dalam pengantar karya ini juga, Quraish Shihab juga mengurai pandangan tentang kedudukan laki-laki dan perempuan dengan mengawali argumentasinya berdasarkan tipologi kultural yang mewarnai konstalasi *episteme* masyarakat Arab kala itu. Quraish menjelaskan tentang sebelum al-Qur'an diturunkan, berbagai peradaban telah lahir terlebih dahulu. Sebutlah misalnya peradaban Yunani, Romawi, India dan Cina. Dunia juga mengenal agama-agama seperti Yahudi, Nasrani, Buddha, dan Zoroaster. Bahkan puncak peradaban Yunani yang seringkali menjadi rujukan pemikiran Barat di kemudian hari, telah sejak awal mendudukan perempuan sebagai pemenuh naluri seks laki-laki. Demikiann juga peradaban Romawi yang menjadikan perempuan sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya.

Menurut Quraish, sedikit banyaknya pandangan-pandangan tentang peran dan kedudukan perempuan tersebut telah memengaruhi pandangan-pandangan keagamaan dan diintrodusir ke dalamnya sebagai sebuah pemahaman keagamaan. Hal ini ditambah lagi dengan teks-teks kitab suci yang banyak mempergunakan bentuk-bentuk maskulinitas dalam berkomunikasi dengan pembacanya. Atas dasar itulah, Quraish berpandangan bahwa pemahaman tentang peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan tidak terlepas dari tingkat pengetahuan, latar belakang sosial dan budaya serta kondisi masyarakat.¹³

Teks-teks al-Qur'an yang sepintas mengisyaratkan adalah derajat yang lebih tinggi yang dimiliki laki-laki atas perempuan, semisal: "*Para laki-laki (suami) adalah pemimpin para perempuan (istri)*"¹⁴ sesungguhnya lebih menunjukkan suratan kodrat yang tak terbantahkan dari masing-masing kedua jenis tersebut. Perbedaan kodrat yang dimaksud adalah konsekuensi biologis yang dimiliki oleh masing-masing jenis yang berbeda. Konsekuensi biologis ini mengharuskan satu sama lain untuk saling tolong-menolong. Kaum laki-laki bahkan diminta untuk berlapang dada dengan kodrat tersebut dengan menghargai derajat perempuan akan turut meningkatkan derajatnya juga. Hal itulah yang diisyaratkan dalam al-Qur'an: "*Para isteri memiliki hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/tingkat atas mereka (para isteri)*."¹⁵

Terlepas dari ragam tafsir yang dihadirkan oleh para mufassir dalam memaknai teks-teks kitab suci yang menyangkut relasi laki-laki dan perempuan, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa pemahaman tentang kitab suci tidak cukup dengan mengartikulasikan teks-teks secara harfiah. Hal ini disebabkan karena bahasa yang digunakan al-Qur'an dalam penyampaian pesannya adalah bahasa yang sesuai dengan bahasa orang Arab (*lisa>n arabiyyan/qura>nan arabiyyan*). Karena itu, ia menganjurkan pembaca teks untuk memfasilitas diri dengan instrumen-instrumen pengetahuan lainnya, semisal semotikan dan hermeneutika.¹⁶ Kedua instrumen tersebut mampu membuat pembaca teks memasuki lorong-lorong masa silam. Seolah-olah sezaman dan akrab dengan penulis

¹² Umar, xvii.

¹³ Umar, xxvii.

¹⁴ QS. al-Nisa' [4]: 34.

¹⁵ QS. al-Baqarah [2]: 228.

¹⁶ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 266–67.

teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang sosial. Karena setiap penulis teks adalah anak zamanya.

Tentu saja, Nasaruddin Umar tidak sedang berpretensi untuk menyebutkan bahwa Tuhan merupakan anak zaman, dan teks al-Qur'an merupakan produk zaman. Tapi untuk menunjukkan bahwa pemahaman tentang sebuah teks, termasuk kitab suci mengharuskan pembaca memiliki latar belakang pengetahuan tentang teks yang saat itu sedang berbicara, dan dihidupkan setiap zaman dan waktu. Tidak bisa dimungkiri, bahkan harus diyakini (dengan iman), bahwa al-Qur'an adalah kitab suci sekaligus wahyu. Meski demikian, pembacaan dan pemaknaan terhadapnya membutuhkan interaksi kemanusiaan yang memungkinkan teks-teks tersebut sejalan dengan semangat yang dikandungnya.

