

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Konsep Salafisme

Salafisme adalah cabang Islam Sunni yang penganutnya saat ini mengklaim meniru "para pendahulu yang saleh" (*al-salaf al-ṣāliḥ*; sering disamakan dengan tiga generasi pertama Muslim⁵⁸) sedekat mungkin dan dalam sebanyak mungkin bidang kehidupan.⁵⁹ Berbagai ulama Islam sepanjang masa telah berusaha untuk meniru generasi Muslim awal dalam bidang hukum, dalam masalah teologis, atau keduanya. Ide-ide yang dianut oleh para ulama ini kurang lebih berpuncak pada gerakan Wahhabi yang dimulai di Jazirah Arab pada abad ke-18, yang pada gilirannya membantu menyebarkan pesan Salafi ke seluruh dunia Arab dan Muslim dan bahkan lebih jauh lagi. Dengan demikian, tren yang sekarang disebut Salafisme muncul, mengekspresikan dirinya secara ideologis dalam ajaran-ajaran yang dimaksudkan untuk menyajikan tren tersebut secara eksklusif dan cermat mengikuti contoh salaf, sambil menolak semua sumber pengaruh lainnya.

Secara praktis, Salafisme dapat dibagi menjadi tiga cabang: *pertama*, Salafisme *pasif*, yang para penganutnya menghindari aktivisme politik dan berfokus pada "pembersihan" dan pengajaran Islam dalam segala kemurniannya, yang oleh Quintan Wiktorowicz disebut sebagai *salafi purist*;⁶⁰ *kedua*, Salafisme politik (*politicos*), yang berfokus pada komitmen politik sebagai bagian integral Islam melalui debat yang sengit, partisipasi parlemen, dan pendirian partai politik; dan yang ketiga Salafisme-Jihadi (*jihadis*)⁶¹, yang para pengikutnya berupaya menggulingkan rezim yang dianggap murtad di

⁵⁸ Suhilman, "Sejarah Perkembangan Pemikiran Gerakan Salafiyah," *Journal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 19, no. 1 (2019): 70.

⁵⁹ Joas Wagemakers, *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community* (New York, NY: Cambridge University Press, 2016), 1.

⁶⁰ Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," no. May 2014 (2006): 37–41, <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.

⁶¹ Wiktorowicz, 25.

dunia Muslim melalui jihad yang penuh kekerasan. Meskipun istilah "Salafisme" sangat diperdebatkan di kalangan Salafi dengan penganut satu cabang sering kali tidak mengizinkan penerapan label tersebut kepada cabang-cabang lain berbagai gagasan dan manifestasinya menunjukkan bahwa Salafisme merupakan fenomena yang cukup beragam.⁶²

Zoltan Pall membagi gerakan Salafisme menjadi dua: *purist salafis*⁶³ dan *haraki salafis*.⁶⁴ Kelompok pertama adalah kelompok Salafi yang menekankan loyalitas tanpa syarat kepada penguasa, sementara yang kedua menolak loyalitas absolut kepada penguasa. Kelompok "haraki" percaya bahwa Islam adalah sempurna yang ajarannya tidak semata-mata mencakup ibadah, tetapi juga politik. Pall kemudian membagi kelompok "purist" menjadi "rejectionist purist" dan "politically-oriented purist". Yang pertama menolak setiap keterlibatan dalam politik praktis sembari menekankan pada da'wah, yang kedua masih melihat kemungkinan dibolehkannya keterlibatan dalam kegiatan politik. Sementara itu, "haraki" juga dibagi menjadi "politico" dan "jihadi".⁶⁵

Gerakan Salafi, serangkaian gerakan Islam yang berupaya meniru praktik *al-salaf al-ṣāliḥ* (para pendahulu yang saleh), generasi awal umat Islam selama dan setelah masa hidup Nabi Muhammad. Salafi (pengikut *al-salaf al-ṣāliḥ*) dicirikan oleh prioritas Al Quran dan Sunnah sebagai Ushul Fiqh, atau sumber Hukum Islam, yang fundamental. Perangkat tradisional lain yang dikembangkan untuk menyelesaikan isu-isu yang tidak dibahas langsung oleh kitab suci, seperti penalaran analogis Qiyas dan Konsensus ilmiah (Ijma'), hanya berlaku jika berakar jelas pada Al Quran dan Sunnah. Oleh karena itu, kaum Salafi menolak kepatuhan yang sungguh-sungguh (*Taqlid*) terhadap

⁶² Wagemakers, J. (2016, 5 Agustus). Salafisme. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Diakses 11 September 2025, dari <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>.

⁶³ Zoltan Pall, *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe, Lebanese Salafis between the Gulf and Europe* (Amsterdam University Press, 2013), 54, <https://doi.org/10.4324/9781003698845>.

⁶⁴ Pall, 59.

⁶⁵ Pall, 54–62.

mazhab-mazhab yurisprudensi tradisional dan memegang interpretasi literalis atas kitab suci. Mereka sering dianggap puritan karena penolakan keras mereka terhadap keyakinan atau adat istiadat arus utama tertentu yang tidak didukung oleh Epistemologi Salafi.⁶⁶

Salafisme sebagai kategori akademik dan sosial-keagamaan merujuk pada beragam praktik, doktrin, dan gerakan yang menekankan kembalinya umat Islam kepada contoh para *salaf al-ṣāliḥ* biasa dipahami sebagai tiga generasi awal Islam (para sahabat, tabi'īn, dan tabi' al-ṭabi'īn). Namun definisi ini tunggal tidak menjelaskan keragaman nyata yang terlihat dalam fenomena kontemporer: salafisme modern terdiri dari spektrum aktor dan praktik yang berbeda secara teoretis dan praktis. Di ranah akademik, para peneliti telah menekankan bahwa istilah “Salafi” jarang mengacu pada kesepakatan institusional tunggal; melainkan ia merupakan payung untuk pluralitas aliran yang berbagi orientasi tekstual dan pemurnian ritual, tetapi berbeda dalam strategi politik, jaringan organisasi, dan relasi sosial lokal. Bernard Haykel menegaskan bahwa inti doktrinal Salafisme meliputi penekanan pada *tawḥīd* (unitas ketuhanan), legitimitas rujukan langsung kepada nash (al-Qur'an dan Sunnah), dan penolakan terhadap inovasi ritual (*bid'ah*). Haykel juga menekankan pentingnya manhaj (metode) yakni bagaimana teks ditafsirkan dan dikaitkan dengan otoritas ulama tradisional maupun pola hermeneutik modern.⁶⁷

Dalam analisis historisnya, Henri Lauzière menegaskan bahwa *Salafisme* bukanlah istilah atau gerakan yang berasal dari masa Islam klasik, melainkan konstruksi modern abad ke-20. Menurutnya, kebingungan tentang asal-usul Salafisme bermula dari dua narasi besar yang dikembangkan dalam literatur: pertama, *Salafisme modernis* yang dihubungkan dengan tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida; dan kedua, *Salafisme puritan* yang terkait dengan tradisi Hanbali dan ajaran Ibn Taymiyyah. Lauzière menunjukkan bahwa kedua narasi ini dibangun di atas

⁶⁶ <https://www.britannica.com/topic/Salafi-movement>

⁶⁷ Haykel, bab “On the Nature of Salafi Thought and Action”, *Global Salafism*, pp.34–57

asumsi historis yang keliru karena istilah “salafiyya” sendiri tidak pernah digunakan oleh para reformis abad ke-19, termasuk Abduh dan Afghani, untuk mendeskripsikan gerakan mereka⁶⁸.

