BORROWED LEGITIMACY

Patologi Komunikasi Politik dan Krisis Otoritas Moral Agama di Era Digital

- Sebuah Tawaran Tasawuf Substantif -

Syekh Dr. Yedi Supriadi

CV. IMAN RIJALULLAH

BORROWED LEGITIMACY

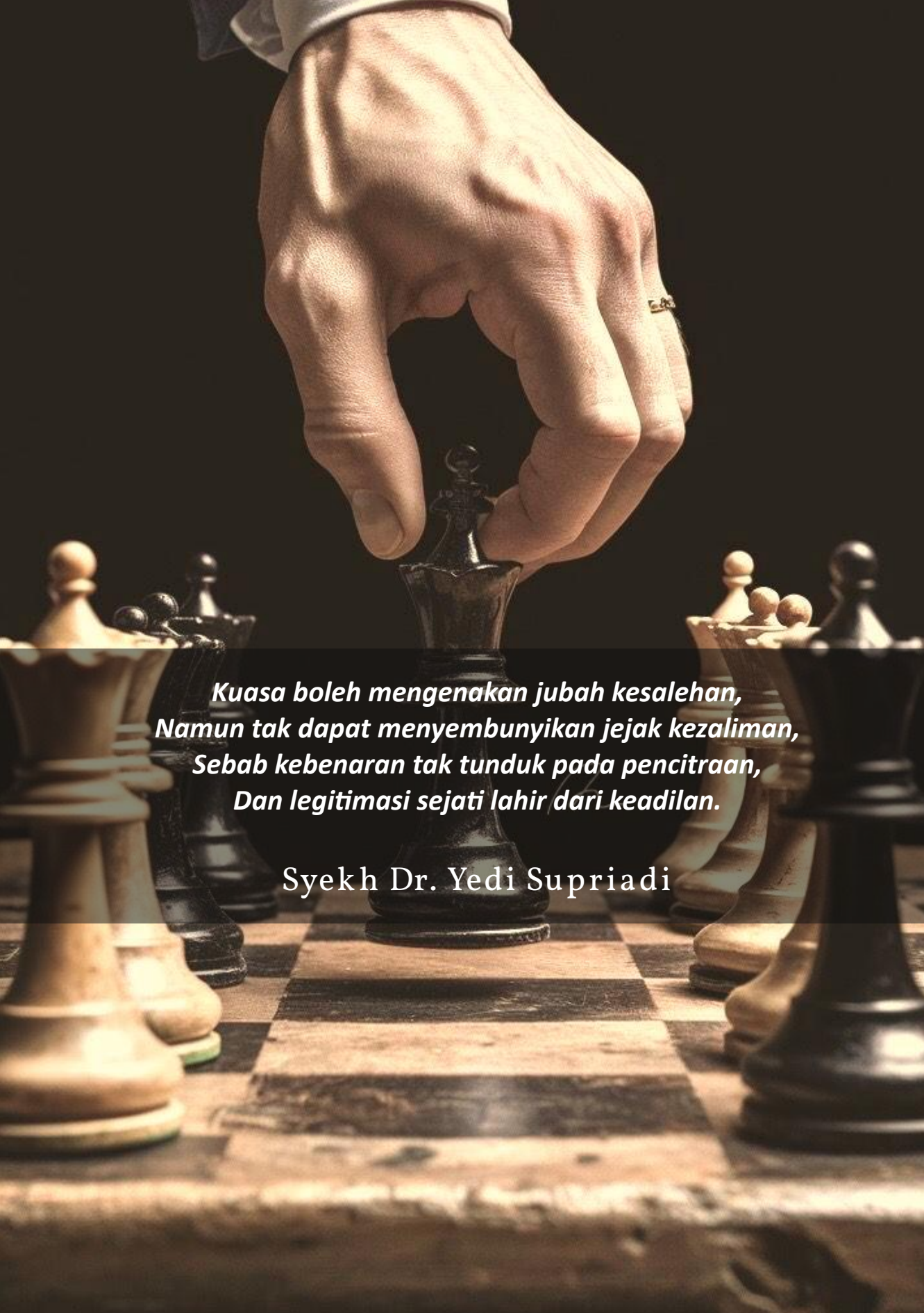
Patologi Komunikasi Politik dan Krisis Otoritas Moral Agama Di Era Digital

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19
TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 72 KETENTUAN **PIDANA** **SANKSI PELANGGARAN**
Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan tanpa izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (SatuJuta Rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) Dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 {lima) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)



Kuasa boleh mengenakan jubah kesalehan,
Namun tak dapat menyembunyikan jejak kezaliman,
Sebab kebenaran tak tunduk pada pencitraan,
Dan legitimasi sejati lahir dari keadilan.

Syekh Dr. Yedi Supriadi

BORROWED LEGITIMACY

Patologi Komunikasi Politik dan Krisis Otoritas Moral Agama Di Era Digital

Penulis : **Syekh Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd**

- Pembimbing Majelis Dzikir RIJALULLAH" Buniwangi, Palasah - Majalengka - Jawa Barat – INDONESIA Pondok Pesantren RIJALULLAH, Berbasis Psikoterapi Islam
- Conselor di Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon
- Dosen STAI PUI Majalengka
- Dosen UIN SIBER Syekh Nurjati Cirebon
- Hp / WA : 0852-8008-4569
- E-mail : yedisupriadi0111@gmail.com
- Website : https://www.yedisupriadi.com/

Pengantar : Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd
Editor : Yadi
Reviewer : Wildan Nafi'an, Lilis Kartini
Desain Cover (Ilustrator) : Muhamad Jatnika, Yadi

Penerbit:
CV. IMAN RIJALULLAH
Perumahan Plumbon Pratama Blok D No.11 RT.024/RW.001
Desa Gombang – Kecamatan Plumbon – West Java – INDONESIA
Hp/WA: +62.8522.4100.054
E-mail: penerbitcirebon@gmail.com

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan akal, kesadaran, dan kemampuan kepada manusia untuk membaca tanda-tanda zaman serta mengambil pelajaran dari perjalanan kehidupan sosial dan politik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama dalam menghadirkan agama bukan sekadar sebagai simbol, melainkan sebagai sumber nilai, keadilan, dan kemaslahatan bagi kehidupan manusia.

Buku yang berada di hadapan pembaca ini lahir dari sebuah kegelisahan: mengapa kekuasaan yang memiliki perangkat administratif, sumber daya, dan kemampuan membangun citra tetap dapat mengalami krisis kepercayaan? Pertanyaan tersebut membawa kita pada satu persoalan yang lebih mendasar, yaitu **legitimasi**.

Dalam kehidupan politik modern, legitimasi tidak hanya dibangun melalui keberhasilan administratif, pembangunan fisik, ataupun angka-angka statistik. Kekuasaan juga membutuhkan pengakuan moral dan kultural. Di sinilah agama sering kali ditempatkan sebagai sumber otoritas simbolik. Ketika kepercayaan publik melemah, muncul godaan bagi kekuasaan untuk meminjam bahasa kesalehan, otoritas ulama, simbol keagamaan, dan narasi religius untuk memperkuat legitimasi politiknya.

Fenomena inilah yang dalam buku ini dirumuskan melalui konsep ***Borrowed Legitimacy***, legitimasi yang dipinjam.

Konsep tersebut bukan sekadar upaya memberi nama terhadap sebuah gejala, tetapi merupakan kerangka untuk memahami hubungan yang kompleks antara kekuasaan, agama, otoritas moral, simbol, dan persepsi publik. Legitimasi yang dipinjam mungkin tampak efektif dalam jangka pendek. Namun, karena ia tidak lahir dari integritas substantif, legitimasi semacam itu menyimpan kerentanan yang sewaktu-waktu dapat berbalik menjadi sumber krisis.

Ketika otoritas moral yang semula dijadikan sumber penguat legitimasi kemudian mengambil jarak, melakukan koreksi, atau bahkan menolak klaim kekuasaan, terjadi sebuah proses yang dalam buku ini disebut ***Legitimacy Reversal***, balik arah legitimasi. Pihak yang sebelumnya diposisikan sebagai pemberi legitimasi justru berubah menjadi verifikator yang mempertanyakan dan menguji keaslian klaim moral kekuasaan.

Pada titik inilah kita melihat bahwa legitimasi bukanlah sesuatu yang dapat direkayasa tanpa batas. Ia memiliki ekologi sosialnya sendiri. Ia tumbuh dari kepercayaan, konsistensi, pengalaman publik, dan kesesuaian antara nilai yang diklaim dengan tindakan yang diwujudkan.

Buku ini juga mengingatkan kita bahwa persoalan agama dalam ruang publik tidak dapat diselesaikan hanya dengan memperbanyak simbol dan kutipan teks keagamaan. Religiusitas yang kehilangan substansi akan mudah berubah menjadi kosmetik politik. Sebaliknya, agama akan menemukan kekuatan sosialnya ketika nilai-nilai spiritual diterjemahkan ke dalam keberanian

menegakkan keadilan, melawan korupsi, melindungi mereka yang lemah, serta menghadirkan kebijakan yang berpihak kepada kaum mustadh'afin.

Karena itu, tawaran Tasawuf Substantif yang dikemukakan dalam buku ini menjadi penting. Tasawuf tidak diletakkan semata-mata sebagai pengalaman spiritual individual, tetapi sebagai energi etis yang seharusnya memiliki manifestasi sosial. Kesalehan tidak berhenti pada ritual, simbol, atau citra, tetapi menjelma menjadi akhlak kekuasaan: keadilan dalam kebijakan, kejujuran dalam pengelolaan amanah, keberanian menghadapi korupsi, dan keberpihakan kepada mereka yang paling rentan.

Buku ini pada akhirnya mengajak kita untuk membedakan antara religiusitas yang dipertontonkan dan religiusitas yang diwujudkan; antara legitimasi yang dipinjam dan legitimasi yang diperoleh; antara simbol moral dan substansi moral.

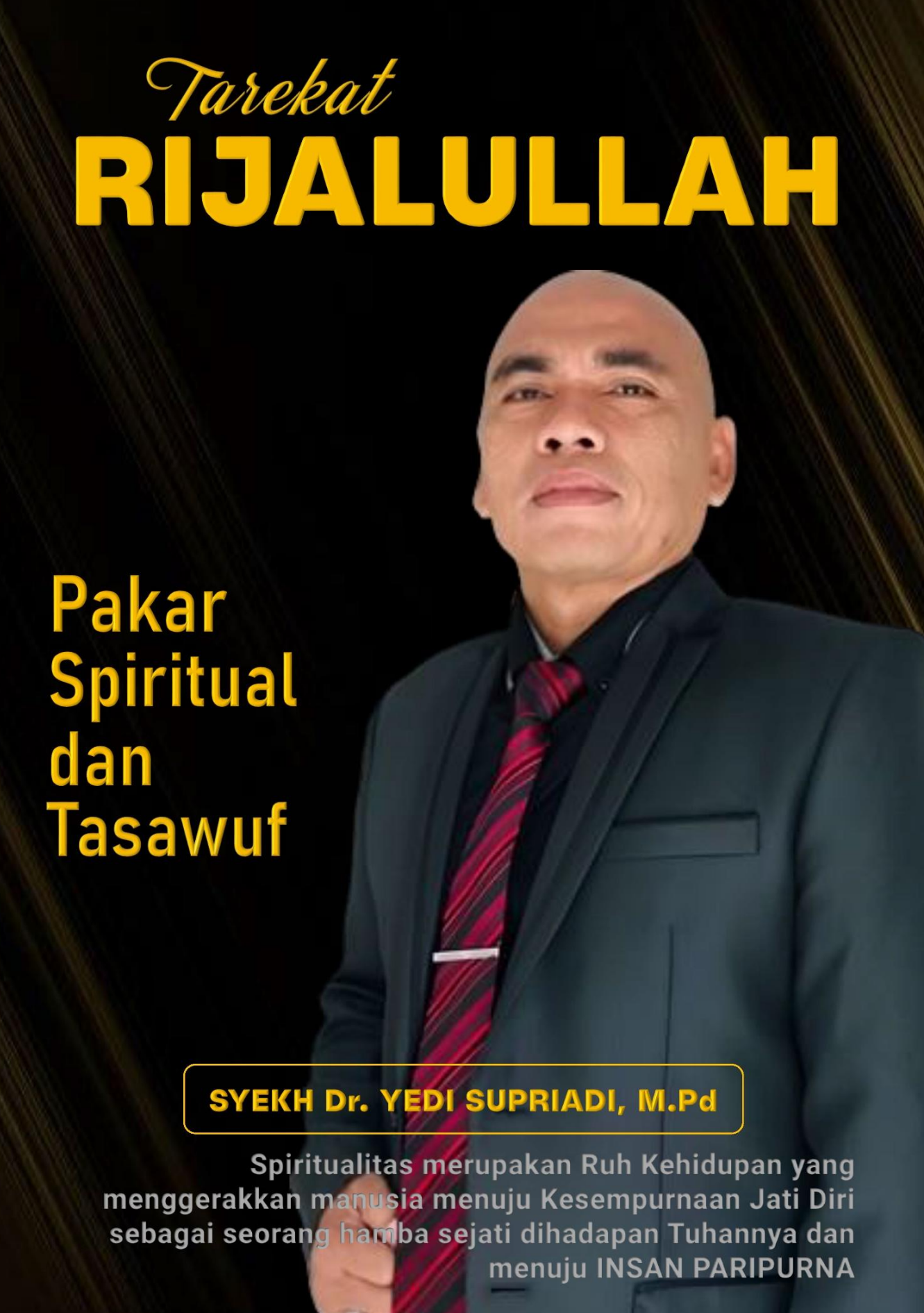
Semoga karya ini tidak hanya menjadi kontribusi bagi kajian *Religious Studies*, tetapi juga menjadi bahan refleksi bagi para akademisi, ulama, pemimpin politik, pengambil kebijakan, aktivis sosial, dan seluruh pembaca yang peduli terhadap masa depan hubungan agama, kekuasaan, dan masyarakat.

Sebab pada akhirnya, kekuasaan dapat menciptakan citra, dapat mengelola narasi, dan dapat meminjam simbol. Namun, ia tidak pernah dapat meminjam kejujuran untuk selamanya.

.

Penulis

Tarekat RIJALULLAH



Pakar Spiritual dan Tasawuf

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

Spiritualitas merupakan Ruh Kehidupan yang menggerakkan manusia menuju Kesempurnaan Jati Diri sebagai seorang hamba sejati dihadapan Tuhannya dan menuju INSAN PARIPURNA

DAFTAR ISI

Kata Pengantar vi

DAFTAR ISI x

AGAMA, KEKUASAAN, DAN KRISIS LEGITIMASI MORAL 1

Agama sebagai Sumber Legitimasi Kekuasaan 1

Ketika Kekuasaan Memerlukan Otoritas Moral 5

Pergeseran dari Otoritas Keagamaan ke Branding Religiositas 9

Kesalehan sebagai Bahasa Politik 13

Politik Simbol, Ritual, dan Representasi Keagamaan 16

Krisis Kredibilitas Religiositas Kekuasaan 20

Antara Kesalehan yang Dipertontonkan dan Etika yang Dijalankan 23

uang Digital sebagai Arena Verifikasi Moral 26

Dari Legitimasi Simbolik menuju Krisis Kepercayaan 30

Mengapa Legitimasi Keagamaan Dapat Berbalik Menjadi Delegitimasi? 33

AGAMA, NEGARA, DAN PRODUKSI OTORITAS MORAL 38

Agama dan Negara dalam Perspektif Religious Studies 38

Agama sebagai Institusi, Tradisi, dan Praktik Sosial 40
Sekularisasi dan Transformasi Otoritas Keagamaan 43
Agama di Ruang Publik 45
Public Religion dan Deprivatisasi Agama 47
Talal Asad: Genealogi Agama, Kekuasaan, dan Pembentukan Subjek 49
José Casanova: Agama dan Ruang Publik 51
Otoritas Moral dalam Negara Modern 53
Ketegangan antara Otoritas Formal dan Otoritas Moral 55
Ketika Agama Menjadi Sumber Otorisasi Kekuasaan 57

MODAL SIMBOLIK, KOMODIFIKASI AGAMA, DAN RELIGIOUS BRANDING 61

Pierre Bourdieu dan Konsep Modal Simbolik 61
Field, Habitus, dan Produksi Otoritas 63
Konversi Modal Simbolik menjadi Modal Politik 65
Agama sebagai Modal Simbolik 67
Komodifikasi Simbol dan Otoritas Keagamaan 69
Religious Branding sebagai Produksi Citra Moral 71
Ritual sebagai Performa Legitimasi 73
Visualisasi Kesalehan dan Politik Representasi 75
Otoritas Ulama, Institusi Agama, dan Endorsement Moral 77
Ketika Simbol Menggantikan Substansi 79

Jebakan Religious Branding 80
Dari Symbolic Capital menuju Symbolic Dependency 82

DARI ISLAM FORMALISTIK MENUJU ISLAM SUBSTANTIF 86

Kritik terhadap Reduksionisme Formalistik 86
Ritual, Simbol, dan Problem Substansi 89
Islam sebagai Etika Kehidupan 92
Abdullah Saeed dan Pendekatan Islam Kontekstual 96
Maqāṣid al-Sharī'ah dan Orientasi Substantif 99
Keadilan sebagai Ukuran Keberagamaan 102
Maslahah dan Kepentingan Publik 105
Martabat Manusia sebagai Dimensi Etis 109
Kesalehan Individual dan Tanggung Jawab Sosial 112
Dari Piety as Performance menuju Piety as Practice 115
Ketika Simbol Keagamaan Tidak Lagi Menjamin Kredibilitas Moral 118

BORROWED LEGITIMACY: KETIKA KEKUASAAN MEMINJAM OTORITAS AGAMA 123

Mengapa Kekuasaan Meminjam Legitimasi? 123
Pengertian Borrowed Legitimacy 132
Legitimasi, Otoritas, dan Pengakuan 135

Borrowed Legitimacy versus Symbolic Capital 137
Borrowed Legitimacy versus Religious Authority 139
Aktor dalam Ekosistem Legitimasi Pinjaman 140
Pemilik Otoritas 142
Peminjam Legitimasi 143
Perantara Legitimasi 144
Publik sebagai Verifikator 145
Mekanisme Peminjaman Legitimasi 146
Asosiasi Simbolik 147
Asosiasi Institusional 148
Asosiasi Ritual 149
Asosiasi Personal 150
Amplifikasi Media 151
Ekonomi Moral di Balik Legitimasi Pinjaman 152
Mengapa Legitimasi Pinjaman Terlihat Efektif? 154
Elastisitas dan Kerapuhan Borrowed Legitimacy 155
Ketergantungan terhadap Pemberi Legitimasi 156
Batas-Batas Borrowed Legitimacy 158
Borrowed Legitimacy sebagai Model Relasional 159
Borrowed Legitimacy Cycle 161

LEGITIMACY REVERSAL: KETIKA STEMPel KEAGAMAAN BERBALIK MENJADI BEBAN 166

Dari Pemberian Legitimasi ke Proses Verifikasi 166
Mengapa Legitimasi Dapat Berbalik? 168
Trigger Event dan Terbukanya Kontradiksi 171
Exposure: Ketika Simbol Bertemu Fakta 173
Publik sebagai Verifikator Legitimasi 175
Dari Moral Endorsement menuju Moral Accountability 177
Legitimacy Reversal 180
Ketika Pemberi Stempel Menjadi Ikut Dipertanyakan 182
Mutual Reputational Exposure 184
Delegitimasi Peminjam 186
Delegitimasi Pemberi 188
Krisis Kepercayaan terhadap Ekosistem Legitimasi 189
The Reversal Mechanism 191
Dari Borrowed Legitimacy menuju Legitimacy Collapse 194

MESSAGE DISPLACEMENT: KETIKA PESAN YANG BAIK MATI KARENA CARA PENYAMPAIANNYA 198

Pesan, Medium, dan Produksi Makna 198
Dari Substansi ke Performa Komunikatif 200
Message Displacement 202
Hukum Pergeseran Pesan 205
Bagaimana Pesan Berubah di Ruang Digital 207
Fragmentasi Konteks 209

Viralitas dan Hilangnya Kompleksitas 211
Dari Isi Pesan ke Kredibilitas Pembawa Pesan 213
Procedural Integrity 215
Ketika Prosedur Menjadi Pesan 217
Kematian Gagasan oleh Cacat Produksi 219
Krisis Epistemik dan Krisis Kepercayaan 221
Ketika Publik Tidak Lagi Bertanya “Apa yang Dikatakan?” 223
Pergeseran menjadi “Siapa yang Mengatakan dan Bagaimana Ia Melakukannya?” 225

REPUTATIONAL SPILLOVER: KETIKA SATU SKANDAL MENULAR KE SELURUH EKOSISTEM 229
Reputasi sebagai Modal Sosial 229
Reputasi dan Relasi Antarlembaga 232
Kontaminasi Silang Reputasi 236
Reputational Spillover 240
Mekanisme Penularan Reputasi 243
Shared Moral Exposure 246
Ketika Kredibilitas Tidak Lagi Bersifat Individual 249
Strategi Distancing 252
Boundary Protection 254
Blame Shifting dan Narrative Repositioning 257
Demitologisasi Figur Religius 260

Dari Mitologisasi menuju Credibility Discount 262
Keruntuhan Ekosistem Kepercayaan 265
Politik Jarak: Siapa yang Bertahan dan Siapa yang Meninggalkan? 268

POLITICAL FATIGUE: DARI KELELAHAN MORAL MENUJU DISKONTO KEPERCAYAAN 272
Kelelahan Politik dalam Masyarakat Modern 272
Repetisi Skandal dan Saturasi Moral 275
Ketika Publik Terlalu Sering Dikecewakan 278
Moral Cynicism 280
Normalisasi Ketidakpercayaan 282
Political Fatigue 285
Dari Kekecewaan Individual menuju Sinisme Kolektif 287
Credibility Discount 289
Ketika Janji Moral Tidak Lagi Memiliki Nilai Tukar 291
Krisis Kepercayaan terhadap Institusi Keagamaan 294
Krisis Kepercayaan terhadap Institusi Politik 296
Dampak terhadap Demokrasi dan Kehidupan Beragama 298
Apakah Kepercayaan Publik Masih Dapat Dipulihkan? 301

TASAWUF SUBSTANTIF: REKONSTRUKSI ETIKA KEKUASAAN 304

Mengapa Solusi Tidak Cukup Berupa Pergantian Narasi? 304
Kritik terhadap Islam Kosmetik-Ritualistik 306
Dari Kesalehan Simbolik menuju Transformasi Moral 307
Tasawuf sebagai Tradisi Pembentukan Etika 309
Tazkiyat al-Nafs dan Kritik terhadap Ego Kekuasaan 310
Ikhlas dan Problem Instrumentalisasi Agama 312
Zuhud sebagai Kritik terhadap Hasrat Akumulasi Kekuasaan 313
Tawadhu sebagai Antitesis Kesombongan Kekuasaan 314
Ihsan sebagai Standar Etika Publik 316
Tasawuf dari Ruang Privat menuju Etika Sosial 317
Tasawuf Positif sebagai Etika Kekuasaan 318
Penyucian Niat dalam Kehidupan Bernegara 319
Dari Tazkiyah al-Nafs menuju Tazkiyah al-Sulṭah 320
Etika Kekuasaan dan Akuntabilitas Moral 322

DARI KESALEHAN SIMBOLIK MENUJU KEADILAN SUBSTANTIF 324

Mengukur Religiositas melalui Konsekuensi Etis 324
Keadilan sebagai Manifestasi Kesalehan 326
Amanah dan Integritas Kekuasaan 328
Anti-Korupsi sebagai Praktik Spiritual 331
Keberpihakan kepada Mustadh‘afin 333

Perlindungan Martabat Manusia 336
Transparansi sebagai Etika Keagamaan 338
Distribusi Keadilan dan Tanggung Jawab Sosial 340
Pelayanan Publik sebagai Ibadah Sosial 342
Ketika Kinerja Menjadi Bentuk Kesalehan..... 345
Dari Symbolic Piety menuju Substantive Piety..... 347
Mengganti Religious Branding dengan Moral Performance 350

MELAMPAUI BORROWED LEGITIMACY: MENUJU ETIKA KEKUASAAN YANG AUTENTIK 354

Mengapa Legitimasi Tidak Dapat Selamanya Dipinjam? 354
Dari Legitimasi Eksternal menuju Integritas Internal..... 356
Dari Symbolic Capital menuju Ethical Capital..... 358
Dari Religious Branding menuju Moral Credibility 359
Dari Endorsement menuju Accountability 361
Dari Performativitas menuju Autentisitas..... 363
Dari Pencitraan menuju Pembuktian 364
Dari Ritual Kekuasaan menuju Amanah Kekuasaan..... 365
Model Integratif Legitimasi Religiositas Kekuasaan..... 367
Borrowed Legitimacy–Legitimacy Reversal Model 368
Implikasi bagi Religious Studies..... 370
Implikasi bagi Politik dan Tata Kelola 371

Implikasi bagi Institusi Keagamaan 373
Implikasi bagi Masyarakat Digital 374
Masa Depan Otoritas Moral di Era Verifikasi Digital 376

KETIKA AGAMA TIDAK LAGI MENJADI STEMPEL KEKUASAAN 378
Dari Simbol menuju Substansi 378
Dari Legitimasi Pinjaman menuju Integritas 381
Dari Citra menuju Akhlak 384
Dari Kekuasaan menuju Amanah 387
Agama sebagai Kritik terhadap Kekuasaan 390
Tasawuf sebagai Jalan Pemulihan Etika Publik 394
Catatan Akhir 399
Daftar Pustaka 425
Biografi Penulis 433

AGAMA, KEKUASAAN, DAN KRISIS LEGITIMASI MORAL

Agama sebagai Sumber Legitimasi Kekuasaan

Hubungan antara agama dan kekuasaan hampir selalu bergerak dalam ketegangan yang produktif sekaligus berbahaya. Kekuasaan membutuhkan alasan mengapa ia layak ditaati, sementara agama menyediakan bahasa normatif yang memungkinkan ketaatan dipahami bukan semata-mata sebagai kepatuhan terhadap kekuatan, melainkan sebagai respons terhadap sesuatu yang dianggap benar, suci, adil, dan bermakna. Di sinilah agama dapat menjadi sumber legitimasi kekuasaan. Namun, legitimasi keagamaan tidak identik dengan pemberian cek kosong kepada penguasa. Justru karena agama membawa klaim moral yang lebih tinggi daripada kepentingan politik, penggunaan agama untuk mengesahkan kekuasaan selalu mengandung kemungkinan bahwa kekuasaan itu sendiri akan diukur dan diadili berdasarkan norma yang dipakainya.

Dalam pengertian sosiologis, legitimasi berbeda dari sekadar kemampuan memaksa. Max Weber menempatkan legitimasi dalam kaitannya dengan keyakinan bahwa suatu tatanan kekuasaan patut diikuti. Ia membedakan beberapa tipe otoritas, antara lain otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional. Klasifikasi tersebut penting bukan karena seluruh realitas politik dapat dimasukkan secara kaku ke dalam tiga kategori tersebut, melainkan karena ia menunjukkan bahwa keberlangsungan kekuasaan membutuhkan basis kepercayaan tertentu. Kekuasaan yang hanya bertumpu pada kekuatan koersif dapat

mempertahankan kepatuhan untuk sementara, tetapi belum tentu menghasilkan penerimaan normatif.[1]

David Beetham kemudian menggeser perhatian dari sekadar keyakinan subjektif terhadap legitimasi menuju kondisi sosial dan normatif yang memungkinkan kekuasaan dianggap sah. Kekuasaan memperoleh legitimasi apabila terdapat kesesuaian dengan aturan yang diterima, pembenaran terhadap aturan tersebut, dan bentuk pengakuan atau persetujuan sosial yang relevan. Perspektif ini membuka ruang penting bagi analisis agama: legitimasi religius tidak cukup dilihat dari seberapa sering seorang penguasa menampilkan simbol agama, tetapi harus ditanyakan apakah praktik kekuasaannya sungguh dapat dibenarkan oleh norma moral yang dirujuknya.[2]

Dalam kerangka Islam, persoalan tersebut memperoleh dimensi yang lebih tegas karena kekuasaan manusia secara prinsip tidak pernah identik dengan kekuasaan Tuhan. Al-Qur'an memerintahkan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan agar keputusan di antara manusia ditegakkan dengan keadilan (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[3] Struktur normatif ayat ini menarik karena amanah dan keadilan ditempatkan dalam satu horizon. Kekuasaan dengan demikian tidak pertama-tama dipahami sebagai hak istimewa pemegang jabatan, melainkan sebagai amanah yang menuntut pertanggungjawaban moral.

Ayat tersebut dapat dibaca sebagai koreksi terhadap kecenderungan menjadikan jabatan sebagai milik pribadi. Ketika kekuasaan disebut amanah, maka sumber legitimasi tidak berhenti pada prosedur memperoleh jabatan. Legalitas dan legitimasi berada pada dua ranah yang berkaitan tetapi tidak identik. Seseorang dapat memperoleh jabatan melalui prosedur yang sah, tetapi pelaksanaan

kekuasaannya tetap dapat dipersoalkan apabila amanah disalahgunakan atau keadilan ditinggalkan. Di sinilah agama menghadirkan dimensi etis yang melampaui proseduralisme.

Q.S. al-Nisā' 4:135 bahkan memperluas tuntutan tersebut dengan memerintahkan penegakan keadilan sekalipun kesaksian itu berhadapan dengan kepentingan diri sendiri, orang tua, atau kerabat.[4] Secara moral, perintah tersebut mengandung prinsip bahwa kedekatan personal tidak boleh menjadi ukuran kebenaran. Kekuasaan yang membenarkan dirinya melalui agama tetapi mengutamakan kelompok sendiri justru berhadapan dengan inti normatif agama yang digunakannya sebagai legitimasi.

Pada titik ini, agama tidak hanya menjadi sumber legitimasi bagi kekuasaan; agama sekaligus menjadi sumber pembatasan terhadap kekuasaan. Paradoks ini sangat penting. Semakin kuat seorang penguasa menggunakan agama sebagai dasar pembenaran, semakin besar pula kewajiban moral yang melekat pada tindakannya. Penggunaan bahasa agama menaikkan standar pembenaran. Kekuasaan tidak lagi hanya dituntut efektif, tetapi juga adil; tidak hanya stabil, tetapi juga amanah; tidak hanya populer, tetapi juga dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam tradisi politik modern, José Casanova menunjukkan bahwa agama tidak secara niscaya mengalami penghilangan dari ruang publik. Agama dapat mengalami apa yang disebutnya sebagai "deprivatisasi", yakni tampil kembali sebagai kekuatan publik yang berinteraksi dengan politik, masyarakat sipil, dan struktur moral kehidupan bersama.[5] Namun, tampilnya agama di ruang publik tidak dengan sendirinya menjamin bahwa agama akan menghasilkan politik yang lebih etis.

Agama dapat menjadi sumber kritik terhadap kekuasaan, tetapi juga dapat digunakan untuk menopang kekuasaan.

Karena itu, hubungan agama dan legitimasi perlu dibedakan dari hubungan agama dan propaganda. Legitimasi mengandaikan adanya alasan yang dapat dipertanggungjawabkan; propaganda dapat bekerja dengan mengatur persepsi tanpa memastikan kesesuaian antara representasi dan kenyataan. Ketika simbol agama dipakai hanya untuk menghasilkan kepatuhan emosional, agama mengalami reduksi dari sumber orientasi moral menjadi perangkat komunikasi politik.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa legitimasi keagamaan memiliki struktur yang refleksif: agama yang digunakan untuk mengesahkan kekuasaan sekaligus menyediakan ukuran yang memungkinkan kekuasaan tersebut dinilai. Semakin eksplisit klaim religius yang digunakan oleh kekuasaan, semakin tinggi pula tuntutan konsistensi moral yang muncul. Kekuasaan yang mengutip agama tetapi mengabaikan keadilan pada akhirnya tidak hanya kehilangan legitimasi politik; ia berisiko mengalami kontradiksi internal karena norma yang dipakainya untuk membenarkan diri justru menyediakan dasar untuk mengkritiknya.

Dalam horizon tersebut, agama tidak seharusnya dipahami sebagai ornamen yang memperindah kekuasaan. Ia adalah sumber horizon normatif yang membuat kekuasaan bertanggung jawab. Ketika fungsi ini dipertahankan, agama dapat menjadi kekuatan pembatas terhadap kesewenang-wenangan. Ketika fungsi tersebut direduksi menjadi simbol, agama justru dapat berubah menjadi instrumen sakralisasi kekuasaan.

Ketika Kekuasaan Memerlukan Otoritas Moral

Kekuasaan politik tidak pernah hidup hanya dari kemampuan mengatur. Ia juga membutuhkan alasan mengapa pengaturan tersebut layak diterima. Bahkan pemerintahan yang memiliki perangkat hukum, aparat birokrasi, sumber daya ekonomi, dan kekuatan koersif tetap menghadapi persoalan mendasar: mengapa masyarakat harus memandang perintahnya sebagai sesuatu yang patut ditaati? Pertanyaan ini membawa analisis kekuasaan dari wilayah efektivitas menuju wilayah legitimasi.

Kebutuhan akan otoritas moral muncul karena manusia tidak sepenuhnya merupakan makhluk yang merespons kekuasaan melalui kalkulasi untung-rugi. Kepatuhan politik juga dipengaruhi oleh persepsi tentang keadilan, kelayakan, integritas, keteladanan, dan kesesuaian antara norma yang diucapkan dengan tindakan yang dilakukan. Kekuasaan dapat memaksa tubuh, tetapi tidak selalu dapat memaksa hati untuk mengakui bahwa suatu tindakan benar.

Weber telah menunjukkan bahwa kekuasaan dan otoritas tidak dapat disamakan. Kekuasaan merujuk pada kemungkinan seseorang memaksakan kehendaknya dalam suatu relasi sosial, sedangkan otoritas berhubungan dengan kemungkinan bahwa perintah diterima sebagai sesuatu yang sah.[6] Perbedaan ini menjadi sangat penting dalam masyarakat yang semakin kritis terhadap penggunaan kekuasaan. Ketika kepatuhan tidak lagi dapat dipertahankan hanya melalui ketakutan, kekuasaan membutuhkan sumber legitimasi yang lebih halus dan lebih dalam.

Agama menawarkan salah satu sumber otoritas moral yang paling kuat karena ia berbicara bukan hanya tentang apa yang efektif, tetapi

tentang apa yang benar. Ia menghubungkan tindakan manusia dengan horizon transenden. Dalam bahasa keagamaan, keadilan tidak sekadar merupakan kesepakatan sosial, melainkan kewajiban moral yang memiliki konsekuensi melampaui penilaian manusia.

Akan tetapi, justru di sinilah persoalan menjadi kompleks. Kekuasaan dapat mencoba meminjam otoritas moral agama untuk memperkuat penerimaan publik. Penguasa dapat tampil sebagai pribadi religius, mengelilingi dirinya dengan tokoh agama, menggunakan istilah moral-keagamaan dalam pidato, menghadiri ritual publik, atau menampilkan kesalehan sebagai bagian dari identitas politik. Semua itu dapat membentuk persepsi bahwa kekuasaan bukan hanya sah secara hukum, tetapi juga memiliki kualitas moral.

Erving Goffman membantu menjelaskan dimensi performatif dari proses tersebut. Dalam kehidupan sosial, individu mengelola kesan yang dibentuk orang lain terhadap dirinya melalui penampilan, perilaku, setting, dan pengaturan interaksi. Analisis dramaturgis Goffman tidak secara khusus dirancang untuk menjelaskan politik religius, tetapi kerangkanya berguna untuk memahami bagaimana identitas sosial dipresentasikan di hadapan khalayak.[7] Dalam politik, dimensi tersebut menjadi lebih intens karena pemimpin selalu hadir di hadapan audiens yang menilai bukan hanya kebijakan, tetapi juga karakter.

Masalah muncul ketika otoritas moral berubah menjadi properti komunikasi. Kesalehan tidak lagi pertama-tama dipahami sebagai disiplin batin yang membentuk perilaku, melainkan sebagai modal simbolik yang dapat dikapitalisasi. Pada tahap ini, agama memasuki wilayah branding. Pemimpin tidak sekadar menjalankan praktik religius,

tetapi memproduksi citra religius yang dapat dikenali, diingat, dan disebarluaskan.

Talal Asad mengingatkan bahwa kategori “agama” sendiri tidak pernah hadir dalam ruang sosial sebagai konsep yang sepenuhnya netral dan ahistoris. Ia dibentuk melalui proses sejarah, institusi, disiplin, dan relasi kekuasaan tertentu.[8] Perspektif ini membantu menghindarkan analisis dari asumsi sederhana bahwa setiap penggunaan simbol agama otomatis merupakan ekspresi religiusitas yang autentik. Yang perlu ditanyakan ialah bagaimana suatu bentuk religiusitas diproduksi, siapa yang memiliki otoritas untuk mengakuinya, dan dalam struktur sosial apa pengakuan tersebut bekerja.

Kekuasaan membutuhkan otoritas moral terutama ketika legitimasi formal tidak lagi memadai. Dalam masyarakat demokratis, seorang pemimpin dapat memperoleh jabatan secara konstitusional tetapi tetap mengalami defisit kepercayaan. Dalam situasi seperti itu, simbol moral menjadi sumber kompensasi. Agama dapat digunakan untuk membangun kedekatan emosional dan memberikan kesan bahwa pemimpin memiliki orientasi nilai yang lebih tinggi daripada kepentingan politik sehari-hari.

Namun, otoritas moral tidak dapat bertahan hanya melalui representasi. Ia menuntut korelasi antara karakter dan tindakan. Q.S. al-Mā’idah 5:8 menegaskan bahwa keadilan harus tetap ditegakkan bahkan terhadap kelompok yang dibenci, karena keadilan lebih dekat kepada takwa.[9] Ayat tersebut mengandung implikasi penting bagi politik: kesalehan tidak boleh diukur hanya berdasarkan kedekatan dengan simbol agama, melainkan juga melalui cara seseorang

memperlakukan pihak yang tidak menguntungkannya. Di sini terlihat perbedaan antara religiositas sebagai identitas dan religiositas sebagai etika. Identitas dapat dikenakan; etika harus dijalankan. Identitas dapat dikomunikasikan dalam hitungan detik; karakter dibentuk melalui konsistensi yang panjang. Identitas dapat diproduksi oleh tim komunikasi; integritas tidak dapat sepenuhnya didelegasikan.

Kekuasaan yang memerlukan otoritas moral karena itu menghadapi paradoks. Semakin besar kebutuhan terhadap citra moral, semakin besar pula kemungkinan bahwa publik akan membandingkan citra tersebut dengan tindakan konkret. Ketidaksesuaian kecil yang semula tidak relevan secara politik dapat menjadi signifikan apabila pemimpin sendiri telah membangun legitimasi melalui klaim moral yang tinggi.

Monograf ini memandang otoritas moral sebagai bentuk legitimasi yang bersifat "mahal" secara etis. Ia dapat menghasilkan kepercayaan yang kuat, tetapi sekaligus menciptakan ekspektasi yang tinggi. Kekuasaan yang tidak mengklaim kesalehan mungkin dinilai terutama berdasarkan efektivitas dan legalitas. Sebaliknya, kekuasaan yang secara intens mengklaim religiositas akan dinilai melalui standar moral yang jauh lebih ketat.

Dalam keadaan demikian, agama bukan sekadar sumber tambahan bagi legitimasi. Ia dapat menjadi mekanisme pengganda legitimasi sekaligus pengganda risiko delegitimasi. Otoritas moral yang berhasil menciptakan kepercayaan dapat memperkokoh kekuasaan. Namun, ketika perilaku aktual bertentangan dengan citra moral yang diproduksi, keruntuhan kepercayaan dapat berlangsung lebih tajam karena publik merasa bukan sekadar dikecewakan secara politik, melainkan dikhianati secara moral.

Pergeseran dari Otoritas Keagamaan ke Branding Religiositas

Perubahan penting dalam hubungan agama dan politik modern terjadi ketika sumber legitimasi religius bergeser dari otoritas keagamaan yang bersifat institusional menuju representasi religiositas yang bersifat personal dan media-sentris. Pergeseran ini tidak berarti bahwa otoritas ulama, lembaga keagamaan, atau tradisi keilmuan kehilangan seluruh pengaruhnya. Yang berubah adalah cara legitimasi keagamaan diproduksi dan diedarkan. Otoritas tidak lagi hanya diperoleh melalui kedalaman pengetahuan agama, garis transmisi keilmuan, atau pengakuan komunitas, tetapi juga melalui kemampuan membangun visibilitas, kedekatan emosional, dan identitas yang mudah dikenali publik.

José Casanova menunjukkan bahwa modernitas tidak serta-merta menghapus agama dari kehidupan publik. Agama dapat kembali tampil dalam ruang publik dengan bentuk dan fungsi baru.[10] Dalam konteks media kontemporer, tampilnya agama tersebut mengalami mediasi yang semakin kuat. Religiusitas tidak hanya dijalankan, tetapi juga direpresentasikan.

Perbedaan antara otoritas agama dan branding religiositas perlu dijaga secara konseptual. Otoritas keagamaan idealnya berakar pada kompetensi, integritas, tradisi keilmuan, dan pengakuan komunitas. Branding religiositas, sebaliknya, beroperasi melalui pembentukan identitas yang dapat dikonsumsi secara simbolik. Ia mengorganisasi tanda-tanda yang menghubungkan seorang figur dengan kesalehan: busana, ungkapan keagamaan, kedekatan dengan ulama, kehadiran di tempat ibadah, aktivitas sosial, simbol filantropi, hingga gaya komunikasi.

Tidak semua branding religiositas merupakan kepalsuan. Kesalahan analitis akan terjadi apabila setiap penampilan keagamaan langsung dianggap manipulatif. Seorang politisi dapat saja sungguh-sungguh religius sekaligus menyadari pentingnya komunikasi publik. Masalah epistemiknya bukan terletak pada adanya representasi, melainkan pada ketidakmampuan membedakan representasi dari substansi. Penampilan religius dapat menjadi cermin karakter, tetapi dapat pula menjadi strategi impresi.

Goffman memberikan perangkat konseptual untuk memahami ambiguitas tersebut. Presentasi diri selalu melibatkan pengaturan kesan. Dalam ruang publik, individu memilih aspek tertentu dari dirinya untuk ditampilkan kepada audiens tertentu.[11] Politik modern memperluas proses ini melalui media, sehingga "panggung" tidak lagi terbatas pada pertemuan fisik. Aktivitas politik dapat diproduksi, diedit, disebarkan, diulang, dan dikomentari dalam ruang komunikasi yang jauh lebih luas.

John B. Thompson menyebut perubahan tersebut sebagai "new visibility", yakni kondisi ketika perkembangan media memisahkan visibilitas dari kehadiran fisik dalam satu ruang yang sama. Individu politik dapat hadir di hadapan khalayak yang sangat luas tanpa berada dalam lokasi yang sama dengan mereka.[12] Konsekuensinya sangat besar bagi religiositas politik. Sebuah tindakan keagamaan yang dahulu hanya diketahui oleh lingkaran terbatas kini dapat menjadi artefak publik yang beredar luas.

Pada tahap ini, religiositas menjadi mudah dikemas. Sebuah aktivitas ibadah dapat menjadi foto; sebuah kunjungan kepada ulama dapat menjadi video; sebuah sedekah dapat menjadi dokumentasi;

sebuah pernyataan moral dapat menjadi potongan pendek yang beredar berulang. Yang berubah bukan hanya intensitas komunikasi, melainkan ontologi pengalaman publik: tindakan keagamaan semakin sering hadir kepada masyarakat sebagai citra yang telah dipilih, dibingkai, dan diedit.

Pierre Bourdieu membantu menjelaskan bahwa simbol tidak pernah sepenuhnya netral. Bahasa, gaya, dan bentuk representasi dapat berfungsi sebagai modal simbolik yang memperoleh daya karena diakui dalam suatu medan sosial.[13] Dalam politik, religiositas dapat menjadi modal simbolik apabila masyarakat memberikan nilai tinggi kepada tanda-tanda kesalehan tertentu. Penguasa kemudian tidak perlu memerintahkan masyarakat untuk menganggap dirinya religius; ia cukup mengakumulasi tanda-tanda yang secara sosial diasosiasikan dengan religiositas.

Masalah muncul ketika tanda menggantikan ukuran substantif. Pada titik tersebut, agama mengalami komodifikasi simbolik: nilai yang seharusnya menuntut transformasi diri diubah menjadi aset reputasional. Kesalehan dapat diperlakukan seperti merek yang harus dipertahankan konsistensinya di depan publik.

Fenomena ini juga menunjukkan mengapa istilah “branding religiositas” lebih tepat daripada sekadar “citra religius”. Citra dapat muncul secara spontan, sedangkan branding mengandaikan pengelolaan identitas yang lebih terstruktur. Branding menyusun unsur-unsur yang terpisah menjadi narasi mengenai siapa seseorang dan nilai apa yang hendak diasosiasikan dengannya.

Namun, religiositas memiliki karakter khusus yang membuatnya berbeda dari merek komersial. Merek komersial terutama berusaha

menghasilkan preferensi. Religiositas berhubungan dengan klaim tentang kebenaran, moralitas, dan hubungan manusia dengan Yang Transenden. Ketika religiositas diperlakukan sepenuhnya sebagai merek, terjadi reduksi serius: sesuatu yang seharusnya mengoreksi ego justru digunakan untuk memperkuat ego politik.

Al-Qur'an memberikan peringatan yang sangat tajam terhadap kecenderungan seseorang menyukai pujian atas sesuatu yang sebenarnya tidak dikerjakan (Q.S. Āli 'Imrān 3: 188).[14] Ayat ini memiliki konteks historis tertentu dan tidak boleh dipindahkan secara serampangan kepada seluruh fenomena politik modern. Namun secara normatif, ia memperlihatkan problem yang sangat relevan: terdapat jarak moral antara tindakan nyata dan klaim mengenai tindakan tersebut.

Dalam kerangka ini, branding religiositas tidak harus ditolak secara total. Yang harus ditolak adalah penggantian substansi oleh representasi. Politik membutuhkan komunikasi, dan komunikasi membutuhkan simbol. Tetapi simbol kehilangan legitimasi moral ketika ia tidak lagi menunjuk kepada realitas etis yang dapat diverifikasi.

Monograf ini mengembangkan pembedaan antara *religious authority* dan *religious branding*. Otoritas keagamaan memperoleh daya terutama dari integritas normatif dan kompetensi; branding religiositas memperoleh daya terutama dari pengelolaan persepsi. Keduanya dapat beririsan dalam satu figur, tetapi keduanya tidak identik. Justru kemampuan membedakan keduanya memungkinkan publik menilai apakah agama benar-benar menjadi sumber transformasi moral atau hanya menjadi bahasa identitas politik.

Kesalehan sebagai Bahasa Politik

Politik tidak hanya berbicara melalui kebijakan dan program. Ia juga berbicara melalui simbol, gaya, moralitas, emosi, dan identitas. Dalam masyarakat yang memiliki orientasi keagamaan kuat, bahasa politik hampir tidak mungkin sepenuhnya terpisah dari bahasa moral dan religius. Kesalehan kemudian dapat berfungsi sebagai bahasa politik: suatu sistem tanda yang memungkinkan aktor politik menyampaikan kedekatan dengan nilai, komunitas, dan aspirasi tertentu.

Kesalehan sebagai bahasa politik perlu dibedakan dari kesalehan sebagai pengalaman spiritual. Yang pertama beroperasi dalam ruang representasi publik; yang kedua berakar pada relasi batin manusia dengan Tuhan. Keduanya dapat berjumpa, tetapi tidak dapat disamakan. Ketika kesalehan masuk ke dalam politik, ia memperoleh fungsi komunikatif tambahan: membangun identifikasi, menciptakan kepercayaan, mengikat komunitas, dan memberi makna moral kepada pilihan politik.

Dalam konteks ini, simbol religius bekerja sebagai bahasa yang padat makna. Sebuah ungkapan keagamaan dapat membawa pesan mengenai ketundukan kepada Tuhan sekaligus pesan mengenai kedekatan dengan kelompok sosial tertentu. Sebuah pakaian dapat menyatakan identitas religius sekaligus posisi budaya. Kehadiran dalam ritual dapat menunjukkan devosi personal sekaligus kedekatan dengan komunitas pemilih.

Clifford Geertz, dalam kajiannya tentang agama Jawa, menunjukkan bagaimana agama berkelindan dengan simbol, ritus, struktur sosial, dan orientasi kebudayaan. Kajiannya tidak dapat dipindahkan begitu saja kepada politik kontemporer, tetapi menawarkan pelajaran metodologis

bahwa simbol agama harus dibaca dalam jaringan makna sosial yang lebih luas.[15] Simbol tidak memiliki makna tunggal yang berdiri sendiri; ia memperoleh daya melalui konteks sosial yang membuatnya dapat dikenali dan ditafsirkan.

Politik modern memanfaatkan struktur semacam itu. Seorang pemimpin tidak perlu menjelaskan seluruh filsafat moralnya setiap kali berbicara. Cukup dengan menggunakan tanda yang telah memiliki resonansi budaya, ia dapat mengaktifkan asosiasi tertentu dalam ingatan kolektif masyarakat. Bahasa kesalehan dengan demikian memiliki efisiensi simbolik yang tinggi.

Namun efisiensi tersebut mengandung bahaya. Bahasa agama dapat mengalami penyederhanaan ketika dipindahkan ke dalam logika kompetisi politik. Agama memiliki banyak lapisan: teologi, hukum, spiritualitas, etika, sejarah, tafsir, dan pengalaman komunitas. Politik cenderung menginginkan pesan yang ringkas, mudah diingat, dan membelah pilihan. Ketika agama dimasukkan terlalu jauh ke dalam logika tersebut, kompleksitas normatifnya dapat direduksi menjadi slogan identitas.

Talal Asad membantu mengingatkan bahwa praktik keagamaan tidak dapat dipahami hanya sebagai sistem simbol. Ia juga melibatkan disiplin tubuh, pembentukan subjek, tradisi, dan institusi.[16] Karena itu, kesalehan tidak seharusnya direduksi menjadi apa yang terlihat. Kesalehan memiliki dimensi pembentukan diri yang justru sering berlangsung dalam wilayah yang tidak terlihat oleh publik.

Perbedaan antara “bahasa kesalehan” dan “etika kesalehan” menjadi penting. Bahasa kesalehan menjelaskan bagaimana seseorang berbicara dan tampil; etika kesalehan menjelaskan bagaimana ia

bertindak ketika tidak memperoleh keuntungan dari tindakannya. Bahasa dapat disusun oleh konsultan komunikasi. Etika muncul dari kebiasaan dan keputusan yang sering kali tidak menarik secara media.

Q.S. al-Ahzāb 33:21 memberikan model yang berbeda dengan menjadikan Rasulullah sebagai *uswah hasanah* bagi mereka yang berharap kepada Allah dan hari akhir serta banyak mengingat Allah.[17] Konsep keteladanan di sini penting karena legitimasi moral tidak berhenti pada ujaran. Keteladanan menghubungkan identitas normatif dengan tindakan yang dapat diamati.

Politik yang menggunakan kesalehan sebagai bahasa menghadapi persoalan ketika audiens mulai menanyakan hubungan antara tanda dan tindakan. Selama simbol belum diuji oleh kenyataan, ia dapat bekerja secara persuasif. Setelah tindakan yang bertentangan dengan simbol muncul, bahasa kesalehan dapat berubah menjadi bukti yang memberatkan. Pernyataan moral yang dahulu memperkuat reputasi dapat menjadi ukuran yang digunakan publik untuk menilai kegagalan.

Di sinilah agama sebagai bahasa politik memiliki ambivalensi. Ia dapat memperhalus politik dengan membawa bahasa amanah, keadilan, kasih sayang, pelayanan, dan tanggung jawab. Namun ia juga dapat mengeraskan politik ketika kesalehan digunakan untuk membangun oposisi moral antara “orang baik” dan “orang buruk”, “yang religius” dan “yang tidak religius”, atau “kelompok yang benar” dan “kelompok yang dianggap menyimpang”.

Bahaya tersebut semakin besar ketika kesalehan digunakan untuk menghapus ruang kritik. Kritik terhadap kebijakan kemudian dipersepsikan sebagai kritik terhadap agama; kritik terhadap pemimpin dibingkai sebagai penghinaan terhadap nilai suci. Pada titik itu terjadi

sakralisasi kekuasaan. Pemimpin tidak lagi hanya meminta dukungan politik, tetapi secara implisit meminta perlakuan yang menyerupai penghormatan terhadap otoritas moral.

Monograf ini memandang kesalehan sebagai bahasa politik sebagai fenomena yang tidak dapat dinilai secara hitam-putih. Ia dapat menjadi bahasa etis apabila menunjuk kepada tindakan yang benar-benar dapat dipertanggungjawabkan. Ia menjadi bahasa manipulatif apabila digunakan untuk memperoleh kredit moral yang tidak sebanding dengan perilaku aktual. Ukurannya bukan seberapa religius bunyi bahasa politik tersebut, melainkan apakah bahasa itu membuka ruang bagi pertanggungjawaban atau justru menutupnya.

Politik Simbol, Ritual, dan Representasi Keagamaan

Ritual memiliki kemampuan khas untuk mengubah nilai abstrak menjadi pengalaman sosial yang konkret. Ia menghadirkan keyakinan melalui tubuh, ruang, waktu, pakaian, suara, gerak, dan kebersamaan. Karena itu, ritual selalu memiliki dimensi politik ketika berlangsung dalam masyarakat yang struktur kekuasaannya memerlukan simbol legitimasi. Politik tidak hanya mengatur sumber daya; ia juga mengatur bagaimana kekuasaan dilihat, dirasakan, dan diingat.

Mircea Eliade, melalui analisisnya mengenai yang sakral dan yang profan, menunjukkan pentingnya ruang, waktu, dan tindakan yang mengalami penyakralan dalam pengalaman keagamaan.[18] Walaupun kerangka Eliade perlu digunakan secara kritis dan tidak dapat dianggap sebagai penjelasan tunggal mengenai seluruh fenomena agama, pemikirannya membantu melihat bahwa ritual membangun

pengalaman terhadap realitas yang dianggap memiliki nilai lebih tinggi daripada rutinitas sehari-hari.

Ketika ritual masuk ke dalam ruang politik, terjadi proses transformasi fungsi. Ritual yang pada dirinya sendiri memiliki orientasi keagamaan dapat sekaligus menjadi arena representasi sosial. Kehadiran seorang pejabat dalam suatu ritual, misalnya, dapat memiliki makna religius, sosial, budaya, dan politik secara bersamaan. Tidak ada satu makna yang otomatis menghapus makna lainnya.

Dalam masyarakat modern, fungsi representasional tersebut semakin kuat karena ritual dapat direkam dan didistribusikan melalui media. Apa yang dahulu merupakan peristiwa lokal dapat menjadi citra nasional. Sebuah pertemuan dengan tokoh agama dapat dipresentasikan sebagai bukti kedekatan moral. Sebuah kegiatan keagamaan dapat dibingkai sebagai ekspresi kepemimpinan yang merakyat. Ritual menjadi peristiwa politik bukan semata karena isi ritual berubah, tetapi karena konteks representasinya berubah.

Geertz menunjukkan bahwa ritual tidak dapat dipisahkan dari struktur makna masyarakat.[19] Hal ini penting karena simbol keagamaan tidak bekerja secara mekanis. Simbol yang sama dapat memiliki arti berbeda bagi kelompok yang berbeda. Sebuah bentuk pakaian, salam, ziarah, atau pertemuan dengan pemuka agama dapat dibaca sebagai kesalehan oleh satu kelompok dan sebagai strategi pencitraan oleh kelompok lain.

Ambiguitas semacam itu menjadikan politik simbol sangat bergantung pada *audience*. Tidak ada representasi yang bermakna tanpa khalayak yang memiliki kemampuan menafsirkan. Politisi yang menggunakan simbol agama sesungguhnya sedang berbicara kepada

komunitas interpretatif tertentu. Ia berharap simbol yang digunakan akan dikenali sebagai tanda kedekatan, penghormatan, atau kesamaan nilai.

Bourdieu membantu memperdalam analisis tersebut melalui konsep kekuasaan simbolik. Kekuasaan simbolik bekerja bukan terutama melalui kekerasan fisik, melainkan melalui kemampuan membuat suatu representasi diterima sebagai sesuatu yang wajar, sah, dan bernilai.[20] Dalam politik keagamaan, kekuasaan simbolik dapat bekerja ketika simbol tertentu berhasil mendefinisikan siapa yang dianggap religius, bermoral, layak dipercaya, atau pantas memimpin.

Masalah muncul ketika simbol menjadi alat untuk memonopoli definisi moral. Jika hanya satu kelompok yang dapat menentukan seperti apa "pemimpin religius" seharusnya terlihat, maka simbol agama dapat berubah menjadi mekanisme eksklusi. Orang yang tidak menggunakan tanda yang sama dapat dianggap kurang religius meskipun tindakan moralnya mungkin lebih kuat.

Al-Qur'an justru menempatkan takwa dalam dimensi yang tidak dapat direduksi menjadi penampilan sosial. Q.S. al-Hujurāt 49:13 menghubungkan kemuliaan manusia dengan takwa, bukan semata dengan asal-usul sosial atau identitas kelompok. Ayat tersebut relevan untuk membaca batas moral politik simbol: identitas tidak boleh menggantikan kualitas etis.[21]

Ritual politik juga dapat membangun apa yang dapat disebut sebagai "komunitas visual". Masyarakat tidak hanya mengetahui bahwa seorang pemimpin religius; mereka melihatnya berulang kali dalam situasi yang secara kultural diasosiasikan dengan kesalehan. Repetisi membentuk familiaritas, dan familiaritas dapat berkembang menjadi

persepsi keaslian. Di sinilah media memainkan peran penting: ia mengubah tindakan yang sesungguhnya sesaat menjadi citra yang dapat dikonsumsi berulang kali.

John B. Thompson menunjukkan bahwa media modern memperluas visibilitas politik secara radikal.[22] Pemimpin dapat hadir dalam banyak ruang sekaligus melalui rekaman dan distribusi media. Namun perluasan visibilitas juga berarti perluasan kemungkinan pengamatan. Setiap representasi dapat disimpan, dibandingkan, dipotong, dan ditempatkan kembali dalam konteks yang berbeda.

Karena itu, ritual yang dahulu selesai ketika upacara berakhir kini memiliki kehidupan kedua sebagai arsip digital. Makna ritual tidak lagi sepenuhnya dikendalikan oleh pelaku. Publik dapat menginterpretasikan kembali, mengkritik, membandingkan, dan bahkan mempertentangkan simbol tersebut dengan tindakan lain dari figur yang sama.

Politik simbol akhirnya selalu memiliki batas. Simbol dapat membuka pintu menuju kepercayaan, tetapi tidak dapat menggantikan bukti moral. Ritual dapat menunjukkan orientasi, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan integritas. Representasi dapat memperlihatkan sisi tertentu dari seseorang, tetapi tidak dapat menghapus seluruh realitas tindakan. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa semakin intens simbol keagamaan digunakan dalam politik, semakin penting mekanisme yang memungkinkan publik membedakan simbol dari substansi. Politik simbol yang sehat tidak mengharuskan penguasa menghilangkan religiositas dari ruang publik. Yang diperlukan ialah disiplin moral agar simbol tetap menjadi ekspresi nilai, bukan substitusi bagi nilai.

Krisis Kredibilitas Religiositas Kekuasaan

Kredibilitas moral tidak lahir dari klaim, melainkan dari konsistensi. Ia merupakan kualitas relasional: seseorang dianggap kredibel ketika terdapat alasan yang cukup bagi orang lain untuk mempercayai bahwa perkataan, karakter, dan tindakannya memiliki kesinambungan. Dalam politik, kredibilitas menjadi sangat penting karena kekuasaan selalu bekerja melalui keputusan yang memengaruhi kehidupan orang lain. Ketika seorang pemimpin membangun identitas religius, tuntutan kredibilitas tersebut menjadi lebih kompleks karena masyarakat tidak hanya menilai kompetensi politik, tetapi juga integritas moral.

Krisis kredibilitas terjadi ketika jarak antara representasi dan pengalaman publik semakin besar. Pada mulanya, publik dapat menerima simbol religius sebagai tanda kesalehan. Namun ketika pengalaman sosial menunjukkan ketidakadilan, penyalahgunaan amanah, kebohongan, diskriminasi, atau perilaku yang bertentangan dengan norma yang diklaim, simbol tersebut kehilangan daya persuasifnya.

Persoalan itu dapat dijelaskan melalui konsep legitimasi. Beetham menekankan bahwa legitimasi tidak hanya berkaitan dengan kepercayaan terhadap kekuasaan, tetapi juga dengan struktur normatif yang dapat membenarkan hubungan kekuasaan tersebut.[23] Jika suatu kekuasaan gagal memenuhi norma yang digunakannya untuk membenarkan diri, maka legitimasi menjadi rentan.

Religiositas membuat persoalan ini semakin sensitif. Seorang pemimpin yang tidak mengidentifikasikan dirinya secara kuat dengan moralitas religius mungkin dinilai terutama berdasarkan kebijakan publik. Tetapi ketika ia secara konsisten menampilkan dirinya sebagai

figur religius, publik memperoleh seperangkat standar tambahan untuk menilai tindakannya. Di sinilah muncul fenomena yang dapat disebut sebagai *moral overexposure*. Semakin sering seseorang menampilkan dirinya sebagai figur moral, semakin banyak titik yang dapat digunakan publik untuk menguji konsistensi klaim tersebut. Klaim moral yang luas menciptakan permukaan evaluasi yang luas pula.

Q.S. al-Saff 61:2–3 menyampaikan kritik tajam terhadap perkataan yang tidak sesuai dengan tindakan.[24] Konteks ayat tersebut tidak boleh dipersempit menjadi kritik terhadap politisi modern. Namun secara normatif, ayat ini memberikan prinsip yang sangat penting: terdapat persoalan moral ketika bahasa normatif tidak diikuti oleh praksis yang sesuai.

Krisis kredibilitas juga muncul ketika simbol keagamaan digunakan untuk menuntut kepercayaan yang tidak dapat diuji. Dalam situasi demikian, agama berubah dari sumber orientasi menjadi tameng terhadap kritik. Seorang pemimpin dapat mencoba menempatkan dirinya di luar kritik dengan mengklaim bahwa niatnya religius. Padahal, niat yang diklaim tidak menghapus kebutuhan untuk mempertanggungjawabkan akibat tindakan.

Di sini penting membedakan niat, tindakan, dan representasi. Niat berada pada wilayah batin dan tidak selalu dapat diverifikasi publik. Tindakan dapat diamati melalui keputusan dan konsekuensinya. Representasi adalah cara tindakan tersebut dipresentasikan. Politik yang sehat membutuhkan ketiganya, tetapi legitimasi publik terutama berhadapan dengan tindakan yang memiliki konsekuensi sosial.

Krisis kredibilitas sering kali tidak terjadi karena satu kesalahan tunggal. Ia berkembang secara kumulatif. Satu ketidaksesuaian dapat

dianggap sebagai pengecualian. Ketidaksesuaian yang berulang membentuk pola. Ketika pola tersebut terbentuk, publik mulai menafsirkan setiap simbol religius melalui pengalaman sebelumnya. Ritual yang dahulu dianggap tulus dapat dibaca sebagai strategi. Pernyataan moral yang dahulu dipercaya dapat dipahami sebagai retorika.

Dalam perspektif Goffman, gangguan terhadap presentasi diri dapat menghasilkan situasi ketika kesan yang hendak dipelihara tidak lagi stabil.[25] Politik digital memperkuat kerentanan tersebut karena rekam jejak komunikasi dapat disimpan dan dipertemukan dengan tindakan yang muncul kemudian. Kontradiksi menjadi lebih mudah terlihat.

Krisis kredibilitas religiositas juga memiliki dimensi epistemologis. Publik tidak hanya bertanya, “Apakah pemimpin ini baik?” tetapi “Apa dasar saya mempercayai bahwa ia baik?” Pertanyaan kedua jauh lebih mendalam. Ia memindahkan evaluasi dari impresi menuju bukti.

Dalam konteks tersebut, kehadiran tokoh agama di sekitar penguasa tidak otomatis menyelesaikan problem kredibilitas. Otoritas moral tidak dapat sepenuhnya dipindahkan melalui asosiasi. Kedekatan dengan ulama dapat menghasilkan simbol legitimasi, tetapi integritas pribadi tetap harus dinilai melalui tindakan. Begitu pula sertifikat sosial berupa dukungan komunitas religius tidak otomatis menjadi bukti kebenaran moral.

Krisis kredibilitas menjadi paling serius ketika agama yang semula berfungsi sebagai sumber kepercayaan justru menjadi sumber kekecewaan. Publik dapat merasa bahwa bukan hanya figur politik yang gagal, tetapi juga bahasa moral yang digunakannya telah

disalahgunakan. Inilah alasan mengapa manipulasi religiositas berpotensi menghasilkan sinisme yang lebih luas daripada sekadar penolakan terhadap seorang pemimpin.

Monograf ini memandang krisis kredibilitas sebagai titik ketika legitimasi simbolik mulai berhadapan dengan tuntutan verifikasi moral. Pada tahap tersebut, citra tidak lagi cukup. Publik membutuhkan konsistensi antara apa yang dikatakan, apa yang dilakukan, dan apa yang dialami masyarakat sebagai akibat dari tindakan tersebut.

Antara Kesalehan yang Dipertontonkan dan Etika yang Dijalankan

Perbedaan paling mendasar dalam membaca religiositas politik terletak pada kemampuan membedakan apa yang tampak dari apa yang dijalankan. Kesalehan yang dipertontonkan berada dalam wilayah representasi; etika yang dijalankan berada dalam wilayah praksis. Keduanya dapat beririsan, tetapi tidak identik. Seseorang dapat menampilkan simbol kesalehan sekaligus memiliki komitmen etis yang kuat, tetapi seseorang juga dapat menggunakan simbol kesalehan tanpa transformasi moral yang sepadan.

Tradisi etika Islam memberi tempat penting pada pembentukan karakter. Agama tidak berhenti pada pengetahuan mengenai kebaikan, tetapi menghendaki perubahan orientasi manusia sehingga nilai menjadi kebiasaan tindakan. Dalam horizon tasawuf, persoalan tersebut berkaitan dengan pembinaan batin, pengendalian diri, muḥāsabah, dan proses pemurnian orientasi moral.

Al-Ghazālī merupakan salah satu pemikir yang memberi perhatian besar terhadap hubungan antara ilmu, pembinaan jiwa, dan kehidupan moral. *Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn* tidak hanya membahas tindakan ritual, tetapi

juga kondisi batin yang memungkinkan tindakan tersebut memiliki makna moral. Karena itu, religiositas tidak cukup dinilai dari kuantitas tindakan lahiriah apabila tindakan tersebut tidak diikuti perubahan karakter.[26]

Pembacaan ini menjadi relevan bagi politik karena kekuasaan cenderung memberikan penghargaan tinggi kepada penampilan. Apa yang dapat difoto, direkam, dan disebarluaskan lebih mudah memperoleh perhatian daripada proses batin yang berlangsung tanpa penonton. Padahal etika justru sering bekerja dalam ruang yang tidak spektakuler: keputusan untuk tidak menyalahgunakan kewenangan, menolak keuntungan pribadi, mengakui kesalahan, memberikan hak kepada lawan, atau menahan diri dari penghinaan terhadap pihak yang berbeda.

Dalam konteks pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, karya *Akhlak Tasawuf* secara eksplisit ditempatkan pada persilangan akhlak, moral, etika, dan tasawuf, dengan penekanan bahwa dimensi spiritual tidak dapat dipisahkan dari pembentukan perilaku.[27] Karya tersebut relevan bukan untuk membuktikan bahwa setiap penampilan religius bersifat autentik, melainkan untuk memperkuat pembedaan konseptual antara spiritualitas yang membentuk manusia dari dalam dan representasi religius yang hanya bekerja pada tingkat citra.

Karya lain Yedi Supriadi mengenai spiritualitas juga menempatkan akhlak sebagai salah satu dimensi sosial dari spiritualitas Islam dan menghubungkan spiritualitas dengan pembentukan kehidupan sosial yang lebih harmonis.[28] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai penguatan terhadap proposisi bahwa spiritualitas memiliki konsekuensi etis. Ia kehilangan sebagian makna sosialnya apabila hanya berhenti

sebagai identitas personal tanpa implikasi terhadap cara seseorang memperlakukan manusia lain.

Penting dicatat bahwa tidak setiap perilaku baik harus dipublikasikan agar memiliki nilai moral. Bahkan, dalam tradisi etika keagamaan, ketersembunyian tindakan dapat menjadi ruang penting bagi kejujuran niat. Ketika tindakan moral terlalu bergantung pada penonton, muncul pertanyaan apakah nilai tindakan berasal dari kebaikan itu sendiri atau dari pengakuan yang dihasilkan.

Di sinilah problem pertunjukan kesalehan menjadi lebih dalam daripada sekadar persoalan pencitraan. Ia menyangkut transformasi orientasi moral dari Tuhan menuju audiens. Ketika pertanyaan utama berubah dari "Apakah tindakan ini benar?" menjadi "Bagaimana tindakan ini akan dilihat?", pusat etika bergeser.