Di sisi lain, transformasi ide-ide ketuhanan dalam kitab suci melalui bahasa pada gilirannya memerlukan pemahaman yang mendalam, sehingga pemaknaan yang diharapkan tidak dihasilkan secara sederhana. Bahkan bukan saja terkait dengan pemahaman terhadap teks, tapi juga terkait dengan metode-metode penafsiran. Menurut Nasaruddin Umar, dominasi metode *tahlîlî* dalam penafsiran al-Qur'an cukup memberi warna tersendiri dalam pemaknaan relasi laki-laki dan perempuan. Metode yang lebih berfokus pada teks tersebut acapkali mengabaikan kandungan dari latar belakang pesan yang melingkupi teks. Hal itulah yang menutup kemungkinan berbagai kasus dalam al-Qur'an seringkali tidak menjadi perhatian. Sebab metode tersebut telah menggaungkan kaidah umun bahwa "*al-'ibrah bi 'umum al-lafdz*" (yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafadz).¹⁷

2. Konstruksi Rasional

Secara umum, argumentasi kesetaraan jender yang dituliskan oleh Nasaruddin Umar tidak terlepas dari sebetuk pembacaan teks yang tidak mengabaikan berbagai wacana (*episteme*) yang sedang mengitari teks itu sendiri. Dengan demikian, rasionalitas teks yang dimaksudkan dalam argumen kesetaraan jender adalah rasionalitas yang merujuk pada kemampuan manusia dalam memahami teks itu sendiri dengan memanfaatkan potensi akal dan rasio yang dimilikinya.

Pada titik inilah, tipikal pemahaman Nasaruddin Umar terkait teks-teks al-Qur'an, khususnya tentang relasi laki-laki dan perempuan memiliki kadar rasionalitas sebagaimana dimaksud di atas. Rasionalitas yang dimaksudkan sebagai pemanfaatan potensi sumber daya kemanusiaan dalam memahami teks-teks kitab suci. Tentu saja, tipikal ini tidak sedikit mengundang perdebatan. Rasionalitas yang dimaksud tersebut sudah terlanjut dipahami sinis oleh sebagian kalangan sebagai semata-mata melepaskan kandungan iman sebagai sumber awal pembacaan teks-teks kitab suci. Lalu, bagaimana sesungguhnya cara yang bisa ditempuh agar perdebatan tersebut dapat diposisikan dengan baik. Paling tidak, rasionalitas yang dikemukakan yang sebetulnya juga bersumber dari anugerah Tuhan, adalah rasionalitas qur'anik?

Mencandra diskursus tentang al-Qur'an tidak lepas dari pemahaman klasik yang melingkupinya, termasuk tentang pemahaman tentang agama. Universalisme kitab suci telah membawa pemaknaan tentang universalisme agama. Dimensi universalitas sejak awal menunjukkan keluasan cakupan al-Qur'an yang tidak cukup sekedar ditelisik sebagai kitab yang memuat wawasan tentang ilmu pengetahuan maupun teknologi, serta kajian-kajian modern yang bermunculan kemudian seputar sosial, politik, hukum,

¹⁷ Umar, 280–81.

ekonomi, budaya. Bisa dipahami jika kemudian “adagium” umum tentang entitas al-Qur’an terbentang luas dan panjang sebagai *shalih li kulli zaman wa makan*.