Lebih jauh, Lauzière menjelaskan bahwa sebelum abad ke-20, istilah *salaf* atau *salafi* hanya digunakan dalam pengertian teologis yang sempit, yaitu menunjuk pada orang-orang yang mengikuti akidah Hanbali atau *madhhab al-salaf* terutama dalam penafsiran sifat-sifat Tuhan bukan sebagai penanda suatu gerakan sosial atau ideologi komprehensif. Misalnya, Ibn Bishr dalam karyanya tahun 1853 menyebut dirinya “Hanbali dalam hukum dan Salafi dalam akidah,” yang jelas menandakan posisi teologis, bukan ideologis.⁶⁹ Dengan demikian, klaim bahwa *Salafisme* memiliki akar dalam gerakan pembaruan abad ke-19 adalah hasil tafsir anakronistik yang kemudian dianggap sebagai fakta historis oleh banyak sarjana modern.

Lauzière juga menelusuri bagaimana istilah *salafiyya* muncul sebagai produk sosial dan akademik. Ia menemukan bahwa pada 1917, dua aktivis Arab, Abd al-Fattah Qatlan dan Muhibb al-Din al-Khatib, mendirikan majalah *al-Majalla* di Kairo, namun isi majalah tersebut sama sekali tidak menggambarkan doktrin Salafi sebagaimana dipahami sekarang. Isinya lebih menyerupai jurnal kebudayaan dan kebahasaan daripada publikasi religius puritan.⁷⁰ Kebingungan ini semakin diperparah ketika orientalis seperti Lucien Bouvat menerjemahkan nama majalah itu sebagai *The Retrospective Review*, menunjukkan bahwa istilah *salafiyya* saat itu belum dikenal sebagai istilah ideologis. Tidak lama kemudian, pada 1919, Louis Massignon memperkenalkan istilah “*salafiyya modernis*” untuk menyebut gerakan reformasi Islam transnasional, dan dari sinilah konstruksi “*Salafisme modernis*” bermula.⁷¹

⁶⁸ Henri Lauzière, *The Making of Salafism* (United States of America: Columbia University Press, 2016), 5–6.

⁶⁹ Lauzière, 21.

⁷⁰ Lauzière, 37.

⁷¹ Lauzière, 38.

Konsep tersebut kemudian diadopsi oleh para reformis Muslim sendiri. Di dunia Arab Maghribi, tokoh seperti Allal al-Fasi menggunakan istilah *salafiyya* untuk menggambarkan gerakan pembaruan Islam yang progresif dan nasionalistik. Ironisnya, al-Fasi sendiri merupakan penganut teologi Asy‘ari, bukan Hanbali, sehingga penggunaan istilah *salafiyya* lebih bersifat politis dan identiter ketimbang teologis.⁷² Dari sinilah, menurut Lauzière, terbentuk apa yang disebutnya sebagai “mitos modernis” tentang Salafisme yakni keyakinan bahwa Salafisme merupakan gerakan pembaruan Islam yang sudah ada sejak masa Abduh dan Rida, padahal secara konseptual baru muncul di awal abad ke-20.

Sementara itu, *Salafisme puritan* yang hari ini menjadi bentuk dominan baru berkembang secara ideologis sejak dekade 1920-an hingga 1970-an. Pada fase ini, para pengikut Hanbali memperluas cakupan doktrin teologis menjadi proyek pemurnian menyeluruh yang mencakup bidang teologi, hukum, moral, dan bahkan budaya. Gerakan ini menolak teologi spekulatif (*kalam*), menentang takwil terhadap teks, serta menolak semua bentuk inovasi (*bid‘ah*) dalam praktik keagamaan. Dengan demikian, Salafisme puritan tidak sekadar teologi, melainkan sebuah sistem ideologis yang menuntut totalitas kemurnian agama dan menolak semua unsur eksternal dalam Islam⁷³.

Lauzière menegaskan bahwa kemenangan ideologis Salafisme puritan terjadi pasca-dekolonisasi. Setelah tujuan politik kemerdekaan tercapai, para modernis kehilangan legitimasi sosial, sementara kaum Salafi puritan justru menemukan ruang baru melalui lembaga-lembaga keagamaan dan jaringan dakwah yang mendapat dukungan kuat dari Arab Saudi. Mereka mengukuhkan diri sebagai penjaga kemurnian akidah Islam, sementara varian modernis melebur ke dalam struktur negara nasional yang sekuler. Dari perspektif ini, Lauzière menyimpulkan bahwa *Salafisme* sebagai ideologi baru lahir pada abad ke-20. Sebelum itu, tidak ada konsep, gerakan, atau kesadaran diri yang disebut *salafiyya*. Salafisme yang dikenal sekarang baik dalam bentuk modernis

⁷² Lauzière, 23.

⁷³ Lauzière, 8–12.

maupun puritan adalah hasil konstruksi sejarah modern yang lahir dari interaksi antara kolonialisme, nasionalisme, dan reformasi keagamaan.⁷⁴

Menurut Norhaidi Hasan, salafi merupakan wahabi yang dikemas ulang.⁷⁵ Di Pamekasan, gerakan Salafi dikategorikan sebagai gerakan dakwah murni karena penolakannya terhadap afiliasi atau aktivitas politik apa pun, dan penolakan mutlak terhadap segala bentuk kekerasan. Gerakan ini lebih menekankan penyebaran ideologi Salafi secara persuasif melalui pendidikan dan kegiatan sosial, sebagaimana ditunjukkan dengan pembentukan kelompok-kelompok kajian agama dan program-program sosial.⁷⁶

B. Teori Struktural Konstruktif Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu yang lahir di Denguin, Prancis pada 1 Agustus 1930 dikenal sebagai seorang sosiolog, etnolog, antropolog, serta memiliki minat mendalam dalam filsafat dan sastra. Pemikirannya dipengaruhi oleh Aristoteles, Thomas Aquinas, Marx, Hegel, Max Weber, Durkheim, Jean-Paul Sartre, Husserl, Saussure, Levi-Strauss, Martin Heidegger, dan Michel Foucault. Dari berbagai inspirasi tersebut, Bourdieu mengembangkan konsep pemikiran baru yang disebut teori strukturalisme-konstruktif, atau sering juga dikenal sebagai teori "gado-gado". Teori ini menggabungkan aspek-aspek yang menekankan pada struktur dan objektivitas dengan teori yang menyoroti peran aktor dan subjektivitas, yang kemudian dikenal sebagai teori praktik sosial.⁷⁷

⁷⁴ Lauzière, 24–25.

