

**POST-TRADISIONALISME ISLAM DI INDONESIA:
STUDI ANALISIS WACANA KEAGAMAAN INTELEKTUAL MUDA
NAHDLATUL ULAMA**



Oleh:

Dendy Wahyu Anugrah
NIM. 23205012021

TESIS

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Diajukan Kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Magister Agama

YOGYAKARTA

2026

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Dendy Wahyu Anugrah
NIM : 23205012021
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi : Filsafat Islam

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah tesis ini bukan karya saya sendiri, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 30 Juli 2026

Saya yang menyatakan,



Dendy Wahyu Anugrah

NIM. 23205012021

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Dendy Wahyu Anugrah
NIM : 23205012021
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi : Filsafat Islam

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah tesis ini terdapat plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 30 Juli 2026

Saya yang menyatakan,



Dendy Wahyu Anugrah

NIM. 23205012021

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN TUGAS AKHIR



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1558/Un.02/DU/PP.00.9/08/2026

Tugas Akhir dengan judul : POST-TRADISIONALISME ISLAM DI INDONESIA: STUDI ANALISIS WACANA
KEAGAMAAN INTELEKTUAL MUDA NAHDLATUL ULAMA

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : DENDY WAHYU ANUGRAH, S.H.
Nomor Induk Mahasiswa : 23205012021
Telah diujikan pada : Senin, 10 Agustus 2026
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

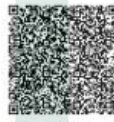
TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang

Dr. Muhammad Fatkhan, S.Ag M.Hum.
SIGNED

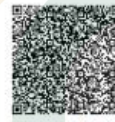
Valid ID: 6a87c989de75



Penguji I

Prof. Dr. H. Zuhri, S.Ag. M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 6a88150d6a573



Penguji II

Prof. Dr. H. Shofiyullah MZ, S.Ag., M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 6a8813195807



Yogyakarta, 10 Agustus 2026
UIN Sunan Kalijaga
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Prof. Dr. H. Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum.
SIGNED

Valid ID: 6a881ek5d3ee1

STATE UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.
Ketua Program Studi Magister (S2)
Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

**POST-TRADISIONALISME ISLAM DI INDONESIA: STUDI ANALISIS
WACANA KEAGAMAAN INTELEKTUAL MUDA NAHDLATUL
ULAMA**

Yang ditulis oleh:

Nama : Dendy Wahyu Anugrah
NIM : 23205012021
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam
Program Studi : Sejarah dan Kebudayaan Islam
Konsentrasi : Filsafat Islam

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2026
Dosen Pembimbing

Dr. Muhammad Fatkhan, S.Ag., M.Hum.

NIP. 197203281999031002

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

MOTTO

“Tuhanku, berkahi aku, supaya agama tidak membuatku populer dan menyumbangkan roti untukku”

Ali Syari’ati



PERSEMBAHAN

untuk kedua orang yang senantiasa mengatakan dengan bangga bahwa aku
anaknya, Bapak Siyono dan Ibu Nur Inayatul Kasanah



ABSTRAK

Post-Tradisionalisme Islam (Postra) lahir dari rahim Nahdlatul Ulama (NU) di masa awal Reformasi. Postra adalah wacana keagamaan yang diciptakan dan digulirkan oleh kaum intelektual muda NU dalam rangka menciptakan transformasi dan pembebasan, baik di ranah doktrin keagamaan maupun sosial-kemasyarakatan. Sebagai wacana dan gerakan intelektual, Postra selalu melandaskan diri pada tradisi (Islam dan NU). Namun, gerakan ini tidak semata-mata berangkat dari tradisi belaka, tetapi juga berusaha mendialogkan tradisi tersebut dengan modernitas secara terus-menerus.

Tujuan kaum intelektual muda NU memproduksi wacana Postra itu untuk meruntuhkan ortodoksi tradisi, mendobrak kemapanan wacana agama, dan menciptakan pembaruan dalam tubuh umat Islam. Sebab, menurut kelompok Postra (intelektual muda NU), hal-hal tersebut menjurumuskan masyarakat, terutama warga NU, ke dalam kejumudan dan ketertindasan dengan mengatasnamakan tafsir-tafsir keagamaan (Islam).

Penelitian (tesis) ini bertujuan menganalisis wacana keagamaan Postra tersebut. Secara lebih spesifik, penelitian ini bermaksud melacak *episteme* dan rezim pengetahuan dalam wacana Postra serta menguak kepentingan ideologis-politis di balik wacana keagamaan kaum intelektual muda NU itu. Untuk melakukan analisis, penelitian ini menggunakan pendekatan historis, filosofis, dan kritik teks. Sedangkan metode penelitian kepustakaan (*library research*) digunakan untuk mengumpulkan data-data yang dibutuhkan.

Sumber data penelitian ini ialah literatur yang memuat informasi tentang wacana Postra, seperti: *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (2000), “Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi” (*Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, 2001), *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (2008), dan karya-karya intelektual muda NU yang menjadi subjek penelitian ini.

Setelah menganalisis wacana Postra, penelitian ini kemudian menghasilkan tiga temuan utama. *Pertama*, terjadi diskontinuitas dalam sejarah wacana Postra, sehingga membuat *episteme* mengalami perubahan dalam masa tertentu (dari tahun 1980 sampai sekarang). Perubahan *episteme* ini menyebabkan wacana Postra redup dan tidak lagi menjadi salah satu diskursus utama dalam kajian keislaman kontemporer. *Kedua*, rezim pengetahuan Postra mendisiplinkan tubuh (pikiran dan tindakan) para intelektual muda NU melalui teknologi kuasa *disciplinary power*. Pendisiplinan ini kemudian membuat pemikiran dan gerakan intelektual muda NU memiliki kesamaan. *Ketiga*, kepentingan ideologis-politis di balik pembentukan wacana Postra, antara lain: membangkitkan Islam tradisional; meruntuhkan ortodoksi doktrin dan tradisi keagamaan; “membela” dan melanjutkan gagasan Abdurrahman Wahid (Gus Dur); serta menentang wacana dan gerakan Neo-Modernisme Islam. Meski demikian, wacana dan gerakan Postra telah memberikan sumbangsih berharga untuk NU, baik di ranah struktural maupun kultural.

Kata Kunci: Wacana Keagamaan, Post-Tradisionalisme Islam, Intelektual Muda, Nahdlatul Ulama.

ABSTRACT

Islamic Post-Traditionalism (Postra) emerged from within Nahdlatul Ulama (NU) during the early years of the Reformasi. Postra is a religious discourse created and promoted by young NU intellectuals with the aim of bringing about transformation and liberation, both in the realm of religious doctrine and in the social sphere. As an intellectual discourse and movement, Postra has always been grounded in tradition (Islam and NU). However, this movement does not merely stem from tradition alone, but also seeks to engage in a continuous dialogue between tradition and modernity.

The aim of NU's young intellectuals in producing the Postra discourse was to dismantle traditional orthodoxy, challenge the status quo of religious discourse, and bring about renewal within the Muslim community. This is because, according to the Postra group (young NU intellectuals), these factors lead society, particularly NU members, into stagnation and oppression in the name of religious (Islamic) interpretations.

This research (thesis) aims to analyse the Postra religious discourse. More specifically, this study seeks to trace the epistemes and regimes of knowledge within Postra's discourse and to uncover the ideological and political interests underlying the religious discourse of these young NU intellectuals. To conduct this analysis, the study employs historical, philosophical and textual critical approaches. Meanwhile, library research was used to collect the necessary data.

The sources of data for this research are works of literature containing information on the Postra discourse, such as: *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (2000), "Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi" (*Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, 2001), *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (2008), and the works of young NU intellectuals who are the subjects of this study.

Having analysed the Post-Traditionalist discourse, this study subsequently yielded three main findings. *First*, there has been a discontinuity in the history of the Post-Traditionalist discourse, resulting in a shift in the episteme during a specific period (from 1980 to the present). This shift in the episteme has caused the Post-Traditionalist discourse to wane and no longer be one of the main discourses in contemporary Islamic studies. *Second*, the Postra regime of knowledge disciplines the bodies (thoughts and actions) of young NU intellectuals through the technology of disciplinary power. This disciplining subsequently results in similarities in the thought and movements of young NU intellectuals. *Third*, the ideological and political interests behind the formation of the Postra discourse include: reviving traditionalist Islam; dismantling doctrinal orthodoxy and religious traditions; "defending" and continuing the ideas of Abdurrahman Wahid (Gus Dur); and opposing the discourse and movements of Islamic Neo-Modernism. Nevertheless, the Postra discourse and movement have made a valuable contribution to NU, both structurally and culturally.

Keywords: *Religious Discourse, Islamic Post-Traditionalism, Young Intellectuals, Nahdlatul Ulama.*

PEDOMAN TRANSLITERASI

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Ṡā'	ṣ	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Ẓāl	ẓ	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	r	er
ز	Zā'	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Ẓā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ك	Kāf	k	ka
ل	Lām	L	el
م	Mīm	M	em
ن	Nūn	N	en
و	Wāw	W	we
هـ	Hā'	H	ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	Y	ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَة	muddah muta'ddidah
رَجُلٌ مُتَفَنَّيْنِ مُتَا'أَيِّينِ	rajul mutafannin muta'ayyin

C. Vokal Pendek

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Fathah	a	مَنْ نَصَرَ وَقَتَلَ	man naṣar wa qatal
Kasrah	i	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	kamm min fi'ah
Ḍammah	u	سُدُسٌ وَخُمْسٌ وَثُلُثٌ	sudus wa khumus wa ṣuluṣ

D. Vokal Panjang

Ḥarakah	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Fathah	ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	fattāḥ razzāq mannān
Kasrah	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	miskīn wa faqīr
Ḍammah	ū	دُخُولٌ وَخُرُوجٌ	dukhūl wa khurūj

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
Fatḥah bertemu wāw mati	aw	مولود	maulūd
Fatḥah bertemu yā' mati	ai	مهيمن	muhaimin

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أَنْتُمْ	a'antum
أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ	u'iddat li al-kāfirīn
لَنْ شَكَرْتُمْ	la'in syakartum
إِعَانَةُ الطَّالِبِينَ	i'ānah at-ṭālibīn

G. Huruf Tā' Marbūṭah

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

Kata Arab	Ditulis
زَوْجَةٌ جَزِيلَةٌ	zaujah jazīlah
جَزِيَّةٌ مُحَدَّدَةٌ	jizyah muḥaddadah

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “al-” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تَكْمِلَةُ الْمَجْمُوعِ	takmilah al-majmū'
حَلَاوَةُ الْمَحَبَّةِ	ḥalāwah al-maḥabbah

2. Bila *tā' marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	zakātu al-fiṭri
إلى حضرة المصطفى	ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā
جلالة العلماء	jalālata al-‘ulamā’

H. Kata Sandang Alif dan Lām atau “al-”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	baḥṣ al-masā’il
المحصول للغزالي	al-maḥṣūl li al-Ghazālī

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	i‘ānah aṭ-ṭālibīn
الرسالة للشافعي	ar-risālah li asy-Syāfi‘ī
شذرات الذهب	syāzarāt aẓ-ẓahab

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, tsuma alhamdulillah rabb al-‘alamin. Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menumpahkan rahmat dan inayah-Nya di sela-sela himpitan langit dan bumi ini dan juga di akhirat kelak. Shalawat dan salam senantiasa dilimpahkan kepada Sang Pembebas, Nabi Muhammad Saw. (*wa ālihi, wa ashaābihi, wa tābi‘ahum bi ihsān ilā yaum al-dīn*), yang telah membebaskan seluruh umat manusia dari jeratan kejahilan dan belenggu ketertindasan.

Amma ba’dū. Seluruh mahasiswa tentu sangat memahami, kalau penulisan karya (tesis) semacam ini memang “wajib” dilakukan. Oleh karena penulis adalah salah satu mahasiswa di Program Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga, mau tidak mau penulis harus mengerjakan dan merampungkan tesis ini sebagai wujud tanggung jawab akademik.

Penulis menyadari, bahwa tesis ini masih sangat jauh dari kata layak, apalagi sempurna, untuk disebut sebagai karya ilmiah. Namun, meski demikian, dalam proses penulisan tesis ini, penulis benar-benar mengerjakan dengan keringat yang *ndrodos mili* dan memilin-milin isi kepala selama berbulan-bulan.

Selanjutnya, kalau tanpa dukungan dan bantuan dari berbagai pihak, niscaya tesis ini tidak akan bisa diselesaikan. Oleh sebab itu, penulis mengucapkan seabrek terima kasih kepada:

1. Prof. Noorhaidi, MA., M.Phil, Ph.D. (Rektor UIN Sunan Kalijaga), Prof. Dr. Robby Habiba Abror, S.Ag. (Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam), Dr. Muhammad Fatkhan, S.Ag., M.Hum. (Kaprodi Program Magister Aqidah dan Filsafat Islam), dan juga seluruh staf Program Magister AFI. Secara khusus, dosen-dosen S2 AFI yang telah membuka wawasan penulis dan menggelontorkan teori-teori canggih kepada penulis.
2. Dr. Muhammad Fatkhan, S.Ag., M.Hum. selaku dosen pembimbing tesis penulis, yang telah memberikan “kebebasan” kepada penulis dalam mengerjakan tesis ini;

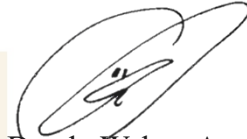
3. Kedua profesor *cum* kiai, Prof. Dr. H. Shofiyullah MZ, S.Ag., M.Ag. dan Prof. Dr. H. Zuhri, S.Ag. M.Ag., selaku penguji tesis penulis yang memberi arahan dan masukan kepada penulis untuk “memoles” tesis ini;
4. Bapak Siyono dan Ibu Nur Inayatul Kasanah, kedua orang tua penulis, yang tidak pernah berhenti menjulangkan doa-doa ke langit, memberi restu, dan dukungan di setiap perjalanan intelektual penulis. Dan saudara-saudara penulis, Mas Andy Wafa Anugrah dan istrinya, Mbak Eka Oktarianti Astusi; Bella Wardha Anugrah; dan Lutfy Wildan Anugrah. Juga tak lupa, kepada kemenakan penulis yang cantik dan lucu, Anindira Zia Anugrah;
5. Para *masyayikh* PP. Miftachussa’adah Maron, Genteng, Banyuwangi: Kiai Mujiburrahman, Kiai Sholehuddin, Kiai Muklasin, KH. Imam Sururi, dan seluruh guru penulis (formal maupun non-formal);
6. Kiai Nur Khalik Ridwan, selaku “bapak sekaligus guru” penulis di Jogja, yang telah membimbing dan menginspirasi penulis dalam berkarya. Juga atas kesediaan dan keikhlasan beliau meminjamkam buku-buku untuk keperluan tesis ini;
7. Para sahabat penulis, khususnya saat di Kota Gudeg, antara lain: Saripudin, yang selalu “kalah” dalam bercinta; Muhammad Sahlan, yang lumayan taat beribadah; Lalu Rifki Rahman, Baudrillardian nomor wahid; M. Asyrafi Rahman, ahli *Chat GPT*; M. Fatih Qosdana, satu-satunya “sufi” di kelas; Muhammad Imdad, penutur cerita yang memikat; Ardhy Muhammad Aziz, abdi negara muda; Lucky Andrie Awan, perantau paling nekad; Syamil Basyayif, pengikut “nabi” Chairil Anwar; Syafiq Rahman, penyair muda kawakan; Devy Agustin Afkarina, perempuan yang sangat baik; Musfiq Ali, seorang “gus” yang eksentrik; dan seluruh sahabat, teman, serta orang-orang yang pernah berdiskusi dengan penulis (yang tidak bisa disebutkan satu per satu).

Akhirul kalam, sekali lagi penulis memahami betul bahwa tesis ini masih banyak celah (kekurangan) di sana-sini. Oleh sebab itu, penulis akan sangat senang dan merasa terhormat, kalau terdapat kritik dan masukan untuk menambal celah-

celah tersebut. Semoga tesis ini memberikan manfaat dan memantik kajian lebih lanjut di masa mendatang.

Yogyakarta, 10 Agustus 2026

Penulis,



Dendy Wahyu Anugrah



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
PENGESAHAN TUGAS AKHIR.....	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	v
MOTTO	vi
PERSEMBAHAN.....	vii
ABSTRAK	viii
ABSTRACT	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	x
KATA PENGANTAR.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xvii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	9
D. Kajian Pustaka.....	10
E. Kerangka Teori.....	21
F. Metode Penelitian.....	41
G. Sistematika Pembahasan	45
BAB II: POST-TRADISIONALISME ISLAM DAN INTELEKTUAL MUDA NU	47
A. Post-Tradisionalisme Islam.....	47
1. Definisi Post-Tradisionalisme Islam	47
2. Corak Pemikiran dan Metode Pembacaan.....	58
3. Orientasi Gerakan.....	69
4. Tema-tema Pokok.....	75
B. Intelektual Muda Nahdlatul Ulama (NU)	78
1. Para Tokoh dan Karya-karyanya	91
2. Genealogi Intelektual	104
3. Latar dan Modal Sosial-Kultural	129
C. Konteks Historis-Sosial-Politik.....	156
1. NU, Orde Baru, dan <i>Khittah</i>	159

2. NU dan Reformasi	183
3. Peta Pemikiran Islam di Indonesia	189
BAB III: POST-TRADISIONALISME ISLAM: ANALISIS ARKEOLOGI DAN GENEALOGI	198
A. Wacana Postra: Arkeologi Pengetahuan	198
1. Periode I (1980-1990)	203
2. Periode II (1990-2000)	244
3. Periode III (2000-2010)	304
B. Rezim Pengetahuan: Genealogi Kuasa	331
1. Epistemologi Postra	338
2. Permainan Kuasa	352
3. Teknologi Kuasa	360
C. Postra Sebagai Wacana Keagamaan	361
BAB IV: POST-TRADISIONALISME ISLAM: ANALISIS WACANA KRITIS	364
A. Wacana dan Ideologi Postra: Analisis Wacana Pecheux	364
1. Ideologi Intelektual Muda NU	369
2. Postra Sebagai Representasi Ideologis	377
B. Kepentingan Ideologis-Politis Postra	379
1. Revitalisasi “Islam Tradisionalis”	381
2. Kritik atas Ortodoksi Tradisi	388
3. Melanjutkan <i>Legacy</i> Intelektual Gus Dur	397
4. Kritik atas Neo-Modernisme Islam	406
C. Postra dan Intelektual Muda NU: Sebuah Catatan Kritis	415
D. Kontribusi Postra untuk NU dan Pemikiran Islam Indonesia	428
BAB V: PENUTUP	434
A. Kesimpulan	434
B. Saran	439
DAFTAR PUSTAKA	440
RIWAYAT HIDUP	459

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pemikiran Islam Indonesia selalu menarik untuk dikaji. Barangkali karena Islam di bagian Negeri Bawah Angin (Nusantara) ini tidak hanya memiliki ciri khas unik, tetapi juga bersifat heterogen.¹ Pandangan semacam ini pernah dikemukakan oleh Denys Lombard dalam *Nusa Jawa: Silang Budaya* (1996). Menurut sejarawan asal Prancis itu, mustahil melihat kaum Muslim Indonesia sebagai suatu kebulatan. Secara faktual, memang, tipologi pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia sangat beragam.² Pertemuan Islam dengan kondisi sosial dan tradisi-budaya di Indonesia selalu berjalan secara dialektis. Selain menjadi *way of thinking* dan *way of life*, Islam telah bermanifestasi sebagai pengalaman keagamaan (*religious experiences*) dalam kehidupan masyarakat.³ Sehingga bukan sebuah kebetulan, kalau peradaban Islam Indonesia di kemudian hari mampu melahirkan “warna-warni” pemikiran dan gerakan keagamaan dengan ciri khas masing-masing.

Perbedaan model pembacaan—yang kemudian menghasilkan pemahaman yang berbeda—dari masing-masing komunitas Muslim terhadap doktrin, hukum,

¹ Sebagaimana umum diketahui, mayoritas masyarakat Indonesia memeluk agama Islam. Reputasi Indonesia sebagai “negara Muslim” sudah banyak diakui oleh berbagai kalangan. Bahkan karena sifat demokratis dan strategi dakwah damai yang dilakukan, Islam Indonesia kerap disebut sebagai “*the smiling face of Islam in the world*” (wajah Islam ramah di dunia). Lihat Muhammad Najib Azca et al., *Dua Menyemai Damai: Peran dan Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perdamaian dan Demokrasi* (Yogyakarta: Pusat Studi Keagamaan dan Perdamaian Universitas Gadjah Mada, 2019), 6.

² Menurut Lombard, Islam di Indonesia (terutama Jawa) tidak dapat dilepaskan dari tiga pengaruh atau penggerak: orang-orang laut (pesisir), kalangan borjuis (pengusaha atau pedagang), dan jaringan masyarakat agraris. Ketiga komunitas sosial ini merupakan unsur utama dalam perkembangan Islam di Jawa pada masa-masa awal. Lombard berbicara tentang berbagai corak Islam di Indonesia dari sudut pandang sosiologis. Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya; Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 84.

³ Tentang konsep pengalaman keagamaan (*religious experience*) ini, selengkapnya lihat Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).

dan tradisi merupakan bukti konkret dari keberagaman wacana Islam di tanah air. Pada era kolonialisme, misalnya, lahir beberapa organisasi Islam, seperti Syarikat Dagang Islam (1909), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), Sumatera Thawalib (1918), dan Nahdlatul Ulama (1926). Kemunculan organisasi Muslim ini, menurut Mukti Ali, merupakan salah satu ciri masyarakat Islam “modern” di masa kolonialisme-imperialisme kala itu.⁴ Secara umum, organisasi-organisasi tersebut memiliki dua orientasi utama: *pertama*, pembentukan dan penyempurnaan tauhid (teologi); *kedua*, memperjuangkan cita-cita kemerdekaan. Setelah kemerdekaan di tanah air telah diraih, menurut M. Amin Abdullah, orientasi gerakan mereka lebih fokus kepada tujuan pertama (pembentukan dan penyempurnaan tauhid).⁵

Perkembangan Islam di Indonesia tentu tidak dapat dilepaskan dari peranan kelompok intelektual—dari beragam latar belakang komunitas—yang secara konsisten melakukan pembacaan kritis-dekonstruktif terhadap doktrin dan pemahaman *mainstream*.⁶ Kaum intelektual Muslim itu membawa misi pembaruan dalam Islam dengan model dan ciri khas masing-masing yang bertujuan untuk menyesuaikan perubahan dan menjawab tantangan zaman. Salah satu faktor perbedaan pemikiran dan gerakan intelektual mereka ialah latar belakang realitas kehidupan multikultural.⁷ Maka tidak mengherankan, kalau wacana dan gerakan Islam yang eksklusif, formalistik, dan ekstremis akan sulit berkembang di Indonesia, sebab secara karakter, masyarakat Indonesia cenderung demokratis.⁸

Dalam catatan sejarah, corak demokratis Indonesia itu semakin kentara, setelah seluruh elemen masyarakat berhasil mendorong perubahan besar-besaran

⁴ Lihat A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971), 5.