Hal tersebut tidak bisa dipisahkan dengan karakter fungsionalnya sebagai mukjizat yang diurunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril, dituliskan dalam mushaf dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.¹⁸ Dengan tegas dinyatakan bahwa fungsinya yang utama adalah sebagai petunjuk bagi manusia dan memberi keterangan-keterangan serta sebagai pembeda antara hak dan batil.¹⁹

Pemahaman tentang al-Qur’an beserta fungsi, karakter, tipikal dan tujuannya tidak lepas dari bagaimana pembaca berdialog dengan keseharian hidupnya, memaknai dan memahami al-Qur’an. Dengan demikian, rasionalitas yang dikandung oleh al-Qur’an adalah rasionalitas yang dipahami oleh pembaca berdasarkan penalaran logis yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Pada gilirannya, tercipta relasi al-Qur’an dengan pelbagai ilmu yang berkembang. Suatu hal yang menjadi perbincangan dari waktu ke waktu adalah, apakah al-Qur’an cukup berbicara dengan dirinya sendiri untuk memberi pencerahan?, atukah memerlukan instrumen-instrumen kemanusiaan yang dinamis untuk memberi pemaknaan relevan tentang persoalan-persoalan aktual?

Pada konteks ini, kita akan diperhadapkan pada perdebatan-perdebatan klasik antara mereka yang memandang cukupnya penalaran al-Qur’an untuk menjelaskan fenomena kehidupan (*naqliyah*) dan perlunya interpretasi bahkan reinterpretasi untuk berdialog dengan fenomena yang muncul setiap saat (*aqliyah*). Kedua paradigma besar tersebut memiliki latar belakang pemahamannya masing-masing.

Pandangan eksistensial tentang “manusia” mengawali perdebatan tentang sejauhmana manusia memahami entitas al-Qur’an sebagai kitab suci. Sejarah telah menunjukkan perkembangan ilmu pengetahuan dengan rumusan filosofisnya berkembang pesat di Yunani ratusan tahun sebelum Masehi. Saat rasionalisme menjadi buah bibir, Plato hadir dengan konsepsi tentang kebenaran yang sejatinya mampu diketahui oleh rasio. Prinsipnya, “manusia sama sekali tidak mengetahui apapun. Ia hanya teringat dengan apa yang telah diketahui”.

Tesis Plato menjadi landasan rasionalisme klasik, dimana pada dasarnya kebenaran apapun, telah tercantum di akal pikiran. Pengalaman indera hanya berfungsi untuk merangsang ingatan dan membawa kesadaran terhadap pengetahuan yang selama itu sudah ada dalam pikiran. Di abad Modern, Rene Descartes menyebutnya sebagai *cogito ergo sum*; aku beripikir, maka aku ada. Kebenaran tidak bisa didasarkan pada indera, karena indera dapat menipu. Karena itu, semua diragukan kecuali keraguan itu sendiri.

Atas dasar itulah rasionalitas dimaknai. Jika pada kontekstualisasinya, rasionalitas membaca diskursus tentang al-Qur’an, maka pemahaman tentangnya harus dapat dipahami, dapat dimengerti, ditangkap, masuk akal, melekat pada (berhubungan dengan) sifat-sifat pemikiran, seperti konsistensi, koherensi, kesederhanaan, keabstrakan, kelengkapan, teraktur, terstruktur dan logis.²⁰

¹⁸ Muhammad ‘Ali S{a>bu>ni>, *Al-Tibya>n Fi> ‘Ulu>m Al-Qur’A>n* (Damaskus: Maktabah ‘Arabiyah, 1990).

¹⁹ QS. al- Baqarah [2]: 185.

²⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 2002, 928.

Suatu hal yang perlu ditekankan adalah, rasional tidak harus sejalan dengan konsepsi ilmu pengetahuan. Bahkan dalam diskursus filosofis, rasionalisme adalah lawan dari empirisme.²¹ Rene Descartes, G.W. von Leibniz dan Baruchi Spinoza adalah penganjur Rasionalisme. Immanuel Kant bahkan lebih jauh mengetengahkan contoh-contoh rasional seperti dalam diskursus Rasio Murni (*Pure Reason*). Kant menegaskan bahwa tidak selamanya keputusan atau kebenaran diperoleh secara *a posteriori*, melainkan juga secara *a priori* atau bersumber pada kesadaran murni rasio. Berdasarkan rasio murni itulah, Kant kemudian melangkah ke persoalan rasio praktis (*Critic of Practical Reason*).²² Pada sisi yang ekstrim, terkait dengan kebenaran agama, demikian juga dalam hal konstruksi hukum yang didasarkan atas sumber-sumber ajaran agama, rasionalitas dan rasionalisme lebih mengarah pada deisme, dimana Tuhan beserta perangkat ajarannya dapat diketahui melalui akal; atau tidak bertentangan dengan akal.