Al-Qur'an memperingatkan manusia agar tidak mengatakan sesuatu yang tidak dikerjakan (Q.S. al-Saff 61:2–3).[29] Pesan normatif ini sangat relevan bagi politik karena politik adalah ruang yang sarat dengan pernyataan. Janji, slogan, pidato, simbol, dan deklarasi moral merupakan bagian dari kehidupan politik. Semakin besar jarak antara pernyataan dan tindakan, semakin besar pula kemungkinan bahasa moral kehilangan kredibilitas.

Kesalehan yang dipertontonkan tidak selalu salah. Masalahnya terletak pada hubungan antara pertunjukan dan praksis. Jika simbol merupakan ekspresi dari etika yang dijalankan, representasi dapat berfungsi sebagai pendidikan moral dan teladan publik. Jika simbol menggantikan etika, ia berubah menjadi dekorasi moral.

Perbedaan tersebut dapat dirumuskan melalui tiga lapisan. Pertama, *religious appearance*, yaitu apa yang tampak. Kedua, *religious*

conduct, yaitu bagaimana seseorang bertindak. Ketiga, *moral orientation*, yaitu nilai yang mengarahkan tindakan. Kesalahan evaluatif terjadi ketika lapisan pertama dianggap otomatis membuktikan lapisan kedua dan ketiga.

Dalam kerangka tasawuf, pembentukan karakter justru menuntut kontinuitas. Kesalehan tidak semata-mata suatu keadaan emosional atau serangkaian ritual, melainkan proses panjang pembentukan diri. Karena itu, kualitas moral pemimpin lebih tepat dibaca melalui pola keputusan daripada momen simbolik.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ukuran paling kuat bagi religiositas kekuasaan bukan intensitas penampilan keagamaan, melainkan kemampuan menerjemahkan nilai keagamaan menjadi keputusan etis ketika keputusan tersebut tidak menguntungkan diri sendiri. Kesalehan mencapai bentuk politiknya yang paling otentik bukan ketika ia paling terlihat, melainkan ketika nilai yang diklaim tetap bekerja meskipun tidak ada kamera, tepuk tangan, atau keuntungan elektoral.

uang Digital sebagai Arena Verifikasi Moral

Ruang digital mengubah secara mendasar hubungan antara kekuasaan, visibilitas, dan penilaian publik. Dalam masyarakat sebelum dominasi media digital, informasi mengenai seorang pemimpin relatif lebih terfragmentasi. Peristiwa berlangsung, diberitakan, lalu perlahan masuk ke dalam ingatan kolektif. Di ruang digital, peristiwa dapat disimpan, dipotong, disebarluaskan kembali, dibandingkan dengan peristiwa lain, dan ditafsirkan oleh banyak komunitas secara simultan. Perubahan ini menjadikan ruang digital bukan hanya arena komunikasi,

tetapi arena verifikasi moral. Klaim mengenai integritas semakin mungkin diuji melalui jejak tindakan yang terdokumentasi. Pernyataan lama dapat dibandingkan dengan pernyataan baru. Janji dapat dibandingkan dengan kebijakan. Representasi kesalehan dapat dipertemukan dengan perilaku yang sebelumnya mungkin tidak terlihat.

John B. Thompson telah menunjukkan bahwa perkembangan media menciptakan bentuk visibilitas baru yang memisahkan tindakan politik dari kehadiran fisik dalam ruang yang sama.[30] Media digital memperluas konsekuensi tersebut. Visibilitas tidak hanya bertambah; ia menjadi lebih mudah diarsipkan dan dikombinasikan dengan informasi lain.

Alice Marwick dan danah boyd menunjukkan bahwa media sosial memungkinkan figur publik membangun kesan kedekatan melalui penampilan akses "belakang panggung", pengungkapan aspek personal, dan interaksi yang membuat hubungan dengan pengikut tampak lebih intim.[31] Temuan tersebut penting bagi religiositas politik karena kesalehan digital sering kali bekerja melalui kesan autentisitas. Pemimpin tidak hanya menampilkan diri sebagai pejabat, tetapi sebagai manusia yang beribadah, berdoa, berinteraksi dengan keluarga, mengunjungi tempat ibadah, atau melakukan aktivitas sosial.

Akan tetapi, ruang digital juga menghancurkan batas antara panggung depan dan panggung belakang. Apa yang dahulu dapat dipisahkan kini dapat dipertemukan oleh pengguna, arsip, dan mesin pencarian. Inilah paradoks visibilitas digital: semakin banyak seseorang menunjukkan dirinya, semakin banyak pula bahan yang tersedia bagi publik untuk menguji konsistensi dirinya.

Al-Qur'an memberikan prinsip epistemik yang sangat relevan dalam Q.S. al-Hujurāt 49:6, yaitu keharusan melakukan *tabayyun* ketika menerima berita agar tidak mencelakakan pihak lain akibat ketidaktahuan.[32] Ayat ini tidak boleh disederhanakan menjadi teori verifikasi digital modern, sebab konteks wahyunya berbeda. Namun secara normatif, ia memberikan prinsip kehati-hatian epistemik yang sangat penting: informasi tidak boleh langsung diubah menjadi penilaian moral tanpa pemeriksaan.

Karena itu, ruang digital memiliki dua wajah. Ia dapat menjadi arena verifikasi moral, tetapi juga dapat menjadi arena penghakiman yang tidak terverifikasi. Kemampuan merekam bukan berarti kemampuan memahami. Bukti visual dapat dipotong dari konteks. Pernyataan dapat dipisahkan dari situasi ketika diucapkan. Potongan video dapat menciptakan kesan yang berbeda dari peristiwa utuh.

Verifikasi moral karena itu harus dibedakan dari viralitas. Sesuatu yang viral belum tentu benar. Sesuatu yang berulang kali dibagikan belum tentu telah diverifikasi. Bahkan popularitas sebuah tuduhan dapat memperkuat bias sebelum fakta diperiksa. Ruang digital membutuhkan etika epistemik, bukan sekadar kapasitas teknologi.

Pada saat yang sama, kekuasaan tidak dapat lagi mengandalkan kontrol penuh terhadap citra. Publik memiliki kemampuan untuk membandingkan berbagai sumber, menyimpan bukti, dan membangun narasi alternatif. Otoritas komunikasi menjadi lebih tersebar. Tim komunikasi dapat memproduksi citra resmi, tetapi pengguna dapat menguji citra tersebut dengan arsip yang tersedia di ruang digital.

Di sinilah muncul bentuk baru pertanggungjawaban. Pemimpin tidak hanya harus mempertanggungjawabkan keputusan kepada

lembaga formal, tetapi juga menghadapi masyarakat yang memiliki kemampuan dokumentasi. Setiap simbol religius yang dipublikasikan berpotensi menjadi bagian dari arsip moral.

Kondisi tersebut tidak selalu menghasilkan masyarakat yang lebih rasional. Algoritma dapat memperkuat polarisasi, kelompok dapat membangun ruang informasi tertutup, dan identitas politik dapat memengaruhi cara seseorang menilai bukti. Dua kelompok dapat melihat materi yang sama dan menghasilkan kesimpulan yang berlawanan.

Karena itu, verifikasi moral membutuhkan dua kemampuan sekaligus: kemampuan memeriksa bukti dan kemampuan menahan prasangka. Q.S. al-Nisā' 4:135 menuntut keadilan bahkan ketika kesaksian itu berlawanan dengan kepentingan diri sendiri.[33] Prinsip tersebut memiliki relevansi epistemik: penilaian yang adil menuntut kesediaan menerima bukti yang tidak sesuai dengan preferensi kelompok sendiri.

Ruang digital dengan demikian tidak otomatis membuat kekuasaan lebih transparan. Ia membuat kekuasaan lebih dapat diamati. Transparansi baru terjadi apabila visibilitas diikuti kemampuan publik untuk memahami, memverifikasi, dan menilai informasi secara bertanggung jawab.

Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa ruang digital telah mengubah legitimasi moral dari sesuatu yang terutama bersifat deklaratif menjadi sesuatu yang semakin bersifat evidensial. Kredibilitas tidak lagi hanya dibangun melalui apa yang dikatakan pemimpin tentang dirinya, tetapi melalui kemampuan publik mempertemukan klaim tersebut dengan rekam jejak tindakan.

Dari Legitimasi Simbolik menuju Krisis Kepercayaan

Legitimasi simbolik bekerja melalui kemampuan suatu tanda menghasilkan penerimaan terhadap orang atau institusi yang diwakilinya. Dalam politik religius, tanda tersebut dapat berupa bahasa agama, kedekatan dengan tokoh keagamaan, ritual, pakaian, filantropi, atau representasi moral lainnya. Selama tanda tersebut dipercaya, ia menghasilkan modal kepercayaan. Namun modal simbolik memiliki sifat yang rapuh: ia bergantung pada pengakuan.

Bourdieu menunjukkan bahwa kekuasaan simbolik tidak bekerja semata-mata karena simbol memiliki kekuatan intrinsik, tetapi karena simbol tersebut diakui sebagai sah dalam suatu medan sosial.[34] Karena itu, legitimasi simbolik tidak pernah sepenuhnya berada di tangan penguasa. Ia selalu membutuhkan pengakuan dari pihak yang melihat, menafsirkan, dan menerima simbol tersebut.

Krisis kepercayaan muncul ketika pengakuan tersebut terganggu. Gangguan dapat berasal dari kontradiksi antara citra dan pengalaman, dari skandal, dari kebijakan yang bertentangan dengan nilai yang diklaim, atau dari perubahan cara publik memperoleh informasi. Dalam semua keadaan tersebut, masalah utamanya bukan sekadar bahwa suatu citra rusak, melainkan bahwa hubungan epistemik antara pemimpin dan masyarakat mengalami gangguan.

Kepercayaan selalu mengandung unsur ketidaktahuan. Kita mempercayai seseorang karena kita tidak mungkin mengetahui seluruh kehidupannya. Dalam politik, masyarakat tidak mungkin mengamati semua keputusan pemimpin. Karena itu, simbol, reputasi, institusi, dan kesaksian berfungsi sebagai mekanisme pengganti pengetahuan langsung.

Ketika simbol religius digunakan sebagai salah satu dasar kepercayaan, masyarakat melakukan inferensi: “Jika ia memiliki identitas religius tertentu, mungkin ia juga memiliki karakter moral tertentu.” Inferensi tersebut tidak selalu salah, tetapi juga tidak otomatis benar. Ia merupakan dugaan sosial yang dapat dikonfirmasi atau dibantah oleh pengalaman.

Krisis kepercayaan terjadi ketika pengalaman yang terakumulasi mulai bertentangan dengan inferensi tersebut. Pada awalnya, publik mungkin mencari penjelasan yang mempertahankan citra. Mereka mengatakan bahwa kasus tersebut hanya pengecualian, kesalahpahaman, atau serangan politik. Namun apabila ketidaksesuaian berulang, mekanisme pembelaan dapat melemah.

Di sinilah kredibilitas mengalami apa yang dapat disebut sebagai *inverse symbolic effect*. Simbol yang dahulu memperkuat kepercayaan dapat menjadi pengingat terhadap kontradiksi. Semakin kuat seseorang dahulu menampilkan dirinya sebagai teladan moral, semakin besar rasa kecewa ketika perilakunya bertentangan dengan citra tersebut.

Q.S. Āli ‘Imrān 3:188 memberikan landasan normatif yang relevan mengenai problem keinginan memperoleh pujian atas sesuatu yang tidak dilakukan.[35] Dalam pembacaan politik, ayat tersebut tidak boleh dipakai untuk menuduh individu tertentu tanpa bukti. Ia lebih tepat dipahami sebagai prinsip moral: terdapat persoalan serius ketika representasi kebaikan tidak memiliki dasar dalam tindakan.

Krisis kepercayaan juga memiliki dimensi institusional. Jika publik melihat bahwa lembaga-lembaga keagamaan terus memberikan legitimasi kepada penguasa meskipun terdapat persoalan etis yang serius, maka bukan hanya penguasa yang kehilangan kredibilitas.

Institusi keagamaan yang memberikan legitimasi tanpa kritik dapat ikut terkena dampaknya.

Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi keagamaan memiliki struktur ekosistemik. Ia tidak hanya melibatkan penguasa dan masyarakat, tetapi juga tokoh agama, lembaga, media, komunitas, dan jaringan digital. Ketika salah satu aktor memberikan legitimasi, ia sekaligus mengambil risiko reputasional atas legitimasi tersebut.

Casanova membantu memahami bahwa agama di ruang publik dapat menjadi kekuatan kritis terhadap struktur politik, bukan semata-mata pendukungnya.[36] Karena itu, agama yang benar-benar berfungsi sebagai kekuatan moral harus mempertahankan kemampuan untuk berbicara kritis kepada kekuasaan. Ketika kritik kehilangan ruang, agama berisiko direduksi menjadi aparat simbolik kekuasaan.

Krisis kepercayaan juga dapat menghasilkan sinisme. Sinisme berbeda dari kritik. Kritik masih mengandaikan bahwa perbaikan mungkin dilakukan; sinisme menganggap bahwa semua klaim moral pada dasarnya merupakan manipulasi. Di sinilah penyalahgunaan agama memiliki konsekuensi sosial yang lebih luas. Ia dapat membuat masyarakat bukan hanya tidak percaya kepada satu pemimpin, tetapi juga meragukan bahasa moral itu sendiri.

Tantangan terbesar kemudian bukan sekadar memulihkan citra. Citra dapat diperbaiki melalui komunikasi. Kepercayaan tidak demikian. Kepercayaan membutuhkan pengalaman baru yang konsisten dengan klaim moral. Karena itu, pemulihan legitimasi tidak dapat dilakukan hanya dengan meningkatkan intensitas simbol religius.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa krisis kepercayaan terjadi ketika legitimasi simbolik kehilangan kemampuan untuk

menjembatani jarak antara persepsi dan pengalaman. Pada titik tersebut, simbol harus kembali kepada fungsi asalnya: menunjuk kepada nilai yang dapat diwujudkan dalam tindakan. Jika tidak, simbol berubah dari sumber legitimasi menjadi bukti tentang kegagalan legitimasi.

Mengapa Legitimasi Keagamaan Dapat Berbalik Menjadi Delegitimasi?

Legitimasi keagamaan memiliki daya yang besar karena ia bekerja pada lapisan yang lebih dalam daripada preferensi politik biasa. Ia menyentuh keyakinan mengenai kebaikan, kebenaran, amanah, dan tanggung jawab. Karena itu, ketika legitimasi tersebut berhasil, ia dapat menghasilkan kepercayaan yang kuat. Namun kekuatan yang sama mengandung sisi balik: apabila klaim religius terbukti tidak sejalan dengan praktik kekuasaan, legitimasi tersebut dapat berbalik menjadi delegitimasi.

Pembalikan itu terjadi melalui mekanisme yang sederhana tetapi mendalam. Semula agama digunakan sebagai alasan untuk mempercayai kekuasaan. Ketika perilaku kekuasaan bertentangan dengan nilai agama yang diklaim, nilai yang sama kemudian digunakan untuk mempertanyakan kekuasaan. Sumber legitimasi berubah menjadi sumber kritik.

Inilah yang membedakan legitimasi keagamaan dari legitimasi yang terutama bersifat teknokratis. Jika sebuah pemerintahan mengklaim kompetensi administratif dan kemudian gagal mengelola kebijakan, kegagalannya dapat dinilai sebagai kegagalan kompetensi. Tetapi jika pemerintahan mengklaim amanah, keadilan, dan kesalehan, lalu

bertindak bertentangan dengan nilai tersebut, kegagalannya memperoleh dimensi moral.

Beetham memberikan dasar penting untuk memahami proses tersebut karena legitimasi berkaitan dengan kesesuaian kekuasaan dengan norma yang dapat diterima dan dengan bentuk pengakuan sosial terhadap kekuasaan.[37] Ketika kesesuaian itu runtuh, legitimasi tidak sekadar melemah secara kuantitatif. Ia dapat kehilangan dasar normatifnya.

Q.S. al-Mā'idah 5:8 memberikan prinsip bahwa keadilan harus tetap ditegakkan bahkan terhadap kelompok yang dibenci, dan bahwa keadilan lebih dekat kepada takwa.[38] Secara konseptual, ayat ini memiliki implikasi yang kuat bagi legitimasi religius: takwa tidak dapat dipakai untuk membenarkan ketidakadilan terhadap lawan. Justru cara memperlakukan lawan menjadi salah satu ujian terhadap klaim moral.

Q.S. al-Nisā' 4:58 menempatkan amanah dan keadilan sebagai tuntutan terhadap keputusan di antara manusia.[39] Bila ayat semacam ini digunakan untuk membangun citra religius suatu kekuasaan, maka ia sekaligus menciptakan standar evaluasi bagi kekuasaan tersebut. Klaim religius menghasilkan kewajiban moral tambahan.

Proses delegitimasi menjadi semakin kuat ketika masyarakat mengalami apa yang dapat disebut sebagai *moral dissonance*: ketegangan antara apa yang diyakini tentang seseorang dan apa yang dialami dari tindakannya. Pada awalnya, masyarakat mungkin mempertahankan keyakinan lama dengan mencari penjelasan. Tetapi ketika bukti kontradiktif semakin banyak, seseorang dapat mengubah penilaiannya secara drastis. Ruang digital mempercepat proses tersebut karena ia mempertemukan berbagai fragmen informasi.

Tindakan yang dahulu terpisah dapat dilihat dalam satu layar. Pernyataan yang berbeda dapat dibandingkan. Simbol dapat ditempatkan berdampingan dengan kebijakan. Perbedaan antara citra dan praktik menjadi lebih mudah dikonstruksi sebagai narasi publik.

John B. Thompson menunjukkan bahwa visibilitas media meningkatkan kemampuan publik untuk melihat tindakan politik di luar batas ruang dan waktu yang sebelumnya membatasi pengamatan.[40] Media sosial kemudian memperluas proses tersebut melalui partisipasi pengguna. Karena itu, legitimasi modern semakin sulit dipertahankan hanya dengan mengontrol citra resmi.

Namun delegitimasi tidak selalu identik dengan kebenaran. Publik dapat salah menilai, informasi dapat palsu, dan kampanye politik dapat memanipulasi emosi. Karena itu, kritik terhadap kekuasaan tetap membutuhkan disiplin epistemik. Q.S. al-Hujurāt 49:6 mengingatkan pentingnya pemeriksaan informasi agar keputusan tidak dibangun di atas ketidaktahuan.[41]

Di sinilah terdapat keseimbangan yang harus dipertahankan. Kekuasaan tidak boleh berlindung di balik agama untuk menghindari pemeriksaan. Publik juga tidak boleh menggunakan agama sebagai alasan untuk menuduh tanpa bukti. Legitimasi moral hanya dapat dipelihara dalam ruang yang memungkinkan klaim diuji dan kritik dipertanggungjawabkan.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai spiritualitas memberikan relevansi tambahan pada titik ini. Dalam *Spiritualitas dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif*, spiritualitas diposisikan tidak hanya sebagai hubungan batin dengan Tuhan, tetapi juga sebagai dasar bagi akhlak, toleransi, kasih sayang, dan kehidupan sosial.[42] Jika

gagasan tersebut dibaca bersama prinsip amanah dan keadilan dalam Al-Qur'an, religiositas politik dapat dinilai bukan dari intensitas simbol, melainkan dari kemampuan nilai spiritual menghasilkan etika sosial.

Dari keseluruhan pembahasan dapat dirumuskan sebuah konstruksi konseptual: legitimasi keagamaan memiliki sifat refleksif dan reversibel. Ia refleksif karena sumber legitimasi sekaligus menyediakan norma untuk mengevaluasi kekuasaan. Ia reversibel karena legitimasi yang dibangun melalui klaim moral dapat berubah menjadi delegitimasi apabila terjadi ketidaksesuaian yang terus-menerus antara klaim dan tindakan.

Konstruksi tersebut mengubah cara membaca hubungan agama dan kekuasaan. Pertanyaannya tidak lagi sekadar apakah agama digunakan dalam politik, melainkan apa yang terjadi ketika agama menjadi dasar pembenaran politik. Jawabannya adalah bahwa penggunaan agama membawa konsekuensi evaluatif. Kekuasaan yang meminjam kewibawaan agama juga meminjam standar moral agama.

Karena itu, agama tidak boleh ditempatkan hanya sebagai sumber legitimasi bagi penguasa. Ia juga harus dipahami sebagai sumber pembatasan, koreksi, dan evaluasi terhadap penguasa. Jika fungsi kritis ini hilang, legitimasi keagamaan berisiko berubah menjadi sakralisasi politik. Dan ketika sakralisasi itu runtuh, krisis yang terjadi dapat jauh lebih dalam karena yang runtuh bukan hanya citra seorang penguasa, tetapi kepercayaan terhadap hubungan antara agama dan kekuasaan itu sendiri.

Pada titik tertinggi refleksi, persoalannya kembali kepada perbedaan antara tanda dan kenyataan. Tanda religius dapat membuka jalan menuju kepercayaan, tetapi hanya etika yang dapat

mempertahankannya. Ritual dapat menghadirkan kesalehan ke ruang publik, tetapi hanya keadilan yang dapat membuktikan bahwa kesalehan tersebut memiliki konsekuensi sosial. Bahasa agama dapat memberi kekuasaan aura moral, tetapi hanya tindakan yang dapat menentukan apakah aura tersebut merupakan cahaya atau sekadar bayangan.

Monograf ini karena itu mengembangkan proposisi penutup bahwa legitimasi keagamaan paling kuat bukan ketika kekuasaan paling banyak menampilkan simbol agama, melainkan ketika nilai agama memungkinkan kekuasaan dibatasi oleh amanah, diuji oleh keadilan, dan dikoreksi ketika menyimpang. Pada keadaan demikian, agama tidak menjadi alat untuk menghindari pertanggungjawaban. Agama justru menjadi alasan mengapa pertanggungjawaban tidak dapat dihindari.

AGAMA, NEGARA, DAN PRODUKSI OTORITAS MORAL

Agama dan Negara dalam Perspektif Religious Studies

Hubungan agama dan negara tidak memadai apabila dipahami semata-mata sebagai persoalan pemisahan institusional antara lembaga keagamaan dan lembaga politik. Dalam perspektif *Religious Studies*, agama dan negara lebih tepat dibaca sebagai dua medan historis tempat otoritas, identitas, pengetahuan, norma, dan pembentukan subjek berlangsung secara timbal balik. Pertanyaan yang lebih mendasar bukan sekadar apakah negara bersifat sekuler atau religius, melainkan bagaimana kategori "agama", "negara", "publik", dan "moral" itu sendiri dibentuk melalui sejarah tertentu.

Pendekatan semacam ini penting karena konsep agama bukan kategori yang sepenuhnya netral dan universal dalam pengertian sederhana. Talal Asad menunjukkan bahwa "agama" sebagai kategori analitis modern memiliki sejarah pembentukannya sendiri dan berkaitan dengan perkembangan konfigurasi kekuasaan tertentu dalam masyarakat Barat. Ia mempertanyakan kecenderungan untuk memperlakukan agama sebagai realitas universal yang memiliki esensi tunggal dan kemudian menggunakannya untuk menjelaskan semua tradisi keagamaan secara seragam.[43] Kritik ini menggeser perhatian dari pertanyaan "apa itu agama?" menuju pertanyaan genealogis: bagaimana sesuatu dikenali, diklasifikasikan, dan diperlakukan sebagai agama? Perspektif tersebut memiliki konsekuensi penting bagi pembacaan negara. Negara modern bukan sekadar institusi

administratif yang berdiri di luar agama. Negara menentukan batas-batas legal mengenai apa yang dapat tampil sebagai agama, bagaimana kebebasan beragama dirumuskan, siapa yang memperoleh pengakuan, serta bentuk ekspresi keagamaan mana yang dianggap sesuai dengan tata publik. Sekularitas, dalam pengertian ini, bukan hanya ketiadaan agama dari ruang negara. Ia juga merupakan suatu cara tertentu untuk menata agama.

Di sisi lain, agama tidak dapat direduksi menjadi instrumen negara. Tradisi keagamaan memiliki sumber normatif, memori historis, komunitas penafsir, praktik ritual, dan horizon transendensi yang memungkinkan agama mempertahankan kapasitas kritis terhadap kekuasaan. Agama dapat memberikan legitimasi kepada negara, tetapi agama juga dapat menyediakan bahasa moral untuk menilai negara. Ambivalensi inilah yang membuat relasi agama-negara secara teoritis lebih kompleks daripada oposisi sederhana antara "agama" dan "sekularitas".

José Casanova memperlihatkan bahwa modernitas tidak secara otomatis menghasilkan hilangnya agama dari kehidupan publik. Pengalaman sejumlah masyarakat modern justru memperlihatkan bahwa institusi dan aktor keagamaan dapat kembali tampil sebagai kekuatan publik, mengintervensi perdebatan moral, politik, dan sosial.[44] Agama karenanya tidak sekadar menjadi residu masa lalu yang menunggu menghilang bersama modernisasi. Ia dapat mengalami transformasi bentuk, bahasa, organisasi, dan cara berpartisipasi dalam kehidupan publik.

Dalam kerangka ini, negara dan agama dapat dipahami sebagai medan produksi otoritas. Negara memperoleh otoritas melalui hukum,

prosedur, institusi, dan legitimasi politik; agama memperoleh otoritas melalui tradisi, teks, komunitas, pengalaman religius, figur moral, dan klaim terhadap kebenaran transenden. Persinggungan keduanya menghasilkan situasi ketika otoritas politik mencari penguatan moral dari agama, sementara agama dapat menggunakan ruang politik untuk memperluas daya pengaruh normatifnya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa persoalan paling penting bukan apakah agama menguasai negara atau negara mengendalikan agama, melainkan bagaimana keduanya saling memproduksi medan legitimasi. Ketika negara meminjam bahasa agama untuk menguatkan kewibawaan moralnya, agama memasuki arena politik sekaligus menghadapi risiko instrumentalitas. Sebaliknya, ketika agama terlalu dekat dengan kekuasaan, otoritas moralnya dapat kehilangan jarak kritis yang justru menjadi sumber kewibawaannya.

Agama sebagai Institusi, Tradisi, dan Praktik Sosial

Memahami agama sebagai institusi saja akan menghasilkan gambaran yang terlalu sempit. Sebaliknya, memahami agama hanya sebagai pengalaman batin juga mengabaikan kenyataan bahwa religiositas selalu berlangsung melalui tubuh, bahasa, komunitas, kebiasaan, simbol, otoritas, dan struktur sosial. Dalam perspektif *Religious Studies*, agama perlu dibaca sebagai fenomena multidimensional yang memiliki bentuk institusional sekaligus praksis.

Émile Durkheim memberikan salah satu fondasi klasik bagi pemahaman sosial mengenai agama. Dalam *The Elementary Forms of Religious Life*, agama dianalisis melalui sistem kepercayaan dan ritus yang menghubungkan manusia dalam suatu komunitas moral.[45]

Kontribusi penting Durkheim bukan terutama pada definisi agama yang harus diterima secara universal, melainkan pada pergeseran analitis yang melihat bahwa agama mempunyai konsekuensi terhadap pembentukan solidaritas, klasifikasi sosial, simbol kolektif, dan kehidupan moral.

Dari sudut pandang ini, institusi keagamaan bukan sekadar organisasi administratif. Ia merupakan mekanisme transmisi memori, norma, otoritas, dan identitas. Masjid, gereja, pesantren, tarekat, majelis, sekolah keagamaan, dan organisasi keagamaan memiliki kemampuan membentuk habitus moral melalui pengulangan praktik. Otoritas keagamaan karenanya tidak hanya berada pada doktrin, tetapi juga pada kemampuan suatu komunitas untuk menjadikan doktrin tersebut sebagai kebiasaan yang hidup.

Talal Asad membawa analisis lebih jauh dengan menolak pemisahan terlalu tajam antara doktrin dan praktik. Tradisi keagamaan, dalam pembacaan genealogisnya, berkaitan dengan pembentukan kapasitas tertentu pada manusia melalui disiplin, pendidikan, ritual, dan pembiasaan.[46] Agama tidak semata-mata menyampaikan proposisi yang dipercayai; agama juga membentuk manusia tertentu yang mampu merasakan, menilai, mengendalikan diri, dan bertindak menurut suatu tradisi.

Di sinilah perbedaan antara agama sebagai institusi dan agama sebagai praktik menjadi penting. Institusi dapat memiliki struktur formal, tetapi praktik keagamaan menentukan apakah struktur tersebut sungguh menghasilkan kehidupan moral. Sebuah lembaga dapat memiliki otoritas administratif tanpa memiliki kewibawaan moral. Sebaliknya, seorang figur yang tidak menduduki jabatan formal

dapat memperoleh pengaruh moral karena integritas hidup, kedalaman pengetahuan, dan konsistensi praksisnya.

Peter L. Berger membantu memperluas persoalan tersebut melalui gagasan mengenai agama sebagai bagian dari proses pembentukan dan pemeliharaan suatu dunia sosial yang dianggap bermakna.[47] Agama dapat memberikan kerangka legitimasi yang memungkinkan tatanan sosial dipahami bukan sebagai konstruksi manusia semata, melainkan sebagai bagian dari suatu keteraturan yang lebih luas. Di titik ini, agama bersentuhan langsung dengan kekuasaan: legitimasi sosial dapat memperoleh kedalaman ketika ia ditempatkan dalam horizon sakral.

Namun, kemampuan agama memberi makna juga menghasilkan kemungkinan ambivalensi. Ketika simbol sakral digunakan untuk membenarkan tatanan tertentu, kritik terhadap tatanan tersebut dapat dipersepsi sebagai kritik terhadap sesuatu yang lebih tinggi daripada politik. Agama dapat menjadi sumber pembebasan, tetapi juga dapat menjadi bahasa pembenaran. Karena itu, analisis agama sebagai praktik sosial harus selalu memperhatikan pertanyaan mengenai siapa yang memiliki kewenangan menafsirkan, siapa yang memperoleh keuntungan dari penafsiran tertentu, dan bagaimana suatu klaim moral menjadi diterima sebagai sah.

Monograf ini memandang agama sebagai institusi, tradisi, dan praktik secara simultan. Ketiganya tidak boleh dipertukarkan. Institusi menjelaskan struktur otoritas; tradisi menjelaskan kesinambungan dan sumber normatif; praktik menjelaskan bagaimana nilai menjadi tubuh, kebiasaan, dan tindakan. Produksi otoritas moral berlangsung ketika ketiga dimensi tersebut bertemu dalam kehidupan sosial.

Sekularisasi dan Transformasi Otoritas Keagamaan

Sekularisasi merupakan salah satu konsep paling diperdebatkan dalam kajian agama modern. Kesulitan utamanya muncul ketika sekularisasi diperlakukan sebagai proses tunggal yang bergerak secara linear dari masyarakat religius menuju masyarakat nonreligius. Model semacam itu menyederhanakan sejarah modernitas sekaligus gagal membedakan antara penurunan praktik keagamaan, diferensiasi institusi, privatisasi agama, dan transformasi bentuk otoritas keagamaan.

José Casanova memberikan koreksi penting terhadap penyamaan berbagai proses tersebut. Dalam analisisnya, sekularisasi perlu dibedakan ke dalam beberapa dimensi, termasuk diferensiasi institusional, penurunan signifikansi keagamaan, dan privatisasi agama. Ketiganya tidak selalu berjalan bersama.[48] Sebuah masyarakat dapat mengalami diferensiasi institusional tanpa menghasilkan hilangnya agama dari ruang publik.

Persoalan menjadi lebih tajam ketika sekularisasi dipahami sebagai transformasi otoritas. Modernitas tidak selalu menghapus otoritas keagamaan; ia mengubah tempat, bentuk, dan mekanisme reproduksinya. Otoritas yang sebelumnya melekat pada institusi keagamaan dapat berkompetisi dengan otoritas negara, ilmu pengetahuan, media, pasar, profesi, dan komunitas warga. Dengan demikian, sekularisasi dapat dipahami sebagai perubahan ekologi otoritas.

Talal Asad mengkritik narasi sekularisasi yang menganggap sekularisme sebagai keadaan netral yang sekadar muncul setelah agama mundur. Dalam *Formations of the Secular*, ia memperlakukan

sekularisme sebagai suatu formasi historis yang turut membentuk apa yang dimaksud dengan agama, politik, kebebasan, dan subjektivitas modern.[49] Kritik tersebut penting karena menunjukkan bahwa "sekuler" tidak selalu berarti absennya norma atau otoritas; sekularitas sendiri mempunyai sejarah, struktur, dan cara tertentu dalam mengatur kehidupan.

Transformasi otoritas juga dapat dilihat melalui perubahan locus keagamaan. Otoritas tidak lagi secara eksklusif ditentukan oleh lembaga yang memiliki posisi hierarkis. Pendidikan modern, media massa, migrasi, urbanisasi, dan terutama komunikasi digital memperluas jumlah aktor yang dapat memproduksi dan mendistribusikan wacana keagamaan. Akibatnya, otoritas menjadi lebih terfragmentasi.

Fragmentasi tersebut tidak otomatis berarti demokratisasi. Ketika otoritas tersebar, masyarakat menghadapi persoalan baru: bagaimana membedakan otoritas yang berakar pada kompetensi dan integritas dari otoritas yang semata-mata dibentuk oleh visibilitas? Popularitas dapat menggantikan kedalaman pengetahuan; pengulangan dapat menggantikan argumentasi; citra kesalehan dapat menggantikan pembuktian etis. Transformasi otoritas dengan demikian menghasilkan peluang sekaligus kerentanan.

Di sinilah relevansi sekularisasi bagi pembahasan moralitas politik menjadi nyata. Kekuasaan modern tidak dapat begitu saja mengklaim legitimasi dengan mengandalkan otoritas agama tradisional. Ia harus bernegosiasi dengan banyak sumber legitimasi. Namun kebutuhan akan moralitas tidak menghilang. Kekuasaan tetap memerlukan bahasa mengenai keadilan, kebaikan, martabat, tanggung jawab, dan

pengabdian. Ketika sumber-sumber keagamaan tetap memiliki daya resonansi sosial, bahasa agama dapat kembali digunakan dalam arena politik.

Monograf ini memandang sekularisasi bukan sebagai hilangnya agama, melainkan sebagai transformasi konfigurasi otoritas. Pergeseran tersebut menjelaskan mengapa agama dapat tampak lebih lemah secara institusional tetapi sekaligus lebih kompleks secara kultural. Otoritas keagamaan tidak menghilang; ia berkompetisi, beradaptasi, berpindah medium, dan dalam keadaan tertentu kembali memperoleh daya politik.

Agama di Ruang Publik

Ruang publik modern sering dibayangkan sebagai wilayah tempat warga bertemu untuk membicarakan persoalan bersama melalui argumentasi yang dapat dipertukarkan. Gambaran tersebut segera menghadapi persoalan ketika agama memasuki ruang tersebut. Apakah bahasa keagamaan dapat menjadi bagian sah dari deliberasi publik? Apakah warga religius harus meninggalkan identitas keagamaannya ketika berbicara sebagai warga negara? Ataukah justru tuntutan semacam itu merupakan bentuk pembatasan terhadap pluralisme?

Pertanyaan tersebut tidak dapat dijawab dengan menempatkan agama dan ruang publik sebagai dua entitas yang secara alamiah bertentangan. Ruang publik sendiri bukan ruang yang steril dari nilai. Perdebatan mengenai keadilan, hak, kehidupan, keluarga, kemiskinan, martabat manusia, dan distribusi sumber daya selalu mengandung asumsi moral tertentu. Persoalannya adalah bagaimana klaim-klaim moral yang bersumber dari tradisi tertentu dapat berinteraksi dengan

warga yang memiliki sumber keyakinan berbeda. Jürgen Habermas memberikan kontribusi penting dalam perdebatan ini melalui refleksinya mengenai agama di ruang publik. Dalam pemikirannya yang lebih kemudian, ia mengakui bahwa tradisi keagamaan dapat membawa sumber-sumber makna dan orientasi moral yang penting bagi masyarakat demokratis.[50] Sikap tersebut menunjukkan perubahan dari pemahaman yang lebih ketat mengenai posisi agama menuju model yang lebih dialogis antara nalar sekuler dan keyakinan religius.

Namun, pengakuan terhadap kontribusi agama tidak berarti bahwa semua klaim religius otomatis memiliki kewenangan politik. Ruang publik demokratis membutuhkan kondisi timbal balik. Klaim yang diajukan oleh satu komunitas harus dapat memasuki proses komunikasi yang memungkinkan warga lain menanggapinya. Tantangan ini tidak hanya berlaku bagi agama. Ideologi politik, nasionalisme, kepentingan ekonomi, dan bahkan bahasa teknokratis juga harus diuji melalui komunikasi publik.

José Casanova memperlihatkan bahwa agama dapat tampil sebagai aktor publik tanpa harus mengambil alih negara.[51] Dalam bentuk tertentu, agama justru berfungsi sebagai kekuatan masyarakat sipil yang mengoreksi negara, mengartikulasikan persoalan moral, dan memperluas ruang perdebatan mengenai keadilan. Agama dalam ruang publik dengan demikian tidak identik dengan agama sebagai kekuasaan negara.

Pembedaan ini sangat penting. Ketika agama menjadi bagian dari masyarakat sipil, ia dapat mempertahankan jarak kritis terhadap kekuasaan. Ketika agama melebur secara total dengan negara, kritik terhadap negara berisiko dipersepsi sebagai ancaman terhadap agama

itu sendiri. Pada titik tersebut, agama kehilangan sebagian kapasitas profetiknya karena otoritas spiritualnya terikat pada keberlangsungan suatu rezim.

Ruang publik karenanya bukan sekadar tempat agama "tampil", melainkan arena tempat otoritas moral diuji. Kehadiran simbol religius tidak dengan sendirinya membuktikan kualitas moral. Yang lebih menentukan adalah apakah kehadiran tersebut menghasilkan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan, pembelaan terhadap martabat manusia, kesediaan mendengar pihak lain, dan kemampuan mengoreksi diri.

Monograf ini memandang agama di ruang publik sebagai bentuk partisipasi normatif, bukan hak istimewa untuk menguasai definisi kebaikan. Agama memperoleh kewibawaan publik bukan karena ia menuntut pengecualian dari kritik, melainkan karena ia mampu membawa sumber moralnya ke dalam dialog yang terbuka terhadap pertanggungjawaban.

Public Religion dan Deprivatisasi Agama

Konsep *public religion* menjadi penting ketika agama tidak lagi dipahami sebagai urusan privat yang terbatas pada keyakinan personal dan praktik ritual. José Casanova menggunakan istilah "deprivatisasi agama" untuk menjelaskan tampilnya kembali tradisi dan institusi keagamaan dalam kehidupan publik masyarakat modern.[52] Konsep tersebut tidak berarti bahwa semua bentuk agama harus menjadi politik, melainkan bahwa privatisasi tidak dapat dianggap sebagai satu-satunya bentuk hubungan yang mungkin antara agama dan modernitas. Deprivatisasi memiliki implikasi teoritis yang signifikan. Jika agama

hadir kembali dalam ruang publik, maka asumsi mengenai hubungan linear antara modernisasi dan penghilangan agama dari kehidupan bersama harus ditinjau kembali. Modernitas ternyata dapat menghasilkan diferensiasi institusional tanpa sekaligus menghapus kemampuan agama untuk memengaruhi perdebatan publik.

Casanova mendasarkan analisisnya pada sejumlah kasus yang menunjukkan variasi hubungan agama dan modernitas. Pengalaman Katolik di beberapa negara, perkembangan Protestantisme tertentu, serta transformasi hubungan gereja dan negara memperlihatkan bahwa agama dapat memasuki arena masyarakat sipil dan politik dengan cara yang berbeda-beda.[53] Karena itu, *public religion* tidak seharusnya dipahami sebagai satu model universal.

Yang paling penting dari konsep tersebut adalah pembedaan antara agama sebagai kekuasaan negara dan agama sebagai aktor publik. Agama dapat menentang negara, mengkritik kebijakan publik, membela kelompok yang dirugikan, atau menawarkan visi etis mengenai kehidupan bersama tanpa harus menuntut negara menjadi institusi teokratis. Deprivatisasi dengan demikian tidak identik dengan desekularisasi politik.

Namun, keterlibatan agama di ruang publik juga menghadirkan bahaya. Ketika agama menjadi sumber otorisasi politik, klaim moral dapat berubah menjadi instrumen eksklusi. Kelompok yang tidak berbagi keyakinan tertentu dapat diposisikan sebagai kurang bermoral, kurang nasional, atau kurang autentik sebagai warga. Pada titik ini, *public religion* dapat bergerak dari kontribusi moral menuju dominasi normatif. Persoalan tersebut menuntut pembedaan antara “kehadiran publik” dan “hegemoni publik”. Kehadiran publik berarti agama

memiliki hak untuk berbicara, mengorganisasi diri, memengaruhi opini, dan menawarkan argumentasi moral. Hegemoni publik terjadi ketika suatu tradisi menuntut agar sumber moralnya menjadi satu-satunya dasar yang sah bagi pengaturan kehidupan bersama.

Dalam masyarakat plural, legitimasi agama di ruang publik justru bergantung pada kemampuan untuk mempertahankan identitas sekaligus menerima keberadaan perbedaan. Agama tidak harus menghapus kekhasannya agar dapat menjadi publik. Yang diperlukan adalah kemampuan menerjemahkan kepentingan normatifnya ke dalam hubungan kewargaan yang tidak meniadakan pihak lain.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa deprivatisasi agama merupakan proses ambivalen. Ia dapat memperkaya demokrasi dengan menyediakan sumber kritik moral terhadap negara dan pasar, tetapi dapat pula memperkuat politik eksklusif apabila agama dijadikan perangkat monopolisasi kebenaran politik. Ukuran normatifnya bukan sekadar seberapa kuat agama tampil di ruang publik, melainkan bagaimana kekuatan tersebut digunakan.

Talal Asad: Genealogi Agama, Kekuasaan, dan Pembentukan Subjek

Talal Asad menempati posisi penting dalam perkembangan kajian antropologis dan genealogis mengenai agama karena ia menolak kecenderungan untuk memperlakukan agama sebagai kategori universal yang dapat didefinisikan secara abstrak dan kemudian diterapkan secara seragam kepada seluruh masyarakat.[54] Bagi Asad, kategori “agama” memiliki sejarah. Karena itu, memahami agama berarti juga menelusuri kondisi kekuasaan dan sejarah intelektual yang memungkinkan kategori tersebut terbentuk.

Konsekuensi pendekatan genealogis adalah perubahan cara melihat relasi agama dan kekuasaan. Kekuasaan tidak selalu hadir sebagai larangan atau paksaan dari luar agama. Ia dapat bekerja melalui pembentukan kategori, praktik, disiplin, tubuh, dan subjek. Agama dengan demikian tidak semata-mata menjadi korban kekuasaan, tetapi juga merupakan medan tempat manusia dibentuk menjadi subjek tertentu.

Dalam *Genealogies of Religion*, Asad memberi perhatian pada hubungan antara disiplin, ritual, tubuh, dan pembentukan kapasitas moral.[55] Perspektif ini memungkinkan agama dibaca secara lebih konkret. Kesalehan tidak hanya berupa persetujuan intelektual terhadap seperangkat doktrin, melainkan dapat menjadi kemampuan yang dibentuk melalui latihan, pengendalian diri, kebiasaan, pendidikan, dan kehidupan komunitas.

Konsep tersebut memiliki implikasi langsung bagi pembahasan otoritas moral. Seseorang dapat disebut berotoritas bukan hanya karena ia memiliki jabatan, tetapi karena suatu komunitas mengakui kapasitas moralnya. Kapasitas itu tidak muncul secara instan. Ia merupakan hasil dari sejarah pembentukan diri yang dapat diamati dalam tindakan.

Di sisi lain, disiplin tidak selalu identik dengan pembebasan. Setiap proses pembentukan subjek mengandung pertanyaan mengenai siapa yang menentukan norma, bagaimana norma ditegakkan, dan apa yang terjadi terhadap mereka yang dianggap menyimpang. Karena itu, analisis keagamaan tidak cukup berhenti pada klaim bahwa suatu praktik membentuk moralitas. Ia perlu menanyakan konfigurasi kekuasaan yang memungkinkan praktik tersebut memperoleh

kewenangan. Dalam *Formations of the Secular*, Asad memperluas analisis tersebut kepada negara sekuler. Sekularitas bukan ruang kosong yang ditinggalkan setelah agama disingkirkan, melainkan formasi historis yang mengatur batas-batas antara agama dan politik.[56] Dengan demikian, negara modern pun ikut berperan dalam menentukan bentuk subjek religius yang dianggap dapat diterima dalam tatanan publik.

Pembacaan Asad tidak harus diterima sebagai satu-satunya penjelasan mengenai agama. Kekuatan pendekatannya terletak pada kemampuannya menunjukkan bahwa kategori yang tampak alamiah sebenarnya memiliki sejarah dan konsekuensi kekuasaan. Keterbatasannya muncul apabila dimensi transendensi dan pengalaman normatif agama terlalu cepat direduksi menjadi efek diskursif atau historis.

Monograf ini memanfaatkan Asad terutama sebagai instrumen kritik. Agama dipandang sekaligus sebagai sumber makna normatif dan sebagai medan pembentukan subjek. Karena itu, otoritas moral harus dibaca melalui dua pertanyaan: nilai apa yang diklaim, dan melalui mekanisme sosial apa klaim tersebut menjadi otoritatif. Pembedaan ini mencegah agama diperlakukan secara romantis maupun sinis.

José Casanova: Agama dan Ruang Publik

Pemikiran José Casanova penting karena menantang kecenderungan untuk menjadikan privatisasi agama sebagai ukuran tunggal keberhasilan modernitas. Dalam *Public Religions in the Modern World*, ia memperlihatkan bahwa agama dapat memainkan peran publik dalam masyarakat modern tanpa harus menghapus diferensiasi

institusional antara agama dan negara.[57] Casanova tidak sekadar mengatakan bahwa agama "masih ada". Argumennya lebih spesifik: agama dapat menjadi aktor publik yang berpartisipasi dalam masyarakat sipil, mengintervensi konflik moral, mengkritik struktur kekuasaan, dan mempertanyakan klaim negara maupun pasar terhadap netralitas nilai.[58] Dengan demikian, agama memiliki potensi sebagai sumber kritik terhadap kekuasaan.

Pembedaan tersebut penting karena istilah "agama dalam politik" sering digunakan secara terlalu luas. Kehadiran agama dalam politik dapat berarti partai berbasis agama, gerakan sosial religius, lembaga keagamaan yang melakukan advokasi, pemimpin politik yang menggunakan simbol agama, atau warga negara yang membawa keyakinan religius ke dalam deliberasi. Semua bentuk tersebut tidak identik.

Kontribusi Casanova terletak pada penolakannya terhadap simplifikasi tersebut. Agama dapat mengalami diferensiasi kelembagaan tetapi tetap aktif secara publik. Bahkan dalam situasi tertentu, justru masyarakat sipil menjadi ruang utama bagi artikulasi moral keagamaan. Di sana agama dapat menjadi kekuatan korektif terhadap negara tanpa harus menguasai negara.

Akan tetapi, kerangka Casanova perlu dilengkapi dengan kritik genealogis Asad. Jika Casanova membantu menjelaskan *mengapa* agama dapat kembali ke ruang publik, Asad membantu menanyakan *bagaimana kategori publik, agama, dan sekularitas itu sendiri dibentuk*. Casanova memberikan perangkat sosiologis untuk membaca mobilisasi; Asad memberikan perangkat genealogis untuk membaca kondisi kemungkinan mobilisasi tersebut. Sintesis keduanya

menghasilkan kerangka yang lebih memadai. Agama tidak harus dipahami sebagai korban sekularisasi ataupun sebagai kekuatan yang secara otomatis kembali menaklukkan ruang publik. Agama dapat menjadi salah satu aktor yang bernegosiasi di dalam medan publik yang sudah dibentuk oleh institusi, hukum, sejarah, dan relasi kekuasaan.

Implikasi yang lebih jauh menyangkut otoritas moral. Ketika agama tampil di ruang publik, ia tidak membawa otoritas moral yang sepenuhnya bebas dari pengujian. Ia harus berhadapan dengan otoritas lain: hukum, ilmu pengetahuan, pengalaman warga, konstitusi, hak asasi manusia, dan pengalaman kelompok yang terdampak kebijakan. Kehadiran publik karenanya merupakan proses negosiasi.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kekuatan agama di ruang publik paling konstruktif ketika agama berfungsi sebagai sumber kritik moral, bukan sebagai mekanisme penutupan kritik. Agama memiliki daya publik justru ketika ia mampu berbicara kepada masyarakat yang plural tanpa menghapus perbedaan mereka.

Otoritas Moral dalam Negara Modern

Negara modern memperoleh kewenangan formal melalui hukum, konstitusi, institusi, dan prosedur. Akan tetapi, legalitas tidak identik dengan legitimasi moral. Sebuah keputusan dapat sah secara prosedural namun tetap dipertanyakan secara etis. Di sinilah muncul perbedaan antara otoritas formal dan otoritas moral.

Max Weber memberikan kerangka klasik untuk memahami legitimasi sebagai dasar penerimaan terhadap suatu bentuk dominasi. Tipologi otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional menunjukkan bahwa kepatuhan tidak hanya dapat dijelaskan melalui

paksaan.[59] Negara modern terutama mengandalkan bentuk legal-rasional, tetapi tidak berarti bahwa unsur tradisional dan karismatik sepenuhnya hilang dari kehidupan politik.

Otoritas moral memiliki karakter berbeda. Ia tidak terutama bergantung pada kemampuan memerintah, melainkan pada pengakuan bahwa seseorang atau suatu institusi memiliki kelayakan untuk berbicara mengenai yang baik, adil, patut, dan benar. Otoritas moral dapat mendukung negara, tetapi juga dapat membatasi negara.

Peter Berger membantu menjelaskan mengapa legitimasi membutuhkan lebih daripada prosedur formal. Tatanan sosial membutuhkan kerangka makna yang membuatnya dapat dipahami sebagai masuk akal dan layak dipertahankan.[60] Dalam masyarakat religius, agama secara historis dapat memberikan horizon legitimasi yang sangat kuat karena tatanan sosial dapat ditempatkan dalam kerangka makna yang melampaui manusia.

Negara modern menghadapi persoalan berbeda. Ia harus memerintah masyarakat yang plural tanpa dapat mengandaikan satu sumber moral tunggal. Karena itu, negara mengembangkan bahasa kewargaan, hukum, hak, konstitusi, dan kepentingan umum. Namun bahasa tersebut tetap memerlukan dasar normatif. Negara tidak dapat sepenuhnya menghindari pertanyaan mengenai apa yang seharusnya dilakukan.

Di sinilah agama dapat kembali menjadi penting. Tradisi agama menyimpan kosakata moral yang panjang mengenai keadilan, amanah, tanggung jawab, solidaritas, belas kasih, pengendalian diri, dan kewajiban terhadap sesama. Tetapi penggunaan sumber tersebut harus dibedakan dari klaim bahwa negara memperoleh legitimasi ilahiah

secara langsung. Dalam negara plural, sumber moral keagamaan perlu berinteraksi dengan sumber normatif lain.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai akhlak dan tasawuf relevan pada tingkat ini karena menempatkan moralitas tidak hanya sebagai pengetahuan normatif, tetapi sebagai persoalan pembentukan karakter dan orientasi batin.[61] Jika gagasan tersebut dibaca dalam kerangka politik, ia membuka pembedaan penting antara moralitas sebagai slogan dan moralitas sebagai pembentukan diri. Seorang pemegang kekuasaan tidak menjadi bermoral hanya karena menggunakan bahasa moral; kewibawaan moral menuntut perubahan dalam cara bertindak.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa negara membutuhkan legitimasi moral, tetapi legitimasi tersebut tidak dapat diproduksi hanya melalui simbol religius. Otoritas moral harus memperoleh pembenaran dalam tindakan yang dapat diperiksa: keadilan kebijakan, konsistensi, tanggung jawab, penghormatan terhadap manusia, dan kesediaan mempertanggungjawabkan penggunaan kekuasaan.

Ketegangan antara Otoritas Formal dan Otoritas Moral

Kekuasaan politik selalu menghadapi paradoks antara hak untuk memerintah dan alasan mengapa perintah tersebut patut ditaati. Otoritas formal menjawab pertanyaan pertama melalui jabatan, hukum, dan prosedur. Otoritas moral menjawab pertanyaan kedua melalui kepercayaan, integritas, keadilan, dan persepsi mengenai kelayakan etis.

Perbedaan tersebut menjelaskan mengapa legitimasi politik tidak pernah selesai hanya dengan kemenangan elektoral atau pengesahan

administratif. Mandat formal dapat memberikan kewenangan untuk bertindak, tetapi tidak otomatis memberikan kewibawaan moral. Sebuah pemerintahan dapat sah menurut hukum sekaligus mengalami defisit kepercayaan.

Weber membantu menjelaskan dimensi formal legitimasi, sedangkan pendekatan Berger terhadap legitimasi menunjukkan bahwa suatu tatanan sosial membutuhkan dunia makna yang membuatnya dapat diterima sebagai wajar.[62] Ketika jarak antara pengalaman masyarakat dan narasi resmi negara semakin besar, legitimasi dapat mengalami erosi sekalipun struktur formal negara tetap berdiri.

Agama dapat memperkuat atau memperlemah proses tersebut. Ketika tokoh agama memberikan pengakuan moral terhadap pemerintah, legitimasi formal dapat memperoleh dukungan simbolik tambahan. Tetapi ketika tokoh agama mempertanyakan ketidakadilan pemerintah, otoritas moral agama dapat menjadi sumber koreksi terhadap kekuasaan formal.

Ketegangan menjadi semakin kompleks ketika negara berusaha mengendalikan sumber otoritas moral. Pemerintah dapat memberikan penghargaan, akses, jabatan, atau fasilitas kepada institusi keagamaan. Tindakan tersebut tidak selalu bermasalah; negara memang dapat bekerja sama dengan masyarakat keagamaan. Persoalannya muncul ketika kerja sama berubah menjadi ketergantungan sehingga otoritas keagamaan kehilangan independensi kritis.

Di sini relevan gagasan Asad mengenai hubungan antara disiplin, pembentukan subjek, dan kekuasaan.[63] Otoritas tidak hanya bekerja melalui perintah eksplisit. Ia juga dapat bekerja melalui pengaturan

mengenai siapa yang dianggap sah berbicara, praktik apa yang dianggap benar, dan bentuk religiositas mana yang diakui dalam ruang publik.

Ketegangan antara otoritas formal dan moral karenanya tidak dapat diselesaikan dengan memilih salah satunya. Negara membutuhkan otoritas formal agar pemerintahan dapat berjalan; masyarakat membutuhkan otoritas moral agar kekuasaan tidak menjadi sekadar kemampuan memaksa. Hubungan sehat terjadi ketika keduanya saling mengoreksi tanpa saling meniadakan.

Dalam kerangka ini, agama memiliki fungsi penting sebagai ruang pembentukan sensitivitas moral. Namun agama juga perlu menjaga jarak dari kekuasaan agar kritiknya tidak kehilangan kredibilitas. Jarak tersebut bukan berarti permusuhan terhadap negara. Ia merupakan bentuk independensi moral yang memungkinkan agama mengatakan "tidak" ketika kekuasaan bertentangan dengan prinsip yang dianggap fundamental. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa krisis legitimasi paling serius terjadi ketika otoritas formal masih berfungsi tetapi otoritas moral telah runtuh. Pada kondisi tersebut, hukum tetap dapat memaksa, tetapi kepercayaan melemah. Politik masih berjalan, tetapi kewibawaan menyusut. Di sinilah agama dapat menjadi faktor pemulihan maupun justru memperdalam krisis, tergantung pada apakah ia mempertahankan independensi moral atau larut ke dalam kepentingan kekuasaan.

Ketika Agama Menjadi Sumber Otorisasi Kekuasaan

Pada titik tertentu, hubungan agama dan negara bergerak dari sekadar koeksistensi menuju proses otorisasi. Kekuasaan politik tidak

lagi hanya meminta dukungan masyarakat keagamaan, tetapi menggunakan bahasa, simbol, tokoh, dan nilai agama untuk memperoleh pengakuan bahwa kekuasaannya memiliki dasar moral. Di sinilah agama dapat berubah dari sumber kritik terhadap kekuasaan menjadi sumber legitimasi kekuasaan.

Fenomena tersebut tidak selalu berbentuk teokrasi. Dalam negara modern, otorisasi keagamaan dapat bekerja secara lebih halus: melalui kehadiran pemimpin bersama tokoh agama, penggunaan simbol kesalehan, pernyataan moral, pengutipan teks keagamaan, dukungan lembaga keagamaan, atau representasi pemimpin sebagai pribadi yang religius. Bentuk-bentuk tersebut tidak dengan sendirinya menunjukkan penyalahgunaan agama. Maknanya bergantung pada bagaimana simbol dan otoritas tersebut digunakan.

Persoalan teoritis muncul ketika legitimasi moral dipindahkan dari tindakan kepada representasi. Kekuasaan dapat berusaha memperoleh "surplus legitimasi" dengan menampilkan kedekatan dengan agama. Jika masyarakat menerima bahwa agama adalah sumber kebaikan, maka kedekatan simbolik dengan agama dapat meningkatkan persepsi mengenai kelayakan moral seorang pemimpin. Namun hubungan semacam ini rentan terhadap instrumentalitas.

Casanova menunjukkan bahwa agama dapat berperan sebagai aktor publik yang independen dari negara.[64] Perspektif ini penting untuk membedakan agama sebagai sumber moral dengan agama sebagai perangkat legitimasi kekuasaan. Dalam kasus pertama, agama mempertahankan kemampuan kritisnya. Dalam kasus kedua, agama berisiko menjadi bagian dari mekanisme legitimasi politik. Asad memberi perangkat tambahan untuk membaca persoalan tersebut

secara genealogis.[65] Yang perlu ditanyakan bukan hanya apakah seorang pemimpin menggunakan simbol agama, melainkan bagaimana kategori “pemimpin religius”, “negara religius”, “moral”, dan “kesalehan publik” diproduksi dan siapa yang memperoleh keuntungan dari konstruksi tersebut. Otorisasi keagamaan merupakan proses sosial, bukan sekadar tindakan simbolik individual.

Pemikiran mengenai akhlak dan pembentukan karakter dari Yedi Supriadi juga memberi ruang untuk membedakan kesalehan yang direpresentasikan dari moralitas yang diinternalisasi.[66] Jika akhlak dipahami sebagai kualitas yang berakar pada pembentukan diri, maka simbol religius tidak cukup untuk membuktikan keberadaan otoritas moral. Otoritas moral harus tampak dalam konsistensi perilaku, cara memperlakukan orang lain, kemampuan menahan kepentingan diri, dan orientasi terhadap kebaikan bersama. Pembacaan ini merupakan pengembangan konseptual monograf dan tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa Supriadi secara khusus menyusun teori legitimasi politik.

Di sinilah paradoks otorisasi keagamaan muncul. Semakin kuat kekuasaan menggunakan agama untuk membuktikan moralitasnya, semakin besar pula risiko bahwa kegagalan moral kekuasaan akan dibaca sebagai kegagalan agama yang diwakilinya. Simbol yang semula dimaksudkan untuk memperkuat legitimasi dapat berubah menjadi sumber delegitimasi ketika perilaku politik bertentangan dengan nilai yang diasosiasikan dengan simbol tersebut.

Krisis itu bersifat lebih dalam daripada sekadar kehilangan citra. Ia menyentuh struktur kepercayaan. Ketika masyarakat melihat jarak antara kesalehan yang ditampilkan dan etika yang dijalankan, persoalan yang muncul bukan hanya “pemimpin tidak konsisten”, tetapi

pertanyaan yang lebih mendasar mengenai kredibilitas otoritas moral yang telah digunakan untuk mengesahkan kekuasaan.

Karena itu, agama paling kuat sebagai sumber otorisasi kekuasaan justru ketika ia tidak sepenuhnya dapat dimiliki oleh kekuasaan. Independensi merupakan syarat kredibilitas. Agama yang mampu mendukung ketika kekuasaan bertindak adil dan mengkritik ketika kekuasaan menyimpang mempertahankan fungsi moralnya. Sebaliknya, agama yang selalu memberikan pembenaran berisiko kehilangan kemampuan untuk membedakan antara yang benar dan yang menguntungkan.

Monograf ini sampai pada proposisi bahwa otorisasi keagamaan bersifat reversibel. Ia dapat menghasilkan legitimasi selama terdapat kesesuaian antara simbol religius, tindakan politik, dan ekspektasi moral masyarakat. Ketika kesesuaian itu pecah, mekanisme yang sama dapat menghasilkan delegitimasi. Agama yang semula menjadi sumber kewibawaan dapat berubah menjadi cermin yang memperlihatkan kontradiksi kekuasaan.

Persoalan tersebut membuka jalan bagi pembahasan berikutnya mengenai krisis legitimasi moral. Jika otoritas keagamaan digunakan untuk memperkuat kekuasaan, maka ukuran keberhasilannya tidak dapat berhenti pada penerimaan simbolik. Yang menentukan adalah apakah kekuasaan mampu menghidupi nilai moral yang telah dipanggilnya sendiri. Pada titik inilah agama berhenti menjadi dekorasi legitimasi dan kembali menjadi ukuran yang dapat menghakimi kekuasaan.

MODAL SIMBOLIK, KOMODIFIKASI AGAMA, DAN RELIGIOUS BRANDING

Pierre Bourdieu dan Konsep Modal Simbolik

Konsep modal simbolik Pierre Bourdieu berangkat dari kritik terhadap pandangan yang menyempitkan kekuasaan pada kepemilikan material atau kapasitas koersif. Dalam kehidupan sosial, manusia tidak hanya berkompetisi memperebutkan uang, jabatan, dan sumber daya ekonomi, tetapi juga memperebutkan pengakuan, kewibawaan, reputasi, legitimasi, prestise, dan kemampuan untuk membuat suatu pandangan diterima sebagai sesuatu yang sah. Bourdieu menempatkan bentuk-bentuk pengakuan tersebut dalam hubungan dengan konsep modal. Modal tidak semata-mata merupakan benda yang dimiliki, melainkan sumber daya yang terakumulasi dan dapat menghasilkan posisi tertentu dalam ruang sosial.[67]

Dalam kerangka tersebut, modal simbolik tidak sebaiknya dipahami sebagai kategori yang sepenuhnya terpisah dari modal ekonomi, sosial, atau kultural. Modal simbolik menunjuk pada bentuk modal yang memperoleh pengakuan sosial sehingga kekuatan yang sebenarnya bersifat historis dan relasional tampil sebagai kewibawaan yang seolah-olah alamiah. Seseorang dihormati sebagai tokoh, misalnya, bukan hanya karena ia memiliki pengetahuan, tetapi karena pengetahuan tersebut telah memperoleh pengakuan melalui institusi, jaringan sosial, tradisi, gelar, reputasi, atau mekanisme legitimasi tertentu. Bourdieu

menunjukkan bahwa pengakuan merupakan unsur penting dalam transformasi sumber daya menjadi kekuasaan simbolik.[68]

Di sinilah letak daya analitis konsep tersebut. Kekuasaan simbolik bekerja paling efektif ketika ia tidak tampil sebagai kekuasaan. Ia hadir sebagai kepantasan, kewajaran, otoritas, kompetensi, atau kehormatan. Bahasa seorang profesor memperoleh daya tertentu karena berbicara dari posisi akademik yang diakui. Pernyataan seorang hakim memperoleh kekuatan bukan semata-mata karena argumentasinya, melainkan karena ia berbicara atas nama institusi hukum. Demikian pula ucapan seorang ulama dapat memperoleh daya persuasif karena pembicara tersebut ditempatkan dalam suatu tradisi keilmuan dan jaringan pengakuan keagamaan.

Dalam perspektif ini, simbol tidak pernah benar-benar netral. Gelar, pakaian, bahasa, tempat, gestur, sertifikasi, silsilah keilmuan, institusi, dan bahkan gaya hidup dapat berfungsi sebagai tanda yang mengomunikasikan posisi. Namun, tanda tersebut memperoleh efektivitas bukan karena simbol itu sendiri memiliki kekuatan intrinsik, melainkan karena terdapat masyarakat yang mengakui kode yang dikandungnya. Modal simbolik, karena itu, selalu bersifat relasional.

Implikasinya terhadap kajian agama cukup mendalam. Kesalehan, keilmuan keagamaan, kedekatan dengan lembaga pendidikan Islam, pengalaman memimpin jamaah, reputasi sebagai pembimbing spiritual, dan pengakuan dari tokoh agama dapat berfungsi sebagai sumber daya simbolik. Akan tetapi, analisis sosiologis harus berhati-hati agar tidak menyamakan pengakuan sosial dengan kebenaran teologis. Modal simbolik menjelaskan bagaimana otoritas memperoleh pengakuan dalam ruang sosial; ia tidak dengan sendirinya menentukan

benar atau salahnya suatu ajaran. Perbedaan tersebut penting karena agama mempunyai dimensi normatif yang tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi mekanisme pengakuan sosial. Seseorang dapat memiliki modal simbolik yang tinggi tanpa seluruh tindakannya secara otomatis memiliki kualitas moral yang setara dengan citra yang melekat padanya. Di titik inilah konsep Bourdieu menjadi instrumen kritis: ia membantu membedakan antara legitimasi sosial dan substansi moral.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa modal simbolik dalam ruang keagamaan sebaiknya dipahami sebagai kapasitas sosial untuk menghasilkan kepercayaan, kepatuhan, penghormatan, dan legitimasi melalui tanda-tanda yang telah memperoleh pengakuan. Persoalan mendasarnya bukan bahwa simbol itu palsu, melainkan bahwa simbol dapat memperoleh otonomi relatif dari substansi yang semula memberinya makna. Ketika proses tersebut semakin kuat, modal simbolik dapat berubah menjadi sumber daya yang dapat dipertukarkan dengan pengaruh ekonomi maupun politik.

Field, Habitus, dan Produksi Otoritas

Konsep modal simbolik tidak dapat berdiri sendiri. Ia memperoleh makna melalui hubungan dengan *field* dan *habitus*. Bourdieu memahami kehidupan sosial sebagai ruang yang terdiferensiasi ke dalam berbagai arena relatif otonom politik, ekonomi, pendidikan, agama, seni, akademia, dan sebagainya yang masing-masing memiliki aturan permainan, bentuk modal yang bernilai, serta mekanisme pengakuannya sendiri.[69]

Karena itu, suatu kualitas yang dihargai dalam satu *field* belum tentu memiliki nilai yang sama dalam *field* lain. Pengetahuan fikih,

misalnya, dapat memiliki nilai tinggi dalam ruang keilmuan keagamaan, tetapi tidak otomatis menghasilkan kewenangan administratif dalam birokrasi negara. Sebaliknya, jabatan politik dapat menghasilkan kekuasaan formal tanpa dengan sendirinya menghasilkan otoritas keagamaan. Otoritas lahir dari hubungan antara sumber daya yang dimiliki seseorang dan struktur pengakuan yang berlaku dalam arena tertentu.

Habitus menjelaskan dimensi yang lebih halus. Ia merujuk pada disposisi yang terbentuk melalui pengalaman sosial dan kemudian mengarahkan cara seseorang mempersepsi, menilai, dan bertindak. Habitus tidak identik dengan aturan tertulis. Ia bekerja sebagai rasa praktis kemampuan untuk mengetahui bagaimana berbicara, berpakaian, bersikap, dan menempatkan diri tanpa selalu melalui kalkulasi sadar.[70]

Dalam ruang keagamaan, habitus menjadi sangat penting karena otoritas tidak selalu diproduksi melalui deklarasi formal. Seorang figur dapat dianggap “alim”, “santun”, “sederhana”, “dekat dengan umat”, atau “berwibawa” melalui rangkaian tindakan yang berulang. Cara berbicara, pilihan pakaian, gaya interaksi, cara memimpin ritual, penggunaan istilah keagamaan, dan relasi dengan jamaah membentuk kesan kontinuitas moral. Kesan tersebut kemudian dapat mengendap menjadi reputasi.

Produksi otoritas dengan demikian bukan sekadar proses individual. Ia membutuhkan ekosistem sosial. Institusi pendidikan, pesantren, organisasi keagamaan, masjid, majelis taklim, media, komunitas digital, dan jaringan ulama berperan sebagai mekanisme pengakuan. Otoritas tumbuh ketika tindakan seseorang dibaca oleh

komunitas melalui kategori-kategori yang telah tersedia. Bourdieu membantu menghindari dua reduksionisme sekaligus. Pertama, otoritas tidak dapat dijelaskan hanya dari kualitas personal karena pengakuan selalu berlangsung secara sosial. Kedua, otoritas juga tidak dapat direduksi sepenuhnya menjadi manipulasi karena habitus dan sejarah sosial membentuk disposisi yang sering kali mendahului strategi sadar.

Dalam konstruksi monograf ini, produksi otoritas dipahami sebagai proses tiga lapis: disposisi yang dibentuk habitus, posisi yang tersedia dalam *field*, dan pengakuan yang mengubah sumber daya tertentu menjadi modal simbolik. Ketiganya membuat otoritas menjadi sesuatu yang dapat diproduksi, dipelihara, dipertarungkan, dan dalam kondisi tertentu dipasarkan.