⁵ Amin Abdullah kemudian mengkaji lebih lanjut siapa saja sosok yang berjuang dalam pembentukan dan penyempurnaan tauhid tersebut di awal abad ke-20. Selengkapnya lihat M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 129–30.

⁶ Lihat Miftahuddin, *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia Dari Abad XIX Sampai Masa Kontemporer* (Yogyakarta: UNY Press, 2017), 2.

⁷ Lihat Azyumardi Azra, “Cultural Pluralism In Indonesia: Continuous Reinventing of Indonesian Islam in Local, National and Global Contexts,” *Asia Pacific Journal On Religion And Society* 2, no. 2 (2018): 59.

⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 128.

dalam realitas politik Indonesia pada tahun 1998: dari otoritarianisme militeristik Orde Baru menuju era kebebasan dan keterbukaan, Reformasi.⁹ Transisi politik di Tanah Air ini merupakan gerbang awal dalam rangka melahirkan wacana-wacana kritis yang selama tiga dekade lebih telah tertimbun dan mengendap di bawah tekanan rezim Suharto. Sehingga, dari perubahan tersebut, beragam wacana pemikiran muncul dari komunitas-komunitas Muslim, dan kemudian menciptakan lokus pasar ide (*the marketplace of ideas*) yang memiliki peran penting dalam proses demokratisasi Indonesia. Menurut Kuntowijoyo, antara kaum intelektual (cendekiawan) Muslim dan masyarakat memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Posisi kaum intelektual (harus) senantiasa berada di pihak dan membela kepentingan masyarakat, selain tetap berusaha memberikan respons atas dinamisasi dan tantangan zaman. Orientasi ide-gagasan dan langkah-langkah strategis kaum intelektual Muslim, tidak lain untuk mengatasi seanebak masalah dalam kehidupan masyarakat.¹⁰

Satu dari berbagai kelompok intelektual Muslim yang menjadi agen demokratisasi, dan ikut serta dalam meramaikan perang gagasan (*intellectual war*) di Indonesia ialah “Post-Tradisionalisme Islam”. Kelompok intelektual ini lahir dari rahim organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU). Post-Tradisionalisme Islam merupakan hasil dari pergolakan intelektual generasi muda NU—juga biasa disebut intelektual muda NU progresif. Secara genealogis, keberadaan Post-Tradisionalisme Islam itu disebabkan, setidaknya, oleh dua faktor penting dalam sejarah NU. *Pertama*, kemunculan *Non-Governmental Organization* (NGO) di Indonesia pada dekade 1970-an dan 1980-an.¹¹ *Kedua*, NU “Kembali ke

⁹ Lihat Carool Kersten, *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity* (Edinburg: Edinburg University Press, 2017), 164–68.

¹⁰ Menurut Kuntowijoyo, peran seorang intelektual Muslim ada dua: manajemen yang rasional dan membantu umat dalam perang gagasan (*intellectual war*). Peran pertama bermaksud menyadarkan umat atas persoalan yang tengah terjadi melalui rasionalisasi. Sementara peran kedua, para intelektual Muslim diharapkan mampu menjelaskan secara ilmiah tentang pentingnya ilmu-ilmu modern, teknologi, dan lain sebagainya. Dalam konteks inilah, kaum intelektual Muslim di Indonesia dapat menciptakan medan *intellectual war* (perang gagasan)—yang juga dikenal sebagai “pasar ide”. Selengkapnya lihat Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 39–44.

¹¹ NGO, Ornop, atau LSM ini umumnya bergerak di ranah sosial-kultural. Pelbagai organisasi atau lembaga di masa Orba yang berafiliasi dengan NU, dapat dilihat dalam Nur Khalik Ridwan,

Khittah NU” dalam keputusan Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo tahun 1984.¹² Kedua hal ini seolah-olah menjadi “bahan bakar” generasi muda NU dalam membangun tradisi intelektual kritis dan menata gerakan. Walhasil, di masa awal Reformasi, generasi muda NU (selanjutnya ditulis *intelektual muda NU*) itu berbondong-bondong menciptakan wacana kritis-dekonstruktif dan memobilisasi gerakan untuk menuju revitalisasi tradisi. Secara umum, gerakan intelektual ini mereka sebut dengan istilah: “Post-Tradisionalisme Islam” (kerap disingkat *Postr*).¹³

Sebagaimana telah disinggung di muka, konteks historis-sosial kemunculan Postra tersebut berkaitan erat dengan pendongkelan Presiden Suharto dari tampuk kekuasaan. Saat itu, sebagian besar generasi muda Islam (aktivis, akademisi, santri), tak terkecuali dari NU, ikut terlibat aktif dalam menegakkan demokrasi (Reformasi) di Indonesia. Pijakan aksiologis mereka, menurut Robert Hefner, secara umum adalah nilai-nilai demokrasi dan emansipasi yang bersumber dari Islam.¹⁴ Menurut pembacaan Zuly Qodir, pergeseran situasi politik (dari Orde Baru ke Reformasi) tersebut telah membawa perubahan baru dalam kehidupan sosial masyarakat di Indonesia, termasuk dalam spektrum pemikiran dan gerakan keagamaan Islam.¹⁵ Dalam situasi semacam itulah, tradisi intelektual muda NU mengalami perkembangan cukup signifikan. Rumadi mengatakan bahwa intelektual muda NU pada masa itu sudah berani melakukan gugatan kritis dan membongkar bangunan

NU & Bangsa 1914-2010: Pergulatan Politik dan Kekuasaan (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 245–49. Tentang hal ini akan diulas lebih lanjut di Bab 2.

¹² Keputusan “Kembali ke Khittah 1926” ini merupakan momentum sejarah Nahdlatul Ulama yang mengembalikan orientasi gerakan NU: dari politis praktis (dulu NU menjadi partai) ke gerakan sosial-keagamaan dan pemberdayaan masyarakat. Pada Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo, NU juga menerima Pancasila sebagai asas organisasi. Lihat Mahbub Djunaedi, “Nahdlatul Ulama: Sejarah dan Politik” dalam Abdurrahman Wahid et al., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1990), 181.

¹³ Lihat Media Zainul Bahri, *Perjumpaan Islam Ideologis & Islam Kultural* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 51.

¹⁴ Lihat Robert William Hefner, *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 9.

¹⁵ Lihat Zuly Qodir, “Generasi Baru Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Bestari* 16, no. 35 (2003): 15.

epistemologis wacana keagamaan mapan, seperti teologi (akidah), akhlak-tasawuf, dan fikih.¹⁶

Para intelektual muda NU-Postran, menurut Ahmad Ali Riyadi, merupakan generasi muda (generasi keempat) dari kalangan aktivis NU di Jakarta yang kurang populis. Secara umum mereka pernah mengenyam pendidikan di pesantren tradisional, dan kemudian melancong ke kota-kota besar (urbanisasi) untuk melanjutkan studi di perguruan tinggi.¹⁷ Sehingga *background* pendidikan intelektual muda NU-Postran cenderung bersifat “campuran” (pesantren dan pendidikan tinggi). Kemudian mengenai istilah “Post-Tradisionalisme Islam” (Postra), para intelektual muda NU memiliki pemaknaan dan definisi tersendiri. Mereka tidak memahami istilah tersebut sebagai suatu usaha untuk meninggalkan tradisi, melainkan sebuah kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*) dari tradisi itu sendiri. Postra bermaksud untuk merevitalisasi tradisi dan melalui cara ini, diharapkan dapat menciptakan transformasi dalam kehidupan sosial maupun keagamaan. Hal ini mereka lakukan agar tradisi lebih kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman.¹⁸ Lebih jauh, kaum intelektual muda NU-Postran tidak hanya kritis terhadap tradisi mereka sendiri (NU), tetapi juga kepada tradisi komunitas-komunitas Muslim lain.¹⁹ Sederhananya, maksud dan tujuan utama gerakan intelektual Postra ialah, melakukan revitalisasi (*nahd}ah*) tradisi dengan tetap berpijak pada tradisi (*turās*) sebagai basis intelektual dan transformasi sosial.²⁰

Model pembacaan Postra cenderung bersifat kritis-dekonstruktif: berusaha membongkar kemapanan tafsir-tafsir agama dengan metode analisis kritis. Sejauh

¹⁶ Lihat Rumadi, “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran,” *Tashwirul Afkar* 6 (1999): 31.

¹⁷ Lihat Ahmad Ali Riyadi, “Gerakan Pembaharuan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama,” *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2005): 6–7.

¹⁸ Gerakan intelektual generasi muda NU lebih menekankan pada pentingnya realitas empiris, dan kemudian dipadukan dengan teks. Selengkapnya lihat Aziz Ahmad, *Islam Desa dan Islam Kota* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 136–40.

¹⁹ Lihat M. Mas’ud Said, “Politik Tanpa ‘Panggung’ Intelektualisme Kaum Muda NU” (Pengantar) dalam Aksin Wijaya, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 22.

²⁰ Lihat Muhamad Bindaniji dan Moh Ashif Fuadi, “Post-Tradisionalisme: Membincang Basis Epistemologi dan Transformasi Gerakan Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24, no. 1 (2022): 66.

ini, kaum intelektual muda NU-Postrera sering kali merujuk (dan mengembangkan) beragam pemikiran kritis dari filsuf Islam kontemporer, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Muhammad Abed al-Jabiri, Muhammad Arkoun, dan lain sebagainya untuk melakukan dekonstruksi terhadap wacana agama *mainstream* tersebut.²¹ Namun, menurut pengamatan Najib Burhani, intelektual muda NU-Postrera juga menggunakan epistemologi mazhab kritis Barat untuk membaca realitas sosial.²² Selain itu, menurut Bustamam-Ahmad, terdapat beberapa faktor utama di balik kecanggihan wacana pemikiran mereka, antara lain: *pertama*, eksistensi pesantren tradisional sebagai pusat tradisi intelektual NU; *kedua*, program dan kinerja Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM, NGO, atau Ornop); *ketiga*, jaringan keilmuan yang dibangun dari Mesir (Timur Tengah); *keempat*, kegiatan-kegiatan alternatif di luar kampus (IAIN); *kelima*, pengaruh pemikiran radikal dan “kekiri-kirian” para filsuf Islam kontemporer; *keenam*, kedekatan dengan para peneliti asing (Indonesianis); dan terakhir, *ketujuh*, figur Gus Dur sebagai inspirator dan pelindung seluruh kerja-kerja intelektual kritis-liberal mereka.²³

Sebagai media untuk menyemai gagasan kritis-liberatif, para intelektual muda NU menerbitkan buku, jurnal ilmiah, *bulletin*, dan menggelar pelatihan dan lokakarya di berbagai daerah. Sedangkan mayoritas dari mereka juga aktif di dalam beberapa kelompok studi, seperti: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta; Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya; ILHAM di Semarang; *Institute of Culture and Religion Studies* (INCRÉS) di Bandung; Kelompok Kajian 164 di Jakarta; dan lain-lain.²⁴ Dengan demikian, dapat dikatakan

²¹ Lihat Rumadi, “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran,” 32.

²² Keberanian intelektual muda NU dalam melakukan kritik terhadap tradisi NU, secara khusus, dan organisasi Islam lain (ia menghadirkan contoh karya Ahmad Baso dan Nur Khalik Ridwan), menurut Najib Burhani memiliki empat alasan: *pertama*, karena kegagalan proyek besar “kebangkitan Islam” yang digaungkan Muhammad Abduh pada akhir abad ke-19; *kedua*, intelektual muda NU menggandrungi gaya pemikiran mazhab kritis Barat (terutama Prancis); *ketiga*, mereka menemukan perkakas teoritis baru dari pemikir Arab kontemporer seperti al-Jabiri dan Hanafi; *keempat*, pengaruh sosok Abdurrahman Wahid (Gus Dur) di lingkaran NU. Selengkapnya lihat Ahmad Najib Burhani, “Kritik Nalar Muhammadiyah: Pertanyaan dan Tantangan untuk Angkatan Muda Muhammadiyah,” *Tabloid Kauman* (Yogyakarta, 2012), 19.

²³ Lihat Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, “Metaformosis Pemikiran Intelektual Muda NU: Suatu Pandangan dari Outsider NU,” *Millah* 4, no. 1 (2004): 113.

²⁴ Lembaga-lembaga ini, selain sebagai tempat diskusi, juga bergerak di bidang penerbitan buku dan jurnal ilmiah yang memuat tulisan-tulisan intelektual muda NU untuk menuangkan

bahwa gerakan intelektual di kalangan generasi muda NU itu adalah manifestasi dari pergumulan panjang dan resistensi mereka atas pembakuan tafsir agama Islam di Indonesia, terutama dalam tubuh NU. Meski buah pemikiran mereka tampak liberal dan inklusif, namun aktualisasi gerakan mereka tetap “merakyat”. Selain itu, mereka juga selalu menggelorakan toleransi, hak asasi manusia (HAM), keadilan sosial, pembebasan terhadap kaum tertindas, dan konsisten dalam penguatan *civil society*.²⁵

Secara historis, fenomena kemunculan Postra di Indonesia telah berhasil menggelorakan spirit dan nilai-nilai kebebasan dalam membaca, mengevaluasi, dan membongkar kemapanan wacana keagamaan serta merespons isu-isu yang berkembang saat itu.²⁶ Pelbagai letupan gagasan dan konsistensi gerakan sosial intelektual muda NU telah “mencincang-cincang” otoritarianisme tafsir agama, dan mendedah stagnasi pemikiran dalam tradisi keagamaan umat Islam. Gema wacana kritis-liberatif mempunyai daya tarik tersendiri di kalangan Muslim Indonesia, khususnya di dalam tubuh NU. Puluhan karya dimunculkan sebagai wujud *ghirah* dan konsistensi kaum intelektual muda NU dalam mendinamisasi tradisi keilmuan yang berorientasi pada transformasi sosial masyarakat akar rumput. Segala macam “tirani keagamaan” senantiasa dilawan oleh mereka untuk mewujudkan kehidupan keagamaan yang demokratis dan pluralis.

Namun, resonansi wacana pemikiran Postra ternyata tidak bertahan lama. Seiring berjalannya waktu, wacana dan gerakan intelektual Postra mengalami keredupan, dan tidak lagi menjadi salah satu diskursus penting dalam konstelasi wacana keislaman kontemporer. Perjalanan Postra kian mengalami kemunduran

gagasan kritis-liberatif mereka. Lihat Rumadi, “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran,” 33.

²⁵ Sikap “merakyat” kaum intelektual muda NU ini merupakan karakter khas seorang santri. Lihat Munawar-Rahman Budhy, “Masa Depan Wajah Islam Indonesia: Kajian atas Islam Moderat-Progresif,” *Nusantara; Journal for Southeast Asian Islamic Studies* 15, no. 1 (2019): 11–14.

²⁶ Pergeseran intelektualitas di NU sebenarnya sudah sejak lama terjadi. Menurut pembacaan Cak Nur, golongan “tradisionalis” (NU) mengalami peningkatan dari segi pemahaman keagamaan Islam yang justru melampaui kalangan eksponen Masyumi dan Muhammadiyah yang “modernis”. Lihat “Peta Pemikiran Islam di Indonesia” dalam Nurcholish Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, ed. oleh Budhy Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2020), 2851.

(regresif). Sehingga muncul sebuah anomali: *dari progresif ke konservatif*. Sejauh pengamatan penulis, model pembacaan eklektik yang sering kali dipakai kaum intelektual muda NU dalam membaca teks-teks keagamaan, tumpukan tradisi, dan berbagai masalah dalam realitas sosial, belakangan kurang begitu digandrungi, bahkan oleh generasi muda NU sendiri. Sudah barang tentu, fenomena semacam ini merupakan masalah sekaligus tantangan dalam khazanah pemikiran di Indonesia. Karena bagaimanapun wacana keagamaan intelektual muda NU tersebut telah memainkan peran penting dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam—dan ikut berkontribusi dalam rangka membangun fondasi demokrasi—di Indonesia.

Persoalan kemunduran wacana keagamaan Postra di atas, menurut hemat penulis, menarik untuk dikaji lebih lanjut. Sebab hal tersebut mengindikasikan telah terjadi pergeseran (atau bahkan perubahan) dalam perjalanan wacana keagamaan Postra. Dengan kata lain, terdapat “diskontinuitas” dalam perjalanan sejarah Postra, sejak pertama kali dimunculkan sampai sekarang. Oleh karena itu, tesis ini bertujuan untuk mengkaji masalah tersebut dengan cara melacak sejarah pemikiran Postra melalui periodisasi tertentu. Demikian perlu dilakukan supaya model sistem pengetahuan (*episteme*), rezim pengetahuan, dan faktor-faktor kemunduran wacana Postra dapat diketahui. Selain itu, tesis ini juga bermaksud membongkar berbagai kepentingan ideologis-politis di balik wacana keagamaan intelektual muda NU itu. Atau, dalam bahasa lain, tesis ini ingin membaca sesuatu “yang tak terkatakan” (*not said*) di balik pembentukan wacana keagamaan Postra oleh intelektual muda NU.

Dengan melihat uraian masalah dan maksud penelitian di muka, paling tidak urgensi tesis ini sudah terlihat sangat jelas: mengungkap diskontinuitas sejarah dan membongkar kepentingan ideologis-politis di balik pembentukan Postra. Demikian dilakukan untuk memahami faktor-faktor mengapa wacana dan gerakan intelektual Postra, kalau dilihat dalam konteks kekinian, justru tampak mengalami regresi dan kurang mendapatkan atensi dari dunia akademik maupun tradisi ilmiah dalam tubuh NU sendiri. Selain itu, di ranah praktis, wacana keagamaan Postra itu juga kurang memberikan pengaruh berarti dalam mendorong perkembangan realitas keagamaan umat Islam di Indonesia—sebagaimana yang telah diharapkan.

Hal-hal itulah yang hendak dijawab dalam tesis ini. Sebab, selama hampir tiga dekade sejak wacana Postra dimunculkan oleh intelektual muda NU, pembacaan evaluatif dan pembongkaran atas wacana tersebut relatif sedikit. Namun, harus segera dicatat, bahwa bukan berarti pendapat itu menganggap bahwa belum ada kajian kritis terhadap wacana Postra sama sekali. Hanya saja, menurut penulis, beragam kajian kritis yang sudah dilakukan masih cenderung berkutat pada tataran “permukaan” wacana Postra—belum meninjau secara kritis sesuatu “yang tak dikatakan” di balik wacana. Dengan demikian semakin terang, bahwa riset ini memang penting dilakukan, karena berusaha menawarkan perspektif baru dalam membaca wacana keagamaan intelektual muda NU tersebut.

B. Rumusan Masalah

Pelbagai pembacaan analitis dan riset ilmiah tentang Nahdlatul Ulama telah banyak dilakukan, khususnya mengenai wacana keagamaan intelektual muda NU, baik oleh para peneliti luar (*outsider*) maupun peneliti Indonesia sendiri. Sehingga penulis perlu membatasi masalah penelitian ini agar tidak melebar, dan bisa lebih dipahami maksud dan tujuan mengapa penelitian ini dilakukan. Penelitian tentang wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam ini hendak menjawab tiga persoalan pokok ini:

1. Mengapa intelektual muda NU membentuk Post-Tradisionalisme Islam?
2. Bagaimana rezim pengetahuan bekerja dalam Post-Tradisionalisme Islam?
3. Apa kontribusi Post-Tradisionalisme Islam terhadap Nahdlatul Ulama (NU)?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Mengemukakan tujuan penelitian penting dilakukan, sebab hal itu dapat menunjukkan kejelasan orientasi penelitian yang ingin dicapai. Tanpa maksud dan tujuan yang jelas, maka penelitian tidak akan memiliki nilai sama sekali. Oleh karena itu dalam penelitian ini setidaknya terdapat tiga tujuan pokok yang ingin dicapai, antara lain:

1. Untuk mengetahui alasan yang melatarbelakangi kaum intelektual muda NU membentuk Post-Tradisionalisme Islam.

2. Untuk mengetahui bagaimana rezim pengetahuan Post-Tradisionalisme Islam memengaruhi (mendisiplinkan) pemikiran dan gerakan intelektual muda NU.
3. Untuk mengetahui kontribusi Post-Tradisionalisme Islam terhadap NU secara struktural (kelembagaan) maupun kultural.

Selain itu, sebuah penelitian juga perlu mempertimbangkan kontribusi yang dihasilkan, terutama bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam konteks riset ilmiah, seorang peneliti harus memberikan beberapa argumentasi tentang kegunaan atau manfaat penelitian yang dilakukan.²⁷ Menurut hemat penulis, penelitian ini memiliki beberapa manfaat, antara lain: 1) memberikan keterangan mengenai Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia; 2) dapat memberikan sumbangsih historis dan filosofis tentang Post-Tradisionalisme Islam dan wacana keagamaan di Indonesia; 3) dapat memantik upaya revitalisasi khazanah wacana Post-Tradisionalisme Islam dalam konteks kekinian; 4) memberikan pembacaan yang berbeda terhadap Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia; dan 5) memberikan kontribusi terhadap khazanah ilmu pengetahuan, khususnya studi keislaman mutakhir, untuk dijadikan bahan kajian lebih lanjut.

D. Kajian Pustaka

Dalam diskursus wacana pemikiran Islam di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) menjadi salah satu entitas yang memiliki pengaruh signifikan, terutama dalam memberikan kontribusi berupa gagasan dan strategi gerakan yang dilakukan untuk menjawab tantangan globalisasi dan modernisasi. Berbagai tantangan itu senantiasa dihadapi oleh masyarakat Indonesia, terutama Muslim, sejak sebelum kemerdekaan hingga saat ini. Ketika masyarakat Indonesia baru saja menghirup udara kebebasan (setelah lebih dari tiga dekade berada di bawah rezim otoriter Orde Baru) di awal abad ke-21, atau beberapa saat setelah Suharto menyatakan mundur dari tahta kepresidenan, tak lama muncul gerakan-gerakan Muslim yang terus mendorong

²⁷ Muzairi et al., *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: FA Press, 2014), 35–36.

laju perkembangan demokratisasi dan relevansi pemikiran Islam terhadap ruang publik di Indonesia.²⁸

Pada situasi semacam itulah Postra muncul ke medan perang gagasan. Dengan memupuk semangat kritis dan liberatif, intelektual muda NU menjadi salah satu aktor penting dalam menyemai gagasan tentang Islam di Indonesia yang kerap kali memicu perdebatan dengan kelompok Muslim lain. Gelombang gerakan intelektual Postra akhirnya menjadi sorotan publik, baik dari kaum akademisi dari luar (*Indonesianis*) maupun dari Indonesia sendiri (*insider*). Maka tak heran jika buku atau hasil penelitian akademik tentang Postra dari berbagai aspek muncul sebagai arsip sejarah yang senantiasa dijadikan rujukan dalam riset-riset mutakhir. Oleh karena itu, perlu memetakan penelitian yang sebelumnya sudah dilakukan sebagai upaya untuk memahami aspek-aspek yang telah disoroti oleh para peneliti (*outsider* dan *insider*).