Rasionalisme kemudian bisa dipahami akan bertentangan dengan empirisme. Sementara John Locke adalah salah satu tokoh Empirisme yang memandang tentang *tabula rasa*. Sejak lahir, pikiran bagai kertas lilin yang licin di mana data tergambar. Locke memandang pikiran sebagai alat menerima dan menyimpan sensasi pengalaman. Objek luar merangsang organ pancaindera yang mengakibatkan perubahan material atau elektrik di dalam organ badani (otak).

Bisa dipastikan dalam rumusan rasionalisme dan empirisme tersebut sama sekali tidak mempertimbangkan agama, kitab suci maupun dimensi ketuhanan (*divine*) sebagai sumber pemahaman. Bahkan, August Comte, filsuf dan Sosilog Perancis memperkenalkan aliran positivisme yang mengurai proses perkembangan masyarakat dari tahap teologis, metafisis dan berujung pada positivis. Pada mulanya pemikiran bertitik tolak pada kepercayaan akan adanya Tuhan, kemudian menyelidiki realitas dan asal usul kejadian, lalu pada akhirnya akan berkesimpulan bahwa yang nyata hanyalah yang dapat diselidiki secara empiris. Di luar itu adalah suatu hal yang mustahil.

Dari klasifikasi tersebut kita memperoleh pemahaman tentang pola berpikir deduktif dan induktif. Pada intinya, rasionalisme tidak selalu berbuntut penolakan pada objek, karena objek menghadirkan dirinya pada subjek sehingga menyatukan persepsi antara keduanya, meski tetap dalam rasio (akal). Hal inilah yang melahirkan penyatuan antara rasionalisme dan empirisme yang dianut oleh pemikiran belakangan seperti pada pemikiran Edmond Husserl. Melalui fenomenologi, Husserl memandang objek tidaklah terpisah dengan subjek, melainkan telah hadir dalam pemikiran subjek. Fenomena adalah realitas itu sendiri yang tampak dan tidak ada selubung atau tirai yang memisahkan kita dari realitas; realitas itu sendiri tampak bagi kita.²³ Melalui konsep *lebenswelt*, ia menyatakan bahwa tak ada kebenaran pada dirinya sendiri, lepas dari kesadaran. Kebenaran hanya mungkin dalam korelasi dengan kesadaran. Kehidupan sudah tertarik ke dalam kesadaran.²⁴

Meski kita ketahui rumusan rasionalisme dan empirisme tersebut adalah bagian dari penyadran filosofis terkait ilmu alam, namun kerangka metodis yang dikembangkan juga merambah pada pemikiran-pemikiran sosial dan budaya. Unikny, dalam latar

²¹ *The Columbia Encyclopedia* (Columbia: The Columbia University Press, 2016).

²² Carl J Friedrich, ed., *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* (New York: The Modern Library, 1949), 13–14.

²³ Carl J Friedrich, 101.

²⁴ Carl J Friedrich, 102.

tersebut, kedua model rasionalisme dan empirisme memperoleh penentangan yang cukup keras dari para pemikir dan filsuf di abad modern belakangan.

Mazhab Kritis yang diwakili oleh Theodor Adorno serta Max Horkheimer mengeritik rasionalisme dan empirisme Abad Pencerahan. Berangkat dari pengalaman Theodor Adorno dan Max Horkheimer atas fenomena perang yang melanda kehidupan umat manusia, keduanya beranggapan bahwa apa yang dijanjikan oleh rasionalitas dengan modernitasnya dengan menerbitkan abad pencerahan telah gagal, malah memunculkan mitos baru. Berawal dari sinilah "perang" terhadap rasio yang berwujud pada saintisme dikumandangkan. Perlawanan tersebut memunculkan "sains baru" yang selain memberikan alternatif pemikiran baru, juga bertujuan untuk memposisikan logos (rasio) secara proporsional, lepas dari kontaminasi subjektivitas manusia.