Konversi Modal Simbolik menjadi Modal Politik

Konversi modal simbolik menjadi modal politik merupakan salah satu proses paling penting dalam memahami hubungan antara agama dan kekuasaan. Modal simbolik tidak identik dengan kekuasaan politik, tetapi dapat menyediakan kondisi sosial yang memungkinkan seseorang memperoleh pengaruh politik. Seorang tokoh yang dipercaya sebagai pembimbing moral, misalnya, dapat memiliki kapasitas mobilisasi yang jauh melampaui kapasitas formal yang melekat pada jabatannya.

Bourdieu menunjukkan bahwa perjuangan politik pada dasarnya juga merupakan perjuangan untuk menentukan cara masyarakat melihat dan mengklasifikasikan dunia. Kekuasaan politik tidak hanya bekerja melalui keputusan, tetapi juga melalui kemampuan

mendefinisikan siapa yang pantas dipercaya, siapa yang dianggap mewakili kelompok tertentu, dan nilai apa yang dinyatakan sebagai kepentingan bersama.[71] Di sinilah modal simbolik dapat memasuki arena politik.

Konversi tersebut berlangsung melalui beberapa mekanisme. Pertama adalah *delegation*: seseorang memperoleh kemampuan berbicara atas nama kelompok karena diakui sebagai representasi kelompok tersebut. Kedua adalah *transposition*: reputasi yang diperoleh dalam satu arena dibawa ke arena lain. Ketiga adalah *institutionalization*: pengakuan personal diterjemahkan menjadi posisi, organisasi, jabatan, atau jaringan yang lebih stabil.

Dalam konteks agama, konversi itu dapat terjadi ketika reputasi keagamaan menjadi legitimasi untuk berbicara tentang kepemimpinan publik. Tidak setiap bentuk dukungan agama harus dibaca sebagai transaksi politik. Penggunaan otoritas moral untuk memberikan penilaian politik dapat merupakan bagian dari kebebasan sosial dan intelektual. Persoalan muncul ketika otoritas agama secara sistematis dijadikan instrumen untuk memperoleh kepatuhan politik tanpa membuka ruang kritis terhadap hubungan antara klaim moral dan kepentingan kekuasaan.

Karena itu, istilah “konversi” harus dipahami secara analitis, bukan moralistik. Konversi tidak selalu berarti penyalahgunaan. Ia menunjuk pada perubahan fungsi suatu sumber daya ketika memasuki arena lain. Modal simbolik yang sebelumnya menghasilkan kepercayaan dapat menghasilkan suara, akses, loyalitas, jaringan, atau kemampuan memengaruhi agenda publik. Masalah yang lebih serius muncul ketika proses tersebut disembunyikan. Dalam kondisi tertentu, preferensi

politik dapat disajikan seolah-olah sebagai konsekuensi langsung dari kesalehan. Pilihan politik tidak lagi diperdebatkan terutama berdasarkan kebijakan, kompetensi, atau konsekuensi sosial, tetapi melalui kualitas moral yang dilekatkan kepada figur. Di sinilah politik simbolik memperoleh kekuatannya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa konversi modal simbolik menjadi modal politik berlangsung paling efektif ketika batas antara otoritas moral dan representasi politik menjadi kabur. Semakin kuat seseorang dipersepsi sebagai personifikasi nilai moral, semakin mudah preferensi politiknya dibaca bukan sebagai posisi yang dapat diperdebatkan, melainkan sebagai petunjuk moral yang patut diikuti. Tantangan demokratisnya terletak pada kemampuan membedakan penghormatan terhadap otoritas moral dari penyerahan penilaian politik secara total.

Agama sebagai Modal Simbolik

Agama memiliki kedudukan yang khas dalam analisis modal simbolik karena agama tidak hanya menyediakan seperangkat keyakinan, tetapi juga bahasa moral, simbol, ritual, identitas, institusi, dan bentuk pengakuan. Dalam masyarakat yang memberikan tempat penting kepada agama, tanda-tanda keagamaan dapat menjadi sumber legitimasi yang sangat kuat. Namun, menjadikan agama sebagai modal simbolik tidak berarti menyatakan bahwa agama pada hakikatnya adalah modal. Yang menjadi modal adalah kapasitas sosial dari simbol, pengetahuan, reputasi, atau posisi keagamaan ketika semuanya memperoleh nilai dalam relasi sosial tertentu. Pembedaan ini penting untuk mencegah reduksionisme sosiologis. Kesalehan sebagai

pengalaman spiritual tidak identik dengan kesalehan sebagai citra sosial. Pengetahuan agama sebagai proses pencarian kebenaran tidak identik dengan pengetahuan agama sebagai sumber prestise. Ibadah sebagai tindakan penghambaan tidak identik dengan representasi ibadah sebagai komunikasi identitas. Modal simbolik berada pada dimensi sosial dari pengakuan, bukan pada nilai transenden yang mungkin dikandung oleh agama itu sendiri.

Ruang agama dapat menghasilkan berbagai bentuk modal. Pendidikan keagamaan dapat membentuk modal kultural; jaringan jamaah dapat menghasilkan modal sosial; kedekatan dengan lembaga berpengaruh dapat memperluas akses; reputasi moral dapat menjadi modal simbolik. Keempatnya dapat berkelindan. Seorang tokoh agama yang memiliki pengetahuan luas, jaringan luas, reputasi tinggi, dan akses politik akan berada dalam posisi yang jauh berbeda dari seseorang yang hanya memiliki satu sumber daya tersebut.

Pola semacam ini membantu menjelaskan mengapa otoritas agama sering kali memiliki daya lintas-arena. Ketika masyarakat mempercayai seseorang sebagai sumber pengetahuan agama, kepercayaan tersebut dapat meluas ke wilayah lain yang sebenarnya berada di luar kompetensi keagamaannya. Figur yang dihormati karena kedalaman ilmu dapat memperoleh otoritas berbicara mengenai ekonomi, politik, kesehatan, bisnis, bahkan pilihan konsumsi. Perluasan tersebut tidak selalu sahih secara epistemologis.

Di sinilah muncul problem *epistemic overreach*: pengakuan dalam satu domain ditransfer menjadi kewenangan dalam domain lain tanpa dasar kompetensi yang memadai. Modal simbolik bekerja melalui logika pengakuan, sedangkan validitas pengetahuan bekerja melalui

logika pembuktian. Keduanya tidak boleh disamakan. Konsekuensi teoritisnya cukup penting. Jika agama diperlakukan hanya sebagai modal simbolik, dimensi transendennya hilang. Sebaliknya, jika agama sepenuhnya dikeluarkan dari analisis sosial karena dianggap terlalu sakral untuk dikaji secara kritis, mekanisme sosial produksi otoritas tidak dapat dijelaskan. Pendekatan yang lebih memadai adalah mempertahankan pembedaan antara dimensi normatif agama dan fungsi sosial simbol-simbol agama.

Monograf ini menggunakan konsep agama sebagai modal simbolik dalam pengertian terbatas: agama dipandang sebagai sumber legitimasi sosial ketika simbol, pengetahuan, ritual, identitas, dan reputasi keagamaan memperoleh daya pertukaran dalam ruang sosial. Dengan pembatasan tersebut, analisis dapat mengkritik penggunaan sosial agama tanpa menyamakan agama itu sendiri dengan instrumen kekuasaan.

Komodifikasi Simbol dan Otoritas Keagamaan

Komodifikasi agama tidak seharusnya dipahami secara sederhana sebagai tindakan menjual benda yang diberi label agama. Fenomena tersebut lebih luas: nilai, identitas, simbol, pengalaman, dan otoritas keagamaan dapat dikemas sedemikian rupa sehingga memiliki nilai pertukaran dalam ekonomi pasar. Ketika agama memasuki logika komoditas, pertanyaan penting bukan sekadar apakah agama “dijual”, melainkan bagaimana sesuatu yang sebelumnya dinilai karena makna normatif dan spiritualnya mengalami transformasi menjadi sesuatu yang dapat dikemas, dipasarkan, dibedakan, dan dikonsumsi. Pattana Kitiarsa menempatkan komodifikasi agama dalam hubungan dengan

proses pembentukan komoditas keagamaan yang dapat dipasarkan. Analisis tersebut memperlihatkan bahwa pasar tidak hanya mengambil benda-benda agama, tetapi dapat membentuk cara simbol keagamaan dikonstruksi agar sesuai dengan kebutuhan konsumsi.[72] Dalam kerangka ini, simbol memperoleh dimensi baru: ia bukan hanya menunjuk kepada sesuatu, tetapi juga menjadi bagian dari strategi diferensiasi pasar.

Faegheh Shirazi memperlihatkan bagaimana "Brand Islam" beroperasi melalui berbagai komoditas yang diberi atribut halal atau Islami, termasuk makanan, fesyen, kosmetik, dan produk lain. Ia menunjukkan bahwa label religius dapat menjadi perangkat pemasaran dalam ekonomi konsumen Muslim.[73] Fenomena tersebut tidak dengan sendirinya membuktikan adanya kepalsuan religius. Konsumen dapat memiliki alasan agama yang tulus dalam memilih suatu produk. Persoalannya terletak pada pertemuan antara ketulusan konsumen dan kepentingan pasar.

Dalam konteks otoritas keagamaan, prosesnya menjadi lebih kompleks. Yang dikomodifikasi bukan hanya simbol, tetapi juga kepercayaan. Figur agama dapat diperlakukan sebagai *brand*: dikenali melalui nama, citra, gaya komunikasi, atribut visual, komunitas pengikut, dan narasi personal. Otoritas yang sebelumnya tumbuh melalui proses panjang pendidikan dan pengabdian kemudian dapat diterjemahkan ke dalam nilai eksposur, jangkauan audiens, dan daya pengaruh.

Transformasi tersebut menciptakan ambivalensi. Di satu sisi, media dan pasar dapat memperluas akses terhadap pengetahuan agama. Di sisi lain, logika pasar cenderung memberi keuntungan kepada pesan

yang mudah dikenali, mudah dibagikan, dan mudah dikonsumsi. Kompleksitas pengetahuan keagamaan berpotensi kalah oleh kesederhanaan citra.

Dalam masyarakat digital, komodifikasi juga tidak selalu berbentuk transaksi langsung. Perhatian, pengikut, keterlibatan, dan reputasi dapat menjadi sumber daya ekonomi dan politik. Otoritas agama kemudian berada dalam ekonomi perhatian yang menilai bukan hanya kualitas isi, tetapi juga visibilitas. Tokoh yang paling terlihat berpotensi dianggap paling berpengaruh; yang paling sering muncul berpotensi dianggap paling otoritatif.

Monograf ini memandang komodifikasi simbol keagamaan sebagai proses transformasi nilai simbolik menjadi nilai pertukaran. Bahayanya bukan terletak pada keberadaan simbol dalam ruang pasar semata, melainkan pada kemungkinan ketika logika pasar mulai menentukan bentuk religiusitas yang dianggap paling layak terlihat, paling mudah diterima, dan paling menguntungkan.

Religious Branding sebagai Produksi Citra Moral

Religious branding merupakan tahap yang lebih spesifik dari komodifikasi simbol karena pusat perhatiannya bukan hanya pada barang, melainkan pada pembentukan identitas yang konsisten, dikenali, dan dipercaya. Branding bekerja dengan mengorganisasikan tanda-tanda ke dalam suatu citra. Dalam konteks agama, citra tersebut dapat berupa kesalehan, kesederhanaan, kepedulian sosial, keberanian moral, keilmuan, kedekatan dengan umat, atau komitmen terhadap nilai tertentu. Branding pada dasarnya tidak selalu bersifat manipulatif. Semua organisasi dan individu menggunakan simbol untuk

mengomunikasikan identitas. Masalah muncul ketika jarak antara citra dan substansi semakin lebar, sementara citra justru menjadi basis utama penilaian sosial.

Dalam *religious branding*, moralitas mengalami proses visualisasi. Nilai yang secara intrinsik kompleks seperti kejujuran, amanah, zuhud, kepedulian, atau keadilan diterjemahkan menjadi tanda yang lebih mudah dikenali. Pakaian, warna, latar visual, pilihan bahasa, aktivitas sosial, foto bersama tokoh agama, atau dokumentasi ritual dapat membentuk kesatuan citra moral.

Studi mengenai "Brand Islam" menunjukkan bahwa identitas Islam dapat dipertemukan dengan praktik pemasaran dan konsumsi.[74] Penelitian mengenai branding religius di Indonesia juga memperlihatkan bagaimana simbol agama dapat ditempatkan bersama citra aspiratif dan nilai komersial.[75] Fenomena ini memperlihatkan perubahan penting: agama tidak hanya dikomunikasikan sebagai sistem makna, tetapi juga sebagai identitas yang harus memiliki daya tarik visual.

Ketika citra moral menjadi pusat branding, terjadi perubahan epistemik dalam cara publik mengenali karakter. Moralitas yang sesungguhnya membutuhkan waktu untuk diuji melalui konsistensi tindakan, sementara branding bekerja melalui kesan yang dapat dibentuk dalam waktu singkat. Publik kemudian menghadapi ketegangan antara *moral character* dan *moral appearance*.

Di sinilah religious branding perlu dibedakan dari dakwah. Dakwah berorientasi pada penyampaian nilai keagamaan, sedangkan branding berorientasi pada pembentukan identitas yang dapat dikenali. Keduanya dapat bertemu, tetapi tidak identik. Ketika dakwah

sepenuhnya mengikuti logika branding, pesan agama berisiko dikonstruksi terutama berdasarkan daya tarik komunikatifnya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa religious branding menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai "ekonomi visibilitas moral": kualitas moral memperoleh nilai sosial sejauh ia dapat dikenali, dipertahankan, dan diedarkan melalui tanda. Dalam ekonomi semacam itu, kesalehan tidak lagi hanya dijalani; ia juga harus tampak.

Persoalan tersebut bukan alasan untuk menolak seluruh bentuk representasi agama. Identitas memang selalu memiliki dimensi representasional. Yang harus dikritisi adalah ketika representasi memperoleh posisi epistemologis yang lebih tinggi daripada praktik yang direpresentasikannya. Pada titik itu, citra tidak lagi menjadi jendela menuju substansi, melainkan menjadi pengganti substansi.

Ritual sebagai Performa Legitimasi

Ritual memiliki kedudukan yang ambivalen dalam produksi legitimasi. Ia dapat menjadi ekspresi keyakinan yang sungguh-sungguh, sarana pembentukan komunitas, disiplin spiritual, sekaligus tindakan yang memiliki dimensi performatif. Perspektif sosiologis tidak mengharuskan salah satu dimensi tersebut ditiadakan. Ritual dapat autentik secara religius sekaligus memiliki konsekuensi sosial yang menghasilkan legitimasi.

Dalam kerangka Bourdieu, praktik memperoleh makna melalui hubungan antara disposisi, posisi sosial, dan struktur pengakuan. Ritual yang dilakukan berulang kali dapat membentuk habitus, tetapi juga menghasilkan tanda yang dapat dikenali oleh orang lain. Cara seseorang tampil dalam ritual kemudian menjadi bagian dari bahasa sosial yang

mengomunikasikan kedudukan tertentu. Performa tidak identik dengan kepalsuan. Setiap tindakan sosial memiliki dimensi yang terlihat. Bahkan tindakan yang paling tulus sekalipun memiliki bentuk yang dapat diamati. Kesalahan analitis terjadi ketika setiap performativitas langsung dicurigai sebagai manipulasi. Sebaliknya, romantisasi ritual juga problematis apabila setiap penampilan religius dianggap otomatis membuktikan integritas moral.

Ritual memperoleh fungsi legitimatif ketika ia menjadi bukti sosial atas identitas tertentu. Kehadiran seorang figur dalam kegiatan keagamaan, misalnya, dapat memperkuat citra kedekatan dengan umat. Partisipasi dalam kegiatan sosial keagamaan dapat menghasilkan kesan kepedulian. Penampilan dalam ruang ibadah dapat membentuk asosiasi antara figur dan kesalehan. Dalam era media digital, dokumentasi atas tindakan tersebut memperluas jangkauan legitimasi.

Pada titik ini, ritual mengalami mediasi. Ritual tidak lagi hanya berlangsung antara pelaku dan komunitas yang hadir secara langsung, tetapi juga antara pelaku, kamera, platform, dan audiens yang tidak hadir. Dokumentasi mengubah pengalaman lokal menjadi tanda yang dapat diedarkan. Peristiwa ritual kemudian mempunyai kehidupan kedua sebagai konten.

Perubahan ini memiliki konsekuensi mendalam. Ritual yang semula memiliki ritme sendiri dapat menyesuaikan diri dengan ritme media. Momen yang paling fotogenik lebih mudah disebarkan daripada proses spiritual yang sunyi. Tindakan yang memiliki nilai visual tinggi memperoleh kemungkinan lebih besar untuk menjadi simbol legitimasi. Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa ritual dapat menjadi “infrastruktur performatif” bagi otoritas: ia menyediakan

ruang tempat identitas moral dipertontonkan, dikenali, dan diakui. Akan tetapi, performa legitimasi hanya akan menjadi masalah ketika pengakuan terhadap performa menggantikan penilaian terhadap karakter, kompetensi, dan konsistensi tindakan.

Karena itu, kritik terhadap ritual sebagai performa harus bersifat proporsional. Tujuannya bukan membongkar ketulusan setiap aktor agama, melainkan menunjukkan bahwa tindakan yang tulus pun dapat memasuki struktur sosial pengakuan. Ketulusan dan performativitas tidak selalu berlawanan; yang berbahaya adalah ketika performativitas menjadi satu-satunya ukuran legitimasi.

Visualisasi Kesalehan dan Politik Representasi

Kesalehan pada mulanya merupakan kategori yang terutama berhubungan dengan orientasi batin dan praktik moral. Dalam masyarakat visual, terutama masyarakat yang semakin dimediasi oleh media digital, kesalehan memperoleh bentuk representasional yang semakin kuat. Apa yang dapat dilihat, difoto, direkam, dan dibagikan memperoleh kemungkinan lebih besar untuk hadir dalam kesadaran publik.

Visualisasi kesalehan tidak sekadar persoalan estetika. Ia merupakan persoalan politik representasi karena setiap representasi memilih apa yang ditampilkan dan apa yang disembunyikan. Ketika kesalehan direpresentasikan melalui pakaian, ritual, amal, kedekatan dengan ulama, atau aktivitas sosial, publik memperoleh suatu konstruksi tertentu mengenai apa yang disebut religius.

Bourdieu membantu menjelaskan mengapa tanda-tanda semacam itu memiliki daya. Perbedaan yang tampak sederhana dapat menjadi

penanda posisi sosial ketika dikenali melalui kategori persepsi yang sama.[76] Sebuah simbol tidak bekerja sendirian; ia bekerja melalui kemampuan komunitas untuk membaca simbol tersebut.

Dalam konteks Muslim kontemporer, simbol halal, kesopanan berpakaian, atribut keagamaan, gaya hidup, dan representasi amal dapat menjadi bagian dari konstruksi identitas.[77] Masalahnya bukan keberadaan simbol, melainkan proses ketika simbol tersebut menjadi ukuran utama bagi kualitas moral seseorang.

Politik representasi muncul karena representasi tidak pernah sepenuhnya netral. Ketika satu bentuk kesalehan memperoleh visibilitas lebih besar, bentuk lain dapat menjadi kurang terlihat. Kesalehan yang tenang, privat, dan tidak terdokumentasikan mungkin memiliki nilai spiritual yang besar tetapi memiliki daya representasi yang rendah. Sebaliknya, aktivitas yang sangat terdokumentasi dapat memiliki visibilitas tinggi meskipun kedalaman moralnya tidak dapat dinilai hanya dari citra.

Di sini terjadi pemisahan antara *visibility* dan *validity*. Sesuatu yang sangat terlihat belum tentu lebih valid. Namun dalam ekonomi perhatian, visibilitas sering kali menghasilkan persepsi validitas. Pengulangan citra dapat menciptakan efek familiaritas: sesuatu tampak benar karena terus-menerus terlihat.

Monograf ini mengembangkan konsep "politik representasi kesalehan" untuk menunjuk pada perjuangan menentukan bentuk religiusitas mana yang memperoleh pengakuan publik. Politik tersebut berlangsung bukan hanya melalui pidato atau institusi formal, tetapi melalui estetika, algoritma, fotografi, video, narasi personal, dan kebiasaan konsumsi.

Kritik terhadap visualisasi kesalehan, karenanya, tidak boleh berubah menjadi kecurigaan terhadap semua ekspresi publik agama. Agama memang mempunyai dimensi publik. Yang perlu dipertahankan adalah kemampuan membedakan simbol dari substansi, visibilitas dari validitas, dan pengakuan sosial dari kualitas moral.

Otoritas Ulama, Institusi Agama, dan Endorsement Moral

Otoritas ulama tidak dapat dipahami hanya sebagai atribut individual. Ia merupakan hasil hubungan antara kompetensi keilmuan, tradisi transmisi pengetahuan, institusi, komunitas pengakuan, dan sejarah sosial. Gelar atau posisi formal dapat memperkuat otoritas, tetapi tidak seluruhnya menciptakannya. Otoritas memerlukan penerimaan sosial.

Institusi agama memiliki fungsi penting karena menyediakan mekanisme *consecration*. Pendidikan, sertifikasi, organisasi, pesantren, masjid, majelis, dan lembaga keagamaan dapat memberikan legitimasi terhadap seseorang sebagai figur yang memiliki kompetensi tertentu. Dalam istilah Bourdieu, institusi membantu mengubah kualitas atau sumber daya yang bersifat partikular menjadi kredensial yang memperoleh pengakuan lebih luas.[78]

Persoalan muncul ketika otoritas tersebut dipindahkan ke wilayah yang tidak memiliki hubungan langsung dengan kompetensi asalnya. Endorsement moral merupakan salah satu bentuk transfer tersebut. Ketika seorang ulama memberikan dukungan terhadap produk, figur politik, institusi bisnis, atau gaya hidup tertentu, dukungan tersebut dapat membawa serta reputasi moral yang telah dibangun sebelumnya. Endorsement moral berbeda dari iklan biasa karena yang dipertukarkan

bukan sekadar perhatian audiens, melainkan kepercayaan. Konsumen tidak hanya menerima pesan “produk ini baik”, tetapi dapat menangkap pesan yang lebih kuat: “produk ini sesuai dengan nilai yang dipercaya oleh figur yang saya hormati.” Otoritas simbolik kemudian berfungsi sebagai jaminan moral.

Proses tersebut dapat menghasilkan manfaat sosial ketika endorsement digunakan untuk memperkuat kegiatan yang memang memiliki nilai kemaslahatan. Akan tetapi, ia juga mengandung risiko ketika otoritas keagamaan digunakan untuk mengurangi jarak kritis publik terhadap objek yang didukung.

Persoalan epistemologisnya terletak pada *category transfer*. Kepercayaan dalam satu kategori misalnya keilmuan agama dipindahkan ke kategori lain misalnya kualitas produk atau kompetensi politik. Padahal, kompetensi pada satu bidang tidak secara otomatis menjamin kompetensi pada bidang lain.

Institusi agama juga dapat mengalami tekanan yang sama. Ketika legitimasi institusional bergantung terlalu kuat pada figur, terjadi personalisasi otoritas. Institusi tidak lagi menjadi ruang produksi dan koreksi pengetahuan, melainkan menjadi latar yang memperkuat citra individu. Dalam jangka panjang, personalisasi dapat melemahkan mekanisme korektif karena kritik terhadap figur mudah dipersepsikan sebagai kritik terhadap institusi atau agama.

Monograf ini mengusulkan pembedaan antara *authority of knowledge*, *authority of character*, dan *authority of representation*. Ulama dapat memiliki otoritas keilmuan, reputasi moral, dan kapasitas representasional dalam tingkat yang berbeda. Ketiganya tidak boleh diasumsikan identik.

Ketika Simbol Menggantikan Substansi

Bahaya terbesar dari religious branding bukan penggunaan simbol agama, melainkan perubahan fungsi simbol: dari penanda yang mengacu kepada substansi menjadi substitusi bagi substansi. Pada tahap ini, publik tidak lagi menggunakan simbol sebagai petunjuk untuk menilai karakter; simbol justru menjadi objek penilaian itu sendiri.

Pergantian tersebut dapat berlangsung secara perlahan. Pada awalnya, pakaian, ritual, bahasa, atau kedekatan dengan lembaga agama hanya menjadi indikator identitas. Kemudian indikator berubah menjadi bukti. Bukti berubah menjadi jaminan. Akhirnya, jaminan menggantikan pemeriksaan terhadap perilaku nyata.

Secara epistemologis, proses ini merupakan bentuk *short-circuiting of judgment*: proses penilaian dipersingkat melalui tanda yang dianggap cukup. Publik tidak perlu mengetahui seluruh rekam jejak seseorang karena simbol telah menyediakan kesimpulan moral yang siap pakai.

Bourdieu membantu menjelaskan mengapa proses ini mungkin terjadi. Kekuasaan simbolik bekerja melalui kemampuan membuat klasifikasi tertentu tampak alamiah dan masuk akal.[79] Ketika kategori “religius”, “saleh”, “ulama”, “islami”, atau “bermoral” telah memperoleh legitimasi kuat, tanda-tanda yang berasosiasi dengannya dapat membawa efek pengakuan secara otomatis.

Dalam konteks konsumsi, fenomena tersebut terlihat ketika label religius menjadi sumber kepercayaan yang mengurangi kebutuhan konsumen untuk memeriksa lebih jauh kualitas substantif suatu produk. Kajian mengenai branding halal dan komodifikasi agama di Indonesia menunjukkan bahwa simbol keagamaan dapat menjadi

perangkat pembentukan identitas sekaligus nilai pasar.[80] Persoalan yang sama dapat muncul dalam politik. Figur yang memiliki citra religius dapat memperoleh keuntungan dari asosiasi moral tanpa seluruh kebijakan dan perilakunya diuji dengan standar moral yang sama. Citra kemudian menjadi *proxy* bagi integritas.

Monograf ini menyebut proses tersebut sebagai "substitusi simbolik": keadaan ketika tanda memperoleh kapasitas representasional yang sedemikian kuat sehingga ia menggantikan proses verifikasi terhadap realitas yang direpresentasikannya. Substitusi simbolik tidak berarti bahwa simbol selalu palsu. Ia berarti bahwa hubungan antara simbol dan substansi menjadi terlalu pendek untuk memungkinkan penilaian kritis.

Karena itu, kritik terhadap religious branding harus diarahkan pada struktur penilaian, bukan sekadar pada simbol. Pertanyaan yang lebih penting bukan "apakah simbol agama digunakan?", tetapi "apa yang dianggap cukup sebagai bukti moral?" Jika pakaian, ritual, endorsement ulama, atau citra sosial dianggap sudah cukup untuk membuktikan integritas, maka ruang bagi evaluasi substantif menjadi semakin sempit.

Jebakan Religious Branding

Religious branding mengandung paradoks. Semakin berhasil sebuah citra keagamaan dibangun, semakin besar kemungkinan citra tersebut memperoleh otonomi dari orang atau nilai yang semula hendak direpresentasikannya. Branding membutuhkan konsistensi, tetapi kehidupan moral manusia bersifat kompleks, berubah, dan penuh ketegangan. Citra membutuhkan keteraturan; karakter sering

kali justru terbentuk melalui kemampuan menghadapi ketidaksempurnaan.

Jebakan pertama adalah reduksi moralitas menjadi estetika. Ketika kesalehan harus selalu memiliki bentuk visual tertentu, ekspresi religius yang berbeda dapat dianggap kurang autentik. Jebakan kedua adalah personalisasi agama. Nilai yang seharusnya bersifat normatif dapat terikat terlalu kuat kepada figur tertentu. Jebakan ketiga adalah komersialisasi kepercayaan, ketika reputasi moral menjadi aset yang dapat menghasilkan keuntungan.

Jebakan keempat adalah *feedback loop*. Citra menghasilkan perhatian; perhatian menghasilkan pengikut; pengikut memperkuat legitimasi; legitimasi meningkatkan nilai citra. Pada tahap tertentu, keberhasilan tidak lagi diukur dari kedalaman nilai yang diwujudkan, tetapi dari kemampuan mempertahankan siklus perhatian tersebut.

Jebakan kelima adalah ketergantungan pada konsistensi performatif. Figur yang telah membangun citra tertentu dipaksa untuk terus mengulang tanda-tanda yang sama agar citranya tetap utuh. Religious branding kemudian dapat menghasilkan bentuk disiplin baru: bukan hanya disiplin spiritual, tetapi disiplin terhadap ekspektasi audiens.

Literatur mengenai agama sebagai brand menunjukkan bahwa marketisasi agama dapat menghubungkan institusi, identitas, konsumen, dan strategi pemasaran dalam satu ruang sosial.[81] Fenomena tersebut tidak harus ditolak secara keseluruhan. Namun, ia menuntut kewaspadaan karena logika pasar cenderung memberi nilai pada keterkenalan, diferensiasi, dan loyalitas konsumen. Jebakan yang paling subtil adalah *moral halo effect*: reputasi baik dalam satu aspek

membuat publik memberikan penilaian positif pada aspek lain yang sebenarnya belum diverifikasi. Seorang tokoh yang dianggap saleh dapat dianggap otomatis amanah dalam bisnis; figur yang dianggap alim dapat dianggap otomatis kompeten dalam politik. Perpindahan penilaian semacam itu merupakan konsekuensi dari akumulasi modal simbolik.

Religious branding juga dapat mengubah hubungan antara kritik dan kesetiaan. Kritik terhadap citra dapat dipersepsikan sebagai serangan terhadap agama karena citra telah dilekatkan terlalu erat dengan identitas religius. Pada titik tersebut, mekanisme koreksi sosial menjadi lemah.

Karena itu, monograf ini menempatkan religious branding bukan sebagai fenomena yang harus dinilai secara hitam-putih, melainkan sebagai medan ambivalensi. Ia dapat memperluas komunikasi nilai agama, membangun komunitas, dan memperkuat identitas; sekaligus dapat mengubah moralitas menjadi komoditas, simbol menjadi substitusi, dan otoritas menjadi aset.

Dari Symbolic Capital menuju Symbolic Dependency

Konsep *symbolic capital* menjelaskan kemampuan seseorang atau institusi mengubah pengakuan menjadi sumber daya sosial. Namun, perkembangan berikutnya memerlukan konsep yang lebih kritis: *symbolic dependency*. Istilah ini dikembangkan dalam monograf ini untuk menunjuk pada kondisi ketika individu, komunitas, atau institusi menjadi terlalu bergantung pada pengakuan simbolik sehingga keberlangsungan identitasnya ditentukan oleh kemampuan mempertahankan citra.

Perbedaan antara keduanya bersifat fundamental. Modal simbolik adalah kapasitas; ketergantungan simbolik adalah kondisi struktural. Modal dapat digunakan sebagai sumber daya untuk bertindak. Ketergantungan muncul ketika sumber daya tersebut berubah menjadi kebutuhan yang harus terus dipenuhi. Figur yang semula menggunakan reputasi untuk memperkuat dakwah, misalnya, dapat sampai pada tahap ketika keberlangsungan dakwahnya bergantung pada pemeliharaan reputasi itu sendiri.

Ketergantungan tersebut menghasilkan paradoks. Semakin besar modal simbolik, semakin besar pula biaya sosial ketika reputasi mengalami keretakan. Figur yang tidak memiliki citra sangat kuat dapat mengakui kesalahan tanpa kehilangan seluruh legitimasi. Sebaliknya, figur yang dibangun sebagai personifikasi moral menghadapi tekanan untuk mempertahankan kesempurnaan representasional.

Symbolic dependency juga dapat terjadi pada institusi. Lembaga yang terlalu bergantung pada satu figur akan mengalami pelemahan kapasitas institusional. Pengikut tidak lagi loyal kepada prinsip atau mekanisme organisasi, tetapi kepada persona. Ketika persona mengalami krisis, institusi ikut mengalami krisis.

Pada level masyarakat, ketergantungan simbolik terjadi ketika publik membutuhkan figur tertentu untuk menyederhanakan kompleksitas moral dan politik. Figur menjadi semacam perangkat epistemik: publik menyerahkan sebagian proses penilaiannya kepada simbol yang dipercaya. Keuntungan psikologisnya adalah kesederhanaan; kerugiannya adalah berkurangnya otonomi penilaian.

Bourdieu memberikan dasar untuk memahami mekanisme tersebut melalui relasi antara posisi, modal, pengakuan, dan kekuasaan

simbolik.[82] Akan tetapi, konsep *symbolic dependency* melangkah lebih jauh sebagai konstruksi analitis monograf ini. Ia tidak diklaim sebagai istilah Bourdieu. Konsep tersebut digunakan untuk membaca konsekuensi ketika modal simbolik mengalami institusionalisasi dan menjadi kebutuhan reproduktif.

Dalam konteks religious branding, ketergantungan simbolik dapat dikenali melalui beberapa gejala: kebutuhan terus-menerus mempertahankan citra, intoleransi terhadap kritik, personalisasi institusi, penggantian substansi dengan simbol, dan kecenderungan mengukur keberhasilan berdasarkan visibilitas. Pada titik tersebut, branding tidak lagi sekadar strategi komunikasi; ia menjadi mekanisme yang menentukan keberlangsungan otoritas.

Proposisi penutup bab ini adalah bahwa problem paling serius bukan terletak pada keberadaan modal simbolik, melainkan pada transformasinya menjadi ketergantungan simbolik. Modal memungkinkan seseorang memperoleh pengaruh; ketergantungan membuat seseorang harus terus memelihara sumber pengaruh tersebut. Perbedaan itu menjelaskan mengapa figur yang sangat kuat secara simbolik justru dapat menjadi sangat rentan secara struktural.

Religious branding, dalam perspektif ini, mencapai tahap paling problematis ketika subjek tidak lagi sekadar menggunakan simbol untuk menyampaikan nilai, tetapi membutuhkan simbol agar tetap memiliki nilai di mata publik. Pada titik tersebut, terjadi pembalikan relasi: bukan lagi substansi yang menghasilkan simbol, melainkan simbol yang menentukan apakah substansi masih dianggap ada.

Kritik terakhir yang perlu dipertahankan ialah bahwa masyarakat tidak boleh menyerahkan seluruh kapasitas penilaiannya kepada figur,

institusi, atau brand moral. Otoritas dapat dihormati tanpa didewakan; simbol dapat dihargai tanpa disamakan dengan substansi; dan agama dapat hadir secara publik tanpa harus direduksi menjadi komoditas citra. Di antara pengakuan dan ketergantungan terdapat ruang yang menentukan bagi kebebasan intelektual, kedewasaan moral, dan otonomi penilaian.

DARI ISLAM FORMALISTIK MENUJU ISLAM SUBSTANTIF

Kritik terhadap Reduksionisme Formalistik

Reduksionisme formalistik muncul ketika keberagamaan direduksi terutama kepada keterlihatan bentuk, kepatuhan terhadap prosedur, dan penggunaan simbol-simbol keagamaan, sementara dimensi etis yang semestinya menjadi orientasi terdalam agama kehilangan posisi sentralnya. Persoalannya bukan terletak pada bentuk keagamaan itu sendiri. Ritual, hukum, simbol, pakaian, institusi, dan praktik-praktik lahiriah memiliki tempat yang sah dalam kehidupan Islam. Problem epistemologis dan etis muncul ketika bentuk diperlakukan sebagai ukuran yang hampir memadai bagi kualitas keberagamaan, seolah-olah keteraturan eksternal dengan sendirinya membuktikan transformasi internal.

Al-Qur'an sendiri tidak membangun oposisi sederhana antara bentuk dan substansi. Ia mempertahankan arti penting ibadah dan ketaatan formal, tetapi sekaligus menggeser perhatian manusia dari tindakan lahiriah menuju orientasi moral yang melandasinya. Dalam pembahasan mengenai kebajikan, misalnya, Al-Qur'an menolak pemahaman yang menjadikan kebajikan sekadar persoalan orientasi simbolik atau formal dan menghubungkannya dengan iman, pemberian kepada sesama, pemenuhan janji, serta kesabaran dalam situasi sulit (Q.S. al-Baqarah 2: 177).[83] Ayat tersebut penting secara konseptual karena menunjukkan bahwa keberagamaan tidak dapat dinilai secara memadai melalui satu dimensi yang terpisah dari keseluruhan orientasi

moral manusia. Kritik terhadap formalisme karenanya tidak identik dengan penolakan terhadap syariat. Pembedaan ini fundamental. Syariat memiliki dimensi normatif yang mengatur tindakan manusia, sedangkan formalisme merupakan kecenderungan epistemologis yang menganggap kepatuhan terhadap bentuk sebagai indikator final keberhasilan agama. Ketika kedua hal tersebut disamakan, kritik terhadap formalisme mudah disalahpahami sebagai kritik terhadap norma agama itu sendiri. Padahal, yang dipersoalkan adalah reduksi makna norma menjadi performativitas kepatuhan tanpa perhatian yang memadai terhadap tujuan, hikmah, akibat, dan kualitas moral tindakan.

Di sinilah diperlukan pembedaan antara *compliance* dan transformasi etis. Seseorang dapat memenuhi suatu ketentuan secara formal tanpa mengalami perubahan proporsional pada cara ia memperlakukan manusia lain. Sebaliknya, suatu tindakan yang secara lahiriah tampak sederhana dapat mengandung bobot etis yang besar ketika didorong oleh kejujuran, tanggung jawab, kasih sayang, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pembedaan tersebut tidak dimaksudkan untuk membatalkan norma formal, melainkan untuk menolak asumsi bahwa dimensi formal sudah cukup menjelaskan keseluruhan makna keberagamaan.

Tradisi etika Islam memberikan landasan yang kuat bagi pembacaan semacam itu. Al-Ghazālī, misalnya, menempatkan pembentukan karakter dan penyucian jiwa dalam hubungan erat dengan praktik keagamaan. Dalam konstruksi pemikirannya, amal lahiriah tidak berdiri terpisah dari kondisi batin yang melahirkan dan mengarahkan amal tersebut.[84] Ibadah karenanya mempunyai dimensi pedagogis: ia seharusnya membentuk manusia, bukan hanya menghasilkan

kepatuhan prosedural. Jika dimensi pembentukan itu hilang, praktik agama berisiko berubah menjadi rutinitas yang secara formal benar tetapi secara eksistensial tidak menghasilkan kedalaman moral yang sepadan.

Kritik yang lebih tajam dapat diarahkan kepada kecenderungan menjadikan identitas keagamaan sebagai modal legitimasi moral. Dalam masyarakat yang simbol-simbol keagamaannya memperoleh visibilitas tinggi, identitas dapat berfungsi sebagai tanda sosial yang mendahului pembuktian etis. Seseorang dapat memperoleh pengakuan sebagai pribadi religius karena apa yang dikenakan, diucapkan, atau dipertontonkan, sementara integritas dalam urusan ekonomi, keadilan dalam relasi sosial, dan tanggung jawab terhadap kepentingan publik tidak memperoleh perhatian yang setara. Pada titik tersebut, agama mengalami pergeseran dari transformasi subjek menuju produksi citra subjek.

Bahaya terbesar formalisme bukan sekadar kesalehan yang dangkal, melainkan kemungkinan terjadinya inversi moral: sarana dianggap sebagai tujuan, tanda dianggap sebagai substansi, dan pengakuan sosial dianggap sebagai validasi spiritual. Ketika ini terjadi, agama kehilangan daya kritisnya terhadap ego. Padahal, keberagamaan yang matang semestinya justru membuat manusia semakin kritis terhadap dirinya sendiri, karena semakin kuat kesadaran bahwa simbol keagamaan tidak identik dengan kesempurnaan moral.

Monograf ini karena itu mengembangkan proposisi bahwa formalitas keagamaan harus ditempatkan sebagai dimensi yang terintegrasi dalam proses pembentukan manusia, bukan sebagai ukuran tunggal kredibilitas keberagamaan. Islam substantif tidak berarti

Islam tanpa bentuk. Ia menunjuk kepada keberagamaan yang mampu menghubungkan bentuk dengan tujuan, aturan dengan kebijaksanaan, ritual dengan pembentukan karakter, dan kesalehan personal dengan tanggung jawab sosial. Pergeseran tersebut mengubah pertanyaan mendasar dari "apakah seseorang tampak religius?" menjadi pertanyaan yang lebih sulit sekaligus lebih menentukan: "manusia macam apa yang sedang dibentuk oleh keberagamaannya?"

Ritual, Simbol, dan Problem Substansi

Ritual merupakan salah satu medium paling penting yang melaluinya agama hadir dalam kehidupan manusia. Ia mengatur waktu, gerak, ucapan, orientasi tubuh, relasi komunitas, dan bentuk-bentuk disiplin yang menghubungkan manusia dengan Yang Transenden. Karena itu, kritik terhadap formalisme tidak boleh berangkat dari anggapan bahwa ritual hanyalah kulit yang dapat ditanggalkan ketika substansi telah ditemukan. Anggapan demikian justru mengabaikan kenyataan antropologis bahwa manusia membutuhkan bentuk untuk mengartikulasikan makna. Persoalan yang lebih mendasar adalah hubungan antara bentuk ritual dan transformasi yang hendak diwujudkannya.

Salat, misalnya, memiliki struktur lahiriah yang tidak dapat begitu saja dihapuskan tanpa mengubah identitas ritual itu sendiri. Akan tetapi, Al-Qur'an memberikan petunjuk bahwa fungsi ritual tidak berhenti pada pelaksanaan gerakan dan bacaan. Salat ditempatkan dalam hubungan dengan pencegahan terhadap *al-fahshāʾ* dan *al-munkar* (Q.S. al-ʿAnkabūt 29: 45).[85] Relasi tersebut menunjukkan bahwa ritual memiliki horizon etis. Ibadah menjadi bermakna secara penuh

ketika disiplin yang dibentuknya berpengaruh terhadap orientasi moral pelakunya.

Dimensi tersebut tampak pula dalam pembicaraan Al-Qur'an mengenai puasa. Puasa tidak sekadar dipahami sebagai penangguhan konsumsi pada waktu tertentu, tetapi diarahkan kepada pembentukan *taqwā* (Q.S. al-Baqarah 2: 183).[86] Secara konseptual, ayat ini memperlihatkan struktur pedagogis ibadah: praktik lahiriah mengandung tujuan pembentukan disposisi moral. Bentuk tidak ditiadakan; bentuk justru memperoleh makna melalui kemampuan transformatifnya.

Problem substansi muncul ketika hubungan tersebut terputus. Ritual dapat terus dilakukan, tetapi fungsi moralnya melemah. Dalam kondisi demikian, manusia mungkin menjadi sangat terlatih dalam menjalankan tindakan keagamaan, namun tidak secara proporsional bertumbuh dalam kejujuran, pengendalian diri, empati, atau keadilan. Yang terbentuk adalah *religious performance* tanpa transformasi etis yang memadai. Persoalannya bukan bahwa ritual tidak bekerja, melainkan bahwa ritual dapat kehilangan fungsi pedagogisnya ketika ia dipisahkan dari kesadaran mengenai tujuan.

Al-Ghazālī menawarkan perspektif penting mengenai persoalan ini melalui perhatiannya terhadap dimensi batin amal. Ia membedakan secara analitis antara tindakan yang dilakukan tubuh dan keadaan jiwa yang memberikan kualitas tertentu kepada tindakan tersebut.[87] Kerangka ini memungkinkan ritual dipahami bukan sebagai tindakan mekanis, melainkan sebagai latihan spiritual yang secara bertahap membentuk karakter. Makna ibadah tidak habis pada momen pelaksanaan; ia diuji oleh apa yang terjadi pada manusia setelah ritual

selesai Simbol keagamaan memiliki problem yang serupa. Simbol bekerja melalui representasi: ia menandai identitas, menyampaikan nilai, dan menciptakan rasa kebersamaan. Dalam kehidupan sosial, simbol bahkan dapat memiliki fungsi yang sangat konstruktif. Ia membangun solidaritas dan menyediakan bahasa bersama bagi komunitas. Namun simbol juga mempunyai ambivalensi. Karena bersifat terlihat, ia relatif mudah dinilai dan dipertukarkan dalam ruang sosial. Integritas batin, sebaliknya, tidak mudah dipertontonkan dan bahkan sering tidak diketahui oleh orang lain.

Ketimpangan antara keterlihatan simbol dan ketakterlihatan karakter menghasilkan risiko *moral displacement*: energi moral dialihkan dari pembentukan diri kepada pengelolaan penampilan diri. Kesalehan kemudian dinilai berdasarkan indikator yang paling mudah diamati. Dalam masyarakat yang semakin visual, kecenderungan ini dapat semakin kuat karena identitas keagamaan beroperasi di ruang publik yang menghargai keterlihatan, pengulangan, dan pengakuan sosial.

Di sinilah pentingnya membedakan simbol sebagai ekspresi keberagamaan dari simbol sebagai pengganti keberagamaan. Simbol yang berfungsi sebagai ekspresi tetap memiliki makna karena menunjuk kepada realitas etis dan spiritual yang lebih dalam. Sebaliknya, simbol yang menggantikan substansi menciptakan ilusi kecukupan: manusia merasa telah menghadirkan agama hanya karena telah menghadirkan tandanya. Dalam keadaan tersebut, agama dapat menjadi semakin terlihat sekaligus semakin kehilangan daya transformasinya. Monograf ini memandang ritual dan simbol dalam kerangka dialektis. Keduanya diperlukan, tetapi keduanya tidak boleh

diperlakukan sebagai ukuran final. Bentuk memberikan tubuh kepada nilai, sedangkan substansi memberikan arah kepada bentuk. Ritual yang tidak menghasilkan pembentukan moral membutuhkan evaluasi; substansi yang tidak memiliki artikulasi ritual juga berisiko menjadi abstraksi tanpa disiplin. Kedewasaan keberagamaan terletak pada kemampuan mempertahankan hubungan organik antara keduanya.

Ukuran yang lebih mendalam akhirnya terletak pada jejak etis. Apabila ibadah memperhalus cara manusia memperlakukan sesama, memperkuat tanggung jawab, mengendalikan keserakahan, dan menumbuhkan keadilan, bentuk ritual memperoleh pembuktian eksistensialnya. Jika tidak, kritik terhadap reduksionisme formalistik menjadi relevan bukan untuk meruntuhkan ritual, melainkan untuk mengembalikan ritual kepada horizon transformatif yang menjadi alasan keberadaannya.

Islam sebagai Etika Kehidupan

Membicarakan Islam sebagai etika kehidupan berarti memindahkan pusat perhatian dari agama sebagai seperangkat identitas menuju agama sebagai cara berada. Islam tidak berhenti pada apa yang diyakini atau ritual yang dilakukan, tetapi berkenaan dengan bagaimana keyakinan dan ritual tersebut membentuk cara manusia menilai, memilih, bertindak, dan memperlakukan dunia. Dalam horizon ini, etika bukan cabang tambahan yang ditempelkan pada agama setelah persoalan teologi dan ritual selesai dibicarakan. Etika merupakan salah satu ruang tempat keberagamaan menjadi nyata.

Al-Qur'an secara konsisten menghubungkan iman dengan tindakan. Formula *āmanū wa ʿamilū al-ṣāliḥāt* yang berulang dalam Al-Qur'an

memperlihatkan bahwa iman dan amal saleh tidak ditempatkan sebagai dua wilayah yang sama sekali terpisah. Hubungan tersebut tidak harus dipahami sebagai penghapusan perbedaan antara iman dan perbuatan, tetapi menunjukkan bahwa orientasi iman mempunyai konsekuensi dalam kehidupan konkret. Keberagamaan yang tidak menyentuh perilaku menghadirkan problem internal karena klaim spiritualnya tidak menemukan artikulasi etis.

Salah satu ilustrasi paling kuat terdapat dalam surat al-Māʿūn. Al-Qur'an menghubungkan pengingkaran terhadap agama dengan sikap yang menelantarkan anak yatim, tidak mendorong pemberian makan kepada orang miskin, serta bentuk keberagamaan yang kehilangan perhatian terhadap makna moral ibadah (Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7).[88] Struktur argumentasinya penting: problem keberagamaan tidak hanya terletak pada kesalahan doktrinal, tetapi dapat muncul dalam bentuk ketidakpekaan sosial yang berjalan berdampingan dengan praktik ritual.

Pembacaan semacam ini menghasilkan konsekuensi epistemologis. Jika Islam dipahami sebagai etika kehidupan, maka kualitas keberagamaan tidak dapat diukur hanya pada wilayah privat. Relasi ekonomi, penggunaan kekuasaan, pengelolaan pengetahuan, cara memperlakukan kelompok yang rentan, serta tanggung jawab terhadap ruang publik menjadi bagian dari medan keberagamaan. Agama memasuki wilayah kehidupan bukan karena semua tindakan sosial harus diberi label religius, melainkan karena nilai yang diyakini seseorang selalu mempunyai konsekuensi terhadap cara ia menggunakan kebebasan. Konsep *taqwā* sangat penting dalam kerangka tersebut. Al-Qur'an menegaskan bahwa kemuliaan manusia

tidak ditentukan oleh identitas genealogis, kelompok, atau status sosial, melainkan oleh *taqwā* (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[89] *Taqwā* dalam pengertian ini tidak layak dipersempit menjadi rasa takut yang pasif. Ia menunjuk kepada kesadaran normatif yang membuat manusia mempertimbangkan konsekuensi moral tindakannya di hadapan Allah. Kesadaran semacam itu memiliki daya korektif terhadap ego karena manusia tidak lagi menjadikan kepentingan dirinya sebagai ukuran tertinggi.

Tradisi tasawuf memperdalam dimensi ini dengan menempatkan pembentukan karakter sebagai proses spiritual. Pada al-Ghazālī, perjalanan keagamaan tidak dipahami sebagai akumulasi tindakan eksternal semata, melainkan sebagai proses *tazkiyat al-nafs*, pengenalan terhadap penyakit jiwa, dan latihan untuk membentuk disposisi moral yang lebih baik.[90] Spiritualitas menjadi praksis pembentukan diri. Nilai agama dengan demikian bukan sekadar sesuatu yang diketahui, tetapi sesuatu yang dilatih hingga membentuk kecenderungan karakter.

Kerangka etis juga mengubah cara memahami kebebasan. Kebebasan dalam Islam tidak berarti otonomi absolut dari segala norma, tetapi kemampuan manusia mengarahkan kehendaknya kepada kebaikan. Norma berfungsi bukan semata-mata membatasi, melainkan membentuk kapasitas untuk memilih secara bertanggung jawab. Manusia yang bebas tetapi dikuasai keserakahan, kebencian, atau kebutuhan akan pengakuan belum tentu merupakan manusia yang otonom secara moral. Ia dapat menjadi tawanan dari dorongan yang tidak dikritisinya. Pada titik ini, Islam sebagai etika kehidupan mempunyai implikasi terhadap konsep kesalehan. Kesalehan tidak

cukup dipahami sebagai kondisi individual yang terlepas dari relasi. Manusia adalah makhluk relasional. Cara seseorang memperoleh kekayaan, berbicara kepada orang lain, menggunakan otoritas, menepati janji, dan memperlakukan mereka yang lebih lemah merupakan arena konkret tempat kualitas moralnya diuji. Keberagamaan yang hanya intens di ruang privat tetapi rapuh ketika berhadapan dengan kepentingan, kekuasaan, atau keuntungan memperlihatkan adanya kesenjangan antara keyakinan normatif dan praktik etis.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa Islam substantif dapat dibaca sebagai proses menjadikan nilai wahyu sebagai orientasi kehidupan, bukan sekadar sebagai identitas yang dikenakan pada kehidupan. Perubahan ini tidak mengurangi pentingnya hukum dan ritual; ia justru menuntut agar hukum dan ritual dibaca dalam hubungan dengan pembentukan manusia yang bertanggung jawab. Islam menjadi hidup ketika nilai yang diyakini memperoleh bentuk dalam keputusan konkret.

Perspektif tersebut juga mencegah etika Islam jatuh ke dalam moralitas abstrak. Keadilan, kasih sayang, kejujuran, amanah, dan penghormatan terhadap martabat manusia bukan sekadar slogan moral. Masing-masing mengandaikan pilihan, pengorbanan, dan disiplin. Keberagamaan menjadi substantif ketika nilai-nilai tersebut bertahan justru pada saat kepentingan pribadi mendorong manusia ke arah sebaliknya.

Pada akhirnya, memahami Islam sebagai etika kehidupan berarti mengakui bahwa pertanyaan paling serius tentang agama bukan hanya apakah manusia mengetahui yang benar, melainkan apakah

pengetahuan tersebut telah mengubah cara ia hidup. Jarak antara keduanya adalah ruang tempat kesalehan diuji. Agama yang memasuki kedalaman manusia akan selalu mencari jalan keluar menuju tindakan; sementara tindakan yang benar-benar etis membawa jejak dari orientasi batin yang telah dibentuk oleh nilai.

Abdullah Saeed dan Pendekatan Islam Kontekstual

Pemikiran Abdullah Saeed memberikan salah satu kerangka penting bagi upaya memahami hubungan antara teks, konteks, dan orientasi moral Islam dalam dunia kontemporer. Kontribusinya terutama penting karena ia berusaha mengembangkan pembacaan Al-Qur'an yang mempertimbangkan konteks pewahyuan sekaligus konteks pembaca modern. Pendekatan tersebut tidak dimaksudkan untuk menghapus teks dari proses penafsiran, tetapi untuk menghindari pembacaan yang menganggap seluruh ketentuan Al-Qur'an dapat dipindahkan secara langsung dari konteks awalnya ke konteks modern tanpa proses interpretasi.

Saeed membedakan secara penting antara teks, konteks historis, dan penerapan nilai. Dalam *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, ia mengembangkan pendekatan yang memberikan perhatian terhadap konteks sosio-historis wahyu dan kebutuhan pembaca kontemporer.[91] Bagi Saeed, persoalan interpretasi tidak selesai dengan mengetahui arti literal suatu pernyataan. Penafsir juga perlu mempertimbangkan persoalan moral dan sosial yang hendak dijawab oleh teks serta bagaimana pesan tersebut dapat dimaknai dalam konteks yang berubah. Kerangka tersebut memperoleh artikulasi lebih eksplisit dalam *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary*

Approach dan karya-karya Saeed mengenai nilai-nilai hierarkis Al-Qur'an. Salah satu sumbangan konseptualnya adalah gagasan bahwa tidak semua pesan Qur'ani mempunyai tingkat generalitas dan fungsi yang sama. Ia mengembangkan perhatian terhadap apa yang disebutnya nilai-nilai hierarkis, sehingga penafsir tidak berhenti pada pembacaan ketentuan tertentu secara terisolasi, melainkan berusaha memahami nilai yang berada di balik atau di dalamnya.[92]

Pendekatan ini relevan dengan pergeseran dari Islam formalistik menuju Islam substantif karena memungkinkan hukum dan teks dibaca dalam relasinya dengan tujuan moral. Akan tetapi, pendekatan kontekstual tidak boleh disederhanakan menjadi kebebasan subjektif untuk memilih nilai yang dianggap sesuai dengan zaman. Justru di sinilah tantangan metodologisnya. Kontekstualisasi membutuhkan disiplin interpretatif agar "konteks" tidak berubah menjadi legitimasi bagi preferensi moral penafsir.

Kekuatan pendekatan Saeed terletak pada kesadarannya bahwa setiap pembacaan berlangsung dari suatu konteks tertentu. Penafsir kontemporer tidak membaca Al-Qur'an dari ruang hampa. Ia membawa pertanyaan, problem sosial, struktur pengetahuan, dan pengalaman historisnya sendiri. Kesadaran terhadap posisi tersebut dapat menghasilkan hermeneutika yang lebih reflektif karena penafsir tidak menyamarkan interpretasinya sebagai reproduksi netral atas makna teks.

Namun, pendekatan kontekstual juga menghadapi pertanyaan mengenai batas normativitas. Jika nilai-nilai moral ditarik terlalu jauh dari bentuk tekstualnya, terdapat risiko bahwa teks hanya menjadi titik awal menuju etika yang sebenarnya ditentukan oleh horizon modern.

Sebaliknya, jika teks diperlakukan secara kaku tanpa memperhitungkan konteks, interpretasi dapat kehilangan daya jawab terhadap persoalan baru. Ketegangan antara dua ekstrem tersebut tidak dapat diselesaikan dengan menghapus salah satunya. Ia harus dikelola melalui metodologi interpretasi yang transparan.

Dalam kerangka ini, pemikiran Saeed dapat dibaca bersama tradisi *maqāṣid al-sharīʿah*. Keduanya tidak identik, tetapi memiliki titik temu pada perhatian terhadap tujuan dan nilai. Pendekatan kontekstual membantu menjelaskan bagaimana teks berbicara dalam situasi historis tertentu; pendekatan *maqāṣid* membantu menanyakan tujuan normatif yang dapat membimbing penerapan nilai dalam situasi baru. Pertemuan keduanya dapat menghasilkan model keberagamaan yang tidak terjebak pada literalitas, tetapi juga tidak kehilangan disiplin normatif.

Hal yang juga penting adalah membedakan antara kontekstualisasi dan relativisme. Kontekstualisasi mengakui perubahan keadaan; relativisme menganggap tidak ada batas normatif yang dapat dipertahankan. Saeed tidak dapat begitu saja direduksi ke dalam relativisme hanya karena ia memberikan perhatian besar kepada konteks. Sebaliknya, pendekatan kontekstual justru dapat dipahami sebagai usaha mempertahankan relevansi normativitas Qur'ani dengan memperhitungkan kompleksitas dunia tempat normativitas itu diterapkan.

Monograf ini mengambil posisi bahwa pendekatan kontekstual paling produktif apabila ditempatkan dalam suatu hermeneutika berlapis: teks tidak dilepaskan dari konteks awalnya, konteks awal tidak dilepaskan dari struktur nilai yang dikandungnya, dan nilai tidak

dilepaskan dari kebutuhan untuk diuji dalam realitas konkret. Dengan konstruksi semacam ini, substansi tidak menjadi alasan untuk mengabaikan teks; substansi menjadi cara untuk memahami mengapa teks memiliki daya normatif melampaui bentuk historis tertentu.

Kontribusi Saeed dengan demikian bukan terutama menyediakan jawaban final bagi seluruh persoalan interpretasi Islam kontemporer. Nilai terpenting pendekatannya terletak pada pembukaan ruang metodologis untuk mempertemukan kesetiaan kepada teks dengan tanggung jawab terhadap konteks. Ruang tersebut sangat penting bagi konstruksi Islam substantif, sebab agama hanya dapat menjalankan fungsi moralnya apabila nilai yang dikandung wahyu mampu dibaca secara bertanggung jawab dalam realitas manusia yang senantiasa berubah.

Maqāṣid al-Sharī‘ah dan Orientasi Substantif

Qāṣid al-sharīʿah menyediakan salah satu perangkat intelektual paling penting untuk menjembatani norma dengan tujuan. Istilah ini merujuk kepada tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat, tetapi sejarah konseptualnya memperlihatkan perkembangan bertahap dalam pemikiran hukum Islam. Karena itu, *maqāṣid* tidak seharusnya diperlakukan sebagai slogan kontemporer yang dapat digunakan untuk membenarkan setiap keputusan yang dianggap bermanfaat. Ia mempunyai sejarah intelektual, struktur argumentasi, dan batas epistemologis yang perlu dihormati.

Al-Juwaynī merupakan salah satu pemikir awal yang memberikan perhatian terhadap struktur tujuan hukum melalui pembahasan mengenai kebutuhan dan kepentingan manusia. Kerangka tersebut

kemudian memperoleh artikulasi yang lebih sistematis pada al-Ghazālī dan berkembang secara signifikan pada al-Shāṭibī.[93] Dalam perkembangan tersebut, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta menjadi salah satu formulasi terkenal dari kepentingan fundamental yang hendak dijaga oleh syariat.[94]

Formulasi klasik tersebut penting, tetapi tidak semestinya dibekukan sebagai daftar tertutup yang mengakhiri seluruh diskursus *maqāṣid*. Justru salah satu kekuatan pendekatan *maqāṣid* terletak pada kemampuannya menghubungkan ketentuan partikular dengan kepentingan manusia yang lebih luas. Ketika realitas sosial berubah, pertanyaan yang muncul bukan hanya "apa bentuk aturan yang pernah diterapkan?", tetapi juga "tujuan moral apa yang hendak diwujudkan oleh aturan tersebut, dan bagaimana tujuan itu diwujudkan secara bertanggung jawab dalam keadaan yang berbeda?"

Al-Shāṭibī menempatkan *maqāṣid* dalam kerangka pemahaman terhadap keseluruhan syariat, bukan sebagai perangkat arbitrer untuk mengabaikan teks.[95] Hal ini penting untuk menjaga keseimbangan metodologis. Pendekatan substantif tidak boleh berubah menjadi utilitarianisme sederhana yang menganggap segala sesuatu yang menghasilkan manfaat otomatis sesuai dengan syariat. *Maslahah* dalam kerangka syariat mempunyai hubungan dengan struktur normatif wahyu dan keseluruhan tujuan hukum.

Perkembangan kontemporer mengenai *maqāṣid* memperluas ruang diskusi dengan memasukkan perhatian terhadap nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, martabat manusia, dan kesejahteraan sosial. Jasser Auda, misalnya, mengusulkan pendekatan sistem terhadap *maqāṣid* yang menekankan keterhubungan,

multidimensionalitas, dan kemampuan hukum Islam merespons kompleksitas sistem sosial.[96] Pendekatan semacam ini membantu menghindari cara berpikir reduksionis yang menilai suatu tindakan hanya berdasarkan satu konsekuensi langsung.

Perspektif *maqāṣid* memiliki arti khusus bagi kritik terhadap formalisme karena ia mengingatkan bahwa hukum bukan sekadar kumpulan bentuk perintah dan larangan, melainkan struktur normatif yang memiliki tujuan. Namun, orientasi substantif tidak boleh dipahami sebagai hak istimewa untuk melewati bentuk hukum setiap kali seseorang mengklaim telah menemukan "tujuan". Justru diperlukan kehati-hatian agar tujuan tidak dikonstruksi secara subjektif dan kemudian digunakan untuk membatalkan seluruh batas normatif.

Di sinilah muncul kebutuhan akan apa yang dapat disebut sebagai *discipline of purposes*: tujuan harus ditafsirkan melalui teks, tradisi hukum, penalaran moral, dan realitas konkret secara bersamaan. *Maqāṣid* bukan jalan pintas untuk memperoleh hasil yang diinginkan; ia merupakan cara memperdalam pertanggungjawaban penalaran normatif. Semakin besar klaim bahwa suatu keputusan mencerminkan tujuan syariat, semakin besar pula kebutuhan untuk menunjukkan bagaimana tujuan itu diturunkan secara dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam perspektif substantif, *maqāṣid* juga menggeser perhatian dari kepatuhan yang statis menuju dampak etis. Suatu ketentuan tidak cukup dibaca melalui keberhasilannya menghasilkan kepatuhan formal; ia perlu dipertimbangkan dalam kaitannya dengan keadilan, kemaslahatan, pencegahan kerusakan, dan perlindungan terhadap manusia. Pergeseran ini tidak mengubah syariat menjadi etika sekuler. Ia justru menegaskan bahwa dimensi etis merupakan bagian internal

dari tujuan normatif hukum Islam. Monograf ini mengembangkan sintesis bahwa *maqāṣid* dapat berfungsi sebagai jembatan antara Islam normatif dan Islam substantif apabila tiga reduksi dihindari sekaligus: reduksi syariat menjadi aturan formal, reduksi *maqāṣid* menjadi utilitarianisme, dan reduksi kemaslahatan menjadi preferensi subjektif. Dalam ruang antara ketiganya, *maqāṣid* memungkinkan hukum dipahami sebagai praksis moral yang bertujuan membentuk kehidupan yang lebih adil dan manusiawi.

Dengan demikian, orientasi substantif bukan pelemahan norma. Sebaliknya, ia menuntut keseriusan yang lebih tinggi terhadap pertanyaan mengenai mengapa norma hadir, manusia macam apa yang hendak dibentuk, dan tatanan sosial seperti apa yang hendak diwujudkan. Syariat memperoleh kedalaman ketika bentuk normatifnya dibaca dalam horizon tujuan moralnya; *maqāṣid* memperoleh legitimasi ketika tujuan tersebut tetap berakar pada struktur normatif Islam.

Keadilan sebagai Ukuran Keberagamaan

Keadilan menempati posisi yang sangat penting dalam konstruksi etika Islam karena ia menyentuh hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan sesamanya. Dalam perspektif substantif, keadilan bukan sekadar salah satu nilai di antara banyak nilai lainnya. Ia merupakan prinsip yang menguji apakah keberagamaan menghasilkan relasi yang benar antara kekuasaan, hak, kewajiban, dan martabat manusia.

Al-Qur’an memerintahkan manusia untuk menegakkan keadilan bahkan ketika hal tersebut berhadapan dengan kepentingan diri sendiri

atau kelompok terdekat (Q.S. al-Nisāʾ 4: 135).[97] Perintah ini memiliki konsekuensi epistemologis yang mendalam. Keadilan tidak boleh bergantung sepenuhnya pada afiliasi. Seseorang tidak menjadi benar hanya karena berada dalam kelompok yang dianggap religius, sebagaimana pihak lain tidak otomatis menjadi salah karena berada di luar kelompok tersebut.

Prinsip tersebut ditegaskan kembali dalam perintah untuk berlaku adil dan bahwa keadilan lebih dekat kepada *taqwā* (Q.S. al-Māʾidah 5: 8).[98] Hubungan antara keadilan dan *taqwā* mengubah cara memahami kesalehan. Kesalehan tidak cukup dibuktikan melalui intensitas praktik individual apabila manusia yang sama gagal berlaku adil ketika kepentingannya terancam. Taqwā mempunyai dimensi relasional: ia diuji ketika manusia harus mengambil keputusan yang tidak menguntungkan dirinya.

Keadilan juga menuntut pemeriksaan terhadap struktur, bukan hanya niat. Seseorang dapat memiliki niat baik tetapi tetap mempertahankan praktik yang menghasilkan ketidakadilan. Karena itu, etika substantif harus bergerak dari pertanyaan "apakah saya bermaksud baik?" menuju pertanyaan "apa akibat tindakan saya terhadap manusia lain, dan apakah struktur relasi yang saya ciptakan dapat dipertanggungjawabkan?" Perubahan pertanyaan ini penting karena banyak bentuk ketidakadilan tidak lahir dari kebencian terbuka, melainkan dari kebiasaan, ketidakpedulian, atau penggunaan privilese tanpa refleksi.

Tradisi pemikiran Islam memberikan ruang bagi pembedaan tersebut. Al-Ghazālī menempatkan pengendalian hawa nafsu dan pembentukan akhlak sebagai bagian dari proses penyucian jiwa.[99]

Secara analitis, hal ini berarti bahwa ketidakadilan eksternal sering kali memiliki akar dalam struktur batin: keserakahan, cinta berlebihan terhadap status, ego, atau keinginan untuk menguasai. Pembentukan keadilan sosial karena itu tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari pembentukan manusia yang mampu mengendalikan dirinya.

Akan tetapi, kesalehan batin tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan struktur sosial. Di sinilah konstruksi substantif memerlukan dua arah sekaligus: transformasi moral individu dan koreksi terhadap relasi yang tidak adil. Individu yang saleh tetapi tidak peduli terhadap ketidakadilan struktural menghadirkan kesalehan yang terfragmentasi; struktur yang mengatasnamakan keadilan tetapi mengabaikan pembentukan karakter juga rentan kehilangan integritas.

Keadilan sebagai ukuran keberagamaan mempunyai konsekuensi terhadap penggunaan simbol. Simbol keagamaan memperoleh kredibilitas moral ketika ia berkorelasi dengan perilaku yang adil. Ketika seseorang menampilkan identitas religius secara kuat tetapi menggunakan kekuasaan secara sewenang-wenang, simbol tersebut tidak dapat diperlakukan sebagai bukti otomatis keunggulan moral. Ini bukan berarti simbolnya kehilangan makna religius, tetapi klaim moral yang dilekatkan kepada pemakainya harus diuji melalui perilaku.

Perspektif ini menghindarkan agama dari jebakan *moral exceptionalism*, yakni kecenderungan menganggap kelompok religius memiliki legitimasi moral yang lebih tinggi hanya karena identitasnya. Al-Qur'an justru menuntut keadilan bahkan terhadap pihak yang dibenci (Q.S. al-Māʾidah 5: 8).[100] Ukuran moral yang demikian sulit dipertahankan jika agama dipahami terutama sebagai identitas kelompok.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa keadilan dapat berfungsi sebagai *ethical stress test* bagi keberagamaan. Ketika kepentingan, kekuasaan, dan identitas berada dalam keadaan harmonis, hampir semua orang dapat berbicara tentang keadilan. Ujian sesungguhnya muncul ketika keadilan mengharuskan pengurangan keuntungan diri sendiri atau pengakuan terhadap hak pihak yang tidak disukai. Di sanalah keberagamaan bergerak dari wacana menuju karakter.