Jika melacak literatur awal tentang Postra, maka akan ditemukan sebuah buku yang pertama kali menyebut istilah “Post-Tradisionalisme Islam” al-Jabiri yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Baso.²⁹ Secara umum buku antologi tulisan al-Jabiri yang diterbitkan LKiS ini sama sekali tidak menjelaskan wacana Postra di Indonesia yang menjadi objek penelitian ini. Ia hanya memuat epistemologi dan metodologi “Kritik Nalar Arab” (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*) dalam pemikiran al-Jabiri. Setelah buku tersebut terbit, di tahun yang sama juga muncul sebuah buku yang ditulis oleh M. Hanis Dhakiri dan Zaini Rahman bertajuk *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak dan Gerakan PMII*.³⁰ Sebagaimana tertulis dalam anak judul, buku ini lebih fokus mengulas karakteristik

²⁸ Kemunculan gerakan intelektual Muslim Indonesia pasca-Reformasi ini dipetakan oleh Kersten dalam dua kubu: “protagonis” dan “antagonis”. Ia memasukkan Postra ke dalam kubu *pertama*. Sementara kubu antagonis (reaksioner) diisi, misalnya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Kelompok yang terakhir ini sering memberikan kritik tajam atas gagasan kritis generasi muda NU dan Muhammadiyah. Selengkapnya lihat Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi* (Bandung: Mizan, 2018), 33–80.

²⁹ Mohammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, trans. oleh Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000). Buku ini telah direvisi oleh Ahmad Baso dengan judul: *Al-Jabiri, Eropa, dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2018).

³⁰ Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000).

pemikiran dan gerakan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Gagasan tentang Postra dijadikan bahan refleksi untuk memetakan pemikiran dan gerakan PMII. Ulasan mengenai Postra sebagai wacana keagamaan hanya diulas secara sepintas lalu, dan lebih banyak membahas tentang corak dan gerakan PMII serta tawaran-tawaran gerakan intelektual mereka. Meski demikian, buku ini termasuk literatur utuh pertama yang memuat sejarah kemunculan Postra di Indonesia.

Kajian tentang Postra sebagai wacana keagamaan di Indonesia kemudian baru dimunculkan dalam buku Ahmad Baso yang bertajuk: *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal*.³¹ Topik Post-Tradisionalisme Islam menjadi salah satu pembahasan dalam buku ini. Namun, Baso sekadar menjelaskan basis epistemologi dan metodologi dalam wacana Postra. Artinya dia tidak melakukan analisis kritis terhadap Postra sebagai sebuah konstruksi wacana. Dengan kata lain, pembahasan Postra dalam buku Ahmad Baso ini hanya membahas epistemologi dan metode kritik yang digunakan intelektual muda NU sebagai basis pembacaan mereka terhadap tradisi dan masalah sosial-keagamaan.

Berbeda dengan kajian Ahmad Baso di atas, Rumadi lebih spesifik mengkaji tentang kelompok Postra dalam buku *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*.³² Selain menyajikan historisitas Postra sebagai wacana intelektual-keagamaan di Indonesia, buku ini juga menganalisis wacana tersebut dengan fokus pada tema-tema kajian yang dilakukan. Kajian yang dilakukan Rumadi dalam buku ini cukup komprehensif. Sebab, wacana Postra dianalisis mulai dari genealogi intelektual, landasan epistemologi dan metodologi, sampai orientasi gerakan dan tema-tema umum dalam kelompok Postra. Meski demikian, kajian yang dilakukan dalam buku ini masih cenderung mendeskripsikan sejarah Postra. Rumadi belum melakukan analisis kritis dengan melacak *episteme* dan rezim pengetahuan wacana tersebut.

³¹ Ahmad Baso, "Post-Tradisionalisme Islam: Kritik dan Metode" dalam Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 159–86.

³² Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme Dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008).

Selanjutnya fenomena perubahan pemikiran progresif-liberal di kalangan generasi muda NU pada masa kepemimpinan Gus Dur dikaji oleh Djohan Effendi.³³ Ia melihat pergeseran paradigma yang cukup signifikan di masa kepemimpinan KH. Achmad Siddiq (sebagai *Ra'īs 'Ām*) dan Gus Dur (sebagai Ketua Umum) di PBNU. Effendi menengarai fenomena kemunculan intelektual progresif-liberal di kalangan generasi muda yang membaca doktrin dan hukum Islam secara kritis. Hal ini juga ditandai oleh degradasi pemikiran ulama tradisional (generasi tua). Tema-tema penting yang disoroti buku ini ialah seputar reinterpretasi mazhab (fikih), kontekstualisasi pemikiran sosial-keagamaan, fikih siyasah (politik), isu-isu keperempuanan (gender), dan doktrin Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah.

Selain Djohan Effendi, fenomena progresivitas intelektual muda NU di masa kepemimpinan Gus Dur (hingga ia dimakzulkan sebagai Presiden Republik Indonesia ke-4) juga sudah dikaji oleh Laode Ida.³⁴ Subjek utama dalam buku ini adalah “kelompok NU progresif” yang mempunyai dua agenda utama: menyemai wacana pemikiran kritis dan menggerakkan aktivitas sosial. Ida menunjukkan peran Gus Dur—yang sangat dominan dan juga menjadi penghambat—dalam perkembangan gerakan sosial kelompok NU progresif tersebut. Dalam kajiannya, Ida sampai pada kesimpulan, bahwa gerakan sosial kelompok NU progresif tidak dapat dilepaskan dari peran orang besar (*the great man*) dan posisi independen yang konsisten dari aktor intelektual yang menjadi sandaran dari gerakan sosial menjadi faktor penentu keberlanjutannya.

Selama beberapa dekade NU sering kali disebut sebagai kelompok “Islam tradisional”. Namun seiring berjalannya waktu, NU justru melahirkan tokoh-tokoh atau kelompok yang mengusung pemikiran dan gerakan kritis-progresif. Fenomena ini kemudian dikaji oleh Mochammad Sodik dalam *Gejolak Santri Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain* (2000).³⁵ Buku ini mengkaji secara teoritis

³³ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010).

³⁴ Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004).

³⁵ Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

kemunculan “liberasi” pemikiran di kalangan aktivis muda NU (AMNU). Secara spesifik, subjek utama penelitian ini adalah komunitas ilmiah yang didirikan dan dikembangkan oleh para aktivis muda NU di Yogyakarta, yakni *Lembaga Kajian Islam dan Sosial* (LKIS). Ia menganalisis konstruksi pemikiran Islam yang dibangun oleh aktivis muda NU tersebut serta kepentingan-kepentingan dan implikasi sosio-kultural dari gerakan yang mereka lakukan.

Generasi muda NU di Yogyakarta juga dijadikan subjek penelitian oleh Badrun Alaena.³⁶ Berbeda dengan Mochammad Sodik yang menganalisis konstruksi pemikiran dan implikasi yang muncul dari gerakan yang dilakukan aktivis muda NU Yogyakarta (LKIS), Alaena cenderung lebih fokus mengkaji pergeseran pemahaman Ahl as-Sunnah wa al-Jamā‘ah (Aswaja) di lingkungan NU—dari mazhab ke metode berpikir (*manhaj al-Fikr*). Dengan berpijak pada ajaran pokok Aswaja tersebut, kalangan generasi muda NU bermaksud melakukan interpretasi ulang dengan pendekatan yang lebih kritis. Tujuan utama reinterpretasi itu adalah untuk menjadikan Aswaja sebagai paradigma keagamaan, sosial, dan politik yang lebih kontekstual, kritis, dan progresif.

Kemudian pergolakan pemikiran di tubuh NU (intelektual muda) semakin menggema dan menemukan ruang ekspresi setelah menggelar forum ilmiah yang dikenal “Muktamar Pemikiran Islam NU” pada tahun 2003. Catatan dan hasil forum ilmiah yang diselenggarakan di PP. Salafiyah Syafi’iyah, Situbondo itu dimuat di dalam buku *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (2004).³⁷ Secara umum, buku ini bukan sebuah hasil riset ilmiah dengan pendekatan teoritis tentang forum tersebut, melainkan hanya menyajikan hasil-hasil muktamar. Atau, buku ini tidak lebih dari suatu catatan pergulatan pemikiran yang terjadi selama forum berjalan. Meski begitu, buku ini berhasil merekam jejak-jejak pergeseran intelektual yang terjadi di internal NU, terutama di kalangan anak muda. Lebih jauh, kecenderungan kritis anak muda NU di jalur kultural itu juga disoroti Hairus Salim

³⁶ Badrun Alaena, *NU, Kritisisme, dan Pergeseran Makna Aswaja* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

³⁷ Zuhairi Misrawi, ed., *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004).

dan Muhammad Ridwan dalam *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (1999).³⁸ Beberapa tulisan kaum muda NU yang disebut “kultul hibrida” di dalam buku ini lebih menekankan sketsa biografis perjalanan dan *concern* yang mereka geluti. Sehingga buku ini tidak bermaksud menganalisis perkembangan intelektualitas di jalur kultural NU tersebut.

Pada ranah eksternal, pergulatan intelektual muda NU juga telah dijadikan objek kajian. Seperti gagasan-gagasan kritis-progresif mereka mengenai isu sekularisme, pluralisme, dan liberalisme di Indonesia sebagaimana yang telah dikaji Carool Kersten.³⁹ Perdebatan tentang sekularisme, pluralisme, dan liberalisme menyeruak ke permukaan sebagai objek diskursus umat Islam di Indonesia pada awal Reformasi setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan “fatwa 7”.⁴⁰ Kersten juga memetakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer dan mengelompokkan Postra ke dalam kubu “protagonis” yang mendukung ketiga isu tersebut. Studi mengenai peta pemikiran Islam Indonesia (yang dipelopori generasi muda) juga menjadi pembahasan sentral Mohammad Ali dalam *Islam Muda: Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional* (2006).⁴¹ Dalam kajian yang dilakukan Ali ini, kelompok Postra diklasifikasi ke dalam penggerak arus pemikiran Islam kritis yang berbasis pada tradisi rasional Islam dan Barat yang ia sebut sebagai “Islam

³⁸ Dalam *catatan pendahuluan*, Hairus Salim dan Muhammad Ridwan menjelaskan perkembangan progresif di kalangan anak muda NU yang saat itu mulai disoroti oleh para peneliti. Lihat Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, ed., *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 1–18.

³⁹ Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi* (Bandung: Mizan, 2018)..

⁴⁰ Pada tahun 2005, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa yang mengharamkan sekularisme, pluralisme, dan liberalisme atau yang lebih dikenal “fatwa 7”. Perumusan fatwa itu diketuai oleh Ma’ruf Amin dan Sahal Mahfudh (dua tokoh dari NU). Sahal Mahfudh, selain sebagai Ketua MUI, pada waktu yang bersamaan juga menjadi Rais ‘Aam PBNU. Kemunculan fatwa 7 ini semakin memperjelas polarisasi di dalam internal NU. Salah satu tokoh terkemuka yang menolak fatwa itu adalah Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Tidak hanya di tubuh NU, di Muhammadiyah juga terjadi polarisasi karena fatwa tersebut. Din Syamsudin, yang saat itu menjabat sebagai Sekretaris MUI, dari Muhammadiyah mendukung fatwa 7 yang ditolak oleh intelektual dari generasi muda Muhammadiyah, seperti Dawam Rahardjo. Secara organisatoris, JIMM juga menolak pengharaman sekularisme, pluralisme, dan liberalisme tersebut. Di sisi lain, fatwa 7 itu juga didukung oleh kubu reaksioner, seperti: DDII, MMI, FPI, HTI, dan ICMI. Tentang hal ini selengkapnya lihat Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, 145–46.

⁴¹ Mohammad Ali, *Islam Muda: Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006).

Muda”. Ide dan gagasan kritis mereka, menurut Ali, menjadi faktor penting dalam menentukan masa depan Islam Indonesia kontemporer. Buku Mohammad Ali ini lebih cocok disebut sebagai sebuah karya deskriptif-reflektif tentang perkembangan pemikiran Islam di Indonesia ketimbang sebuah kajian serius.

Mengenai perkembangan dan perubahan pemikiran generasi muda NU dalam konteks sosiokultural dan keagamaan telah menjadi topik utama riset yang dilakukan Nuriyati Samatan.⁴² Ia menggunakan pendekatan komunikasi peradaban dengan melihat bagaimana proses dialog, interaksi, dan pertukaran makna dalam generasi muda NU. Terdapat transformasi pemikiran di lingkungan NU yang ditandai oleh pergeseran nilai, identitas, dan orientasi gerakan. Namun kajian ini cenderung menganalisis pola komunikasi generasi muda NU sebagai dinamika pemikiran. Kemudian, kajian tentang pergeseran tipologi pemikiran keislaman NU di era pasca Reformasi telah dilakukan oleh Luthfi Hadi Aminuddin.⁴³ Selain NU, Aminuddin juga meletakkan Muhammadiyah sebagai objek kajian. Dalam kajian Aminuddin, perjalanan NU dan Muhammadiyah, sejak berdiri sampai masa pasca Reformasi telah terjadi pergeseran tipologi pemikiran yang cukup signifikan.

Sementara sebuah kajian yang berusaha melacak dinamika pemikiran Islam yang digaungkan cendekiawan NU, khususnya tentang gagasan-gagasan sosial-keagamaan, telah dilakukan oleh Mujamil Qomar dalam *NU “Liberal”: Dari Tradisionalisme Ahlunnah ke Universalisme Islam* (2002).⁴⁴ Kajian ini dibatasi pada kurun tahun 1985-1999 dengan fokus pada persoalan sosial keagamaan. Kadar “liberalisasi” pemikiran cendekiawan NU dalam kajian Qomar tersebut, ditinjau dari sudut tradisi pemikiran NU, tipologi pemikiran Islam di kalangan NU, dan kemudian bagaimana implikasi dari dinamika pemikiran cendekiawan NU itu. Jika kajian Qomar lebih fokus menelusuri liberalisasi pemikiran dari aspek sosial keagamaan, berbeda dengan Shonhadji Sholeh dalam *Arus Baru NU: Perubahan*

⁴² Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama: Studi Komunikasi Peradaban Tentang Transformasi Pemikiran Sosiokultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama* (Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, 2007).

⁴³ Luthfi Hadi Aminuddin, *Pergeseran Tipologi Pemikiran Keislaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama Pasca Era Reformasi* (Malang: Inara Publisher, 2022).

⁴⁴ Mujamil Qomar, *NU “Liberal”: Dari Tradisionalisme Ahlunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002).

Pemikiran Kaum Muda NU Dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme (2004).⁴⁵

Secara umum, kajian yang dilakukan Sholeh ini hendak memahami perubahan wacana pemikiran kaum muda NU tentang berbagai isu, seperti keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan hingga isu global. Ia membedakan wacana lama (tradisionalisme) dengan wacana baru (post-tradisionalisme) yang digalakkan oleh kaum muda NU. Pembaruan wacana “Nahdliyin Baru” ini, menurut Sholeh, merupakan respons terhadap wacana lama yang dianggap sudah tidak relevan dalam perkembangan zaman.

Selain itu, pembaruan pemikiran Islam yang dipelopori oleh intelektual muda NU pada kurun tahun 1990-2005 di Indonesia juga pernah dikaji oleh Ahmad Ali Riyadi.⁴⁶ Dalam kajian Riyadi ini, terdapat tiga persoalan utama yang disoroti, antara lain: *pertama*, gerakan pembaruan Islam yang dilakukan intelektual muda NU; *kedua*, langkah-langkah yang diambil; dan *ketiga*, tema-tema keagamaan yang menjadi objek pembaruan. Dalam buku ini, Riyadi hendak mengungkap model pembaruan Islam di kalangan generasi muda NU berdasarkan pada pembacaan mereka atas tradisi Islam, baik internal maupun eksternal. Dengan membatasi kajian pada rentang tahun 1990-2005, ia juga mengulas epistemologi, metode pembacaan, tema-tema penting yang dijadikan objek pembacaan, dan kontribusi terhadap pemikiran Islam di Indonesia oleh intelektual muda NU (Postra).

Penelitian ilmiah mengenai Post-Tradisionalisme Islam juga pernah dilakukan oleh Miftachul Huda⁴⁷ dan Pipin Suharso.⁴⁸ Dalam penelitian pertama, Huda bermaksud menganalisis Post-Tradisionalisme Islam dalam perspektif fenomenologi Hasan Hanafi. Sedangkan dalam penelitian kedua, Suharso bertujuan untuk menganalisis pemikiran Post-Tradisionalisme Islam yang berkembang di

⁴⁵ Shonhadji Sholeh, *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda NU Dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme* (Surabaya: JB Books, 2004).

⁴⁶ Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

⁴⁷ Miftachul Huda, “Post-Tradisionalisme Islam Dalam Perspektif Fenomenologi Hasan Hanafi” (UIN Sunan Kalijaga, 2015).

⁴⁸ Pipin Suharso, “Post Tradisionalisme Islam (Studi Atas Kajian Pemikiran Islam Di Pesantren Darul Afkar Desa Tegalrejo Kecamatan Ceper Kabupaten Klaten)” (IAIN Surakarta, 2021).

Pesantren Darul Afkar, Klaten. Kedua penelitian ini memiliki topik yang sama, yaitu Post-Tradisionalisme Islam. Perbedaan keduanya hanya terletak pada kajian literatur (*library research*) dan lapangan (*field research*) serta aspek yang dianalisis. Kemudian tesis yang mengkaji implikasi pergeseran paradigma Nahdlatul Ulama (NU) terhadap institusi pendidikan NU juga telah dilakukan oleh Tejo Waskito.⁴⁹ Secara umum ketiga penelitian ini tidak bermaksud menganalisis wacana *Postr*a di Indonesia secara spesifik. Aspek wacana *Postr*a belum menjadi perhatian khusus dalam penelitian mereka.

Selanjutnya penelitian dalam bentuk artikel ilmiah tentang Post-Tradisionalisme Islam (*Postr*a) juga sudah banyak dilakukan dari berbagai aspek. Misalnya, tentang pengaruh pemikiran cendekiawan Muslim (Arab) dan pemikir Barat (Prancis) terhadap *Postr*a oleh Carool Kersten.⁵⁰ Selain itu, kajian yang menganalisis proses produksi intelektualitas dan dinamika yang dihadapi intelektual muda NU telah dilakukan oleh Khoirun Niam.⁵¹ Kajian tentang wacana *Postr*a yang menjadi salah satu corak pemikiran Islam kontemporer juga telah dilakukan Faizal Amin.⁵² Tak hanya itu, kemunculan *Postr*a dianggap sebagai suatu indikator kebangkitan⁵³ dan pembaruan gerakan⁵⁴ Islam di Indonesia juga pernah dikaji sebelumnya. Fakta bahwa *Postr*a lahir dari rahim NU membuat sebagian besar warga Nahdliyin, khususnya kaum akademisi, memberikan respons yang cukup beragam, dan hal ini kemudian dikaji oleh Siti Mahmudah.⁵⁵

Aspek lain tentang *Postr*a di Indonesia yang dijadikan objek kajian ialah mengenai transformasi pemikiran keagamaan di internal NU dari Tradisionalisme

⁴⁹ Lihat Tejo Waskito, "Pergeseran Paradigma Keislaman Nahdlatul Ulama dan Implikasinya Terhadap Pengembangan Institusi Pendidikan Nahdlatul Ulama" (UIN Sunan Kalijaga, 2017).

⁵⁰ Carool Kersten, "Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia," *Sophia* 54, no. 4 (2015).

⁵¹ Khoirun Niam, "Nahdlatul Ulama and the Production of Muslim Intellectuals in The Beginning of 21st Century Indonesia," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017).

⁵² Faizal Amin, "The Typologies of Islamic Thought: Mapping The Contemporary Intellectual Movements in Indonesia," *Jurnal Theologia* 35, no. 1 (2024).

⁵³ Jamaluddin dan Mohamad Rapik, "Kebangkitan Islam di Indonesia Perspektif Post-Tradisionalisme Islam," *Kontekstualita* 34, no. 02 (2018).

⁵⁴ Ahmad Ali Riyadi, "Gerakan Pembaharuan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama," *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2005).

⁵⁵ Siti Mahmudah, "Pandangan Sarjana NU Tentang Postradisionalisme Islam," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 8, no. 1 (2007).

ke Post-Tradisionalisme pernah dilakukan oleh beberapa peneliti, seperti: Tejo Waskito,⁵⁶ Abdullah Yaqin,⁵⁷ Muhammadong,⁵⁸ dan Muhammad Bindaniji.⁵⁹ Secara garis besar, kajian yang mereka lakukan mempunyai kesamaan aspek yang dikaji: transformasi tradisi intelektual NU. Kajian yang telah dilakukan masih cenderung menyoroiti fenomena kritisisme kelompok Postra dan belum melacak fundamen-fundamen wacana yang dibentuk oleh kaum muda NU tersebut.

Sebagaimana telah disinggung di muka, epistemologi dan metodologi al-Jabiri, terutama mengenai tradisi (*turās*), memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam membentuk pemikiran kritis kelompok Postra. Sehingga pengaruh al-Jabiri kemudian menjadi objek kajian yang dilakukan oleh Ahmad Najib Burhani,⁶⁰ Siti A'isyah,⁶¹ dan Abdul Mukti.⁶² Ketiga kajian ini menganalisis seperti apa pengaruh al-Jabiri dan digunakan untuk membaca tradisi dalam kelompok Postra. Dengan demikian, kajian mereka lakukan belum melacak *episteme* (sistem pengetahuan) yang ada dalam wacana Postra itu sendiri—dan mereka hanya menulis sebuah artikel ilmiah.

Selain aspek pengaruh pemikiran al-Jabiri tersebut, terdapat aspek lain dari kaum intelektual muda NU, yakni lembaga atau komunitas yang bergerak di bidang penelitian, penerbitan, dan kajian-kajian ilmiah. Salah satu komunitas intelektual-sosial di kalangan generasi muda NU, misalnya, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta. Kelahiran komunitas ini menjadi objek penelitian

⁵⁶ Tejo Waskito, "Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 15, no. 2 (2018).

⁵⁷ Abdullah Yaqin, "Ideologi Islam Tradisionalis Dan Transformasinya Di Indonesia," *Mozaic: Islamic Studies Journal* 2, no. 01 (2023).

⁵⁸ Muhammadong dan Lukman, "Gerakan NU Dalam Memahami Ajaran Islam Dari Tradisionalme Ke Post Tradisionalme," *Cendekia: Media Komunikasi Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Islam* 12, no. 02 (2020).

⁵⁹ Muhammad Bindaniji dan Moh Ashif Fuadi, "Post-Tradisionalisme: Membincang Basis Epistemologi dan Transformasi Gerakan Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama," *Substantia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin* 24, no. 1 (2022).

⁶⁰ Ahmad Najib Burhani, "Kitab Kuning Dan Kitab Suci: Pengaruh Al-Jabiri Terhadap Pemikiran Keagamaan Di NU Dan Muhammadiyah," *Masyarakat Indonesia* 41, no. 1 (2015).

⁶¹ Siti A'isyah, "Membaca Al-Jabiri: Menggali Inspirasi Dari Post-Tradisionalisme Islam," *Jurnal Pusaka* 2, no. 2 (2015).

⁶² Abdul Mukti, "Post-Tradisionalism in Indonesia: Tracking of Muhammad Abid al-Jabiri's Thought," *Jurnal Ushuluddin* 31, no. 1 (2023).