Secara umum corak pemikiran yang dihadirkan oleh para pemikir ini merupakan imbas efektivitas dominasi rasio yang sangat besar dan melahirkan sejumlah kepincangan dan ketidakteraturan kehidupan sosial, setidaknya itulah yang tergambar dari sudut kelabu abad ke-20. Barbarisme, perang, feodalisme, totalitarianisme, yang semuanya terasa janggal dan ironis jika ditilik dari janji-janji pencerahan yang berisikan perdamaian dan keteraturan sosial. Inilah kemadian, yang secara radikal digambarkan oleh Foucault bahwa narasi (mitos dan logos) selama ini adalah cerita tentang dominasi dan eliminasi. Ide ini pulalah yang tidak hanya menghantam sisi efektivitas dari modernitas namun memunculkan rumusan-rumusan pemikiran untuk mengkritisi fondasi-fondasi epistemologi pemikiran pencerahan/modernitas.

Merujuk pada penjelasan tersebut, konstruksi rasional begitu lekat dengan khazanah berpikir Barat (etnosentrisme Barat)²⁵. Pandangan tentang al-Qur'an yang juga dalam hal yang sama: agama, tentu saja berbeda. Etnosentrisme Barat mendemarkasi Timur dengan segala ihwalnya sebagai primitif dengan contoh-contoh rasionalisme dan empirisme sebelumnya.²⁶

Dengan demikian, konstruksi rasional Barat tentu saja tidak sejalan dengan rasionalisme Qur'anik. Sebagaimana lazimnya agama, entitas Qur'anik mengandaikan adanya nilai-nilai ketuhanan yang disandarkan pada sebetuk keimanan (percaya). Lebih lanjut, fenomena kehidupan yang dinamis dijelaskan dengan menempatkan al-Qur'an sebagai tuntunan ilahiah (*teosentrisme*) dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an dan kemudian mengajukan kontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan yang sedang diperbincangkan.

Dalam konteks itu, metode kebenaran dalam persepektif Qur'an tidak sekedar berbicara tentang hal-hal yang mistik dan cenderung monodimensi. Islam bukan sekedar agama yang didasarkan pada intuisi dan terbatas pada hubungan antara manusia dengan Tuhan, namun juga berbicara tentang hubungan manusia dengan manusia lainnya, dengan alam ciptaan Tuhan. Dialog tentang alam dan segala isinya inilah yang menempatkan Al-Qur'an tidak pada tempatnya untuk diperbandingkan dengan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, al-Qur'an menempati posisi sebagai petunjuk, sementara filsafat menjadi metode dalam mendekati persoalan-persoalan kehidupan yang tentu saja memiliki relevansi dengan apa yang diwartakan oleh al-Qur'an.²⁷

²⁵ M. Dawam Rahardjo, *Pendekatan Ilmiah Terhadap Fenomena Keberagamaan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 17–18.

²⁶ Rahardjo, 18–19.

²⁷ Mukti Ali, *Metodologi Ilmu Agama Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 52–53.

3. Mendudukan Persoalan

Al-Qur'an merupakan pedoman dan petunjuk dalam mencandra berbagai persoalan dan dinamika kehidupan. Filsafat ditempatkan sebagai metode berpikir dalam memahami al-Qur'an sebagai kitab suci yang bersentuhan langsung dengan pembacanya. Atas dasar itulah, Mukti Ali pernah menggaungkan tentang metode sintesis yang mempertemukan pendekatan kajian kesialam dengan kajian-kajian sosial dalam memahami al-Qur'an. Mendekati al-Qur'an hanya dengan al-Qur'an tidak cukup mampu menjawab persoalan dan mengakibatkan lemahnya analisa tentang konstektualisasi persoalan umat. Sebagaimana sebaliknya, mendekati al-Qur'an hanya dengan instrumen ilmu pengetahuan juga tidak akan memberikan hasil yang secara utuh meneropong persoalan sesuai dengan maksud kitab suci.²⁸