⁷⁵ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post– New Order Indonesia*, ISIM (Leiden: University of Utrecht, 2005), 25, <https://doi.org/10.1355/cs29-1i>; Din Wahid, “Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia” (2014).

⁷⁶ Akhmad Najibul Khairi Syaie, “Dynamics of Islamism in Post-Soeharto Era Madura (Indonesia)” (Western Sydney University, 2022).

⁷⁷ Mangihut Siregar, “Teori ‘Gado-Gado’ Pierre-Felix Bourdieu,” *Jurnal Studi Kultural* 1, no. 2 (2016): 79; Nanang Krisdinanto, “Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai,” *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi* 2, no. 2 (2014): 189. Mengapa pikiran-pikiran Pierre Bourdieu (1930–2002) penting dan menarik dalam khasanah ilmu sosial? Setidaknya, ada dua hal yang membuat pikiran Bourdieu unik dan signifikan, terkait dengan upayanya mengatasi masalah dikotomi individu-masyarakat, agen-struktur sosial, dan kebebasan-determinisme, yang kemudian disebutnya sebagai strukturalisme genetis, strukturalisme konstruktivis, atau konstruktivisme strukturalis.

Teori praktik sosial yang dikemukakan oleh Bourdieu merupakan integrasi dari dialektika antara internalisasi dan eksternalisasi.⁷⁸ Menurut Bourdieu, dunia sosial tidak bisa dipahami hanya dengan mengamati perilaku individu secara terpisah atau sebagai tindakan yang ditentukan oleh struktur semata. Ia berusaha mengatasi apa yang ia sebut sebagai oposisi palsu antara objektivisme dan subjektivisme.⁷⁹ Pemikiran Bourdieu memang banyak dipengaruhi oleh eksistensialisme Sartre yang menekankan subjektivisme dalam menentukan segala hal yang berada di luar dirinya, dan strukturalisme Claude Levi-Strauss yang menekankan struktur objektif yang membatasi individu di dalam lingkungan sosialnya. Pertentangan antara “kehendak bebas” dan “batasan struktural” disatukan melalui pendekatan pemikiran Bourdieu yang disebut sebagai strukturalisme genetik. Bourdieu tidak mengabaikan peran agen dalam membentuk atau mengubah dunia sosialnya, namun Bourdieu juga menyertakan analisis struktur objektif yang membatasi dan mempengaruhi dorongan individu secara tak sadar.⁸⁰ Bourdieu mengungkapkan bahwa dorongan utama dalam karyanya adalah untuk menyelaraskan kedua pandangan tersebut. Walaupun dalam sosiologi, Bourdieu terus menjelaskan hubungan antara individu dan masyarakat, ia tetap berhati-hati agar tidak terjebak dalam ideologi yang terlalu menekankan pada "individu" sebagai unit analisis.

Inti dari teori Bourdieu adalah upaya menjembatani subjektivisme dan objektivisme, yang diwujudkan melalui konsep habitus dan arena. Hubungan dialektis antara keduanya berada dalam pikiran aktor, sementara arena terletak di luar pikiran aktor. Bourdieu menjelaskan teori praktik sosialnya dengan rumus generatif: $(\text{Habitus} \times \text{Modal}) + \text{Ranah} = \text{Praktik}$.⁸¹

⁷⁸ Wiranata, A., & MA, S. (2020). Perubahan sosial dalam perspektif Pierre Bourdieu. Universitas Udayana, Kuta.

⁷⁹ Nanang Krisdinanto, “Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai,” *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi* 2, no. 2 (2016): 1038, <https://doi.org/10.21070/kanal.v2i2.300>; Siregar, “Teori ‘Gado-Gado’ Pierre-Felix Bourdieu,” 189.

⁸⁰ <https://lsfdiscourse.org/pierre-bourdieu-mekanisme-kekuasaan-dalam-strukturalisme-genetik/>

⁸¹ Richard Harker dkk, $(\text{Habitus} \times \text{Modal}) + \text{Ranah} = \text{Praktik}$: Pengantar Paling Konferhensif Kepada Pemikiran Bourdiue, terj. Pipit Maizier (Yogyakarta: Jelas Utra, 2019), 14.

1. Habitus

Habitus adalah konsep yang substansial dalam memahami bagaimana mekanisme kekuasaan beroperasi. Habitus dipahami sebagai sistem disposisi yang dikondisikan secara terus-menerus dan dapat diwariskan.⁸² Habitus sebagai struktur kognitif yang menjembatani individu dengan realitas sosial, memberikan individu skema internal yang dapat digunakan untuk memahami, menghayati, mengapresiasi, dan mengevaluasi realitas sosial. Dari sini, praktik sosial dapat dihasilkan. Secara dialektis, habitus adalah hasil dari internalisasi struktur sosial yang sebenarnya. Habitus dapat bervariasi tergantung pada posisi seseorang dalam dunia sosial, karena tidak semua individu memiliki habitus yang sama, namun mereka yang menempati posisi sosial yang serupa cenderung memiliki habitus yang sama. Dengan demikian, habitus dapat dipahami sebagai dasar ilmiah dari kepribadian individu yang mempengaruhi perilaku mereka berdasarkan lingkungannya.⁸³

Habitus juga dapat dilihat sebagai produk sejarah yang terbentuk setelah individu lahir dan berinteraksi dengan masyarakat dalam konteks ruang dan waktu tertentu.⁸⁴ Habitus bukanlah bawaan alamiah atau anugerah dari Tuhan, melainkan hasil dari proses pembelajaran melalui sosialisasi dalam masyarakat. Proses pembelajaran ini sangat halus sehingga tidak disadari dan tampil sebagai hal yang wajar bagi masyarakat atau individu.⁸⁵ Habitus bukan budaya yang seragam di antara semua individu atau kelompok dalam setiap situasi, melainkan diperoleh dan dijalankan secara unik dalam berbagai wilayah, domain, dan lapangan yang berbeda. Habitus yang terbentuk akan tampak dalam sikap, perilaku, cara berbicara, dan cara melakukan aktivitas seseorang.

⁸² Bourdieu, P. (1992). *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press. 55

⁸³ Gorge Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 581.

⁸⁴ Richardus, W. N. C. (2020). Ruang Sosial Bourdieusian. *Gerak Kuasa*, 293.

⁸⁵ Maghieh Siregar, "Teori "Gado-Gado" Pierre Felix Bourdieu", *Jurnal Studi Kultural* vol. 1 No 2. (2016), 80.