Machasin.⁶³ Kajian ini lebih memfokuskan diri pada praktik-praktik yang dilakukan generasi muda NU di LKiS, misalnya, menerbitkan buku-buku Islam kritis yang bernuansa pembaruan. Selain kajian Machasin, ada kajian yang menyoroti gerakan intelektual muda NU Yogyakarta di tengah arus radikalisme dan ekstremisme Islam dari Mochamad Sodik dan Sujibto.⁶⁴

Pemikiran Postra yang sering berseberangan dengan (pemikiran) komunitas lain juga menjadi salah satu aspek yang dijadikan objek kajian. Perbedaan metode dalam membaca suatu masalah, tentu akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Sehingga, kajian yang membandingkan antara komunitas satu dengan komunitas lain menarik dilakukan. Kajian komparatif semacam ini pernah dilakukan oleh Abdul Basid dengan membandingkan Post-Tradisionalisme dan Neo-Modernisme Islam.⁶⁵ Secara umum kajian ini hendak memahami perbedaan antara Postra dan Neo-Modernis Islam. Perbedaan keduanya, sebagaimana kesimpulan artikel Basid, disebabkan oleh perbedaan sikap, sudut pandang, dan metode pembacaan.

Dalam perkembangannya, Postra tidak hanya berkutat dalam spektrum keagamaan. Sebagai sebuah wacana pemikiran (atau hasil pemikiran), Postra juga dikaji dalam beragam konteks. Misalnya, kajian Hamam Burhanuddin,⁶⁶ Ishom Fuadi Fikri,⁶⁷ dan Edi Susanto⁶⁸ yang menghubungkan wacana pemikiran Postra dengan pendidikan Islam (formal) dan pesantren. Sementara upaya untuk memformulasikan pendidikan Islam dengan mengambil inspirasi dari perspektif Postra juga pernah dilakukan oleh Ishom Fuadi Fikri, Husniyatus Salamah

⁶³ Machasin, "Zāhira Ḥaraka al-Šhibān al-Nahḍīyya al-Fikrīyya Dirāsah an Majmu'I al-Dirāsāt al-'Islāmīyya al-'Itimā'īyya (LKiS) bi Yogyakarta," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 60 (1997).

⁶⁴ Mochamad Sodik dan B.J Sujibto, "The NU's Youth Among The Radical Movements in Yogyakarta," *AICOSH: Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 339 (2019).

⁶⁵ Abdul Basid, "Islam Nusantara: Sebuah Kajian Post Traditionalisme dan Neo Modernisme," *Tafaquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman* 5, no. 1 (2017).

⁶⁶ Hamam Burhanuddin, "Post-Tradisionalisme Pesantren: Mengukuhkan Tradisi Pesantren Sebagai Basis Transformasi Di Era Modern," *Al Murabbi* 01, no. 01 (2014).

⁶⁷ Ishom Fuadi Fikri, "Dimensi Post-Tradisionalisme Islam dalam Madrasah: Konvergensi Turāth Islam dan Modernitas Barat," *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)* 8, no. 1 (2020).

⁶⁸ Edi Susanto, "Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 2 (2014).

Zainiyati, dan Suryani.⁶⁹ Selain itu, dimensi-dimensi pemikiran Postra dalam suatu masyarakat di salah satu daerah juga pernah dilakukan oleh Arfan Nusi.⁷⁰

Dari berbagai penelitian yang telah disebutkan, menurut pembacaan penulis, sejauh ini belum ada kajian ilmiah yang bertujuan melacak *episteme* dan membedah “rezim pengetahuan” wacana Post-Tradisionalisme Islam yang digulirkan oleh para intelektual muda NU di Indonesia. Oleh sebab itu, posisi akademik tesis ini menjadi jelas. Secara spesifik, tesis ini hendak menganalisis wacana Postra di Indonesia tersebut melalui beberapa tahapan analisis. *Pertama*, melacak *episteme* dalam wacana Postra menggunakan arkeologi Foucault, dan memahami bagaimana “rezim pengetahuan” Postra bekerja di dalam kelompok Postra memakai genealogi Foucault. Setelah itu, *kedua*, menganalisis pertautan antara wacana dan ideologi Postra dengan menggunakan analisis wacana kritis model Michel Pecheux.

E. Kerangka Teori

Dalam rangka menganalisis secara teoritis objek material dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori arkeologi-genealogi Michel Foucault dan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) model Michel Pecheux. Penggunaan teori ini ditujukan untuk memudahkan penulis dalam menganalisis objek material dengan teori yang relevan. Oleh karena itu, di bagian ini akan diuraikan kerangka teoritis yang akan digunakan untuk menganalisis objek material (Postra).

1. Arkeologi dan Genealogi Michel Foucault

Foucault memiliki ketertarikan tersendiri terhadap apa yang disebut wacana (*discourse*). Istilah tersebut dapat dijumpai dalam karya Foucault: *The Archaeology of Knowledge* (1972). Ia mengemukakan bahwa wacana (diskursus) merupakan domain umum dari seluruh pernyataan atau kumpulan pernyataan (*group of*

⁶⁹ Ishom Fuadi Fikri, Husniyatus Salamah Zainiyati, dan Suryani, “The Significance of Turāth Discourse in Indonesian Islamic Education in the Contemporary Era,” *Qalamuna* 17, no. 1 (2025). Artikel ini berusaha mengajukan wacana Postra sebagai kerangka paradigmatis dalam rangka mencapai tujuan pendidikan.

⁷⁰ Arfan Nusi et al., “Post-traditionalist Nahdlatul Ulama and Neo-modernist Muhammadiyah: A Study of Local Muslim Thoughts in Gorontalo,” *International Journal of Social Science and Human Research* 05, no. 05 (2022). Artikel ini menghadirkan paradigma Postra untuk merespons realitas yang terjadi di Gorontalo.

statements) yang dapat diindividualisasi dan terkadang dipahami sebagai praktik yang dikontrol dengan mencakup sejumlah pernyataan.⁷¹ Selain menyebut wacana sebagai kumpulan pernyataan (*group of statements*), ia juga sering menyebut istilah tersebut sebagai kumpulan hipotesis (*group of hypotheses*) atau kumpulan deskripsi (*group of descriptions*).⁷²

Oleh karena itu, bagi Foucault, wacana atau diskursus dapat dipahami sebagai kumpulan pernyataan yang memiliki signifikansi terhadap segala hal, seperti membentuk subjek atau kelompok yang mempunyai pemikiran dan gerakan yang berbeda-beda. Kemudian, secara kritis, proyek intelektual Foucault hendak menganalisis wacana tersebut menggunakan dua metode analitis yang ia gagas: *arkeologi* dan *genealogi*. Kedua analisis ini dapat dicermati dalam pernyataan Foucault sendiri dalam “Truth and Power”—salah satu bagian wawancara yang dilakukan pada 1970-an:

“Kebenaran dimengerti sebagai sebuah sistem dari prosedur-prosedur yang telah diatur untuk memberikan penjelasan-penjelasan mengenai produksi, regulasi, distribusi, sirkulasi, dan operasi...Kebenaran berhubungan dalam suatu relasi sirkular dengan berbagai sistem kekuasaan yang memproduksi dan menopangnya, dengan efek-efek kekuasaan yang mempengaruhi dan memperluasnya. Sebuah “rezim” kebenaran”.⁷³

Menurut Davinson (1986), interpretasi pertama yang dikemukakan Foucault tersebut, secara ringkas, merupakan metode arkeologi. Sedangkan yang kedua

⁷¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972), 80.

⁷² Foucault memang memiliki beragam pengertian tentang “wacana” (*discourse*). Ia sering menyebut pengertian wacana secara bergantian. Misalnya sebagai kumpulan pernyataan (*group of statements*), kumpulan hipotesis (*group of hypotheses*), atau kumpulan deskripsi (*group of descriptions*). Meski demikian, maksud dari wacana perspektif Foucault ini merujuk pada setiap bentuk ucapan (maupun tulisan) yang memiliki makna serta dampak yang kemudian wacana tersebut membentuk kelompok-kelompok tertentu. Mengenai beberapa definisi wacana Foucault dapat dilihat dalam Salamet, *Analisis Wacana Michel Foucault* (Yogyakarta: SUKA Press, 2020), 109–10. Bandingkan dengan Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 33.

⁷³ “Truth is to be understood as a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements...Truth is linked in a circular relation with systems of power which produce and sustain it, and to effects of power which it induces and which extend it. A regime of truth”. Lihat pernyataan Foucault ini dalam Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), 133.

adalah pemaknaan ringkas tentang metode genealogi.⁷⁴ Sehingga dapat dipahami bahwa arkeologi dan genealogi merupakan dua metode yang berbeda, namun saling melengkapi. Secara sederhana, arkeologi berusaha menganalisis prosedur-prosedur, regulasi-regulasi, hingga fundamen-fundamen yang membentuk sebuah wacana (kebenaran). Sementara genealogi bermaksud memahami relasi antara kuasa dan pengetahuan yang mempunyai fungsi mendisiplinkan subjek-subjek dalam suatu wacana. Dari pemahaman semacam ini, kemudian perbedaan antara kedua metode analisis tersebut tampak jelas.

Sebelum menguraikan maksud dan kerangka teoritis arkeologi dan genealogi, agaknya perlu untuk mendefinisikan konsep-konsep kunci (*key concepts*) yang sering muncul dalam pemikiran Foucault supaya tidak terjadi tumpang tindih atau bias pemahaman. Selain itu, klarifikasi istilah atau konsep semacam ini juga dapat memudahkan penulis untuk menerapkan kerangka teori yang hendak digunakan.⁷⁵

- a) *Arkeologi* → metode untuk melacak asal-usul, *episteme*, dan format wacana dengan cara memahami arsip-arsip dalam sejarah masyarakat.⁷⁶
- b) *Genealogi* → metode untuk memahami relasi antara kuasa dan pengetahuan yang berimplikasi pada pendisiplinan subjek atau memahami bagaimana “rezim politik” memproduksi kebenaran.⁷⁷

⁷⁴ Cara yang paling mudah untuk memahami metode arkeologi dan genealogi Foucault adalah dengan mendiferensiasi pernyataan Foucault tentang kebenaran tersebut. Hal ini akan membantu dalam menjelaskan kedua metode yang digunakan Foucault untuk menganalisis diskursus. Selengkapnya lihat Davidson, A.I., “Archaeology, Genealogy, Ethics” dalam David Couzens Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 221.

⁷⁵ Memperjelas pengertian konsep-konsep kunci ini penting dilakukan, terutama dalam penelitian ilmiah. Sebab satu istilah ketika diucapkan oleh orang yang memiliki latar belakang yang berbeda akan memunculkan pemahaman yang berbeda. Sebagai contoh kata “arkeologi”. Dalam memahami istilah ini, Foucault jelas berbeda dengan arkeologi yang dipahami ahli sejarah konservatif. Tentang klarifikasi istilah ini Williamson menguraikan secara jelas dan mudah dipahami. Selengkapnya lihat Timothy Williamson, *Philosophical Method: A Very Short Introduction* (UK: Oxford University Press, 2020), 55.

⁷⁶ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences* (London & New York: Routledge, 2005), xxiii.

⁷⁷ Davidson, A.I., “Archaeology, Genealogy, Ethics” dalam Couzens Hoy, *Foucault: A Critical Reader*, 224.

- c) *Episteme* → sistem pemikiran yang menjadi fundamen epistemologis serta menentukan cara ilmu pengetahuan dijalankan dalam periode sejarah tertentu.⁷⁸
- d) *A Priori Sejarah* → suatu kondisi di mana keseluruhan syarat dan aturan yang menentukan praktik-praktik suatu wacana.⁷⁹
- e) *Rezim Pengetahuan/Kebenaran* → aturan dan mekanisme epistemologis yang mempunyai otoritas penilaian atas benar-salah sesuatu dalam periode sejarah tertentu.⁸⁰
- f) *Rupture* → retakan atau jeda dalam perjalanan sejarah yang mengakibatkan perubahan *episteme*.⁸¹
- g) *Arsip* → sistem pembentukan dan transformasi pernyataan-pernyataan yang dihasilkan oleh berbagai *a priori* sejarah dalam periode tertentu.⁸²
- h) *Biopower* → modus relasi kuasa yang terdapat mekanisme-mekanisme teknologi kuasa (disiplin tubuh dan pengaturan populasi).⁸³
- i) *Panoptikon* → istilah untuk merujuk bagaimana kekuasaan mengawasi dan mengontrol subjek-subjek dengan tanpa terlibat secara terus-menerus.⁸⁴

Secara umum, Foucault menyebut istilah “*arkeologi*” (atau analisis *arkeologis*) sebagai metode untuk mendefinisikan dan menganalisis aturan pembentukan wacana (*discourse*). *Arkeologi* hendak menunjukkan bagaimana suatu rangkaian peristiwa dalam sejarah tertentu dapat membentuk sebuah wacana.⁸⁵ Dengan kata lain, metode ini digunakan untuk mengkaji sejarah-sejarah kemunculan wacana dan fundamen-fundamen yang membentuknya. Sehingga

⁷⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer (Jilid II): Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019), 209.

⁷⁹ Lihat Jeffrey T. Nealon, “Historical A Priori” dalam Leonard Lawlor dan John Nale, ed., *The Cambridge Foucault Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 200–206.

⁸⁰ Lihat Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, 131.

⁸¹ Lihat Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 4.

⁸² Lihat Alec McHoul dan Wendy Grace, *A Foucault Primer: Discourse, Power and The Subject* (New York: Routledge, 2002), 41.

⁸³ Lihat Vernon W. Cisney dan Nicolae Morar, *Biopower: Foucault and Beyond* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019), 5.

⁸⁴ Lihat Dianna Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts* (New York: Routledge, 2011), 163.

⁸⁵ Lihat Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 167.

untuk mengetahui hal tersebut, metode arkeologi Foucauldian bermaksud untuk melacak *episteme* dalam wacana tertentu. *Episteme* inilah yang kemudian beroperasi dan mengatur dalam suatu wacana (*discourse*) pada periode sejarah tertentu.⁸⁶

Episteme (sistem pengetahuan) yang berada dalam wacana dominan itu diketahui melalui pembacaan analitis terhadap beberapa selaan (*interruption*) dalam periode sejarah tertentu, sehingga melahirkan keretakan (*rupture*) sejarah dan diskontinuitas.⁸⁷ Sehingga dapat dipahami bahwa arkeologi berfungsi untuk memperlihatkan diskontinuitas-diskontinuitas dalam periode sejarah suatu wacana (*discourse*).⁸⁸ Selain itu, dalam menganalisis kesatuan wacana (*the unity of discourse*), analisis arkeologis ini bertujuan mengetahui formasi-formasi diskursif dengan cara menyajikan konteks historis, aturan, dan fundamen-fundamen yang membentuk wacana tersebut.⁸⁹

Kemudian dalam rangka menganalisis wacana (diskursus) yang ada dalam periode sejarah tertentu, Foucault menggunakan tiga konsep utama yang saling berhubungan satu sama lain: positivitas, *a priori* sejarah, dan arsip.⁹⁰ *Positivitas* suatu wacana merupakan tanda dari kesatuan wacana dalam periode tertentu. Sesuatu yang memungkinkan keberadaan positivitas tersebut ialah *a priori* sejarah.

⁸⁶ Lihat Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts*, 68.

⁸⁷ Dalam memahami sejarah (pemikiran), Foucault berbeda dengan ahli sejarah tradisional. Hal ini dapat dilihat dalam istilah “diskontinuitas”. Dalam pandangan Foucault, diskontinuitas tidak dipahami sebagai sesuatu yang harus ditiadakan, sebaliknya, ia harus digambarkan “apa adanya”. Diskontinuitas ini adalah konsekuensi dari penggunaan metode arkeologis dalam membaca sejarah. Maksud Foucault mengemukakan diskontinuitas karena ia hendak mengakhiri “historiografi global” yang berusaha mengkonseptualkan sejarah sebagai keasadaran makro. Selengkapnya lihat P. Sunu Hardiyanta, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern* (Yogyakarta: LKiS, 1997), 14–15.

⁸⁸ Dalam menganalisis sejarah Barat, misalnya, Foucault kerap menyajikan tiga periode, antara lain: Zaman Renaissance (Abad ke-16), Zaman Klasik (Abad ke-17 dan 18), dan Zaman Modern (Abad ke-19). Hal itu dilakukan Foucault untuk melacak *episteme* yang berada dalam tiga zaman tersebut. Misalnya, ia menganalisis tiga wilayah (ilmu-ilmu kemanusiaan), seperti bahasa, sejarah alam (kehidupan), dan tentang pekerjaan dalam *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences* (2005). Selain itu ia juga menyajikan tiga periode sejarah dalam menganalisis sejarah kegilaan (*madness*). Mengenai bagaimana Foucault menganalisis sejarah kegilaan (menggunakan metode arkeologi) dapat dilihat dalam Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. oleh Richard Howard (New York: Vintage Books, 1988).

⁸⁹ Lihat Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 79.

⁹⁰ Mengenai hal ini penulis bersandar pada pendapat Kees Bertens. Lihat Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer (Jilid II): Prancis*, 304–5.

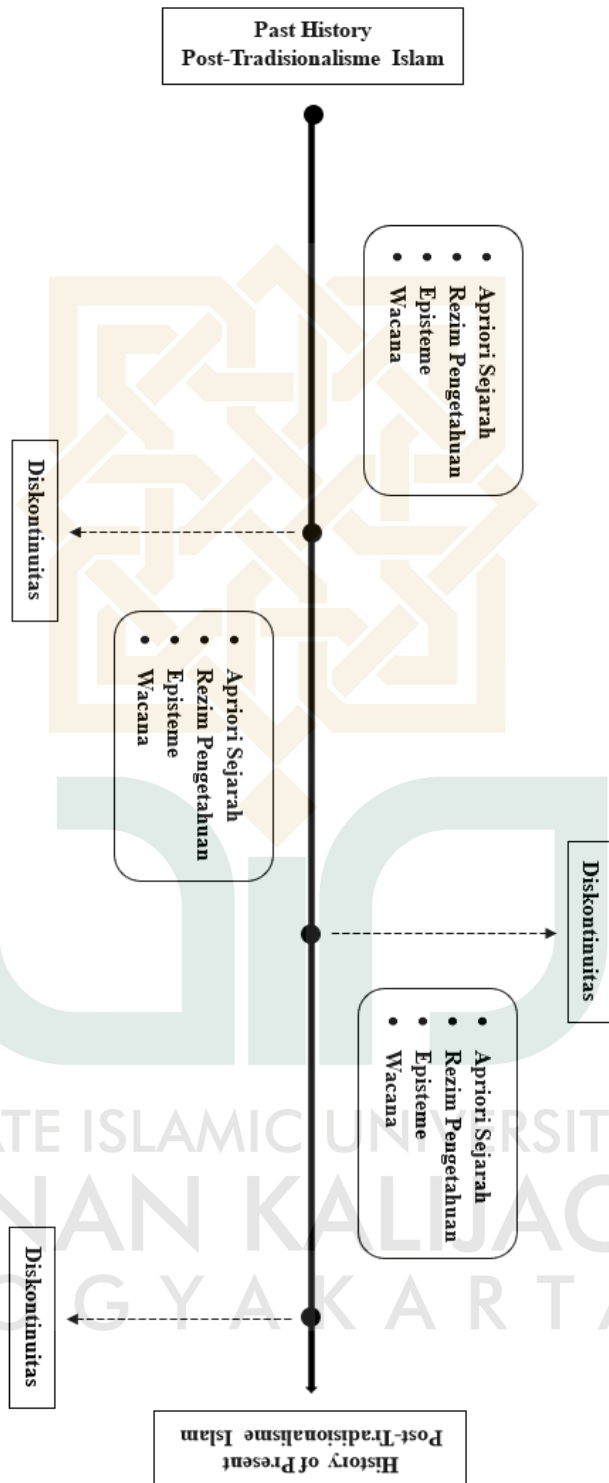
Oleh karena itu, a priori sejarah adalah keseluruhan syarat atau aturan yang menentukan praktik sebuah wacana. Syarat dan aturan tersebut tidak datang dari luar, melainkan menentukan wacana dari dalam, atau menentukan terbentuknya wacana. Sehingga, dari positivitas yang sesuai dengan a priori sejarah dalam suatu wacana melahirkan *arsip*. Foucault memaknai arsip ini juga sebagai seperangkat aturan yang ada dalam periode sejarah masyarakat tertentu.⁹¹

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa keberadaan sebuah wacana itu ditentukan oleh a priori sejarah (*historical a priori*). Secara implisit, dalam setiap periode sejarah (zaman) mengandung sistem pemikiran (*episteme*) yang senantiasa mempengaruhi kelompok masyarakat tertentu. Jadi, dalam konteks ini mereka memiliki cara pandang dan pemahaman tersendiri atas segala sesuatu dalam realitas kehidupan. Oleh sebab itu, analisis arkeologis ini sebenarnya hendak menyingkap *episteme* yang ada di balik sebuah wacana. Dan konsekuensi dari arkeologi niscaya akan memunculkan diskontinuitas sejarah. Langkah yang harus dilakukan adalah dengan menelusuri formasi diskursif dan fundamen-fundamen yang membentuk kesatuan wacana (*the unity of discourse*) tersebut.

Dalam penelitian ini, analisis arkeologis Foucault itu digunakan untuk menganalisis atau melacak *episteme* Post-Tradisionalisme Islam (Postra) di Indonesia. Dalam menganalisis wacana tersebut, sejarah Postra tidak hadir (atau tidak dipahami) secara *kontinu*, melainkan *diskontinu*. Maksud dari pemahaman ini adalah, perjalanan dan perkembangan sejarah wacana memuat retakan-retakan (*ruptures*) dalam periode tertentu yang akhirnya mengakibatkan diskontinuitas dalam sejarah (pembentukan) wacana tersebut. Selanjutnya, untuk menunjukkan keretakan sejarah wacana, penulis akan menghadirkan tiga periode (zaman) sejarah secara sistematis supaya *episteme* Postra dapat diketahui. Skema analisis arkeologis yang akan dilakukan dalam tesis ini dapat dilihat sebagai berikut:

⁹¹ Terdapat lima hal yang termuat dalam arsip (seperangkat aturan) ini: *pertama*, batas dan bentuk ungkapan; *kedua*, batas dan bentuk konservasi; *ketiga*, batas dan bentuk ingatan; *keempat*, batas dan bentuk pengaktifan kembali; *kelima*, batas dan bentuk apropriasi. Kelima batasan dan bentuk ini berada dalam setiap periode sejarah. Selebihnya lihat Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse" dalam Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 59.