Keadilan juga harus dibedakan dari keseragaman. Masyarakat yang adil tidak harus menghapus seluruh perbedaan; ia harus memastikan bahwa perbedaan tidak menjadi alasan untuk merampas hak, mempermalukan manusia, atau memperlakukan kelompok tertentu sebagai kurang bernilai. Keadilan dengan demikian bukan proyek homogenisasi sosial, melainkan tata hubungan yang memungkinkan manusia hidup dalam perbedaan tanpa kehilangan martabat.

Jika ukuran keberagamaan diletakkan pada keadilan, maka pusat evaluasi agama bergeser secara signifikan. Pertanyaan tentang seberapa banyak simbol yang dimiliki seseorang menjadi kurang menentukan dibandingkan bagaimana ia memperlakukan mereka yang berada di bawah otoritasnya. Intensitas ritual tetap memiliki nilai, tetapi integritas moral menjadi arena pembuktian yang tidak dapat digantikan oleh penampilan religius.

Maslahah dan Kepentingan Publik

Konsep *maṣlaḥah* menempati posisi strategis dalam perjumpaan antara hukum, etika, dan kehidupan sosial. Ia mengarahkan perhatian kepada kemanfaatan yang diakui secara normatif dan pencegahan

terhadap kerusakan. Namun, penggunaan *maṣlaḥah* dalam wacana kontemporer membutuhkan kehati-hatian karena istilah "kepentingan publik" mudah berubah menjadi legitimasi bagi keputusan yang sebenarnya hanya menguntungkan kelompok tertentu.

Dalam tradisi uṣūl al-fiqh, pembahasan *maṣlaḥah* berkembang dalam hubungan erat dengan tujuan syariat. Al-Ghazālī memberikan formulasi penting dengan mengaitkan *maṣlaḥah* dengan perlindungan terhadap kepentingan fundamental manusia.[101] Formulasi tersebut menunjukkan bahwa kemaslahatan bukan sekadar manfaat pragmatis. Sesuatu dapat tampak menguntungkan dalam jangka pendek tetapi tidak termasuk kemaslahatan apabila merusak kepentingan fundamental yang hendak dijaga oleh syariat.

Pembedaan antara manfaat dan *maṣlaḥah* menjadi sangat penting dalam kehidupan publik. Pembangunan ekonomi, misalnya, dapat menghasilkan keuntungan agregat tetapi sekaligus menimbulkan kerugian serius bagi kelompok tertentu. Kebijakan publik dapat meningkatkan efisiensi tetapi mengorbankan kelompok yang memiliki daya tawar rendah. Dalam kerangka substantif, pertanyaan tentang kemaslahatan karena itu harus mempertimbangkan distribusi manfaat dan beban, bukan hanya total manfaat yang dihasilkan.

Konsep *maṣlaḥah* dengan demikian mempunyai dimensi politik sekaligus etis. Ia menuntut pertanyaan tentang siapa yang menentukan apa yang disebut "kepentingan umum", siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang menanggung biaya, dan apakah pihak yang terdampak memiliki ruang untuk menyampaikan kepentingannya. Kepentingan publik tidak identik dengan kepentingan mayoritas, apalagi kepentingan penguasa yang mengklaim berbicara atas nama

masyarakat. Dalam pemikiran al-Shāṭibī, tujuan syariat berkaitan dengan pemeliharaan tatanan kehidupan manusia dan pencapaian kebaikan yang lebih luas.[102] Kerangka ini memungkinkan *maṣlaḥah* dibaca sebagai konsep yang melampaui kepentingan individual. Ia berhubungan dengan kondisi yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan yang baik menurut orientasi normatif Islam.

Pendekatan kontemporer terhadap *maqāṣid* memperluas ruang analisis tersebut. Jasser Auda menekankan perlunya memahami sistem hukum dalam hubungan antarelemen dan dampak yang saling berkelindan.[103] Pendekatan ini relevan bagi *maṣlaḥah* karena kepentingan publik hampir selalu bersifat kompleks. Suatu kebijakan jarang memiliki satu akibat tunggal. Manfaat ekonomi dapat berdampingan dengan dampak sosial; perlindungan keamanan dapat berhadapan dengan kebebasan; dan efisiensi administratif dapat berhadapan dengan keadilan prosedural.

Kemaslahatan juga membutuhkan horizon waktu. Apa yang tampak bermanfaat hari ini belum tentu baik dalam jangka panjang. Islam substantif karenanya tidak dapat puas dengan kalkulasi manfaat sesaat. Ia membutuhkan pertimbangan terhadap keberlanjutan kehidupan, generasi mendatang, kualitas institusi, dan kemampuan masyarakat mempertahankan keadilan. Dalam hal ini, *maṣlaḥah* dapat menjadi bahasa etis untuk menghubungkan hukum Islam dengan tanggung jawab antargenerasi.

Namun, bahaya instrumentalisasi tetap ada. Klaim *maṣlaḥah* dapat digunakan untuk membenarkan hampir apa pun jika kriterianya tidak jelas. Karena itu, monograf ini memandang bahwa *maṣlaḥah* perlu dikawal setidaknya oleh tiga prinsip: kesesuaian dengan orientasi

normatif syariat, pertimbangan terhadap dampak nyata, dan perhatian terhadap distribusi manfaat serta kerugian. Ketiganya mencegah kemaslahatan berubah menjadi slogan.

Kepentingan publik juga menuntut perluasan subjek moral. Mereka yang paling lemah sering kali memiliki suara paling kecil dalam proses penentuan kebijakan. Jika *maṣlaḥah* hanya dihitung dari perspektif mereka yang mempunyai kekuasaan, maka konsep tersebut kehilangan fungsi korektifnya. Kemaslahatan yang substantif harus memperhitungkan manusia yang mudah diabaikan karena kemiskinan, ketidakberdayaan, atau keterbatasan akses terhadap institusi.

Pada titik tersebut, *maṣlaḥah* menjadi instrumen penting untuk menilai keberagamaan institusional. Sebuah lembaga tidak cukup disebut Islami karena menggunakan bahasa, simbol, atau struktur yang religius. Ia harus diuji berdasarkan manfaat sosial yang dihasilkan, keadilan yang ditegakkan, kerugian yang dicegah, serta martabat manusia yang dilindungi. Identitas institusional memperoleh kredibilitas ketika menghasilkan kebaikan yang dapat dirasakan oleh mereka yang berada di dalam maupun di luar komunitasnya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *maṣlaḥah* seharusnya dipahami sebagai disiplin moral bagi penggunaan kekuasaan. Ia memaksa aktor keagamaan dan publik untuk bertanya bukan hanya “apa yang diperbolehkan?”, melainkan “kebaikan siapa yang sedang diwujudkan, dengan biaya siapa, dan menurut ukuran normatif apa?” Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa *maṣlaḥah* keluar dari wilayah abstraksi hukum menuju tanggung jawab konkret terhadap kehidupan bersama.

Martabat Manusia sebagai Dimensi Etis

Martabat manusia memberikan dimensi antropologis yang penting bagi Islam substantif. Jika agama dipahami sebagai kekuatan transformasi moral, maka pertanyaan mengenai manusia macam apa yang hendak dibentuk tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai bagaimana manusia harus diperlakukan. Di sini, martabat berfungsi bukan sekadar sebagai istilah etis modern, tetapi sebagai kategori yang dapat didialogkan secara serius dengan sumber normatif Islam.

Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia telah dimuliakan oleh Allah (Q.S. al-Isrāʾ 17: 70).[104] Pernyataan ini mempunyai cakupan antropologis yang luas. Ia memberikan dasar bagi pemahaman bahwa manusia mempunyai nilai yang tidak boleh direduksi semata-mata menjadi instrumen bagi kepentingan pihak lain. Kemuliaan tersebut berasal dari pemberian Allah, bukan dari prestasi sosial, kekayaan, kekuasaan, atau identitas kelompok.

Martabat, bagaimanapun, tidak boleh dipahami sebagai legitimasi bagi otonomi manusia tanpa batas. Dalam pandangan Islam, manusia tetap merupakan makhluk dan hamba Allah. Karena itu, martabat tidak berarti manusia menjadi pusat absolut realitas. Justru kedudukan manusia sebagai makhluk yang menerima amanah menempatkan martabat dalam relasi dengan tanggung jawab. Manusia dihormati sekaligus dimintai pertanggungjawaban.

Keseimbangan antara martabat dan tanggung jawab mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah merendahkan manusia atas nama agama, seolah-olah penghormatan terhadap manusia dapat dikorbankan demi mempertahankan simbol atau identitas. Ekstrem

kedua adalah memahami martabat sebagai kebebasan tanpa batas yang terlepas dari tanggung jawab moral. Islam substantif membutuhkan posisi yang lebih integratif: manusia mempunyai kehormatan karena Allah memuliakannya, dan justru karena itu manusia harus diperlakukan sebagai subjek moral yang bertanggung jawab.

Al-Qur'an juga menempatkan perbedaan manusia dalam kerangka pengenalan, bukan hierarki biologis atau sosial yang absolut. Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 menghubungkan kemuliaan dengan *taqwā*, bukan dengan asal-usul kelompok.[105] Ayat tersebut memberikan dasar bagi kritik terhadap superioritas identitas. Klaim bahwa suatu kelompok lebih bermartabat hanya karena identitas keagamaannya tidak memperoleh pembenaran dari prinsip tersebut.

Dalam kerangka etika publik, martabat mengubah cara memandang kelompok rentan. Orang miskin tidak hanya dipandang sebagai objek belas kasihan; mereka adalah manusia dengan kehormatan. Penyandang keterbatasan tidak boleh diperlakukan semata sebagai penerima bantuan; mereka adalah subjek yang memiliki hak dan kapasitas. Mereka yang berbeda keyakinan atau latar sosial tidak kehilangan status kemanusiaannya. Perspektif ini membuat etika Islam bergerak dari paternalistik menuju relasional dan menghormati agensi manusia.

Konsep martabat juga berhubungan dengan bahasa. Penghinaan, pelecehan, fitnah, dan dehumanisasi bukan sekadar persoalan kesantunan. Bahasa dapat merusak pengakuan terhadap manusia sebagai subjek bermartabat. Al-Qur'an memberikan perhatian terhadap larangan saling merendahkan, mencela, dan memanggil

dengan gelar yang buruk (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 11).[106] Norma ini memperlihatkan bahwa etika komunikasi merupakan bagian dari konstruksi kehidupan moral.

Martabat juga menuntut kritik terhadap kekuasaan. Kekuasaan yang sah secara formal belum tentu digunakan secara bermartabat. Ketika manusia diperlakukan semata sebagai angka, objek mobilisasi, konsumen, tenaga kerja, atau alat untuk mencapai ambisi kelompok, terjadi reduksi antropologis. Islam substantif menolak reduksi tersebut karena manusia memiliki nilai yang tidak habis oleh fungsi sosialnya.

Pada tingkat spiritual, penghormatan terhadap martabat manusia juga menguji kualitas *tawāḍuʿ*. Kesadaran bahwa manusia sama-sama makhluk Allah seharusnya melemahkan dorongan untuk mengangkat diri sebagai hakim absolut atas nilai orang lain. Kesalehan yang matang tidak membutuhkan penghinaan terhadap pihak lain untuk membuktikan keunggulan dirinya. Ia justru semakin sadar terhadap keterbatasan pengetahuan dan kerentanan moral dirinya sendiri.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa martabat manusia merupakan salah satu titik temu antara dimensi spiritual dan sosial Islam. Menghormati manusia bukan berarti mengurangi orientasi kepada Allah; sebaliknya, penghormatan tersebut dapat dipahami sebagai konsekuensi etis dari pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang dimuliakan dan dibebani amanah. Pada titik ini, Islam substantif tidak hanya berbicara mengenai hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengenai kualitas kemanusiaan yang lahir dari hubungan tersebut.

Keberagamaan yang kehilangan penghormatan terhadap martabat manusia menghadapi paradoks internal. Ia mungkin memiliki simbol

yang kuat dan bahasa yang sangat religius, tetapi gagal mempertahankan salah satu konsekuensi moral paling mendasar dari pandangan Qur'ani mengenai manusia. Martabat karenanya bukan aksesori etis bagi agama. Ia merupakan salah satu medan tempat kedalaman keberagamaan dapat diuji.

Kesalehan Individual dan Tanggung Jawab Sosial

Kesalehan individual merupakan unsur yang tidak dapat dihapus dari kehidupan Islam. Iman, ibadah, doa, zikir, muhasabah, dan penyucian jiwa memiliki fungsi fundamental dalam pembentukan manusia. Kritik terhadap reduksionisme individual karena itu bukan penolakan terhadap dimensi personal agama. Yang dipersoalkan adalah keterputusan antara transformasi diri dan tanggung jawab terhadap kehidupan bersama.

Al-Qur'an berulang kali menghubungkan orientasi spiritual dengan konsekuensi sosial. Dalam Q.S. al-Baqarah 2: 177, kebajikan mencakup pemberian harta kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, dan mereka yang membutuhkan, di samping iman dan ibadah.[107] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa kesalehan personal dan solidaritas sosial tidak diletakkan dalam dua dunia moral yang terpisah.

Persoalan muncul ketika kesalehan dipahami sebagai proyek penyelamatan diri yang tidak mempunyai dimensi sosial. Seseorang dapat sangat tekun mengawasi makanan, pakaian, ibadah, dan ritual dirinya, tetapi tidak memberi perhatian sepadan terhadap bagaimana kekayaannya diperoleh atau bagaimana keputusan ekonominya memengaruhi orang lain. Kesalehan menjadi sangat intens pada

wilayah yang mudah dikontrol secara individual, tetapi melemah ketika memasuki wilayah relasional yang menuntut pengorbanan.

Tradisi tasawuf klasik sebenarnya memiliki sumber daya konseptual untuk menghindari fragmentasi tersebut. Al-Ghazālī menempatkan penyakit hati seperti riya, kesombongan, cinta berlebihan terhadap kedudukan, dan ketamakan sebagai persoalan spiritual yang mempunyai konsekuensi terhadap perilaku.[108] Jika dibaca secara sosial, kritik terhadap penyakit hati tersebut menunjukkan bahwa transformasi batin tidak pernah sepenuhnya privat. Jiwa yang dikuasai kesombongan akan menghasilkan relasi sosial tertentu; jiwa yang dibentuk oleh kejujuran dan kerendahan hati akan menghasilkan pola relasi yang berbeda.

Dimensi sosial kesalehan juga dapat dipahami melalui konsep *ʿubūdiyyah*. Penghambaan kepada Allah tidak identik dengan penarikan diri dari dunia. Justru karena manusia mengakui dirinya sebagai hamba, ia menyadari keterbatasan klaim atas orang lain. Ia tidak mempunyai legitimasi untuk memperlakukan manusia sebagai milik pribadi. Kesadaran ketuhanan yang sehat mengurangi kecenderungan manusia untuk menuhankan ego, kelompok, atau kekuasaan.

Dalam kerangka ini, ibadah mempunyai fungsi pembentukan orientasi. Zakat, misalnya, tidak sekadar merupakan transfer harta, tetapi institusi yang menghubungkan kepemilikan dengan kewajiban sosial. Larangan riba, kewajiban memenuhi janji, dan tuntutan keadilan dalam transaksi juga menunjukkan bahwa agama memasuki ruang ekonomi bukan sekadar untuk memberikan identitas religius, melainkan untuk membentuk pola hubungan yang lebih bertanggung jawab. Tanggung jawab sosial tidak berarti setiap kesalehan harus

dipertontonkan di ruang publik. Justru agama memiliki dimensi batin yang mengajarkan keheningan, keikhlasan, dan keterlepasan dari kebutuhan akan pengakuan. Problemnya bukan apakah amal dilakukan secara privat atau publik, tetapi apakah kehidupan privat dan publik seseorang dibentuk oleh orientasi moral yang konsisten. Kesalehan yang tidak dipamerkan dapat sangat dalam; kesalehan yang dipublikasikan pun tidak otomatis palsu. Ukurannya tetap berada pada integritas orientasi dan dampaknya.

Di era digital, persoalan ini menjadi semakin kompleks. Tindakan keagamaan dapat dengan mudah berubah menjadi konten, dan konten dapat berubah menjadi modal reputasi. Batas antara kesaksian, dakwah, dokumentasi, dan pencarian pengakuan menjadi semakin kabur. Dalam situasi demikian, tradisi spiritual tentang niat memperoleh relevansi baru, bukan sebagai alasan untuk menuduh setiap tindakan publik sebagai riya, tetapi sebagai undangan untuk terus menguji motivasi diri.

Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa kesalehan individual dan tanggung jawab sosial harus dipahami sebagai dua dimensi dari satu proses pembentukan moral. Kesalehan individual menyediakan kedalaman batin; tanggung jawab sosial menyediakan medan pembuktian. Yang pertama tanpa yang kedua berisiko menjadi spiritualitas yang terisolasi, sedangkan yang kedua tanpa yang pertama berisiko menjadi aktivisme moral yang kehilangan disiplin batin.

Ukuran kedewasaan keberagamaan terletak pada kemampuan menjaga keduanya tanpa mereduksi salah satunya. Manusia membutuhkan ruang untuk beribadah dalam kesunyian, tetapi ia juga harus siap mempertanggungjawabkan cara ia hidup bersama manusia

lain. Di sinilah agama keluar dari ruang simbolik dan menjadi etika kehidupan.

Kesalehan yang matang pada akhirnya bukan kesalehan yang semakin sibuk membuktikan dirinya kepada orang lain, melainkan kesalehan yang semakin mampu menanggung beban moral kehadirannya. Ia menjadikan seseorang lebih dapat dipercaya, lebih adil ketika memiliki kuasa, lebih rendah hati ketika dipuji, lebih bertanggung jawab ketika memegang amanah, dan lebih peka terhadap penderitaan yang tidak menguntungkan dirinya. Dalam pengertian inilah kesalehan individual memperoleh dimensi sosialnya.

Dari Piety as Performance menuju Piety as Practice

Peralihan dari *piety as performance* menuju *piety as practice* menandai perubahan penting dalam cara memahami kesalehan. *Performance* menunjuk kepada keberagamaan yang terutama hadir sebagai sesuatu yang terlihat, dipertontonkan, atau dikenali melalui tanda-tanda tertentu. *Practice* menunjuk kepada keberagamaan sebagai kebiasaan moral yang dijalani secara berulang sehingga membentuk disposisi karakter. Perbedaan keduanya bukan terutama persoalan apakah sesuatu terlihat atau tidak terlihat, melainkan mengenai pusat gravitasi kesalehan: pengakuan sosial atau transformasi diri.

Istilah *performance* tidak harus mempunyai makna negatif. Ritual itu sendiri merupakan tindakan yang mempunyai bentuk, keteraturan, dan ekspresi publik. Masalah muncul ketika performativitas menjadi tujuan tersendiri. Kesalehan mulai berorientasi kepada bagaimana ia dipersepsikan. Dalam keadaan seperti itu, pertanyaan “apakah saya

telah menjadi manusia yang lebih baik?" dapat digantikan oleh "apakah orang lain melihat saya sebagai orang yang saleh?"

Tradisi Islam mempunyai perangkat kuat untuk mengkritik pergeseran tersebut melalui konsep *riyāʾ*. Al-Ghazālī membahas *riyāʾ* sebagai penyakit yang berkaitan dengan pencarian kedudukan dan pengakuan manusia melalui amal yang seharusnya diarahkan kepada Allah.[109] Pembahasan ini memperlihatkan bahwa persoalan performativitas bukan fenomena baru. Yang berubah adalah lingkungan sosial tempat kebutuhan akan pengakuan tersebut beroperasi.

Ruang digital memperbesar kemungkinan tersebut karena tindakan yang sebelumnya berlangsung di lingkungan terbatas kini dapat dikonversi menjadi gambar, video, statistik keterlibatan, dan reputasi. Ibadah, sedekah, perjalanan keagamaan, kegiatan sosial, dan simbol identitas dapat memperoleh nilai sosial tambahan karena dipublikasikan. Publikasi tidak dengan sendirinya salah; bahkan dapat berfungsi inspiratif atau informatif. Namun, medium tersebut menciptakan kondisi baru yang membuat pengujian niat dan orientasi semakin kompleks.

Practice memiliki logika berbeda. Ia tidak terutama bergantung pada momen spektakuler, tetapi pada konsistensi. Kejujuran ketika tidak ada yang mengawasi, keadilan ketika keputusan mengurangi keuntungan diri, kesabaran ketika menghadapi penghinaan, dan kemampuan mengakui kesalahan merupakan bentuk-bentuk kesalehan yang mungkin tidak menghasilkan citra publik. Justru karena tidak selalu terlihat, praktik moral semacam itu menjadi indikator penting bagi kedalaman karakter.

Dalam perspektif etika kebajikan, karakter terbentuk melalui kebiasaan yang diulang. Tradisi Islam tentang *riyāḍah al-nafs* dapat dibaca dalam horizon ini: manusia melatih dirinya untuk menundukkan kecenderungan yang merusak dan membentuk disposisi yang lebih baik.[110] Kesalehan tidak lagi dipahami sebagai keadaan sesaat, melainkan sebagai proses pembentukan. Orang saleh bukan sekadar orang yang melakukan tindakan saleh pada kesempatan tertentu, tetapi seseorang yang perlahan-lahan menjadi pribadi yang memiliki kecenderungan kepada kebaikan.

Perbedaan ini penting karena *performance* mudah dinilai melalui kuantitas, visibilitas, dan frekuensi. *Practice* lebih sulit diukur karena kualitasnya muncul dalam konsistensi lintas situasi. Seseorang dapat memiliki penampilan religius yang sangat kuat tetapi mudah berlaku curang ketika berhadapan dengan kepentingan. Sebaliknya, seseorang yang tidak banyak berbicara tentang agama dapat menunjukkan integritas yang tinggi dalam keputusan sehari-hari. Fenomena tersebut menunjukkan keterbatasan indikator eksternal sebagai ukuran tunggal kesalehan.

Peralihan menuju *piety as practice* juga mengubah orientasi pendidikan agama. Pendidikan yang hanya mengajarkan pengetahuan tentang aturan berisiko menghasilkan kemampuan deklaratif tanpa kompetensi moral. Pendidikan substantif harus membantu manusia belajar menimbang konsekuensi, mengenali godaan ego, mengelola konflik, dan mempertahankan nilai ketika berada di bawah tekanan. Pengetahuan agama menjadi praksis ketika ia mengubah cara seseorang mengambil keputusan. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa praktik adalah bentuk paling konkret dari internalisasi

nilai. Nilai yang hanya berada dalam bahasa belum menjadi karakter. Ia menjadi karakter ketika hadir secara stabil dalam kebiasaan. Dalam kerangka tersebut, kesalehan dapat dipahami sebagai *embodied ethics*: nilai yang telah memperoleh tubuh dalam tindakan sehari-hari.

Perubahan dari *performance* menuju *practice* juga tidak berarti menolak simbol dan ekspresi publik. Yang dibutuhkan adalah subordinasi simbol kepada substansi. Simbol boleh hadir sebagai ekspresi identitas, tetapi tidak boleh menjadi pengganti karakter. Publikasi boleh menjadi sarana komunikasi, tetapi tidak boleh menjadi sumber utama validasi spiritual.

Pada tingkat paling mendalam, *piety as practice* menuntut perubahan orientasi dari "terlihat baik" menuju "menjadi baik". Perbedaan ini tampak sederhana, tetapi mempunyai konsekuensi filosofis yang besar. Yang pertama berorientasi pada penilaian eksternal; yang kedua berorientasi pada pembentukan keberadaan. Dalam Islam substantif, agama bukan terutama proyek membangun citra moral, melainkan perjalanan panjang untuk menjadikan kebaikan sebagai kebiasaan yang semakin melekat pada diri.

Ketika Simbol Keagamaan Tidak Lagi Menjamin Kredibilitas Moral

Simbol keagamaan mempunyai kekuatan karena ia membuat identitas dan nilai menjadi terlihat. Ia memungkinkan seseorang atau komunitas menyatakan orientasi tertentu kepada lingkungan sosialnya. Akan tetapi, keterlihatan bukanlah validitas. Di sinilah problem kredibilitas moral muncul: semakin kuat simbol digunakan sebagai penanda kesalehan, semakin besar pula kemungkinan bahwa masyarakat menyamakan penanda dengan kualitas yang ditandainya.

Kredibilitas moral pada hakikatnya bersifat relasional dan performatif dalam arti yang berbeda dari *performance* sebelumnya. Ia lahir dari konsistensi antara nilai yang diklaim dan tindakan yang dilakukan. Seseorang dipercaya bukan hanya karena mengatakan dirinya jujur, tetapi karena perilakunya dalam situasi yang memungkinkan ketidakjujuran menunjukkan integritas. Demikian pula identitas religius memperoleh kredibilitas moral ketika menghasilkan pola tindakan yang sesuai dengan nilai yang diklaim.

Al-Qur'an memberikan kritik tajam terhadap ketidaksesuaian antara ucapan dan tindakan. Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3 mengecam keadaan ketika manusia mengatakan sesuatu yang tidak mereka lakukan.[111] Kritik tersebut memiliki relevansi luas terhadap persoalan simbolik: bahasa moral kehilangan daya ketika tidak didukung praktik. Yang dipersoalkan bukan sekadar kesalahan komunikasi, tetapi integritas antara deklarasi dan tindakan.

Surat al-Māʿūn memberikan gambaran lain tentang paradoks tersebut. Praktik ritual dapat berjalan bersama ketidakpedulian terhadap orang miskin dan perilaku yang tidak mencerminkan tanggung jawab sosial (Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7).[112] Ayat tersebut tidak dapat direduksi menjadi larangan beribadah secara formal; ia justru menunjukkan bahwa ritual kehilangan makna moral ketika tidak berhubungan dengan kepedulian terhadap manusia.

Kredibilitas moral karena itu tidak dapat diberikan secara permanen berdasarkan simbol. Ia harus terus-menerus diperbarui melalui tindakan. Identitas religius mungkin membuka pintu kepercayaan awal, tetapi perilaku menentukan apakah kepercayaan tersebut bertahan. Dalam pengertian ini, simbol adalah klaim; karakter adalah

pembuktiannya. Konsekuensinya sangat penting bagi otoritas keagamaan. Otoritas yang dibangun terutama melalui penampilan, gelar, popularitas, atau kedekatan dengan simbol tertentu rentan kehilangan legitimasi apabila tindakan pemegangnya bertentangan dengan nilai yang dikomunikasikannya. Masyarakat modern, terutama masyarakat yang semakin terbuka terhadap informasi, dapat membandingkan klaim moral dengan perilaku secara lebih cepat. Ketidaksesuaian yang dahulu tersembunyi dapat menjadi terlihat.

Namun, kritik terhadap simbol tidak boleh berubah menjadi sinisme terhadap agama. Tidak setiap orang yang menggunakan simbol religius adalah hipokrit, dan tidak setiap kegagalan moral membatalkan seluruh keberagamaan seseorang. Manusia adalah makhluk yang tidak sempurna. Kredibilitas moral tidak menuntut tanpa cela; ia menuntut integritas, kemampuan mengakui kesalahan, kesediaan memperbaiki diri, dan konsistensi yang terus diupayakan.

Pembedaan ini penting agar Islam substantif tidak menghasilkan standar moral yang tidak manusiawi. Jika kesalehan diukur berdasarkan kesempurnaan absolut, maka kritik terhadap formalisme justru dapat melahirkan formalisme baru: formalitas kesempurnaan moral. Yang diperlukan adalah orientasi pembentukan karakter dan pertanggungjawaban, bukan tuntutan bahwa manusia tidak pernah gagal.

Dalam tradisi spiritual Islam, pengakuan terhadap kelemahan diri merupakan bagian penting dari perjalanan moral. Manusia yang menyadari keterbatasannya tidak otomatis menjadi lebih baik, tetapi kesadaran tersebut dapat membuka ruang bagi *muhāsabah*, pertobatan, dan koreksi diri. Di sini, kerendahan hati menjadi unsur

penting kredibilitas. Orang yang sungguh-sungguh beragama tidak selalu orang yang tampak paling yakin terhadap dirinya sendiri, melainkan orang yang mampu mempertanggungjawabkan kekurangan dirinya tanpa menjadikan agama sebagai perisai dari kritik.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kredibilitas moral harus dipindahkan dari ranah simbolik menuju ranah praksis tanpa menghapus fungsi simbol. Simbol menyampaikan identitas; tindakan menguji integritas. Ritual membentuk disiplin; karakter menunjukkan hasilnya. Identitas membuka kemungkinan kepercayaan; konsistensi menentukan keberlanjutannya.

Pada tingkat sosial, proposisi ini menghasilkan konsekuensi bagi cara masyarakat menilai figur dan institusi keagamaan. Tidak cukup menanyakan seberapa religius bahasa yang digunakan atau seberapa kuat simbol yang ditampilkan. Pertanyaan yang lebih menentukan ialah: apakah kekuasaan digunakan secara adil? Apakah yang lemah diperlakukan dengan hormat? Apakah amanah dijaga ketika tidak ada pengawasan? Apakah kritik diterima tanpa penghinaan? Apakah keuntungan pribadi dikorbankan ketika kepentingan publik menuntutnya?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa kita kembali kepada inti pergeseran dari Islam formalistik menuju Islam substantif. Formalitas mempunyai tempatnya, tetapi kredibilitas moral tidak dapat diserahkan kepadanya. Agama yang matang tidak takut diuji melalui buah etisnya, sebab nilai yang benar semestinya mampu menampakkan konsekuensinya dalam cara manusia hidup.

Ketika simbol tidak lagi menjamin kredibilitas moral, yang tersisa bukan kehampaan agama, melainkan kesempatan untuk

mengembalikan agama kepada kedalaman yang lebih autentik. Kesalehan tidak perlu dibuktikan melalui semakin banyak tanda jika karakter telah berbicara melalui tindakan. Pada titik itu, agama tidak kehilangan wajah publiknya; ia justru memperoleh bentuk publik yang lebih meyakinkan bukan karena simbolnya semakin keras, melainkan karena kehidupannya semakin dapat dipercaya.

BORROWED LEGITIMACY: KETIKA KEKUASAAN MEMINJAM OTORITAS AGAMA

Mengapa Kekuasaan Meminjam Legitimasi?

Kekuasaan pada dasarnya tidak identik dengan legitimasi. Seseorang atau suatu institusi dapat memiliki kemampuan untuk memerintah, mengendalikan sumber daya, membuat keputusan yang mengikat, bahkan memaksakan kepatuhan, tanpa karena itu memperoleh pengakuan bahwa kekuasaannya memang patut diterima. Perbedaan antara kemampuan memengaruhi perilaku dan keyakinan bahwa pengaruh tersebut sah merupakan salah satu persoalan fundamental dalam studi mengenai kekuasaan. Max Weber menempatkan persoalan tersebut dalam hubungan antara *Macht* dan *Herrschaft*: kekuasaan menunjuk pada kemungkinan seseorang memaksakan kehendaknya dalam suatu hubungan sosial, sedangkan dominasi atau otoritas menunjuk pada kemungkinan bahwa perintah tertentu memperoleh kepatuhan yang relatif stabil.[113] Perbedaan ini penting karena keberlangsungan kekuasaan tidak selalu dapat dijelaskan oleh paksaan. Kekuasaan yang hanya mengandalkan daya koersif akan terus membutuhkan biaya untuk mempertahankan kepatuhan; kekuasaan yang berhasil membangun legitimasi memperoleh kemungkinan untuk diterima sebagai sesuatu yang wajar, layak, atau patut.

Legitimasi, dengan demikian, tidak semata-mata merupakan hiasan moral yang ditempelkan setelah kekuasaan terbentuk. Ia merupakan

salah satu kondisi sosial yang memungkinkan kekuasaan bertahan tanpa harus terus-menerus menunjukkan kekuatan fisiknya. Weber membedakan beberapa tipe legitimasi yang bertumpu pada keyakinan terhadap tatanan tradisional, kualitas kharismatik, maupun legalitas rasional-formal.[114] Tipologi tersebut menunjukkan bahwa kepatuhan mempunyai dimensi kepercayaan: orang mematuhi bukan hanya karena tidak mampu menolak, tetapi karena terdapat alasan tertentu yang membuat perintah dianggap mempunyai dasar keabsahan. Dalam masyarakat modern, persoalan itu menjadi semakin kompleks karena berbagai sumber legitimasi hidup berdampingan. Legalitas negara, kompetensi teknokratis, reputasi moral, tradisi, identitas kolektif, agama, dan pengalaman historis dapat hadir secara bersamaan sebagai sumber pengakuan.

Kekuasaan karena itu selalu berhadapan dengan persoalan yang lebih dalam daripada sekadar bagaimana memperoleh kemampuan memerintah. Ia harus menghadapi pertanyaan tentang mengapa orang lain bersedia menerima klaimnya untuk memerintah. Di sinilah muncul kebutuhan untuk memperoleh legitimasi. Akan tetapi, tidak setiap kekuasaan memiliki sumber legitimasi yang sama kuat. Ada kekuasaan yang memperoleh legitimasi dari prosedur konstitusional; ada yang bertumpu pada tradisi; ada yang mengandalkan prestasi atau kompetensi; ada pula yang memperoleh penerimaan melalui hubungan dengan sumber otoritas yang telah lebih dahulu mendapatkan kepercayaan masyarakat. Bentuk terakhir inilah yang menjadi pintu masuk konseptual bagi istilah *borrowed legitimacy*.

Istilah *borrowed legitimacy* dalam monograf ini tidak digunakan untuk menyatakan bahwa legitimasi dapat dipindahkan secara harfiah

dari satu aktor kepada aktor lain. Legitimasi bukan benda yang dapat dipinjam sebagaimana modal finansial. Yang dapat "dipinjam" adalah daya pengakuan yang melekat pada sumber tertentu. Seorang aktor yang belum sepenuhnya memiliki kredibilitas dapat menghubungkan dirinya dengan figur, institusi, tradisi, simbol, atau komunitas yang telah mempunyai reputasi tertentu. Melalui hubungan tersebut, kualitas yang diasosiasikan dengan sumber legitimasi dapat ikut membentuk persepsi publik terhadap aktor yang meminjamnya. Dalam pengertian ini, *borrowed legitimacy* merupakan konsep relasional: ia muncul bukan semata-mata dari karakter peminjam, melainkan dari hubungan antara peminjam, sumber otoritas, dan publik yang menafsirkan hubungan tersebut.

Pemikiran Pierre Bourdieu mengenai modal simbolik membantu menjelaskan mekanisme yang mendasari proses tersebut. Bourdieu menunjukkan bahwa modal tidak hanya berbentuk ekonomi; terdapat bentuk-bentuk modal lain yang memperoleh nilai karena diakui secara sosial. Modal simbolik bekerja ketika kualitas tertentu—misalnya prestise, kehormatan, reputasi, atau otoritas—diakui sebagai bernilai dalam suatu ruang sosial.[115] Kerangka ini memberikan pijakan penting bagi pemahaman tentang legitimasi pinjaman, meskipun keduanya tidak boleh disamakan. Modal simbolik merupakan sumber daya yang memiliki nilai karena pengakuan, sedangkan *borrowed legitimacy* menunjuk pada penggunaan relasional atas daya pengakuan tersebut untuk memperkuat klaim keabsahan aktor lain.

Perbedaan ini menjadi sangat penting ketika sumber legitimasi berasal dari agama. Agama mempunyai kedudukan yang khas karena otoritas keagamaan tidak semata-mata bekerja melalui struktur

administratif. Ia dapat tumbuh dari pengetahuan keagamaan, reputasi moral, keteladanan, kesalehan, tradisi keilmuan, jaringan guru dan murid, institusi pendidikan, organisasi keagamaan, atau pengalaman spiritual yang diakui komunitas. Karena itu, ketika seorang penguasa berusaha mendekatkan dirinya kepada tokoh agama, lembaga keagamaan, ritual, atau simbol kesalehan, hubungan tersebut tidak otomatis berarti bahwa kekuasaan itu telah memperoleh legitimasi agama. Yang pertama-tama muncul adalah suatu asosiasi simbolik yang memungkinkan publik menilai hubungan tersebut. Apakah asosiasi itu kemudian menghasilkan legitimasi merupakan persoalan yang harus dijawab melalui respons publik.

Di sinilah perlu dibedakan antara otoritas agama dan legitimasi yang dipinjam dari agama. Otoritas keagamaan merupakan kapasitas normatif yang diakui dalam lingkungan sosial tertentu; *borrowed legitimacy* adalah efek legitimatif yang diharapkan muncul ketika seorang aktor menghubungkan dirinya dengan sumber otoritas tersebut. Seorang ulama tidak kehilangan seluruh otoritas keagamaannya hanya karena bertemu dengan seorang pejabat. Sebaliknya, seorang pejabat tidak memperoleh otoritas keagamaan hanya karena memperoleh dukungan atau menghadiri kegiatan bersama seorang ulama. Hubungan tersebut harus dibaca sebagai relasi yang terbuka terhadap interpretasi, penerimaan, kritik, dan penolakan.

Konteks Islam memperlihatkan persoalan tersebut dengan sangat jelas. Sejarah politik Muslim tidak menghasilkan satu bentuk hubungan yang tunggal antara agama dan kekuasaan. Anthony Reid dan Michael Gilsenan memperlihatkan bahwa persoalan legitimasi Islam di Asia berkembang dalam lingkungan plural yang mempertemukan komunitas

Muslim dengan beragam bentuk kekuasaan politik, termasuk pemerintahan non-Muslim, negara sekuler, dan sistem politik modern.[116] Karena itu, hubungan antara agama dan kekuasaan tidak dapat dijelaskan melalui asumsi sederhana bahwa otoritas keagamaan selalu identik dengan kekuasaan politik atau bahwa kekuasaan politik selalu membutuhkan legitimasi keagamaan dalam bentuk yang sama.

Justru pluralitas tersebut menjelaskan mengapa kekuasaan mempunyai dorongan untuk mencari sumber legitimasi yang berada di luar dirinya. Kekuasaan politik memiliki perangkat legal dan administratif, tetapi perangkat tersebut tidak selalu mampu menjawab kebutuhan akan pengakuan moral. Legalitas dapat menjawab pertanyaan apakah suatu tindakan sesuai dengan aturan formal; legitimasi menjangkau pertanyaan yang lebih luas mengenai apakah tindakan tersebut dianggap patut dan layak diterima. Di antara kedua wilayah itu terdapat ruang sosial tempat agama, moralitas, tradisi, dan identitas kolektif dapat memainkan peran penting.

Peminjaman legitimasi menjadi mungkin ketika terdapat kesenjangan antara kewenangan formal dan pengakuan moral. Seorang penguasa mungkin secara konstitusional memiliki kewenangan, tetapi menghadapi keraguan mengenai integritas atau kepatutan kebijakannya. Dalam keadaan demikian, hubungan dengan sumber otoritas yang mempunyai reputasi moral dapat menjadi sangat berharga. Akan tetapi, nilai tersebut bukan berasal dari kekuasaan itu sendiri. Ia berasal dari reputasi yang telah dibangun oleh sumber legitimasi melalui sejarah pengakuan sosial.

Dengan demikian, *borrowed legitimacy* mengandung suatu paradoks. Kekuasaan berusaha memperoleh pengakuan dari sumber

yang berada di luar dirinya karena pengakuan tersebut mempunyai nilai yang tidak dapat diproduksinya secara langsung. Namun begitu kekuasaan memperoleh manfaat dari sumber tersebut, ia sekaligus menjadi bergantung pada kredibilitas sumber itu. Jika reputasi sumber mengalami kerusakan, efek legitimatif yang sebelumnya menguntungkan peminjam dapat melemah. Bahkan dalam keadaan tertentu, hubungan yang semula memperkuat kekuasaan dapat berbalik menjadi sumber delegitimasi.

Paradoks tersebut menunjukkan bahwa legitimasi pinjaman bukanlah proses satu arah. Pemilik otoritas juga memasuki suatu relasi yang mempunyai konsekuensi bagi dirinya. Ketika figur agama memberikan dukungan kepada kekuasaan, publik dapat menafsirkan dukungan itu sebagai bentuk pengakuan moral. Akan tetapi, publik juga dapat mempertanyakan alasan dukungan tersebut. Apakah dukungan diberikan karena pertimbangan normatif? Apakah ia merupakan bagian dari kerja sama sosial? Apakah terdapat kepentingan kelembagaan? Ataukah hubungan tersebut sekadar strategi politik? Pertanyaan-pertanyaan itu memperlihatkan bahwa legitimasi tidak berpindah secara otomatis. Ia harus melewati proses interpretasi.

Pada titik inilah publik menjadi unsur yang tidak dapat dihilangkan dari konstruksi *borrowed legitimacy*. Kekuasaan dapat mengumumkan bahwa dirinya didukung tokoh agama; tokoh agama dapat menyatakan dukungan; media dapat memperluas pemberitaan mengenai hubungan tersebut. Namun seluruh proses itu belum cukup untuk memastikan bahwa legitimasi telah diperoleh. Legitimasi baru mempunyai daya ketika hubungan tersebut diakui sebagai bermakna oleh publik yang menjadi sasaran klaim legitimasi. Dalam bahasa Bourdieu, nilai simbolik

bergantung pada pengakuan sosial terhadap kualitas yang diklaim atau direpresentasikan.[117]

Karena itu, *borrowed legitimacy* sebaiknya tidak dipahami sebagai teknik manipulasi semata. Konsep tersebut lebih tepat ditempatkan sebagai kategori analitis untuk membaca suatu relasi sosial yang memungkinkan kualitas normatif atau simbolik dari satu aktor ikut memengaruhi persepsi terhadap aktor lain. Hubungan tersebut dapat bersifat instrumental, tetapi tidak selalu demikian. Seorang pemimpin politik dapat benar-benar menghormati seorang ulama sekaligus menyadari bahwa hubungan tersebut mempunyai konsekuensi legitimatif. Seorang ulama dapat mendukung kebijakan pemerintah karena alasan substantif sekaligus menyadari bahwa dukungan tersebut akan dibaca secara politik. Motif dan efek sosial karena itu harus dibedakan.

Pembedaan antara motif dan efek menjadi penting agar analisis tidak jatuh pada reduksionisme. Jika setiap hubungan antara agama dan kekuasaan langsung disebut sebagai peminjaman legitimasi, konsep tersebut kehilangan ketajamannya. Tidak setiap silaturahmi adalah transaksi legitimasi. Tidak setiap kehadiran penguasa dalam ritual agama merupakan upaya menggunakan agama. Tidak setiap dukungan ulama merupakan pemberian legitimasi politik secara keseluruhan. Yang perlu diperiksa ialah apakah terdapat hubungan yang secara sosial memungkinkan kredibilitas suatu sumber digunakan untuk memperkuat klaim keabsahan pihak lain.

Dalam kerangka ini, *borrowed legitimacy* dapat dirumuskan sebagai **proses relasional ketika seorang aktor berupaya memperoleh tambahan pengakuan terhadap klaim kekuasaannya melalui asosiasi**

dengan sumber otoritas yang telah memiliki kredibilitas sosial, sementara efektivitas asosiasi tersebut ditentukan oleh interpretasi dan pengakuan publik. Rumusan ini sengaja menempatkan unsur "proses", "relasional", dan "pengakuan publik" sebagai komponen pokok. Ketiganya mencegah konsep tersebut dipahami sebagai atribut tetap atau sebagai transfer legitimasi yang berlangsung secara otomatis.

Konsekuensi teoritis dari rumusan tersebut cukup penting. Pertama, legitimasi tidak dapat dipisahkan dari relasi sosial. Kedua, sumber otoritas tidak kehilangan independensinya hanya karena berhubungan dengan kekuasaan. Ketiga, peminjam tidak otomatis memperoleh otoritas yang dimiliki sumber legitimasi. Keempat, publik mempunyai fungsi evaluatif yang menentukan apakah hubungan tersebut benar-benar menghasilkan legitimasi. Kelima, legitimasi pinjaman selalu mengandung kemungkinan pembalikan: sumber legitimasi yang semula memperkuat kekuasaan dapat berubah menjadi sumber kritik ketika hubungan tersebut dipandang tidak autentik.

Dari perspektif normatif Islam, kehati-hatian menjadi semakin diperlukan. Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[118] Ayat tersebut tidak dapat secara langsung digunakan untuk memberikan legitimasi kepada aktor politik tertentu. Ia justru memberikan horizon normatif bahwa orientasi eksistensial manusia tidak boleh direduksi menjadi kepentingan kekuasaan. Karena itu, ketika agama digunakan dalam ruang politik, pertanyaan yang relevan bukan sekadar apakah simbol agama hadir, melainkan apakah penggunaan simbol tersebut mempertahankan orientasi etis agama

atau mengubahnya menjadi instrumen pembenaran kepentingan kekuasaan.

Prinsip mengenai niat juga memiliki relevansi metodologis dalam membaca relasi semacam ini. Nabi Muhammad ﷺ bersabda bahwa amal dinilai berdasarkan niat, sebagaimana diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada hadis pertama.[119] Hadis tersebut tentu tidak dapat digunakan untuk menyimpulkan motif politik seseorang secara spekulatif. Justru nilai epistemologisnya terletak pada batas yang diberikannya kepada pengamat: dimensi batin tindakan tidak selalu dapat diketahui hanya dari penampakan lahiriah. Dalam analisis *borrowed legitimacy*, batas ini penting. Seorang akademisi harus membedakan antara motif yang dapat dibuktikan, tindakan yang dapat diamati, dan interpretasi yang dikonstruksi dari tindakan tersebut.

Atas dasar itu, pertanyaan mengapa kekuasaan meminjam legitimasi tidak dapat dijawab hanya dengan mengatakan bahwa kekuasaan membutuhkan citra religius. Jawaban tersebut terlalu dangkal. Yang lebih mendasar ialah bahwa kekuasaan membutuhkan **pengakuan yang melampaui kemampuan koersif dan legal-formalnya**, sementara agama dalam masyarakat tertentu memiliki sumber-sumber otoritas yang dapat memberikan bobot moral dan simbolik kepada suatu klaim. Hubungan tersebut membuka kemungkinan konversi pengakuan: reputasi sumber otoritas dapat memberikan tambahan kredibilitas kepada peminjam. Tetapi konversi itu selalu bersyarat, karena legitimasi tidak pernah sepenuhnya dimiliki oleh peminjam.

Dari sinilah *borrowed legitimacy* harus dipahami sebagai persoalan relasi, bukan sekadar strategi. Ia mempertemukan kekuasaan dengan otoritas; kepentingan dengan norma; simbol dengan substansi;

representasi dengan pengakuan; dan citra dengan penilaian moral. Semakin kuat suatu kekuasaan bergantung pada sumber legitimasi eksternal, semakin penting pula pertanyaan mengenai integritas hubungan tersebut. Legitimasi yang sehat tidak cukup dibangun melalui kedekatan simbolik. Ia memerlukan koherensi antara klaim, tindakan, tanggung jawab, dan nilai yang direpresentasikan.

Dengan demikian, alasan terdalam kekuasaan meminjam legitimasi bukan semata-mata karena ia kekurangan kekuatan, melainkan karena **kekuatan saja tidak selalu menghasilkan penerimaan**. Kekuasaan membutuhkan bahasa yang dapat membuat keberadaannya dapat dimengerti dan diterima oleh masyarakat. Dalam masyarakat yang agama mempunyai otoritas moral, bahasa tersebut dapat ditemukan dalam simbol dan institusi keagamaan. Namun begitu bahasa agama dipakai untuk menopang kekuasaan, hubungan tersebut memasuki wilayah pertanggungjawaban yang lebih berat. Yang dipertaruhkan bukan hanya keberlanjutan kekuasaan, tetapi juga kredibilitas sumber otoritas yang dipinjam. Di situlah *borrowed legitimacy* memperoleh sifat ambivalennya: ia dapat memperkuat kekuasaan karena memberikan pengakuan yang tidak dapat diperoleh hanya melalui kewenangan formal, tetapi sekaligus dapat melemahkannya apabila publik menemukan bahwa legitimasi tersebut tidak berakar pada koherensi moral yang memadai.

Pengertian Borrowed Legitimacy

Borrowed legitimacy merupakan istilah analitis untuk menjelaskan keadaan ketika suatu aktor memperoleh tambahan daya legitimatif melalui hubungan dengan sumber otoritas yang telah memiliki

pengakuan sosial sebelumnya. Istilah ini tidak menunjuk pada pemindahan legitimasi sebagai suatu benda yang dapat dialihkan dari satu pihak kepada pihak lain. Yang berpindah bukan legitimasi dalam pengertian substantif, melainkan kemungkinan pengakuan yang muncul karena suatu aktor diasosiasikan dengan sumber yang telah dianggap kredibel. Dalam kerangka ini, legitimasi pinjaman merupakan fenomena relasional: ia lahir dari hubungan antara peminjam, sumber legitimasi, dan publik yang menafsirkan hubungan tersebut.

Konsep ini perlu dibedakan dari legitimasi itu sendiri. Mark C. Suchman mendefinisikan legitimasi sebagai persepsi atau asumsi yang digeneralisasikan bahwa tindakan suatu entitas dipandang diinginkan, tepat, atau sesuai dalam suatu sistem norma, nilai, keyakinan, dan definisi sosial.[120] Definisi tersebut memberikan konsekuensi penting bagi konsep *borrowed legitimacy*. Jika legitimasi bersifat perseptual sekaligus sosial, maka hubungan dengan sumber yang telah dipercaya dapat memengaruhi persepsi terhadap aktor yang sebelumnya tidak mempunyai tingkat pengakuan yang sama.

Akan tetapi, proses tersebut tidak pernah otomatis. Seorang pemimpin politik yang berdiri bersama tokoh agama tidak serta-merta memperoleh legitimasi moral tokoh tersebut. Kehadiran bersama hanya menciptakan kemungkinan asosiasi. Publik masih harus menilai apakah hubungan itu autentik, relevan, dan konsisten dengan perilaku peminjam. Karena itu, *borrowed legitimacy* lebih tepat dipahami sebagai proses **asosiasi yang berpotensi menghasilkan transfer persepsi legitimatif**, bukan sebagai transfer otoritas secara langsung.

Perbedaan ini juga memisahkan *borrowed legitimacy* dari konsep *symbolic capital*. Bourdieu menjelaskan bahwa modal simbolik

memperoleh kekuatan melalui pengakuan sosial terhadap kualitas tertentu.[121] Seorang ulama, institusi keagamaan, tradisi intelektual, atau simbol religius dapat mempunyai modal simbolik karena masyarakat menghubungkannya dengan kehormatan, pengetahuan, kesalehan, atau kredibilitas. *Borrowed legitimacy* muncul ketika daya pengakuan tersebut menjadi bagian dari hubungan yang memungkinkan aktor lain memperoleh keuntungan legitimatif.

Dalam konteks agama, konsep ini harus diperlakukan lebih hati-hati. Otoritas agama mempunyai sejarah, struktur pengetahuan, norma, dan komunitas pengakuannya sendiri. Bryan S. Turner menunjukkan bahwa otoritas keagamaan Islam mengalami transformasi akibat perubahan pendidikan, diaspora, teknologi informasi, dan munculnya bentuk-bentuk individualisasi keagamaan.[122] Perubahan tersebut memperluas jumlah dan jenis aktor yang dapat tampil sebagai sumber otoritas. Kekuasaan karena itu tidak hanya berhadapan dengan satu institusi agama, tetapi dengan suatu ekosistem otoritas yang plural.

Dari perspektif tersebut, *borrowed legitimacy* dapat dirumuskan sebagai **proses relasional ketika aktor pemegang atau pencari kekuasaan menghubungkan dirinya dengan sumber otoritas yang telah memperoleh pengakuan, dengan tujuan atau konsekuensi memperoleh tambahan penerimaan sosial terhadap klaim kekuasaannya, sementara keberhasilan proses tersebut bergantung pada interpretasi publik**.

Rumusan tersebut mengandung empat unsur. Pertama, terdapat aktor peminjam. Kedua, terdapat sumber legitimasi. Ketiga, terdapat hubungan atau mekanisme asosiasi. Keempat, terdapat publik yang berfungsi sebagai ruang pengujian. Tanpa unsur keempat, peminjaman

hanya menjadi tindakan representasional; ia belum tentu menjadi legitimasi.

Dalam pengertian demikian, *borrowed legitimacy* tidak selalu merupakan tindakan manipulatif. Suatu hubungan dapat dibangun atas dasar keyakinan substantif dan sekaligus mempunyai konsekuensi legitimatif. Analisis akademik karenanya harus membedakan motif, tindakan, dan efek sosial. Peminjaman legitimasi baru menjadi kategori yang bermakna apabila hubungan tersebut secara aktual memungkinkan kredibilitas suatu sumber digunakan untuk memperkuat klaim penerimaan aktor lain.

Legitimasi, Otoritas, dan Pengakuan

Legitimasi, otoritas, dan pengakuan sering digunakan dalam satu medan pembahasan, tetapi ketiganya menunjuk pada dimensi yang berbeda. Legitimasi berhubungan dengan alasan mengapa suatu kekuasaan dianggap sah atau patut. Otoritas menunjuk pada kapasitas untuk memperoleh kepatuhan karena suatu pihak diakui mempunyai hak atau kompetensi untuk memberikan arahan. Pengakuan merupakan proses sosial yang membuat kualitas, kedudukan, atau klaim tertentu diterima sebagai valid.

Pembedaan tersebut menjadi penting karena seseorang dapat memiliki kekuasaan tanpa memiliki otoritas, dan dapat memiliki otoritas tertentu tanpa memiliki kekuasaan politik. Weber menunjukkan bahwa bentuk dominasi yang relatif stabil berkaitan dengan keyakinan terhadap keabsahan perintah, bukan hanya dengan kemampuan untuk memaksakan kehendak.[123] Legitimasi dengan demikian merupakan jembatan antara kemampuan memerintah dan

penerimaan terhadap hak untuk memerintah. David Beetham memperluas persoalan tersebut dengan menempatkan legitimasi dalam kaitannya dengan kesesuaian terhadap aturan, pembenaran keyakinan terhadap aturan, serta ekspresi persetujuan oleh pihak yang berada dalam suatu relasi kekuasaan.[124] Perspektif ini penting karena legitimasi tidak cukup dipahami sebagai citra. Ia mempunyai dimensi normatif dan sosial yang membuatnya lebih dalam daripada sekadar persepsi sesaat.

Dalam konteks *borrowed legitimacy*, pembedaan tersebut menghasilkan konsekuensi metodologis. Yang dipinjam bukan otoritas secara keseluruhan, melainkan sebagian daya pengakuan yang melekat pada otoritas tersebut. Seorang tokoh agama dapat mempunyai otoritas dalam pengetahuan keislaman, tetapi dukungannya kepada seorang pejabat tidak menjadikan pejabat tersebut memiliki otoritas keilmuan yang sama. Yang mungkin muncul adalah persepsi bahwa pejabat tersebut mempunyai kedekatan dengan nilai atau komunitas yang direpresentasikan tokoh tersebut.

Karena itu, pengakuan publik menjadi unsur penentu. Hubungan yang secara internal dianggap bermakna oleh dua aktor belum tentu mempunyai makna yang sama bagi masyarakat. Publik dapat menerima, menegosiasikan, mengabaikan, atau bahkan menolak makna yang hendak dibangun. Suchman menyebut legitimasi sebagai konstruksi yang berhubungan dengan cara pengamat memandang tindakan suatu entitas dalam sistem nilai tertentu.[125]

Pada tingkat yang lebih mendasar, pengakuan merupakan proses yang menghubungkan otoritas dengan legitimasi. Otoritas yang tidak lagi diakui kehilangan sebagian daya sosialnya; legitimasi yang tidak

memiliki sumber pengakuan akan berubah menjadi klaim sepihak. Dalam hubungan pinjaman legitimasi, titik temu keduanya berada pada proses ketika publik membaca hubungan antara sumber otoritas dan peminjam sebagai sesuatu yang bermakna.

Dengan demikian, *borrowed legitimacy* tidak boleh dipahami sebagai pengambilalihan otoritas. Ia merupakan fenomena konversi sosial: reputasi, kredibilitas, atau pengakuan yang melekat pada satu posisi dapat memberikan konsekuensi terhadap penilaian atas posisi lain. Konversi itu selalu bergantung pada konteks dan tidak pernah menghapus perbedaan antara pemilik otoritas dan peminjam legitimasi.

Borrowed Legitimacy versus Symbolic Capital

Borrowed legitimacy memiliki hubungan konseptual yang dekat dengan *symbolic capital*, tetapi keduanya tidak dapat dipertukarkan. Modal simbolik merupakan nilai yang melekat pada suatu posisi, reputasi, gelar, pengetahuan, gaya hidup, atau atribut lain setelah memperoleh pengakuan dalam ruang sosial tertentu. *Borrowed legitimacy* menunjuk pada proses ketika daya pengakuan tersebut digunakan secara relasional untuk memperkuat klaim penerimaan aktor lain.

Bourdieu menempatkan modal simbolik dalam hubungan dengan bentuk-bentuk modal lain yang menjadi efektif setelah dikenali dan diakui sebagai sesuatu yang bernilai.[126] Seorang tokoh agama dapat memiliki modal simbolik karena masyarakat mengakui pengetahuan, keteladanan, atau reputasinya. Namun modal tersebut tidak otomatis menjadi legitimasi bagi seorang pejabat hanya karena keduanya tampil

bersama. Perbedaan pertama terletak pada **status konseptual**. Modal simbolik merupakan bentuk sumber daya; legitimasi adalah kondisi penerimaan; sedangkan legitimasi pinjaman adalah proses relasional yang berusaha menghubungkan keduanya. Perbedaan kedua terletak pada **arah hubungan**. Modal simbolik dapat menjadi milik sosial suatu aktor, sedangkan legitimasi pinjaman selalu mengandaikan adanya aktor kedua yang memperoleh manfaat dari asosiasi tersebut.

Perbedaan ketiga terletak pada **ketergantungan terhadap publik**. Modal simbolik kehilangan sebagian nilainya apabila pengakuan sosial menghilang. Demikian pula legitimasi pinjaman tidak akan efektif tanpa penerimaan. Namun dalam legitimasi pinjaman, persoalan pengakuan menjadi lebih kompleks karena publik bukan hanya menilai sumber otoritas, melainkan juga menilai hubungan antara sumber dan peminjam.

Di sinilah konsep *borrowed legitimacy* mempunyai fungsi analitis tersendiri. Ia memungkinkan pembahasan mengenai bagaimana modal simbolik dikonversikan menjadi legitimasi politik tanpa menyimpulkan bahwa keduanya identik. Konversi tersebut dapat terjadi karena publik membaca suatu asosiasi sebagai tanda bahwa peminjam mempunyai kedekatan dengan nilai, kelompok, atau otoritas yang dipercaya.

Namun konversi tersebut mempunyai batas. Modal simbolik tidak dapat dipindahkan secara mekanis. Reputasi seorang ulama tidak dapat begitu saja menjadi reputasi moral seorang pejabat. Bahkan hubungan yang terlalu eksplisit dapat menimbulkan kecurigaan bahwa simbol agama sedang dieksploitasi.

Dengan demikian, *borrowed legitimacy* dapat dipandang sebagai salah satu bentuk pemanfaatan nilai simbolik, tetapi bukan sinonim

bagi modal simbolik. Modal simbolik menjelaskan **mengapa suatu sumber mempunyai daya pengakuan**; *borrowed legitimacy* menjelaskan **bagaimana daya tersebut dapat bekerja dalam hubungan dengan aktor lain**.

Borrowed Legitimacy versus Religious Authority

Perbedaan antara *borrowed legitimacy* dan otoritas agama merupakan salah satu batas konseptual paling penting dalam monograf ini. Otoritas agama tidak sama dengan legitimasi politik, dan legitimasi politik yang memperoleh asosiasi religius tidak otomatis menjadi otoritas agama. Keduanya dapat saling berhubungan, tetapi tidak boleh dilebur.

Dalam tradisi Islam, otoritas keagamaan terbentuk melalui konfigurasi pengetahuan, transmisi, keteladanan, institusi, dan pengakuan komunitas. Turner menunjukkan bahwa sejarah otoritas Islam berbeda dari model gerejawi Kristen karena transmisi pengetahuan keagamaan Islam berkembang melalui jaringan ulama, pembelajaran, teks, dan hubungan sosial yang tidak terpusat pada satu institusi gereja.[127] Konsekuensinya, otoritas keagamaan Islam bersifat lebih plural dan berlapis.

Pluralitas tersebut membuat hubungan antara agama dan kekuasaan menjadi kompleks. Seorang pemimpin politik dapat memperoleh dukungan seorang ulama, tetapi dukungan itu tidak serta-merta merupakan suara seluruh umat. Demikian pula sebuah organisasi keagamaan dapat mengambil sikap politik tertentu tanpa berarti seluruh tradisi keagamaannya telah berubah menjadi instrumen politik. Di sinilah *borrowed legitimacy* bekerja pada tingkat yang

berbeda. Ia tidak mengubah sumber otoritas menjadi kekuasaan politik, tetapi berusaha memperoleh efek legitimatif dari kedekatan dengan sumber tersebut. Peminjam mendapatkan kemungkinan memperoleh kepercayaan; pemberi legitimasi tetap berada dalam domain otoritasnya sendiri.

Transformasi media semakin memperumit hubungan tersebut. Turner menunjukkan bahwa jaringan media baru meningkatkan arus pengetahuan agama dan sekaligus menantang bentuk-bentuk otoritas tradisional.[128] Frédéric Volpi dan Turner juga menunjukkan bahwa perubahan media dan bentuk religiositas memungkinkan legitimasi menjadi lebih mudah terlepas dari kerangka institusional tradisional.[129]

Keadaan ini menciptakan dua kemungkinan sekaligus. Di satu sisi, kekuasaan memperoleh lebih banyak sumber potensial untuk membangun asosiasi religius. Di sisi lain, publik mempunyai lebih banyak kemungkinan untuk membandingkan, mengkritik, dan menolak klaim representasi agama.

Oleh sebab itu, *borrowed legitimacy* harus selalu dibedakan dari *religious authority*. Yang pertama merupakan hubungan legitimatif; yang kedua merupakan struktur pengakuan terhadap kapasitas keagamaan. Kekeliruan menyamakan keduanya akan menghasilkan reduksi ganda: agama direduksi menjadi instrumen politik dan politik direduksi menjadi sekadar ekspresi agama.

Aktor dalam Ekosistem Legitimasi Pinjaman

Legitimasi pinjaman tidak dapat dijelaskan hanya melalui hubungan antara penguasa dan tokoh agama. Ia membentuk suatu ekosistem yang terdiri atas berbagai posisi sosial dengan kapasitas berbeda.

Dalam konstruksi konseptual monograf ini terdapat empat aktor utama: pemilik otoritas, peminjam legitimasi, perantara legitimasi, dan publik sebagai verifikator.

Pemilik otoritas merupakan sumber kredibilitas yang telah memperoleh pengakuan. Peminjam legitimasi adalah aktor yang berusaha memperoleh manfaat dari kredibilitas tersebut. Perantara mengubah hubungan yang mungkin bersifat terbatas menjadi representasi yang dapat dibaca publik. Publik kemudian melakukan evaluasi terhadap makna hubungan tersebut.

Pembagian ini tidak boleh dipahami sebagai struktur mekanis. Satu aktor dapat menempati beberapa posisi sekaligus. Seorang pemimpin organisasi keagamaan, misalnya, dapat sekaligus menjadi pemilik otoritas dan perantara. Seorang media influencer dapat menjadi perantara sekaligus bagian dari publik yang menilai peminjam.

Ekosistem tersebut memperlihatkan bahwa legitimasi tidak pernah berada sepenuhnya dalam penguasaan satu aktor. Suchman menunjukkan bahwa legitimasi terbentuk melalui hubungan antara entitas dan lingkungan sosialnya.[130] Karena itu, strategi memperoleh legitimasi selalu berhadapan dengan kemungkinan interpretasi yang tidak dapat sepenuhnya dikendalikan.

Dalam konteks Islam kontemporer, pluralisasi otoritas semakin memperbesar kompleksitas tersebut. Turner menunjukkan bahwa perkembangan media, pendidikan, diaspora, dan individualisasi agama mengubah struktur tradisional otoritas.[131] Sumber legitimasi menjadi lebih tersebar, sementara kemampuan publik untuk membandingkan klaim otoritas semakin besar. Ekosistem ini juga menjelaskan mengapa legitimasi pinjaman bersifat rentan. Apabila salah satu aktor mengalami

krisis kredibilitas, seluruh hubungan dapat terkena dampak. Dengan demikian, legitimasi pinjaman harus dipahami sebagai jaringan hubungan pengakuan, bukan sebagai transaksi bilateral yang sederhana.

Pemilik Otoritas

Pemilik otoritas adalah aktor yang reputasinya telah memperoleh pengakuan dalam suatu komunitas. Dalam konteks keagamaan, posisi tersebut dapat ditempati ulama, guru agama, lembaga pendidikan, organisasi keagamaan, atau figur spiritual. Istilah "pemilik" tidak berarti otoritas merupakan milik pribadi sebagaimana properti, melainkan menunjuk pada posisi sosial sebagai sumber pengakuan yang diakui.

Otoritas tersebut tidak pernah berdiri sendiri. Ia bergantung pada komunitas yang mengakui kompetensi, integritas, atau keteladanan seseorang. Karena itu, otoritas agama tidak dapat direduksi menjadi jabatan formal.

Sumber otoritas juga membawa tanggung jawab moral. Ketika pemilik otoritas memberikan dukungan kepada peminjam legitimasi, publik dapat menginterpretasikan tindakan tersebut sebagai pemberian pengakuan. Konsekuensinya, sumber otoritas dapat ikut memikul dampak reputasional dari hubungan tersebut.

Dalam perspektif spiritual yang dikembangkan Yedi Supriadi, pembentukan jati diri dikaitkan dengan dimensi jiwa, kesadaran, spiritualitas, dan proses pembentukan karakter.[132] Kerangka tersebut relevan untuk menunjukkan bahwa otoritas spiritual tidak semata-mata berada pada simbol eksternal, tetapi juga berkaitan dengan transformasi pribadi yang menjadi dasar keteladanan.

Pemilik otoritas karena itu mempunyai dua posisi sekaligus: ia merupakan sumber legitimasi potensial bagi pihak lain, tetapi juga merupakan subjek yang reputasinya dapat dipengaruhi oleh hubungan tersebut. Semakin besar kredibilitasnya, semakin besar pula daya legitimatif yang mungkin dipinjam; tetapi semakin besar pula tanggung jawab untuk menjaga independensi sumber otoritas.

Peminjam Legitimasi

Peminjam legitimasi adalah aktor yang menghubungkan dirinya dengan sumber otoritas eksternal untuk memperoleh tambahan penerimaan. Ia dapat berupa penguasa, pejabat, organisasi politik, lembaga publik, kelompok sosial, bahkan institusi nonpolitik yang membutuhkan pengakuan moral.

Peminjam tidak harus berada dalam keadaan sepenuhnya kehilangan legitimasi. Ia dapat memiliki legitimasi formal yang cukup, tetapi membutuhkan legitimasi tambahan dalam lingkungan sosial tertentu. Karena itu, *borrowed legitimacy* tidak selalu merupakan respons terhadap krisis; ia juga dapat menjadi strategi ekspansi penerimaan.

Suchman membedakan legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif.[133] Pembedaan tersebut memungkinkan kita memahami bahwa peminjam dapat mencari jenis pengakuan yang berbeda. Hubungan dengan tokoh agama, misalnya, mungkin dimaksudkan untuk memperoleh legitimasi moral, sementara hubungan dengan institusi mapan dapat memperkuat legitimasi kognitif melalui kesan normalitas dan kepantasan. Peminjam tidak pernah sepenuhnya mengontrol hasil peminjaman. Ia dapat mengatur simbol dan hubungan, tetapi tidak

dapat memaksa publik untuk menerima maknanya. Justru di sinilah legitimasi berbeda dari propaganda. Propaganda dapat dikendalikan sebagai pesan; legitimasi merupakan hasil penerimaan yang berada di luar kontrol penuh pengirim pesan.

Peminjam juga menghadapi persoalan konsistensi. Jika tindakan politiknya bertentangan dengan nilai yang diasosiasikan dengan sumber legitimasi, asosiasi tersebut dapat berubah menjadi beban. Simbol yang semula dimaksudkan untuk memperkuat kredibilitas dapat menjadi dasar kritik.

Dengan demikian, posisi peminjam selalu ambivalen. Ia memperoleh akses kepada sumber pengakuan yang berharga, tetapi sekaligus memasuki relasi ketergantungan terhadap kredibilitas pihak lain.

Perantara Legitimasi

Perantara legitimasi merupakan aktor yang menghubungkan sumber otoritas, peminjam, dan publik melalui produksi serta distribusi makna. Perantara dapat berupa media massa, media sosial, juru bicara, penyelenggara kegiatan, organisasi, elite komunitas, atau figur yang memiliki kemampuan memperluas jangkauan suatu pesan.

Peran ini penting karena legitimasi tidak hadir dalam bentuk hubungan mentah. Hubungan harus direpresentasikan. Pertemuan dapat diberi label sebagai silaturahmi, dukungan, konsultasi, kerja sama, atau bahkan restu. Setiap istilah membawa konsekuensi interpretatif yang berbeda.