Pierre Bourdieu berpendapat bahwa habitus tidak membuat seseorang sepenuhnya menjadi korban lingkungan sosialnya,⁸⁶ karena aktor memiliki strategi dalam proses pembentukan habitus, bertindak secara reflektif dan hati-hati, meskipun tindakan dan refleksi tersebut berada dalam ruang kemungkinan yang terstruktur yang menjelaskan gaya hidup aktor. Menurut Bourdieu, habitus tidaklah tetap dan stabil, melainkan mengalami perubahan konstan dan memungkinkan adanya praktik yang berbeda, tergantung pada lingkungan eksternal (*field*) tempat seseorang berada. Habitus berperan dalam menentukan apa yang bisa dan tidak bisa dibayangkan oleh agen sosial, serta apa yang mungkin dan tidak mungkin dalam kehidupan sosial sehari-hari. Dengan demikian, habitus merupakan mekanisme sentral untuk memproduksi struktur politik, sosial, budaya, dan ekonomi dalam masyarakat.⁸⁷

Habitus diperoleh melalui latihan dan pembelajaran berulang-ulang oleh setiap individu yang menjalankannya. Proses ini menjadikan habitus bersifat prasadar, yaitu proses berulang-ulang yang diterapkan oleh lingkungan sekitar dari setiap subjek penelitian yang akan membentuk habitus baru.

2. Modal

Pierre Bourdieu mengidentifikasi empat jenis modal yang menjadi pertarungan dalam arena: modal sosial, modal ekonomi, modal budaya, dan modal simbolik. Modal ini berfungsi sebagai relasi sosial dalam sistem pertukaran yang menggambarkan dirinya sebagai sesuatu yang langka dan pantas diperjuangkan dalam konteks sosial tertentu. Pertukaran yang paling signifikan adalah pertukaran dalam bentuk simbolik. Dalam bentuk

⁸⁶ Michael Waroy, Arif Nasrullah, and Hafizah Awalia Prodi, "CULTURE SHOCK MAHASISWA PERANTAU : Studi Kasus Anggota Perkumpulan Mahasiswa Jabodetabek Dan Sekitarnya Di Kota Mataram," n.d., 5.

⁸⁷ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta : RaJawali Pres, 2016), 115-116.

simbolik ini, berbagai jenis modal dikenali dan dipersepsi sebagai modal yang sah dan mudah dilegitimasi.⁸⁸

Modal tidak hanya terbatas pada aspek materi, tetapi lebih berfungsi sebagai sistem dalam pertukaran sosial. Modal sosial mencakup jaringan dan koneksi sosial, modal ekonomi melibatkan aset dan kekayaan finansial, modal budaya mencakup pengetahuan, pendidikan, dan keterampilan, sementara modal simbolik melibatkan prestise, reputasi, dan legitimasi. Pertarungan dalam arena sosial adalah tentang mengakumulasi dan mengelola berbagai jenis modal ini untuk mencapai dominasi dan pengaruh di dalam masyarakat.

Menurut Pierre Bourdieu, terdapat empat modal yang menjadi pertarungan dalam sebuah arena yaitu: modal sosial, modal ekonomi, modal budaya, dan modal simbolik. Fungsi modal disini adalah sebagai relasi sosial dalam sistem pertukaran yang menjelaskan dirinya sebagai sesuatu yang langka, yang pantas dicari dalam bentuk sosial tertentu. Pertukaran yang paling dramatis adalah pertukaran dalam bentuk simbolik. Karena dalam bentuk simbolik inilah, modal-modal yang berbeda dikenali dan dipersepsi sebagai modal yang mudah dilegitimasi.

a. Modal Ekonomi

Kapital ekonomi adalah modal yang dimiliki berkaitan dengan pemilikan harta benda (kekayaan, uang) yang dimiliki seseorang.⁸⁹ Kapital ekonomi merupakan sumber daya yang bisa menjadi sarana produksi dan sarana finansial. Kapital ini paling mudah di konversi ke kapital–kapital lain.⁹⁰ Dalam hal ini modal ekonomi meliputi alat produksi yaitu uang, serta aset-aset yang dimiliki dan beberapa modal lainnya, dengan tujuan dapat menunjang keberlangsungan hidupnya.

b. Modal Sosial

⁸⁸ Elly Prihasti Wuriyani, “Mengenalkan Pemikiran Pierre Bourdieu Untuk Sastra,” *Jurnal Edukasi Kultura: Jurnal Bahasa, Sastra Dan Budaya* 7, no. 1 (2020): 1–10.

⁸⁹ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta: RaJawali Pres, 2016), 124.

⁹⁰ Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, (Sleman: PT. Kanisius, 2016), 45.

Modal sosial juga diartikan dengan hubungan-hubungan interaksi yang timbul dari individu ke individu lainnya. Menurut Pierre Bourdieu, modal sosial memberikan manfaat langsung kepada anggota jaringan, juga membantu menggantikan kekurangan sumber yang lain. Modal sosial adalah martabat dan kehormatan yang bisa menjadi suatu yang mendasar untuk menarik klien pada posisi sosial penting dan bisa menjadi alat tukar.⁹¹

c. Modal simbolik

Modal simbolik mengacu pada derajat akumulasi prestise, ketersohoran, kehormatan dan dibangun diatas dialektika pengetahuan dan pengenalan modal simbolik yang tidak terlepas dari kekuasaan simbolik.⁹² Kekuasaan simbolik dimaknai sebagai kekuasaan yang memungkinkan seseorang untuk mendapatkan sesuatu yang setara dengan apa yang diperoleh melalui kekuatan fisik dan ekonomi.⁹³ Modal simbolik bisa berupa kantor yang luas yang berada di daerah elit dan mahal. Namun, juga bisa dengan petunjuk-petunjuk yang tidak mencolok mata, yang menunjukkan status tinggi pemiliknya.

d. Modal budaya

Modal budaya dijelaskan sebagai selera bernilai budaya dan pola pola konsumsi, yang mencakup, seni, pendidikan, bahasa dan lain sebagainya. Modal budaya dapat diproduksi melalui pendidikan formal maupun berupa keturunan atau keluarga. Modal budaya dapat berupa keyakinan akan sebuah nilai-nilai yang diklasifikasikan benar dan diikuti upaya untuk mempraktikkan nilai tersebut. Modal budaya juga

⁹¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta: RaJawali Pres, 2016), 124.

⁹² Wiwid Adiyanto and Rarashanti Wulandhari, "Kekuasaan Kiai Dalam Politik: Modal Fuad Amin Sebagai Bupati Terpilih Di Kabupaten Bangkalan," *CHANNEL: Jurnal Komunikasi* 8, no. 1 (2020): 59; Krisdinanto, "Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai," 2014; Nurnazmi Nurnazmi and Siti Kholifah, "Anatomi Teori Pierre Bourdieu Pada Sosiologi Postmodern," *Edu Sociata: Jurnal Pendidikan Sosiologi* 6, no. 2 (2023): 1308–21.

⁹³ *Ibid.*, 23.

bisa berupa kemampuan individu untuk mendominasi kelas bawah dan modal budaya juga dapat mewakili kemampuan intelektual.⁹⁴

Teori modal Bourdieu di atas erat kaitannya dengan konsep dominasi lainnya, yakni konsep habitus dan arena. Term habitus dalam Sosiologi dimaknai sebagai kondisi struktur mental-kognitif yang menghubungkan manusia dengan dunia sosialnya. Dalam konteks ini, manusia dianggap memiliki serangkaian skema terinternalisasi yang kemudian digunakan untuk melahirkan persepsi, pemahaman, apresiasi, dan evaluasi atau kemampuan menilai terhadap dunia sosial.