Bagan 1.1 Arkeologi Pengetahun Foucault



Foucault kemudian mengembangkan analisis arkeologi pengetahuan itu dengan genealogi. Istilah *genealogi* dalam pemikiran Foucault berbeda dengan pemaknaan konvensional, sebagaimana ahli sejarah tradisional. Menurut golongan terakhir ini, genealogi dipahami sebagai studi ilmiah mengenai evolusi dan jaringan (*network*) sekelompok orang dari beberapa generasi.⁹² Sedangkan dalam pandangan Foucault, genealogi adalah metode analisis historis yang menjelaskan peristiwa-peristiwa di masa lalu, dan bermaksud menjelaskan sejarah untuk kepentingan di masa kini.⁹³ Sejarah selalu merupakan “genealogi” dan sebuah intervensi (kuasa). Oleh karena itu, kerangka pengetahuan dan model pemahamannya pun selalu berubah-ubah (dinamis). Lebih jauh, metode analisis genealogi ini tidak bermaksud untuk menyingkap kebenaran (*analytics of truth*). Foucault menggunakan metode ini untuk mengidentifikasi kondisi-kondisi sinkronik, dan tumpang-tindihnya pengetahuan di masa tertentu, seperti dinamika, transformasi, dan diskontinuitas.⁹⁴

Aspek metode genealogi ini memiliki cakupan yang lebih luas ketimbang arkeologi. Karena fokus utama metode ini ialah hubungan timbal balik antara sistem kebenaran dan modalitas kekuasaan (bagaimana rezim politis memproduksi kebenaran).⁹⁵ Dengan demikian wilayah “garapan” genealogi jelas berbeda dengan metode sebelumnya. Analisis genealogis itu hendak membongkar hubungan timbal balik antara sistem kebenaran, wacana, pengetahuan, dan sejarah dengan menganalisis bagaimana mekanisme kuasa dapat melahirkan “rezim politis” yang

⁹² Konsep genealogi semacam ini lebih fokus pada gerak perkembangan diakronik dan rantai intelektual antar-generasi dari kelompok-kelompok tertentu. Umumnya genealogi juga dipahami sebagai jalinan rantai yang *nyambung*. Genealogi keilmuan, misalnya. Dalam konteks ini, genealogi merupakan “sanad” atau rantai keilmuan yang terhubung antara guru dan murid. Mengenai perbedaan genealogi Foucauldian dan genealogi ahli sejarah dapat dilihat dalam Yudi Latif, *Inteligenia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligenia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 6.

⁹³ Dalam pandangan Foucault sejarah perlu dilihat dan dibaca demi kepentingan di masa kini (sesuai zaman pembaca). Dengan ungkapan lain, pembacaan terhadap sejarah diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan di masa kini. Lihat Sara Mills, *Michel Foucault* (New York: Routledge, 2003), 25.

⁹⁴ Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, 55.

⁹⁵ Lihat; Davidson, A.I, “Archaeology, Genealogy, Ethics” dalam Couzens Hoy, *Foucault: A Critical Reader*, 224.

memproduksi dan menentukan suatu kebenaran. Asumsi dasar analisis genealogi ini: pengetahuan dan nilai-nilai selalu merupakan formasi kekuasaan.⁹⁶

Menurut Foucault, hubungan antara pengetahuan dan kuasa (*power*) terjalin erat dan saling mengembangkan. Mekanisme kuasa akan memproduksi pengetahuan, sementara di dalam pengetahuan itu mengandung jalinan kuasa. Dalam *Discipline and Punish* (1997), Foucault menganalisis relasi “kuasa-pengetahuan” (*power-knowledge*) ini tidak bertolak pada subjek pengetahuan yang bebas dari sistem kuasa (*the power system*), melainkan ia memandang bahwa subjek yang mengetahui, objek yang diketahui, dan cara pengetahuan terjadi merupakan efek dari relasi kuasa-pengetahuan dan transformasi historisnya. Sehingga bukan aktivitas subjek pengetahuan yang menghasilkan “korpus pengetahuan”, akan tetapi relasi kuasa-pengetahuan.⁹⁷

Sementara tugas genealogi berusaha menunjukkan bahwa tubuh subjek juga secara langsung terlibat dalam wilayah politis. Hal itu dilakukan melalui analisis asal-usul dan perkembangan wacana kebenaran serta akar pengetahuan, wacana, dominasi, dan marginalisasi yang disebabkan oleh relasi pengetahuan dan kekuasaan.⁹⁸ Menurut Foucault, kekuasaan memiliki “cengkeraman” langsung terhadap tubuh dengan cara menandai, melatih, menyiksa, hingga memaksa untuk melakukan tindakan tertentu, seperti menjalankan upacara atau memunculkan tanda-tanda.⁹⁹ Sehingga menjadi terang, bahwa dalam analisis genealogi ini. Foucault lebih fokus pada praktik sosial yang mengandung teknologi kekuasaan (*Technology of the Power*) yang mempunyai efek mendisiplinkan tubuh manusia.¹⁰⁰

⁹⁶ Asumsi ini dipengaruhi oleh Nietzsche dalam *On the Genealogy of Morals* (1887). Kendati tidak semua pemikiran Nietzsche diterima oleh Foucault, namun menurut pembacaannya atas karya Nietzsche itu, ia melihat ada pemahaman tentang relasi pengetahuan dan kekuasaan. Kemudian Foucault mengeksplorasi lebih jauh genealogi Nietzschean tersebut. Lihat keterangan ini dalam Charles E. Scott, “Genealogy” dalam Lawlor dan Nale, *The Cambridge Foucault Lexicon*, 165.

⁹⁷ Michel Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1997), 27–28.

⁹⁸ Analisis semacam ini berarti melihat sebuah wacana kebenaran bersifat relasional. Lihat Salamet, *Analisis Wacana Michel Foucault*, 144.

⁹⁹ Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, 25.

¹⁰⁰ Tubuh menjadi objek utama analisis genealogi ini. Foucault menyatakan, bahwa tujuan utama genealogi ialah menyingkap tubuh yang sepenuhnya “dicetak” atau “dibentuk” oleh sejarah dan proses penghancuran tubuh oleh sejarah tersebut. Bagaimana tubuh manusia sama sekali tidak “berdiri sendiri” dan berkembang secara independen, melainkan hasil atau efek dari relasi kuasa-

Namun perlu diketahui di sini, bahwa Foucault mempunyai pandangan yang berbeda dengan pengertian kuasa *mainstream*. Dalam *The History of Sexuality Vol. 1* (1978), Foucault mengemukakan lima ciri tentang kuasa, antara lain: 1) kekuasaan bukanlah suatu yang didapat, diraih, digunakan, atau dibagikan sebagai suatu yang dapat digenggam atau punah. Kekuasaan dijalankan dari berbagai tempat dari relasi yang terus bergerak; 2) relasi kekuasaan bukan merupakan relasi struktural hierarkis yang mengandaikan ada yang menguasai dan dikuasai; 3) kekuasaan datang dari bawah, yang mengandaikan, bahwa tidak ada lagi perbedaan oposisi biner (*binary oppositions*) karena kekuasaan mencakup ke dalam keduanya; 4) relasi kuasa bersifat intensional dan non-subjektif; 5) di mana ada kekuasaan, di sanalah terdapat anti-kekuasaan (resistensi) terhadap kekuasaan tersebut.¹⁰¹ Dan resistensi tersebut tidak berada di luar, melainkan tetap di dalam relasi kuasa. Sebab, menurut Foucault, tidak ada satu pun subjek (orang) yang dapat keluar dari relasi kuasa tersebut.

Dengan demikian, analisis genealogi Foucault hendak memahami bagaimana mekanisme kuasa membentuk suatu objek tertentu. Apa yang dilakukan Foucault itu membongkar relasi-relasi kuasa yang beroperasi dan berfungsi untuk menguasai, mengontrol, dan mengeliminasi subjek-subjek di luar dirinya.¹⁰² Kemudian, kuasa yang bekerja untuk mengontrol atau mendisiplinkan tubuh melalui teknologi kuasa itu dikenal sebagai “*Disciplinary Power*”.¹⁰³ Konsep ini menitikberatkan pada subjek (individu). Dalam hal ini Foucault menunjukkan

pengetahuan (*power-knowledge*). Dan kedua hal itu, dalam konteks ini, ada dalam sejarah yang memuat aturan-aturan. Sifat dari aturan ini memungkinkan terjadinya kekerasan sekaligus kekuatan batu yang cukup kuat untuk mendominasi tubuh subjek. Sejarah, secara otoritatif, mengendalikan membuat aturan dan mekanisme yang rumit. Lihat ulasan Foucault tentang “Nietzsche, Genealogy, History” dalam Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview*, ed. oleh Donald F. Bouchard (New York: Cornell University Press, 1977), 147–51.

¹⁰¹ Secara sederhana, kuasa dalam pandangan Foucault itu menyebar (diseminatif), tidak bersifat terpusat pada satu entitas, dan berada di mana-mana. Lihat Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978), 94–95.

¹⁰² Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts*, 112.

¹⁰³ Kuasa pendisiplinan (*Disciplinary power*) merupakan istilah yang merujuk pada sistem kontrol yang bertujuan untuk mendisiplinkan tubuh manusia. Oleh karena itu, kekuasaan tidak lagi menekankan hukum sebagai produk yang mengandung aturan (perintah) sewenang-wenang. Sebaliknya, hukum berada di bawah jenis aturan yang berbeda, yakni di dalam kehidupan (seperti norma) yang dilegitimasi ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, pendisiplinan tubuh ini bekerja secara subtil. Lihat Cisney dan Morar, *Biopower: Foucault and Beyond*, 4.

bahwa manusia merupakan akibat dari kuasa yang “mendisiplinkan”. Ia tidak memandang individu sebagai entitas yang stabil, melainkan produk dari relasi-relasi kuasa. Dengan demikian, *Disciplinary Power* (kuasa pendisiplinan) berfungsi mengontrol atau mengendalikan tubuh, sehingga membuat seseorang berbeda dari yang lain, atau kelompok satu berbeda dengan kelompok yang lain.

Foucault kemudian mengembangkan teknologi kuasa yang mendisiplinkan tubuh tersebut secara lebih luas. Selain *Disciplinary Power*, ia juga memunculkan konsep baru yang disebut: *Regulatory Power*.¹⁰⁴ Konsep ini merupakan teknologi kuasa yang beroperasi pada level populasi, yakni sebuah pengawasan yang dilakukan melalui rangkaian intervensi dan kontrol regulasi (*bio-politics of the population*).¹⁰⁵ Hal ini menandakan bahwa disiplin tubuh dan peraturan populasi adalah dua kutub di mana organisasi kekuasaan atas kehidupan sehari-hari disebarkan. Kedua teknologi kuasa tersebut termasuk ke dalam “*Biopower*”.¹⁰⁶ Sehingga, secara operasional, teknologi kuasa yang pertama lebih fokus pada “pendisiplinan” tubuh individu, sementara yang kedua (pengembangan dari yang pertama) lebih kepada populasi sebagai sebuah spesies.¹⁰⁷

Kedua teknologi kuasa dalam *Biopower* tersebut selalu terkait, karena tubuh membentuk populasi dan populasi terdiri dari individu-individu. Dan juga dapat dipahami, bahwa *Disciplinary Power* merupakan teknologi mikro (*micro-technology*) dan *Regulatory Power* adalah teknologi makro (*macro-technology*) dengan kuasa yang sama terhadap kehidupan. Pada level institusi kekuasaan (negara), sarana teknologi kuasa yang digunakan ialah *Regulatory Power* atau juga disebut *bio-politik*. Dalam *Society Must Be Defended* (2003), Foucault menegaskan hal tersebut:

“Saya pikir saat ini kita melihat sesuatu yang baru muncul di paruh kedua abad kedelapan belas: teknologi kekuasaan yang baru, tetapi tidak bersifat

¹⁰⁴ Istilah ini merujuk pada pendisiplinan institusi (pemerintah) terhadap tubuh. Foucault menganalisis lebih jauh hubungan antara institusi dan tubuh serta bagaimana kekuasaan dimainkan pada tubuh tersebut. Mills menyebut pendisiplinan ini sebagai “*Disciplinary Regime*” yang berkaitan dengan institusi atau lembaga tertentu yang bertujuan untuk mengontrol tubuh manusia secara komunal (populis). Melalui hukum, misalnya. Lihat Mills, *Michel Foucault*, 42–52.

¹⁰⁵ Foucault, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*, 139.

¹⁰⁶ Lihat pengertian istilah ini pada ulasan sebelumnya tentang “klarifikasi istilah”.

¹⁰⁷ McHoul dan Grace, *A Foucault Primer: Discourse, Power and The Subject*, 77–78.

disipiner. Teknologi kuasa ini tidak mengecualikan yang sebelumnya (Disciplinary Power), melainkan menyelaraskan, mengintegrasikan, memodifikasinya sampai batas tertentu, dan menggunakan (teknik itu) dengan cara memasukkannya ke dalam teknik-teknik disiplin yang sudah ada. Teknik baru ini berada pada tingkat yang berbeda, skala yang berbeda, dan menggunakan instrumen yang berbeda pula”.¹⁰⁸

Dari pernyataan di atas dapat dipahami bahwa dalam *biopower* terdapat dua tingkat (level) yang berbeda. Perbedaan tingkat tersebut membuat teknologi kuasa dijalankan secara berbeda dan instrumen yang digunakan juga tidak sama. Untuk memperjelas perbedaan tingkat *biopower* ini, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1.1 Dua level *Biopower*

Type	Target	Aim	Institutions	Tactics
Regulatory Power (<i>biopolitics</i>)	Populations, species, race	Knowledge/ power and control of the population	The state	Studies and practices of demographers, sociologists, economists; interventions in the birthrate, longevity, public health, housing, migration
Disciplinary Power (<i>anatomo-politics</i>)	Individuals, bodies	Knowledge/ power and subjugation of bodies	Schools, armies, prisons, asylums, hospitals, workshops	Studies and practices of criminologists, psychologists, psychiatrists, educators; apprenticeship, tests, education, training

Sumber: Dianna Taylor, *Michel Foucault; Key Concepts* (2011).¹⁰⁹

¹⁰⁸ “I think we see something new emerging in the second half of the eighteenth century: a new technology of power, but this time it is not disciplinary. This technology of power does not exclude the former, does not exclude disciplinary technology, but it does dovetail into it, integrate it, modify it to some extent, and above all, use it by sort of infiltrating it, embedding itself in existing disciplinary techniques. This new technique does not simply do away with the disciplinary technique, because it exists at a different level, on a different scale, and because it has a different bearing area, and makes use of very different instruments”. Lihat Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures At The College De France 1975-1976*, ed. oleh Arnold I. Davidson (New York: Picador, 2003), 242.

¹⁰⁹ Tabel perbedaan kedua tingkat *biopower* dalam pemikiran Foucault ini dibuat oleh Taylor. Ia menunjukkan beberapa perbedaan antara *Regulatory Power* sebagai bio-politik dan *Disciplinary Power* sebagai anatomo-politik yang dikonsepsikan Foucault. Selengkapnya lihat Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts*, 46.

Tabel di atas menunjukkan perbedaan yang jelas antara kedua teknologi kuasa Foucault. Sehingga mempermudah untuk mengidentifikasi teknologi kuasa (*biopower*) yang bekerja dalam kehidupan. Teknik kuasa dalam setiap wilayah tidak bisa dianggap sama, sebab pada tiap-tiap wilayah terdapat dua level (tubuh dan populasi) yang membedakan aktivitas pendisiplinan tersebut. Kendati demikian, secara operasional kedua teknologi kuasa itu saling berkaitan satu sama lain—sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya.

Genealogi ala Foucault ini penulis gunakan untuk mengetahui posisi wacana Post-Tradisionalisme Islam pada level tertentu, dan menganalisis bagaimana mekanisme relasi kuasa bekerja sehingga berdampak pada pendisiplinan tubuh individu-individu (intelektual muda NU) yang ada di dalam wacana tersebut. Karena, menurut Foucault, proses pendisiplinan yang menjadi efek relasi kuasa-pengetahuan (*power-knowledge*) sering kali tidak disadari. Kemudian keberhasilan kuasa itu dilakukan dengan beberapa teknik dasar: observasi hierarkis (*hierarchical observation*), normalisasi penilaian (*normalizing judgement*), dan pemeriksaan (*examination*).¹¹⁰ Sehingga analisis genealogi Foucault digunakan untuk menjawab persoalan ini: (1) bagaimana relasi kuasa-pengetahuan dalam wacana Postra; (2) bagaimana rezim pengetahuan mendisiplinkan subjek (intelektual muda NU); dan (3) apa efek yang ditimbulkan dari pendisiplinan tersebut.

2. Analisis Wacana Michel Pêcheux

Metode analisis arkeologi dan genealogi Foucault masih belum cukup untuk membongkar kepentingan-kepentingan (ideologi-politis) terselubung, atau sesuatu “yang tak dikatakan” dalam sebuah wacana. Sebab kedua analisis Foucault di atas hendak menyingkap *episteme* (sistem pengetahuan) dan relasi kuasa-pengetahuan yang kemudian membentuk objek. Selain itu, kekuasaan yang dimaksud Foucault bersifat diseminatif, menyebar, atau tidak terpusat pada entitas tertentu.¹¹¹ Dengan

¹¹⁰ Ketiga hal yang menjadi faktor keberhasilan kekuasaan atas pendisiplinan tubuh ini dapat dilihat dalam Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts*, 30–31.

¹¹¹ Mengenai tipologi kuasa menurut Foucault dapat dilihat pada subbab sebelumnya, atau secara lebih jelas bisa ditelusuri lebih lanjut dalam Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*, 94–95. Pengertian kuasa (*power*) Foucault itu tidak akan mampu memahami praktik kekuasaan represif dan menindas yang dilakukan oleh kelompok dominan terhadap kelompok

demikian, menurut hemat penulis, di sini perlu menambahkan pisau analisis yang dapat membongkar sesuatu “yang tak terkatakan” (*not-said*) dalam sebuah wacana.

Dalam rangka memenuhi kekurangan analisis Foucauldian di atas, penulis menggunakan analisis wacana model Pecheux atau juga disebut sebagai analisis wacana pendekatan Prancis (*French Discourse Analysis*). Posisi analisis wacana model Pecheux ini berada dalam cakupan studi Analisis Wacana Kritis (*Critical Discourse Analysis*). Menurut Badara (2012), analisis wacana kritis dapat dipahami sebagai sebuah studi secara mendalam yang bertujuan untuk menyingkap kegiatan, pandangan, dan identitas berdasarkan bahasa yang digunakan dalam wacana.¹¹² *Critical Discourse Analysis* (CDA) ini mempunyai perspektif dan metodologi yang beragam.¹¹³ Kendati demikian, para pelopor analisis wacana kritis sepakat terhadap tiga postulat ini: *pertama*, semua pendekatan harus bertujuan untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial; *kedua*, menganalisis hubungan struktural dari dominasi, diskriminasi, dan kontrol kekuasaan dalam penggunaan suatu wacana (bahasa); *ketiga*, dalam seluruh analisis wacana memerlukan konsep kekuasaan, sejarah, dan ideologi.¹¹⁴

marginal. Sebab di setiap kelompok atau komunitas tertentu, menurut Foucault, memiliki kuasa masing-masing. Walhasil pemahaman kuasa semacam itu tidak dapat memahami bagaimana elite kekuasaan dan kalangan borjuis menindas masyarakat bawah (proletar, marhaen, subaltern, *wong cilik*). Oleh karena itu, menurut penulis, perlu suatu perspektif teoritis yang mampu menganalisis praktik kuasa yang menindas oleh kelas satu terhadap kelas yang lain.

¹¹² Pendekatan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) ini melihat bahwa bahasa selalu berkaitan dengan kekuasaan, terutama dalam membentuk subjek dan berbagai aktivitas representatif yang dilakukan oleh masyarakat. Oleh sebab itu, analisis wacana kritis ini tidak hanya menganalisis wacana dari sisi kebahasaan (linguistik), akan tetapi juga menghubungkannya dengan konteks sosial. Lihat Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya Pada Wacana Media* (Jakarta: Kencana, 2012), 25–27.

¹¹³ Beberapa di antaranya: *pertama*, Analisis Bahasa Kritis (*Critical Linguistics*); *kedua*, Analisis Wacana pendekatan Prancis (*French Discourse Analysis*); *ketiga*, Analisis Wacana pendekatan Kognisi Sosial (*Socio-Cognitive Approach*); *keempat*, Analisis Wacana pendekatan Sosial (*Sociocultural Change Approach*); *kelima*, Analisis Wacana pendekatan Sejarah (*Discourse Historical Approach*). Selengkapnya lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 15–18.

¹¹⁴ CDA muncul pertama kali sebagai jaringan akademisi pada awal tahun 1991 dalam sebuah simposium di Amsterdam. Mereka yang menyepakati postulat itu adalah Teun van Dijk, Norman Fairclough, Gunther Kress, Theo van Leeuwen, dan Ruth Wodak yang diundang pihak University of Amsterdam. Selama dua hari mereka berdiskusi tentang analisis wacana, dan kemudian menghasilkan kesepakatan (postulat) tersebut. Mengenai sejarah dan postulat CDA itu lihat Ruth Wodak “What CDA is About – A Summary of its History, Important Concepts and its Development” dalam Ruth Wodak dan Michael Meyer, ed., *Methods of Critical Discourse Analysis* (London: SAGE Publication, 2001), 1–13.

Secara umum, analisis wacana dengan pendekatan kritis tersebut memiliki asumsi dasar bahwa antara wacana dan ideologi memiliki keterkaitan erat satu sama lain. Keberadaan ideologi dianggap sebagai salah satu faktor dominan yang membentuk sebuah wacana hegemonik dengan berbagai cara dalam tingkatan-tingkatan tertentu.¹¹⁵ Sementara “ideologi” itu sendiri mempunyai definisi yang beragam. Dalam memahami pengertian ideologi tersebut, tiga klasifikasi Raymond Williams dapat membantu—sebagaimana yang dikutip John Fiske (1990): *pertama*, ideologi merupakan sistem kepercayaan yang menjadi ciri khas kelompok atau kelas sosial tertentu; *kedua*, ideologi adalah sistem kepercayaan (ide atau kesadaran palsu) yang dikontraskan dengan pengetahuan ilmiah; *ketiga*, ideologi adalah proses umum produksi makna dan ide.¹¹⁶ Dari klasifikasi itu, kemudian ideologi dapat dipahami secara positif dan negatif. Dalam pemaknaan positif, ideologi berarti suatu pandangan dunia (*worldview*) yang memuat nilai-nilai intrinsik dalam komunitas sosial untuk mencapai kepentingan-kepentingan mereka. Sedangkan ideologi yang dimaknai secara negatif merupakan sebuah kesadaran palsu dan instrumen manipulatif untuk menciptakan realitas semu.¹¹⁷

Sebagaimana telah disinggung di muka, analisis wacana kritis yang akan digunakan dalam tesis ini adalah analisis wacana model Pecheux atau analisis wacana pendekatan Prancis (*French Discourse Analysis*). Pendekatan analisis ini berusaha mengintegrasikan konsep ideologi Althusserian dengan perangkat analisis wacana.¹¹⁸ Pusat perhatian analisis wacana Pecheux lebih kepada efek ideologi dari formasi diskursus yang memosisikan individu sebagai “subjek ideologis” dalam

¹¹⁵ Fairclough memiliki argumentasi bahwa ideologi menginvestasi bahasa dengan berbagai cara dalam berbagai tingkatan. Sehingga sebuah ideologi dapat menjalankan praktik-praktik hegemonik melalui wacana yang terkadang luput dari pembacaan manusia. Lihat Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (New York: Longman Publishing, 1995), 71.

¹¹⁶ John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Second (New York: Routledge, 1990), 165.