Dalam masyarakat jaringan, fungsi perantara menjadi semakin kuat sekaligus semakin tidak stabil. Turner menunjukkan bahwa media baru

meningkatkan sirkulasi pengetahuan agama dan menantang bentuk-bentuk otoritas tradisional.[134] Volpi dan Turner juga menghubungkan perubahan media dengan transformasi cara otoritas Islam menjadi relevan dalam ruang publik.[135]

Perantara karena itu tidak sekadar menyampaikan informasi. Ia dapat membentuk konteks interpretasi. Foto seorang pemimpin politik bersama tokoh agama, misalnya, dapat memperoleh makna yang berbeda ketika disertai narasi tertentu. Narasi tersebut menentukan apakah hubungan dibaca sebagai kerja sama sosial, kedekatan personal, atau dukungan moral.

Namun kekuatan perantara mempunyai batas. Dalam lingkungan media yang plural, satu narasi dapat segera ditantang oleh narasi lain. Karena itu, perantara tidak lagi mempunyai monopoli penuh atas produksi makna.

Borrowed legitimacy dalam lingkungan digital menjadi semakin bersifat kontestatif. Peminjam dapat memperbesar visibilitas hubungan, tetapi publik dapat sekaligus melakukan pembacaan balik, mengungkap konteks yang dihilangkan, dan mempersoalkan autentisitas hubungan tersebut.

Publik sebagai Verifikator

Publik merupakan unsur yang menentukan apakah suatu hubungan benar-benar menghasilkan legitimasi. Kekuasaan dapat menampilkan kedekatan dengan tokoh agama, sementara tokoh tersebut dapat memberikan dukungan. Akan tetapi, kedua tindakan itu belum cukup untuk memastikan bahwa publik menganggap kekuasaan tersebut lebih sah.

Publik melakukan verifikasi melalui penilaian yang tidak selalu eksplisit. Ia dapat menerima hubungan sebagai autentik, menganggapnya biasa, mencurigainya sebagai instrumental, atau menolaknya sebagai manipulasi. Dalam setiap keadaan tersebut, hasil legitimatifnya berbeda.

Suchman menekankan bahwa legitimasi bersifat perseptual sekaligus sosial.[136] Artinya, tindakan yang secara objektif sama dapat menghasilkan tingkat legitimasi berbeda ketika ditafsirkan oleh komunitas yang berbeda.

Fungsi publik sebagai verifikator juga menjelaskan mengapa simbol agama tidak mempunyai daya yang seragam. Sebuah simbol yang mempunyai arti sangat kuat dalam komunitas tertentu mungkin tidak mempunyai efek serupa di luar komunitas tersebut. Modal simbolik selalu bergantung pada medan pengakuan.

Publik bahkan dapat membalikkan arah legitimasi. Jika hubungan antara kekuasaan dan sumber otoritas dipandang oportunistik, publik dapat mengubah maknanya dari tanda kepantasan menjadi bukti manipulasi. Legitimasi pinjaman dengan demikian mempunyai kemungkinan transformasi menjadi delegitimasi pinjaman.

Dalam perspektif ini, publik bukan objek yang harus diyakinkan, melainkan subjek yang mempunyai kapasitas evaluatif. Konsepsi tersebut membuat *borrowed legitimacy* lebih dekat kepada teori pengakuan daripada teori propaganda.

Mekanisme Peminjaman Legitimasi

Legitimasi pinjaman bekerja melalui mekanisme yang menghubungkan peminjam dengan sumber otoritas. Mekanisme

tersebut tidak harus muncul secara berurutan. Sebuah peristiwa dapat sekaligus memuat asosiasi simbolik, institusional, ritual, personal, dan media.

Asosiasi simbolik menghubungkan peminjam dengan tanda yang telah mempunyai nilai sosial. Asosiasi institusional menggunakan reputasi lembaga. Asosiasi ritual menempatkan peminjam dalam ruang tindakan yang mempunyai makna religius. Asosiasi personal memanfaatkan kedekatan dengan figur yang dipercaya. Amplifikasi media memperluas jangkauan seluruh hubungan tersebut.

Kelima mekanisme itu menunjukkan bahwa legitimasi pinjaman merupakan proses produksi makna. Kekuasaan tidak menerima legitimasi secara pasif; ia berusaha menciptakan hubungan yang memungkinkan publik mengasosiasikannya dengan sumber pengakuan tertentu.

Suchman menunjukkan bahwa legitimasi dapat diperoleh, dipertahankan, dan diperbaiki melalui berbagai strategi, tetapi strategi tersebut selalu mempunyai kemungkinan kegagalan.[137] Prinsip tersebut berlaku lebih kuat dalam legitimasi pinjaman karena peminjam bergantung pada sumber eksternal.

Efektivitas mekanisme bergantung pada kesesuaian antara sumber, peminjam, konteks, dan publik. Hubungan yang tidak sesuai dapat menghasilkan disonansi. Sebaliknya, hubungan yang dipersepsi konsisten dapat menghasilkan penguatan penerimaan.

Asosiasi Simbolik

Asosiasi simbolik terjadi ketika peminjam menghubungkan dirinya dengan simbol yang telah mempunyai nilai religius atau moral. Simbol

dapat berupa pakaian, bahasa, tempat, gelar, artefak, atau bentuk representasi lain.

Daya simbol tersebut tidak terletak pada benda semata. Ia muncul dari sejarah pengakuan yang menghubungkan simbol dengan nilai tertentu. Bourdieu menunjukkan bahwa simbol menjadi efektif ketika terdapat kondisi sosial yang memungkinkan pengakuan terhadap maknanya.[138]

Karena itu, penggunaan simbol religius tidak identik dengan legitimasi agama. Seorang pejabat yang mengenakan pakaian tertentu, menghadiri kegiatan keagamaan, atau menggunakan bahasa religius baru menciptakan tanda asosiasi. Publik tetap menentukan apakah tanda itu dianggap autentik.

Asosiasi simbolik mempunyai keunggulan berupa kemudahan reproduksi. Ia dapat ditampilkan dalam foto, pidato, poster, atau media digital. Namun kemudahan tersebut sekaligus menjadi kelemahannya. Karena mudah direproduksi, simbol juga mudah dicurigai sebagai performatif. Legitimasi simbolik akan bertahan apabila terdapat koherensi antara simbol dan tindakan. Ketika koherensi hilang, simbol dapat mengalami pembalikan makna. Apa yang dahulu menjadi tanda kesalehan dapat berubah menjadi tanda pencitraan. Karena itu, simbol tidak boleh dianalisis secara terpisah dari praktik. Nilai legitimatif suatu simbol bergantung pada hubungan antara representasi, perilaku, dan interpretasi publik.

Asosiasi Institusional

Asosiasi institusional terjadi ketika peminjam memperoleh manfaat legitimatif melalui hubungan dengan organisasi atau lembaga yang

mempunyai reputasi tertentu. Institusi memberikan sesuatu yang berbeda dari simbol: kontinuitas, sejarah, jaringan, aturan, dan memori kolektif.

Kehadiran sebuah institusi keagamaan dapat membuat hubungan politik tampak lebih stabil daripada hubungan personal semata. Namun institusi bukan entitas yang selalu homogen. Elite organisasi, anggota, pengikut, dan publik dapat mempunyai pandangan berbeda.

Karena itu, dukungan institusional tidak otomatis berarti konsensus. Ia harus dilihat berdasarkan struktur kewenangan internal, mekanisme pengambilan keputusan, dan penerimaan anggota.

Pengalaman Islam di Asia menunjukkan bahwa persoalan legitimasi agama selalu berhubungan dengan pluralitas sosial dan konfigurasi politik yang berubah.[139] Institusi agama dapat bernegosiasi dengan negara, beroposisi terhadapnya, bekerja sama dengannya, atau mengambil posisi yang berubah sesuai konteks.

Asosiasi institusional mempunyai daya besar apabila institusi dianggap independen. Justru karena itu, ketika hubungan dengan kekuasaan dipandang telah menghilangkan independensi, nilai legitimatifnya dapat menurun. Peminjam memperoleh manfaat selama publik masih mempercayai bahwa institusi tersebut mempunyai kapasitas moral yang relatif otonom. Jika otonomi itu runtuh, legitimasi yang dipinjam juga kehilangan salah satu sumber utamanya.

Asosiasi Ritual

Ritual menghadirkan hubungan antara tindakan, ruang, waktu, tubuh, simbol, dan komunitas. Ketika pemegang kekuasaan hadir dalam ritual keagamaan, kehadiran tersebut dapat menciptakan asosiasi

dengan nilai yang melekat pada ritual. Namun ritual tidak boleh direduksi menjadi instrumen politik. Bagi komunitas beragama, ritual memiliki makna keagamaan yang tidak bergantung pada kebutuhan kekuasaan. Karena itu, analisis harus membedakan makna intrinsik ritual dari kemungkinan efek legitimatif kehadiran politik.

Asosiasi ritual bekerja ketika publik menafsirkan kehadiran peminjam sebagai tanda kedekatan dengan komunitas dan nilai yang diwakili ritual. Interpretasi tersebut sangat bergantung pada konteks.

Semakin sakral suatu ritual dipersepsi, semakin sensitif pula proses peminjaman legitimasi. Penggunaan ritual secara terlalu instrumental dapat menimbulkan resistensi karena publik merasa bahwa ruang yang seharusnya berorientasi kepada nilai transenden telah ditarik ke dalam kepentingan kekuasaan.

Di sini terlihat bahwa ritual memiliki ambivalensi. Ia dapat memperkuat penerimaan karena menyediakan ruang simbolik bersama, tetapi dapat pula memperbesar kritik apabila politisasi dianggap berlebihan. Legitimasi pinjaman melalui ritual karena itu tidak terletak pada ritual itu sendiri, melainkan pada hubungan interpretatif antara kehadiran politik dan makna religius yang diterima publik.

Asosiasi Personal

Asosiasi personal bekerja melalui kedekatan antara peminjam dan figur yang mempunyai reputasi. Ia dapat berbentuk hubungan guru-murid, persahabatan, konsultasi, silaturahmi, dukungan, atau kerja sama.

Daya legitimatif hubungan personal berasal dari karakter relasionalnya. Publik cenderung memahami figur konkret lebih mudah

daripada struktur institusional yang abstrak. Karena itu, satu pertemuan dapat mempunyai efek simbolik yang lebih besar daripada pernyataan kelembagaan yang panjang. Akan tetapi, hubungan personal juga menghasilkan risiko reputasional. Kredibilitas peminjam dapat dipengaruhi oleh kredibilitas pemberi legitimasi, dan sebaliknya. Jika salah satu pihak mengalami krisis, hubungan tersebut dapat menjadi beban bagi pihak lain.

Dalam konteks spiritual, reputasi personal sering berkaitan dengan persepsi mengenai keteladanan. Situs resmi Yedi Supriadi menempatkan spiritualitas, intuisi, jiwa, dan pembentukan jati diri sebagai unsur penting dalam biografi dan pemikirannya.[140] Secara analitis, hal tersebut menunjukkan bahwa otoritas spiritual tidak cukup dijelaskan oleh posisi formal; ia berkaitan dengan proses pembentukan pribadi yang diakui.

Karena itu, asosiasi personal menjadi efektif apabila terdapat persepsi autentisitas. Kedekatan yang hanya muncul menjelang kepentingan politik tertentu dapat lebih mudah dicurigai daripada hubungan yang memiliki sejarah sosial yang panjang.

Amplifikasi Media

Media memperbesar jangkauan hubungan antara peminjam dan sumber legitimasi. Sebuah pertemuan yang semula hanya diketahui oleh komunitas terbatas dapat memperoleh daya publik yang jauh lebih luas setelah direproduksi melalui televisi, portal berita, atau media sosial.

Namun amplifikasi tidak identik dengan legitimasi. Media memperbesar visibilitas; publik tetap menentukan makna. Bahkan

media dapat menghasilkan interpretasi yang tidak dimaksudkan oleh aktor awal.

Turner menunjukkan bahwa teknologi informasi telah mengubah distribusi pengetahuan keagamaan dan menantang struktur otoritas tradisional.[141] Volpi dan Turner juga memperlihatkan bahwa media baru turut mengubah cara otoritas Islam menjadi relevan dalam ruang publik.[142]

Dalam konteks *borrowed legitimacy*, media dapat memperkuat hubungan melalui pengulangan simbol. Semakin sering sebuah asosiasi ditampilkan, semakin mudah publik mengingat hubungan tersebut. Tetapi pengulangan juga dapat menghasilkan kejenuhan atau kecurigaan.

Media digital menambah satu dimensi penting: kemampuan publik untuk memproduksi narasi tandingan. Peminjam tidak lagi mempunyai kendali penuh atas representasi dirinya. Foto atau video yang dimaksudkan sebagai legitimasi dapat dipotong, dibandingkan dengan tindakan sebelumnya, atau ditempatkan dalam konteks yang berlawanan.

Amplifikasi karena itu mempunyai dua arah. Ia dapat memperbesar legitimasi, tetapi juga memperbesar skandal, kontradiksi, dan kritik.

Ekonomi Moral di Balik Legitimasi Pinjaman

Legitimasi pinjaman tidak selalu dapat dijelaskan sebagai transaksi kepentingan material. Di dalamnya terdapat apa yang secara analitis dapat disebut sebagai ekonomi moral: pertukaran pengakuan, kehormatan, akses, perlindungan, kepercayaan, dan tanggung jawab.

Konsep ekonomi moral penting karena hubungan antara agama dan kekuasaan mudah terjebak dalam dua ekstrem. Ekstrem pertama menganggap setiap kedekatan agama dan kekuasaan sebagai manipulasi. Ekstrem kedua menganggap setiap dukungan keagamaan sebagai tindakan murni yang bebas dari kepentingan. Keduanya terlalu sederhana.

Suatu tokoh agama dapat mendukung pemerintah karena alasan substantif, sementara pemerintah pada saat yang sama memperoleh manfaat legitimatif dari dukungan tersebut. Kedua kenyataan itu dapat berlangsung bersamaan. Motif tidak selalu identik dengan efek sosial.

Bourdieu membantu menjelaskan bahwa berbagai bentuk modal dapat dikonversikan ketika berpindah medan.[143] Pengakuan simbolik dapat mempunyai konsekuensi politik, ekonomi, dan sosial ketika ditempatkan dalam konteks yang berbeda. Namun konversi itu selalu bergantung pada pengakuan.

Suchman menambahkan bahwa legitimasi dapat dikelola secara strategis, tetapi strategi tersebut mempunyai batas karena legitimasi juga berakar pada lingkungan institusional dan normatif.[144] Peminjam karena itu dapat berusaha mengelola citra, tetapi tidak dapat sepenuhnya mengendalikan penilaian publik.

Ekonomi moral legitimasi pinjaman menjadi problematik ketika hubungan pertukaran disembunyikan sementara publik diberi kesan bahwa hubungan tersebut sepenuhnya bersifat normatif. Pada titik tersebut muncul persoalan integritas.

Legitimasi pinjaman yang sehat menuntut batas antara kerja sama dan instrumentalisasi. Agama dapat bekerja bersama kekuasaan dalam urusan sosial tanpa harus kehilangan independensi moralnya.

Sebaliknya, kekuasaan dapat menerima nasihat agama tanpa menjadikan otoritas agama sebagai stempel pembenaran.

Mengapa Legitimasi Pinjaman Terlihat Efektif?

Legitimasi pinjaman terlihat efektif karena manusia tidak menilai kekuasaan hanya berdasarkan perangkat formal. Penilaian sosial juga dipengaruhi oleh reputasi, simbol, sejarah, identitas, dan sumber kepercayaan yang telah tersedia dalam masyarakat.

Suchman membedakan legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif.[145] Pembedaan tersebut membantu menjelaskan mengapa hubungan dengan sumber otoritas dapat mempunyai efek yang berbeda. Dalam legitimasi pragmatis, hubungan dinilai melalui manfaat yang dirasakan. Dalam legitimasi moral, hubungan dinilai berdasarkan kepatutan. Dalam legitimasi kognitif, suatu hubungan dapat tampak efektif karena membuat keberadaan aktor terlihat normal dan dapat dipahami.

Legitimasi pinjaman terutama kuat ketika sumber otoritas mempunyai reputasi moral tinggi dan hubungan tersebut dipandang wajar. Publik tidak harus melakukan evaluasi menyeluruh terhadap seluruh kapasitas peminjam; asosiasi dengan sumber yang dipercaya dapat menjadi petunjuk awal dalam membentuk penilaian.

Namun efek tersebut tidak sama dengan pembuktian moral. Simbol hanya menyediakan informasi yang ditafsirkan. Ketika pengalaman publik bertentangan dengan simbol tersebut, efek legitimatif dapat menurun.

Weber menunjukkan bahwa kestabilan dominasi berkaitan dengan keyakinan terhadap legitimasi.[146] Dari sudut ini, legitimasi pinjaman dapat dipahami sebagai salah satu mekanisme yang memperluas basis

penerimaan kekuasaan tanpa mengandalkan paksaan semata. Tetapi justru karena legitimasi berhubungan dengan kepercayaan, efektivitasnya mempunyai syarat. Sumber yang dipinjam harus kredibel; hubungan harus dapat dipercaya; dan tindakan peminjam tidak boleh terlalu bertentangan dengan nilai yang diasosiasikan dengan sumber tersebut.

Karena itu, *borrowed legitimacy* paling efektif bukan ketika simbol agama ditampilkan sebanyak mungkin, melainkan ketika terdapat koherensi antara simbol, hubungan, perilaku, dan penilaian publik.

Elastisitas dan Kerapuhan *Borrowed Legitimacy*

Legitimasi pinjaman memiliki karakter yang paradoksal: ia elastis karena dapat diperluas melalui banyak bentuk asosiasi, tetapi rapuh karena keberlangsungannya bergantung pada hubungan yang tidak sepenuhnya dikuasai oleh peminjam.

Elastisitas terlihat dari kemampuan satu sumber legitimasi untuk digunakan dalam berbagai konteks. Figur agama dapat hadir dalam ruang politik, sosial, pendidikan, kebudayaan, dan media. Setiap kemunculan dapat menghasilkan asosiasi baru. Namun perluasan tersebut tidak menjamin bahwa maknanya tetap sama.

Kerapuhan muncul ketika publik mempertanyakan autentisitas hubungan. Suchman menunjukkan bahwa legitimasi merupakan persepsi yang memiliki daya relatif stabil tetapi tetap bergantung pada sejarah tindakan dan lingkungan sosial.[147] Karena itu, satu krisis mungkin tidak langsung menghancurkan legitimasi, tetapi akumulasi kontradiksi dapat mengubah penilaian publik secara mendasar. Legitimasi pinjaman juga rentan terhadap perubahan reputasi sumber.

Jika seorang tokoh agama kehilangan kepercayaan, manfaat yang diperoleh peminjam dapat berkurang. Bahkan hubungan yang dahulu menjadi aset dapat berubah menjadi kewajiban reputasional.

Sebaliknya, sumber legitimasi juga dapat dirugikan. Jika publik menganggap bahwa tokoh agama terlalu dekat dengan kekuasaan, independensi moralnya dapat dipertanyakan. Dengan demikian, risiko tidak hanya ditanggung peminjam.

Elastisitas dan kerapuhan tersebut menjelaskan mengapa legitimasi pinjaman tidak dapat diperlakukan sebagai aset permanen. Ia harus terus dinegosiasikan. Setiap perubahan dalam hubungan sosial dapat mengubah nilai legitimatifnya.

Pada tingkat teoritis, hal ini menegaskan bahwa legitimasi bukan substansi yang dapat disimpan. Ia merupakan hasil sementara dari hubungan pengakuan. Semakin kuat ketergantungan terhadap sumber eksternal, semakin besar pula kerentanan terhadap perubahan reputasi sumber tersebut.

Ketergantungan terhadap Pemberi Legitimasi

Ketika kekuasaan memperoleh legitimasi dari sumber eksternal, muncul kemungkinan ketergantungan. Peminjam membutuhkan kredibilitas pemberi legitimasi untuk mempertahankan asosiasi yang menguntungkan. Sebaliknya, pemberi legitimasi dapat memperoleh akses, perlindungan, atau saluran pengaruh melalui hubungan dengan kekuasaan.

Hubungan tersebut tidak selalu negatif. Dalam keadaan tertentu, hubungan agama dan negara dapat memungkinkan tujuan sosial yang sulit dicapai secara terpisah. Persoalannya muncul ketika hubungan

berubah menjadi ketergantungan yang mengurangi kapasitas salah satu pihak untuk mengambil keputusan secara independen.

Dalam konteks otoritas agama, independensi merupakan sumber kredibilitas itu sendiri. Otoritas yang dianggap mampu mengkritik kekuasaan mempunyai nilai moral yang berbeda dari otoritas yang dipersepsi selalu mengikuti kekuasaan. Karena itu, semakin besar ketergantungan institusional, semakin besar pula risiko erosi legitimasi sumber.

Karya Yedi Supriadi yang tersedia melalui situs resminya menekankan keterkaitan spiritualitas, jiwa, kesadaran, dan pembentukan jati diri.[148] Dalam pembacaan analitis, kerangka tersebut dapat membantu membedakan otoritas spiritual yang bertumpu pada transformasi pribadi dari otoritas yang hanya bertumpu pada pengakuan eksternal. Namun atribusi tersebut harus dibatasi pada apa yang benar-benar dinyatakan dalam sumbernya dan tidak diperluas menjadi teori politik yang tidak dikemukakan Supriadi.

Ketergantungan juga dapat menciptakan *feedback loop*. Semakin sering peminjam memperoleh legitimasi dari sumber tertentu, semakin sulit baginya mengambil jarak ketika sumber tersebut kehilangan kredibilitas. Pada saat yang sama, pemberi legitimasi dapat merasa bahwa hubungan tersebut telah menghasilkan kewajiban untuk terus mendukung peminjam.

Dari sinilah muncul persoalan etis. Legitimasi agama mempunyai daya justru karena publik mempercayai bahwa sumbernya memiliki kebebasan moral. Jika kebebasan tersebut hilang, sumber legitimasi kehilangan kualitas yang membuatnya berharga sejak awal.

Batas-Batas Borrowed Legitimacy

Tidak setiap hubungan antara agama dan kekuasaan dapat disebut *borrowed legitimacy*. Jika konsep ini digunakan terlalu luas, ia kehilangan kemampuan analitis. Karena itu diperlukan batas yang memungkinkan hubungan sosial dibedakan dari peminjaman legitimasi.

Batas pertama adalah adanya sumber pengakuan yang relatif jelas. Tanpa sumber yang mempunyai kredibilitas, tidak terdapat sesuatu yang dapat dipinjam secara legitimatif. Batas kedua adalah adanya asosiasi yang dapat diamati antara sumber dan peminjam. Batas ketiga adalah kemungkinan bahwa hubungan tersebut dibaca oleh publik sebagai memiliki makna legitimatif.

Batas keempat adalah domain otoritas. Dukungan seorang tokoh dalam bidang keagamaan tidak otomatis memberikan kompetensi kepada peminjam dalam seluruh bidang kehidupan. Otoritas harus dipahami dalam ruang pengakuannya.

Batas kelima adalah autentisitas. Hubungan yang sepenuhnya performatif dan tidak mempunyai dasar sosial dapat gagal menghasilkan legitimasi. Sebaliknya, hubungan yang substansial tetap tidak boleh otomatis dianggap legitimatif apabila publik tidak membacanya demikian.

Batas keenam adalah normativitas. Legitimasi bukan hanya persoalan apakah suatu hubungan efektif, tetapi juga apakah klaim tersebut dapat dipertanggungjawabkan dalam sistem nilai yang relevan. Beetham menempatkan legitimasi dalam hubungan dengan aturan, pembenaran keyakinan terhadap aturan, dan ekspresi persetujuan.[149]

Dalam konteks Islam, persoalan legitimasi harus ditempatkan dalam sejarah pluralitas masyarakat Muslim. Reid dan Gilsenan menunjukkan bahwa pengalaman Islam di Asia menghasilkan berbagai bentuk negosiasi mengenai hubungan agama, kekuasaan, dan legitimasi.[150] Karena itu, tidak tepat membangun satu formula universal yang menganggap seluruh bentuk kedekatan agama dan kekuasaan sebagai penyalahgunaan legitimasi.

Konsep *borrowed legitimacy* akhirnya harus dipakai sebagai instrumen diagnosis. Ia membantu menanyakan kapan, bagaimana, dan melalui mekanisme apa kredibilitas suatu sumber digunakan untuk memperkuat klaim aktor lain. Ia tidak dimaksudkan sebagai vonis moral otomatis terhadap setiap hubungan agama dan kekuasaan.

Borrowed Legitimacy **sebagai Model Relasional**

Borrowed legitimacy memperoleh ketajaman teoritis ketika dipahami sebagai model relasional. Legitimasi tidak berada secara penuh dalam diri peminjam maupun sumber otoritas. Ia muncul dari hubungan antara keduanya dan memperoleh makna melalui interpretasi publik.

Model tersebut menggeser pertanyaan dari "siapa yang memiliki legitimasi?" menjadi "bagaimana legitimasi diproduksi, diasosiasikan, diterima, dan dipertahankan?" Pergeseran ini penting karena legitimasi bukan atribut yang sepenuhnya tetap. Ia dapat berubah mengikuti pengalaman, konflik, perubahan reputasi, dan transformasi struktur sosial.

Secara konseptual terdapat empat relasi utama. Pertama, relasi kredibilitas antara pemilik otoritas dan publik. Kedua, relasi akses

antara peminjam dan sumber otoritas. Ketiga, relasi mediasi antara perantara dan publik. Keempat, relasi evaluatif antara publik dan peminjam.

Keempat relasi tersebut bersifat timbal balik. Publik dapat memengaruhi reputasi sumber otoritas; media dapat mengubah cara hubungan dipahami; peminjam dapat mengubah bentuk representasi; sementara sumber legitimasi dapat memperkuat atau menarik kembali asosiasi. Suchman memperlihatkan bahwa legitimasi dapat diperoleh, dipertahankan, diperbaiki, dan bahkan mengalami kerusakan.[151] Dalam *borrowed legitimacy*, proses tersebut menjadi lebih kompleks karena legitimasi peminjam sebagian bergantung pada kredibilitas aktor lain.

Model relasional juga menjelaskan mengapa hubungan yang sama dapat mempunyai efek berbeda pada kelompok berbeda. Satu tokoh agama dapat sangat dihormati oleh komunitas tertentu tetapi tidak memiliki otoritas yang sama di komunitas lain. Karena itu, daya legitimatifnya tidak universal.

Dari sini dapat dirumuskan proposisi konseptual: **semakin kuat pengakuan publik terhadap sumber otoritas dan semakin koheren asosiasi antara sumber dan peminjam, semakin besar kemungkinan hubungan tersebut menghasilkan legitimasi pinjaman; tetapi semakin besar ketergantungan peminjam terhadap sumber tersebut, semakin besar pula kerentanannya terhadap perubahan kredibilitas sumber.** Proposisi ini menempatkan kekuatan dan kerapuhan dalam satu kerangka. Sumber yang sangat kredibel memberikan manfaat besar, tetapi hubungan yang sangat bergantung kepadanya juga menciptakan risiko besar. *Borrowed legitimacy* karena itu selalu mengandung keuntungan dan biaya secara bersamaan.

Borrowed Legitimacy Cycle

Jika legitimasi pinjaman dipahami sebagai relasi yang dinamis, maka ia tidak berhenti pada satu tindakan asosiasi. Ia membentuk suatu siklus. Siklus dimulai dari kebutuhan terhadap pengakuan tambahan, bergerak menuju pencarian sumber otoritas, pembentukan hubungan, mediasi, evaluasi publik, dan kemudian menghasilkan penguatan, pelemahan, atau pembalikan legitimasi.

Tahap pertama dapat disebut **legitimacy need**. Kekuasaan merasakan kebutuhan terhadap pengakuan tertentu. Kebutuhan tersebut tidak selalu berarti krisis. Suatu kekuasaan dapat mempunyai legitimasi legal yang kuat tetapi membutuhkan legitimasi moral, identitas, atau sosial yang lebih luas.

Tahap kedua adalah **source selection**. Peminjam memilih sumber yang dianggap memiliki kredibilitas. Pemilihan ini tidak netral. Sumber harus relevan dengan publik yang hendak dipengaruhi. Semakin spesifik komunitas penerima, semakin penting kesesuaian antara sumber dan komunitas.

Tahap ketiga adalah **association formation**. Hubungan dibentuk melalui simbol, institusi, ritual, personalitas, atau mekanisme lain. Pada tahap ini hubungan masih merupakan konstruksi yang diupayakan oleh aktor.

Tahap keempat adalah **mediation and amplification**. Hubungan diproduksi kembali melalui komunikasi publik. Media dapat memperbesar visibilitas dan memberikan kerangka interpretasi. Turner menunjukkan bahwa perubahan media telah mengubah cara otoritas keagamaan diproduksi dan disirkulasikan.[152]

Tahap kelima adalah **public verification**. Publik menilai apakah hubungan tersebut kredibel. Suchman menunjukkan bahwa legitimasi berkaitan dengan persepsi terhadap kepantasan dalam sistem norma, nilai, dan keyakinan tertentu.[153] Pada tahap ini legitimasi dapat diterima, dinegosiasikan, atau ditolak.

Tahap keenam adalah **recognition or rejection**. Jika hubungan diterima, peminjam memperoleh tambahan daya legitimatif. Jika ditolak, strategi peminjaman tidak menghasilkan efek yang diharapkan. Bahkan apabila publik menganggap hubungan tersebut manipulatif, efeknya dapat berbalik menjadi delegitimasi.

Tahap ketujuh adalah **feedback**. Keberhasilan menghasilkan dorongan untuk mengulangi hubungan; kegagalan mendorong penyesuaian atau pencarian sumber lain. Siklus dengan demikian tidak pernah benar-benar selesai.

Dari perspektif tersebut, *borrowed legitimacy* mempunyai sifat kumulatif. Repetisi hubungan yang konsisten dapat menghasilkan normalisasi. Sebuah asosiasi yang awalnya terlihat luar biasa dapat menjadi sesuatu yang dianggap biasa setelah terus-menerus direproduksi. Inilah titik ketika legitimasi pinjaman dapat bergerak dari simbolik menuju kognitif: hubungan tidak lagi dipertanyakan karena telah menjadi bagian dari cara publik memahami aktor.

Namun siklus tersebut juga mempunyai titik balik. Peristiwa yang menghancurkan kredibilitas sumber dapat memicu *negative feedback*. Publik mulai meninjau kembali hubungan sebelumnya. Simbol yang dahulu menghasilkan penerimaan dapat berubah menjadi bukti kedekatan yang dianggap bermasalah. Di sinilah *borrowed legitimacy* berbeda dari legitimasi internal. Legitimasi internal, sejauh benar-

benar tertanam dalam institusi dan perilaku, mempunyai sumber reproduksi yang lebih dekat dengan peminjam. Legitimasi pinjaman bergantung pada relasi eksternal. Ia memperoleh daya karena sumber lain telah dipercaya, tetapi justru karena itu ia tidak sepenuhnya berada dalam kendali peminjam.

Siklus tersebut juga memperlihatkan kemungkinan berkembangnya ketergantungan. Ketika peminjam berulang kali memperoleh keuntungan dari sumber yang sama, hubungan dapat menjadi struktural. Peminjam mulai membutuhkan sumber tersebut untuk mempertahankan citra dan penerimaan. Sebaliknya, sumber legitimasi dapat memperoleh akses dan manfaat dari kedekatan dengan kekuasaan.

Pada tahap tertentu, hubungan tersebut dapat berubah menjadi *legitimacy dependency*. Peminjam tidak lagi sekadar menggunakan legitimasi yang dipinjam, tetapi mulai bergantung kepadanya. Dalam keadaan seperti itu, setiap perubahan sikap sumber otoritas dapat mempunyai konsekuensi besar.

Karena itu, siklus legitimasi pinjaman dapat dirumuskan secara konseptual sebagai:

kebutuhan legitimasi → pemilihan sumber → asosiasi → mediasi → verifikasi publik → pengakuan atau penolakan → umpan balik → reproduksi atau pembalikan.

Formula tersebut bukan urutan mekanis yang berlaku identik dalam setiap kasus. Ia merupakan model heuristik untuk membaca dinamika hubungan. Dalam praktik, beberapa tahap dapat berlangsung serempak, berulang, atau bahkan dilompati. Secara lebih mendalam, *Borrowed Legitimacy Cycle* menunjukkan bahwa legitimasi bukan

sekadar sesuatu yang “diperoleh”. Ia merupakan sesuatu yang terus diproduksi dan diuji. Kekuasaan meminjam otoritas karena membutuhkan pengakuan yang tidak sepenuhnya dapat diproduksinya sendiri. Sumber otoritas menjadi penting karena telah memiliki kredibilitas. Media dan perantara memperluas hubungan. Publik memberikan verifikasi. Kemudian hasil verifikasi menentukan apakah hubungan tersebut akan direproduksi atau justru ditinggalkan.

Pada akhirnya, kekuatan terbesar legitimasi pinjaman merupakan sumber kerapuhannya sendiri. Semakin tinggi kredibilitas sumber yang dipinjam, semakin besar kemungkinan asosiasi tersebut menghasilkan efek legitimatif. Tetapi semakin besar pula konsekuensi apabila sumber itu kehilangan kredibilitas atau hubungan tersebut dipandang tidak autentik. Kekuasaan dengan demikian tidak hanya meminjam legitimasi; ia juga meminjam risiko reputasional dari sumber yang digunakannya.

Dari keseluruhan konstruksi ini dapat dirumuskan proposisi akhir bahwa **borrowed legitimacy merupakan legitimasi relasional yang bersifat kontingen, konvertibel, dan reversibel**. Ia bersifat relasional karena lahir dari hubungan antarpelaku; kontingen karena bergantung pada konteks dan pengakuan publik; konvertibel karena kredibilitas suatu sumber dapat menghasilkan manfaat dalam arena lain; dan reversibel karena asosiasi yang semula memperkuat legitimasi dapat berubah menjadi sumber delegitimasi.

Dalam konteks agama, reversibilitas tersebut mempunyai makna yang sangat penting. Agama tidak hanya menyediakan simbol yang dapat digunakan oleh kekuasaan. Ia juga menyediakan standar moral yang dapat digunakan masyarakat untuk menilai kekuasaan. Karena itu,

ketika kekuasaan meminjam legitimasi agama, ia pada saat yang sama memasuki horizon normatif agama. Ia memperoleh manfaat dari kedekatan dengan otoritas moral, tetapi juga membuka dirinya terhadap penilaian berdasarkan nilai yang direpresentasikan oleh otoritas tersebut.

Borrowed legitimacy dengan demikian bukan sekadar strategi memperoleh citra. Ia merupakan hubungan pertukaran pengakuan yang mempertemukan kekuasaan, otoritas, simbol, media, dan publik dalam suatu dinamika yang tidak pernah sepenuhnya dapat dikendalikan oleh satu aktor. Justru pada ketidakpastian itulah terletak karakter paling fundamental dari legitimasi: ia dapat diupayakan, tetapi tidak dapat dipaksa; dapat dipinjam, tetapi tidak dapat dimiliki sepenuhnya; dapat diperkuat melalui asosiasi, tetapi juga dapat hilang ketika asosiasi itu kehilangan kepercayaan.

LEGITIMACY REVERSAL: KETIKA STEMPel KEAGAMAAN BERBALIK MENJADI BEBAN

Dari Pemberian Legitimasi ke Proses Verifikasi

Legitimasi pada dasarnya bukan benda sosial yang dapat dipindahkan begitu saja dari satu aktor kepada aktor lain. Ia merupakan relasi antara suatu klaim, suatu pemberi pengakuan, dan suatu khalayak yang menerima atau menolak klaim tersebut. Karena itu, ketika seorang tokoh agama, lembaga keagamaan, atau otoritas spiritual memberikan pengakuan kepada seseorang atau suatu institusi, yang sesungguhnya terjadi bukanlah perpindahan legitimasi dalam arti sederhana, melainkan pembentukan ekspektasi mengenai kelayakan moral, kepatutan, dan dapat dipercayanya pihak yang diberi pengakuan. Literatur legitimasi membedakan antara legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif; pembedaan ini penting karena pengakuan moral memiliki konsekuensi yang berbeda dari sekadar manfaat praktis atau keterkenalan sosial.[154]

Dalam hubungan semacam itu, stempel keagamaan berfungsi sebagai perangkat pemadatan makna. Publik tidak selalu memiliki kapasitas, waktu, atau akses untuk memeriksa seluruh kualitas personal dan kelembagaan seseorang. Otoritas yang telah memperoleh kepercayaan dapat berfungsi sebagai semacam penghemat epistemik: pengakuannya membuat suatu objek sosial lebih mudah diterima sebelum seluruh informasi tentang objek tersebut tersedia. Pada tahap awal, proses ini dapat berlangsung secara sangat efisien. Nama seorang

tokoh, kehadiran seorang ulama dalam suatu acara, simbol keagamaan, rekomendasi moral, atau kedekatan dengan lembaga yang dipercaya dapat mengurangi jarak skeptisisme publik.

Akan tetapi, penghematan epistemik tidak identik dengan pembuktian epistemik. Pengakuan dari pihak yang dianggap kredibel dapat mempercepat penerimaan, tetapi tidak menghapus kebutuhan untuk memeriksa objek yang menerima pengakuan tersebut. Di sinilah terdapat perbedaan fundamental antara **legitimasi sebagai pengakuan** dan **legitimasi sebagai kelayakan yang terus-menerus dipertahankan**. Yang pertama dapat diberikan dalam suatu momentum; yang kedua hanya dapat bertahan melalui konsistensi antara klaim normatif dan praktik nyata.

Goffman membantu memperlihatkan dimensi interaksional persoalan ini. Identitas sosial selalu berhubungan dengan cara seseorang menampilkan diri di hadapan orang lain dan mengelola kesan yang terbentuk mengenai dirinya.[155] Dalam ruang keagamaan, persoalan tersebut menjadi lebih kompleks karena yang dipresentasikan bukan sekadar identitas sosial, melainkan identitas yang mengandung klaim moral. Ketika seseorang tampil sebagai figur yang telah memperoleh legitimasi religius, publik pada akhirnya tidak hanya menilai performa sosialnya, tetapi juga menguji apakah performa tersebut sesuai dengan makna moral yang diasosiasikan dengan stempel tersebut.

Peralihan dari pemberian legitimasi menuju proses verifikasi terjadi ketika publik mulai memperlakukan stempel bukan sebagai kesimpulan, melainkan sebagai klaim yang harus diuji. Stempel keagamaan yang sebelumnya berfungsi sebagai tanda penerimaan berubah menjadi

objek pertanyaan: mengapa ia diberikan, atas dasar apa, sejauh mana pemberi mengenal penerima, dan apakah perilaku penerima konsisten dengan nilai yang direpresentasikan oleh stempel itu?

Perubahan ini menggeser pusat gravitasi legitimasi. Sebelum verifikasi, pertanyaan publik berbunyi: *siapa yang memberikan pengakuan?* Setelah verifikasi dimulai, pertanyaannya berubah menjadi: *apakah objek yang diakui memang layak menerima pengakuan tersebut?* Perubahan pertanyaan ini tampak sederhana, tetapi secara sosiologis sangat menentukan. Otoritas pemberi tidak lagi cukup menjadi bukti kualitas penerima.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa setiap **borrowed legitimacy** selalu mengandung benih verifikasi. Semakin tinggi klaim moral yang dilekatkan pada suatu stempel, semakin besar pula tuntutan agar perilaku penerimanya dapat dipertanggungjawabkan. Legitimasi yang berhasil pada tahap awal justru dapat menghasilkan standar evaluasi yang lebih tinggi pada tahap berikutnya. Stempel yang semula melindungi penerima dari keraguan dapat berubah menjadi standar yang digunakan publik untuk mengukur kegagalannya.

Mengapa Legitimasi Dapat Berbalik?

Legitimasi dapat berbalik karena legitimasi tidak hanya menghasilkan penerimaan, tetapi juga menghasilkan ekspektasi. Ketika suatu aktor memperoleh pengakuan moral, publik tidak berhenti pada tindakan menerima pengakuan tersebut. Pengakuan itu menciptakan gambaran mengenai siapa aktor tersebut dan bagaimana ia semestinya bertindak. Semakin kuat klaim moral yang dilekatkan pada suatu figur, semakin tinggi jarak antara citra yang diproyeksikan dan perilaku aktual

yang akan diperhatikan publik. Dalam teori legitimasi, pengakuan moral berhubungan dengan penilaian mengenai kepatutan suatu tindakan atau entitas menurut norma tertentu.[156] Konsekuensinya bersifat ambivalen. Legitimasi dapat menjadi sumber perlindungan reputasional karena publik cenderung memberikan kepercayaan awal. Namun, perlindungan tersebut sekaligus menciptakan kewajiban simbolik. Penerima legitimasi tidak lagi dinilai sebagai aktor biasa. Ia dinilai melalui standar yang telah dibentuk oleh legitimasi itu sendiri.

Di sinilah paradoks legitimasi muncul. **Legitimasi memperkuat posisi sosial sekaligus memperbesar kerentanan terhadap pembalikan legitimasi.** Figur yang tidak pernah menerima klaim moral yang tinggi mungkin hanya dipandang sebagai seseorang yang melakukan kesalahan. Figur yang secara terbuka dikonstruksikan sebagai teladan moral dapat mengalami konsekuensi yang jauh lebih besar ketika kesalahan tersebut bertentangan dengan identitas yang telah dilekatkan kepadanya.

Pembalikan ini tidak selalu terjadi karena publik tiba-tiba menjadi lebih skeptis terhadap agama. Justru dalam banyak kasus, ia dapat muncul karena publik mengambil serius makna moral dari agama itu sendiri. Ketika tindakan aktual seorang penerima stempel bertentangan dengan nilai yang dianggap direpresentasikan oleh stempel tersebut, yang mengalami keretakan bukan hanya reputasi personal. Terjadi benturan antara **simbol normatif** dan **realitas empiris**.

Suchman membedakan strategi memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi.[157] Dari kerangka tersebut dapat dikembangkan suatu konsekuensi lebih jauh: apabila legitimasi merupakan sesuatu yang harus dipelihara, maka ia secara teoritis selalu

dapat mengalami kerusakan. Legitimasi tidak memiliki sifat imunitas permanen. Pengakuan masa lalu tidak otomatis menjamin penerimaan masa depan.

Dalam ruang keagamaan, pembalikan legitimasi memiliki dimensi tambahan. Stempel agama dapat dipersepsi sebagai jaminan moral, meskipun secara normatif tidak selalu dimaksudkan sebagai jaminan absolut atas seluruh perilaku penerimanya. Di sinilah perlu dibedakan antara **endorsement** dan **guarantee**. Pemberian pengakuan tidak secara logis berarti pemberi menjamin seluruh tindakan penerima. Namun publik dapat membaca keduanya sebagai satu kesatuan apabila hubungan antara pemberi dan penerima ditampilkan secara kuat, berulang, dan simbolik.

Ketika interpretasi publik semacam itu terbentuk, kegagalan penerima dapat merembes ke arah pemberi. Relasi yang semula bersifat satu arah pemberi memberikan legitimasi kepada penerima berubah menjadi relasi reputasional dua arah. Pemberi tidak otomatis bertanggung jawab atas setiap perilaku penerima, tetapi ia dapat diminta menjelaskan dasar pengakuannya. Pertanyaan publik bergeser dari “apa kesalahan penerima?” menuju “mengapa figur tersebut dahulu dianggap layak memperoleh pengakuan?”

Legitimasi berbalik ketika fungsi perlindungannya berubah menjadi fungsi evidensial. Stempel yang dahulu digunakan untuk menutup keraguan justru dipakai untuk membuka pertanyaan. Semakin tinggi intensitas simbolik stempel, semakin kuat kemungkinan pembalikan itu.

Monograf ini karena itu memahami **legitimacy reversal** bukan sebagai hilangnya legitimasi secara spontan, melainkan sebagai

transformasi fungsi legitimasi: dari sumber penerimaan menjadi objek pemeriksaan, dari modal reputasional menjadi bukti yang harus dipertanggungjawabkan, dan dari pelindung reputasi menjadi pengganda konsekuensi ketika terjadi kontradiksi.

Trigger Event dan Terbukanya Kontradiksi

Legitimasi biasanya tidak runtuh karena setiap informasi negatif yang muncul secara terpisah. Ia lebih sering mengalami perubahan ketika terdapat suatu peristiwa yang mampu menghubungkan simbol dengan fakta. Peristiwa semacam ini dapat disebut **trigger event**: momen yang mengubah cara publik membaca hubungan antara klaim moral dan perilaku aktual.

Trigger event tidak harus merupakan peristiwa terbesar dalam sejarah seorang aktor. Yang menentukan bukan semata-mata besarnya peristiwa, melainkan kapasitasnya untuk menghasilkan kontradiksi yang mudah dipahami. Sebuah tindakan yang sebelumnya dianggap biasa dapat menjadi sangat signifikan ketika ditempatkan berdampingan dengan citra moral yang telah dibangun sebelumnya.

Pada tahap sebelum trigger event, publik mungkin menerima dua jenis informasi secara terpisah. Di satu sisi terdapat simbol: kedekatan dengan tokoh agama, penggunaan atribut religius, dukungan moral, atau pengakuan dari lembaga keagamaan. Di sisi lain terdapat tindakan sehari-hari yang belum memperoleh perhatian luas. Trigger event menyatukan keduanya dalam satu medan interpretasi. Publik mulai melihat bukan dua informasi yang terpisah, melainkan satu persoalan mengenai konsistensi. Suchman menunjukkan bahwa legitimasi dapat dipertahankan melalui tindakan maupun komunikasi eksternal.[158]

Persoalannya muncul ketika komunikasi legitimatif tidak lagi dapat menjelaskan tindakan yang terlihat. Pada titik tersebut, komunikasi kehilangan kemampuan untuk mengendalikan interpretasi karena fakta material telah memperoleh daya interpretatif sendiri.

Trigger event juga memiliki fungsi epistemologis. Ia bukan sekadar kejadian; ia merupakan pembuka informasi. Peristiwa tertentu dapat mendorong publik untuk mencari informasi yang sebelumnya tidak dicari. Setelah keraguan muncul, perhatian berubah menjadi investigasi informal: dokumen dibaca kembali, pernyataan lama dibandingkan dengan tindakan baru, hubungan sosial dipetakan, dan simbol-simbol yang sebelumnya diterima begitu saja mulai ditafsirkan ulang.

Perubahan tersebut menghasilkan apa yang dapat disebut **retrospective reinterpretation**. Masa lalu tidak berubah secara faktual, tetapi maknanya berubah. Dukungan yang dahulu dipandang sebagai kehormatan dapat dibaca sebagai kelalaian seleksi. Kedekatan yang dahulu dianggap sebagai hubungan biasa dapat dipertanyakan sebagai bentuk keberpihakan. Pernyataan moral yang dahulu diterima sebagai ketulusan dapat ditafsirkan ulang sebagai pencitraan apabila terdapat kontradiksi yang kuat.

Pada tahap ini, legitimasi mengalami tekanan bukan karena publik telah membuktikan seluruh tuduhan, melainkan karena hubungan antara simbol dan fakta menjadi problematis. Akademisi perlu berhati-hati di sini. Trigger event tidak identik dengan bukti final, dan kecurigaan publik tidak boleh diperlakukan sebagai vonis. Yang dapat dikatakan secara lebih hati-hati adalah bahwa trigger event mengubah **beban epistemik**: pihak yang sebelumnya menikmati kepercayaan kini menghadapi kebutuhan yang lebih besar untuk memberikan

penjelasan. Fenomena tersebut menjelaskan mengapa krisis reputasi sering berkembang secara tidak linear. Sebelum trigger event, banyak informasi negatif dapat diabaikan karena tidak memiliki kerangka interpretatif. Setelah trigger event, informasi yang sama memperoleh signifikansi baru. Potongan-potongan fakta yang sebelumnya tampak tidak berhubungan mulai dirangkai menjadi narasi mengenai ketidakkonsistenan.

Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa trigger event merupakan **titik artikulasi kontradiksi**. Ia tidak selalu menciptakan krisis dari ketiadaan. Ia dapat berfungsi sebagai medium yang membuat ketegangan laten menjadi terlihat. Krisis legitimasi karena itu sering kali bukan lahir ketika kontradiksi pertama kali terjadi, melainkan ketika kontradiksi tersebut memperoleh bentuk yang dapat dikenali dan diperdebatkan secara publik.

Exposure: Ketika Simbol Bertemu Fakta

Exposure merupakan tahap ketika simbol kehilangan kemampuan untuk berdiri sendiri. Selama sebuah simbol berada dalam ruang representasi, ia dapat mengorganisasi persepsi tanpa harus diuji secara terus-menerus. Namun ketika simbol bertemu dengan fakta yang kontradiktif, hubungan keduanya menjadi objek perhatian. Yang dipersoalkan bukan lagi apakah simbol tersebut menarik atau meyakinkan, melainkan apakah ia masih mampu menjelaskan realitas yang dihadapi publik.

Dalam perspektif dramaturgis Goffman, kehidupan sosial melibatkan pengelolaan kesan dan pengaturan penampilan di hadapan khalayak.[159] Kerangka ini tidak berarti bahwa seluruh presentasi sosial

adalah kepalsuan. Ia justru menunjukkan bahwa identitas sosial selalu memiliki dimensi performatif. Persoalan muncul ketika terdapat perbedaan serius antara identitas yang diproyeksikan dan tindakan yang dapat diamati.

Stempel keagamaan memperkuat persoalan tersebut karena ia mengandung muatan simbolik yang padat. Atribut keagamaan dapat mengkomunikasikan kesalehan, kepatutan, kedekatan dengan otoritas spiritual, atau penerimaan moral. Namun simbol tidak memiliki kemampuan untuk menghapus fakta. Ia hanya dapat membentuk cara fakta mula-mula ditafsirkan.

Ketika fakta kontradiktif muncul, terjadi proses **desakralisasi simbolik** bukan dalam pengertian hilangnya kesakralan agama, melainkan berkurangnya kemampuan simbol sosial tertentu untuk menjadi pelindung otomatis terhadap evaluasi publik. Publik mulai memisahkan agama sebagai sumber nilai dari individu yang sebelumnya dianggap mewakili nilai tersebut.

Pemisahan ini sangat penting. Jika tidak dilakukan, kegagalan seorang penerima stempel dapat secara keliru digeneralisasi menjadi kegagalan agama atau lembaga keagamaan secara keseluruhan. Padahal secara analitis terdapat tiga lapisan berbeda: nilai agama, aktor yang mengklaim atau menerima legitimasi agama, dan institusi yang memberikan pengakuan. Exposure memaksa ketiganya untuk dibedakan.

Pada tahap ini, reputasi bekerja seperti cermin. Semakin tinggi citra moral yang sebelumnya diproyeksikan, semakin jelas pula distorsi ketika perilaku aktual bertentangan dengannya. Kontradiksi kecil dapat menjadi besar bukan karena substansinya berubah, melainkan karena

konteks normatifnya berubah. Bourdieu membantu memperluas analisis ini melalui konsep modal simbolik. Pengakuan sosial memungkinkan suatu kualitas tertentu berfungsi sebagai sumber daya karena ia diakui sebagai bernilai dalam suatu ruang sosial. Modal simbolik bekerja melalui pengakuan, bukan semata-mata melalui kepemilikan objektif.[160] Ketika pengakuan tersebut terganggu, nilai simbolik yang sebelumnya memberikan keuntungan dapat mengalami devaluasi.

Exposure karena itu bukan sekadar "terbongkarnya fakta". Ia merupakan perubahan rezim pembacaan. Sebuah fakta yang sama memperoleh konsekuensi berbeda setelah ditempatkan di bawah cahaya simbol yang sebelumnya menutupinya. Di sinilah paradoks reputasi menjadi tampak: citra yang sangat tinggi dapat menjadi sumber keuntungan ketika konsisten, tetapi menjadi sumber kerentanan ketika realitas bergerak berlawanan.

Monograf ini memandang exposure sebagai ambang penting dalam legitimacy reversal. Sebelum exposure, stempel berfungsi sebagai perangkat penguatan identitas. Setelah exposure, stempel berubah menjadi standar pembanding. Publik tidak lagi bertanya apakah penerima tampak religius, tetapi apakah perilakunya layak ditempatkan di bawah legitimasi moral yang telah diberikan kepadanya.

Publik sebagai Verifikator Legitimasi

Legitimasi tidak pernah sepenuhnya berada di tangan pemberi stempel. Ia bergantung pada keberadaan khalayak yang menerima, menafsirkan, atau menolak pengakuan tersebut. Karena itu, publik tidak dapat ditempatkan semata-mata sebagai konsumen legitimasi.

Dalam kondisi tertentu, publik berubah menjadi **verifikator legitimasi**. Perubahan peran tersebut terjadi ketika informasi tidak lagi mengalir secara satu arah dari otoritas kepada masyarakat. Dalam lingkungan komunikasi yang lebih terbuka, publik dapat membandingkan berbagai sumber, menyimpan pernyataan lama, mempertemukan dokumen dengan perilaku, serta mendistribusikan interpretasinya sendiri. Legitimasi menjadi proses yang terus dinegosiasikan.

Pandangan Weber mengenai otoritas membantu menjelaskan mengapa penerimaan sosial merupakan bagian penting dari stabilitas suatu bentuk kekuasaan. Otoritas bukan sekadar kapasitas memerintah; ia berkaitan dengan keyakinan mengenai hak untuk memerintah dan alasan mengapa perintah tersebut dianggap sah.[161] Legitimasi karenanya tidak dapat dipahami hanya dari perspektif aktor yang mengklaimnya.

Dalam lingkungan keagamaan, publik memiliki posisi yang khas. Ia tidak selalu memiliki otoritas formal untuk mencabut stempel keagamaan, tetapi dapat mengubah nilai sosial dari stempel tersebut. Jika masyarakat berhenti memperlakukan suatu pengakuan sebagai tanda kredibilitas, secara sosial daya legitimatifnya melemah meskipun secara administratif pengakuan itu masih tercatat.

Di sinilah perbedaan antara **otoritas formal** dan **otoritas reputasional** menjadi penting. Lembaga mungkin tetap memiliki kewenangan untuk memberikan pengakuan, tetapi kewenangan tersebut tidak menjamin bahwa publik akan terus menganggap pengakuan itu bermakna. Reputasi publik bukan pengganti otoritas formal, tetapi merupakan kondisi sosial yang memungkinkan otoritas memperoleh daya pengaruh.

Publik sebagai verifikator tidak berarti bahwa semua opini publik benar. Demokratisasi informasi tidak identik dengan demokratisasi kebenaran. Kerumunan dapat keliru, rumor dapat menyebar, dan tuduhan dapat berkembang tanpa dasar. Karena itu, fungsi verifikatif publik harus dibedakan dari fungsi yudisial. Publik dapat membuka pertanyaan, menguji konsistensi, dan menuntut klarifikasi; publik tidak otomatis memiliki kapasitas untuk menetapkan kebenaran final setiap tuduhan. Pembedaan ini menjaga analisis dari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah otoritarianisme epistemik, yakni anggapan bahwa karena suatu legitimasi diberikan oleh otoritas agama maka publik tidak memiliki hak untuk mempertanyakannya. Ekstrem kedua adalah populisme epistemik, yakni anggapan bahwa sesuatu menjadi benar hanya karena banyak orang mempercayainya. Posisi yang lebih memadai adalah memahami publik sebagai **arena pengujian legitimasi**. Dalam arena tersebut, klaim moral harus menghadapi pengalaman sosial, informasi yang tersedia, bukti yang dapat diperiksa, dan pertanyaan mengenai konsistensi. Legitimasi yang sehat tidak takut pada verifikasi karena ia tidak bergantung sepenuhnya pada ketidaktahuan publik. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kualitas legitimasi dapat diukur bukan dari seberapa jarang ia dipertanyakan, melainkan dari seberapa mampu ia bertahan ketika dipertanyakan secara rasional. Legitimasi yang membutuhkan imunitas dari pertanyaan justru memperlihatkan kelemahan epistemiknya.

Dari Moral Endorsement menuju Moral Accountability

Moral endorsement merupakan tindakan memberikan pengakuan yang menempatkan seseorang atau institusi dalam horizon penilaian

positif. Ia dapat berbentuk dukungan terbuka, kedekatan simbolik, rekomendasi, kehadiran bersama, atau berbagai bentuk pengakuan lain yang memungkinkan publik mengasosiasikan penerima dengan sumber legitimasi. Persoalan baru muncul ketika endorsement diperlakukan seolah-olah telah menyelesaikan persoalan moral.

Legitimasi moral, sebagaimana dirumuskan dalam literatur legitimasi, berhubungan dengan penilaian mengenai kepatutan normatif.[162] Karena itu, endorsement moral secara implisit membawa konsekuensi yang lebih besar daripada promosi biasa. Ia menciptakan ekspektasi bahwa pihak yang diberi pengakuan memiliki hubungan yang dapat dipertanggungjawabkan dengan nilai yang direpresentasikan.

Pada tahap awal, endorsement menghasilkan **moral halo**. Kepercayaan terhadap pemberi dapat meluas kepada penerima. Akan tetapi, ketika penerima melakukan tindakan yang dianggap bertentangan dengan nilai yang diasosiasikan dengan endorsement, halo tersebut dapat berubah menjadi medan evaluasi. Pertanyaan publik bukan lagi sekadar mengenai penerima, tetapi juga mengenai kualitas penilaian yang menghasilkan endorsement.

Perubahan tersebut dapat dirumuskan sebagai perpindahan dari **moral endorsement** menuju **moral accountability**. Endorsement bertanya, “siapa yang layak dipercaya?” Accountability bertanya, “atas dasar apa kepercayaan itu diberikan dan bagaimana pemberi serta penerima mempertanggungjawabkannya?”

Perubahan ini tidak berarti bahwa pemberi endorsement bertanggung jawab atas setiap perilaku penerima. Menyamakan keduanya akan menghasilkan konsep tanggung jawab yang berlebihan.

Yang lebih tepat adalah membedakan **tanggung jawab kausal**, **tanggung jawab institusional**, dan **tanggung jawab reputasional**. Pemberi stempel mungkin tidak menyebabkan tindakan penerima, tetapi dapat menghadapi tanggung jawab reputasional karena publik menghubungkan keduanya melalui simbol pengakuan.

Suchman menekankan bahwa organisasi menghadapi kebutuhan untuk mengelola legitimasi secara berkelanjutan, termasuk ketika legitimasi mengalami gangguan.[163] Dalam kerangka ini, accountability bukan ancaman terhadap legitimasi. Ia justru dapat menjadi mekanisme pemeliharaan legitimasi apabila memungkinkan institusi menjelaskan standar, prosedur, batas pengakuan, dan respons terhadap pelanggaran.

Masalah muncul ketika institusi mempertahankan endorsement meskipun fakta telah menghasilkan kontradiksi yang kuat. Diam dapat dibaca sebagai ketidakpedulian; pembelaan tanpa pemeriksaan dapat dibaca sebagai keberpihakan; pencabutan pengakuan tanpa penjelasan dapat dibaca sebagai manuver defensif. Setiap respons memiliki konsekuensi reputasional.

Karena itu, moral accountability menuntut lebih dari sekadar klarifikasi. Ia menuntut transparansi mengenai dasar penilaian moral. Jika sebuah lembaga mengklaim bahwa pengakuan diberikan berdasarkan standar tertentu, maka standar tersebut semestinya dapat dijelaskan. Jika pengakuan hanya bersifat seremonial, batasnya perlu dinyatakan. Jika terdapat mekanisme evaluasi, keberadaannya perlu dapat dipertanggungjawabkan.

Legitimasi keagamaan yang matang tidak berhenti pada kemampuan memberikan endorsement. Ia ditandai oleh kemampuan

menjelaskan **mengapa endorsement diberikan, apa batasnya, dan bagaimana pemberi merespons ketika objek endorsement menyimpang dari ekspektasi moral yang melekat pada pengakuan tersebut**.

Legitimacy Reversal

Legitimacy reversal terjadi ketika sumber legitimasi yang semula meningkatkan penerimaan suatu aktor berubah menjadi dasar bagi publik untuk menilai, mempertanyakan, atau bahkan menolak aktor tersebut. Pembalikan ini harus dibedakan dari sekadar kehilangan popularitas. Popularitas dapat menurun karena perubahan selera publik; legitimacy reversal menyangkut perubahan makna normatif dari hubungan antara aktor, pemberi pengakuan, dan khalayak.

Pada fase awal, relasi dapat digambarkan secara sederhana: **otoritas → endorsement → penerimaan publik**. Setelah terjadi reversal, arah evaluasinya berubah: **endorsement → pemeriksaan → kontradiksi → evaluasi ulang legitimasi**. Simbol yang dahulu menjadi titik akhir penilaian kini menjadi titik awal investigasi.

Konsep borrowed legitimacy membantu memperjelas mekanisme ini. Literatur kelembagaan menunjukkan bahwa suatu aktor dapat memperoleh legitimasi dengan berasosiasi atau berkoalisi dengan aktor lain yang telah memiliki legitimasi.[164] Dalam konteks keagamaan, prinsip tersebut dapat diterapkan secara analogis, dengan catatan bahwa legitimasi moral tidak identik dengan legitimasi organisasi. Penerima dapat memperoleh kredibilitas melalui asosiasi dengan figur atau institusi yang sudah dipercaya. Namun borrowed legitimacy memiliki sifat sementara jika tidak disertai transformasi substantif.

Ketika legitimasi yang dipinjam tidak didukung oleh perilaku yang sesuai, hubungan simbolik yang semula menjadi sumber keuntungan dapat menjadi sumber kerugian. Inilah titik reversal.

Pembalikan tersebut dapat berlangsung melalui tiga tahap. Pertama, **association**: penerima dikaitkan dengan sumber legitimasi. Kedua, **expectation**: asosiasi menghasilkan ekspektasi moral. Ketiga, **disconfirmation**: perilaku atau fakta tertentu menimbulkan ketidaksesuaian dengan ekspektasi. Reversal terjadi ketika ketidaksesuaian itu cukup kuat sehingga publik menafsirkan kembali asosiasi awal sebagai problematik.

Yang menarik, reversal tidak selalu menghapus seluruh legitimasi sekaligus. Legitimasi dapat terfragmentasi. Sebagian publik mungkin tetap mempercayai penerima, sementara kelompok lain menolaknya. Sebagian dapat mempertahankan kepercayaan kepada pemberi tetapi menolak penerima; kelompok lain justru mempertanyakan keduanya. Krisis legitimasi karena itu lebih tepat dipahami sebagai proses diferensiasi daripada peristiwa biner.

Weberian sociology mengingatkan bahwa legitimasi berkaitan dengan alasan-alasan yang membuat otoritas diterima.[165] Apabila alasan tersebut berubah atau kehilangan kredibilitas, penerimaan juga dapat berubah. Dalam kasus stempel keagamaan, persoalannya bukan apakah simbol masih terlihat, tetapi apakah alasan sosial yang membuat simbol itu dipercaya masih bertahan.

Monograf ini mengembangkan **legitimacy reversal** sebagai konsep untuk menjelaskan situasi ketika modal legitimatif memiliki efek balik. Semakin kuat hubungan simbolik yang dibangun sebelumnya, semakin besar potensi konsekuensi apabila hubungan tersebut mengalami

disconfirmation. Reversal bukan kegagalan legitimasi yang datang dari luar sistem; ia dapat merupakan produk internal dari legitimasi itu sendiri.

Ketika Pemberi Stempel Menjadi Ikut Dipertanyakan

Salah satu konsekuensi paling sensitif dari legitimacy reversal adalah bergesernya pertanyaan dari penerima kepada pemberi. Selama penerima dianggap berhasil memenuhi ekspektasi moral, pemberi menikmati posisi yang relatif aman. Pengakuannya dibaca sebagai bukti ketepatan penilaian. Namun ketika penerima mengalami krisis, kualitas penilaian pemberi ikut menjadi objek evaluasi.

Perubahan tersebut tidak selalu berarti pemberi dianggap sebagai penyebab tindakan penerima. Publik dapat membedakan tanggung jawab substantif dan tanggung jawab evaluatif. Yang pertama berkaitan dengan tindakan yang dilakukan; yang kedua berkaitan dengan pertanyaan apakah suatu pengakuan diberikan dengan penilaian yang memadai.

Di sinilah konsep **reputational spillover** menjadi relevan secara konseptual. Hubungan sosial membuat reputasi tidak selalu berhenti pada individu. Asosiasi dapat membawa reputasi positif dari satu aktor kepada aktor lain, tetapi mekanisme yang sama dapat bekerja dalam arah negatif. Literatur mengenai borrowed legitimacy menunjukkan bahwa legitimasi dapat diperoleh melalui hubungan dengan aktor yang sudah memiliki legitimasi.[166] Jika demikian, hubungan yang sama secara logis membuka kemungkinan bahwa kerusakan reputasi juga menyebar melalui asosiasi. Pertanyaan publik kemudian menjadi semakin spesifik: apakah pemberi mengetahui karakter penerima? Apakah terdapat

proses seleksi? Apakah pengakuan diberikan berdasarkan pertimbangan moral atau pertimbangan lain? Apakah pemberi memperoleh manfaat dari hubungan tersebut? Apakah setelah muncul kontradiksi pemberi melakukan evaluasi ulang?

Pertanyaan-pertanyaan itu tidak semuanya harus dijawab dengan asumsi bahwa pemberi bersalah. Justru nilai akademik analisis terletak pada kemampuannya membedakan tingkat keterlibatan. Ada kemungkinan endorsement diberikan berdasarkan informasi terbatas; ada kemungkinan konteks pengakuan bersifat seremonial; ada kemungkinan penerima berubah setelah memperoleh pengakuan; dan ada pula kemungkinan hubungan antara keduanya memang lebih substantif. Setiap kemungkinan memiliki implikasi berbeda.

Masalah reputasional muncul ketika pemberi menolak mengakui bahwa pertanyaan tersebut sah. Penolakan total dapat memperluas krisis karena publik kemudian tidak hanya menilai keputusan masa lalu, tetapi juga respons masa kini. Sebaliknya, pengakuan bahwa suatu penilaian mungkin keliru tidak selalu memperlemah legitimasi. Dalam kondisi tertentu, justru kapasitas mengoreksi diri dapat menjadi sumber legitimasi baru.

Suchman memasukkan repair sebagai salah satu persoalan penting dalam pengelolaan legitimasi.[167] Konsekuensinya jelas: lembaga tidak hanya dinilai dari apakah ia pernah membuat keputusan yang salah, tetapi juga dari bagaimana ia menghadapi kerusakan yang ditimbulkan oleh keputusan tersebut.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa **pemberi stempel menjadi rentan ketika legitimasi penerima diperlakukan sebagai ekstensi dari reputasi pemberi**. Jika hubungan itu dikonstruksikan

secara intensif, maka keberhasilan penerima akan memperkuat pemberi, tetapi kegagalannya dapat menghasilkan pertanyaan balik terhadap pemberi.

Mutual Reputational Exposure

Pada tahap yang lebih dalam, hubungan antara pemberi dan penerima tidak lagi dapat dipahami melalui model satu arah. Keduanya memasuki wilayah **mutual reputational exposure**, yaitu keadaan ketika reputasi masing-masing menjadi sebagian bergantung pada cara publik membaca hubungan di antara keduanya.

Ketergantungan tersebut tidak harus berbentuk kontrak formal. Ia dapat terbentuk melalui simbol, narasi, dokumentasi visual, kehadiran bersama, pernyataan publik, atau pengulangan asosiasi. Semakin sering dua aktor tampil sebagai bagian dari satu konfigurasi legitimatif, semakin kuat kemungkinan publik menganggap mereka memiliki hubungan normatif.

Bourdieu menunjukkan bahwa modal simbolik memperoleh kekuatannya melalui pengakuan dalam suatu ruang sosial.[168] Dari perspektif ini, reputasi dapat dipahami sebagai sesuatu yang bersifat relasional. Nilai suatu simbol tidak hanya melekat pada objeknya, tetapi bergantung pada siapa yang mengakuinya dan bagaimana pengakuan tersebut dibaca oleh pihak lain.

Mutual exposure menghasilkan paradoks. Pada masa stabil, hubungan reputasional dapat menghasilkan sinergi: reputasi pemberi memperkuat penerima dan penerima memperluas jangkauan simbolik pemberi. Akan tetapi, pada masa krisis, sinergi dapat berubah menjadi amplifikasi risiko. Kerusakan pada salah satu pihak membuat publik

meninjau ulang pihak lain. Kondisi tersebut berbeda dari sekadar "nama baik yang tercemar". Yang berubah adalah struktur atribusi. Publik mulai mengajukan pertanyaan mengenai hubungan: apakah kedekatan itu kebetulan, strategis, institusional, ideologis, ekonomi, atau moral? Setiap jawaban membawa implikasi berbeda.

Suchman membedakan legitimasi yang bersifat episodik dan berkelanjutan dalam kerangka pengelolaan legitimasi.[169] Konsep tersebut berguna untuk memahami bahwa satu tindakan simbolik dapat menghasilkan efek reputasional yang jauh melampaui momentumnya. Jika hubungan hanya episodik, exposure mungkin terbatas. Jika hubungan dibangun terus-menerus, konsekuensinya dapat menjadi struktural.