Dalam kaitannya dengan riset ini, habitus berfungsi untuk melihat bagaimana struktur mental dan kognisi kelompok Salafi-Wahabi dalam mempersepsikan dunia sosialnya, yakni bagaimana mereka menilai kelompok lain, misalnya terhadap Islam ala Ahlussunnah wal Jama'ah yang dianut oleh NU di Pamekasan, bagaimana pula mereka mengkritik tradisi keagamaan masyarakat setempat, serta hal-hal lain yang berkaitan dengan persoalan agama dan moral.

Teori habitus ini juga menjelaskan bahwa manusia akan bertindak secara wajar dan objektif dalam merefleksikan dirinya di dalam struktur kelas tertentu.⁹⁵ Misalnya, seperti kelompok usia, jenis kelamin, dan kelas sosial. Dengan demikian, habitus sering disebut sebagai upaya menstrukturkan struktur dalam dunia sosial.⁹⁶ Dalam hal ini, habitus kelompok Salafi-Wahabi tentu akan mengelompokkan dirinya dengan sesama, membangun solidaritas dan kekompakan, karena mereka merasa memiliki ikatan ideologis dan pandangan yang sama secara keagamaan.

⁹⁴ Herussaleh & Nuril Huda, "Modal Sosial, Kultural dan Simbolik Sebagai Representasi Pelanggaran Kekuasaan Dalam Novel The President Karya Muhammad Sobary (Kajian Pierre Bourdiue)", *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia: METALINGUA*, Vol 6, 1, (April, 2021), 21.

⁹⁵ Bourdieu, P., & Novenanto, A. (2018). Habitus: Sebuah Perasaan atas Tempat. *Jurnal Kajian Ruang Sosial-Budaya*, 2(1), 153-159.

⁹⁶ Wiranata, A., & MA, S. (2020). *Perubahan sosial dalam perspektif Pierre Bourdieu*. Universitas Udayana, Kuta.

Dengan cara ini, kelompok Salafi-Wahabi hendak menstrukturkan dirinya dan dunia sosial yang mereka imajinasikan sebagai yang paling ideal.

3. Arena

Ketika Bourdieu mengajarkan kita bahwa *habitus* tidaklah ditentukan secara penuh oleh struktur-struktur dan agen mendapatkan kembali kreasinya melalui posisi-posisi yang terdapat dalam sebuah ranah, maka situasi ini membuka ruang yang besar bagi pelaku untuk menggunakan berbagai strategi. Menggangi gagasan aturan (*rules*) kepada strategi mengilhami kita guna memahami arena layaknya permainan (*games*).

Kemudian, teori modal juga terkait dengan teori arena (*field*). Bourdieu menjelaskan arena sebagai sebuah jaringan relasi antar posisi objektif di dalamnya.⁹⁷ Keberadaan relasi-relasi ini terpisah dari kesadaran dan kehendak individu. Relasi tersebut bukanlah interaksi atau ikatan intersubjektif antar individu. Dalam pengertian yang lebih sederhana, arena dapat dianalogikan ibarat medan pertempuran dan perjuangan. Karena di dalam "arena" orang-orang memiliki strategi untuk menempatkan diri dalam suatu ruang sosial, baik untuk mengamankan posisinya, meningkatkan posisi kekuasaan, atau menerapkan prinsip hierarkisasi yang paling relevan.

Dalam konteks penelitian ini, Pamekasan, Madura, dapat dipahami sebagai sebuah "arena" yang di dalamnya terdapat berbagai kelompok keagamaan yang berbeda, seperti NU dan Salafi-Wahabi. Kedua kelompok tersebut masing-masing memiliki modal yang digunakan dalam menempatkan diri dalam struktur sosial. Bagaimana misalnya kelompok Salafi-Wahabi menggunakan modal yang dimiliki dalam upaya resilensinya terhadap dominasi NU di Pamekasan. Singkatnya, *habitus* dan arena ini serupa pasar kompetitif yang melahirkan konsep modal dalam strateginya. Jika dalam modal ekonomi bisa secara gamblang diidentifikasi, maka dalam

⁹⁷ Krisdinanto, "Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai," 2016.

hal kategorisasi modal tersebut terdiri dari modal ekonomi, modal sosial, modal kultural, dan modal simbolik.

Habitus dan arena juga merupakan produk kekuatan-kekuatan yang ada di tengah masyarakat.⁹⁸ Misalnya, kekuatan-kekuatan yang dimiliki oleh kelompok mayoritas seperti NU dan bagaimana Salafi-Wahabi berusaha mempertahankan posisinya dalam tatanan sosial-keagamaan Pamekasan. Dalam setiap ranah, individu atau kelompok menuntut untuk memiliki modal-modal tertentu agar dapat bertahan dan beradaptasi dengan lingkungan sosialnya.

Di dalam arena, “pertarungan” sosial merupakan hal yang lazim terjadi. Orang yang memiliki modal dan habitus yang sama dengan banyak individu lainnya, seperti NU yang memiliki legitimasi kultural dan sejarah panjang di Madura, tentu lebih mampu mempertahankan atau mengubah struktur dibandingkan dengan kelompok minoritas seperti Salafi-Wahabi yang memiliki keterbatasan modal sosial dan kultural di Pamekasan. Dengan demikian, modal merupakan instrumen paling penting dalam meraih atau mempertahankan eksistensi dan kekuasaan dalam dinamika keagamaan di Pamekasan, Madura.

Arena, ranah, atau medan (*field*) adalah ruang sosial di mana aktor sosial bersaing satu sama lain. Di dalam arena ini, para aktor berkompetisi untuk memperoleh berbagai sumber daya, baik material maupun simbolik.⁹⁹ Untuk diakui oleh masyarakat sebagai kelas yang berstatus dan memiliki wibawa, seseorang harus memperoleh legitimasi dan sering kali otoritas yang sah. Pada dasarnya, status individu dalam masyarakat ditentukan oleh keputusan-keputusan kelas sosial, yang kadang kala mengangkat seseorang menjadi penguasa dalam hierarki sosial yang ada.¹⁰⁰

Arena berisi orang yang mendominasi dan orang lain didominasi. Hubungan ketidaksetaraan yang permanen dan konstan beroperasi di dalam

⁹⁸ Sulbi, M. A. (2024). *Dinamika Global, Media & Agama: Wacana Kuasa Kepentingan Politik Negara Maju dan Kegagalan Politik Islamisme di Ruang Publik*. CV. Intake Pustaka.

⁹⁹ Siregar, “Teori ‘Gado-Gado’ Pierre-Felix Bourdieu.”