¹¹⁷ Ideologi dalam pemaknaan positif dikemukakan, misalnya, oleh Raymond Williams. Sedangkan dalam makna negatif (sebagai alat manipulasi), secara tegas dikemukakan oleh Karl Marx dan Friedrich Engels. Lihat ulasan “wacana dan ideologi” dalam Alex Sobur, *Analisis Wacana Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015), 60–68.

¹¹⁸ John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (United States: University of California Press, 1984), 232.

situasi dan kondisi sosial tertentu. Pecheux menegaskan bahwa sebuah wacana memberikan efek ideologis berupa penentuan posisi ideologi seseorang.¹¹⁹ Dengan demikian, perspektif utama yang digunakan Pecheux untuk menganalisis sebuah wacana bertolak pada keberadaan (posisi) subjek yang tidak dapat dilepaskan dari faktor ideologis dan kehidupan sosial. Sebuah wacana yang muncul dan dominan dalam periode sejarah tertentu memiliki hubungan erat dengan ideologi dan kondisi sosial-historis seseorang atau kelompok yang menciptakan wacana tersebut.¹²⁰

Pemikiran Pecheux itu dipengaruhi oleh konsep ideologi Louis Althusser, seorang filsuf Marxis-Strukturalis asal Prancis.¹²¹ Menurut Althusser, ideologi sebagai *suprastruktur* berfungsi menginterpelasi individu agar menjadi “subjek ideologis”. Althusser mengemukakan dua peranti ideologi sebagai sarana interpelasi ini: Aparatus Ideologi Negara (*Ideological State Apparatus*) dan Aparatus Represi Negara (*Repressive State Apparatus*). Secara fungsional, keduanya memiliki perbedaan mendasar: Aparatus Represi Negara bekerja dengan kekerasan (*violence*), sedangkan Aparatus Ideologi Negara berjalan dengan ideologi (*ideology*).¹²²

Selain itu, bagi Althusser, ideologi tidak lahir dari ruang hampa. Keberadaan ideologi selalu merupakan ekspresi seseorang atau kelompok dalam kelas sosial. Untuk mendukung pendapat ini, Althusser kemudian mengajukan dua tesis. *Pertama*, ideologi merepresentasikan relasi imajiner individu (subjek) dengan

¹¹⁹ Secara sederhana, Pecheux menekankan bagaimana seseorang ditempatkan secara imajiner dalam posisi atau kelas tertentu, karena wacana memiliki dampak ideologis, yakni berupa pemosisian ideologi seseorang. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 16.

¹²⁰ Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, 234.

¹²¹ Selain Althusser, dalam karya-karya sebelumnya, terutama mengenai analisis wacana yang ditawarkan Pecheux (*Automatic Discourse Analysis*), psikoanalisis Lacan dan materialisme historis perspektif Marxian juga memiliki pengaruh yang cukup besar. Hanya saja, terdapat kesulitan-kesulitan dalam penerapan analisis wacana Pecheux. Akhirnya dalam karya-karya dia selanjutnya, pengaruh Lacan dan Marxisme mulai pudar setelah artikel Althusser tentang *aparatus negara* terbit. Selengkapnya lihat Francoise Gadet, dkk “Pecheux’s Theory of Ideology and the Subject” dalam Tony Hak dan Niels Helsloot, ed., *Michel Pêcheux: Automatic Discourse Analysis* (Amsterdam: Rodopi, 1995), 47.

¹²² Penjelasan mengenai aparatus negara (ISA dan RSA), dan maksud dari ideologi ini diuraikan secara panjang-lebar oleh Althusser dalam “Ideology and Ideological States Apparatuses (Notes towards an Investigation). Selebihnya lihat; Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1971), 145.

kondisi sosial mereka. Tesis ini menegaskan hubungan individu atau kelompok dengan kondisi sosio-kultural di mana mereka berada. Sehingga, apa yang direfleksikan dalam representasi imajiner (idealitas) tentang dunia yang termuat dalam ideologi disebabkan oleh kondisi sosial mereka. *Kedua*, gagasan atau representasi yang menjadi unsur pembentuk ideologi mempunyai keberadaan material. Karena setiap individu adalah manifestasi dari sebuah ideologi yang mendominasi kehidupan mereka melalui aparatus dan praktik-praktik yang dilakukan, maka keberadaan ideologi bersifat material.¹²³ Dari kedua tesis ini, akhirnya Althusser sampai pada kesimpulan, bahwa ideologi menginterpelasi individu sebagai “subjek”, sebagaimana yang ia tulis:

“Semua ideologi menginterpelasi individu sebagai subjek yang konkret, dengan menggunakan kategori subjek...Ideologi bertindak dengan cara merekrut subjek dari individu-individu (ia merekrut mereka semua), atau mentransformasikan individu-individu tersebut menjadi subjek (mentransformasi mereka semua) persis dengan operasi itu yang saya sebut sebagai ‘interpelasi’ atau pemanggilan, dan (hal itu) dapat dibayangkan seperti pemanggilan yang biasa terjadi dalam kehidupan sehari-hari..”.¹²⁴

Kemudian, pemikiran Althusser tentang hubungan subjek, ideologi, dan posisi kelas (basis sosial) tersebut dieksplorasi oleh Pecheux ke dalam wilayah analisis wacana. Dalam pandangan Pecheux, sebuah wacana yang muncul atau dominan dalam masyarakat tertentu disebabkan oleh formasi ideologis yang melibatkan posisi kelas. Formasi ideologis tersebut bersifat kompleks sebagai karakter material.¹²⁵ Bagi Pecheux, suatu ekspresi, proporsisi, atau wacana

¹²³ Dua tesis inilah yang mendasari konsep ideologi Althusser. Selengkapnya lihat Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 43–51.

¹²⁴ “All ideology hails or interpellates concrete individuals as concrete subjects, by the functioning of the category of the subject...Ideology ‘acts’ or ‘function’ in such a way that it ‘recruits’ subject among the individuals into subjects (it transforms them all) by that very precise operation which I have called interpellation or hailing, and which can be imagined along the lines of the most commonplace everyday..”. Pernyataan ini mengutip dari Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 173–74.

¹²⁵ Dalam mengeksplorasi ideologi Althusserian ini, Pecheux membaca secara kritis konsep “interpelasi” yang dikemukakan Althusser. Ia menolak tesis Althusser mengenai subjek dan praktik ideologis. Ia membantah ideologi “merekrut” atau menginterpelasi semua individu yang kemudian menjadi “subjek ideologis”. Menurut Pecheux, pemahaman semacam itu menganggap subjek bersifat pasif. Dan tesis itu menunjukkan bahwa individu atau kelompok tertentu yang “non-subjek” tetap diinterpelasi (dibentuk sebagai subjek ideologis). Sehingga aspek “perjuangan kelas” tidak disoroti lebih jauh oleh Althusser. Dari sinilah kemudian Pecheux menyebut, bahwa dalam

ditentukan oleh posisi ideologis yang berada dalam proses sosio-historis di mana wacana tersebut diproduksi. Maksudnya, kondisi sosial akan menentukan bagaimana proporsisi, ekspresi, atau wacana diartikulasikan.¹²⁶ Selain itu, secara operasional, ideologi menginterpelasi individu sebagai subjek wacana yang direalisasikan melalui formasi diskursif dominan. Maka kondisi-kondisi ideologis subjek wacana memiliki peran penting dalam pembentukan wacana tertentu.¹²⁷

Pecheux memahami bahwa bukan manusia yang menghasilkan pengetahuan (yang termuat dalam wacana), melainkan aktivisme manusia yang terjadi dalam spektrum sosial. Kiranya perlu dipahami di sini, bahwa subjek wacana-ideologis dalam perspektif Pecheux berbeda dengan Althusser. Menurut Thompson (1984), subjek dalam pandangan Pecheux ialah agen (*qua agent*) yang mampu melakukan refleksi terhadap kondisi yang dialami dan bertindak secara kreatif untuk merubah kondisi tersebut.¹²⁸ Oleh karena itu, subjek tidak bersifat pasif (sebagaimana perspektif Althusser) karena di-interpelasi oleh ideologi, melainkan masih memiliki kebebasan untuk melakukan refleksi kritis atas kondisi sosial di mana mereka berada (perjuangan kelas).

Analisis wacana Pecheux ini juga memusatkan perhatian pada efek ideologi dari formasi diskursif yang memosisikan seseorang sebagai subjek dalam situasi sosial tertentu.¹²⁹ Artinya, konteks sosio-kultural kehidupan seseorang (subjek

konteks analisis wacana, teori wacana materialis (*materialist theory of discourse*) dibutuhkan. Sederhananya, Pecheux hendak menegaskan, bahwa perjuangan kelas (proletar) tetap dapat dilakukan di bawah dominasi ideologis kapitalis-borjuis. Sehingga kaum proletar tetap memiliki “kuasa” sendiri. Tentang kritik Pecheux terhadap pemikiran Althusser ini lihat Michel Pecheux, “The Mechanism of Ideological (Mis)recognition” dalam Slavoj Žižek, ed., *Mapping Ideology* (New York: Verso, 1994), 141–51.

¹²⁶ Pada tesis ini Pecheux hendak menegaskan, bahwa kata-kata, ekspresi, atau wacana tertentu sangat bergantung pada “formasi diskursif” (istilah Foucauldian) tempat di mana wacana itu diproduksi. Keberadaan formasi diskursif itu berada dalam formasi ideologis yang menginterpelasi individu sebagai subjek-subjek wacana. Selengkapnya lihat; Michel Pêcheux, *Language, Semantics, and Ideology* (New York: St. Martin’s Press, 1982), 111.

¹²⁷ Pêcheux, *Language, Semantics, and Ideology*, 129.

¹²⁸ Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, 252.

¹²⁹ Dengan mengutip Althusser, Pecheux menekankan bagaimana seseorang ditempatkan secara imajiner dalam posisi kelas tertentu dan wacana memberikan efek ideologis berupa pemosisian ideologi seseorang. Dengan kata lain, ketika menganalisis suatu wacana, tidak mungkin memisahkan basis sosial di mana wacana itu muncul. Oleh karena itu, untuk mengetahui posisi sosial subjek wacana tersebut, dalam hal ini perlu menghadirkan bagaimana konteks sosio-kultural subjek,

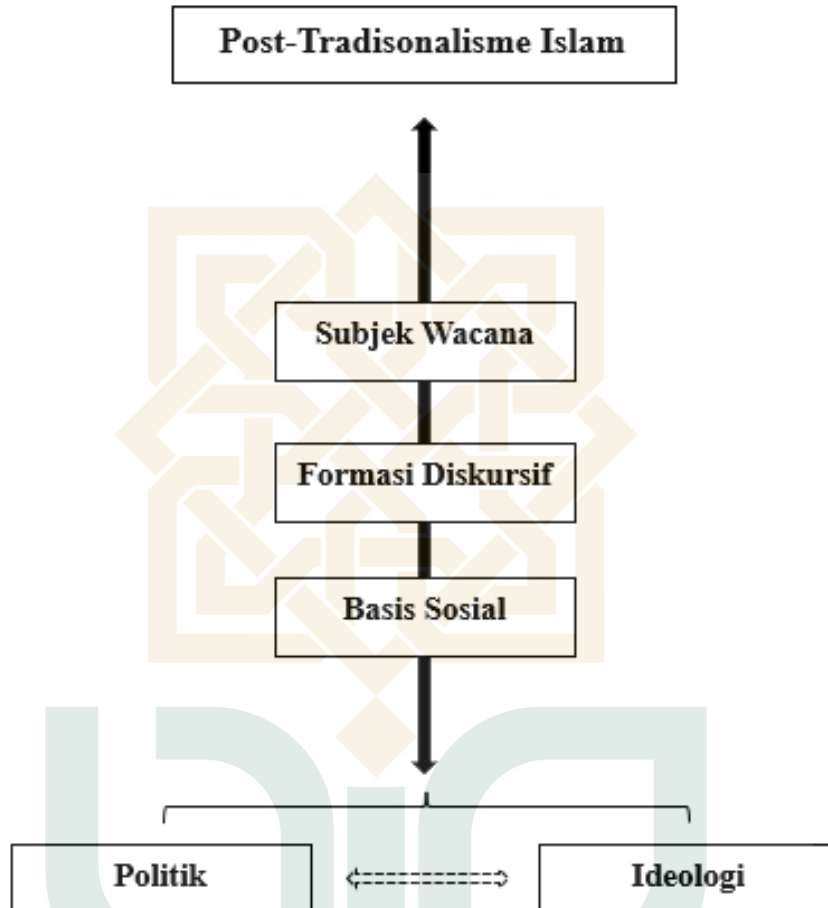
wacana) menjadi faktor penting dalam pembentukan wacana. Alhasil, wacana merupakan ekspresi ideologis yang mengandung kepentingan-kepentingan kelas sosial dalam masyarakat.¹³⁰ Dengan demikian dapat dipahami bahwa sebuah wacana itu sangat terkait dengan basis sosial komunitas tertentu. Dalam konteks demikianlah analisis wacana Pecheux digunakan dalam penelitian (tesis) ini. Apa yang hendak dilakukan melalui analisis wacana Pecheux ini adalah membongkar kepentingan ideologis-politis dalam Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia “yang tak dikatakan” di level permukaan wacana. Mengenai mekanisme analisis wacana Pecheux dapat digambarkan sebagai berikut:



genealogi keilmuannya, dan ideologi apa yang menginterpelasi mereka. Selengkapnya lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 16.

¹³⁰ Menurut Pecheux, sebuah wacana selalu diucapkan atau dimunculkan berdasarkan kondisi produksi yang diberikan. Misalnya, wakil rakyat dalam parlemen. Dalam pembacaan Pecheux, seorang wakil rakyat (anggota dewan) bisa jadi sebagai pendukung kebijakan-kebijakan pemerintah, atau menjadi anggota partai oposisi terhadap pemerintah. Maksudnya, seorang wakil rakyat dalam mengutarakan pendapat, mengambil keputusan, dan seterusnya sangat bergantung pada posisinya. Selengkapnya lihat Hak dan Helsloot, *Michel Pêcheux: Automatic Discourse Analysis*, 79.

Bagan 1.2 *Analisis Wacana Michel Pecheux*



Bagan di atas merupakan alur analisis wacana Pecheux yang akan dilakukan dalam penelitian ini. Tujuan utama analisis ini ialah untuk mengetahui maksud dan tujuan terselubung (kepentingan ideologis-politis) di balik wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia yang diciptakan oleh kaum intelektual muda NU. Inilah yang penulis sebut sebagai pembacaan terhadap sesuatu “yang tak dikatakan” dalam wacana Postra tersebut. Sebab, sesuatu “yang tak dikatakan” itu tidak menampilkan diri ke permukaan wacana Postra, sehingga perlu membacanya dengan peranti analisis wacana kritis—dalam hal ini menggunakan analisis wacana model Pecheux.

F. Metode Penelitian

Salah satu unsur penting dalam penelitian ilmiah, adalah metode penelitian (*research method*). Jika melihat *research questions* dalam penelitian ini, menurut penulis, metode pengumpulan data yang relevan ialah studi dokumentasi (atau juga biasa disebut studi literatur). Metode ini mengambil sumber-sumber dari literatur atau dokumen, seperti buku, artikel ilmiah, ensiklopedi, dan catatan sejarah, baik dalam bentuk tulisan atau gambar yang berkaitan dengan objek penelitian.¹³¹ Pengumpulan data semacam ini belum berbentuk refleksi filosofis, melainkan sekadar untuk menghadirkan data-data otentik yang berkenaan dengan objek penelitian.¹³² Dalam konteks penelitian ini, data-data yang diperoleh tentang Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia akan diuraikan secara deskriptif dan sistematis untuk memberikan pemahaman yang sesuai.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini tergolong jenis kualitatif yang bersifat deskriptif-analisis. Dengan maksud memberikan gambaran tentang suatu masalah, gejala, fakta, dan realitas secara luas dan mendalam sehingga dapat memperoleh pemahaman baru.¹³³ Setelah diuraikan secara deskriptif, langkah selanjutnya ialah menganalisis masalah tersebut. Penelitian kualitatif ini juga bertujuan mengeksplorasi totalitas atribut dan sifat dari fenomena atau objek yang dikaji (menentukan keunikan, singularitas, dan kepemilikan pada kelas tertentu dari sebuah fenomena).¹³⁴ Penelitian jenis ini tidak hanya menggambarkan (*to describe*) dan mengungkapkan (*to explore*) belaka, melainkan juga menjelaskan (*to explain*) masalah penelitian.¹³⁵ Oleh karena itu,

¹³¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013), 224.

¹³² Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 116.

¹³³ J. R Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya* (Jakarta: PT Grasindo, 2010), 67.

¹³⁴ Alexander M Novikov dan Dmitry A Novikov, *Research Methodology: From Philosophy of Science to Research Design* (New York: CRC Press, 2013), 75.

¹³⁵ Muzairi et al., *Metodologi Penelitian Filsafat*, 43.

wacana Post-Tradisionalisme Islam akan dikaji secara komprehensif dalam penelitian ini dengan menggunakan kerangka analitis tertentu.

2. Sumber Data

Data penelitian adalah segala bentuk informasi, fakta, realita yang relevan dengan objek penelitian.¹³⁶ Dalam penelitian ini data-data tersebut merupakan segala informasi yang berkenaan dengan wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia. Sumber data dapat dibagi menjadi dua klasifikasi: primer dan sekunder.

a. Sumber primer

Sumber primer dalam penelitian ini adalah data utama seperti buku-buku yang memuat informasi dan pembahasan penting tentang wacana dan gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia, seperti: *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (1999); *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (2000); “Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi” (*Tashwirul Afkar*, 2001);¹³⁷ *Potra: Buletin Wacana Islam, Politik, dan Demokrasi* (2001);¹³⁸ *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme Dalam Komunitas NU* (2008); dan karya-karya intelektual muda NU yang dijadikan subjek penelitian tesis ini.

b. Sumber sekunder

Data sekunder ini adalah data pendukung. Data ini disajikan dengan tujuan agar hasil penelitian menjadi semakin jelas dan lengkap.¹³⁹ Sumber data sekunder dalam penelitian ini ialah buku, artikel ilmiah, dokumen-dokumen, dan hasil riset yang membahas tentang Post-Tradisionalisme Islam.

¹³⁶ Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2015), 69.

¹³⁷ Tim Redaksi, “Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi,” *Jurnal Tashwirul Afkar* 10, no. 1 (2000).

¹³⁸ *Potra: Buletin Wacana Islam, Politik, dan Demokrasi*, edisi pengenalan (November, 2001)

¹³⁹ Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*, 71.

3. Teknik Pengumpulan Data

Mengumpulkan data juga merupakan hal penting dalam sebuah penelitian ilmiah. Penelitian dapat dikatakan berhasil, kalau data-data dikumpulkan sesuai dengan objek dan tujuan penelitian.¹⁴⁰ Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi dokumentasi atau studi kepustakaan (*library research*). Metode ini berguna untuk menggali data-data berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, jurnal, dan lain sebagainya.¹⁴¹ Dalam penelitian ini data-data yang akan dikumpulkan dan kemudian disajikan adalah tentang Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia.

4. Teknik Analisis Data

Setelah berbagai data dikumpulkan dengan metode yang telah ditentukan, data tersebut kemudian diolah dan dianalisis menggunakan teknik-teknik tertentu. Secara umum, teknik analisis data merupakan langkah-langkah mencari dan menyusun secara sistematis data yang telah diperoleh.¹⁴² Analisis data ini dilakukan untuk menyusun data, mengolah data ke dalam suatu format yang lebih teratur sehingga mudah dipahami dan dimaknai.¹⁴³ Selain itu, menurut Bakker & Zubair (1990), dalam mengolah data itu harus dikerjakan secara objektif dan jujur, tanpa memasukkan konsepsi peneliti ke dalamnya.¹⁴⁴ Sehubungan dengan hal tersebut, teknik analisis data dalam penelitian ini dapat disebutkan sebagai berikut:

a. Metode Deskriptif-Analisis

Metode *deskriptif* ini bertujuan untuk mendeskripsikan suatu masalah, menggambarkan, atau melukiskan secara sistematis-objektif tentang fakta-fakta, karakteristik, dan relasi antara unsur-unsur yang terdapat dalam objek penelitian.¹⁴⁵ Sementara metode *analisis* digunakan untuk menganalisis secara mendalam suatu objek penelitian. Kedua metode ini juga berguna

¹⁴⁰ Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya*, 108.

¹⁴¹ Muzairi et al., *Metodologi Penelitian Filsafat*, 49.

¹⁴² Rifa'i Abubakar, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: SUKA Press, 2021), 121.

¹⁴³ Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*, 105.

¹⁴⁴ Bakker dan Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, 82.

¹⁴⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, 147.

untuk memperjelas deskripsi masalah satu dengan yang lain sehingga melahirkan konsep yang jelas pada objek yang akan diteliti. Dengan demikian dalam proses mendeskripsikan masalah, secara bersamaan juga menganalisis dan menginterpretasi data-data yang diperoleh.¹⁴⁶ Metode deskriptif-analisis ini digunakan untuk mendeskripsikan atau menggambarkan secara utuh serta menganalisis konsep, karakteristik, dan unsur-unsur Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia.

b. Metode Analisis Wacana

Setelah konsep dan karakteristik Post-Tradisionalisme Islam dideskripsikan, maka selanjutnya dianalisis menggunakan metode analisis wacana. Proses analisis ini lebih menekankan pada pengungkapan makna yang tersembunyi di balik fakta atau realitas sosial.¹⁴⁷ Seperti yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, penelitian ini menggunakan kerangka analitis Michel Foucault (arkeologi-genealogi) dan (analisis wacana) Michel Pecheux. Analisis wacana Foucault digunakan untuk melacak episteme dan mengetahui rezim pengetahuan/kebenaran wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam, sementara analisis wacana Pecheux digunakan untuk membongkar maksud dan tujuan terselubung (kepentingan ideologis-politis) di balik pembentukan wacana Post-Tradisionalisme Islam.

5. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini tidak bermaksud menggali temuan di mana proses pencapaiannya menggunakan cara kuantitatif. Dengan demikian, penelitian ini didekati menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan jenis ini berusaha menghasilkan data-data deskriptif berupa literatur tentang objek material.¹⁴⁸ Dalam penelitian (tesis) ini setidaknya terdapat tiga pendekatan yang digunakan. *Pertama*, pendekatan historis untuk membaca dan memahami diskontinuitas sejarah wacana Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia. *Kedua*, pendekatan filosofis (perspektif

¹⁴⁶ Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya*, 128.

¹⁴⁷ Sapto Haryoko, Bahartiar, dan Fajar Arwadi, *Analisis Data Penelitian Kualitatif (Konsep, Teknik, & Prosedur Analisis)* (Makassar: Badan Penerbit UNM, 2020), 254.

¹⁴⁸ Muzairi et al., *Metodologi Penelitian Filsafat*, 77.

filosofat) untuk menganalisis secara filosofis wacana Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia. *Ketiga*, pendekatan kritis untuk membaca secara kritis teks-teks dalam (atau yang berkaitan dengan) wacana Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia.

G. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan ini bertujuan untuk menggambarkan struktur logis dalam penelitian agar mudah dipahami secara sistematis. Selain itu hasil dan pembahasan disajikan sesuai urutan. Mengenai sistematika pembahasan penelitian ini dapat disebutkan sebagaimana berikut:

BAB I merupakan pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, studi pustaka, metode penelitian, kerangka teori, dan sistematika pembahasan dalam penelitian. Bab ini bisa dianggap sebagai gambaran umum dari penelitian yang dilakukan.

BAB II berisi tentang data-data penelitian, seperti deskripsi tentang wacana Post-Tradisionalisme Islam, intelektual muda Nahdlatul Ulama (NU), dan konteks sosio-historis kemunculan wacana dan kelompok Postra. Pada subbab yang pertama akan diuraikan definisi, ciri khas, dan tipologi pemikiran Postra. Kemudian subbab kedua menjelaskan siapa yang dimaksud intelektual muda NU, genealogi intelektual, dan basis sosial mereka. Pada subbab ketiga akan diuraikan sketsa periodik sejarah NU. Kemudian subbab keempat menjelaskan kondisi NU (sosial, historis, dan politik) di masa Orde Baru dan Reformasi. Subbab terakhir akan menggambarkan secara umum kontestasi wacana pemikiran Islam di Indonesia di era Reformasi dalam rangka memahami posisi kelompok Postra.

BAB III memuat analisis arkeologi dan genealogi Foucault yang digunakan penulis untuk menganalisis wacana keagamaan Postra di Indonesia. Sehingga pembahasan dalam bab ini memuat beberapa subbab tentang arkeologi dan genealogi Postra. Subbab pertama berusaha melacak *episteme* (sistem pengetahuan), sedangkan subbab kedua akan menganalisis relasi pengetahuan dan kekuasaan sehingga melahirkan “rezim pengetahuan” Postra yang bekerja mendisiplinkan subjek wacana (intelektual muda NU). Subbab selanjutnya akan menjelaskan Postra sebagai wacana keagamaan yang mengandung *episteme*—

berikut dengan pergeserannya—dan menguraikan bagaimana wacana tersebut mendisiplinkan intelektual muda NU.

BAB IV berisi analisis wacana kritis Pecheux terhadap wacana Postra. Dalam bab ini secara umum akan memuat subbab yang menjelaskan keterkaitan antara wacana dan ideologi kelompok Postra. Kemudian pada subbab selanjutnya, akan dilakukan pembongkaran atas sesuatu “yang tak dikatakan” (atau kepentingan ideologis-politis) di balik wacana keagamaan Postra.

BAB V ialah bagian akhir (penutup). Bab ini berisi kesimpulan dan saran penelitian. Kesimpulan yang dimaksud merupakan hasil analisis yang dilakukan. Sedangkan saran adalah beberapa masukan dari penulis sebagai rekomendasi untuk penelitian selanjutnya.



BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Pasca kekuasaan Orde Baru terjungkal dan tumbang, rakyat Indonesia mendapatkan kembali kebebasan mereka, setelah lebih dari tiga dekade dipasung oleh otoritarianisme rezim Soeharto. Setiap orang kemudian diberi kesempatan untuk melontarkan pendapat dan berekspresi di ruang publik (public sphere), tanpa harus waspada dan ketakutan lagi. Gerakan demokratisasi dan penguatan civil society terus dilakukan oleh berbagai elemen masyarakat dalam rangka merealisasikan cita-cita reformasi. Dalam konteks situasi dan kondisi semacam ini, seabrek wacana pemikiran muncul dan bergulat di arena pasar ide (the marketplace of ideas). Para aktor dan kelompok intelektual saling “berebut wacana” sebagai ikhtiar mereka untuk memberikan pengaruh serta mendorong perubahan dalam kehidupan sosial.

Pergumulan wacana intelektual di masa awal Orde Reformasi tersebut juga terjadi di kalangan umat Islam. Sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) menjadi salah satu komunitas paling dinamis dalam konteks pergumulan intelektual itu. Sejak akhir 1990-an sampai awal 2000-an, kehidupan intelektual di jagat NU mengalami perkembangan secara mengesankan. Hal ini disebabkan oleh “pemberontakan” generasi muda NU terhadap kemapanan doktrin dan kebakuan tradisi keagamaan di lingkungan NU. Selama ini, menurut mereka, doktrin dan tradisi NU dianggap sudah final dan tidak boleh dikritik, sehingga membuat tradisi tersebut kehilangan relevansi dalam kehidupan sosial-masyarakat. Generasi muda NU kemudian berduyun-duyun menciptakan wacana kritis dan progresif untuk mendobrak ortodoksi dan stagnasi tradisi NU.

Salah satu wacana keagamaan yang digulirkan oleh (sebagian) generasi muda NU adalah Post-Tradisionalisme Islam (Postra). Secara sederhana, wacana Postra ini dapat dipahami sebagai sebuah wacana dan gerakan intelektual yang berangkat dari tradisi (Islam) untuk menciptakan pembaruan dan transformasi, baik

di ranah keagamaan maupun di dalam kehidupan sosial-masyarakat. Gerakan Postra senantiasa bertolak dari akar tradisi Islam-NU yang sudah “direkonstruksi” oleh kaum intelektual muda NU. Wacana Postra bersifat kritis-dekonstruktif dan progresif. Selain itu, para intelektual muda NU dalam kelompok Postra memiliki karakter pemikiran “hibrida” (*hybrid*). Artinya, pemikiran mereka adalah hasil perpaduan antara tradisi keilmuan NU, Arab-Islam kontemporer, dan tradisi filsafat Barat.

Sejak kemunculannya di awal Reformasi, wacana Postra menjadi bahan diskursus dalam belantika pemikiran keagamaan (Islam) di Indonesia. Pelbagai respons (positif maupun negatif) dari berbagai kalangan juga setelah wacana tersebut naik ke panggung pasar ide. Namun, dalam perjalanan sejarah, wacana Postra mengalami keredupan dan dekadensi. Bahkan, ia nyaris tidak dikenal oleh generasi muda NU di masa kini. Persoalan ini lantas menimbulkan seonggok pertanyaan: mengapa wacana Post-Tradisionalisme Islam tidak lagi menjadi salah satu bahan diskursus di Indonesia, terutama di lingkungan NU?

Setelah melakukan kajian kritis terhadap wacana Postra (menggunakan kerangka teoritis arkeologi-genealogi Michel Foucault dan analisis wacana kritis model Michel Pecheux), terdapat beberapa kesimpulan umum yang bisa dikemukakan, sebagaimana berikut.

Pertama, setelah menguraikan wacana dan gerakan Post-Tradisionalisme Islam, dapat diketahui kemudian alasan mendasar kaum intelektual muda NU membentuk wacana tersebut: untuk menciptakan suatu pembaruan dalam wacana keagamaan di lingkungan NU. Tujuan utama hal itu dilakukan tidak lain supaya pemahaman agama di kalangan umat Islam, terutama warga NU, lebih “memihak” dan dapat didayagunakan untuk kepentingan masyarakat luas, khususnya kaum tertindas, *wong cilik*, dan kelompok marginal. Demikian adalah alasan mendasar mengapa kemudian para intelektual muda NU membentuk serta memunculkan wacana Post-Tradisionalisme Islam. Sebab, menurut pembacaan mereka, di kalangan umat Islam (selama ini) masih didominasi oleh tafsir-tafsir keagamaan mapan yang kurang sensitif terhadap masalah-masalah sosial di tingkat akar rumput.

Selanjutnya, dalam proses perjalanan sejarah wacana pemikiran Postra, ternyata muncul “selaan-selaan” (*interruptions*) di masa tertentu, sehingga mengakibatkan diskontinuitas sejarah. Saat terjadi diskontinuitas inilah, episteme (sistem pengetahuan) kelompok Postra berubah, atau mengalami keterputusan dengan episteme di masa-masa sebelumnya. Pada periode 1980-1990 (periode pembentukan fondasi pemikiran Postra), *episteme* dalam wacana pemikiran intelektual muda NU masih memiliki kecenderungan menggali inspirasi dari al-Qur'an dan al-Sunnah serta kitab-kitab karya ulama salaf.

Perubahan *episteme* terjadi di periode selanjutnya (1990-2000). Pada periode ini, sistem pengetahuan dalam wacana pemikiran intelektual muda NU cenderung lebih progresif, karena tidak hanya mengambil inspirasi dari sumber otoritatif Islam dan kitab kuning, tetapi juga diperkaya dengan tradisi intelektual Arab-Islam kontemporer dan Barat di era Postmodernisme. Dan di periode inilah, wacana Post-Tradisionalisme Islam diproduksi dan dimunculkan sebagai wacana intelektual-keagamaan.

Namun, ketika wacana Postra terus menapaki jalan sejarah, ia mengalami keredupan dan bahkan dekadensi. Fenomena diskontinuitas ini sudah terjadi sejak medio 2000-an. Pada periode ini, wacana pemikiran kritis-progresif para intelektual muda NU itu mengalami stagnasi, dan dalam batas-batas tertentu terjadi *conservative turn* (kembali kepada sikap konservatif). Faktor utama di balik *conservative turn* itu adalah, gerakan Islam radikal-militan semakin massif dan dominan, serta kemunculan “ustaz seleb” membuat wacana kritis-liberatif mereka tertimbun.

Dengan melihat diskontinuitas-diskontinuitas sejarah di atas, dapat dipahami kemudian, mengapa wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia tidak lagi menjadi bahan diskursus dan digumuli dalam “sejarah masa kini” (*history of the present*). Sebab telah terjadi perubahan *episteme* dalam wacana pemikiran kaum intelektual muda NU, terutama mereka yang berada di lingkaran (kelompok) Postra.

Kedua, sebagai sebuah wacana pemikiran (keagamaan), dalam wacana Postra terdapat “rezim pengetahuan” yang bekerja mengendalikan dan

mendisiplinkan para intelektual muda NU, secara khusus, dan masyarakat Islam Indonesia secara umum. Dalam konteks relasi kuasa-pengetahuan “rezim pengetahuan” Postra, para intelektual muda NU berada di posisi subjek sekaligus objek wacana; subjek, karena mereka adalah aktor intelektual di balik wacana Postra, dan menjadi objek, karena secara bersamaan mereka juga berada dalam jaring-jaring kekuasaan wacana Postra.

Kemudian teknologi kuasa yang digunakan dalam jalinan relasional kuasa-pengetahuan Postra tersebut adalah “kuasa pendisiplinan” (*disciplinary power*). Teknologi kuasa inilah yang bekerja mendisiplinkan (pikiran dan tindakan) intelektual muda NU supaya sesuai dengan kehendak kuasa “rezim pengetahuan” Postra. Oleh sebab itu, kesamaan karakter pemikiran, model pembacaan, dan orientasi gerakan para intelektual muda NU tersebut sangat bisa dipahami. Jika (tampak) terjadi perbedaan dalam wacana pemikiran individu di lingkaran Postra, hal tersebut sekadar di level permukaan semata. Dengan demikian, secara tegas dapat dikatakan: para intelektual muda NU telah “didisiplinkan” oleh “rezim pengetahuan” Postra melalui *disciplinary power*.

Wacana Postra juga merupakan artikulasi dan representasi ideologis dari kaum intelektual muda NU. Oleh karena wacana Postra sebagai representasi ideologis, niscaya ia mengandung kepentingan ideologis-politis pula. Hanya saja, kepentingan tersebut memang “tak terkatakan” (*not-said*) atau “tak terpikirkan” (*unthinkable*). Pembacaan ini didasarkan pada asumsi: wacana dan ideologi selalu bertalian erat. Selain itu, eksistensi wacana juga tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial di mana wacana itu diproduksi.

Jika melihat dari asal-usul para intelektual muda NU, secara umum mereka berasal dari basis sosial yang sama: pedesaan dan pesantren. Mereka lahir dan tumbuh di komunitas sosial yang miskin, atau kelas menengah ke bawah. Selain itu mereka juga seorang santri, dan secara kultural berada di lingkungan NU. Setelah mengalami urbanisasi, kehidupan “kurang beruntung” di desa dan pendidikan di pesantren itu kemudian menjadi ingatan kolektif mereka. Bahkan hal tersebut menjadi “bahan bakar” gagasan dan gerakan sosial mereka. Pengalaman-

pengalaman itulah yang membentuk “ideologi” (kecenderungan ideologis) intelektual muda NU.

Penyingkapan sesuatu “yang tak dikatakan” dalam wacana keagamaan intelektual muda NU itu, sebagaimana telah dilakukan, secara jelas menunjukkan beberapa kepentingan ideologis-politis di balik wacana tersebut. Setidaknya, terdapat empat kepentingan di balik wacana Postra, antara lain: 1) membangkitkan kembali Islam tradisional; 2) meruntuhkan ortodoksi doktrin dan tradisi keagamaan; 3) “membela” dan melanjutkan *legacy* intelektual Abdurrahman Wahid; 4) menentang wacana dan gerakan Neo-Modernisme Islam. Semua kepentingan ini begitu menonjol dalam gerakan intelektual kelompok Postra, terutama jika dilihat dari karya-karya mereka, meski tidak menyembul ke permukaan wacana.

Ketiga, wacana Post-Tradisionalisme Islam memberikan kontribusi penting bagi NU di ranah struktural (*jam'iyah*) dan di ranah kultural (*jama'ah*). Pada ranah struktural (*jam'iyah*), wacana dan gerakan Postra telah mempengaruhi rancangan kebijakan-kebijakan utama PBNU. Program-program menyangkut penyelesaian masalah-masalah sosial (*syu'un ijtima'iyah*) menjadi *grand oriented* NU di masa ketika wacana Postra digulirkan. Sebagaimana telah disebutkan, orientasi gerakan dan kajian-kajian pokok di lingkaran Postra selalu berkaitan dengan masalah *syu'un ijtima'iyah*, terutama mengenai nasib basis komunitas sosial NU (masyarakat agraris-pesisir yang miskin).

Selain itu, kaum intelektual muda NU yang berada di lingkaran Postra juga ikut mendinamisasi lembaga-lembaga di bawah naungan NU. Seperti Lakpesdam NU, misalnya. Saat wacana Postra menjadi diskursus utama di kalangan generasi muda NU, Lakpesdam NU merupakan salah satu lembaga yang menjadi kendaraan mereka dalam menyemai gagasan kritis-liberatif. Lakpesdam NU kerap merancang dan menyelenggarakan kegiatan untuk meningkatkan sumber daya manusia (SDM) warga NU. Rancangan program dan kegiatan ini, secara umum, dipengaruhi Postra. Sebab, seperti yang telah diuraikan di dalam pembahasan lalu, sebagian besar tokoh intelektual muda NU-Postran menduduki jabatan strategis di lembaga tersebut.

Pada ranah kultural, wacana dan gerakan intelektual Postra itu memberikan pengaruh signifikan terhadap kehidupan kultural dan keagamaan NU. Postra telah berperan penting dalam melakukan reinterpretasi dan rekonstruksi wacana serta tradisi keagamaan NU, terutama berkenaan dengan doktrin (teologi), hukum (fikih), dan pandangan sosial-kemasyarakatan. Pengaruh tersebut juga tampak dalam perkembangan kultur intelektual di lingkungan NU, khususnya di kalangan generasi muda. Jika sebelumnya forum-forum intelektual di NU masih cenderung menggunakan pendekatan fikih semata (seperti *bahs al-masa'il*), maka setelah kehadiran Postra, halaqah, diskusi, dan forum ilmiah NU kian berkembang dengan maraknya penggunaan teori-teori kritis dan kontekstual. Dengan demikian, wacana Postra turut membentuk kultur intelektual NU yang lebih dinamis, terbuka terhadap reinterpretasi, dan responsif terhadap berbagai persoalan sosial-keagamaan yang berkembang di masyarakat.

B. Saran

Sebagai ikhtiar untuk memahami wacana Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia secara komprehensif, tentu memerlukan sebuah kajian yang luas dan mendalam. Kendati tesis ini “mengklaim” telah membaca wacana tersebut dengan perspektif yang berbeda, dan menghasilkan kesimpulan yang bisa jadi berseberangan dengan studi-studi sebelumnya, bagaimanapun tesis ini masih jauh dari kata sempurna. Sebab tesis ini hanya mengkaji sebagian kecil dari wacana keagamaan Post-Tradisionalisme Islam.

Oleh sebab itu, sebagai saran untuk penelitian selanjutnya, kajian kritis terhadap wacana dan gerakan Post-Tradisionalisme Islam perlu dilakukan. Terutama sekali memberi kritik terhadap landasan epistemologis, metode pembacaan, dan tesis-tesis yang dikemukakan para intelektual muda NU berkenaan dengan wacana keagamaan itu.

Sebab, sejauh ini aspek-aspek penting dalam wacana Post-Tradisionalisme Islam masih belum banyak dikaji secara kritis-dekonstruktif oleh para peneliti. Padahal wacana tersebut cukup menarik untuk “dikuliti” dan kalau perlu direkonstruksi ulang, sehingga dapat menjadi sebuah wacana intelektual yang relevan bagi dunia akademik maupun kehidupan sosial-keagamaan.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ulum, Bahrul. *"Bodohnya NU" Apa "NU Dibodohi"?: Menguji Khittah, Meneropong "Pergeseran" Paradigma Politik*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media & PW IPNU Jawa Tengah, 2002.
- A'isyah, Siti. "Membaca Al-Jabiri: Menggali Inspirasi Dari Post-Tradisionalisme Islam." *Jurnal Pusaka* 2, no. 2 (2015).
- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- . *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia, Membangun Peradaban Dunia*. Yogyakarta: LKiS, 2014.
- . *Pembaruan Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Abbas, Sirajuddin. *I'tiqad Ahlussunnah Wal-Jama'ah*. Kelantan: Pustaka Aman Press, 2009.
- Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Aboebakar, H. *Sedjarah Hidup K.H.A Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Djakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A Wahid Hasjim, 1957.
- Abshar-Abdalla, Ulil, dan Ahmad Suaedy, ed. *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Abubakar, Rifa'i. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: SUKA Press, 2021.
- Ahmad, Aziz. *Islam Desa dan Islam Kota*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Ahmed an-Na'im, Abdullah, Mohammad Arkoun, Roy P. Muttahede, Ann Elizabeth Mayer, Bassan Tibi, Khalid Duran, Farid Esack, et al. *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Ajahari. *Studi Islam*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2017.
- Al-Jabiri, Mohammad Abed. *Post-Tradisionalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Al-Jabiri, Eropa dan Kita*. Diedit oleh Ahmad Baso. Jakarta: Pustaka Afid, 2018.
- . *Post-Tradisionalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.

- Al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd Al-Karim Ahmad. *Al-Milal wa Al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Syuaidi Asy'ari. Bandung: Mizan, 2004.
- Alaena, Badrun. *NU, Kritisisme, dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Alatas, Ismail Fajrie. *What Is Religious Authority?: Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Oxford: Princeton University Press, 2021.
- Alfas, Fauzan. *PMII Dalam Simpul-simpul Sejarah Perjuangan*. Jakarta: PB PMII & Intimedia, 2015.
- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971.
- Ali, As'ad Said. *Pergolakan di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati*. Jakarta: LP3ES, 2008.
- Ali, Mohammad. *Islam Muda: Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.
- Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971.
- Amal, M. Khusna. *Kelas Menengah NU*. Jember: IAIN Jember Press, 2015.
- Amin, Faizal. "The Typologies of Islamic Thought: Mapping The Contemporary Intellectual Movements in Indonesia." *Jurnal Theologia* 35, no. 1 (2024).
- Aminuddin, Luthfi Hadi. *Pergeseran Tipologi Pemikiran Kelislaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama Pasca Era Reformasi*. Malang: Inara Publisher, 2022.
- Amir, Zainal Abidin. *Peta Islam Politik Pasca-Soeharto*. Jakarta: LP3ES, 2003.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- An-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim bin Kawsyaz al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- Anderson, Benedict R., dan Audrey Kahin, ed. *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to The Debate*. Singapore: Equinox Publishing, 2010.
- Arief, Syaiful. "Review Buku: NU Studies, Gus Durisme, dan Resistensi Tradisi." *Tashwirul Afkar* 21 (2007).
- Arif, Syaiful. *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif*. Depok: Koekoesan, 2009.
- . *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

- AS Hikam, Muhammad. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES, 2015.
- . *Islam, Demokrasi, dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga, 2000.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ān*. London: E.J Brill, 1980.
- Asrofi, Moh., Hendry Julianto, M. Da'iem Diemyati, Herry Anggoro Djatmiko, Akhmad Baihaki, dan Gagarisman Surya. *Rekonsiliasi Kultural Tragedi 1965: Catatan Pengalaman Syarikat*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2016.
- Asy'ari, Hasyim. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: fī Ḥadīṣ al-Mawtā wa Asyrāt al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*. Jombang: Maktabah al-Turās al-Islāmī, 1998.
- Azca, Muhammad Najib, Hairus Salim, Moh Zaki Arrobi, Budi Asyhari, dan Ali Usman. *Dua Menyemai Damai: Peran dan Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perdamaian dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pusat Studi Keagamaan dan Perdamaian Universitas Gadjah Mada, 2019.
- Azra, Azyumardi. "Cultural Pluralism In Indonesia: Continuous Reinventing of Indonesian Islam in Local, National and Global Contexts." *Asia Pacific Journal On Religion And Society* 2, no. 2 (2018).
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2013.
- . "Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer." *Studia Islamika* 23, no. 1 (2016).
- . "NU; Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia." *Studia Islamika* 4, no. 4 (1997).
- . *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- . *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Azra, Azyumardi, Noorhaidi Hasan, YUSDANI, Zuly Qodir, Alimatul Qibtyah, Nur Kholis, Krismono, Supriyanto Abdi, Ahmad Sadzali, dan Hadza Min Fadhli Robby. *Islam Indonesia 2020*. Yogyakarta: UII Press, 2020.
- Badara, Aris. *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya Pada Wacana Media*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Baehaqi, Imam, ed. *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Bahri, Media Zainul. *Perjumpaan Islam Ideologis & Islam Kultural*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

- Bakker, Anton, dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- . *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahib*. Jakarta: Pustaka Antara, 1999.
- Barton, Greg, dan Greg Fealy. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Basid, Abdul. “Islam Nusantara: Sebuah Kajian Post Traditionalisme dan Neo Modernisme.” *Tafaquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman* 5, no. 1 (2017).
- Baso, Ahmad. *Historiografi Khittah dan Politik Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Yayasan Garuda Bumandhala, 2021.
- . *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme (Edisi Revisi)*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2016.
- . “Kritik Atas ‘Nalar Melayu’: Telaah Atas Tradisi Intelektual Islam Indonesia dan Problem Rasionalitas.” *Tashwirul Afkar* 2 (1998).
- . “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam.” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- . “NU Studies, Menulis Balik: Mengedepankan NU Sebagai Fa’il, Bukan Ma’f’ul.” *Tashwirul Afkar* 19 (2006).
- . *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Basyaib, Hamid, dan Hamid Abidin, ed. *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu ’99 sampai Pemilihan Presiden*. Jakarta: Alvabet, 1999.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Diterjemahkan oleh Daniel Dhakiade. Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- Benda, Julien. *The Betrayal of The Intellectuals (La Trahison Des Clercs)*. Diterjemahkan oleh Richard Aldington. Boston: The Beacon Press, 1955.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer (Jilid II): Prancis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019.
- Billah, MM. “Pergolakan NU & Kelompok Islam: Interplay antara ‘Gerakan’ dengan ‘Gerakan-Tandingan’ dan ‘Tandingan atas Gerakan Tandingan.’” *Tashwirul Afkar*, no. 2 (1998).