Mutual reputational exposure juga menjelaskan mengapa strategi "menjauh" tidak selalu efektif setelah krisis muncul. Jika hubungan telah terdokumentasikan dan menjadi pengetahuan publik, pemutusan hubungan secara tiba-tiba dapat justru menghasilkan pertanyaan baru: mengapa sekarang? Apa yang berubah? Apakah sebelumnya terdapat kepentingan tertentu?

Krisis reputasi karenanya memiliki dimensi temporal. Publik tidak menilai hanya keadaan sekarang, tetapi juga sejarah hubungan. Masa lalu menjadi arsip yang dapat dibaca ulang. Dalam masyarakat yang memiliki kapasitas dokumentasi tinggi, tindakan simbolik tidak mudah menghilang setelah dilakukan.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa **mutual reputational exposure merupakan konsekuensi struktural dari legitimasi yang dibangun melalui asosiasi intensif**. Hubungan yang kuat menghasilkan keuntungan simbolik bersama, tetapi juga

menciptakan keterpaparan reputasional bersama. Semakin besar keuntungan yang diperoleh melalui kedekatan, semakin besar pula kemungkinan kedua pihak harus berbagi tekanan ketika kedekatan tersebut dipersoalkan.

Delegitimasi Peminjam

Delegitimasi peminjam merupakan fase ketika penerima borrowed legitimacy kehilangan kemampuan untuk mengandalkan sumber legitimasi eksternal sebagai penyangga reputasinya. Penerima tidak lagi dinilai berdasarkan siapa yang pernah memberinya pengakuan, melainkan berdasarkan kapasitasnya sendiri untuk memenuhi standar yang dahulu diasosiasikan dengan pengakuan tersebut.

Fenomena ini menunjukkan keterbatasan fundamental legitimasi pinjaman. Legitimasi dapat dipinjam sebagai akses awal menuju penerimaan, tetapi tidak dapat sepenuhnya menggantikan legitimasi yang bersumber dari praktik. Literatur borrowed legitimacy menunjukkan bahwa koalisi dengan aktor yang telah legitimate dapat membantu aktor lain memperoleh legitimasi awal.[170] Namun keberhasilan awal tersebut tidak identik dengan transformasi internal.

Perbedaan antara **borrowed legitimacy** dan **earned legitimacy** menjadi penting. Borrowed legitimacy terutama berasal dari hubungan; earned legitimacy berasal dari konsistensi tindakan yang menghasilkan pengakuan. Keduanya dapat berinteraksi. Borrowed legitimacy dapat menjadi jembatan menuju earned legitimacy apabila penerima menggunakan kesempatan tersebut untuk membangun kapasitas substantif. Sebaliknya, ia menjadi rapuh jika hanya dipakai sebagai substitusi bagi kualitas yang belum dimiliki.

Delegitimasi terjadi ketika publik menyadari ketergantungan berlebihan penerima pada simbol eksternal. Stempel yang dahulu menjadi sumber kredibilitas kemudian dianggap sebagai “penyangga reputasional”. Apabila penyangga itu runtuh, penerima menghadapi kekosongan yang sebelumnya tertutupi.

Di sinilah perbedaan antara citra dan legitimasi menjadi menentukan. Citra dapat dibangun relatif cepat melalui komunikasi dan asosiasi. Legitimasi yang lebih mendalam membutuhkan penerimaan yang bertahan karena publik memiliki alasan untuk menganggap tindakan aktor patut dan sesuai dengan norma.[171]

Delegitimasi peminjam tidak harus menghasilkan kehancuran total. Ia dapat menghasilkan **relegitimasi selektif**. Publik mungkin menolak aspek tertentu dari identitas moral penerima tetapi tetap menerima kompetensinya di bidang lain. Atau sebaliknya, kualitas profesionalnya masih diakui, tetapi klaim moralnya ditolak. Fragmentasi ini penting agar analisis tidak jatuh pada dikotomi “legitimate” versus “illegitimate”.

Penerima juga dapat melakukan pemulihan. Tetapi pemulihan tidak cukup melalui pengulangan simbol yang sama. Jika sumber krisis berasal dari kontradiksi antara simbol dan perilaku, pengulangan simbol tanpa perubahan substantif justru dapat memperbesar skeptisisme.

Delegitimasi peminjam merupakan proses dekompresi simbolik: publik memisahkan nilai yang sebelumnya dikemas oleh satu stempel dan menguji setiap komponennya secara terpisah. Penerima kemudian dipaksa membangun kembali kredibilitas melalui tindakan yang dapat diamati, bukan semata-mata melalui kedekatan dengan sumber legitimasi sebelumnya.

Delegitimasi Pemberi

Jika delegitimasi peminjam mengarah pada hilangnya penerimaan terhadap penerima, delegitimasi pemberi menyentuh struktur yang lebih dalam: kredibilitas pihak yang selama ini dianggap memiliki kapasitas untuk menentukan siapa atau apa yang layak memperoleh pengakuan.

Pemberi legitimasi biasanya memperoleh otoritas dari akumulasi sejarah, tradisi, kompetensi, posisi institusional, pengalaman, atau reputasi moral. Weber menunjukkan bahwa otoritas dapat bertumpu pada bentuk-bentuk legitimasi yang berbeda, termasuk tradisi, karisma, dan legalitas rasional.[172] Dalam konteks keagamaan, bentuk-bentuk tersebut dapat saling berkelindan. Seorang tokoh dapat dihormati karena tradisi keilmuan sekaligus karisma personal; sebuah lembaga dapat dipercaya karena sejarah sekaligus prosedur formalnya.

Delegitimasi pemberi terjadi ketika publik mulai meragukan bukan hanya keputusan tertentu, tetapi **kapasitas normatif untuk memberikan pengakuan**. Pertanyaan berubah dari "mengapa orang itu gagal?" menjadi "mengapa otoritas ini menilainya layak?"

Perbedaan tersebut sangat penting. Kesalahan individu penerima dapat dipandang sebagai penyimpangan individual. Kesalahan berulang dalam pemberian legitimasi dapat dibaca sebagai persoalan sistemik. Jika lembaga beberapa kali memberikan endorsement kepada aktor yang kemudian mengalami persoalan serius, publik mungkin mulai menguji prosedur, kriteria, dan independensi lembaga tersebut.

Di sinilah legitimasi pemberi menjadi lebih rapuh daripada sekadar reputasi personal. Lembaga tidak hanya mempertanggungjawabkan keputusan, tetapi juga mekanisme yang menghasilkan keputusan.

Legitimasi institusional bergantung pada keyakinan bahwa keputusan tidak lahir secara arbitrer.

Suchman menempatkan institusi dalam lingkungan sosial yang memiliki harapan normatif dan kognitif.[173] Ketika tindakan institusi bertentangan dengan ekspektasi tersebut, legitimasi dapat mengalami gangguan. Persoalannya bukan semata-mata apakah keputusan tertentu salah, tetapi apakah keputusan tersebut masih dapat dijelaskan dalam kerangka norma yang membuat institusi dipercaya. Delegitimasi pemberi juga memiliki risiko eksternalitas. Ketika masyarakat kehilangan kepercayaan pada satu otoritas keagamaan, mereka mungkin tidak otomatis memindahkan kepercayaannya kepada otoritas lain. Mereka dapat menjadi lebih skeptis terhadap seluruh kategori pemberi legitimasi. Inilah jembatan menuju krisis ekosistem legitimasi. Namun kritik terhadap pemberi harus tetap proporsional. Tidak setiap endorsement yang kemudian terbukti keliru merupakan bukti inkompetensi atau keburukan moral. Penilaian harus mempertimbangkan informasi yang tersedia ketika keputusan dibuat, sifat pengakuan, konteksnya, dan apakah pemberi memiliki kewajiban untuk melakukan pemeriksaan tertentu. Karena itu membedakan **error of judgment** dari **failure of legitimacy**. Kesalahan penilaian dapat terjadi dalam institusi yang tetap legitimate. Failure of legitimacy terjadi ketika publik tidak lagi mempercayai bahwa institusi memiliki alasan, prosedur, atau integritas yang memadai untuk membuat penilaian tersebut.

Krisis Kepercayaan terhadap Ekosistem Legitimasi

Ketika delegitimasi tidak lagi berhenti pada satu penerima atau satu pemberi, yang mulai dipertanyakan adalah **ekosistem legitimasi**.

Ekosistem tersebut terdiri atas aktor-aktor yang saling menguatkan: tokoh agama, lembaga, komunitas, media, jaringan sosial, penerima legitimasi, dan publik yang mengakui atau menolak pengakuan.

Krisis ekosistem terjadi ketika publik mulai meragukan mekanisme yang memungkinkan legitimasi beredar. Pertanyaan tidak lagi bersifat personal, melainkan institusional: siapa yang memiliki kewenangan memberikan stempel? Bagaimana kewenangan itu diperoleh? Apa kriterianya? Apakah terdapat konflik kepentingan? Apakah pengakuan dapat ditinjau kembali? Siapa yang mengawasi pemberi?

Suchman menunjukkan bahwa legitimasi organisasi berhubungan dengan lingkungan kelembagaan dan ekspektasi sosial yang mengitarinya.[174] Jika lingkungan tersebut tidak lagi mempercayai mekanisme pembentukan legitimasi, masalahnya menjadi lebih luas daripada kegagalan individu.

Krisis ekosistem juga memperlihatkan pentingnya **trust infrastructure**. Kepercayaan publik tidak lahir dari satu tokoh saja. Ia dibangun melalui jaringan tanda, pengalaman, institusi, prosedur, dan konsistensi. Karena itu, kerusakan pada satu simpul dapat berdampak terbatas atau luas tergantung pada seberapa kuat keterhubungannya dengan simpul lain.

Di sinilah konsep mutual exposure memperoleh makna struktural. Pemberi dan penerima tidak berdiri sendiri. Mereka merupakan bagian dari jaringan legitimasi. Jika salah satu hubungan mengalami kegagalan, publik dapat mulai menguji hubungan-hubungan lain yang sebelumnya dianggap aman.

Namun krisis tidak selalu menghasilkan kehancuran. Ia dapat menjadi momen diferensiasi. Publik mungkin mulai membedakan

antara otoritas yang transparan dan yang tertutup, antara endorsement yang argumentatif dan yang sekadar simbolik, antara kepemimpinan moral dan popularitas, serta antara kompetensi keagamaan dan kemampuan menilai karakter publik.

Krisis kepercayaan karena itu memiliki dua kemungkinan. Ia dapat menghasilkan sinisme, yakni anggapan bahwa semua legitimasi keagamaan hanyalah konstruksi kepentingan. Tetapi ia juga dapat menghasilkan **refleksivitas legitimatif**, yaitu kemampuan masyarakat untuk menuntut dasar yang lebih kuat bagi setiap klaim otoritas.

Pilihan antara keduanya bergantung pada respons ekosistem. Jika institusi merespons kritik dengan intimidasi, penutupan informasi, atau pengkultusan otoritas, sinisme dapat berkembang. Jika institusi merespons dengan keterbukaan, koreksi, dan penjelasan mengenai batas kewenangan, krisis dapat menjadi kesempatan memperkuat legitimasi pada tingkat yang lebih matang.

Weberian analysis menempatkan legitimasi dalam hubungan dengan keyakinan sosial terhadap kewenangan.[175] Karena itu, krisis kepercayaan terhadap ekosistem bukan sekadar persoalan komunikasi. Ia menyentuh alasan mendasar mengapa masyarakat bersedia mengakui otoritas tertentu. **Legitimacy collapse pada tingkat ekosistem terjadi ketika publik tidak lagi percaya pada mekanisme produksi legitimasi, bukan sekadar ketika publik tidak menyukai salah satu penerima legitimasi**. Perbedaan ini menentukan skala krisis.

The Reversal Mechanism

The reversal mechanism dapat dirumuskan sebagai rangkaian perubahan yang terjadi ketika legitimasi yang dipinjam melalui asosiasi

mengalami kontradiksi dengan tindakan aktual. Mekanisme ini tidak bersifat otomatis. Ia bergantung pada intensitas asosiasi, tingkat ekspektasi moral, visibilitas peristiwa, kapasitas publik memperoleh informasi, dan kemampuan institusi memberikan respons yang dipercaya.

Tahap pertama adalah **legitimating association**. Penerima memperoleh nilai sosial melalui hubungan dengan sumber legitimasi. Pada tahap ini, identitas penerima memperoleh penguatan eksternal. Borrowed legitimacy bekerja sebagai jembatan antara reputasi pemberi dan penerimaan terhadap penerima.[176]

Tahap kedua adalah **expectation formation**. Asosiasi menciptakan ekspektasi. Penerima mulai dibaca melalui standar moral yang tidak selalu muncul dari dirinya sendiri, tetapi dari sumber legitimasi yang mengelilinginya.

Tahap ketiga adalah **triggering contradiction**. Suatu peristiwa memperlihatkan ketidaksesuaian antara ekspektasi dan perilaku. Tidak semua kontradiksi menghasilkan krisis; kontradiksi menjadi penting ketika memperoleh perhatian publik dan dapat dipahami sebagai persoalan moral.

Tahap keempat adalah **exposure**. Fakta yang semula berdiri terpisah mulai ditempatkan dalam hubungan dengan simbol. Pada titik ini, publik melakukan reinterpretasi retrospektif terhadap reputasi penerima.

Tahap kelima adalah **verification**. Publik mencari informasi, membandingkan klaim dengan tindakan, dan menilai respons. Legitimasi tidak lagi diterima sebagai fakta sosial yang selesai, tetapi

diperlakukan sebagai klaim yang membutuhkan pembuktian berkelanjutan.

Tahap keenam adalah **attribution shift**. Perhatian bergerak dari penerima kepada pemberi. Publik mempertanyakan kualitas keputusan yang menghasilkan endorsement. Jika hubungan antara keduanya sangat intens, reputational spillover menjadi lebih mungkin.

Tahap ketujuh adalah **reclassification**. Penerima dapat diklasifikasikan ulang: dari legitimate menjadi questionable, dari moral exemplar menjadi controversial actor, atau dari figur yang dipercaya menjadi figur yang harus diverifikasi.

Tahap kedelapan adalah **systemic questioning**. Jika kasus dipandang bukan sebagai insiden tunggal, publik mulai menguji mekanisme legitimasi secara keseluruhan.

Suchman menunjukkan bahwa legitimasi memiliki strategi memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki.[177] The reversal mechanism memperluas kerangka tersebut dengan menunjukkan bahwa kegagalan pemeliharaan dapat menghasilkan urutan transformasi yang lebih kompleks: legitimasi eksternal menjadi ekspektasi, ekspektasi bertemu kontradiksi, kontradiksi menghasilkan exposure, exposure mengaktifkan verifikasi, dan verifikasi dapat menghasilkan delegitimasi.

Konstruksi ini perlu dipahami sebagai model analitis, bukan hukum sosial yang selalu bekerja dengan urutan identik. Dalam kenyataan, tahap-tahap tersebut dapat berlangsung simultan, terputus, atau bahkan berbalik. Respons institusi dapat menghentikan proses; informasi baru dapat membatalkan dugaan; atau fakta tambahan justru memperkuat krisis.

Nilai teoritis mekanisme ini terletak pada kemampuannya menjelaskan mengapa legitimasi tidak sekadar naik atau turun. Ia dapat **berubah arah**. Modal yang sebelumnya menghasilkan penerimaan dapat menghasilkan pemeriksaan; pemeriksaan dapat menghasilkan pertanyaan; pertanyaan dapat menghasilkan tuntutan akuntabilitas; dan kegagalan akuntabilitas dapat mempercepat delegitimasi.

Dari Borrowed Legitimacy menuju Legitimacy Collapse

Borrowed legitimacy berada pada posisi yang paradoksal. Ia dapat membuka pintu penerimaan bagi aktor yang sebelumnya belum memiliki kredibilitas yang memadai, tetapi pada saat yang sama menciptakan ketergantungan pada reputasi pihak lain. Ketergantungan tersebut tidak bermasalah selama asosiasi menghasilkan kesesuaian antara ekspektasi dan perilaku. Masalah muncul ketika hubungan simbolik lebih kuat daripada kapasitas substantif penerima.

Legitimacy collapse tidak boleh disamakan dengan hilangnya seluruh kepercayaan dalam satu waktu. Keruntuhan legitimasi lebih tepat dipahami sebagai hilangnya kemampuan suatu sistem simbolik untuk menghasilkan penerimaan yang sebelumnya relatif stabil. Suchman menempatkan legitimasi dalam dimensi pragmatis, moral, dan kognitif.[178] Keruntuhan dapat terjadi pada salah satu dimensi sebelum merambat ke dimensi lainnya.

Pada dimensi pragmatis, publik berhenti melihat manfaat atau kepentingan yang sebelumnya membuat hubungan legitimatif dapat diterima. Pada dimensi moral, publik mulai menganggap tindakan atau aktor tidak lagi sesuai dengan norma. Pada dimensi kognitif, yang paling dalam, suatu struktur yang sebelumnya dianggap “wajar” tidak lagi

dapat diterima sebagai sesuatu yang taken for granted. Karena itu, legitimacy collapse pada tingkat ekosistem merupakan kondisi ketika publik mulai kehilangan keyakinan bahwa stempel, endorsement, atau asosiasi tertentu memiliki kemampuan yang dapat diandalkan untuk membedakan aktor yang layak dari yang tidak layak. Pada titik tersebut, masalahnya tidak lagi menyangkut satu orang.

Krisis semacam ini dapat menghasilkan konsekuensi yang luas. Pertama, nilai simbolik endorsement menurun. Kedua, biaya pembuktian bagi penerima baru meningkat karena publik menjadi lebih skeptis. Ketiga, pemberi legitimasi harus bekerja lebih keras untuk menjelaskan kriterianya. Keempat, otoritas yang sebelumnya menikmati kepercayaan otomatis dapat kehilangan sebagian kemampuan untuk memindahkan kredibilitas kepada pihak lain.

Dalam perspektif Bourdieu, perubahan semacam ini dapat dibaca sebagai gangguan terhadap mekanisme konversi modal simbolik.[179] Jika pengakuan tidak lagi diterima sebagai sesuatu yang bernilai, modal simbolik kehilangan sebagian daya konversinya. Nama besar tidak otomatis menghasilkan kepercayaan; kedekatan tidak otomatis menghasilkan kredibilitas; simbol tidak otomatis menghasilkan penerimaan.

Akan tetapi, collapse juga dapat membuka kemungkinan pembentukan legitimasi yang lebih reflektif. Ketika publik belajar bahwa stempel tidak identik dengan kebenaran, proses legitimasi dapat bergeser dari **trust by association** menuju **trust by verification**. Kepercayaan tidak dihapus, tetapi dipindahkan dari figur ke proses, dari simbol ke konsistensi, dan dari reputasi masa lalu ke akuntabilitas yang berlangsung terus-menerus.

Di sinilah pembalikan legitimasi memperoleh makna filosofis yang lebih dalam. Krisis bukan semata-mata kehancuran kepercayaan. Ia dapat menjadi momen ketika masyarakat dipaksa membedakan antara **yang tampak legitimate** dan **yang dapat dipertanggungjawabkan sebagai legitimate**. Perbedaan tersebut merupakan salah satu syarat kedewasaan moral suatu ruang publik.

Monograf ini akhirnya mengembangkan proposisi bahwa **borrowed legitimacy menjadi berbahaya ketika ia diperlakukan sebagai pengganti legitimasi substantif, bukan sebagai pintu menuju pembentukan legitimasi yang mandiri**. Selama penerima mampu mengubah pengakuan eksternal menjadi praktik yang konsisten, borrowed legitimacy dapat menjadi tahap transisional. Tetapi jika ia hanya dipakai sebagai pelindung reputasi, setiap exposure dapat mengubah modal simbolik menjadi liability.

Legitimacy collapse, dalam pengertian ini, merupakan titik ketika mekanisme yang dahulu menghasilkan kepercayaan justru menghasilkan kecurigaan. Pemberi dan penerima dapat sama-sama kehilangan sebagian kredibilitasnya, sementara publik menjadi lebih skeptis terhadap seluruh ekosistem yang memungkinkan stempel tersebut beredar. Ironisnya, semakin kuat ketergantungan pada legitimasi yang dipinjam, semakin besar pula risiko bahwa keruntuhan satu hubungan akan memperlihatkan kelemahan struktur yang lebih luas.

Krisis legitimasi pada akhirnya bukan hanya pertanyaan tentang siapa yang salah. Ia merupakan pertanyaan mengenai bagaimana suatu masyarakat menentukan siapa yang layak dipercaya, melalui prosedur apa kepercayaan itu dibangun, dan bagaimana kepercayaan tersebut

dapat dikoreksi ketika realitas membuktikan bahwa penilaian sebelumnya tidak memadai. Pada titik itulah legitimacy reversal berhenti menjadi sekadar persoalan reputasi dan berubah menjadi persoalan epistemologi sosial, etika otoritas, serta kesehatan institusional dari ekosistem legitimasi itu sendiri.

MESSAGE DISPLACEMENT: KETIKA PESAN YANG BAIK MATI KARENA CARA PENYAMPAIANNYA

Pesan, Medium, dan Produksi Makna

Pembicaraan mengenai komunikasi sering berangkat dari suatu asumsi yang tampak sederhana: pesan dianggap sebagai substansi, sedangkan medium diperlakukan sebagai saluran yang relatif netral. Dalam kerangka semacam itu, keberhasilan komunikasi terutama ditentukan oleh kualitas isi. Pesan yang benar, argumentasi yang kuat, data yang memadai, dan maksud yang baik dianggap akan menemukan jalannya sendiri menuju penerimaan publik. Asumsi tersebut semakin sulit dipertahankan ketika komunikasi berlangsung dalam lingkungan media yang tidak sekadar mengantarkan pesan, melainkan turut membentuk kondisi epistemik tempat pesan itu diterima.

Marshall McLuhan merupakan salah satu pemikir yang paling radikal dalam menggugat pemisahan antara isi dan medium. Dalam *Understanding Media: The Extensions of Man*, ia mengajukan proposisi bahwa medium memiliki konsekuensi sosial dan psikologis yang melampaui isi yang dibawanya. Medium mengubah skala, kecepatan, pola hubungan, serta bentuk asosiasi manusia. Karena itu, memahami komunikasi hanya melalui pertanyaan tentang “apa yang dikatakan” berarti mengabaikan sebagian dari proses yang justru menentukan bagaimana sesuatu dapat dikatakan, diterima, diingat, atau dilupakan.[180] Proposisi McLuhan tidak berarti bahwa isi pesan menjadi tidak penting. Pembacaan semacam itu akan terlalu menyederhanakan

argumentasinya. Yang menjadi penting ialah relasi antara isi dan kondisi mediumnya. Pesan yang sama dapat menghasilkan pengalaman yang berbeda apabila disampaikan melalui buku, pidato, televisi, video pendek, infografik, atau percakapan interpersonal. Perubahan medium mengubah ritme perhatian, posisi komunikator, konfigurasi audiens, serta kemungkinan respons. Pesan tidak pernah hadir dalam ruang kosong.

Produksi makna karena itu merupakan proses yang lebih kompleks daripada pengiriman informasi dari pengirim kepada penerima. Makna lahir melalui pertemuan antara simbol, medium, konteks, pengetahuan sebelumnya, ekspektasi audiens, reputasi komunikator, serta situasi sosial tempat komunikasi berlangsung. Dalam komunikasi digital, pertemuan tersebut bahkan semakin rumit karena pesan dapat dipotong dari konteks asal, diberi judul baru, dikomentari, dikutip sebagian, di-remix, dan didistribusikan kembali oleh aktor yang tidak dikenal oleh pembuat pesan.

Di sinilah persoalan *message displacement* mulai terlihat. Yang berpindah dari komunikator kepada publik bukan selalu pesan sebagaimana dirancang komunikator. Yang berpindah dapat berupa fragmen pesan, kesan tentang pesan, penilaian terhadap pembawa pesan, atau bahkan penilaian terhadap prosedur yang digunakan untuk menghasilkan pesan. Isi yang semula menjadi pusat komunikasi dapat kehilangan posisi sentralnya.

Secara konseptual, monograf ini menggunakan istilah *message displacement* untuk menunjuk proses ketika pusat perhatian, penilaian, dan respons publik bergeser dari substansi pesan kepada unsur-unsur lain yang menyertai produksinya: medium, bentuk presentasi, performa

komunikatif, reputasi komunikator, konteks distribusi, prosedur, dan respons sosial terhadap pesan. Istilah ini merupakan konstruksi konseptual pembahasan, bukan klaim bahwa istilah tersebut merupakan teori baku yang telah memiliki satu definisi tunggal dalam literatur komunikasi.

Konsekuensinya cukup mendasar. Pesan yang benar tidak otomatis menjadi pesan yang dipercaya. Pesan yang bernilai tidak otomatis menjadi pesan yang dipahami. Pesan yang rasional tidak otomatis menghasilkan respons yang rasional. Di antara isi dan penerimaan terdapat suatu medan sosial tempat kredibilitas, bentuk, medium, emosi, konteks, dan prosedur ikut menentukan nasib pesan.

Maka, problem komunikasi modern tidak lagi memadai jika dirumuskan sebagai persoalan "bagaimana menyampaikan pesan". Persoalannya adalah bagaimana menjaga agar substansi pesan tidak kehilangan identitasnya ketika memasuki sistem komunikasi yang memiliki logika sendiri. Pada titik inilah komunikasi berubah dari persoalan transmisi menjadi persoalan preservasi makna.

Dari Substansi ke Performa Komunikatif

Pesan memiliki substansi, tetapi substansi tidak pernah tampil kepada publik tanpa bentuk. Bahkan pesan yang sangat abstrak selalu memperoleh bentuk tertentu ketika dikomunikasikan: pilihan kata, intonasi, urutan argumen, visualisasi, durasi, medium, waktu publikasi, identitas pembicara, dan situasi interaksi. Bentuk-bentuk tersebut bukan sekadar kemasan eksternal. Dalam banyak keadaan, bentuk justru menjadi perangkat yang memungkinkan substansi dikenali

sebagai masuk akal, dapat dipercaya, atau relevan. Perbedaan antara substansi dan performa menjadi penting karena komunikasi publik berlangsung dalam kondisi perhatian yang terbatas. Audiens tidak selalu memiliki kapasitas atau kemauan untuk merekonstruksi keseluruhan argumen. Mereka sering kali membuat penilaian awal berdasarkan tanda-tanda yang tersedia sebelum substansi dianalisis secara mendalam. Kecepatan berbicara, ketenangan, kualitas visual, struktur presentasi, konsistensi narasi, dan kesesuaian antara perilaku dengan klaim dapat memengaruhi bagaimana isi dipersepsikan.

Dalam literatur komunikasi persuasif, kredibilitas sumber telah lama dipahami sebagai faktor yang memengaruhi efektivitas komunikasi. Hovland dan Weiss menunjukkan bahwa penilaian terhadap sumber dapat memengaruhi penerimaan terhadap isi yang dikomunikasikan.[181] Temuan tersebut tidak berarti bahwa kredibilitas menggantikan kebenaran. Ia menunjukkan sesuatu yang lebih problematis: manusia tidak selalu memproses isi terlebih dahulu lalu menilai sumber; penilaian terhadap sumber dapat ikut membentuk cara isi diproses.

Performa komunikatif karena itu tidak identik dengan retorika kosong. Performa dapat menjadi manifestasi dari kompetensi, integritas, penguasaan materi, penghormatan kepada audiens, dan kesesuaian antara klaim dengan tindakan. Masalah muncul ketika performa terpisah dari substansi. Pada keadaan demikian, komunikasi dapat menghasilkan ilusi kualitas: sesuatu tampak meyakinkan bukan karena argumennya kuat, melainkan karena perangkat performatifnya efektif. Lingkungan digital memperbesar persoalan tersebut. Komunikasi yang berlangsung melalui layar kehilangan sebagian besar isyarat interpersonal, tetapi sekaligus memperkenalkan isyarat baru.

Jumlah pengikut, tanda verifikasi, jumlah tayangan, komentar, jumlah pembagian, kualitas desain, popularitas akun, dan kedekatan dengan figur tertentu dapat berfungsi sebagai sinyal sosial. Sinyal tersebut tidak selalu berkorelasi dengan kebenaran isi.

Di sini perlu dibedakan antara *communicative performance* dan manipulasi. Performa komunikasi merupakan dimensi tak terhindarkan dari setiap komunikasi. Manipulasi terjadi ketika performa sengaja digunakan untuk menggantikan atau menyamarkan kelemahan substansi. Karena itu, persoalan etisnya bukan apakah komunikasi boleh memperhatikan bentuk, melainkan apakah bentuk tersebut memperjelas substansi atau justru mengalihkan perhatian darinya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kualitas komunikasi tidak dapat dinilai hanya melalui dua kutub benar atau salah. Diperlukan setidaknya tiga lapisan penilaian: kualitas substansi, kualitas performa, dan integritas hubungan antara keduanya. Pesan yang baik tetapi disampaikan secara buruk mungkin gagal diterima; pesan yang buruk tetapi dikemas secara efektif mungkin diterima; sedangkan komunikasi yang matang berusaha menjaga agar performa memperkuat, bukan menggantikan, substansi.

Pada tahap inilah persoalan *message displacement* memperoleh bentuk yang lebih jelas. Pergeseran pesan terjadi ketika performa yang semula hanya berfungsi sebagai kendaraan menjadi objek utama penilaian. Publik tidak lagi terutama mengevaluasi proposisi, melainkan mengevaluasi bagaimana proposisi tersebut hadir di hadapan mereka.

Message Displacement

Message displacement dapat dipahami sebagai pergeseran pusat gravitasi komunikasi: substansi pesan tetap hadir, tetapi perhatian

publik berpindah kepada unsur lain yang mengitari pesan tersebut. Pergeseran itu dapat menuju medium, pembawa pesan, gaya penyampaian, kontroversi, prosedur produksi, respons emosional, atau konflik sosial yang menyertai distribusinya.

Konsep ini perlu dibedakan dari distorsi pesan. Distorsi terjadi ketika isi berubah dari bentuk semula. *Message displacement* tidak selalu membutuhkan perubahan isi. Sebuah pesan dapat direproduksi secara tekstual dengan sempurna, tetapi tetap mengalami displacement apabila publik berhenti membahas isinya dan beralih memperdebatkan siapa yang mengucapkannya, mengapa ia mengatakannya, bagaimana ia mengatakannya, atau melalui saluran apa pesan tersebut disebarkan.

Perbedaan ini penting karena kegagalan komunikasi tidak selalu disebabkan oleh kegagalan semantik. Pesan dapat secara literal dipahami tetapi secara sosial tidak lagi menjadi pusat perhatian. Ketika sebuah argumen kebijakan berubah menjadi perdebatan mengenai karakter pembuat kebijakan, persoalan tersebut merupakan displacement. Ketika penjelasan ilmiah berubah menjadi pertengkaran mengenai kredibilitas ilmuwan, displacement kembali terjadi. Ketika suatu klarifikasi lebih banyak dibicarakan karena cara penyampaiannya daripada substansinya, pusat komunikasi telah berpindah.

Pergeseran semacam itu bukan selalu sesuatu yang negatif. Penilaian terhadap komunikator terkadang memang relevan. Kredibilitas, kompetensi, dan integritas sumber merupakan bagian dari kondisi rasional bagi penerimaan suatu klaim. Demikian pula, kritik terhadap prosedur dapat dibenarkan apabila prosedur tersebut memang memengaruhi validitas atau legitimasi hasil.

Problem muncul ketika unsur sekunder menguasai keseluruhan medan interpretasi. Publik kemudian tidak lagi menggunakan kredibilitas sebagai salah satu pertimbangan dalam menilai pesan, tetapi menjadikan kredibilitas sebagai pengganti pemeriksaan terhadap pesan. Identitas sumber menjadi semacam jalan pintas epistemik.

Di sinilah *message displacement* berhubungan dengan ekonomi perhatian. Dalam lingkungan komunikasi yang padat, tidak semua bagian pesan memiliki peluang yang sama untuk diperhatikan. Elemen yang paling mudah memicu respons emosional sering kali lebih cepat memperoleh perhatian daripada argumen yang membutuhkan waktu untuk dipahami. Penelitian Berger dan Milkman menunjukkan bahwa karakter emosional tertentu berkaitan dengan kecenderungan konten untuk menyebar secara lebih luas, khususnya ketika konten membangkitkan tingkat arousal yang tinggi.[182]

Pergeseran pesan karena itu tidak selalu dirancang oleh komunikator. Ia dapat muncul secara emergen dari interaksi antara desain medium, perilaku audiens, sistem distribusi, dan karakter pesan. Pesan yang semula dibuat untuk menjelaskan suatu persoalan dapat memperoleh kehidupan sosial yang berbeda setelah masuk ke jaringan.

Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa *message displacement* merupakan fenomena relasional. Ia tidak melekat hanya pada pesan, medium, atau audiens secara terpisah. Ia lahir dari hubungan di antara ketiganya. Karena itu, solusi terhadap displacement tidak cukup berupa “membuat pesan lebih bagus”. Yang perlu diperhatikan adalah seluruh ekologi komunikasi yang menentukan apa yang akan terlihat, apa yang akan diingat, dan apa yang akan menjadi objek perdebatan.

Hukum Pergeseran Pesan

Istilah "hukum" dalam bagian ini tidak digunakan dalam pengertian hukum alam yang deterministik. Ia merupakan formulasi konseptual untuk menggambarkan kecenderungan struktural komunikasi: semakin jauh pesan bergerak dari situasi produksi awalnya, semakin besar kemungkinan pusat perhatian publik bergeser dari substansi menuju kondisi sosial yang mengiringinya.

Proposisi pertama dapat dirumuskan sebagai berikut: **semakin kompleks pesan, semakin besar ketergantungannya pada konteks**. Argumen yang sederhana dapat bertahan dalam bentuk fragmen karena maknanya relatif mandiri. Argumen yang kompleks bergantung pada definisi istilah, premis, batasan, bukti, pengecualian, dan hubungan logis. Ketika bagian-bagian tersebut dipisahkan, pesan dapat tetap tampak utuh secara visual tetapi kehilangan struktur epistemiknya.

Proposisi kedua: **semakin cepat distribusi, semakin kecil kesempatan untuk melakukan rekontekstualisasi secara memadai**. Kecepatan bukan sekadar persoalan temporal. Ia mengubah urutan proses interpretasi. Dalam komunikasi yang lambat, pemahaman dapat mendahului penilaian sosial. Dalam komunikasi yang sangat cepat, penilaian sosial dapat mendahului pemahaman.

Proposisi ketiga: **semakin luas heterogenitas audiens, semakin tinggi probabilitas pergeseran makna**. Pesan yang disampaikan kepada komunitas yang memiliki latar pengetahuan relatif seragam memiliki kondisi interpretasi yang berbeda dari pesan yang dilemparkan ke publik heterogen. Marwick dan boyd menunjukkan bahwa media sosial

dapat mempertemukan berbagai kelompok audiens yang dalam kehidupan offline biasanya terpisah.[183]

Proposisi keempat: **semakin besar ketergantungan pesan pada otoritas personal, semakin besar kemungkinan substansi digantikan oleh evaluasi terhadap pembawa pesan**. Dalam keadaan tertentu, nama komunikator menjadi semacam indeks yang menentukan bagaimana isi dibaca sebelum isi diperiksa.

Proposisi kelima: **semakin tinggi insentif viralitas, semakin besar tekanan untuk mengubah pesan kompleks menjadi bentuk yang mudah dipindahkan**. Perubahan tersebut dapat meningkatkan jangkauan, tetapi berpotensi mengurangi resolusi makna.

Kelima proposisi tersebut tidak boleh dibaca sebagai mekanisme otomatis. Tidak setiap pesan kompleks akan kehilangan konteks, dan tidak setiap pesan viral kehilangan substansi. Yang dirumuskan adalah kecenderungan yang menjadi semakin kuat ketika beberapa kondisi hadir secara bersamaan.

Dari sini dapat dirumuskan *Hukum Pergeseran Pesan* sebagai konstruksi konseptual monograf: **ketika pesan memasuki lingkungan komunikasi yang meningkatkan kecepatan, memperluas heterogenitas audiens, memperpendek bentuk, dan memperkuat evaluasi sosial terhadap komunikator, probabilitas bergesernya perhatian dari substansi menuju atribut periferal pesan meningkat.**

Kekuatan proposisi ini justru terletak pada keterbatasannya. Ia tidak mengatakan bahwa medium menentukan makna secara mutlak. Ia mengatakan bahwa struktur komunikasi mengubah probabilitas tertentu. Ruang komunikasi tidak memaksa publik untuk salah

memahami pesan, tetapi dapat membuat beberapa jenis pemahaman lebih mudah terjadi daripada yang lain.

Bagaimana Pesan Berubah di Ruang Digital

Ruang digital tidak hanya mempercepat distribusi pesan. Ia mengubah ontologi praktis pesan itu sendiri. Pesan digital bersifat mudah disalin, dipotong, dikutip, dipindahkan, diberi komentar, diperingkat, dan digabungkan dengan pesan lain. Karena itu, keberadaan pesan tidak berhenti pada tindakan publikasi pertama.

Dalam media konvensional, pemisahan antara produksi dan konsumsi relatif lebih mudah dikenali. Dalam media digital, konsumen dapat menjadi distributor, komentator, editor, bahkan produsen turunan. Sebuah pesan tidak lagi memiliki satu jalur perjalanan. Ia memiliki banyak lintasan yang dapat saling berpotongan.

Perubahan ini memiliki implikasi epistemik. Ketika seseorang membagikan suatu pesan, ia tidak selalu membagikan pesan dalam pengertian utuh. Ia dapat membagikan bagian tertentu, memberikan judul baru, menambahkan komentar, atau menempatkannya dalam percakapan yang berbeda. Akibatnya, makna pesan pada titik penerimaan dapat merupakan hasil dari interaksi antara pesan asli dan lapisan-lapisan tambahan.

Everett Rogers, dalam kajiannya tentang difusi inovasi, menunjukkan bahwa penyebaran gagasan berlangsung melalui saluran komunikasi dan jaringan sosial, dengan proses adopsi yang dipengaruhi oleh hubungan antarmanusia.[184] Lingkungan digital memperluas kemampuan distribusi tersebut dan mengurangi arti penting jarak fisik. Akan tetapi, peningkatan kemampuan distribusi tidak identik dengan

peningkatan kualitas pemahaman. Ada perbedaan fundamental antara *reach* dan *comprehension*. Jangkauan menunjukkan berapa banyak orang yang berpotensi terpapar pesan; pemahaman menunjukkan seberapa jauh struktur makna pesan dipertahankan. Sebuah video dapat mencapai jutaan orang tanpa memastikan bahwa jutaan orang memahami argumentasi yang mendasarinya.

Ruang digital juga mengubah status waktu. Pesan tidak hanya hadir pada saat dibuat. Ia dapat muncul kembali berbulan-bulan atau bertahun-tahun kemudian dalam konteks yang berbeda. Karena jejak digital bersifat relatif persisten, pesan lama dapat memperoleh audiens baru yang tidak memiliki pengetahuan mengenai konteks awalnya.

Kondisi tersebut menciptakan bentuk baru dari displacement. Pesan tidak perlu diubah untuk mengalami perubahan makna. Cukup dengan dipindahkan ke lingkungan sosial yang berbeda, pesan dapat memperoleh fungsi baru. Pernyataan yang semula bersifat reflektif dapat dibaca sebagai deklarasi politik; candaan dapat dibaca sebagai posisi ideologis; kutipan akademik dapat dipakai sebagai slogan; dan penjelasan teknis dapat diperlakukan sebagai legitimasi moral.

Masalahnya bukan semata-mata bahwa publik “salah membaca”. Sebagian kesalahan justru diproduksi oleh struktur distribusi yang membuat konteks mudah hilang. Karena itu, literasi digital yang matang tidak cukup mengajarkan cara memeriksa fakta. Ia harus mengajarkan cara membaca perjalanan pesan: dari mana pesan berasal, dalam konteks apa ia dibuat, siapa yang memindahkannya, bagian mana yang hilang, dan fungsi baru apa yang diberikan kepadanya.

Pesan digital harus dipahami sebagai entitas yang mengalami transformasi sosial. Integritas komunikasi karena itu menuntut

perhatian bukan hanya pada akurasi produksi awal, melainkan juga pada ketahanan makna selama distribusi.

Fragmentasi Konteks

Konteks bukan aksesori bagi pesan. Dalam banyak bentuk komunikasi, konteks merupakan bagian dari struktur makna itu sendiri. Kalimat yang sama dapat mempunyai fungsi berbeda ketika diucapkan dalam ruang kelas, ruang keluarga, forum politik, ruang pengadilan, atau percakapan pribadi.

Media sosial mengganggu batas-batas tersebut. Marwick dan boyd menggunakan istilah *context collapse* untuk menggambarkan keadaan ketika berbagai konteks sosial dan audiens yang sebelumnya relatif terpisah bertemu dalam ruang komunikasi yang sama.[185] Seseorang dapat berbicara kepada teman, kolega, keluarga, orang asing, dan kelompok yang berlawanan pandangan melalui satu ruang publik yang sama.

Fragmentasi konteks tidak identik dengan hilangnya konteks secara total. Yang terjadi sering kali lebih subtil: konteks tertentu tetap ada bagi sebagian audiens, tetapi tidak tersedia bagi audiens lainnya. Sebuah unggahan dapat dipahami secara tepat oleh komunitas asalnya, sementara audiens yang datang kemudian hanya melihat artefak linguistik tanpa pengetahuan sosial yang menyertainya.

Keadaan ini menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai *asimetri kontekstual*. Pembuat pesan mengetahui lebih banyak konteks daripada penerima yang baru menemukan pesan tersebut. Ketimpangan tersebut semakin besar ketika pesan telah beredar melalui beberapa jaringan.

Di sinilah potensi displacement meningkat. Ketika konteks menghilang, audiens mencari pengganti. Mereka menggunakan judul, gambar, reputasi pembicara, komentar pengguna lain, dan respons emosional sebagai petunjuk untuk mengisi kekosongan interpretatif. Unsur periferal akhirnya mengambil fungsi yang sebelumnya dimainkan oleh konteks.

Fenomena tersebut menjelaskan mengapa koreksi faktual sering tidak sepenuhnya mengembalikan makna. Koreksi mungkin memperbaiki proposisi tertentu, tetapi tidak selalu mengembalikan konteks sosial yang hilang. Sebuah potongan video yang telah menjadi simbol konflik sosial, misalnya, tidak otomatis kembali menjadi video biasa hanya karena konteks lengkapnya kemudian tersedia.

Fragmentasi konteks juga memperlihatkan batas pendekatan yang hanya berorientasi pada akurasi literal. Pesan dapat benar secara literal tetapi menyesatkan secara pragmatis apabila ditempatkan dalam konteks yang berbeda dari konteks produksinya. Integritas komunikasi karena itu membutuhkan kesetiaan terhadap kondisi makna, bukan hanya kesetiaan terhadap rangkaian kata.

Konstruksi konseptual yang dapat ditarik dari sini adalah bahwa konteks memiliki fungsi *epistemic scaffolding*: ia menyediakan struktur yang memungkinkan penerima memahami mengapa suatu klaim dibuat, dalam batas apa klaim berlaku, dan bagaimana klaim tersebut harus ditafsirkan. Ketika scaffolding itu runtuh, audiens harus membangun struktur pengganti.

Ruang digital karenanya tidak sekadar menghadirkan masalah informasi berlebih. Ia juga menghadirkan masalah kekurangan konteks. Ironisnya, semakin banyak pesan beredar, semakin besar kemungkinan

sebagian pesan kehilangan kondisi yang membuatnya dapat dipahami dengan tepat.

Viralitas dan Hilangnya Kompleksitas

Viralitas memiliki daya tarik yang kuat karena ia memberikan ukuran yang tampak objektif: jumlah tayangan, pembagian, komentar, dan keterlibatan. Namun angka-angka tersebut mengukur sirkulasi, bukan kebenaran. Sesuatu dapat menyebar karena benar, karena emosional, karena menghibur, karena kontroversial, atau karena sangat mudah dipindahkan.

Berger dan Milkman menunjukkan bahwa konten yang membangkitkan emosi dengan tingkat arousal tinggi memiliki kecenderungan lebih besar untuk menyebar.[186] Temuan tersebut penting karena memperlihatkan bahwa logika distribusi tidak selalu sejalan dengan logika epistemik. Apa yang mudah membuat orang bereaksi tidak selalu sama dengan apa yang paling layak dipahami secara mendalam.

Kompleksitas memiliki persoalan khusus dalam lingkungan viral. Argumentasi kompleks membutuhkan waktu. Ia sering memerlukan definisi, pembedaan, data, kualifikasi, dan pengecualian. Viralitas justru cenderung memberi keuntungan kepada bentuk yang cepat dikenali dan mudah direproduksi.

Terjadi apa yang dapat disebut sebagai *compression pressure*: tekanan struktural untuk mengompresi pesan agar sesuai dengan unit komunikasi yang semakin pendek. Kompresi tidak selalu buruk. Ilmu pengetahuan membutuhkan abstraksi, ringkasan, dan penyederhanaan. Persoalannya muncul ketika kompresi menghapus

bagian yang menentukan validitas argumentasi. Ada perbedaan antara penyederhanaan dan reduksi. Penyederhanaan mempertahankan struktur utama sambil mengurangi kompleksitas yang tidak esensial. Reduksi menghapus unsur yang justru menentukan makna. Dalam komunikasi viral, keduanya sering sulit dibedakan karena ukuran keberhasilan lebih mudah dilihat dari distribusi daripada preservasi struktur argumentatif.

Hilangnya kompleksitas tidak selalu menghasilkan kebohongan. Pesan dapat tetap faktual tetapi kehilangan syarat-syarat berlakunya. Kalimat yang benar dalam kondisi tertentu dapat berubah menjadi klaim seolah-olah universal. Pernyataan yang semula bersifat probabilistik dapat dibaca sebagai kepastian. Kesimpulan yang semula bergantung pada sejumlah asumsi dapat tampil sebagai fakta tunggal.

Di sini viralitas bekerja sebagai kekuatan seleksi. Bukan dalam arti bahwa algoritme atau publik secara sadar memilih pesan yang sederhana, melainkan bahwa bentuk yang mudah dipindahkan memperoleh keunggulan distribusional. Rogers telah menunjukkan bahwa difusi berlangsung melalui jaringan komunikasi dan bahwa saluran serta karakteristik penerima berpengaruh terhadap proses penyebaran.[187] Lingkungan digital meningkatkan kapasitas jaringan tersebut secara drastis.

Karena itu, persoalan etis komunikasi digital bukan sekadar bagaimana membuat informasi viral. Pertanyaan yang lebih penting adalah: **apa yang hilang ketika sebuah gagasan dibuat viral?**

Sebuah sistem komunikasi yang sehat tidak boleh menyamakan jangkauan dengan keberhasilan. Pesan yang menjangkau sedikit orang tetapi mempertahankan integritas makna mungkin secara epistemik

lebih bernilai daripada pesan yang menjangkau jutaan orang tetapi telah kehilangan syarat-syarat kebenarannya.

Viralitas seharusnya diperlakukan sebagai indikator distribusi, bukan sebagai indikator validitas. Ketika dua kategori itu disamakan, popularitas memperoleh status epistemik yang tidak layak dimilikinya.

Dari Isi Pesan ke Kredibilitas Pembawa Pesan

Pada tahap tertentu dalam kehidupan sebuah pesan, publik dapat berhenti bertanya apakah isi pesan benar dan mulai bertanya apakah pembawa pesan layak dipercaya. Pergeseran tersebut memiliki dasar rasional tertentu. Manusia tidak mungkin memverifikasi seluruh klaim yang mereka temui. Dalam kehidupan sosial, kepercayaan kepada sumber merupakan salah satu mekanisme untuk menghadapi keterbatasan pengetahuan.

Hovland dan Weiss menunjukkan bahwa kredibilitas sumber dapat memengaruhi efektivitas komunikasi.[188] Temuan ini membantu menjelaskan mengapa pesan yang sama dapat memperoleh respons berbeda ketika dikaitkan dengan sumber yang berbeda.

Namun terdapat bahaya ketika kredibilitas berubah dari salah satu evidensi menjadi substitusi bagi evidensi. Jika seseorang dipercaya, setiap klaimnya dianggap benar. Jika seseorang tidak dipercaya, setiap klaimnya dianggap salah. Dalam kedua keadaan tersebut, evaluasi terhadap isi berhenti.

Problem tersebut semakin kuat dalam masyarakat yang mengalami polarisasi. Identitas komunikator dapat menjadi penanda kelompok. Pesan dibaca bukan terutama berdasarkan proposisinya, tetapi berdasarkan apakah pembicara dianggap “orang kita” atau “orang

mereka". Dalam keadaan demikian, komunikasi mengalami transformasi dari pertukaran alasan menjadi pertukaran afiliasi.

Kredibilitas juga tidak bersifat tunggal. Ada kredibilitas kompetensi, kredibilitas moral, kredibilitas institusional, kredibilitas prosedural, dan kredibilitas relasional. Seseorang dapat memiliki kompetensi tinggi tetapi integritas rendah; institusi dapat memiliki prosedur formal yang baik tetapi sejarah relasi yang buruk dengan publik; komunikator dapat jujur tetapi tidak memiliki keahlian dalam bidang yang dibicarakan.

Pembedaan tersebut penting agar kredibilitas tidak menjadi konsep yang terlalu umum. Dalam komunikasi ilmiah, misalnya, kompetensi relevan secara langsung. Dalam komunikasi publik mengenai keputusan institusional, transparansi prosedur mungkin sama pentingnya dengan kompetensi. Dalam komunikasi interpersonal, konsistensi antara perkataan dan tindakan dapat menjadi basis kepercayaan.

Hovland dan Weiss juga memberikan pelajaran penting mengenai hubungan antara sumber dan isi: hubungan tersebut dapat berubah seiring waktu dalam ingatan penerima.[189] Ini memperlihatkan bahwa publik tidak selalu menyimpan pesan dan sumber sebagai satu kesatuan yang stabil. Konsekuensinya, kredibilitas dapat memengaruhi penerimaan awal, sementara isi dapat terus beredar setelah identitas sumber mulai dilupakan.

Dalam kerangka *message displacement*, perpindahan dari isi menuju sumber merupakan salah satu bentuk displacement yang paling signifikan. Ketika terjadi, substansi tidak hilang secara fisik; ia kehilangan posisi sebagai objek utama penilaian.

Monograf ini tidak mengusulkan agar kredibilitas diabaikan. Sebaliknya, kredibilitas harus ditempatkan pada posisi yang tepat:

sebagai bagian dari ekologi evidensi, bukan pengganti evidensi. Pertanyaan “siapa yang mengatakan?” memang penting, tetapi tidak boleh menghapus pertanyaan “apa yang dikatakan?”, “atas dasar apa?”, dan “bagaimana klaim tersebut dapat diperiksa?”

Procedural Integrity

Jika komunikasi hanya dinilai dari hasil akhirnya, maka proses produksi pesan mudah dianggap sebagai persoalan teknis. Padahal publik sering menilai legitimasi suatu pesan berdasarkan bagaimana pesan tersebut dihasilkan. Inilah wilayah yang dalam monograf ini disebut *procedural integrity*.

Procedural integrity menunjuk pada integritas prosedur yang menghasilkan, memverifikasi, dan menyampaikan suatu klaim. Ia mencakup keterbukaan terhadap pemeriksaan, kejelasan sumber data, konsistensi proses, pengakuan terhadap keterbatasan, kesediaan mengoreksi kesalahan, serta kesesuaian antara prosedur yang diklaim dengan prosedur yang benar-benar dijalankan.

Konsep ini memiliki hubungan dengan kajian Tom Tyler mengenai legitimasi dan keadilan prosedural. Tyler menunjukkan bahwa penilaian publik terhadap otoritas tidak semata-mata ditentukan oleh hasil substantif, tetapi juga oleh persepsi mengenai kewajaran proses yang digunakan oleh otoritas.[190] Meskipun kerangka Tyler berkembang terutama dalam kajian hukum dan legitimasi, gagasan tersebut relevan secara konseptual bagi komunikasi: cara suatu keputusan atau klaim diproduksi dapat memengaruhi penerimaan terhadap hasilnya.

Procedural integrity bukan jaminan bahwa hasil selalu benar. Prosedur yang baik dapat menghasilkan kesalahan. Sebaliknya,

prosedur yang buruk kadang dapat menghasilkan kesimpulan yang benar secara kebetulan. Yang membedakan keduanya adalah kualitas kondisi epistemik yang memungkinkan publik menilai, mengoreksi, dan menguji klaim.

Dalam komunikasi ilmiah, misalnya, transparansi mengenai keterbatasan data meningkatkan kemampuan publik untuk memahami derajat kepastian suatu kesimpulan. Dalam komunikasi institusional, keterbukaan mengenai dasar pengambilan keputusan memungkinkan publik membedakan keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan dari keputusan yang hanya dikemas secara persuasif.

Persoalan menjadi semakin serius ketika komunikator mengklaim prosedur tertentu tetapi publik menemukan bahwa prosedur tersebut tidak dijalankan. Kerusakan yang terjadi bukan hanya pada satu klaim. Ketidaksesuaian prosedural dapat menggeneralisasi ketidakpercayaan kepada pesan-pesan berikutnya.

Karena itu, integritas prosedural mempunyai dimensi temporal. Kepercayaan bukan hanya dibangun oleh apa yang dikatakan sekarang, melainkan oleh konsistensi antara apa yang pernah dikatakan dan apa yang dilakukan kemudian. Setiap koreksi, klarifikasi, dan pengakuan kesalahan menjadi bagian dari sejarah kredibilitas komunikator.

Procedural integrity juga mengandung dimensi etis. Komunikasi yang sengaja menyembunyikan ketidakpastian demi menghasilkan kesan kepastian mungkin efektif dalam jangka pendek, tetapi merusak kondisi kepercayaan dalam jangka panjang.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa dalam lingkungan informasi yang kompleks, integritas pesan harus mencakup dua dimensi: **integritas proposisional**, yakni sejauh mana isi klaim dapat

dipertanggungjawabkan; dan **integritas prosedural**, yakni sejauh mana proses yang menghasilkan dan mengomunikasikan klaim dapat dipertanggungjawabkan. Keduanya tidak identik, tetapi saling memperkuat.

Ketika Prosedur Menjadi Pesan

Dalam kondisi kepercayaan yang tinggi, publik mungkin cukup memperhatikan hasil. Dalam kondisi kepercayaan yang rendah, prosedur itu sendiri menjadi objek komunikasi. Publik tidak hanya ingin mengetahui keputusan; mereka ingin mengetahui bagaimana keputusan tersebut dibuat.

Perubahan ini memiliki implikasi penting bagi organisasi dan institusi. Sebuah lembaga dapat menyampaikan keputusan yang substantif benar, tetapi apabila proses pembuatannya dianggap tertutup, bias, atau tidak konsisten, pesan tersebut tetap mengalami resistensi. Resistensi tersebut tidak selalu menunjukkan ketidakrasionalan publik. Ia dapat merupakan respons terhadap keraguan mengenai legitimasi prosedural.

Tyler menunjukkan bahwa legitimasi berkaitan dengan persepsi bahwa suatu otoritas atau pengaturan sosial bersifat tepat, layak, dan adil.[191] Dari perspektif ini, prosedur bukan sekadar sarana menuju hasil. Prosedur menjadi bagian dari alasan mengapa hasil dianggap layak diterima.

Ketika prinsip tersebut diterapkan pada komunikasi, muncul perubahan penting. Transparansi bukan lagi sekadar strategi hubungan publik. Ia menjadi bagian dari isi komunikatif. Pengungkapan sumber data, metodologi, batasan informasi, proses verifikasi, dan mekanisme

koreksi mengirimkan pesan tentang karakter institusi. Dalam keadaan demikian, **cara memperoleh pengetahuan menjadi bagian dari pengetahuan yang dikomunikasikan**.

Hal tersebut menjelaskan mengapa dua pesan yang memiliki isi sama dapat memiliki efek legitimasi berbeda. Pernyataan “data menunjukkan X” membawa implikasi berbeda apabila disertai informasi mengenai asal data, proses pemeriksaan, keterbatasan, dan mekanisme koreksi dibandingkan apabila pernyataan yang sama hadir sebagai klaim tanpa jejak prosedural.

Prosedur menjadi pesan terutama ketika publik memiliki alasan untuk meragukan institusi. Dalam kondisi demikian, tuntutan “percaya saja pada isi” justru dapat memperburuk ketidakpercayaan. Publik membutuhkan alasan untuk percaya, dan alasan itu sebagian berada di luar proposisi yang diklaim benar.

Namun transparansi juga memiliki batas. Tidak semua proses dapat dibuka secara total tanpa merusak privasi, keamanan, atau efisiensi. Karena itu, *procedural integrity* tidak identik dengan transparansi absolut. Yang dibutuhkan adalah keterjelasan yang proporsional terhadap jenis klaim dan risiko yang menyertainya.

Konsekuensi lebih luasnya adalah bahwa komunikasi institusional tidak boleh dirancang hanya pada tahap publikasi. Prosedur produksi harus sejak awal dipikirkan sebagai bagian dari arsitektur pesan. Jika sebuah organisasi ingin menyampaikan bahwa dirinya dapat dipercaya, pesan tersebut tidak cukup ditulis. Ia harus diwujudkan dalam cara organisasi memperoleh informasi, mengambil keputusan, menerima kritik, dan memperbaiki kesalahan. Dalam kerangka *message displacement*, prosedur menjadi pesan ketika publik menggeser

perhatian dari hasil menuju kondisi yang memungkinkan hasil tersebut lahir. Pergeseran ini tidak harus dilawan. Dalam banyak keadaan, justru harus diterima sebagai tuntutan epistemik yang sah.

Kematian Gagasan oleh Cacat Produksi

Gagasan dapat gagal bukan karena ia salah, melainkan karena proses produksinya membuat publik tidak lagi mampu membedakan antara gagasan dan cacat yang melekat pada penyampaiannya. Cacat produksi di sini mencakup ketidakjelasan sumber, kontradiksi internal, visualisasi yang menyesatkan, prosedur yang tidak transparan, kesalahan teknis, atau performa komunikatif yang merusak kredibilitas.

Kematian gagasan bukan istilah literal. Ia menunjuk pada keadaan ketika suatu gagasan kehilangan kemampuan untuk menghasilkan perhatian, pemahaman, atau kepercayaan, meskipun substansinya masih memiliki nilai.

Dalam komunikasi publik, persepsi terhadap proses dapat menular kepada persepsi terhadap isi. Jika sebuah laporan mengandung kesalahan dasar yang seharusnya dapat dihindari, publik dapat mempertanyakan kualitas keseluruhan laporan, termasuk bagian yang sebenarnya benar. Hal ini menunjukkan bahwa komunikasi memiliki sifat *holistik*: penerima sering tidak melakukan audit terpisah terhadap setiap komponen.

Masalah tersebut diperbesar oleh lingkungan digital karena kesalahan dapat memperoleh kehidupan yang lebih panjang daripada koreksinya. Potongan kesalahan lebih mudah dipindahkan daripada penjelasan panjang mengenai mengapa kesalahan tersebut terjadi. Sebuah *screenshot* dapat bertahan setelah halaman asli diperbaiki.

Pernyataan yang telah viral dapat terus beredar meskipun klarifikasi muncul kemudian.

Di sinilah pentingnya membedakan kesalahan dari respons terhadap kesalahan. Tidak ada sistem komunikasi manusia yang sepenuhnya bebas dari kekeliruan. Yang menentukan integritas adalah bagaimana kesalahan dikenali, diakui, dikoreksi, dan dicegah agar tidak berulang.

Institusi yang menyangkal kesalahan kecil dapat mengalami kerusakan lebih besar daripada institusi yang mengakui kesalahan secara cepat. Bukan karena pengakuan selalu memulihkan kepercayaan, melainkan karena pengakuan menyediakan bukti bahwa sistem memiliki kapasitas koreksi.

Kapasitas koreksi merupakan unsur penting *procedural integrity*. Sistem yang tidak pernah mengakui kesalahan dapat terlihat sempurna untuk sementara, tetapi justru menjadi rapuh ketika publik menemukan kontradiksi. Sebaliknya, sistem yang mengakui keterbatasan sejak awal dapat membangun bentuk kepercayaan yang lebih realistis.

Cacat produksi juga dapat bersifat simbolik. Pilihan desain, nada komunikasi, ketidaksesuaian antara pesan dan tindakan, atau respons defensif terhadap pertanyaan dapat membuat publik membaca pesan sebagai tidak tulus. Dalam keadaan tersebut, bukan argumen yang dibantah, melainkan karakter komunikasi yang dipersoalkan.

Gagasan yang baik karena itu membutuhkan ekosistem produksi yang baik. Integritas substansi harus didukung oleh integritas editorial, prosedural, visual, teknis, dan interpersonal. Kualitas akhir komunikasi merupakan hasil interaksi semua unsur tersebut.

Proposisi yang dapat ditarik ialah bahwa **kualitas gagasan tidak cukup untuk menjamin kelangsungan sosial gagasan**. Gagasan harus memiliki kendaraan produksi yang mampu mempertahankan kredibilitas dan konteksnya. Tanpa itu, gagasan dapat mati sebelum benar-benar dipertimbangkan.

Krisis Epistemik dan Krisis Kepercayaan

Krisis epistemik terjadi ketika masyarakat tidak lagi memiliki kesepakatan memadai mengenai cara menentukan apa yang layak dipercaya. Krisis kepercayaan terjadi ketika aktor atau institusi kehilangan keyakinan publik terhadap integritas, kompetensi, atau niatnya. Kedua krisis ini berbeda, tetapi dapat saling memperkuat.

Krisis epistemik membuat publik lebih sulit menilai klaim. Krisis kepercayaan membuat publik lebih sulit mempercayai sumber yang menyampaikan klaim. Ketika keduanya bertemu, pesan yang benar sekalipun dapat gagal memperoleh penerimaan.

Masalah tersebut tidak dapat diselesaikan hanya dengan menambah informasi. Dalam lingkungan yang mengalami banjir informasi, persoalannya justru sering terletak pada ketidakmampuan menentukan informasi mana yang memiliki status epistemik lebih tinggi. Penambahan informasi tanpa mekanisme penilaian dapat memperbesar kebingungan.

Laporan Wardle dan Derakhshan mengenai *information disorder* menekankan bahwa lingkungan informasi modern dapat mengalami gangguan melalui bentuk-bentuk misinformasi, disinformasi, dan malinformasi serta konsekuensi sosialnya terhadap kepercayaan dan kebingungan publik.[192] Kerangka tersebut penting karena menunjukkan

bahwa persoalan informasi tidak semata-mata berupa ada atau tidak adanya fakta. Cara informasi dibuat, dimanipulasi, dan didistribusikan juga menentukan kualitas lingkungan epistemik.

Krisis kepercayaan memiliki dimensi yang lebih dalam. Ketika sebuah institusi berulang kali terbukti tidak konsisten, publik dapat mengembangkan sikap skeptis terhadap pesan berikutnya bahkan sebelum pesan tersebut diperiksa. Skeptisisme demikian dapat menjadi mekanisme perlindungan, tetapi juga dapat berubah menjadi sinisme epistemik.

Perbedaan antara skeptisisme dan sinisme sangat penting. Skeptisisme mengatakan: “Saya belum mempunyai alasan cukup untuk percaya.” Sinisme mengatakan: “Tidak ada alasan yang layak untuk percaya.” Yang pertama membuka ruang pemeriksaan; yang kedua menutupnya.

Dalam lingkungan digital, sinisme epistemik dapat diperkuat oleh *message displacement*. Publik melihat terlalu banyak pertentangan, terlalu banyak koreksi, terlalu banyak klaim yang dipertarungkan, sehingga akhirnya bukan hanya isi pesan yang diragukan, melainkan kemungkinan adanya pesan yang dapat dipercaya.

Krisis semacam itu berbahaya karena demokrasi, ilmu pengetahuan, pendidikan, dan kehidupan sosial semuanya membutuhkan tingkat kepercayaan minimum. Kepercayaan bukan lawan dari rasionalitas. Kepercayaan yang sehat merupakan mekanisme yang memungkinkan manusia bekerja dengan pengetahuan yang tidak dapat diverifikasi secara personal seluruhnya.

Tugas komunikasi karena itu bukan menciptakan kepastian palsu. Tugasnya adalah membangun kondisi yang memungkinkan

kepercayaan rasional. Kondisi tersebut mencakup transparansi, korektabilitas, kompetensi, konsistensi, dan keterbukaan terhadap pemeriksaan.

Krisis epistemik pada akhirnya bukan hanya krisis informasi. Ia merupakan krisis institusi pengetahuan. Ketika publik kehilangan kepercayaan terhadap cara pengetahuan diproduksi, mereka juga kehilangan dasar untuk menerima pesan yang dihasilkan oleh sistem tersebut.

Ketika Publik Tidak Lagi Bertanya "Apa yang Dikatakan?"

Pertanyaan "apa yang dikatakan?" merupakan fondasi komunikasi rasional. Ia mengarahkan perhatian kepada proposisi. Namun dalam lingkungan yang mengalami overload informasi, pertanyaan tersebut semakin sering didahului oleh pertanyaan lain: siapa yang mengatakan, dari mana informasi berasal, mengapa sekarang disampaikan, melalui medium apa, dan siapa yang memperoleh keuntungan jika pesan tersebut dipercaya?

Perubahan urutan pertanyaan tersebut merupakan gejala penting dari *message displacement*. Publik tidak lagi memasuki pesan melalui substansi, melainkan melalui metadata sosial yang mengelilinginya.

Perubahan ini dapat dimengerti. Dalam kondisi informasi berlimpah, tidak mungkin semua klaim diperiksa secara langsung. Individu membutuhkan heuristik. Reputasi sumber, identitas institusi, rekomendasi jaringan sosial, dan tanda-tanda legitimasi menjadi alat penyaring.

Masalah muncul ketika heuristik berubah menjadi dogma. Jika publik hanya menerima klaim dari sumber yang sudah dipercaya, maka

proses komunikasi berubah menjadi penguatan keyakinan sebelumnya. Informasi yang berasal dari luar kelompok ditolak bukan karena isinya telah diperiksa, melainkan karena sumbernya telah diberi status tidak kredibel.

Fenomena tersebut menciptakan paradoks. Semakin kompleks lingkungan informasi, semakin penting kredibilitas; tetapi semakin besar ketergantungan pada kredibilitas, semakin besar pula risiko bahwa isi pesan tidak pernah diperiksa secara mandiri.

Hovland dan Weiss memberikan dasar klasik untuk memahami mengapa sumber memengaruhi efektivitas komunikasi.[193] Akan tetapi, dalam lingkungan kontemporer, persoalan kredibilitas telah menjadi jauh lebih kompleks karena sumber tidak lagi hanya berupa individu atau institusi. Sumber dapat berupa akun anonim, jaringan, komunitas, platform, influencer, atau agregator.

Karena itu, pertanyaan "siapa yang mengatakan?" tidak boleh dipahami hanya sebagai pertanyaan identitas. Ia mencakup pertanyaan mengenai posisi epistemik: apa kompetensinya, bagaimana ia memperoleh informasi, apakah ia memiliki kepentingan tertentu, bagaimana rekam jejaknya, dan apakah ia bersedia dikoreksi?

Jika pertanyaan tersebut digunakan dengan disiplin, ia memperkuat penalaran. Jika digunakan sebagai pengganti penalaran, ia menghasilkan otoritarianisme informasi.

Perubahan perhatian dari isi ke sumber juga menunjukkan bahwa komunikasi tidak hanya merupakan transfer proposisi. Ia merupakan negosiasi kepercayaan. Sebelum publik menerima pesan, mereka sering kali menilai apakah lingkungan sosial yang menghasilkan pesan tersebut layak dipercaya.

Dalam kondisi ideal, proses tersebut bersifat berlapis: publik memeriksa sumber, lalu isi, bukti, konteks, dan prosedur. Dalam kondisi buruk, hanya satu lapisan yang bekerja. Identitas sumber menjadi penentu tunggal.

Di sinilah tugas komunikasi akademik dan institusional menjadi lebih berat. Komunikator tidak cukup memiliki pesan yang benar. Ia harus menyediakan kondisi yang memungkinkan publik menilai kebenaran pesan tanpa harus menggantungkan seluruh keputusan pada reputasi komunikator.

Pertanyaan "apa yang dikatakan?" tidak boleh mati. Jika ia hilang, komunikasi kehilangan pusat epistemiknya. Pertanyaan mengenai pembawa pesan, medium, dan prosedur memang penting, tetapi semuanya pada akhirnya harus mengantar kembali kepada substansi.

Pergeseran menjadi "Siapa yang Mengatakan dan Bagaimana Ia Melakukannya?"

Puncak *message displacement* terjadi ketika pusat evaluasi komunikasi bergeser secara sistematis dari proposisi menuju identitas komunikator dan cara pesan diproduksi. Publik kemudian menilai bukan hanya benar atau salahnya isi, melainkan karakter pembawa pesan, prosedur yang digunakan, medium yang dipilih, dan performa yang ditampilkan.