¹⁰⁰ A. Zahid, *Pierre Bourdieu, Paper*, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2014), 3.

ruang ini. Pada saat yang sama menjadi ruang berbagai macam aktor yang berjuang untuk mentransformasikan dan melestarikan ranah ini. Semua individu di dunia ini membawa menuju kompetisi seluruh kekuasaan (elatif) bagi pembagian apsar mereka. Kekuasaan ini menentukan posisinya dalam arena dan sebagian hasilnya adalah strategi mereka.¹⁰¹ Persaingan tersebut bertujuan untuk mendapat sumber yang lebih banyak dan membuat perbedaan antara aktor sosial satu dengan aktor sosial yang lainnya dan akan menjamin status aktor sosial tersebut.¹⁰² Arena dijelaskan sebagai ruang kontestasi serta ruang dimana manuver dilancarkan dalam merebutkan makna, sumber daya, pengakuan, keunggulan serta posisi-posisi yang menguntungkan.

Pierre Bourdieu melihat arena sebagai ruang pertempuran, arena juga merupakan perjuangan struktur yang menopang dan mengarahkan strategi yang digunakan oleh orang-orang yang menduduki posisi ini untuk berupaya baik secara individu maupun kolektif dalam mengamankan atau mengingatkan posisinya.¹⁰³ Sebab, arena seperti halnya pasar kompetitif yang di dalamnya terdapat berbagai jenis modal yang digunakan dan dimanfaatkan. Arena disebut juga sebagai sistem dari kedudukan sosial yang terstruktur secara internal dalam hubungan kekuasaan. Arena memiliki otonominya sendiri, semakin kompleks suatu masyarakat maka semakin banyak pula arena yang terdapat di dalamnya. Struktur arena membimbing dan memberikan strategi bagi penghuni posisi, baik individu maupun kelompok, untuk melindungi posisi mereka dalam kaitannya dengan jenjang pencapaian sosialnya.¹⁰⁴

Sementara itu, konsep "habitus" oleh Bourdieu menyoroti bagaimana tindakan individu tercermin dari modal yang dimiliki, baik dalam bentuk kekayaan ekonomi, sosial, maupun budaya. Dalam penelitian

¹⁰¹ Fauzi Fashri, Pierre Bourdieu: Menyikap Kuasa Simbol, (Yogyakarta: Jalasutra 2014), 112,

¹⁰² Maghihut Siregar, "Teori "Gado-Gado" Pierre Felix Bourdieu", *Jurnal Studi Kultural*, Vol. 1, 2. (2016), 81.

¹⁰³ Abrorinnisail Masruroh, "Praktik Budaya Akademik Mahasiswa," *Paradigma* 1, no. 2 (2013).

¹⁰⁴ Kukuh Yudha Karnanta, "Paradigma Teori Arena Produksi Kultural Sastra: Kajian Terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu," *Jurnal Poetika* 1, no. 1 (2013).

ini, identitas keagamaan Nahdliyin dan Salafi mungkin tercermin dari modal sosial dan budaya yang dimiliki oleh anggota komunitas tersebut di Madura.

C. Teori Identitas Keagamaan

Identitas merupakan salah satu tema sentral dalam ilmu-ilmu sosial. Dua pendekatan besar biasanya digunakan untuk membacanya: esensialisme dan anti-esensialisme. Esensialisme berangkat dari anggapan bahwa identitas memiliki inti yang tetap dan stabil; ada sifat mendasar yang melekat pada seseorang atau kelompok yang kemudian menjadi penanda identitasnya. Cara pandang ini bertumpu pada struktur sosial dominan yang dianggap membentuk dan merepresentasikan identitas. Dalam perspektif ini, seseorang disebut laki-laki atau perempuan karena diasumsikan memiliki esensi bawaan yang menegaskan kategori tersebut. Sebaliknya, anti-esensialisme memandang identitas sebagai sesuatu yang cair, berubah, dan tidak pernah final. Identitas tidak dipahami sebagai cerminan kondisi alami yang tetap, tetapi sebagai proses yang terus terbentuk melalui interaksi, pengalaman, dan dinamika sosial. Identitas selalu berada dalam proses menjadi, bukan sesuatu yang sudah selesai.¹⁰⁵

Teori identitas menjadi salah satu basis penting dalam menganalisis kehadiran kelompok keagamaan yang mengusung identitas yang bersifat partikular. Varian keagamaan yang berkembang di Indonesia tidak hanya berkembang sebagai kelompok partikular yang memisahkan diri dari kelompok keagamaan lama, tetapi juga berpretensi untuk membentuk identitas baru, sebagai salah satu bagian penting dalam struktur keagamaan. Kelompok salafi misalnya tidak hanya berkembang sebagai kelompok kajian tetapi juga berkembang sebagai salah satu bentuk identitas keagamaan yang berkontestasi dengan identitas keagamaan lainnya, dengan partikularitas masing-masing. Identitas hanya bisa menjadi identitas (dalam arti sebenarnya) ketika institusi

¹⁰⁵ Yasraf Amir Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan* (Bandung: Matahari, 2011), 368

sosial (formal maupun informal) dari budaya dominan melegitimasi. Seseorang disebut Indonesia tidak cukup hanya karena dia lahir, tumbuh besar, berbahasa, dan berbudaya Indonesia, tetapi juga harus mendapatkan legitimasi dari negara melalui Kartu Tanda Penduduk dan sejumlah tanda formal lainnya. Jadi, seseorang tidak cukup dengan mengaku sebagai orang Indonesia dengan segala atribut keindonesiaan dimiliki tetapi juga harus diakui –secara formal oleh negara.¹⁰⁶

Identitas, sebagaimana Adams & Marshall, 1996, didasarkan pada pandangan individu sebagai makhluk sosial yang membutuhkan “*a personal sense of uniqueness and significance*”, juga “*a sense of belonging and mattering to significant others*”. Identitas diri dapat diartikan sebagai persepsi seseorang mengenai dirinya sendiri. Persepsi ini dapat muncul sejak seseorang dapat mengenai dirinya berbeda dari orang lainnya. Identitas ini dapat dilihat dari dua tingkat; identitas sebagai milik personal, dan identitas sebagai milik sosial.¹⁰⁷

Esensi dari identitas adalah sistem regulasi diri untuk “*direct attention, filter or process information, manage impressions, and select appropriate behaviors*”. Lebih lanjut, identitas sebagai struktur terintegrasi berperan untuk “*self-understanding, a sense of personal control and free will, and giving meaning and direction to our lives through our commitments, values, and goals*”. Identitas berperan dalam penguatan konsistensi, koherensi, dan harmoni antara nilai, keyakinan, dan komitmen.¹⁰⁸

Identitas keagamaan digambarkan sebagai kecenderungan seseorang terhadap varian pemahaman keagamaan apakah salafism/wahabism, modernisme, atau tradisionalisme. Dalam sudut pandang yang lain, identitas keagamaan dapat dibedakan menjadi dua yaitu: Islamism dan Non Islamism. Mehdi Mozaffari mendefinisikan Islamism sebagai berikut: “*‘Islamism’ is a*

¹⁰⁶ Sapriallah, *Kontestasi Antrarkelompok Keagamaan dalam Masyarakat Islam (Dialektika, Subordinasi dan Strategi Mempertahankan Kelompok)* (Surakarta: Arti Bumi Intaran, 2020), 51

¹⁰⁷ Moh Asror Yusuf and Novi Wahyu Winastuti, “Religiusitas, Identitas Keagamaan, Dan Moderasi Beragama Mahasiswa PTKI” 34, no. 2 (2025): 419–44.