Karena itu, al-Qur'an pun pada dasarnya bisa didekati dengan 3 (tiga) metode pendekatan filosofis demi aktualisasi pesan-pesan yang dikandungnya. Ketiga metode tersebut adalah *pertama*, dimensi epistemologis, yakni kajian filsafat dari aspek bagaimana cara memperoleh ilmu pengetahuan. Metode ini juga disebut teori ilmu pengetahuan, yaitu metodologi untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, atau cara mendapatkan pengetahuan yang benar; *kedua*, dimensi ontologis, yakni cabang filsafat yang membahas tentang objek kajian ilmu pengetahuan, atau hakikat segala yang menjadi kajian ilmu; dan ketiga, dimensi aksiologis, yakni cabang filsafat yang membahas tentang tujuan dan nilai guna serta nilai manfaat ilmu pengetahuan. Bagian filsafat ini lebih dikenal dengan teori nilai.

Beberapa pemikir mengetengahkan perolehan pengetahuan perspektif al-Quran dengan 3 (tiga) cara: *pertama*, *ilm*. Ilmu ada dua macam yaitu pertama pengetahuan teoretis (*naẓari*), yaitu pengetahuan tentang sesuatu misalnya pengetahuan tentang adanya alam. *Kedua*, pengetahuan praksis, yaitu pengetahuan itu tidak sempurna kecuali setelah mengaplikasikannya, misalnya pengetahuan tentang ibadah.²⁹ Di samping makna tersebut kata ilmu dari sisi lain ada dua macam ilmu yaitu ilmu samāi (wahyu) atau *naqli*, yakni ilmu pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Allah seperti wahyu dan ilham.

Kedua, *hikmah*. Hikmah bermakna “kukuh, mengikat”, memperoleh suatu kebenaran dengan ilmu dan akal. *Al-Hikmah* dari sisi Allah sebagai Al-Ḥakim artinya Allah mengetahui segala sesuatu dan menciptakannya dengan sangat kokoh, sedangkan dari sisi manusia hikmah artinya “manusia mengetahui segala yang maujud dan dapat melakukannya kebajikan”. Ketiga, *ma'rifat*. Menurut para filsuf, ma'rifat adalah hasil dari interaksi hubungan antara zat yang dima'rifati dengan objeknya, berbeda dengan ilmu sekiranya ma'rifat terjadi pada satu waktu adanya hubungan yang kuat antara keduanya. Ilmu pengetahuan dengan ma'rifat adalah ilmu pengetahuan tanpa perantara antara zat dan objeknya seperti ilham atau *'irfān* (pengetahuan yang langsung dari Allah).³⁰ Ketiga macam peroleh ini tentu memiliki dasar yang berbeda dengan metode pencarian pengetahuan barat. Meski demikian, bukan kita memakai yang satu dan meninggalkan lain, demikian pula sebaliknya.

Perdebatan inilah yang secara moderat diulas oleh Quraish Shihab dengan merujuk pada pemikiran Muhammad Rasyid Ridha. Terdapat 3 (tiga) kategori

²⁸ Ali, 54–55.

²⁹ Al-Ra>ghib Al-As}fah>ni>, *Mu'jam Mufrada>t Li Alfa>z} Al-Qur'a>n* (Kairo: Da>r al-Kita>b al-Ghaza>li>, n.d.), 355.

³⁰ Jami>l S{aliba>, *Mu'jam Al-Falsafi>* (Beirut: Da>r al-Kita>b al-Lubna>ni>, 1979), 186.

pendekatan terhadap al-Qur'an, *pertama*, mereka yang menjadikannya sebagai sumber ajaran Islam; *kedua*, mereka yang mendekatinya dengan dimensi-dimensi *i'jaz* yang dikandungnya; *ketiga*, mereka yang mendekatinya dengan sebagai disiplin ilmu untuk menjawab persoalan-persoalan yang dilandasi ayat-ayat al-Qur'an.³¹

Ketiganya harus didekati secara utuh, tanpa meninggalkan satu sama lain. Ridha mengilustrasikan bahwa saya tidak mengetahui seseorang dapat manafsirkan firman Allah "manusia adalah umat yang satu", maka Allah mengutus kepada mereka para nabi untuk memberi kabar gembira dan memberi peringatan...,³² sedang dia tidak mengetahui keadaan umat manusia (sejarah umat manusia dan sosiologi).³³ Demikian juga ayat-ayat yang terkait dengan astronomi, embriologi dan ekonomi.