Pergeseran tersebut tidak harus dianggap sebagai kemunduran. Dalam masyarakat kompleks, pertanyaan mengenai siapa yang berbicara dan bagaimana suatu klaim dihasilkan merupakan bagian sah dari penalaran epistemik. Kita memang perlu mengetahui apakah seorang pembicara kompeten dalam bidang yang dibicarakan. Kita

perlu mengetahui apakah data diperoleh melalui prosedur yang dapat dipertanggungjawabkan. Kita juga perlu mengetahui apakah komunikator bersedia mengakui keterbatasan dan memperbaiki kesalahan.

Persoalannya muncul apabila pertanyaan-pertanyaan tersebut menggantikan pemeriksaan terhadap isi. “Siapa yang mengatakan?” berubah menjadi “Saya percaya kepadanya atau tidak?” Pertanyaan “bagaimana ia melakukannya?” berubah menjadi “Apakah saya menyukai caranya?” Pada titik itu, evaluasi epistemik bergeser menjadi evaluasi identitas dan afeksi.

McLuhan membantu menjelaskan mengapa bentuk dan medium tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari efek sosial komunikasi.[194] Namun prinsip tersebut perlu dilengkapi dengan disiplin epistemik: kesadaran terhadap medium tidak boleh membuat isi pesan dilupakan.

Dalam konstruksi monograf ini, komunikasi yang matang dapat digambarkan sebagai gerakan kembali menuju substansi melalui pemeriksaan terhadap konteks. Urutannya bukan “isi atau sumber”, melainkan hubungan timbal balik: **isi → sumber → prosedur → konteks → kembali kepada isi**. Sumber membantu menentukan bobot awal klaim; prosedur membantu menentukan integritas produksinya; konteks membantu menentukan ruang keberlakuannya; dan substansi tetap menjadi objek yang pada akhirnya harus diperiksa.

Dengan konstruksi demikian, *message displacement* tidak harus selalu dipandang sebagai kegagalan. Ia dapat menjadi peringatan bahwa publik sedang meminta dimensi komunikasi yang lebih lengkap. Jika publik bertanya tentang prosedur, mungkin karena prosedur memiliki konsekuensi epistemik. Jika publik bertanya tentang sumber,

mungkin karena klaim membutuhkan kompetensi tertentu. Jika publik mempertanyakan medium, mungkin karena bentuk penyampaian telah memengaruhi makna.

Tantangan komunikator ialah memastikan bahwa pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak menjadi pengganti substansi. Kredibilitas harus mengantar kepada pemeriksaan isi, bukan menutupnya. Performa harus memperjelas argumentasi, bukan menggantikannya. Medium harus memperluas kemungkinan pemahaman, bukan mengorbankan kompleksitas secara berlebihan. Prosedur harus memungkinkan koreksi, bukan hanya menghasilkan citra keteraturan.

Di sinilah gagasan *message displacement* mencapai implikasi filosofisnya. Komunikasi tidak pernah hanya tentang transfer informasi. Ia menyangkut kondisi kemungkinan bagi suatu klaim untuk hadir sebagai sesuatu yang layak dipercaya. Pesan hidup bukan semata-mata karena ia benar, tetapi karena terdapat lingkungan sosial yang memungkinkan kebenaran itu dikenali, diuji, dipertahankan, dan dikoreksi.

Maka, pertanyaan "siapa yang mengatakan dan bagaimana ia melakukannya?" tidak boleh menjadi akhir komunikasi. Ia harus menjadi pintu masuk menuju pertanyaan yang lebih fundamental: **apa yang sebenarnya dikatakan, atas dasar apa, dalam konteks apa, dengan batas keberlakuan yang mana, dan apakah alasan yang diberikan cukup untuk membuat kita mempercayainya?**

Pada titik tersebut, komunikasi kembali menemukan pusatnya. Medium penting, performa penting, kredibilitas penting, prosedur penting, dan konteks penting. Namun seluruhnya memperoleh makna

karena ada sesuatu yang hendak dipertanggungjawabkan: pesan itu sendiri.

Message displacement dengan demikian bukan sekadar problem teknis penyampaian. Ia merupakan persoalan epistemologi komunikasi. Ia menunjukkan bahwa antara kebenaran sebuah gagasan dan penerimaan sosial terhadap gagasan tersebut terdapat suatu medan yang luas, kompleks, dan sering kali menentukan. Gagasan yang baik dapat mati karena produksi yang buruk; gagasan yang lemah dapat hidup karena performa yang unggul. Tugas komunikasi yang berintegritas ialah mencegah kedua keadaan tersebut menjadi norma.

Komunikasi yang dewasa tidak menuntut publik untuk percaya. Ia membangun kondisi agar publik memiliki alasan yang memadai untuk percaya dan tetap memiliki kebebasan intelektual untuk tidak percaya ketika alasan tersebut memang tidak cukup.

REPUTATIONAL SPILLOVER: KETIKA SATU SKANDAL MENULAR KE SELURUH EKOSISTEM

Reputasi sebagai Modal Sosial

Reputasi pada dasarnya bukan sekadar citra yang melekat pada seseorang atau lembaga. Ia merupakan bentuk pengetahuan sosial yang terakumulasi mengenai kelayakan untuk dipercaya, dihormati, diikuti, atau diajak bekerja sama. Reputasi terbentuk melalui sejarah interaksi dan karena itu selalu memiliki dimensi temporal: apa yang dilakukan pada masa lalu ikut menentukan bagaimana tindakan pada masa kini dibaca. Dalam pengertian tersebut, reputasi lebih dekat kepada penilaian sosial yang relatif menetap daripada kesan sesaat yang lahir dari satu peristiwa komunikasi.

Pemahaman semacam ini membawa pembahasan reputasi ke dalam wilayah modal sosial. Dalam literatur sosiologi, konsep modal sosial memiliki beberapa formulasi yang tidak identik. Bourdieu menekankan sumber daya yang tersedia melalui kepemilikan jaringan relasi yang relatif tahan lama; Coleman memusatkan perhatian pada fungsi struktur relasional dalam memfasilitasi tindakan; sementara Putnam menghubungkan modal sosial dengan jaringan, norma resiprositas, dan kepercayaan yang memungkinkan koordinasi sosial. Perbedaan tersebut penting karena menunjukkan bahwa modal sosial bukan benda yang dimiliki secara sederhana oleh individu, melainkan sumber daya yang memperoleh daya gunanya melalui relasi sosial.[195]

Reputasi bekerja di dalam ruang tersebut. Seseorang atau lembaga yang dipandang kredibel menghadapi biaya transaksi sosial yang lebih rendah. Pernyataannya lebih mudah diterima, komitmennya lebih mudah dipercaya, dan kerja samanya lebih mudah memperoleh legitimasi. Reputasi, dalam arti ini, memungkinkan modal sosial dikonversikan menjadi akses, dukungan, loyalitas, dan kesempatan. Hubungan antara reputasi dan modal sosial bersifat timbal balik: reputasi yang baik dapat memudahkan terbentuknya jaringan kepercayaan, sementara jaringan kepercayaan yang stabil dapat memperkuat reputasi.[196]

Namun, menyebut reputasi sebagai modal sosial tidak berarti menyamakannya dengan modal sosial secara keseluruhan. Reputasi merupakan evaluasi sosial terhadap aktor, sedangkan modal sosial menunjuk pada sumber daya yang beroperasi melalui hubungan dan struktur sosial. Reputasi dapat menjadi salah satu kondisi yang memungkinkan modal sosial bekerja, tetapi ia bukan pengganti jaringan, norma, atau kepercayaan itu sendiri. Pembedaan ini penting agar konsep reputasi tidak direduksi menjadi popularitas.

Popularitas dapat tumbuh dari visibilitas, kontroversi, bahkan sensasi. Reputasi menuntut sesuatu yang lebih berat: konsistensi antara perilaku, ekspektasi, dan penilaian sosial. Karena itu, reputasi memiliki dimensi normatif. Ketika masyarakat menyebut seseorang dapat dipercaya, yang dinilai bukan sekadar kemampuan orang tersebut melakukan sesuatu, melainkan juga apakah tindakannya memenuhi standar yang dianggap layak oleh komunitas yang memberikan penilaian tersebut. Persoalan menjadi semakin kompleks ketika reputasi melekat pada figur yang berfungsi sebagai representasi moral.

Dalam lingkungan keagamaan, pendidikan, filantropi, atau pelayanan sosial, publik sering kali tidak memisahkan secara tajam antara kompetensi profesional dan integritas personal. Figur tertentu dapat memperoleh otoritas karena dipersepsikan memiliki keselarasan antara pengetahuan, perilaku, dan nilai yang dikomunikasikannya. Ketika keselarasan itu terganggu, yang mengalami kerusakan bukan hanya citra personal, melainkan juga jaringan legitimasi yang selama ini menopangnya.

Di sinilah reputasi memperlihatkan sifat eksternalnya. Tindakan seorang aktor dapat menghasilkan konsekuensi bagi orang-orang yang berhubungan dengannya, bahkan ketika mereka tidak terlibat langsung dalam tindakan tersebut. Literatur mengenai *collective reputation* menunjukkan bahwa reputasi dapat menghasilkan eksternalitas: persepsi terhadap satu anggota dapat memengaruhi penilaian terhadap anggota lain yang berada dalam kategori atau lingkungan sosial yang sama. Studi mengenai skandal emisi Volkswagen, misalnya, menemukan bahwa kerusakan reputasi tidak berhenti pada perusahaan yang menjadi pusat skandal, tetapi juga memengaruhi perusahaan otomotif Jerman lain.[197]

Konsekuensi tersebut memperlihatkan bahwa modal sosial memiliki sisi gelap. Jaringan yang dalam keadaan normal menghasilkan kepercayaan dan keuntungan kolektif dapat berubah menjadi jalur distribusi kerugian ketika salah satu simpul mengalami kerusakan moral. Semakin rapat hubungan sosial, semakin besar pula kemungkinan bahwa reputasi tidak berhenti pada individu sebagai unit analisis. Kedekatan yang sebelumnya menjadi sumber kekuatan dapat berubah menjadi sumber kerentanan. Reputasi harus dipahami sebagai **modal sosial yang bersifat relasional sekaligus kontingen**. Relasional

karena nilainya hanya muncul melalui penilaian dan interaksi dengan pihak lain; kontingen karena nilainya dapat berubah ketika informasi baru mengubah cara publik membaca sejarah hubungan tersebut. Reputasi, karenanya, tidak pernah sepenuhnya berada di tangan pemiliknya. Ia merupakan hasil negosiasi terus-menerus antara tindakan aktor, memori sosial, struktur relasi, dan ekspektasi moral komunitas.

Implikasi konseptualnya sangat penting. Jika reputasi hanya dipahami sebagai aset individual, kerusakan reputasi akan dianggap sebagai persoalan pribadi yang dapat diselesaikan melalui klarifikasi personal. Jika reputasi dipahami sebagai modal sosial, sebuah skandal harus dibaca sebagai gangguan terhadap jaringan kepercayaan. Pertanyaan kemudian bergeser: bukan hanya "siapa yang melakukan kesalahan?", melainkan "siapa saja yang selama ini memperoleh legitimasi dari hubungan dengan aktor tersebut, dan bagaimana legitimasi itu berubah ketika makna hubungan tersebut ditafsirkan ulang?"

Pertanyaan kedua itulah yang membuka jalan menuju persoalan *reputational spillover*. Skandal menjadi berbahaya bukan semata-mata karena besarnya kesalahan, melainkan karena hubungan sosial memungkinkan makna kesalahan tersebut bergerak melampaui pelakunya.

Reputasi dan Relasi Antarlembaga

Reputasi memperoleh daya sosialnya melalui hubungan. Sebuah lembaga hampir tidak pernah dinilai dalam ruang hampa; ia ditempatkan dalam jaringan asosiasi yang terdiri atas mitra, pendiri, pemimpin, organisasi afiliasi, komunitas pendukung, sponsor, institusi

pendidikan, tokoh publik, dan berbagai simpul legitimasi lainnya. Karena itu, identitas institusional selalu memiliki dimensi relasional. Apa yang disebut “reputasi lembaga” pada kenyataannya merupakan hasil dari perjumpaan antara karakter internal lembaga dan cara pihak eksternal menafsirkan posisinya dalam suatu ekosistem sosial.

Relasi antarlembaga menyediakan dua sumber daya yang berbeda. Pertama, ia memberikan akses terhadap sumber daya material dan simbolik. Kedua, ia menyediakan kredibilitas yang dipinjam dari hubungan. Sebuah lembaga yang relatif baru dapat memperoleh pengakuan lebih cepat apabila berafiliasi dengan institusi yang telah dipercaya. Demikian pula seorang figur dapat memperoleh otoritas tambahan karena berada dalam lingkungan organisasi yang memiliki legitimasi tinggi. Hubungan semacam ini menciptakan *reputational association*: reputasi satu pihak menjadi salah satu bahan yang digunakan publik untuk menilai pihak lainnya.

Asosiasi tersebut tidak selalu bersifat formal. Kontrak, struktur organisasi, atau keanggotaan memang dapat menciptakan hubungan yang jelas, tetapi publik juga membaca hubungan melalui kedekatan simbolik. Kehadiran bersama dalam forum, dukungan terbuka, penggunaan identitas yang sama, hubungan mentor-murid, pembentukan komunitas, atau bahkan persahabatan yang diketahui publik dapat menjadi petunjuk mengenai kedekatan antaraktor. Dalam ruang sosial yang informasi lengkapnya tidak tersedia, tanda-tanda tersebut berfungsi sebagai *cues* untuk membentuk penilaian.

Masalah muncul ketika hubungan yang sebelumnya menghasilkan legitimasi mulai dipersepsikan sebagai sumber risiko. Sebuah lembaga yang dahulu bangga menyebut afiliasinya dengan tokoh tertentu

mungkin kemudian memilih menghapus penyebutan tersebut. Perubahan itu bukan sekadar tindakan administratif. Ia menunjukkan bahwa nilai reputasional dari hubungan telah berbalik arah. Hubungan yang dahulu menghasilkan keuntungan simbolik kini dipersepsikan menghasilkan biaya simbolik.

Fenomena ini memperlihatkan ambivalensi jaringan sosial. Jaringan memperkuat kapasitas aktor untuk memperoleh kepercayaan, tetapi jaringan juga memungkinkan kerusakan kepercayaan bergerak melintasi batas institusional. Dalam terminologi modal sosial, hubungan yang semula menghasilkan sumber daya dapat menciptakan eksternalitas negatif ketika salah satu aktor mengalami delegitimasi.[198]

Literatur mengenai krisis reputasi memperkuat argumentasi tersebut. Krisis yang berasal dari satu organisasi dapat menciptakan kekhawatiran, ketidakpastian, atau persepsi kerugian bagi organisasi lain yang tidak menjadi sumber krisis. Penelitian mutakhir mengenai *spillover crisis* menegaskan bahwa kemiripan identitas, kedekatan historis, dan hubungan antarlembaga dapat memengaruhi atribusi tanggung jawab publik.[199] Artinya, publik tidak selalu melakukan pemeriksaan institusional secara atomistik. Mereka sering kali mengorganisasikan informasi melalui kategori.

Kategori tersebut sangat penting dalam memahami lembaga keagamaan. Ketika beberapa organisasi memiliki bahasa moral yang sama, simbol yang sama, tokoh yang sama, atau berada dalam jaringan dakwah dan pendidikan yang sama, publik dapat melihat mereka sebagai bagian dari satu dunia moral. Selama reputasi dunia tersebut positif, hubungan itu menguntungkan semua pihak. Tetapi ketika salah satu figur atau lembaga mengalami skandal, kategori yang sama dapat

berubah menjadi wadah penyebaran kecurigaan. Di sinilah batas antara "afiliasi" dan "kesamaan moral" menjadi kabur. Publik mungkin tidak memiliki bukti bahwa lembaga B mengetahui tindakan lembaga A. Namun, jika keduanya selama bertahun-tahun tampil sebagai bagian dari lingkungan yang sama, pertanyaan yang muncul bukan lagi hanya mengenai pengetahuan faktual B, melainkan mengenai sensitivitas moral B: mengapa B dekat dengan A? Mengapa B pernah memberikan legitimasi? Mengapa B tidak berbicara? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menggeser evaluasi dari tindakan langsung menuju tanggung jawab asosiasional.

Kerangka tersebut juga memperlihatkan mengapa jarak institusional tidak selalu identik dengan jarak reputasional. Dua lembaga dapat secara hukum independen, tetapi secara sosial sangat dekat. Sebaliknya, dua lembaga dapat berada dalam sektor yang sama tetapi memiliki batas identitas yang cukup kuat sehingga skandal salah satunya tidak banyak memengaruhi yang lain. Variabel pentingnya bukan hanya struktur formal, melainkan **kepadatan makna hubungan**.

Monograf ini menggunakan gagasan *reputational proximity* untuk menunjuk keadaan ketika dua aktor tidak harus terikat secara formal, tetapi dipersepsikan cukup dekat sehingga publik menggunakan reputasi salah satu untuk menginterpretasikan yang lain. Konsep ini membantu menjembatani teori reputasi dengan teori jaringan sosial. Kedekatan reputasional dapat bersumber dari struktur, simbol, sejarah, afeksi, otoritas, atau persepsi kesamaan.

Konsekuensinya bagi pengelolaan lembaga sangat mendalam. Relasi antarlembaga tidak cukup dinilai berdasarkan keuntungan saat hubungan berjalan normal. Setiap hubungan juga membawa

contingent reputational liability: potensi bahwa reputasi pihak lain akan menjadi beban ketika keadaan berubah. Kesadaran ini tidak berarti bahwa lembaga harus menghindari seluruh hubungan. Sebaliknya, ia menuntut tata kelola relasional yang lebih matang termasuk kejelasan batas kewenangan, mekanisme evaluasi, transparansi afiliasi, dan kapasitas untuk merespons ketika reputasi salah satu simpul mengalami krisis.

Reputasi antarlembaga, akhirnya, adalah persoalan distribusi kepercayaan. Kepercayaan tidak hanya bergerak dari publik kepada satu institusi; ia dapat mengalir melalui jaringan. Ketika satu simpul runtuh, jaringan tersebut harus menghadapi pertanyaan yang lebih sulit: apakah hubungan yang selama ini menghasilkan solidaritas masih layak dipertahankan ketika solidaritas itu sendiri mulai dipandang sebagai tanda keterlibatan?

Kontaminasi Silang Reputasi

Kontaminasi reputasi terjadi ketika atribut negatif yang semula dilekatkan kepada satu aktor mulai diasosiasikan dengan aktor lain yang memiliki hubungan, kesamaan kategori, atau kedekatan simbolik dengannya. Istilah "kontaminasi" di sini tidak menunjuk pada perpindahan kesalahan secara faktual. Yang berpindah adalah **penilaian**. Perbedaan ini sangat penting karena seseorang dapat sepenuhnya tidak bersalah secara faktual, tetapi tetap mengalami kerugian reputasional akibat hubungan sosial yang menghubungkannya dengan pelaku skandal.

Dalam kehidupan sosial, penilaian jarang berlangsung melalui pemeriksaan bukti yang sempurna. Individu harus membuat keputusan

berdasarkan informasi yang terbatas, dan karena itu menggunakan kategori, reputasi sebelumnya, kesamaan, kedekatan, serta tanda-tanda sosial sebagai jalan pintas kognitif. Literatur mengenai *spillover crisis* menunjukkan bahwa kemiripan antara aktor yang terkena krisis dan aktor lain dapat meningkatkan kemungkinan publik menggeneralisasikan karakteristik negatif dari satu pihak kepada pihak lainnya.[200]

Kontaminasi semacam itu bekerja melalui dua proses yang berbeda. Proses pertama adalah **transfer atribut**: sifat yang semula dikaitkan dengan A mulai diasosiasikan dengan B. Proses kedua adalah **revisi konteks**: hubungan masa lalu antara A dan B yang sebelumnya dianggap netral atau positif dibaca ulang setelah skandal terjadi. Proses kedua sering lebih sulit ditangani karena fakta masa lalu tidak berubah, tetapi maknanya berubah.

Sebelum skandal, sebuah foto bersama mungkin dibaca sebagai simbol persahabatan atau kolaborasi. Setelah skandal, foto yang sama dapat dibaca sebagai bukti kedekatan. Pernyataan dukungan yang dahulu dipahami sebagai penghormatan dapat berubah menjadi indikasi keberpihakan. Kehadiran dalam sebuah forum yang sebelumnya tidak bermakna moral dapat diperlakukan sebagai pertanyaan tentang pengetahuan dan tanggung jawab. Kontaminasi reputasi bekerja melalui transformasi makna semacam ini.

Fenomena tersebut memiliki analogi kuat dengan penelitian mengenai *moral spillover*. Sawaoka dan Monin menunjukkan bahwa perilaku tidak bermoral seorang anggota berstatus tinggi dapat memengaruhi penilaian moral terhadap anggota lain dalam organisasi, termasuk individu yang tidak melakukan pelanggaran yang sama. Status

tinggi membuat pelanggaran lebih mudah dipersepsikan sebagai sesuatu yang merepresentasikan kelompok, sehingga kecurigaan dapat mengalir ke anggota lain.[201] Temuan tersebut memberikan dasar penting bagi pemahaman bahwa reputasi moral tidak selalu bersifat individual.

Persoalan menjadi lebih serius ketika figur yang terkena skandal merupakan simbol atau representasi dari kelompok. Semakin representatif posisi seorang figur, semakin mudah tindakannya dibaca sebagai informasi mengenai lingkungan yang diwakilinya. Di sinilah terdapat perbedaan antara pelanggaran seorang anggota biasa dan pelanggaran seorang figur yang dipandang sebagai pemimpin moral. Pada kasus kedua, skandal tidak hanya menjawab pertanyaan “apa yang ia lakukan?”, tetapi juga memunculkan pertanyaan “apa yang sebenarnya diwakili oleh dirinya?”

Namun, generalisasi tersebut memiliki batas epistemologis. Kontaminasi reputasi tidak membuktikan kesamaan moral. Bahwa B dikenal dekat dengan A tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa B mengetahui, menyetujui, atau melakukan tindakan A. Karena itu, analisis reputasional harus dibedakan dari penetapan kesalahan. Reputational spillover adalah fenomena persepsi sosial, bukan mekanisme pembuktian hukum.

Pembedaan ini merupakan syarat etis bagi analisis akademik. Jika setiap asosiasi diperlakukan sebagai bukti kesalahan, konsep spillover justru berubah menjadi legitimasi bagi *guilt by association*. Padahal, secara epistemik, kedekatan hanya merupakan informasi tentang relasi, bukan bukti otomatis mengenai kesamaan tindakan atau niat. Yang perlu dianalisis ialah bagaimana publik sampai pada generalisasi

tersebut. Ketika informasi mengenai skandal berkembang, publik mencari pola. Jika pola itu menyediakan kesamaan antara A dan B, kemungkinan transfer penilaian meningkat. Jika B segera menunjukkan perbedaan institusional, normatif, atau perilaku yang jelas, transfer tersebut dapat ditekan. Karena itu, kontaminasi bukan proses mekanis; ia dipengaruhi oleh tingkat kedekatan, kesamaan, visibilitas hubungan, status aktor, dan cara pihak yang terdampak mengelola batas identitasnya.[202]

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa **kontaminasi reputasi adalah proses perubahan makna relasi setelah informasi negatif muncul**. Fokusnya bukan sekadar pada penyebaran stigma, tetapi pada rekonstruksi narasi sosial. Hubungan yang sama dapat menghasilkan reputasi positif pada satu periode dan reputasi negatif pada periode lain karena konteks moralnya berubah.

Perspektif tersebut menghindarkan kita dari pemahaman sederhana bahwa skandal "menular" seperti penyakit. Metafora penularan berguna untuk menggambarkan arah pergerakan dampak, tetapi tidak boleh menutupi kenyataan bahwa yang bekerja adalah proses interpretatif. Publik memilih apa yang dianggap relevan, menghubungkan aktor melalui kategori, dan memperbarui penilaiannya berdasarkan informasi baru.

Karena itu, pertanyaan sentral bukan hanya seberapa besar skandal A, melainkan **seberapa bermakna hubungan A–B dalam struktur pengetahuan publik**. Dua aktor yang secara objektif memiliki hubungan dekat dapat mengalami spillover kecil jika publik tidak mengetahui hubungan tersebut. Sebaliknya, hubungan yang secara substantif tipis dapat menghasilkan dampak besar jika secara simbolik sangat terlihat.

Reputational spillover, pada akhirnya, ditentukan oleh pertemuan antara relasi objektif dan relasi yang dipersepsikan.

Reputational Spillover

Reputational spillover menandai suatu keadaan ketika evaluasi reputasional terhadap satu aktor menghasilkan perubahan evaluasi terhadap aktor lain yang tidak identik dengannya. Konsep ini penting karena memindahkan pusat perhatian dari reputasi sebagai atribut tunggal menuju reputasi sebagai fenomena yang beredar di dalam ekosistem sosial. Reputasi tidak tinggal pada tubuh institusi atau individu; ia bergerak melalui hubungan, kategori, asosiasi, dan narasi.

Secara konseptual, spillover berbeda dari kerusakan reputasi langsung. Dalam kerusakan langsung, publik menilai aktor berdasarkan perilaku yang secara langsung dapat dihubungkan kepadanya. Dalam spillover, objek penilaian berada pada posisi kedua: ia terkena dampak karena hubungannya dengan aktor pertama, kesamaannya dengan kategori yang terkena skandal, atau karena publik menganggap bahwa karakteristik tertentu mungkin dibagi bersama.

Literatur krisis membedakan keadaan ketika organisasi merupakan sumber krisis dari keadaan ketika organisasi hanya terdampak oleh krisis pihak lain. Veil dan kolega mendefinisikan *spillover crisis* sebagai keadaan ketika peristiwa pada organisasi eksternal menciptakan kekhawatiran, ketidakpastian, atau persepsi kerugian bagi organisasi lain. Definisi tersebut memberikan landasan penting untuk membedakan tanggung jawab kausal dari konsekuensi reputasional.[203]

Perbedaan itu sekaligus mengandung paradoks moral. Organisasi yang tidak bersalah dapat mengalami kerugian justru karena berada

terlalu dekat dengan organisasi yang bersalah. Dalam keadaan semacam itu, reputasi menjadi tidak adil jika diukur hanya berdasarkan fakta keterlibatan. Tetapi ketidakadilan tersebut merupakan fakta sosial yang harus diperhitungkan dalam memahami bagaimana kepercayaan bekerja. Publik dapat melakukan generalisasi yang secara logis tidak sepenuhnya sah, tetapi tetap menghasilkan konsekuensi sosial yang nyata.

Spillover memiliki setidaknya tiga dimensi. Pertama, **dimensi horizontal**, ketika reputasi berpindah antarorganisasi yang berada pada sektor atau kategori yang sama. Kedua, **dimensi vertikal**, ketika tindakan seorang pemimpin memengaruhi persepsi terhadap bawahan, anggota, atau organisasi yang dipimpinnya. Ketiga, **dimensi relasional**, ketika hubungan personal atau kelembagaan menjadi jembatan bagi perpindahan evaluasi.

Ketiga dimensi tersebut dapat bertumpang tindih. Seorang tokoh agama, misalnya, dapat memiliki posisi sebagai pemimpin lembaga, anggota jaringan tertentu, sekaligus simbol dari komunitas moral yang lebih luas. Jika ia mengalami skandal, dampaknya dapat bergerak secara vertikal kepada orang-orang di bawahnya, secara horizontal kepada lembaga sejenis, dan secara relasional kepada pihak-pihak yang selama ini dekat dengannya.

Studi mengenai *collective reputation* memperlihatkan bahwa eksternalitas reputasional bukan sekadar spekulasi konseptual. Dalam kasus Volkswagen, kerugian reputasi menyebar kepada produsen otomotif Jerman lainnya, menunjukkan bahwa publik dapat memperbarui penilaian terhadap perusahaan yang tidak terlibat langsung ketika mereka ditempatkan dalam kategori yang sama.[204]

Contoh tersebut penting karena menunjukkan bahwa spillover dapat memiliki konsekuensi ekonomi, bukan hanya simbolik.

Akan tetapi, konteks religius menuntut kehati-hatian tambahan. Dalam ekosistem keagamaan, reputasi sering berkelindan dengan kredibilitas moral, otoritas spiritual, dan kepercayaan personal. Karena itu, dampak spillover dapat menyentuh wilayah yang lebih dalam daripada preferensi konsumen. Kerusakan dapat muncul dalam bentuk berkurangnya kepercayaan kepada guru, menurunnya legitimasi lembaga, perubahan pola afiliasi, atau meningkatnya jarak psikologis terhadap seluruh lingkungan yang dianggap terkait.

Pada titik ini, reputational spillover harus dipahami sebagai **eksternalitas moral**. Jika reputasi suatu komunitas dibangun melalui klaim tentang integritas, maka pelanggaran yang dilakukan satu figur dapat memunculkan pertanyaan tentang kualitas lingkungan moral yang memungkinkan figur tersebut memperoleh otoritas. Pertanyaan tersebut belum tentu adil, tetapi ia menjelaskan mengapa skandal figur sentral sering menghasilkan kecemasan yang jauh lebih luas daripada skandal individu biasa.

Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa temporal distance dan strategi respons ikut memengaruhi intensitas spillover. Krisis yang semakin jauh secara temporal cenderung mengurangi persepsi tanggung jawab, sedangkan strategi diferensiasi dapat membantu organisasi yang tidak bersalah menjelaskan perbedaannya dari sumber krisis.[205] Temuan ini memperlihatkan bahwa spillover bukan takdir yang tidak dapat diubah. Ia merupakan proses yang dapat diperkuat atau dilemahkan melalui waktu, komunikasi, dan struktur identitas. Reputational spillover paling kuat ketika terdapat **tiga kondisi simultan**:

kedekatan yang terlihat, kesamaan yang bermakna, dan ketidakjelasan batas. Kedekatan membuat hubungan mudah diingat; kesamaan menyediakan dasar generalisasi; ketidakjelasan batas membuat publik kesulitan menentukan di mana tanggung jawab satu aktor berakhir dan tanggung jawab aktor lain dimulai.

Dari sudut pandang tersebut, spillover bukan sekadar "efek samping" skandal. Ia merupakan mekanisme yang mengungkap sifat sosial reputasi itu sendiri. Ketika reputasi dibangun secara kolektif, kerusakannya pun dapat bersifat kolektif. Sebuah skandal dengan demikian harus dibaca sebagai peristiwa yang berpotensi mengubah peta kepercayaan di seluruh ekosistem.

Mekanisme Penularan Reputasi

Jika reputasi dapat bergerak dari satu aktor kepada aktor lain, pertanyaan berikutnya adalah bagaimana pergerakan itu berlangsung. Menyebutnya sebagai "penularan" tidak cukup. Penularan reputasi bukan proses biologis dan tidak berlangsung secara otomatis. Ia merupakan hasil interaksi antara struktur jaringan, mekanisme kategorisasi, persepsi kesamaan, perhatian publik, atribusi tanggung jawab, dan perubahan narasi.

Mekanisme pertama adalah **asosiasi**. Publik menghubungkan dua aktor karena terdapat hubungan yang dapat diamati. Hubungan tersebut dapat berupa kepemimpinan, afiliasi organisasi, kerja sama, kedekatan personal, keanggotaan jaringan, atau dukungan publik. Semakin terlihat hubungan itu, semakin mudah ia menjadi bahan inferensi ketika krisis muncul. Mekanisme kedua adalah **kategorisasi**. Manusia tidak memproses setiap aktor sebagai kasus yang sepenuhnya

unik. Aktor ditempatkan dalam kategori: organisasi keagamaan, lembaga pendidikan, industri tertentu, jaringan politik, komunitas profesional, dan sebagainya. Ketika salah satu anggota kategori mengalami skandal, atribut negatif dapat secara heuristik digeneralisasikan kepada kategori tersebut.[206]

Mekanisme ketiga adalah **kemiripan**. Kesamaan perilaku, struktur, simbol, bahasa, atau sejarah krisis meningkatkan kemungkinan terjadinya transfer penilaian. Penelitian Hua, Wu, dan Niu menunjukkan bahwa persepsi mengenai kemiripan sejarah krisis dapat memengaruhi atribusi tanggung jawab dalam situasi spillover.[207]

Mekanisme keempat adalah **prototipisasi moral**. Seorang aktor berstatus tinggi atau sangat representatif lebih mungkin dipandang sebagai cerminan kelompok. Penelitian Sawaoka dan Monin menunjukkan bahwa pelanggaran anggota berstatus tinggi dapat menimbulkan kecurigaan terhadap anggota lain karena perilaku tersebut dipersepsikan lebih representatif terhadap kelompok.[208]

Mekanisme kelima adalah **salience**. Hubungan yang sebelumnya tidak penting dapat menjadi sangat penting ketika skandal membuatnya terlihat. Media, percakapan publik, dan pengulangan informasi dapat memperbesar salience suatu hubungan. Sekali hubungan masuk ke pusat perhatian, ia menjadi lensa yang digunakan untuk menilai aktor yang sebelumnya berada di luar pusat krisis.

Mekanisme keenam adalah **atribusi tanggung jawab**. Publik tidak hanya bertanya siapa yang melakukan tindakan, tetapi siapa yang dianggap mengetahui, memungkinkan, mengabaikan, atau memperoleh manfaat dari tindakan tersebut. Pada tahap ini, spillover dapat bergerak dari asosiasi simbolik menuju pertanyaan moral yang

lebih serius. Namun, pergeseran tersebut tetap harus dibedakan dari pembuktian faktual mengenai keterlibatan.

Mekanisme ketujuh adalah **pembaruan keyakinan**. Informasi baru dapat menyebabkan publik meninjau kembali penilaian lama. Hubungan yang dahulu dianggap positif mungkin dianggap sebagai tanda kelengahan; diam yang dahulu dibaca sebagai netralitas dapat ditafsirkan sebagai keberpihakan; pembelaan yang dahulu dianggap loyalitas dapat dibaca sebagai upaya melindungi kepentingan tertentu.

Mekanisme kedelapan adalah **amplifikasi jaringan**. Semakin banyak simpul yang mengulang interpretasi yang sama, semakin kuat kemungkinan interpretasi tersebut menjadi kerangka dominan. Di sini, reputasi bergerak bukan hanya melalui hubungan formal, tetapi melalui sirkulasi narasi.

Kedelapan mekanisme tersebut menunjukkan bahwa reputational spillover merupakan fenomena berlapis. Tidak setiap hubungan menghasilkan spillover, dan tidak setiap skandal menghasilkan kontaminasi yang sama. Intensitasnya bergantung pada struktur hubungan dan cara publik memahami hubungan tersebut.

Monograf ini mengusulkan suatu model konseptual sederhana: **hubungan menyediakan saluran, kesamaan menyediakan dasar inferensi, perhatian publik menyediakan energi, dan narasi menyediakan arah**. Tanpa saluran, reputasi sulit bergerak; tanpa kesamaan, generalisasi lebih lemah; tanpa perhatian, hubungan mungkin tidak menjadi relevan; tanpa narasi, fakta-fakta yang tersebar sulit berubah menjadi pola interpretatif.

Model tersebut juga menjelaskan mengapa respons terhadap skandal tidak dapat dibatasi pada pembelaan faktual. Jika masalah

utamanya adalah perubahan cara publik memahami hubungan, maka respons harus menyentuh hubungan itu sendiri: apakah hubungan tersebut tetap ada, apa sifatnya, sejauh mana tanggung jawab dibagi, dan batas moral apa yang membedakan para aktor.

Penularan reputasi, karena itu, bukan sekadar proses komunikasi. Ia merupakan proses **rekonstruksi peta sosial**. Ketika satu aktor jatuh, publik tidak hanya memperbarui pandangan tentang aktor tersebut; mereka juga menilai ulang siapa yang berada di dekatnya, siapa yang pernah mendukungnya, siapa yang memperoleh legitimasi darinya, dan siapa yang memilih tetap tinggal ketika orang lain mulai menjauh.

Shared Moral Exposure

Shared moral exposure menunjuk pada keadaan ketika beberapa aktor berada dalam lingkungan moral yang sama sehingga reputasi moral mereka menjadi saling terbuka terhadap penilaian publik. Konsep ini tidak menyatakan bahwa semua aktor berbagi kesalahan. Yang dibagi adalah **paparan terhadap evaluasi moral**.

Perbedaan tersebut merupakan fondasi analitis yang tidak boleh diabaikan. Dalam sebuah organisasi, seorang pemimpin dapat melakukan pelanggaran sementara anggota lain sama sekali tidak mengetahui tindakan tersebut. Secara faktual, kesalahan tetap bersifat individual. Akan tetapi, secara reputasional, anggota lain dapat ikut menghadapi pertanyaan publik. Mereka tidak bersalah dalam arti kausal, tetapi berada dalam posisi terpapar karena menjadi bagian dari lingkungan sosial yang sama.

Penelitian mengenai *moral spillover* menunjukkan bahwa pelanggaran moral oleh pemimpin dapat menimbulkan kecurigaan

terhadap anggota organisasi lain. Dalam eksperimen yang dilaporkan oleh Sawaoka dan Monin, perilaku tidak etis anggota berstatus tinggi menghasilkan penilaian moral yang lebih negatif terhadap anggota lain dalam organisasi.[209] Temuan ini memberikan landasan empiris bagi gagasan bahwa moralitas kelompok sering kali dipersepsikan melalui figur yang dianggap representatif.

Paparan bersama memiliki intensitas berbeda. Anggota yang hanya berada dalam struktur formal organisasi mungkin mengalami paparan yang relatif rendah. Mereka yang bekerja langsung di bawah figur bermasalah mengalami paparan lebih tinggi. Orang yang secara terbuka menjadi pendukung atau pembela mengalami paparan yang lebih tinggi lagi. Sedangkan figur yang menjadikan dirinya bagian dari proyek moral yang sama dapat mengalami paparan pada tingkat paling tinggi karena publik menganggap identitas moral mereka saling bertaut.

Dalam lingkungan religius, *shared moral exposure* memiliki dimensi khusus karena otoritas sering kali diberikan berdasarkan klaim tentang integritas. Ketika seorang figur tampil sebagai guru, pembimbing, pemimpin spiritual, atau representasi moral, publik tidak hanya mengevaluasi keahliannya. Mereka mengevaluasi kredibilitas moral dari lingkungan yang memberikan legitimasi kepadanya.

Situasi ini menimbulkan pertanyaan yang sulit: kapan sebuah komunitas berhak dimintai pertanggungjawaban atas perilaku anggotanya? Jawabannya tidak dapat diberikan melalui prinsip asosiasi sederhana. Tanggung jawab kolektif tidak dapat disimpulkan hanya dari kedekatan. Ia membutuhkan indikator lain, seperti tingkat kewenangan, pengetahuan, kemampuan mencegah, keuntungan yang diperoleh, atau tindakan yang dilakukan setelah pelanggaran diketahui.

Karena itu, monograf ini membedakan **shared moral exposure** dari **shared moral responsibility**. Paparan dapat muncul tanpa tanggung jawab. Sebuah lembaga dapat kehilangan kepercayaan publik karena hubungannya dengan figur tertentu meskipun tidak memiliki tanggung jawab kausal atas tindakannya. Perbedaan tersebut memungkinkan analisis reputasi tetap kritis tanpa mengorbankan prinsip keadilan.

Di sinilah paradoks solidaritas terlihat. Solidaritas adalah salah satu fondasi komunitas moral. Ia membuat anggota bersedia saling mendukung ketika menghadapi kesulitan. Tetapi solidaritas yang tidak dibatasi oleh evaluasi moral dapat berubah menjadi sumber kerentanan. Ketika komunitas terus membela figur yang telah kehilangan legitimasi tanpa membedakan fakta, proses hukum, dan persoalan etis, publik dapat membaca solidaritas tersebut sebagai bukti adanya norma internal yang permisif.

Sebaliknya, pengambilan jarak yang terlalu cepat juga mengandung persoalan. Jika setiap krisis menghasilkan penolakan total terhadap seseorang tanpa proses klarifikasi, komunitas dapat kehilangan kapasitas untuk melakukan koreksi yang adil. Karena itu, respons moral yang matang tidak identik dengan pembelaan tanpa syarat ataupun pengucilan otomatis.

Shared moral exposure pada akhirnya menuntut suatu etika diferensiasi. Komunitas perlu mampu mengatakan dua hal sekaligus: hubungan memang ada, tetapi hubungan tidak identik dengan kesalahan; dan kesalahan seseorang tidak otomatis menjadi kesalahan semua orang, tetapi lingkungan sosial tetap dapat memiliki kewajiban untuk mengevaluasi bagaimana otoritas diberikan dan bagaimana koreksi dilakukan.

Kerangka tersebut membawa pembahasan menuju persoalan kredibilitas. Ketika publik semakin melihat reputasi sebagai sesuatu yang dibagi, kredibilitas tidak lagi dipahami sebagai atribut individual. Ia menjadi kualitas ekosistem. Seseorang dipercaya karena berada dalam lingkungan yang dipercaya; lingkungan dipercaya karena figur-figur di dalamnya dianggap kredibel. Sirkulasi semacam ini membuat kerusakan pada satu titik dapat menghasilkan tekanan moral terhadap keseluruhan sistem.

Ketika Kredibilitas Tidak Lagi Bersifat Individual

Kredibilitas pada tingkat individual biasanya dipahami sebagai kualitas yang membuat seseorang layak dipercaya. Akan tetapi, dalam lingkungan sosial yang terorganisasi, kepercayaan terhadap seseorang hampir selalu dipengaruhi oleh konteks yang lebih luas. Identitas profesional, afiliasi kelembagaan, jaringan sosial, reputasi kelompok, dan figur yang memberikan legitimasi ikut membentuk cara publik menilai kredibilitas seseorang.

Kredibilitas karena itu memiliki dua sumber. Sumber pertama bersifat **performative**: seseorang dipercaya karena perilakunya sendiri menunjukkan kompetensi, konsistensi, dan integritas. Sumber kedua bersifat **relational**: seseorang dipercaya karena berada dalam hubungan dengan aktor atau institusi yang telah dipercaya sebelumnya. Kredibilitas relational merupakan bentuk modal simbolik yang dapat diperoleh melalui asosiasi.

Masalahnya muncul ketika sumber relational tersebut mengalami kerusakan. Orang yang memperoleh sebagian kredibilitasnya dari jaringan tertentu dapat mengalami *credibility discount* meskipun

perilaku individualnya tidak berubah. Publik mulai bertanya bukan hanya “apakah orang ini dapat dipercaya?”, melainkan “mengapa sebelumnya kita mempercayainya?”

Pertanyaan kedua jauh lebih destabilizing karena menyentuh sejarah penilaian. Jika sumber legitimasi ternyata dipandang bermasalah, maka penilaian lama dapat direvisi. Apa yang dahulu dianggap sebagai bukti kualitas dapat kehilangan nilai informasionalnya. Kredibilitas mengalami depresiasi bukan karena semua tindakan masa lalu terbukti salah, melainkan karena fondasi interpretatif yang menopangnya telah berubah.

Literatur mengenai reputasi dan modal sosial membantu menjelaskan proses tersebut. Kepercayaan dan reputasi saling memperkuat melalui relasi sosial, sehingga kerusakan salah satunya dapat mengurangi kemampuan jaringan menghasilkan manfaat sosial.[210] Pada tingkat kelembagaan, ini berarti reputasi tidak sekadar menghasilkan citra; ia mengurangi ketidakpastian dalam hubungan sosial. Ketika reputasi terganggu, ketidakpastian meningkat dan aktor lain mulai mencari sumber legitimasi alternatif.

Kondisi tersebut sangat penting bagi figur yang memiliki otoritas moral. Kredibilitas seorang guru, pemimpin komunitas, atau tokoh religius dapat melampaui kompetensi substantifnya. Pengikut sering kali menerima nasihat karena percaya kepada karakter pemberi nasihat. Ketika karakter tersebut dipersoalkan, pengaruh nasihat dapat ikut melemah bahkan jika isi nasihat tertentu secara independen masih benar.

Di sini perlu dibedakan antara **kebenaran proposisional** dan **kredibilitas pembawa proposisi**. Sebuah ajaran tidak menjadi salah

hanya karena pembawanya melakukan kesalahan. Akan tetapi, kemampuan pembawa ajaran untuk memperoleh kepercayaan dapat berubah secara drastis. Distingsi ini penting agar kritik terhadap figur tidak berubah menjadi penolakan terhadap seluruh gagasan yang pernah disampaikannya.

Dalam konteks keagamaan, problem tersebut semakin rumit karena figur dapat diposisikan secara simbolik sebagai teladan. Ketika jarak antara ajaran dan perilaku menjadi terlalu besar, publik mengalami apa yang dapat disebut sebagai **disonansi kredibilitas**. Bukan hanya perilaku yang dipertanyakan, tetapi integritas hubungan antara kata dan tindakan.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kredibilitas pada ekosistem moral bersifat **distributed credibility**. Ia tersebar di antara individu, institusi, komunitas, tradisi, dan jaringan legitimasi. Tidak seorang pun sepenuhnya memiliki kredibilitasnya secara privat ketika otoritasnya dibentuk melalui hubungan sosial. Karena itu, keruntuhan satu sumber legitimasi dapat memaksa seluruh jaringan melakukan *credibility reassessment*.

Proses tersebut tidak selalu menghasilkan keruntuhan total. Sebagian aktor dapat mempertahankan kredibilitas jika mampu menunjukkan independensi, konsistensi, dan batas yang jelas. Sebagian lain mungkin justru memperoleh kredibilitas baru karena keberaniannya melakukan koreksi. Artinya, krisis reputasi tidak hanya mendistribusikan kerugian; ia juga mendistribusikan kembali otoritas.

Pada tahap inilah reputasi berubah menjadi politik kepercayaan. Publik mulai menentukan siapa yang masih layak dipercaya, siapa yang perlu diawasi, dan siapa yang dianggap terlalu dekat dengan sumber

masalah. Kredibilitas tidak lagi merupakan kualitas yang diberikan sekali untuk selamanya. Ia menjadi hasil evaluasi ulang terhadap seluruh ekosistem.

Strategi Distancing

Ketika seorang aktor atau lembaga terkena dampak spillover, salah satu respons yang muncul adalah *distancing*: membangun atau menegaskan jarak dari sumber krisis. Jarak tersebut dapat bersifat organisatoris, simbolik, normatif, personal, maupun komunikatif. Distancing bukan sekadar tindakan meninggalkan seseorang; ia merupakan upaya mengubah cara publik memetakan hubungan.

Strategi ini muncul karena masalah utama dalam spillover sering kali bukan keterlibatan aktual, melainkan persepsi keterlibatan. Jika publik gagal membedakan A dan B, maka reputasi B berisiko menanggung konsekuensi reputasi A. Distancing berfungsi sebagai usaha memperjelas batas tersebut.

Penelitian mengenai krisis spillover menunjukkan bahwa strategi diferensiasi dapat lebih efektif daripada sekadar mengingatkan publik mengenai reputasi positif organisasi yang terdampak. Diferensiasi secara eksplisit menunjukkan perbedaan antara organisasi yang terkena dampak dan organisasi sumber krisis, sehingga dapat mengurangi persepsi tanggung jawab.[211]

Distancing yang sehat berbeda dari penyangkalan oportunistik. Penyangkalan hanya berusaha mengatakan “kami tidak terlibat”. Distancing yang lebih substantif menjelaskan **mengapa** hubungan tidak identik dengan kesamaan moral. Ia memerlukan penjelasan mengenai batas kewenangan, prosedur, prinsip, dan posisi institusional.

Dalam praktik sosial, terdapat beberapa bentuk distancing. Pertama, *relational distancing*, yaitu pengurangan atau penghentian hubungan tertentu. Kedua, *symbolic distancing*, yaitu penghapusan simbol yang mengidentifikasi kesamaan. Ketiga, *normative distancing*, yaitu penegasan bahwa tindakan yang dilakukan bertentangan dengan prinsip lembaga. Keempat, *institutional distancing*, yaitu penjelasan mengenai independensi struktur dan kewenangan.

Keempat bentuk tersebut tidak harus muncul bersamaan. Pilihan strategi bergantung pada jenis hubungan dan tingkat ancaman. Hubungan yang sangat dekat mungkin membutuhkan tindakan lebih konkret daripada sekadar pernyataan. Sebaliknya, jika hubungan sebenarnya tipis tetapi persepsi publik terlalu kuat, klarifikasi mengenai struktur hubungan dapat lebih efektif daripada pemutusan simbolik yang dramatis.

Distancing juga memiliki risiko moral. Jika dilakukan sebelum fakta cukup jelas, ia dapat terlihat sebagai pengorbanan individu demi penyelamatan institusi. Publik dapat menilai bahwa lembaga hanya mempertahankan diri ketika reputasi terancam. Strategi tersebut dapat menghasilkan *backfire effect*: usaha menjauh justru menimbulkan kecurigaan bahwa ada sesuatu yang sedang disembunyikan.

Karena itu, distancing membutuhkan proporsionalitas. Lembaga perlu membedakan antara kebutuhan menjaga batas dan kecenderungan melepaskan tanggung jawab. Menjaga jarak tidak boleh digunakan untuk menghindari kewajiban etis yang memang berada dalam kewenangan lembaga.

Monograf ini memandang distancing sebagai **teknologi batas reputasional**. Fungsinya bukan menghapus sejarah hubungan, sesuatu

yang sering kali mustahil, melainkan mengatur bagaimana sejarah tersebut harus ditafsirkan. Jarak reputasional tidak berarti menyangkal masa lalu; ia berarti menempatkan masa lalu dalam batas normatif yang lebih tepat.

Dalam perspektif yang lebih reflektif, distancing memperlihatkan ambivalensi solidaritas. Pada saat normal, kedekatan dipandang sebagai kebajikan. Pada saat krisis, kedekatan dapat menjadi beban. Aktor yang sebelumnya tidak pernah merasa perlu menjelaskan hubungannya dengan pihak lain tiba-tiba harus menerangkan di mana garis batasnya. Krisis membuat batas yang dahulu tidak terlihat menjadi sangat penting.

Keberhasilan distancing akhirnya bergantung pada kredibilitas tindakan, bukan hanya kata-kata. Jika perilaku sebelumnya menunjukkan keterikatan yang sangat kuat, pernyataan jarak yang tiba-tiba akan sulit dipercaya. Sebaliknya, apabila struktur dan praktik memang menunjukkan independensi, penegasan batas dapat memperoleh legitimasi lebih besar.

Distancing dengan demikian tidak boleh dipahami sebagai seni menyelamatkan citra. Ia lebih tepat dipahami sebagai usaha memulihkan diferensiasi moral di tengah situasi ketika kategori sosial telah menjadi kabur.

Boundary Protection

Jika distancing merupakan respons terhadap ancaman yang sudah muncul, *boundary protection* menunjuk pada upaya yang lebih mendasar: membangun batas yang memungkinkan identitas dan tanggung jawab setiap aktor tetap dapat dibedakan sebelum krisis

terjadi. Batas tersebut bukan tembok isolasi, melainkan struktur yang membuat hubungan sosial tidak otomatis berubah menjadi kesamaan moral.

Setiap organisasi membutuhkan batas. Batas menentukan siapa yang memiliki kewenangan, siapa yang dapat berbicara atas nama lembaga, keputusan apa yang bersifat personal, dan tindakan apa yang menjadi tanggung jawab kolektif. Tanpa batas yang jelas, reputasi mudah menjadi tidak terlokalisasi.

Dalam jaringan keagamaan, batas sering kali lebih cair daripada dalam organisasi birokratis. Hubungan guru-murid, majelis, pesantren, komunitas dakwah, yayasan, keluarga, dan jaringan alumni dapat saling berkelindan. Kelenturan tersebut memiliki manfaat sosial karena memungkinkan solidaritas dan transmisi pengetahuan. Namun, kelenturan yang sama dapat meningkatkan ambiguitas ketika terjadi krisis.

Boundary protection karena itu bukan upaya menghapus hubungan. Ia adalah usaha menjaga agar hubungan tetap dapat dijelaskan. Sebuah lembaga dapat memiliki hubungan dekat dengan seorang tokoh tanpa memberikan kewenangan penuh kepadanya. Sebuah komunitas dapat menghormati seorang guru tanpa menganggap setiap tindakan guru tersebut sebagai representasi resmi komunitas. Perbedaan semacam ini harus tertanam dalam struktur, bukan baru diciptakan setelah skandal.

Persoalan tersebut berkaitan dengan apa yang dalam teori modal sosial disebut sebagai hubungan, norma, dan mekanisme kontrol sosial. Jaringan tidak hanya menghasilkan manfaat; jaringan juga membutuhkan aturan mengenai ekspektasi, kewajiban, dan sanksi agar

tidak berubah menjadi struktur yang permisif.[212] Boundary protection dengan demikian merupakan bagian dari tata kelola moral jaringan.

Batas yang sehat memiliki setidaknya tiga karakter. Pertama, **clarity**, yaitu kejelasan mengenai identitas dan kewenangan. Kedua, **permeability**, yaitu kemampuan untuk tetap menjalin hubungan tanpa menghapus independensi. Ketiga, **accountability**, yaitu adanya mekanisme ketika batas dilanggar.

Batas yang terlalu rapat menghasilkan isolasi dan dapat mematikan pertukaran sosial. Batas yang terlalu longgar menghasilkan difusi tanggung jawab. Tantangan kelembagaan terletak pada menemukan tingkat keterhubungan yang memungkinkan solidaritas tanpa menghasilkan kebingungan moral.

Krisis reputasi memperlihatkan kualitas batas tersebut. Jika setelah skandal publik tidak dapat menentukan apakah seorang tokoh berbicara atas nama dirinya sendiri atau atas nama lembaga, maka masalah reputasi akan segera menjadi masalah institusional. Sebaliknya, jika struktur kewenangan jelas, lembaga memiliki dasar yang lebih kuat untuk menjelaskan posisi dan tanggung jawabnya.

Boundary protection juga bersifat simbolik. Identitas visual, bahasa komunikasi, struktur kepemimpinan, dan narasi sejarah dapat membuat beberapa aktor tampak sebagai satu kesatuan. Karena itu, perlindungan batas tidak cukup melalui dokumen formal. Publik harus dapat melihat perbedaan tersebut dalam praktik. Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa **batas reputasional yang efektif bukanlah batas yang memutus relasi, melainkan batas yang membuat tanggung jawab dapat dilokalisasi secara adil**. Ketika tanggung jawab

dapat dilokalisasi, publik tidak perlu menggeneralisasikan kesalahan seseorang kepada semua pihak yang berada dalam jaringan.

Di tingkat moral, prinsip tersebut mengandung penghormatan terhadap individualitas. Setiap manusia memiliki tanggung jawab atas tindakannya sendiri, tetapi struktur sosial dapat menciptakan kewajiban tambahan bagi mereka yang memiliki kewenangan atau memperoleh manfaat dari sistem. Boundary protection memungkinkan kedua hal tersebut dipertahankan sekaligus: individualisasi kesalahan dan evaluasi struktural terhadap lingkungan yang memungkinkan otoritas berkembang.

Dengan perspektif ini, perlindungan batas bukan sekadar teknik manajemen reputasi. Ia merupakan bagian dari etika kelembagaan. Lembaga yang sehat bukan lembaga yang tidak pernah memiliki hubungan dekat, melainkan lembaga yang mampu menjelaskan batas hubungan tersebut ketika hubungan diuji oleh krisis.

Blame Shifting dan Narrative Repositioning

Krisis reputasi hampir selalu merupakan krisis penafsiran. Fakta yang sama dapat menghasilkan evaluasi yang berbeda bergantung pada siapa yang dianggap bertanggung jawab, bagaimana urutan peristiwa dibangun, dan kategori moral apa yang digunakan untuk memahami peristiwa tersebut. Di dalam ruang itulah *blame shifting* dan *narrative repositioning* memperoleh tempat.

Blame shifting menunjuk pada upaya memindahkan pusat tanggung jawab dari satu aktor kepada aktor lain. Strategi ini dapat bersifat defensif maupun manipulatif. Dalam bentuk yang sah, seseorang atau lembaga menjelaskan batas tanggung jawabnya

berdasarkan fakta. Dalam bentuk yang problematik, ia mengalihkan perhatian dari tanggung jawab sendiri kepada pihak lain.

Karena itu, *blame shifting* harus dibedakan dari *responsibility clarification*. Yang pertama memindahkan beban secara strategis; yang kedua berusaha menempatkan tanggung jawab pada aktor yang memang memiliki dasar faktual dan normatif untuk memikulnya. Perbedaan tersebut merupakan garis etis yang sangat penting.

Narrative repositioning bekerja pada tingkat yang berbeda. Ia tidak selalu mengalihkan kesalahan, tetapi mengubah posisi aktor dalam cerita. Organisasi yang sebelumnya dipersepsikan sebagai bagian dari lingkungan figur bermasalah dapat memosisikan diri sebagai pihak yang independen, korban, pengawas, atau institusi yang melakukan koreksi.

Penelitian mengenai krisis spillover menunjukkan bahwa diferensiasi dapat menurunkan persepsi tanggung jawab dengan menegaskan perbedaan antara organisasi terdampak dan organisasi sumber krisis.[213] Temuan ini memperlihatkan bahwa cara organisasi menempatkan dirinya dalam narasi krisis dapat memengaruhi evaluasi publik.

Namun, repositioning memiliki batas. Narasi baru hanya kredibel jika memiliki korespondensi dengan sejarah dan tindakan. Sebuah lembaga yang selama bertahun-tahun membangun identitas bersama dengan figur tertentu tidak dapat secara meyakinkan mengklaim bahwa hubungan tersebut tidak pernah bermakna. Repositioning yang efektif bukanlah penghapusan masa lalu, melainkan reinterpretasi yang jujur terhadap batas hubungan.

Bahaya terbesar muncul ketika narasi digunakan untuk menggantikan fakta. Dalam situasi semacam itu, komunikasi berubah

menjadi rekayasa persepsi. Reputasi mungkin dapat diselamatkan untuk sementara, tetapi biaya jangka panjangnya adalah hilangnya kepercayaan terhadap kemampuan lembaga berbicara secara jujur.

Krisis juga dapat menghasilkan kompetisi narasi di antara aktor-aktor yang sebelumnya berada dalam satu ekosistem. Ketika reputasi mulai terancam, setiap pihak memiliki insentif untuk menonjolkan perbedaan dan mengecilkan kedekatan. Akibatnya, solidaritas lama dapat berubah menjadi politik atribusi: siapa yang sebenarnya dekat, siapa yang hanya kebetulan hadir, siapa yang mengetahui, siapa yang diam, dan siapa yang paling cepat mengambil jarak.

Dalam kondisi semacam itu, narasi menjadi arena distribusi tanggung jawab. Aktor yang berhasil mendefinisikan posisi dirinya dapat memperoleh keuntungan reputasional dibanding pihak yang terlambat menjelaskan. Namun, keberhasilan naratif tidak identik dengan kebenaran moral. Karena itu, analisis akademik harus menjaga jarak dari kecenderungan menyamakan efektivitas komunikasi dengan validitas klaim.

Monograf ini mengembangkan prinsip bahwa **narrative repositioning yang legitimate harus bersifat evidentially anchored**: perubahan posisi naratif harus dapat ditelusuri pada fakta mengenai kewenangan, tindakan, sejarah hubungan, dan respons terhadap krisis. Semakin besar jarak antara narasi dan fakta, semakin besar kemungkinan repositioning berubah menjadi manipulasi.

Ada pula dimensi psikologis. Publik tidak hanya menilai apa yang dikatakan, tetapi kapan dikatakan. Jarak yang baru muncul setelah reputasi mulai runtuh dapat dianggap oportunistik. Sebaliknya, batas yang telah terlihat sebelum krisis memiliki daya kredibilitas yang lebih

besar. Waktu menjadi bagian dari makna moral sebuah respons. Blame shifting dan narrative repositioning akhirnya memperlihatkan bahwa reputasi merupakan arena politik interpretasi. Siapa yang dianggap sebagai pusat masalah, siapa yang dianggap sebagai korban, dan siapa yang dianggap sebagai pengamat netral tidak selalu ditentukan oleh fakta secara otomatis. Ia dibentuk melalui narasi, tetapi narasi yang bertahan lama harus tetap berhadapan dengan bukti.

Demitologisasi Figur Religius

Figur religius memperoleh kekuatan sosial bukan hanya dari apa yang diketahuinya, melainkan dari makna yang dilekatkan masyarakat kepadanya. Ia dapat dipersepsikan sebagai guru, pembimbing, teladan, penjaga tradisi, atau representasi kesalehan. Pada titik tertentu, persepsi tersebut dapat berkembang menjadi mitologisasi: figur manusia mulai ditempatkan dalam citra moral yang jauh lebih sempurna daripada kompleksitas manusiawi yang sesungguhnya.

Mitologisasi tidak selalu berarti kebohongan yang disengaja. Ia dapat tumbuh melalui proses sosial yang perlahan: pujian yang berulang, kisah keteladanan, penghormatan murid, simbol-simbol kesalehan, reputasi keluarga, keberhasilan institusi, dan seleksi sosial terhadap cerita-cerita yang mendukung citra positif. Figur akhirnya tidak lagi dinilai hanya melalui tindakan aktual, tetapi melalui narasi ideal tentang siapa dirinya.

Dalam keadaan normal, mitologisasi menghasilkan surplus kepercayaan. Publik cenderung memberikan manfaat keraguan kepada figur yang telah ditempatkan dalam kategori moral tinggi. Kesalahan kecil dapat dianggap sebagai kekhilafan. Kritik dapat dianggap sebagai

ketidakpahaman. Pernyataan kontroversial dapat ditafsirkan secara lebih murah hati. Reputasi bekerja sebagai pelindung interpretatif.

Skandal dapat menghancurkan mekanisme tersebut. Ketika fakta yang bertentangan dengan mitos muncul, publik tidak hanya kehilangan kepercayaan terhadap satu tindakan. Mereka dipaksa menilai ulang konstruksi identitas figur secara keseluruhan. Peristiwa tersebut dapat disebut **demitologisasi**.

Demitologisasi tidak identik dengan penghancuran nilai keagamaan yang diwakili figur. Justru secara epistemologis, ia dapat menjadi proses pemisahan antara nilai dan pembawanya. Nilai moral tidak seharusnya memperoleh kebenarannya hanya karena dibawa oleh seseorang yang dianggap suci atau sangat saleh. Demitologisasi memaksa publik membedakan antara otoritas ajaran dan otoritas personal.

Pembedaan tersebut memiliki konsekuensi penting bagi komunitas religius. Jika seluruh validitas ajaran bergantung pada kesempurnaan figur, maka kegagalan figur dapat menciptakan krisis yang tidak proporsional. Sebaliknya, jika ajaran dapat dinilai berdasarkan sumber, argumentasi, dan integritas penafsirannya, maka kritik terhadap figur tidak harus berubah menjadi kehancuran seluruh horizon moral.

Demitologisasi juga merupakan koreksi terhadap kecenderungan manusia menghapus kompleksitas. Tidak ada figur publik yang hadir hanya sebagai kumpulan kebajikan. Manusia berada dalam ruang tarik-menarik antara ideal dan kelemahan. Ketika komunitas mengubah figur menjadi simbol kesempurnaan, komunitas tersebut sekaligus menciptakan kerentanan yang besar: semakin tinggi mitos, semakin dalam jurang ketika mitos runtuh. Dalam konteks pemikiran tasawuf, persoalan ini harus ditangani dengan kehati-hatian teologis. Tradisi

spiritual dapat memberikan tempat penting bagi guru atau pembimbing, tetapi penghormatan kepada manusia tidak menghapus perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk. Seorang guru tetap manusia; otoritas spiritual tidak menjadikannya bebas dari kemungkinan salah, keliru, atau menyimpang.

Sumber kontemporer yang dapat diverifikasi mengenai pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi juga menempatkan pembentukan karakter dan transformasi batin sebagai unsur penting dalam pendidikan spiritual, serta menekankan keterkaitan antara kualitas batin dan perilaku lahiriah.[214] Gagasan tersebut relevan sebagai pengingat bahwa otoritas spiritual tidak semestinya berhenti pada simbol, melainkan harus tercermin dalam pembentukan perilaku.

Namun, ini tidak mengatribusikan kepada Yedi Supriadi suatu teori khusus mengenai skandal atau reputational spillover yang tidak dinyatakan dalam sumber tersebut. Pemanfaatan sumber tersebut dibatasi pada gagasan mengenai keterkaitan transformasi batin, pembentukan karakter, dan perilaku sebagai kerangka reflektif mengenai kredibilitas moral. Demitologisasi, akhirnya, bukan sekadar proses jatuhnya seorang tokoh. Ia merupakan perubahan epistemik dalam komunitas: dari kepercayaan yang bertumpu pada aura menuju penilaian yang lebih kritis terhadap bukti, perilaku, dan konsistensi. Komunitas yang matang bukan komunitas yang tidak memiliki figur yang dihormati, melainkan komunitas yang mampu menghormati tanpa mengultuskan.

Dari Mitologisasi menuju Credibility Discount

Ketika mitologisasi runtuh, masyarakat tidak selalu berpindah langsung dari kepercayaan menuju ketidakpercayaan total. Sering kali

terjadi fase antara yang lebih kompleks: **credibility discount**. Figur masih mungkin memiliki pengetahuan, pengalaman, atau kapasitas tertentu, tetapi nilai persuasif dari pernyataannya mengalami pengurangan.

Credibility discount berarti bahwa publik tidak lagi menerima pernyataan seorang aktor dengan tingkat kepercayaan yang sama seperti sebelumnya. Pernyataan yang dahulu diterima sebagai otoritatif kini diperiksa lebih ketat. Pembaca, jamaah, siswa, atau anggota komunitas mulai memisahkan isi pernyataan dari status pembicaranya.

Perubahan ini memiliki dimensi epistemologis. Dalam kondisi kepercayaan tinggi, kredibilitas berfungsi sebagai penghemat energi kognitif. Publik tidak perlu memeriksa setiap klaim secara mendalam karena percaya kepada sumbernya. Ketika kredibilitas turun, beban verifikasi meningkat. Setiap pernyataan menjadi objek evaluasi baru.

Proses tersebut menjelaskan mengapa kerusakan reputasi dapat memiliki efek yang jauh lebih panjang daripada peristiwa skandal itu sendiri. Skandal mungkin hanya terjadi sekali, tetapi *credibility discount* dapat bertahan selama publik terus mengingatnya sebagai bagian dari identitas aktor. Reputasi menjadi semacam memori sosial yang mengubah interpretasi terhadap tindakan-tindakan berikutnya.

Literatur reputasi organisasi memperlihatkan bahwa evaluasi reputasi bersifat historis: perilaku masa lalu membentuk cara pemangku kepentingan menilai kemampuan organisasi memenuhi ekspektasi.[215] Dalam kerangka yang lebih luas, reputasi merupakan akumulasi penilaian yang menjadi konteks bagi interpretasi masa kini.

Bagi figur religius, *credibility discount* dapat bekerja secara selektif. Seseorang mungkin kehilangan kredibilitas moral tetapi tetap

dipandang memiliki keahlian tertentu. Sebaliknya, ia dapat tetap dihormati secara personal tetapi tidak lagi dipercaya sebagai otoritas normatif. Distingsi tersebut penting karena publik tidak selalu melakukan penolakan total.

Ada pula kemungkinan yang lebih radikal: *credibility inversion*. Figur yang dahulu menjadi sumber kepastian justru menjadi sumber keraguan. Setiap pernyataan baru dibaca melalui kecurigaan terhadap motif tersembunyi. Pada tahap ini, kredibilitas tidak hanya berkurang; tanda-tanda yang dahulu mendukung reputasi dapat berubah menjadi bukti yang merugikan.

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa reputasi bersifat **path dependent**. Masa lalu tidak hanya tersimpan sebagai arsip; ia memengaruhi cara tindakan berikutnya ditafsirkan. Tindakan yang identik dapat menghasilkan penilaian berbeda tergantung sejarah aktornya.

Namun, *credibility discount* tidak selalu permanen. Reputasi dapat mengalami pemulihan apabila terdapat konsistensi perilaku, transparansi, pengakuan terhadap kesalahan apabila memang terbukti, koreksi institusional, dan waktu yang cukup. Penelitian mengenai spillover menunjukkan bahwa jarak temporal dari krisis dapat mengurangi persepsi tanggung jawab dan emosi negatif.[216] Waktu, dengan demikian, dapat berfungsi sebagai mediator pemulihan, meskipun waktu sendiri tidak cukup jika tidak disertai perubahan substantif.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa **pemulihan kredibilitas bukanlah pemulihan mitos**. Tujuan yang sehat bukan mengembalikan figur kepada status tanpa cela, melainkan membangun

bentuk kepercayaan baru yang lebih realistis. Kepercayaan pascakrisis harus bersifat lebih terverifikasi, lebih terbatas, dan lebih sadar terhadap kemungkinan kesalahan manusia.

Dalam pengertian tersebut, demitologisasi dapat menghasilkan bentuk kredibilitas yang justru lebih dewasa. Figur tidak lagi dipercaya karena dianggap sempurna, melainkan karena mampu menunjukkan integritas dalam menghadapi keterbatasan, kritik, dan evaluasi. Kepercayaan berubah dari kultus personal menuju kredibilitas yang lebih reflektif.