¹⁰⁸ Yusuf and Winastuti.

religious ideology with a holistic interpretation of Islam whose final aim is the conquest of the world by all means”, yaitu ideologi keagamaan yang menginterpretasikan Islam secara holistik yang tujuan akhirnya adalah menguasai dunia dengan segala cara. Dari segi level identitas keagamaan responden, terdapat kerangka James Marcia (1996) yang membedakan identitas keagamaan pada dua sisi, yaitu eksplorasi dan komitmen. “Eksplorasi merupakan proses belajar tentang diri sendiri, mencoba pilihan alternatif, dan cara hidup di dunia, khususnya di bidang ideologi, kepercayaan, cinta, dan pekerjaan. Komitmen mengacu pada memilih di antara alternatif dan mengadopsi tujuan-tujuan, nilai, dan keyakinan. Selengkapnya hubungan antara eksplorasi dan komitmen dapat dilihat dalam matriks dan penjelasan sebagai berikut:

	Commitment	
	Low	High
High Exploration	Moratorium	Achievement
Low	Diffusion	Foreclosure

Gambar

1. *Identity diffusion* (difusi identitas), secara umum, merujuk pada kondisi ketika jati diri seseorang belum berkembang secara penuh atau belum terdefinisi dengan jelas. Konsep ini paling tepat dipahami melalui perspektif perkembangan, dengan masa remaja sebagai kerangka utamanya. Ada dua alasan utama mengapa fase remaja menjadi titik tekan: (1) Dibandingkan periode perkembangan lain, masa remaja membawa perubahan paling besar dalam relasi sosial serta makna bagi remaja dan keluarganya; (2) Secara umum disepakati bahwa identitas tidak dapat berkembang sepenuhnya sebelum seseorang memasuki masa remaja. Difusi identitas dapat dipahami sebagai salah satu varian dari proses perkembangan identitas remaja. Uraian ini dimulai dengan penjelasan mengenai kerangka konseptual yang mendasarinya,

kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai dukungan empiris serta kritik terhadap konsep difusi identitas tersebut.¹⁰⁹

2. *Identity foreclosure* adalah keadaan yang ditandai dengan telah membuat komitmen terhadap serangkaian tujuan, nilai, kepercayaan, atau pilihan karier, atau mengadopsi orang lain secara tidak kritis, dengan tidak adanya eksplorasi sebelumnya
3. *Identity moratorium* adalah keadaan keterbukaan pikiran dan eksplorasi aktif tanpa adanya komitmen.
4. *Identity achievement* dianggap sebagai keadaan yang paling matang dan ditandai dengan komitmen yang dibuat setelah periode eksplorasi.

Identitas keagamaan seseorang adalah sesuatu yang berkembang, dan dapat mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Identitas merupakan hasil konstruksi seseorang atas pengetahuan dan pengalaman hidup dalam lingkungan masing-masing. Identitas dapat diukur baik secara kualitatif maupun kualitatif.

Identitas keagamaan menggambarkan bagaimana seseorang atau kelompok memahami, mengalami, membentuk, dan dibentuk oleh dimensi psikologis, sosial, politik, dan devosional dari keterikatan atau afiliasi keagamaan. Belum muncul teori tunggal yang menyatukan konsep identitas keagamaan, namun keragaman di dalamnya telah melahirkan berbagai pendekatan psikologis, sosiologis, politik, filosofis, teologis, maupun berbasis tradisi.¹¹⁰

Sebagai objek kajian akademik, agama dan praktik keagamaan dapat ditelaah melalui dua pendekatan utama: *fungsional*¹¹¹ dan *substansial*.¹¹² Pendekatan fungsional memandang agama melalui fungsinya baik sosial,

¹⁰⁹ Ronald L. Jackson II (Ed.), *Encyclopedia of Identity* (Claremont graduate University, 2010), 362.

¹¹⁰ Ronald L. Jackson II (Ed.), 631.

¹¹¹ Mujamil Qomar, *Studi Islam Di Indonesia: Ragam Identitas Dgn Peta Pemikiran Islam Di Indonesia* (Malang: Madani, 2017), 47.

¹¹² Mujamil Qomar, 29. Lihat juga <https://opentextbc.ca/introductiontosociology3rdedition/chapter/15-1-the-sociological-approach-to-religion/>

kultural, psikologis, maupun politik. Sebaliknya, pendekatan substantif menyoroti keyakinan, ritual, dan institusi agama untuk memahami hakikat dasar agama itu sendiri. Dengan kata lain, mereka yang menggunakan pendekatan fungsional tertarik pada *apa yang dilakukan agama*, sedangkan mereka yang menggunakan definisi substantif ingin memahami *apa itu agama*.¹¹³

Erikson mencontohkan dua tokoh yang mengalami krisis identitas namun akhirnya menemukan pijakan melalui agama: Martin Luther¹¹⁴, yang mengatasi konfliknya antara kehendak ayahnya (menjadi pengacara) dan hasrat pribadinya (menjadi rohaniawan) dengan memilih jalan religius dan menemukan identitas sebagai "anak Tuhan". Mahatma Gandhi, yang menemukan ajaran Hindu dan Jain di usia 20-an, lalu menjadikannya fondasi ideologis dalam perjuangan anti-kolonialisme di Afrika Selatan dan India. Erikson memang nyaris menyamakan agama dengan ideologi, namun ia tetap menekankan bahwa agama memiliki kapasitas unik sebagai objek kesetiaan, dan karena itu penting dalam pembentukan identitas.

Dalam teori sosiologi tentang identitas keagamaan, Hans Mol memandang identitas sebagai semacam agama. Mol berpendapat bahwa manusia memiliki kebutuhan yang tak tertekan untuk sebuah identitas yang kuat dan menenangkan, dan agama mampu memenuhi kebutuhan tersebut. Menurut Mol, apa yang dimiliki semua agama adalah kemampuan untuk membentuk dan mensakralkan identitas. Namun, Mol menegaskan bahwa tidak semua aktivitas yang membentuk identitas bersifat religius. Misalnya, pekerjaan, permainan, dan rutinitas sehari-hari dapat membentuk identitas, tetapi tidak bersifat keagamaan.¹¹⁵

Identitas merupakan kebutuhan dasar manusia, dan agama adalah institusi utama yang membantu manusia memenuhi kebutuhan ini. Manusia adalah pembuat simbol tingkat lanjut yang mampu mengartikulasikan posisi mereka dalam tatanan sosial melalui berbagai cara, mereka tetap memiliki

¹¹³ https://sk.sagepub.com/ency/edvol/identity/chpt/religious-identity#_

¹¹⁴ Ronald L. Jackson II (Ed.), *Encyclopedia of Identity*, 631.