Berbagai disiplin ilmu menjadi penting untuk digunakan sebagai alat bantu untuk memahami kitab suci, sehingga pada titik tertentu tidak relevan lagi untuk membandingkan al-Qur'an dengan kajian-kajian keilmuan lainnya, termasuk filsafat. Eksistensi filsafat dan seluruh kajian-kajian lainnya tidak terlepas dari tujuan agama itu sendiri. Sebagai pedoman dan petunjuk hidup, hukum yang bersumber dari al-Qur'an memberi jalan tentang bagaimana menjalani kehidupan sebagai umat beragama. Tujuan utamanya adalah agar kehidupan umat manusia berlangsung dengan baik, menghasilkan kemaslahatan dan menghindari mudharat, sehingga tercapai keselamatan dunia dan akhirat.³⁴

Aspek kemanusiaan merupakan tujuan penting dalam konstruksi maupun logika penggalan dan penetapan hukum. Teks-teks al-Qur'an yang menjadi sumber hukum tidak lahir begitu saja (*taken for granted*) dan diterima begitu saja oleh manusia, tanpa argumentasi kemanusiaan yang melingkupinya. Hal itu juga menunjukkan bahwa teks-teks ilahiah yang dimaksud dielaborasi secara logis untuk dihasilkan sebagai produk hukum. Karena itu, dapat dikatakan bahwa konstruksi rasionalitas Qur'anik sebagaimana terkandung dalam pembentukan *syariah*, pun merupakan konstruksi rasional. Al-Syathibi misalnya menegaskan bahwa sebegus apapun syariat akan menjadi tidak berarti tanpa manfaat yang dirasakan oleh masyarakat (pemeluk agama). Hukum-hukum yang disyariatkan bertujuan untuk kemaslahatan hamba (*'abd*).³⁵

Argumentasi tentang rasionalitas al-Qur'an menjadi bagian dari pembentukan kebenaran itu sendiri. Sebab kebenaran adalah sebetuk pranata yang mengatur kehidupan umat manusia yang hidup dan berinteraksi dengan diri, orang lain serta lingkungannya. Tatanan interaksional itulah yang kemudian mencari pendasaran dalam kitab suci, dimana manusia senantiasa berdialog dengannya. Interaksi manusia dengan kitab suci tidak sekedar berada dalam tataran artifisial, tapi juga melibatkan berbagai dimensi yang dikandungnya, termasuk akal, pikiran, hati, perasaan dan penginderaan atas apa yang dialami dan dirasakannya.

Dalam konteks yang lebih jauh lagi kita melihat bagaimana corak pemikiran filosofis tidak sepenuhnya mengabaikan dimensi ilahiyah ataupun metafisika. Meski Plato sebagai penganjur rasionalisme, namun pemikirannya tentang "dunia ide"

³¹ Quraish Shihab, *Posisi Sentral Al-Qur'an Dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 167-68.

³² QS. al-Baqarah [2]: 123.

³³ Shihab, *Posisi Sentral Al-Qur'an Dalam Studi Islam*.

³⁴ Al-Sha'thibi, *Al-Muwafaqa't Fi' Usul Al-Shari'ah*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 3.

³⁵ Al-Sha'thibi, Vol. II, 42.

mengandaikan adanya realitas di luar yang fisik yang telah hadir terlebih dahulu. Demikian juga filsuf semisal Martin Heidegger yang meskipun menyoal tentang “Ada”, namun “ada” nya bukan sekedar manusia, benda atau pun binatang. “Ada” memiliki makna yang melampaui metafisika sekalipun.³⁶ Mungkin saja, kita bisa memaknai sebagai sesuatu yang berada di luar sana. Atau seperti halnya GW. Hegel yang memandang bahwa proses dialektika kehidupan mengarah pada Roh Absolut. Suatu hal yang tidak bisa dilupakan bahwa kebanyakan dari pemikir tersebut begitu lama mengenyam pendidikan teologis sebelum menelorkan pemikiran-pemikirannya.