- Bindaniji, Muhamad, dan Moh Ashif Fuadi. "Post-Tradisionalisme: Membincang Basis Epistemologi dan Transformasi Gerakan Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24, no. 1 (2022).
- Bisri, Mustofa. "Berpijak Tradisi, Mengkaji Khazanah Lain." *Tashwirul Afkar* 9 (2000).
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Diterjemahkan oleh Gino Raymond dan Matthew Adamson. Oxford: Polity Press, 1991.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- . *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- . *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.
- Bruinessen, Martin Van, ed. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: Mizan, 2014.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. 2 ed. Bandung: Mizan, 1994.
- Budhy, Munawar-Rahman. "Masa Depan Wajah Islam Indonesia: Kajian atas Islam Moderat-Progresif." *Nusantara: Journal for Southeast Asian Islamic Studies* 15, no. 1 (2019).
- Burchell, Graham, Colin Gordon, dan Peter Miller. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Burhani, Ahmad Najib. "Kitab Kuning Dan Kitab Suci: Pengaruh Al-Jabiri Terhadap Pemikiran Keagamaan Di NU Dan Muhammadiyah." *Masyarakat Indonesia* 41, no. 1 (2015).
- . "Kritik Nalar Muhammadiyah: Pertanyaan dan Tantangan untuk Angkatan Muda Muhammadiyah." *Tabloid Kauman*. Yogyakarta, 2012.
- Burhanuddin, Hamam. "Post-Tradisionalisme Pesantren: Mengukuhkan Tradisi Pesantren Sebagai Basis Transformasi Di Era Modern." *Al Murabbi* 01, no. 01 (2014).
- Burhanudin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta Selatan: Mizan, 2012.
- Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing, 2009.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman. "Metaformosis Pemikiran Intelektual Muda NU: Suatu Pandangan dari Outsider NU." *Millah* 4, no. 1 (2004).
- Chalik, Abdul. *Islam, Negara, dan Masa Depan Ideologi Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

- Chomsky, Noam. *Who Rules the World*. Diterjemahkan oleh Eka Saputra. Yogyakarta: Bentang, 2016.
- Cisney, Vernon W., dan Nicolae Morar. *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.
- Couzens Hoy, David, ed. *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Cribb, Robert, ed. *The Indonesian Killings: Pembantaian PKI di Jawa dan Bali 1965-1966*. Yogyakarta: Matabangsa, 2016.
- Crouch, Harold. *The Army and Politics in Indonesia*. Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2007.
- Dahlan, Fahrurrozi. *Tuan Guru: Eksistensi dan Tantangan Peran dalam Transformasi Masyarakat*. Jakarta: Sanabil, 2015.
- Dhakidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Dhakiri, M. Hanif. *NU: Jimat NKRI, Jimat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013.
- . *Paulo Freire, Islam, dan Pembebasan*. Jakarta: Djambatan, 2000.
- Dhakiri, Muh. Hanif, dan Zaini Rahman. *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000.
- Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Effendy, Bachtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Esposito, John L. *Islam Warna-Warni: Ragam Jalan Menuju "Jalan Lurus."* Diterjemahkan oleh Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Eyerman, Ron, Lennart G. Svensson, dan Thomas Soderqvist, ed. *Intellectuals, Universities, and The State in Western Modern Societies*. London: University of California Press, 1987.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. New York: Longman Publishing, 1995.

- Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1956-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Feillard, Andree. *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna di Tengah Prahara*. Yogyakarta: BASABASI, 2017.
- Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2007.
- Fikri, Ishom Fuadi. "Dimensi Post-Tradisionalisme Islam dalam Madrasah: Konvergensi Turāth Islam dan Modernitas Barat." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)* 8, no. 1 (2020).
- Fikri, Ishom Fuadi, Husniyatus Salamah Zainiyati, dan Suryani. "The Significance of Turāth Discourse in Indonesian Islamic Education in the Contemporary Era." *Qalamuna* 17, no. 1 (2025).
- Fiske, John. *Introduction to Communication Studies*. Second. New York: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1997.
- . *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview*. Diedit oleh Donald F. Bouchard. New York: Cornell University Press, 1977.
- . *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Diterjemahkan oleh Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- . *Society Must Be Defended: Lectures At The College De France 1975-1976*. Diedit oleh Arnold I. Davidson. New York: Picador, 2003.
- . *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972.
- . *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books, 1978.
- . *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences*. London & New York: Routledge, 2005.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu, 2013.
- . "The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History* 2, no. 2 (1960).
- Gella, Aleksander, ed. *The Intelligentsia and The Intellectuals: Theory, Method, and Case Study*. California: SAGE Publication, 1976.
- Ghofir, Jamal. *Biografi Singkat Ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah: Pendiri dan*

- Penggerak NU*. Tuban: GP Ansor Tuban, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Selections from The Prison Notebooks*. Diedit oleh Quintin Hoare. Diterjemahkan oleh Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publisher, 1992.
- Haidar, M. Ali. *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Hak, Tony, dan Niels Helsloot, ed. *Michel Pêcheux: Automatic Discourse Analysis*. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Hanafi, Hasan. "Mengkaji Tradisi Untuk Transformasi dan Revolusi." *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Hardiman, F. Budi. *Humanisme dan Sesudahnya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.
- Hardiyanta, P. Sunu. *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Harjito. *Hegemoni Gramsci dalam Sastra Indonesia: Student Hijo, Nasionalisme, dan Wacana Kolonial*. Semarang: UPGRIS Press, 2014.
- Haryoko, Sapto, Bahartiar, dan Fajar Arwadi. *Analisis Data Penelitian Kualitatif (Konsep, Teknik, & Prosedur Analisis)*. Makassar: Badan Penerbit UNM, 2020.
- Hasan, Noorhaidi, Moch Nur Ichwan, Mibtadin, Ali Muhtarom, Fauzan Anwar Sandiah, dan Abdul Qodir Shaleh. *Tren Pemikiran Islam di Indonesia Pasca-Orde Baru: Kajian Terhadap Literatur Terjemah Keislaman dan Konsumsinya di Kalangan Pemimpin Keagamaan Islam di Jawa Tengah dan Yogyakarta*. Jakarta Pusat: Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi, 2019.
- Hasil-Hasil Kongres 13 Donohudan & Materi Rakernas I 2025 Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah*. Purworejo: JATMAN, 2025.
- Hatta, Mohammad. *Tanggung Jawab Moril Kaum Inteligensia*. Bandung: Penerbit Angkasa, 1966.
- Hefner, Robert William. *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*. Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Jakarta: ISAI dan The Asia Foundation, 2001.
- . *Islam and Citizenship in Indonesia: Democracy and the Quest for an Inclusive Public Ethics*. New York: Routledge, 2024.
- . *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Hefner, Robert William, dan Ihsan Ali-Fauzi. *Mengelola Keragaman dan*

- Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi*. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2014.
- Hendry AR, Eka. *Perkembangan Pemikiran Modern Dalam Islam*. Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2013.
- Hidayat, M. Arif. "KMNU, Al-Azhar, dan Generasi Baru." *Tashwirul Afkar* 6 (1999).
- Hidayatullah, Syarif. *Islam "Isme-Isme": Aliran dan Paham Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1987.
- Huda, Miftachul. "Post-Tradisionalisme Islam Dalam Perspektif Fenomenologi Hasan Hanafi." UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Ibrahim. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2015.
- Ida, Laode. "NU Era Reformasi dan Pasca Gusdur: Problem Khittah dan Nasib Gerakan Sosial." *Tashwirul Afkar*, no. 6 (1999).
- . *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Imawan, Dzulkifli Hadi. *Islam Rahmatan Lil Alamin Meneladani Rasulullah SAW Menebar Kasing Sayang*. Yogyakarta: Diva Press, 2023.
- Jabali, Fuad, dan Jamhari. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Jamaluddin, dan Mohamad Rapi. "Kebangkitan Islam di Indonesia Perspektif Post-Tradisionalisme Islam." *Kontekstualita* 34, no. 02 (2018).
- Kagarlitsky, Boris. *The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State 1917 to the Present*. Diterjemahkan oleh Brian Pearce. New York: Verso, 1988.
- Kersten, Carool. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburg: Edinburg University Press, 2017.
- . *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*. Bandung: Mizan, 2018.
- . "Indonesia's New Muslim Intellectuals." *Religion Compass* 3, no. 6 (2009).
- . "Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia." *Sophia* 54, no. 4 (2015).
- Koentjaraningrat, ed. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1984.

- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Latif, Yudi. *Inteligencia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligencia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Lawlor, Leonard, dan John Nale, ed. *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lenin, V. L. *What is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement*. New York: International Publishers, 1926.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya; Kajian Sejarah Terpadu Bagian II: Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Lowell, Edward J. *The Eve of the French Revolution (Sejarah Revolusi Perancis)*. Yogyakarta: Indoliterasi, 2022.
- Machasin. “Zāhira Ḥaraka al-Ṣhibān al-Nahḍīyya al-Fikrīyya Dirāsah an Majmu’I al-Dirāsāt al-‘Islāmīyya al-‘Itimā’īyya (LKIS) bi Yogyakarta.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, no. 60 (1997).
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Madjid, Nurcholish. “Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam).” University of Chicago, 1984.
- . *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Diedit oleh Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2020.
- Mahfudh, MA Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Mahmudah, Siti. “Pandangan Sarjana NU Tentang Postradisionalisme Islam.” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 8, no. 1 (2007).
- Maliki, Zainuddin. *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi Tentang Realitas Agama dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Press, 2000.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Martin, Richard C., Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Mas’udi, Masdar F. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: P3M, 1993.
- . “Ide Pembaruan Cak Nur di Mata Orang Pesantren.” *Ulumul Qur’an* 4, no. 1 (1993).
- . “Islam dan Demokrasi di Indonesia.” *Tashwirul Afkar*, no. 3 (1998).

- . “Waktu Ibadah Haji Itu Beberapa Bulan,” n.d.
- McHoul, Alec, dan Wendy Grace. *A Foucault Primer: Discourse, Power and The Subject*. New York: Routledge, 2002.
- Miftahuddin. *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia Dari Abad XIX Sampai Masa Kontemporer*. Yogyakarta: UNY Press, 2017.
- Miichi, Ken. “Kiri Islam, Jaringan Intelektual, dan Partai Politik.” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. New York: Routledge, 2003.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Rahmatan lil 'Alamīn*. Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- . “Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU.” *Tashwirul Afkar* 9 (2000).
- , ed. *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- . “Post Tradisionalisme Islam: Dari Teologi Teosentrisme Menuju Teologi Antroposentrisme.” *Millah* 2, no. 1 (2002).
- Misrawi, Zuhairi, dan Novriantoni. *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Agama Rahmat*. Ciputat: LSIP Jakarta, 2004.
- Mouffe, Chantal. *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge, 1979.
- Muhammad Ali, Maulana. *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum, dan Syariat Islam*. Diterjemahkan oleh R. Kaelan dan H.M Bachrun. Jakarta Pusat: Darul Kutubil Islamiyah, 1977.
- Muhammad, Husein. “Kitab Mu'tabar dan Ghayr Mu'tabar Versus Arus Liberatif Generasi Baru NU.” *Tashwirul Afkar* 17 (2004).
- . “Tradisi Istibath NU: Sebuah Kritik.” *Tashwirul Afkar*, no. 4 (1999).
- Muhammadong, dan Lukman. “Gerakan NU Dalam Memahami Ajaran Islam Dari Tradisionalme Ke Post Tradisionalme.” *Cendekia: Media Komunikasi Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Islam* 12, no. 02 (2020).
- Mukti, Abdul. “Post-Tradisionalism in Indonesia: Tracking of Muhammad Abid al-Jabiri's Thought.” *Jurnal Ushuluddin* 31, no. 1 (2023).
- Mulkhan, Abdul Munir. “Struktur Sosial Keberagamaan Pemeluk Islam di Indonesia.” *Al-Jami'ah* 39, no. 2 (2001).
- Mun'im DZ, Abdul. *Benturan NU-PKI 1948-1965*. Depok: Langgar Swadaya Nusantara, 2013.
- . “Memahami NU Sebagai Madzhab Pemikiran: Mengukuhkan Tradisi Memperkuat Relevansi.” *Tashwirul Afkar* 19 (2006).

- . *Piagam Perjuangan Kebangsaan*. Jakarta: Setjen PBNU-NU Online, 2011.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta Selatan: Friedrich Naumann Stiftung, 2011.
- , ed. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Buku 4)*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- . *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2011.
- Muniron. *Teologi Nahdlatul Ulama: Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin*. Kediri: IAIN Kediri Press, 2023.
- Muzairi, H. Zuhri, Robby Habibah Abrar, dan Fahrudin Faiz. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: FA Press, 2014.
- Nakha'i, Imam, dan Marzuki Wahid. *Fiqh Keseharian Buruh Migran*. Cirebon: ISIF, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern*. Diterjemahkan oleh Luqman Hakim. Bandung: Penerbit Pustaka, 1987.
- . *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Niam, Khoirun. "Nahdlatul Ulama and the Production of Muslim Intellectuals in The Beginning of 21st Century Indonesia." *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 2 (2017).
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Novikov, Alexander M, dan Dmitry A Novikov. *Research Methodology: From Philosophy of Science to Research Design*. New York: CRC Press, 2013.
- Nurhasim, Ahmad, dan Nur Khalik Ridwan. *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004.
- Nusi, Arfan, Nurul Ilmi Idrus, Hamka Naping, dan Lahaji. "Post-traditionalist Nahdlatul Ulama and Neo-modernist Muhammadiyah: A Study of Local Muslim Thoughts in Gorontalo." *International Journal of Social Science and Human Research* 05, no. 05 (2022).
- Pakar, Sutejo Ibnu. *Pendidikan Pesantren*. Cirebon: Elsi Pro, 2016.
- Pêcheux, Michel. *Language, Semantics, and Ideology*. New York: St. Martin's Press, 1982.
- Penulis, Tim. *Wajah DPR & DPD 2009-2014: Latar Belakang Pendidikan dan*

- Karier*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010.
- Ploeg, Jan Douwe van der. *Petani dan Seni Bertani: Maklumat Chayanovian*. Diterjemahkan oleh Ciptaningrat Larastiti. Yogyakarta: INSIST Press, 2019.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Djakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P dan K, 1954.
- Prasetyo, Eko. *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta: INSIST Press, 2002.
- Qodir, Zuly. "Generasi Baru Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Bestari* 16, no. 35 (2003).
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia: Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- . *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Studi Islam di Indonesia: Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia*. Malang: Madani, 2017.
- Rabasa, Angel, Cheryl Bernard, Lowell H. Schwartz, dan Peter Sickel. *Building Moderate Muslim Networks*. California: RAND Corporation, 2007.
- Raco, J. R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakter dan Keunggulannya*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Rais, Amin, ed. *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Rambe, Safrizal. *Sang Penggerak Nahdlatul Ulama K.H. Abdul Wahab Chasbullah: Sebuah Biografi*. Jakarta: Madani Institute, 2020.
- Redaksi, Tim. "Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi." *Jurnal Tashwirul Afkar* 10, no. 1 (2000).
- Reid, Anthony. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid II: Jaringan Perdagangan Global*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 1999.
- Ricklefs, M. C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Diterjemahkan oleh FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- . *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- Ridwan, Nur Khalik. *Agama Borjuis: Kritik atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004.

- . *Dalil-Dalill Agama Gus Dur*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- . *Detik-Detik Pembongkaran Agama: Mempopulerkan Agama Kebajikan, Menggagas Pluralisme-Pembebasan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Book Gallery, 2003.
- . *Ensiklopedia Khittah NU Jilid I*. Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- . *Ensiklopedia Khittah NU Jilid II*. Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- . *Ensiklopedia Khittah NU Jilid III*. Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- . *Ensiklopedia Khittah NU Jilid IV*. Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- . *Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- . *Masa Depan NU: Dinamika dan Tantangannya*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Negara Bukan-bukan: Prisma Pemikiran Gus Dur tentang Negara Pancasila*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- . *NU & Bangsa 1914-2010: Pergulatan Politik dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- . *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- . *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik*. Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004.
- Ridwan, Nur Khalik, Nurul Huda SA, Ali Usman, Ghufon Masduki, Muhamad Nasihudin, Suhairi Ahmad, Akhmad Luthfil Aziz, dan Sujibto. *Diaspora Kaum Pergerakan: Sejarah PMII D.I. Yogyakarta 1960-2024*. Yogyakarta: IKA PMII D.I. Yogyakarta, 2025.
- Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- . “Gerakan Pembaharuan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama.” *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 1 (2005).
- . “Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia.” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 2, no. 2 (2003).
- Ro’uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Robinson, Geoffrey B. *The Killing Season: A History of The Indonesian Massacres, 1965-1966*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Roosa, John. *Dalih Pembunuhan Massal: Gerakan 30 September dan Kudeta Suharto*. Jakarta: Institut Sejarah Sosial Indonesia dan Hasta Mitra, 2008.

- Rubaidi. *Kelas Menengah dan Gerakan Islamisme di Indonesia*. Malang: Intrans Publishing, 2021.
- . *Radikalisme Islam, Populisme, NU dan Masa Depan Demokrasi Indonesia di Era Post-Truth*. Yogyakarta: Lingkaran, 2020.
- Rumadi. “Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam.” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- . “Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme.” *Tashwirul Afkar* 9 (2000).
- . *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme Dalam Komunitas NU*. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.
- . *Renungan Santri: Dari Jihad Hingga Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- . “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran.” *Tashwirul Afkar* 6 (1999).
- Sadri, Ahmad. *Max Weber’s Sociology of Intellectuals*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Said, Edward W. *The World, the Text, and the Critic*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.
- Salamet. *Analisis Wacana Michel Foucault*. Yogyakarta: SUKA Press, 2020.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20TH Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill, 2001.
- Salim, Hairus, dan Muhammad Ridwan, ed. *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Samatan, Nuriyati. *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama: Studi Komunikasi Peradaban Tentang Transformasi Pemikiran Sosiokultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, 2007.
- Schwarz, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesia’s Search for Stability*. Boulder: Westview Press, 2000.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sholeh, Shonhadji. *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda NU Dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme*. Surabaya: JB Books, 2004.
- Siddiq, Achmad. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Khalista, 2005.
- . *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama*. FOSSNU Jatim, 1992.
- Simon, Roger. *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*. Yogyakarta: INSISTPress & Pustaka Pelajar, 1999.

- Simuh. *Pergolakan Pemikiran dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Siraj, Said Aqil. "Agar Toleran dan Lapang Dada." *Tashwirul Afkar*, no. 1 (1997).
- . *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- Sobur, Alex. *Analisis Wacana Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015.
- Sodik, Mochamad. *Gejolak Santri Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Sodik, Mochamad, dan B.J Sujibto. "The NU's Youth Among The Radical Movements in Yogyakarta." *AICOSH: Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 339 (2019).
- Statuten Perkoempoelan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 1930.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suaedy, Ahmad. "Muslim Progresif dan Praktik Politik Demokratisasi di Era Indonesia Pasca Soeharto." *Tashwirul Afkar* 16 (2004).
- Suaedy, Ahmad, dan Raja Juli Antony, ed. *Para Pembaharu Pemikiran dan Gerakan Islam Asia Tenggara*. Jakarta: Southeast Asian Muslims (SEAMUS) for Freedom and Enlightenment, 2009.
- Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sugiono, Muhadi. *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Dunia Pembangunan Ketiga*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Suharso, Pipin. "Post Tradisionalisme Islam (Studi Atas Kajian Pemikiran Islam Di Pesantren Darul Afkar Desa Tegalrejo Kecamatan Ceper Kabupaten Klaten)." IAIN Surakarta, 2021.
- Sulistyo, Hermawan. *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (Jombang-Kediri 1965-1966)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003.
- Suriasumantri, Jujun S., ed. *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Susanto, Edi. "Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6, no. 2 (2014).

- Susanto, Happy. "Menyoal Tradisi Dan Pembaharuan Dalam Islam." *Jurnal Ilmiah Bestari* 16, no. 35 (2003).
- T. Wardaya SJ, Baskara. *Membongkar Supersemar!: Dari CIA Hingga Kudeta Merangkak Melawan Bung Karno*. Yogyakarta: Galang Press, 2009.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. 14 ed. PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Taylor, Dianna. *Michel Foucault: Key Concepts*. New York: Routledge, 2011.
- Thoha, Mahmoud Mohammad. *Syari'ah Demokratik*. Diterjemahkan oleh Nur Rachman. Surabaya: eLSAD, 1996.
- Thoha, Zainal Arifin, dan M. Aman Mustofa, ed. *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. United States: University of California Press, 1984.
- Tim LTN PBNU. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*. Surabaya: Khalista, 2011.
- Tim Penyusun. *Aswaja An-Nahdliyyah: Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: LTN NU Jawa Timur, 2007.
- . *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- . *Kiai Bisri Syansuri: Tegas Berfiqih, Lentur Bersikap*. Jombang: Yayasan Mamba'ul Ma'arif dan Pustaka Idea, 2015.
- Tim Redaksi. "Memupuk Kajian Atas Tradisi." *Tashwirul Afkar* 9 (2000).
- Turmudzi, Endang. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKis, 2004.
- Utama, Virdika Rizky. *Menjerat Gus Dur*. Jakarta: Numedia Digital Indonesia, 2019.
- Wach, Joachim. *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Wahid, Abdurrahman. "Fikih dan Etika Sosial." *Harian Kompas*. 14 September 1997.
- . *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Tranformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- . *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

- . *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- . *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- . *NU Memasuki Abad Modern*. Gresik: LTN NU Cabang Gresik, 1986.
- . *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Wahid, Abdurrahman, Agus Effendi, Ahamd Mansur Suryanegara, Ahmad Syahid, Ali Yafie, Armahedi Mahzar, Jalaluddin Rakhmat, et al. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1990.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Bandung: Penerbit Nuansa Cendekia, 2014.
- . “Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia.” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Waskito, Tejo. “Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama.” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 15, no. 2 (2018).
- . “Pergeseran Paradigma Keislaman Nahdlatul Ulama dan Implikasinya Terhadap Pengembangan Institusi Pendidikan Nahdlatul Ulama.” UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Wijaya, Aksin. *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrime ke Antroposentrime*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Williamson, Timothy. *Philosophical Method: A Very Short Introduction*. UK: Oxford University Press, 2020.
- Wodak, Ruth, dan Michael Meyer, ed. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publication, 2001.
- Wulandari, Andi Awwaliyah, Syahrir Karim, dan Muhammad Natsir. “Cendekiawan dan Kekuasaan Perspektif Yudi Latif.” *Vox Populi* 2, no. 2 (2019).
- Yaqin, Abdullah. “Ideologi Islam Tradisionalis Dan Transformasinya Di Indonesia.” *Mozaic: Islamic Studies Journal* 2, no. 01 (2023).
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.
- . “Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam.” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Zahra, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*.

Yogyakarta: LKiS, 2004.

Žižek, Slavoj, ed. *Mapping Ideology*. New York: Verso, 1994.