¹¹⁵ Ronald L. Jackson II (Ed.), 632.

kebutuhan mendasar akan identitas yang menentukan tempat mereka dalam kelompok.¹¹⁶

Mol membandingkan pembentukan identitas keagamaan dengan seekor tiram yang menyerap butiran pasir; keduanya harus mengintegrasikan elemen-elemen asing dan mengubahnya menjadi sesuatu yang integral. Mol mengidentifikasi empat mekanisme yang mensakralkan identitas: objektifikasi, komitmen, ritual, dan mitos.¹¹⁷

1. Objektifikasi adalah proses yang menempatkan berbagai elemen kehidupan duniawi ke dalam kerangka acuan yang tertata dan abadi. Mol melihat identitas sebagai sesuatu yang harus “diproeksikan keluar”, dilekatkan pada objek, simbol, institusi, atau narasi yang terasa berada di luar dinamika psikologis sehari-hari. Tujuannya satu: menghindari rapuhnya makna. Identitas diposisikan sebagai sesuatu yang *ada di luar sana*, sehingga tidak mudah goyah oleh konflik atau perubahan sosial.
2. Komitmen merujuk pada keterikatan emosional seseorang sebagai hasil dari identitas. Mol menekankan pentingnya pengalaman emosional ini sebagai cara untuk mengukuhkan identitas tertentu di tengah klaim-klaim makna yang saling bersaing. Identitas tidak akan bertahan tanpa keterikatan emosional dan disposisional. Komitmen yang dimaksud Mol bukan sekadar pilihan rasional, tetapi investasi afektif yang membuat orang bertindak seolah-olah identitas itu wajib dipertahankan. Inilah fondasi motivasional dari sakralisasi.
3. Ritual memaksimalkan keteraturan dan memperkuat ikatan antara individu dan komunitas. Ritual juga berfungsi dalam memulihkan identitas ketika terjadi gangguan. Ritual adalah pengingat aktif. Ia menjaga agar objek sakralisasi tidak menghilang dari horizon sosial. Dalam teori Mol, ritual bukan aksesoris religius, melainkan mekanisme pemeliharaan identitas

¹¹⁶ Febrian, R., Islam, M. F., & Yudistira, P. (2025). Peran Budaya dalam Pembentukan Identitas Manusia. *RISOMA: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Pendidikan*, 3(2), 25-35.

¹¹⁷ Theodore E. Long and Hans Mol, *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, *Sociological Analysis*, vol. 38, 1977, 15, <https://doi.org/10.2307/3710131>.

kolektif: pengulangan yang menjaga stabilitas sekaligus menyaring gangguan.

4. Mitos, sebagai unsur sentral dalam kehidupan keagamaan, merupakan interpretasi realitas yang berfungsi untuk menegaskan kembali identitas sosial dan personal. Mol menggunakan “mitos” sebagai struktur simbolik yang memadatkan pengalaman menjadi narasi yang koheren. Mitos memberi arah, menjelaskan asal-usul, menetapkan batas, dan memberi justifikasi moral. Tanpa mitos, identitas tidak punya kerangka teleologis.

Keempat mekanisme Mol ini menunjukkan bahwa pembentukan identitas keagamaan adalah proses dinamis yang memenuhi kebutuhan dasar manusia untuk menempatkan diri dalam tatanan sosial. Mol tidak menekankan contoh historis dari tradisi agama tertentu, tetapi justru mengantisipasi pemahaman kontemporer bahwa identitas keagamaan muncul dari proses negosiasi yang terus berlangsung.

Dalam teorinya tentang delapan tahap perkembangan psikososial, Erik Erikson mengidentifikasi agama sebagai sumber penting bagi pembentukan identitas.¹¹⁸ Setiap tahap Erikson ditandai oleh konflik antara suatu polaritas yang, ketika dinegosiasikan, menghasilkan pengakuan atas suatu kebajikan yang menyertainya. Misalnya, tahap bayi ditandai oleh konflik antara kepercayaan dan ketidakpercayaan yang diselesaikan dengan harapan, sedangkan tahap awal masa kanak-kanak yang bergeser antara ketekunan dan rasa rendah diri menghasilkan kompetensi. Erikson menyimpulkan bahwa untuk menegosiasikan setiap tahap dengan sukses, seseorang harus mempertahankan elemen-elemen dari setiap polaritas dalam ketegangan, alih-alih menolak salah satunya.

¹¹⁸ <https://media.neliti.com/media/publications/548423-none-c0515213.pdf>

Stage	Basic Conflict	Virtue	Description
Infancy 0–1 year	Trust vs. mistrust	Hope	Trust (or mistrust) that basic needs, such as nourishment and affection, will be met
Early childhood 1–3 years	Autonomy vs. shame/doubt	Will	Develop a sense of independence in many tasks
Play age 3–6 years	Initiative vs. guilt	Purpose	Take initiative on some activities—may develop guilt when unsuccessful or boundaries overstepped
School age 7–11 years	Industry vs. inferiority	Competence	Develop self-confidence in abilities when competent or sense of inferiority when not
Adolescence 12–18 years	Identity vs. confusion	Fidelity	Experiment with and develop identity and roles
Early adulthood 19–29 years	Intimacy vs. isolation	Love	Establish intimacy and relationships with others
Middle age 30–64 years	Generativity vs. stagnation	Care	Contribute to society and be part of a family
Old age 65 onward	Integrity vs. despair	Wisdom	Assess and make sense of life and meaning of contributions

Tabel 1: Erikson's Psychosocial Stages

(sumber: <https://www.simplypsychology.org/wp-content/uploads/psychosocial-stages-1-1536x864.png>)

Dari tabel perkembangan di atas, pada tahap kelima lah, usia dalam proses pencarian dan pengembangan identitas seseorang. Pada masa ini seseorang menjalani polaritas identitas dan kebingungan peran. Pada tahun-tahun ini, seseorang secara sadar mengajukan pertanyaan seperti "Siapaakah aku?" "Siapaakah menurut orang lain aku?" dan "Bagaimana aku bisa cocok?" Untuk berhasil menegosiasikan tahap kelima, seseorang perlu mengembangkan identitas yang secara teguh koheren dengan sebuah ideologi. Identitas dan ideologi saling terkait, menurut Erikson, karena ideologi menyediakan cara untuk memahami kehidupan dan pandangan dunia yang cukup koheren untuk menginspirasi komitmen total seseorang atau kesetiaan dan untuk menghilangkan kebingungan identitas. Erikson menunjukkan bahwa jenis pertanyaan yang biasanya diajukan remaja dalam tahap kesetiaan (misalnya, "Siapaakah aku?") sering kali mengarah pada pertanyaan tentang transenden, seperti "Apakah ada penengah utama yang menentukan identitas mana yang autentik?" atau "Apakah ada satu makna transenden yang mencakup identitas yang berbeda?"