C. KESIMPULAN

Wacana tentang rasionalitas sebagaimana digali dalam tradisi pemikiran Barat tidak serta merta menjadi acuan tanpa pengumpulan pemikiran Barat itu sendiri. Dalam menempatkan rasionalitas Qur’ani, tidak pada tempatnya untuk mempertentangkannya dengan kajian-kajian lainnya semisal filsafat. Seluruh kajian yang muncul dan berkembang di abad modern, meski memiliki akar kuat pada ratusan tahun sebelum Masehi patut dijadikan sebagai metode berpikir dan pisau analitis.

Memahami letak kontekstualisasi keduanya menghadirkan pencerahan tentang bagaimana memandang entitas al-Qur’an sebagai kitab suci dan Filsafat sebagai metode berpikir. Hanya dengan demikian, kita mampu membuka diri dan mengambil pelajaran dari apapun yang mendatangkan manfaat, tanpa harus mereduksi ilmu pengetahuan dalam kutub-kutub yang berbeda. Semiotika dan hermeneutika hanyalah sekumpulan instrumen (alat) untuk memahami kitab suci dan memperkaya pemahaman kita tentangnya agar dapat menghasilkan pembacaan yang sesuai dengan kurun dan zamannya. Bukankah al-Qur’an diharapkan mampu berbicara dan berdialog dengan zaman agar senantiasa hidup hingga akhir zaman? Jika demikian, perlu menghidupkan instrumen-instrumen tersebut agar relasi teks dan konteks senantiasa bisa diperbincangkan, sehingga tidak menimbulkan pengabaian satu sama lain.

Nasaruddin Umar telah mencontohkan tentang bagaimana memahami teks melalui konstruksi wacana rasionalitas yang dimungkinkan dalam pembacaan kitab suci. Semakin wacana tersebut dikonstruksi semakin keyakinan kita terhadap kebenaran al-Qur’an dan firman Allah Swt menguat. Secara umum, Nasaruddin Umar hendak menegaskan bahwa membaca dan memahami kitab suci tidaklah cukup dengan merujuk pada teks semata. Kontekstualisasi pesan al-Qur’an yang begitu dalam dan luas, sejatinya mampu mengantarkan kita pada pemahaman yang juga dalam dan luas.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asfahani, Al-Raghib. *Mu’jam Mufradat Li Alfa’i Al-Qur’an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ghazali, n.d.
- Al-Shakibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari’ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Ali, Mukti. *Metodologi Ilmu Agama Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, 2002.

³⁶ F. Budi Hardiman, *Heidegger Dan Mistik Keseharian* (Jakarta: Graha Ilmu, 2016).

- Carl J Friedrich, ed. *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: The Modern Library, 1949.
- Dijk, Teun van. *Discourse Ideology and Context*. London, 2000.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Translated by Yudi Santosa. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger Dan Mistik Keseharian*. Jakarta: Graha Ilmu, 2016.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Postmodernisme: Teori Dan Metode*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Mills, Sara. *Discourse*. London: Routledge, 2004.
- Nunan, David. *Introducing Discourse Analysis*. London: Penguin Book, 1993.
- Purbani, Widyastuti. "Analisis Wacana Kritis Dan Analisis Wacana Feminis." *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, 2009.
- Rahardjo, M. Dawam. *Pendekatan Ilmiah Terhadap Fenomena Keberagamaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- S{a>bu>ni>, Muh}ammad 'Ali>. *Al-Tibya>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'A>n*. Damaskus: Maktabah 'Arabiyah, 1990.
- S{aliba>, Jami>l. *Mu'jam Al-Falsafi>*. Beirut: Da>r al-Kita>b al-Lubna>ni>, 1979.
- Shihab, Quraish. *Posisi Sentral Al-Qur'an Dalam Studi Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Slembrouck, Stef. *What Is Meant by Discourse Analysis*. Belgium: Ghent University, 2006.
- The Columbia Encyclopedia*. Columbia: The Columbia University Press, 2016.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender*. Jakarta: Paramadina, 2001.