Keruntuhan Ekosistem Kepercayaan

Skandal besar jarang berhenti pada kerusakan reputasi satu individu. Ketika individu tersebut merupakan simpul penting dalam jaringan legitimasi, kerusakan dapat bergerak melalui relasi dan mengganggu ekosistem kepercayaan. Yang runtuh bukan hanya keyakinan kepada seseorang, tetapi asumsi-asumsi yang memungkinkan orang lain percaya kepada institusi, komunitas, atau sistem yang mengitarinya.

Ekosistem kepercayaan terbentuk ketika berbagai aktor saling menopang kredibilitas. Tokoh memperoleh legitimasi dari lembaga; lembaga memperoleh legitimasi dari tokoh; komunitas memperoleh rasa aman dari keduanya; publik menggunakan reputasi tersebut untuk membuat keputusan. Ketika salah satu simpul mengalami kerusakan besar, hubungan timbal balik itu dapat mengalami *cascade effect*.

Keruntuhan tidak selalu berlangsung serentak. Biasanya terdapat tahapan. Pertama, muncul keraguan terhadap figur. Kedua, hubungan-hubungan terdekat mulai dipertanyakan. Ketiga, lembaga yang

memberikan legitimasi ikut dievaluasi. Keempat, kelompok yang lebih luas mulai diasosiasikan dengan masalah. Kelima, publik mencari alternatif sumber kepercayaan.

Proses tersebut sejalan dengan sifat eksternalitas sosial dalam modal sosial. Jaringan dapat menghasilkan keuntungan kolektif, tetapi konsekuensi negatif juga dapat tersebar melalui jaringan yang sama.[217] Artinya, kekuatan ekosistem kepercayaan sekaligus merupakan sumber kerentanannya.

Dalam sektor keagamaan, keruntuhan ekosistem dapat memiliki konsekuensi yang lebih dalam karena kepercayaan tidak hanya menyangkut transaksi sosial, tetapi juga orientasi moral. Ketika figur yang dipercaya mengalami skandal, sebagian pengikut mungkin tidak hanya meninggalkan figur tersebut; mereka dapat mengalami krisis terhadap komunitas, lembaga, atau bahkan bentuk otoritas yang sebelumnya mereka gunakan.

Karena itu, perlu dibedakan antara **loss of trust** dan **collapse of trust architecture**. Kehilangan kepercayaan kepada satu orang adalah kerusakan lokal. Keruntuhan arsitektur kepercayaan terjadi ketika publik tidak lagi mengetahui kepada siapa kepercayaan harus dialihkan. Masalahnya bukan lagi “siapa yang salah?”, tetapi “siapa yang masih dapat dipercaya?”

Studi mengenai krisis spillover menunjukkan bahwa reputasi organisasi dapat terdampak meskipun organisasi tersebut bukan sumber krisis. Temuan tersebut dapat dibaca lebih luas: semakin saling bergantung suatu ekosistem, semakin penting mekanisme untuk membatasi distribusi kerusakan. Keruntuhan ekosistem juga dipercepat ketika lembaga memberikan respons yang ambigu. Keheningan dapat

dibaca sebagai perlindungan terhadap figur. Pembelaan tanpa pemeriksaan dapat dibaca sebagai loyalitas yang mengalahkan integritas. Sebaliknya, pengambilan jarak yang terlalu cepat dapat dibaca sebagai pengkhianatan terhadap anggota. Setiap respons memiliki konsekuensi karena publik menilai bukan hanya isi respons, tetapi juga nilai yang tampak mendasarinya.

Pada kondisi demikian, kepercayaan mengalami fragmentasi. Sebagian orang bertahan karena ikatan personal. Sebagian berpindah kepada lembaga lain. Sebagian memilih tidak percaya kepada siapa pun. Sebagian lagi mengembangkan standar verifikasi yang lebih ketat. Ekosistem tidak sekadar kehilangan anggota; ia mengalami reorganisasi.

Keruntuhan kepercayaan paling berbahaya terjadi ketika kegagalan personal dibaca sebagai kegagalan sistemik dan sistem tidak mampu menunjukkan mekanisme koreksinya. Sebuah skandal dapat bertahan sebagai peristiwa lokal apabila sistem mampu menunjukkan batas, mengakui fakta, dan memperlihatkan kapasitas koreksi. Sebaliknya, skandal menjadi sistemik ketika setiap respons memperkuat dugaan bahwa jaringan lebih mementingkan perlindungan diri daripada kebenaran.

Di sinilah kepercayaan memperoleh dimensi institusional. Kepercayaan publik tidak hanya bergantung pada moralitas individu, tetapi pada kemampuan sistem untuk menangani penyimpangan. Sistem yang sehat bukan sistem tanpa pelanggaran; ia adalah sistem yang tidak membiarkan pelanggaran menghancurkan seluruh dasar legitimasi. Keruntuhan ekosistem kepercayaan karena itu tidak harus dipahami sebagai akhir. Ia dapat menjadi titik seleksi institusional.

Hubungan yang dibangun terutama atas dasar mitos mungkin runtuh; hubungan yang dibangun atas dasar transparansi dan integritas dapat bertahan. Krisis memperlihatkan kualitas fondasi yang sebelumnya tersembunyi.

Politik Jarak: Siapa yang Bertahan dan Siapa yang Meninggalkan?

Ketika sebuah skandal memasuki ekosistem sosial, hubungan yang sebelumnya tampak stabil mulai dipaksa untuk menunjukkan posisi. Sebagian orang bertahan, sebagian mengambil jarak, sebagian menunggu, dan sebagian meninggalkan lingkungan tersebut. Pilihan-pilihan itu tidak semata-mata merupakan reaksi psikologis; ia membentuk apa yang dapat disebut sebagai **politik jarak**.

Jarak dalam situasi krisis memiliki makna sosial. Bertahan dapat dibaca sebagai loyalitas, solidaritas, atau pembelaan. Namun, bertahan juga dapat ditafsirkan sebagai ketergantungan atau keterlibatan. Sebaliknya, meninggalkan dapat dibaca sebagai keberanian moral, tetapi dapat pula dianggap oportunisme. Tidak ada satu makna yang melekat secara otomatis pada tindakan mengambil jarak.

Makna tersebut bergantung pada sejarah hubungan. Orang yang selama bertahun-tahun dekat dengan seorang figur tidak dapat dipahami dengan cara yang sama seperti pihak yang baru mengambil jarak setelah skandal menjadi viral. Waktu menjadi unsur penting dalam membaca motif. Jarak yang konsisten sebelum krisis memiliki makna berbeda dari jarak yang muncul segera setelah reputasi mulai menjadi beban.

Politik jarak juga berkaitan dengan distribusi kepentingan. Tidak semua orang memiliki biaya yang sama untuk meninggalkan suatu

jaringan. Seorang anggota biasa mungkin dapat pergi dengan relatif mudah. Seorang pegawai yang bergantung pada lembaga, keluarga yang memiliki hubungan sosial panjang, atau tokoh yang membangun karier melalui jaringan tersebut menghadapi biaya yang lebih besar.

Karena itu, keberlangsungan seseorang dalam suatu ekosistem tidak dapat langsung dibaca sebagai persetujuan moral. Begitu pula kepergiannya tidak otomatis membuktikan bahwa ia sebelumnya mengetahui kesalahan. Struktur ketergantungan harus diperhitungkan.

Dalam kerangka modal sosial, jaringan menyediakan manfaat yang sekaligus menciptakan keterikatan. Orang mempertahankan hubungan karena memperoleh dukungan, informasi, status, rasa memiliki, dan akses terhadap sumber daya.[218] Ketika jaringan mengalami krisis, individu harus menimbang manfaat hubungan tersebut terhadap biaya reputasional yang mulai muncul.

Di sinilah *reputational exit* menjadi relevan. Seseorang meninggalkan jaringan bukan hanya karena tidak setuju dengan tindakan tertentu, tetapi karena hubungan tersebut mulai mengancam identitas moralnya sendiri. Publik mungkin bertanya: “Mengapa Anda masih berada di sana?” Pertanyaan tersebut menjadikan keberadaan sebagai pernyataan moral. Namun, tidak semua aktor memilih keluar. Sebagian melakukan *selective distancing*: tetap mempertahankan hubungan tertentu sambil memutus hubungan dengan aspek yang dianggap bermasalah. Sebagian memilih *conditional loyalty*: bertahan dengan syarat adanya klarifikasi dan koreksi. Sebagian mengambil posisi diam. Masing-masing menghasilkan konsekuensi reputasional yang berbeda.

Penelitian mengenai spillover menunjukkan bahwa strategi diferensiasi dapat membantu organisasi yang tidak menjadi sumber krisis untuk menurunkan atribusi tanggung jawab.[219] Dalam kerangka politik jarak, temuan tersebut menunjukkan bahwa posisi seseorang dalam jaringan tidak hanya ditentukan oleh fakta hubungan, tetapi juga oleh kemampuannya menjelaskan batas hubungan tersebut.

Akan tetapi, politik jarak memiliki paradoks. Jika semua aktor segera meninggalkan pusat skandal, ekosistem dapat kehilangan mekanisme koreksi internal. Kritik yang datang dari dalam sering kali lebih memiliki kapasitas untuk memperbaiki struktur daripada sekadar pengunduran diri. Sebaliknya, jika semua orang bertahan atas nama loyalitas, jaringan dapat berubah menjadi ruang perlindungan terhadap penyimpangan.

Karena itu, ukuran moral dari jarak tidak terletak pada kedekatan atau kejauhan semata, tetapi pada **alasan, timing, dan bentuk tanggung jawab yang menyertainya**. Menjauh demi menyelamatkan reputasi pribadi dapat berbeda secara moral dari menjauh karena menolak pelanggaran. Bertahan demi kepentingan material berbeda dari bertahan untuk memastikan proses koreksi berlangsung. Jarak harus dibaca secara kontekstual.

Politik jarak merupakan bentuk **reorganisasi moral jaringan**. Ketika kepercayaan terguncang, setiap aktor melakukan penilaian ulang terhadap biaya dan manfaat relasi, tetapi juga terhadap identitas moralnya sendiri. Siapa yang dipertahankan, siapa yang dilepaskan, dan siapa yang diberi kesempatan untuk berubah menjadi mekanisme seleksi terhadap struktur sosial yang baru.

Pada akhirnya, sebuah ekosistem tidak ditentukan hanya oleh siapa yang menjadi pusat perhatian ketika skandal terjadi. Masa depannya

ditentukan oleh mereka yang memilih tetap tinggal, mereka yang pergi, dan mereka yang mampu mengubah bentuk hubungan tanpa kehilangan komitmen terhadap prinsip. Krisis reputasi karena itu bukan hanya cerita tentang kejatuhan seseorang. Ia adalah momen ketika masyarakat memperlihatkan bagaimana ia memahami loyalitas, tanggung jawab, koreksi, dan batas moral.

Politik jarak memperlihatkan paradoks terdalam reputasi: manusia ingin dipercaya sebagai individu, tetapi kepercayaan selalu menempatkannya dalam jaringan. Karena itu, ketika satu simpul runtuh, setiap orang yang terhubung dengannya harus menjawab pertanyaan yang pada keadaan normal jarang muncul: **seberapa dekat kita dengan orang yang kita percayai, dan pada titik mana kedekatan itu mulai mengubah siapa kita di mata orang lain?**

Pertanyaan tersebut membawa keseluruhan pembahasan reputational spillover kembali kepada persoalan awal: reputasi adalah modal sosial karena ia hidup di antara manusia. Justru karena ia hidup di antara manusia, kerusakannya tidak pernah sepenuhnya individual. Satu skandal dapat membuka kembali sejarah hubungan, mengubah makna kedekatan, mendistribusikan kecurigaan, dan memaksa sebuah ekosistem menentukan batas baru mengenai siapa yang masih dapat dipercaya.

POLITICAL FATIGUE: DARI KELELAHAN MORAL MENUJU DISKONTO KEPERCAYAAN

Kelelahan Politik dalam Masyarakat Modern

Kelelahan politik merupakan gejala yang lebih kompleks daripada sekadar berkurangnya minat terhadap politik. Ia muncul ketika energi atensi, emosi, dan penilaian moral warga terus-menerus dituntut oleh arena publik yang sarat konflik, skandal, pergantian isu, dan pertarungan narasi. Dalam keadaan demikian, politik tidak lagi dialami terutama sebagai ruang deliberasi mengenai kepentingan bersama, melainkan sebagai arus peristiwa yang tidak pernah selesai. Warga dapat tetap mengetahui politik, membicarakannya, bahkan mengomentarinya secara intensif, tetapi sekaligus mengalami kejenuhan terhadap makna keterlibatan itu sendiri.

Literatur mengenai political trust memperlihatkan bahwa kepercayaan politik tidak identik dengan penerimaan tanpa kritik terhadap pemerintah. Levi dan Stoker membedakan persoalan kepercayaan dari trustworthiness, sehingga perhatian diarahkan pada alasan yang memungkinkan warga menilai suatu pemerintahan atau pejabat layak dipercaya.[220] Pembedaan tersebut penting karena kelelahan politik tidak selalu lahir dari ketidakpedulian. Ia dapat justru berawal dari keterlibatan yang terlalu lama berlangsung dalam kondisi ketika ekspektasi normatif warga berulang kali berhadapan dengan pengalaman institusional yang mengecewakan. Pippa Norris memperlihatkan bahwa apa yang tampak sebagai krisis legitimasi perlu

dibaca melalui hubungan antara harapan publik dan persepsi terhadap kinerja demokrasi.[221] Perspektif ini membantu menghindarkan analisis dari kesimpulan simplistis bahwa warga menjadi sinis karena mereka tidak lagi menghargai demokrasi. Sebagian warga dapat tetap mempertahankan komitmen terhadap prinsip demokrasi, sembari semakin kritis terhadap institusi yang dianggap gagal mewujudkannya. Di sini terdapat paradoks yang penting: semakin tinggi standar moral dan politik yang diharapkan dari institusi, semakin besar pula kemungkinan munculnya kekecewaan ketika standar tersebut tidak terpenuhi.

Kelelahan politik juga memiliki dimensi temporal. Satu kegagalan dapat diproses sebagai pengecualian. Dua atau tiga kegagalan dapat dipahami sebagai persoalan individual. Namun ketika pola yang sama berulang, pengalaman tidak lagi dibaca sebagai rangkaian kejadian yang terpisah. Ia berubah menjadi pengetahuan praktis mengenai bagaimana sistem bekerja. Pada tahap tersebut, warga tidak sekadar mengatakan bahwa seorang pejabat mengecewakan; mereka mulai mempertanyakan apakah pejabat pada umumnya dapat dipercaya. Pergeseran dari penilaian episodik menuju generalisasi inilah yang membuat kelelahan politik memiliki konsekuensi institusional.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa political fatigue sebaiknya dipahami sebagai proses transformasi pengalaman moral menjadi struktur ekspektasi baru. Warga yang lelah tidak selalu meninggalkan politik; mereka dapat mengubah cara membaca politik. Pernyataan publik dinilai dengan skeptisisme lebih tinggi, janji dianggap memiliki probabilitas pemenuhan yang lebih rendah, dan simbol moral diperlakukan sebagai perangkat strategis sampai terbukti sebaliknya.

Kelelahan, dalam pengertian ini, merupakan perubahan epistemik sekaligus afektif: cara mengetahui politik berubah bersamaan dengan cara merasakannya.

Perubahan tersebut menjadi semakin kuat dalam lingkungan komunikasi yang membuat skandal dan konflik hadir secara simultan. Thompson menunjukkan bahwa perkembangan media mengubah kondisi visibilitas politik dan menjadikan skandal sebagai fenomena yang memperoleh signifikansi melalui proses mediasi publik.[222] Ketika perhatian warga terus diarahkan kepada pelanggaran, kontroversi, dan konflik, politik dapat mengalami penyempitan makna: yang paling mudah terlihat bukan proses institusional yang lambat, melainkan peristiwa yang dramatis.

Kelelahan politik karena itu tidak identik dengan apatisme. Seseorang dapat sangat sadar terhadap politik tetapi telah kehilangan keyakinan bahwa keterlibatan akan menghasilkan perubahan bermakna. Perbedaan ini penting karena diagnosis yang keliru akan menghasilkan respons yang keliru pula. Jika masalahnya dianggap sekadar kurangnya pendidikan politik, maka masyarakat akan terus diberi lebih banyak informasi; padahal yang mengalami kerusakan mungkin justru hubungan antara informasi, pengalaman, dan kepercayaan.

Political fatigue pada akhirnya adalah persoalan kapasitas moral untuk terus berharap. Ketika ruang publik berkali-kali memproduksi tuntutan perhatian tanpa memberikan pengalaman koreksi yang meyakinkan, warga dapat mengalami kelelahan bukan karena mereka tidak peduli, melainkan karena mereka telah terlalu sering peduli tanpa menemukan alasan yang cukup untuk mempertahankan harapan. Di

situlah kelelahan politik mulai bertransformasi menjadi diskonto kepercayaan.

Repetisi Skandal dan Saturasi Moral

Skandal memperoleh kekuatan politik bukan semata-mata karena mengungkap suatu pelanggaran, melainkan karena ia mengubah cara publik menilai hubungan antara norma dan kekuasaan. Pada tahap awal, skandal memiliki fungsi demistifikasi: sesuatu yang sebelumnya tersembunyi menjadi terlihat, sesuatu yang semula dipresentasikan sebagai kepatutan menjadi dipertanyakan. Akan tetapi, efek demistifikasi tidak selalu berujung pada pembaruan moral. Jika skandal muncul terlalu sering tanpa koreksi yang dirasakan memadai, keterkejutan moral dapat kehilangan intensitasnya.

Thompson menempatkan skandal dalam hubungan erat dengan visibilitas dan reputasi.[223] Skandal mengganggu pengelolaan reputasi karena tindakan yang sebelumnya berada di luar pengamatan publik masuk ke dalam ruang evaluasi bersama. Reputasi, yang pada dasarnya merupakan aset simbolik yang dibangun melalui ekspektasi mengenai perilaku, menjadi rentan ketika terdapat ketidaksesuaian antara citra yang dikonstruksikan dan tindakan yang terungkap.

Persoalan muncul ketika ketidaksesuaian tersebut berulang. Publik belajar dari pola, bukan hanya dari peristiwa. Skandal pertama mungkin menghasilkan kemarahan; skandal kedua menimbulkan kecurigaan; skandal berikutnya mulai menghasilkan prediksi. Pada fase prediktif, publik tidak lagi menunggu fakta baru untuk membentuk penilaian. Pengalaman masa lalu menjadi lensa yang menentukan bagaimana fakta baru ditafsirkan. Inilah yang dapat disebut sebagai saturasi moral:

kapasitas skandal untuk menghasilkan keterkejutan menurun karena lingkungan moral telah terlalu sering dipenuhi pelanggaran.

Saturasi tidak berarti norma moral menghilang. Justru sebaliknya, norma tetap ada, tetapi energi untuk bereaksi terhadap pelanggaran melemah. Perbedaan ini penting. Masyarakat yang telah mengalami saturasi moral mungkin tetap menyebut korupsi, manipulasi, kebohongan, atau penyalahgunaan kekuasaan sebagai sesuatu yang salah. Namun kesalahan tersebut tidak lagi dianggap cukup luar biasa untuk mengubah keyakinan tentang sistem.

Fenomena ini dapat dibaca melalui perbedaan antara *event-based judgment* dan *pattern-based judgment*. Pada penilaian pertama, setiap skandal dinilai berdasarkan fakta spesifiknya. Pada penilaian kedua, skandal menjadi bagian dari pola yang lebih luas. Peralihan ini mempunyai konsekuensi ganda. Di satu sisi, warga menjadi lebih waspada terhadap kemungkinan pelanggaran. Di sisi lain, mereka dapat kehilangan kemampuan membedakan institusi yang melakukan koreksi dari institusi yang gagal melakukan koreksi.

Studi De Micheli dan Taylor mengenai skandal korupsi besar di Brasil memberikan bukti penting mengenai kemungkinan konsekuensi semacam itu. Analisis mereka menemukan penurunan kepercayaan bukan hanya terhadap institusi yang terlibat langsung, tetapi juga terhadap institusi lain, nilai demokrasi, dan dukungan terhadap demokrasi setelah berita skandal muncul.[224] Temuan tersebut tidak berarti setiap skandal selalu menghasilkan efek serupa. Namun ia memperlihatkan secara empiris bahwa skandal dapat menghasilkan generalisasi negatif yang melampaui aktor yang secara langsung bertanggung jawab.

Di sinilah saturasi moral menjadi lebih berbahaya daripada sekadar kelelahan emosional. Kelelahan emosional dapat pulih melalui jarak dan waktu. Saturasi moral dapat membentuk skema penilaian yang bertahan lebih lama. Warga mulai menganggap ketercelaan sebagai sifat lingkungan politik, bukan sebagai penyimpangan yang sesekali muncul di dalamnya.

Monograf ini memandang repetisi skandal sebagai mekanisme yang mengubah struktur ekspektasi. Ketika pelanggaran terus menerus hadir tanpa pengalaman pemulihan yang sebanding, probabilitas subjektif bahwa suatu institusi akan bertindak secara etis dapat turun. Kepercayaan kemudian tidak dihancurkan dalam satu momentum; ia mengalami erosi melalui akumulasi pengalaman.

Persoalannya menjadi semakin rumit ketika skandal diperlakukan sebagai komoditas komunikasi. Jika setiap skandal segera digantikan oleh skandal berikutnya, perhatian publik bergerak cepat sementara proses institusional berjalan lambat. Hukuman simbolik dapat berlangsung dalam hitungan jam, sedangkan penyelidikan, pengadilan, reformasi, dan pembenahan kelembagaan memerlukan waktu panjang. Ketimpangan temporal ini menciptakan ruang bagi frustrasi baru.

Saturasi moral pada akhirnya menciptakan situasi ketika masyarakat telah mengetahui terlalu banyak, tetapi percaya terlalu sedikit. Pengetahuan tidak lagi otomatis menghasilkan kepercayaan terhadap mekanisme koreksi. Bahkan keterbukaan yang dimaksudkan untuk memperkuat akuntabilitas dapat, dalam kondisi tertentu, memperluas persepsi bahwa penyimpangan merupakan bagian normal dari kehidupan institusional.

Ketika Publik Terlalu Sering Dikecewakan

Kekecewaan publik memiliki batas yang berbeda dengan sekadar ketidakpuasan. Ketidakpuasan masih membuka kemungkinan bahwa keadaan dapat diperbaiki. Kekecewaan yang berulang mengandung dimensi yang lebih dalam: ia mengubah ekspektasi mengenai kemungkinan perbaikan itu sendiri. Warga bukan hanya merasa bahwa suatu janji gagal, tetapi mulai menilai janji sebagai sesuatu yang sejak awal patut dicurigai.

Dalam kerangka kepercayaan politik, persoalan tersebut dapat dipahami melalui relasi antara harapan dan bukti perilaku. Levi dan Stoker menempatkan trustworthiness sebagai unsur penting dalam pembentukan kepercayaan politik.[225] Artinya, kepercayaan tidak berdiri semata-mata di atas karakter psikologis individu; ia berkaitan dengan penilaian mengenai apakah aktor politik memberikan alasan yang memadai untuk dipercaya.

Kekecewaan berulang mengubah standar pembuktian tersebut. Pada tahap ketika kepercayaan masih relatif kuat, sebuah pernyataan dapat memperoleh *benefit of the doubt*. Setelah serangkaian kegagalan, prinsipnya berbalik: pernyataan memerlukan pembuktian lebih kuat sebelum diterima. Inilah asal mula apa yang dalam monograf ini disebut sebagai *credibility discount*.

Credibility discount bukan berarti publik menganggap setiap pernyataan pasti palsu. Konsep ini lebih tepat dipahami sebagai pengurangan nilai epistemik suatu klaim karena sumbernya telah kehilangan sebagian modal kredibilitas. Dua aktor dapat mengucapkan kalimat yang sama, tetapi pernyataan keduanya tidak memiliki bobot

kepercayaan yang sama karena sejarah perilaku masing-masing berbeda.

Kondisi ini menjelaskan mengapa permintaan maaf publik, klarifikasi, atau janji reformasi kadang tidak lagi menghasilkan pemulihan kepercayaan sebagaimana diharapkan. Bahasa moral kehilangan sebagian daya tukarnya ketika sejarah tindakan sebelumnya tidak mendukung bahasa tersebut. Publik tidak hanya mendengar apa yang dikatakan; mereka membandingkannya dengan arsip pengalaman yang telah terbentuk.

Norris memperlihatkan bahwa political disaffection perlu ditempatkan dalam relasi antara tuntutan warga dan performa institusi.[226] Perspektif ini memungkinkan kekecewaan dipahami bukan sebagai ketidakrasionalan publik. Warga dapat bersikap kritis justru karena memiliki standar tertentu tentang bagaimana demokrasi seharusnya bekerja. Problem muncul ketika kritik tersebut tidak menemukan saluran koreksi yang dianggap kredibel.

Kekecewaan juga memiliki dimensi sosial. Seseorang yang kecewa secara individual belum tentu mengubah pandangan kelompoknya. Akan tetapi, ketika pengalaman kekecewaan dibagikan melalui percakapan, media, komunitas, dan jaringan sosial, ia dapat menjadi pengetahuan kolektif. Pada titik tersebut, kepercayaan tidak lagi merupakan hubungan antara individu dan institusi, melainkan bagian dari atmosfer sosial.

Atmosfer semacam itu dapat menghasilkan *anticipatory distrust*: ketidakpercayaan yang muncul sebelum bukti baru tersedia. Warga memperkirakan bahwa aktor politik kemungkinan besar akan mengulangi pola yang sama karena pengalaman sebelumnya dianggap

lebih informatif daripada retorika terbaru. Sikap tersebut memiliki rasionalitas tertentu, tetapi sekaligus membawa risiko epistemik. Jika semua bukti baru dibaca melalui prasangka lama, maka peluang bagi koreksi yang nyata ikut mengecil.

Inilah paradoks kepercayaan yang telah terkikis. Publik menuntut bukti lebih kuat karena pernah dikecewakan, sementara institusi membutuhkan kesempatan untuk menunjukkan bahwa dirinya telah berubah. Jembatan di antara keduanya hanya dapat dibangun melalui konsistensi tindakan dalam waktu yang cukup panjang. Pernyataan tunggal hampir tidak pernah memadai untuk membatalkan sejarah perilaku. Karena itu memahami kekecewaan berulang sebagai proses redistribusi beban pembuktian. Semakin sering institusi gagal, semakin besar beban pembuktian yang harus dipikul oleh institusi tersebut. Kepercayaan tidak hilang karena publik tiba-tiba menjadi irasional; ia menjadi mahal karena sejarah telah membuatnya mahal.

Moral Cynicism

Sinisme moral berbeda dari sikap kritis. Kritik mempertanyakan tindakan tertentu berdasarkan norma yang dianggap masih berlaku; sinisme moral bergerak lebih jauh dengan meragukan kemungkinan bahwa norma tersebut sungguh-sungguh mengendalikan perilaku aktor. Dalam sinisme, persoalan bukan lagi apakah seseorang melanggar prinsip, melainkan apakah seseorang pernah bertindak berdasarkan prinsip tersebut secara tulus.

Literatur tentang political cynicism menunjukkan bahwa konsep ini berkaitan dengan generalisasi ketidakpercayaan dari pemimpin atau kelompok politik tertentu kepada proses politik secara lebih luas.[227]

Generalisasi tersebut merupakan titik penting. Jika kritik berhenti pada individu, kerusakan reputasi tetap bersifat terbatas. Jika kritik meluas kepada seluruh kategori aktor, maka yang mengalami erosi bukan hanya reputasi personal, melainkan legitimasi lingkungan institusional.

Citrin dan Stoker menempatkan cynicism, disaffection, legitimacy, performance, proses politik, polarisasi, dan media dalam satu medan analisis mengenai political trust.[228] Kerangka tersebut membantu melihat sinisme sebagai fenomena yang tidak dapat dijelaskan oleh satu penyebab tunggal. Ia berkembang melalui interaksi pengalaman politik, persepsi kinerja, komunikasi publik, dan disposisi warga.

Sinisme memiliki karakter yang secara paradoks rasional sekaligus merusak. Ia rasional sejauh lahir dari pengalaman nyata dan kemampuan mengenali pola. Namun ia menjadi merusak ketika generalisasi yang semula terbatas berubah menjadi keyakinan universal: semua pejabat sama, semua institusi korup, semua janji hanyalah strategi, dan semua bahasa moral merupakan manipulasi.

Ahmed dan rekan-rekannya menunjukkan bahwa political cynicism berkaitan dengan rendahnya partisipasi politik daring dan bahwa hubungan tersebut berinteraksi dengan kepercayaan terhadap misinformasi.[229] Temuan ini penting karena memperlihatkan bahwa sinisme bukan sekadar keadaan batin. Ia dapat memengaruhi perilaku politik dan cara warga memproses informasi.

Moral cynicism juga memiliki konsekuensi terhadap bahasa publik. Dalam masyarakat yang sangat sinis, pernyataan moral cenderung ditafsirkan secara instrumental. Seruan tentang integritas dibaca sebagai strategi pencitraan; pengakuan kesalahan dibaca sebagai manuver; komitmen terhadap kepentingan umum dibaca sebagai

slogan. Bahasa kehilangan kemampuan untuk membuka kemungkinan baru karena setiap pernyataan segera dikembalikan kepada motif tersembunyi.

Bahaya terdalam sinisme bukanlah bahwa publik menjadi terlalu skeptis. Skeptisisme dapat menjadi mekanisme koreksi yang sehat. Bahayanya terletak pada hilangnya perbedaan antara kritik yang beralasan dan penolakan total terhadap kemungkinan ketulusan. Ketika seluruh klaim moral dianggap manipulatif sejak awal, masyarakat kehilangan perangkat untuk mengenali perubahan yang sungguh-sungguh terjadi.

Moral cynicism sebagai tahap transisional antara kekecewaan dan diskonto kepercayaan. Kekecewaan masih mengandung harapan yang terluka. Sinisme mulai mengurangi harapan itu sendiri. Setelah sinisme mengendap, publik tidak lagi terutama bertanya, “Apakah mereka dapat dipercaya?” Pertanyaan tersebut bergeser menjadi, “Mengapa saya harus menganggap mereka berbeda dari yang lain?”

Pergantian pertanyaan itu menandai perubahan besar dalam struktur kehidupan publik. Kepercayaan tidak lagi menjadi titik awal interaksi sosial-politik; ketidakpercayaan menjadi titik berangkat. Institusi harus bekerja lebih keras bukan sekadar untuk mendapatkan dukungan, tetapi untuk membuktikan bahwa dukungan tersebut tidak akan disalahgunakan.

Normalisasi Ketidakpercayaan

Ketidakpercayaan menjadi persoalan struktural ketika ia tidak lagi dirasakan sebagai respons terhadap kejadian tertentu, melainkan sebagai kondisi normal kehidupan publik. Normalisasi berbeda dari

sekadar tingginya distrust. Dalam keadaan normalisasi, masyarakat telah menyesuaikan ekspektasinya dengan asumsi bahwa institusi memang tidak sepenuhnya dapat dipercaya.

Perubahan tersebut tampak dalam pergeseran standar moral. Kebohongan yang dahulu dianggap memalukan dapat menjadi “hal biasa”; konflik kepentingan dipandang sebagai konsekuensi jabatan; perubahan janji dianggap sebagai teknik politik; dan permintaan maaf diperlakukan sebagai bagian rutin dari manajemen krisis. Yang berubah bukan hanya perilaku institusi, tetapi ambang sensitivitas publik terhadap perilaku tersebut.

Thompson membantu menjelaskan bagaimana skandal berhubungan dengan reputasi dan kepercayaan dalam ruang publik yang semakin terbuka.[230] Namun keterbukaan tidak secara otomatis menghasilkan perbaikan moral. Informasi dapat memperkuat akuntabilitas apabila terdapat mekanisme koreksi yang kredibel; sebaliknya, informasi yang terus mengalir tanpa pengalaman koreksi dapat menghasilkan kelelahan dan sinisme.

Citrin dan Stoker menunjukkan bahwa perubahan political trust berkaitan dengan kinerja, proses, polarisasi, dan media, serta memperingatkan bahwa penurunan kepercayaan tidak semestinya dianggap mudah atau cepat dipulihkan.[231] Peringatan tersebut memiliki implikasi teoritis penting: kepercayaan merupakan hasil akumulasi pengalaman, sehingga kerusakannya juga memiliki sifat kumulatif.

Normalisasi ketidakpercayaan menciptakan suatu keadaan yang dapat disebut *low-trust equilibrium*. Dalam keadaan ini, aktor institusional maupun warga bertindak dengan asumsi bahwa pihak lain kemungkinan akan mengejar kepentingannya sendiri. Warga menuntut

lebih banyak pengawasan karena tidak percaya; institusi merespons dengan prosedur yang lebih kompleks; prosedur tersebut kemudian dirasakan sebagai bukti bahwa institusi memang tidak transparan; dan lingkaran ketidakpercayaan terus berulang.

Di sini terlihat bahwa distrust dapat bersifat performatif. Ia bukan hanya mencerminkan realitas sosial, tetapi dapat ikut membentuk realitas yang diprediksinya. Jika setiap janji diperlakukan sebagai kebohongan potensial, aktor yang sebenarnya ingin membangun kepercayaan menghadapi biaya yang lebih tinggi. Jika setiap institusi diasumsikan tidak dapat dipercaya, investasi sosial dalam kerja sama menjadi lebih mahal.

Putnam menunjukkan pentingnya jaringan sosial, norma timbal balik, dan keterhubungan warga bagi kehidupan kolektif.[232] Perspektif modal sosial tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan literatur political trust: kepercayaan institusional tidak berdiri sendirian, melainkan beroperasi dalam ekologi hubungan sosial. Ketika ketidakpercayaan meluas, kerusakan dapat bergerak dari hubungan warga-negara menuju hubungan antarwarga.

Normalisasi juga mengubah pendidikan moral publik. Generasi yang tumbuh dalam lingkungan ketidakpercayaan tidak hanya mempelajari bahwa institusi pernah gagal; mereka dapat belajar bahwa keberhasilan moral dalam politik adalah sesuatu yang naif. Inilah yang membuat normalisasi lebih berbahaya daripada skandal individual. Skandal adalah peristiwa. Normalisasi adalah kebiasaan interpretatif.

Ketidakpercayaan menjadi paling sulit dipulihkan ketika telah berubah dari penilaian menjadi ekspektasi. Penilaian dapat direvisi oleh bukti. Ekspektasi mengatur cara bukti itu sendiri dibaca. Institusi yang

ingin memulihkan kredibilitas karenanya tidak cukup hanya menyediakan informasi baru; ia harus menghasilkan pengalaman sosial yang cukup konsisten untuk mengubah ekspektasi yang telah mengeras.

Political Fatigue

Political fatigue merupakan kondisi ketika keterlibatan politik tidak lagi menghasilkan energi normatif yang memadai untuk mempertahankan partisipasi. Ia berbeda dari apatisme karena seseorang dapat mengalami kelelahan justru setelah lama terpapar konflik, tuntutan partisipasi, informasi, skandal, dan perdebatan politik.

Kajian mutakhir mengenai political fatigue menunjukkan bahwa kelelahan dapat berhubungan dengan pengalaman bahwa partisipasi politik menjadi tidak produktif atau tidak didengar.[233] Perspektif tersebut memperluas pengertian fatigue dari sekadar kelelahan psikologis menuju pengalaman struktural mengenai keterbatasan agensi politik.

Kelelahan memiliki dimensi ekonomi perhatian. Dalam ruang publik yang selalu aktif, warga tidak hanya diminta mengambil keputusan; mereka diminta terus mengikuti perkembangan, memverifikasi informasi, menilai tokoh, merespons kontroversi, dan menempatkan diri terhadap konflik yang berganti dengan cepat. Beban tersebut dapat menimbulkan keadaan ketika warga memilih mengurangi keterlibatan bukan karena persoalan politik tidak penting, melainkan karena kapasitas perhatian mereka terbatas.

Political fatigue juga dapat muncul ketika partisipasi tidak menghasilkan pengalaman efektivitas. Levi dan Stoker menunjukkan

bahwa political trust berkaitan dengan partisipasi dan perilaku politik.[234] Relasi tersebut menunjukkan bahwa kualitas hubungan warga dengan institusi memengaruhi cara mereka memandang nilai keterlibatan.

Kelelahan menjadi lebih serius ketika pengalaman "tidak didengar" berulang. Warga mungkin tetap memiliki preferensi politik, tetapi tidak lagi yakin bahwa ekspresi preferensi tersebut mempunyai konsekuensi. Pada tahap ini, partisipasi kehilangan dimensi instrumentalnya. Voting, petisi, diskusi, atau advokasi dapat dipandang sebagai aktivitas simbolik yang tidak mengubah distribusi keputusan.

Akan tetapi, political fatigue tidak selalu berarti penarikan diri total. Sebagian warga berpindah dari partisipasi institusional menuju bentuk partisipasi lain. Sebagian memilih aksi langsung, sebagian membatasi keterlibatan pada isu tertentu, dan sebagian menghindari politik formal sambil tetap terlibat dalam komunitas. Karena itu, fatigue harus dipahami sebagai perubahan bentuk keterlibatan, bukan semata-mata hilangnya keterlibatan.

Kajian Norris mengenai *critical citizens* penting pada titik ini. Warga yang kritis dapat memiliki komitmen normatif terhadap demokrasi sambil memiliki kepercayaan rendah terhadap institusi yang ada.[235] Kondisi tersebut memperlihatkan bahwa rendahnya kepercayaan tidak selalu identik dengan penolakan terhadap demokrasi.

Persoalan muncul ketika fatigue bertemu dengan sinisme. Kelelahan membuat warga mengurangi investasi perhatian; sinisme membuat mereka menurunkan ekspektasi; kombinasi keduanya mengurangi insentif untuk memeriksa informasi baru secara mendalam. Ketika proses ini berlanjut, ruang publik dapat menjadi

semakin mudah dikuasai oleh aktor yang paling mampu membangkitkan emosi, sementara warga yang telah lelah menarik diri dari proses evaluasi.

Political fatigue sebagai titik ketika biaya psikologis dan epistemik keterlibatan politik mulai dianggap lebih besar daripada manfaat yang diharapkan. Ia merupakan problem kapasitas demokrasi untuk membuat warga merasa bahwa partisipasi mereka bermakna. Demokrasi yang sehat bukan sekadar menyediakan saluran partisipasi; ia juga harus menghasilkan pengalaman bahwa saluran tersebut mempunyai daya korektif.

Dari Kekecewaan Individual menuju Sinisme Kolektif

Kekecewaan pada mulanya bersifat personal. Seorang warga merasa ditipu oleh janji politik, kecewa terhadap pejabat, atau kehilangan kepercayaan terhadap organisasi tertentu. Namun pengalaman personal tidak berhenti pada individu. Ia dapat menjadi bahan percakapan, kesaksian, dan pertukaran pengalaman yang kemudian menghasilkan definisi sosial mengenai apa yang dianggap lazim dalam politik.

Perubahan dari individual menuju kolektif terjadi melalui generalisasi. Seseorang yang kecewa kepada satu pejabat dapat menyimpulkan bahwa pejabat tersebut bermasalah. Ketika ia menemukan pengalaman serupa pada orang lain, objek kecurigaan mulai meluas. Ia tidak lagi melihat kegagalan sebagai persoalan individual, melainkan sebagai indikasi mengenai kategori sosial yang lebih besar. Literatur political cynicism secara khusus menempatkan generalisasi semacam ini sebagai karakter penting sinisme.[236] Artinya,

sinisme kolektif bukan sekadar kumpulan individu yang kebetulan memiliki perasaan sama. Ia merupakan struktur interpretatif bersama yang membuat pengalaman baru mudah dimasukkan ke dalam pola yang sudah tersedia.

Media mempercepat proses tersebut karena pengalaman yang sebelumnya terpisah dapat tampil sebagai satu rangkaian. Skandal di satu tempat dibaca berdampingan dengan skandal di tempat lain; pelanggaran oleh seorang tokoh dibandingkan dengan pelanggaran tokoh lain; kegagalan satu institusi dijadikan bukti bagi dugaan kegagalan institusi lain. Thompson menunjukkan bahwa transformasi visibilitas politik memungkinkan skandal menjadi bagian dari kehidupan publik yang semakin intensif.[237]

Proses ini memiliki manfaat demokratis. Generalisasi publik dapat membantu mengidentifikasi pola korupsi atau kelemahan institusional yang tidak terlihat jika setiap kasus diperlakukan secara terpisah. Masalah muncul ketika generalisasi kehilangan diferensiasi. Institusi yang memperbaiki diri dan institusi yang menolak koreksi diperlakukan sama; aktor yang transparan dan aktor yang manipulatif ditempatkan dalam kategori moral yang identik.

Pada titik tersebut, sinisme kolektif memiliki efek homogenisasi. Perbedaan antara buruk dan lebih buruk, antara kegagalan dan koreksi, antara kebohongan dan pengakuan, menjadi kurang berarti. Semua tindakan dibaca sebagai variasi dari kepentingan diri.

Citrin dan Stoker menekankan bahwa political trust merupakan fenomena multifaset yang dipengaruhi oleh kinerja, proses, partisanship, polarisasi, dan media.[238] Kerangka ini mengingatkan bahwa perubahan sikap kolektif tidak boleh direduksi kepada satu

pengalaman skandal. Sinisme merupakan hasil interaksi antara pengalaman politik dan cara pengalaman tersebut diorganisasikan menjadi makna.

Sinisme kolektif terbentuk ketika pengalaman negatif mengalami tiga transformasi: dari kejadian menjadi pola, dari pola menjadi ekspektasi, dan dari ekspektasi menjadi norma interpretatif. Setelah sampai pada tahap terakhir, individu baru tidak perlu mengalami kekecewaan secara langsung untuk menjadi sinis. Ia cukup memasuki lingkungan sosial yang telah mengajarkan bahwa politik tidak layak dipercaya.

Konsekuensinya sangat penting. Kepercayaan yang rusak pada tingkat kolektif tidak dapat dipulihkan hanya dengan mengubah persepsi individu satu demi satu. Yang harus diubah adalah pengalaman bersama yang menopang persepsi tersebut. Selama lingkungan sosial terus menyediakan bukti yang memperkuat sinisme, pesan moral yang baru akan berhadapan dengan struktur ketidakpercayaan yang sudah mapan.

Credibility Discount

Kepercayaan mempunyai dimensi yang sering luput dari perhatian: ia menentukan nilai suatu pernyataan sebelum isi pernyataan tersebut sepenuhnya diuji. Ketika seorang aktor memiliki kredibilitas tinggi, publik cenderung memberikan ruang bagi interpretasi yang lebih dermawan. Ketika kredibilitas telah rusak, pernyataan yang sama memasuki ruang publik dengan beban pembuktian yang lebih berat.

Fenomena tersebut dapat dirumuskan sebagai *credibility discount*. Istilah ini digunakan monograf ini sebagai konstruksi analitis untuk

menunjuk pengurangan bobot kepercayaan yang diberikan publik terhadap klaim seorang aktor karena sejarah perilaku, asosiasi, atau kegagalan sebelumnya. Ia bukan ukuran kuantitatif tertentu, melainkan konsep untuk menjelaskan perubahan nilai tukar simbolik suatu pernyataan.

Levi dan Stoker menempatkan trustworthiness sebagai bagian penting dari penilaian kepercayaan politik.[239] Kepercayaan karenanya berhubungan dengan alasan yang dimiliki warga untuk memperkirakan perilaku aktor di masa depan. Sejarah perilaku menjadi relevan karena masa lalu menyediakan informasi mengenai kemungkinan tindakan berikutnya.

Credibility discount muncul ketika informasi masa lalu mengubah cara informasi masa kini diproses. Pernyataan reformasi dari aktor yang memiliki sejarah konsisten akan dibaca berbeda dari pernyataan yang sama dari aktor yang berulang kali mengingkari komitmennya. Perbedaannya bukan terletak pada tata bahasa, melainkan pada *source credibility*.

Fenomena ini membuat reputasi memiliki dimensi temporal. Reputasi bukan sekadar gambaran tentang masa lalu; ia merupakan modal yang memengaruhi nilai komunikasi pada masa kini. Ketika modal tersebut menurun, biaya untuk meyakinkan publik meningkat. Aktor harus memberikan lebih banyak bukti, menunjukkan konsistensi lebih lama, dan menerima pengawasan lebih besar.

Thompson menghubungkan skandal dengan reputasi dan kepercayaan.[240] Kerangka tersebut dapat dikembangkan lebih lanjut dengan melihat reputasi sebagai semacam infrastruktur interpretatif. Publik tidak memulai penilaian dari titik nol setiap kali menerima

pernyataan. Mereka membawa memori mengenai siapa yang berbicara, apa yang pernah dilakukan, dan bagaimana aktor tersebut merespons ketika dikritik.

Credibility discount juga menjelaskan mengapa simbol moral dapat kehilangan efektivitas. Gelar, identitas, citra kesalehan, bahasa integritas, atau narasi pengabdian tidak secara otomatis menghasilkan kepercayaan. Ketika sejarah perilaku bertentangan dengan simbol tersebut, simbol justru dapat memperbesar kecurigaan karena jarak antara citra dan tindakan menjadi semakin mencolok.

Reputasi buruk membuat semua pernyataan seseorang salah. Diskonto kredibilitas bukan penolakan epistemik total. Ia hanya berarti bahwa klaim tersebut tidak lagi memperoleh kepercayaan awal yang sama. Distingsi ini penting agar konsep credibility discount tidak berubah menjadi pembenaran bagi prasangka.

Masalah yang lebih serius muncul ketika diskonto menjadi permanen. Jika publik tidak lagi memberikan kemungkinan bagi pemulihan, maka perubahan perilaku yang nyata pun menghadapi hambatan penerimaan. Di sinilah kredibilitas menjadi fenomena relasional: seseorang dapat berubah, tetapi kepercayaan sosial terhadap perubahan itu membutuhkan waktu untuk mengejar perubahan perilaku.

Kepercayaan yang pernah hilang tidak sekadar menunggu permintaan maaf. Ia menunggu sejarah baru.

Ketika Janji Moral Tidak Lagi Memiliki Nilai Tukar

Janji moral memperoleh kekuatannya dari asumsi bahwa bahasa memiliki hubungan tertentu dengan tindakan. Ketika seorang

pemimpin berbicara tentang integritas, keadilan, pengabdian, atau kepentingan umum, publik tidak hanya menerima informasi proposisional; publik juga menerima sinyal mengenai karakter dan orientasi tindakan. Nilai janji tersebut bergantung pada kredibilitas sumbernya.

Ketika jarak antara bahasa dan tindakan terlalu sering terjadi, bahasa moral mengalami depresiasi. Ia masih terdengar, tetapi tidak lagi memiliki daya meyakinkan yang sama. Inilah yang dapat disebut sebagai hilangnya nilai tukar janji moral.

Levi dan Stoker menegaskan pentingnya trustworthiness bagi hubungan antara warga dan pemerintahan.[241] Jika trustworthiness dipersepsikan rendah, maka pernyataan moral tidak cukup berdiri atas retorika. Publik membutuhkan bukti perilaku yang memungkinkan mereka menghubungkan kata-kata dengan tindakan.

Masalahnya bukan sekadar bahwa publik menjadi skeptis terhadap janji. Yang lebih mendalam adalah perubahan fungsi bahasa moral. Bahasa yang semestinya mengkoordinasikan ekspektasi bersama berubah menjadi objek kecurigaan. Semakin tinggi intensitas penggunaan simbol moral tanpa konsistensi perilaku, semakin besar kemungkinan simbol tersebut dibaca sebagai instrumen legitimasi.

Fenomena itu dapat ditemukan dalam berbagai lingkungan institusional, tetapi mekanismenya berbeda-beda. Dalam politik, janji moral dapat berfungsi sebagai perangkat mobilisasi. Dalam institusi keagamaan, bahasa moral memiliki beban normatif yang lebih besar karena berkaitan dengan klaim mengenai teladan dan pembinaan kehidupan etis. Dalam keduanya, ketidaksesuaian antara norma yang dikemukakan dan tindakan yang diamati dapat menghasilkan kerusakan

kredibilitas. Norris menunjukkan bahwa hubungan antara tuntutan publik dan performa institusi merupakan salah satu sumber penting political disaffection.[242] Ketika tuntutan moral meningkat sementara performa yang dipersepsikan tidak berubah, kesenjangan tersebut menjadi semakin terlihat. Janji kemudian tidak lagi berfungsi sebagai jembatan antara harapan dan tindakan, melainkan sebagai pengingat mengenai kegagalan sebelumnya.

Skandal yang berulang mempercepat depresiasi tersebut. Thompson menunjukkan bahwa skandal berhubungan dengan reputasi dan kepercayaan dalam ruang publik yang dimediasi.[243] Setiap skandal baru dapat menurunkan nilai kredibilitas pernyataan moral berikutnya, terutama apabila respons terhadap skandal sebelumnya berupa retorika yang tidak diikuti perubahan yang terlihat.

Pada titik ini, publik dapat mengembangkan semacam *moral accounting*. Pernyataan baru dibandingkan dengan catatan tindakan lama. Janji tidak dinilai berdasarkan keindahan formulasi, tetapi berdasarkan rasio antara klaim dan bukti. Semakin besar kesenjangan tersebut, semakin kecil nilai tukarnya.

Bahasa moral hanya berfungsi sebagai modal kepercayaan apabila ia terhubung dengan sejarah tindakan yang koheren. Moralitas publik bukan terutama persoalan intensitas deklarasi, melainkan korespondensi antara kata, keputusan, konsekuensi, dan kesediaan menerima koreksi. Karena itu, pemulihan nilai tukar janji moral tidak dapat dilakukan melalui peningkatan produksi bahasa moral. Yang diperlukan adalah pembentukan sejarah tindakan yang membuat bahasa tersebut kembali memiliki alasan untuk dipercaya. Kepercayaan bukan hasil dari mengatakan bahwa seseorang dapat dipercaya; ia

merupakan konsekuensi dari perilaku yang secara berulang memberikan alasan bagi orang lain untuk mempercayainya.

Krisis Kepercayaan terhadap Institusi Keagamaan

Kepercayaan terhadap institusi keagamaan memiliki karakter khusus karena legitimasi institusi tersebut tidak hanya berkaitan dengan kemampuan administratif atau efektivitas organisasi. Ia juga berkaitan dengan persepsi mengenai integritas moral. Ketika institusi politik gagal memenuhi janji kebijakan, publik dapat menilai kegagalannya terutama dalam kategori kompetensi atau kepentingan. Ketika institusi keagamaan mengalami skandal moral, objek penilaiannya dapat meluas kepada kesesuaian antara nilai yang diajarkan dan kehidupan mereka yang membawa atau mewakili nilai tersebut.

Perbedaan ini membuat krisis kredibilitas keagamaan memiliki kedalaman simbolik. Institusi keagamaan tidak sekadar mengelola organisasi; ia mengartikulasikan norma mengenai bagaimana kehidupan seharusnya dijalani. Karena itu, pelanggaran oleh figur yang dipersepsikan sebagai representasi moral dapat menimbulkan pertanyaan yang lebih luas mengenai keteladanan.

Namun perlu dijaga distingsi antara institusi, pemimpin, dan ajaran. Kerusakan kredibilitas seorang pemimpin tidak secara logis membuktikan kesalahan suatu ajaran. Sebaliknya, pembelaan terhadap ajaran tidak dengan sendirinya menghapus persoalan institusional. Kegagalan analitis sering muncul ketika tiga ranah tersebut dicampur menjadi satu. Literatur mengenai political trust memberikan prinsip konseptual yang berguna: kepercayaan berkaitan dengan penilaian atas

trustworthiness aktor dan institusi.[244] Prinsip tersebut dapat diterapkan secara analogis, dengan kehati-hatian, pada institusi keagamaan. Kepercayaan terhadap institusi keagamaan juga membutuhkan alasan sosial yang membuat masyarakat menilai bahwa institusi tersebut layak dipercaya dalam menjalankan fungsi yang diklaimnya.

Krisis menjadi lebih berat ketika terjadi ketidaksesuaian antara tuntutan moral yang dikenakan kepada publik dan standar yang tampaknya diterapkan kepada elite internal. Ketidakkonsistenan tersebut menghasilkan apa yang dapat disebut *asymmetrical moral accountability*: masyarakat merasa bahwa mereka dituntut mematuhi norma yang tidak selalu mengikat mereka yang menyampaikan norma tersebut.

Pada tahap tertentu, publik dapat melakukan pemisahan. Mereka tetap mempertahankan keyakinan keagamaan, tetapi mengurangi kepercayaan kepada institusi tertentu. Ini merupakan bentuk penting dari diferensiasi sosial. Penurunan institutional trust tidak harus identik dengan sekularisasi, apostasi, atau penolakan terhadap agama.

Sebaliknya, sebagian orang dapat bergerak ke arah komunitas alternatif, guru alternatif, atau bentuk keberagamaan yang lebih personal. Perpindahan tersebut dapat dibaca sebagai strategi pencarian kredibilitas baru. Individu tidak meninggalkan kebutuhan akan orientasi moral; mereka mengubah lokasi sosial tempat kebutuhan itu dipenuhi.

Di sini teori political fatigue dapat diperluas menjadi moral fatigue. Jika masyarakat berulang kali menyaksikan jarak antara simbol kesalehan dan tindakan, mereka dapat mengalami kelelahan terhadap

klaim moral institusional. Mereka tidak lagi mudah tergerak oleh simbol yang sebelumnya efektif membangun rasa hormat.

Krisis kepercayaan terhadap institusi keagamaan sebagai persoalan kredibilitas representasional. Semakin kuat suatu institusi dipersepsikan sebagai pembawa norma moral, semakin tinggi tuntutan konsistensi yang dikenakan kepadanya. Tuntutan tersebut bukan hukuman terhadap agama; ia merupakan konsekuensi logis dari klaim representasional itu sendiri.

Pemulihan karenanya tidak cukup dilakukan melalui pembelaan simbolik terhadap institusi. Ia membutuhkan transparansi, akuntabilitas, pembedaan yang jelas antara otoritas normatif dan kepentingan organisasi, serta konsistensi tindakan. Kepercayaan tidak dipulihkan dengan meminta masyarakat melupakan skandal, melainkan dengan menciptakan alasan baru agar mereka tidak lagi menjadikan skandal sebagai prediktor utama perilaku institusi.

Krisis Kepercayaan terhadap Institusi Politik

Krisis kepercayaan terhadap institusi politik tidak dapat direduksi menjadi ketidakpuasan terhadap individu yang sedang menjabat. Institusi politik memiliki umur sosial yang lebih panjang daripada aktor yang mengisinya. Karena itu, ketika kekecewaan terhadap seorang pejabat meluas menjadi ketidakpercayaan terhadap parlemen, partai, pemerintah, atau proses demokratis secara umum, terjadi perpindahan objek evaluasi dari personal menuju institusional.

Levi dan Stoker menunjukkan bahwa political trust berhubungan dengan penilaian warga terhadap pemerintahan dan trustworthiness-nya, sekaligus memiliki konsekuensi terhadap partisipasi, kepatuhan,

dan kerja sama.[245] Kepercayaan karenanya bukan ornamen legitimasi; ia merupakan salah satu kondisi yang memungkinkan institusi memperoleh kerja sama tanpa harus terus-menerus mengandalkan paksaan.

Norris memberikan perspektif yang lebih bernuansa dengan membedakan dukungan terhadap demokrasi dari evaluasi terhadap performa institusi.[246] Seorang warga dapat tetap menganggap demokrasi sebagai bentuk pemerintahan yang bernilai, tetapi tidak mempercayai partai atau pejabat tertentu. Pembedaan ini penting agar krisis institusional tidak secara otomatis dianggap sebagai keruntuhan komitmen terhadap demokrasi.

Akan tetapi, batas antara keduanya dapat menjadi kabur ketika skandal dan kegagalan berulang. Studi De Micheli dan Taylor menunjukkan bahwa sebuah skandal korupsi dapat menghasilkan penurunan kepercayaan terhadap institusi yang bahkan tidak terlibat langsung, sekaligus menurunkan dukungan terhadap nilai demokrasi dan demokrasi itu sendiri.[247] Temuan tersebut memberikan dasar empiris bagi gagasan bahwa kerusakan kredibilitas dapat melampaui sumber awalnya.

Fenomena tersebut menunjukkan adanya *institutional halo effect* yang terbalik. Dalam keadaan kepercayaan tinggi, keberhasilan satu institusi dapat memberi legitimasi lebih luas kepada sistem. Dalam keadaan skandal, kegagalan satu institusi dapat menciptakan kecurigaan terhadap institusi lain. Batas kelembagaan menjadi kabur di dalam persepsi publik.

Krisis kepercayaan juga dipengaruhi oleh cara institusi merespons kesalahan. Institusi yang mengakui masalah, melakukan investigasi, dan

memperlihatkan koreksi dapat memisahkan dirinya dari pelanggaran. Sebaliknya, institusi yang defensif atau menolak akuntabilitas dapat memperkuat persepsi bahwa masalahnya bersifat sistemik.

Di sinilah kredibilitas menjadi fungsi tindakan pascaskandal. Skandal tidak secara otomatis menghancurkan institusi; cara institusi menghadapi skandal turut menentukan apakah publik membaca peristiwa tersebut sebagai penyimpangan atau sebagai bukti watak struktural.

Krisis kepercayaan terhadap institusi politik akhirnya merupakan krisis mengenai masa depan. Ketika warga tidak percaya pada kemampuan institusi untuk memperbaiki diri, mereka tidak hanya menilai masa lalu secara negatif; mereka kehilangan alasan untuk mengharapkan perilaku yang berbeda di masa mendatang. Politik menjadi ruang di mana sejarah kegagalan diproyeksikan ke masa depan.

Dampak terhadap Demokrasi dan Kehidupan Beragama

Ketika political fatigue mencapai tingkat tertentu, konsekuensinya tidak berhenti pada rendahnya kepercayaan kepada pemerintah. Ia dapat mengubah kualitas hubungan warga dengan demokrasi dan, dalam masyarakat yang memiliki kehidupan keagamaan yang kuat, beresonansi dengan cara warga memahami otoritas moral.

Demokrasi membutuhkan lebih dari prosedur pemilihan. Ia memerlukan sejumlah kondisi sosial yang memungkinkan warga menerima keputusan yang tidak selalu sesuai dengan preferensi mereka, mengakui legitimasi prosedur, dan tetap membuka ruang kerja sama setelah konflik politik berakhir. Political trust berhubungan

dengan persoalan tersebut karena kepercayaan memengaruhi hubungan warga dengan otoritas, partisipasi, dan kepatuhan.[248]

Ketika ketidakpercayaan menjadi dominan, warga dapat tetap menggunakan hak politik tetapi dengan orientasi yang semakin defensif. Pemilihan tidak lagi terutama dipahami sebagai mekanisme memilih arah bersama, melainkan sebagai kesempatan untuk menghukum pihak yang tidak dipercaya. Politik berubah dari arena pembentukan masa depan menjadi arena distribusi kecurigaan.

Studi De Micheli dan Taylor memperlihatkan betapa pentingnya persoalan ini: dalam konteks yang mereka teliti, paparan terhadap berita skandal korupsi berkaitan dengan penurunan kepercayaan institusional, nilai demokrasi, dan dukungan terhadap demokrasi.[249] Bukti tersebut tidak boleh digeneralisasikan secara tanpa batas ke semua masyarakat, tetapi cukup untuk menunjukkan bahwa skandal dapat memiliki konsekuensi normatif yang lebih luas daripada reputasi pelaku.

Political cynicism dapat memperdalam efek tersebut. Penelitian Ahmed dan rekan-rekannya menunjukkan hubungan antara cynicism dan rendahnya partisipasi politik daring, dengan misinformation memainkan peran dalam hubungan tersebut.[250] Ketika sinisme mengurangi kemauan untuk terlibat dalam proses verifikasi, ruang publik menjadi lebih rentan terhadap informasi yang memperkuat prasangka yang sudah ada.

Dampak terhadap kehidupan beragama memiliki mekanisme yang berbeda. Krisis kepercayaan politik dapat membuat masyarakat mencari sumber otoritas alternatif, termasuk otoritas moral dan komunitas keagamaan. Namun apabila institusi keagamaan sendiri

mengalami krisis kredibilitas, pencarian tersebut dapat bergerak ke arah individualisasi otoritas: seseorang tetap mempertahankan orientasi religius, tetapi semakin selektif terhadap lembaga dan figur yang dianggap layak diikuti.

Situasi ini menciptakan ambivalensi. Di satu sisi, melemahnya otoritas institusional dapat membuka ruang bagi kritik dan otonomi moral. Di sisi lain, fragmentasi otoritas dapat memperlemah kemampuan komunitas untuk membangun standar bersama mengenai integritas dan tanggung jawab.

Kehidupan demokratis dan kehidupan beragama karenanya memiliki persoalan yang beririsan: keduanya membutuhkan otoritas yang dapat dipertanyakan tetapi tetap memiliki kredibilitas. Otoritas tanpa akuntabilitas mudah berubah menjadi dominasi; akuntabilitas tanpa kemungkinan membangun kembali kepercayaan dapat berubah menjadi sinisme permanen.

Problem utama bukan sekadar rendahnya trust, melainkan putusnya hubungan antara kritik dan kemungkinan pemulihan. Demokrasi membutuhkan warga kritis, dan kehidupan beragama membutuhkan kemampuan membedakan ketundukan moral dari pengultusan figur. Namun kritik yang tidak lagi percaya pada kemungkinan perbaikan dapat berubah menjadi nihilisme institusional.

Tantangan normatifnya adalah menjaga kritik tetap produktif. Masyarakat tidak membutuhkan institusi yang kebal dari penilaian; masyarakat membutuhkan institusi yang mampu menerima penilaian, memperbaiki kesalahan, dan secara konsisten membangun kembali alasan untuk dipercaya.

Apakah Kepercayaan Publik Masih Dapat Dipulihkan?

Pertanyaan mengenai pemulihan kepercayaan sering dijawab secara terlalu sederhana: transparansi, komunikasi, permintaan maaf, reformasi, atau pergantian kepemimpinan. Semua itu dapat diperlukan, tetapi tidak satu pun secara otomatis memulihkan kepercayaan. Persoalannya terletak pada sifat kepercayaan sebagai ekspektasi yang dibangun melalui pengalaman.

Levi dan Stoker menempatkan trustworthiness sebagai unsur penting dalam pembentukan kepercayaan politik.[251] Perspektif ini mengandung konsekuensi bahwa pemulihan harus berangkat dari perubahan yang dapat diamati dalam perilaku, bukan hanya dari perubahan komunikasi. Institusi harus memberikan alasan baru bagi warga untuk memperbarui penilaian mereka.

Citrin dan Stoker secara eksplisit mengingatkan bahwa penurunan political trust tidak semestinya diasumsikan mudah atau cepat dibalikkan.[252] Peringatan tersebut perlu dipahami secara serius. Kepercayaan yang dibangun selama bertahun-tahun dapat rusak melalui sejumlah peristiwa, sementara pemulihannya membutuhkan sejarah perilaku yang baru.

Norris menunjukkan bahwa hubungan antara harapan publik dan kinerja demokrasi merupakan bagian penting dari persoalan democratic deficit.[253] Pemulihan karenanya tidak cukup dengan menurunkan harapan warga agar mereka lebih mudah puas. Strategi tersebut mungkin meningkatkan indikator kepercayaan secara dangkal, tetapi tidak menyelesaikan persoalan normatif yang melahirkan kekecewaan. Pemulihan yang lebih kokoh memerlukan setidaknya empat perubahan. Pertama, institusi harus membangun konsistensi

antara norma yang diklaim dan keputusan yang diambil. Kedua, kesalahan harus memperoleh konsekuensi yang dapat dilihat. Ketiga, proses koreksi harus cukup transparan sehingga publik dapat memahami bahwa perubahan memang berlangsung. Keempat, waktu harus diberi tempat sebagai unsur pemulihan. Kepercayaan tidak dapat dipaksa melalui kampanye komunikasi.

Pada tahap ini, strategi pemulihan juga harus menghindari jebakan *performative accountability*. Institusi dapat terlihat sangat sibuk meminta maaf, membentuk komite, menerbitkan pernyataan, atau menyusun program integritas tanpa mengubah insentif yang menghasilkan perilaku bermasalah. Publik yang telah mengalami political fatigue cenderung semakin sensitif terhadap ketidaksesuaian semacam itu.

Pemulihan juga membutuhkan diferensiasi. Jika semua institusi diperlakukan sebagai sama-sama tidak dapat dipercaya, aktor yang telah melakukan koreksi kehilangan insentif untuk mempertahankan perilaku baik. Karena itu, masyarakat perlu memiliki kapasitas untuk membedakan tingkat kredibilitas. Kepercayaan yang sehat bukanlah kepercayaan total; ia merupakan kemampuan untuk memberikan kepercayaan secara proporsional berdasarkan bukti.

Di sini credibility discount dapat berfungsi secara konstruktif. Diskonto tidak harus menjadi vonis permanen. Ia dapat dikurangi melalui konsistensi perilaku. Setiap tindakan yang koheren menjadi bukti kecil; akumulasi bukti tersebut perlahan mengubah ekspektasi.

Pemulihan kepercayaan publik dengan demikian bukan proses kembali kepada keadaan sebelum skandal. Ia lebih tepat dipahami sebagai pembentukan kontrak ekspektasi yang baru. Masyarakat tidak

harus melupakan masa lalu. Justru memori atas kegagalan perlu dipertahankan sebagai mekanisme kewaspadaan. Yang berubah adalah kesimpulan mengenai masa depan.

Kepercayaan yang matang bukanlah keadaan ketika masyarakat percaya tanpa syarat, melainkan keadaan ketika masyarakat memiliki alasan yang cukup untuk mempercayai, alasan yang cukup untuk mengawasi, dan mekanisme yang cukup kuat untuk mengoreksi ketika kepercayaan itu disalahgunakan. Demokrasi yang sehat tidak menghapus skeptisisme; ia menginstitusionalisasikan skeptisisme agar tidak berubah menjadi sinisme.

Pertanyaan terakhir bukan apakah masyarakat dapat kembali percaya seperti sebelumnya. Kemungkinan itu bahkan tidak selalu diinginkan. Setelah skandal, masyarakat mungkin justru menjadi lebih kritis, lebih selektif, dan lebih sadar terhadap risiko penyalahgunaan kekuasaan. Yang perlu dipulihkan bukan kepolosan sebelum kekecewaan, melainkan kemampuan untuk membedakan antara institusi yang memang layak dicurigai dan institusi yang telah memberikan alasan baru untuk dipercaya.

Kepercayaan yang demikian lebih rendah hati daripada kepercayaan yang naif, tetapi jauh lebih tahan terhadap manipulasi. Ia tidak meminta masyarakat menutup mata terhadap kegagalan. Ia meminta masyarakat mempertahankan kemampuan untuk melihat perubahan ketika perubahan itu benar-benar terjadi.

TASAWUF SUBSTANTIF: REKONSTRUKSI ETIKA KEKUASAAN

Mengapa Solusi Tidak Cukup Berupa Pergantian Narasi?

Krisis etika kekuasaan tidak selalu lahir dari kekurangan bahasa moral. Justru salah satu paradoks kehidupan politik modern ialah melimpahnya bahasa tentang integritas, pelayanan publik, religiositas, keadilan, amanah, transparansi, dan keberpihakan kepada rakyat, sementara praktik kekuasaan dapat bergerak dalam arah yang berlawanan. Pergantian slogan, simbol, jargon, atau gaya komunikasi karena itu tidak dengan sendirinya menghasilkan perubahan moral. Sebuah rezim dapat mengganti kosakata tanpa mengganti watak; institusi dapat memperbarui citra tanpa memperbarui orientasi; aktor politik dapat menggunakan bahasa kesalehan tanpa mengalami transformasi batin yang menjadi prasyarat bagi kesetiaan etis.

Persoalan tersebut mengharuskan pembedaan antara **perubahan naratif** dan **perubahan moral**. Narasi bekerja pada tingkat representasi: ia menentukan bagaimana kekuasaan ingin dilihat. Transformasi moral bekerja pada tingkat disposisi: ia menentukan bagaimana kekuasaan sungguh-sungguh dijalankan ketika tidak ada kamera, tepuk tangan, atau keuntungan reputasional. Jarak antara keduanya merupakan salah satu sumber terdalam kecurigaan publik terhadap moralitas politik. Masyarakat bukan semata-mata kecewa karena mendapati adanya penyimpangan, melainkan karena bahasa moral telah berulang kali digunakan untuk menutupi atau melegitimasi perilaku yang

bertentangan dengannya. Tasawuf memiliki arti penting justru karena tradisi ini menempatkan problem moral tidak pertama-tama pada perubahan citra lahiriah, melainkan pada pembentukan manusia dari dalam. Al-Ghazālī mengembangkan etika yang menghubungkan tindakan dengan pembentukan karakter, disiplin jiwa, dan orientasi kehidupan kepada pertanggungjawaban eskatologis. Dalam kerangka *Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn*, pembahasan ibadah, kehidupan sosial, penyakit jiwa, dan jalan keselamatan ditempatkan dalam satu arsitektur etis yang mengandaikan bahwa perilaku lahiriah tidak dapat dipisahkan dari keadaan batin.[254]

Implikasinya bagi etika kekuasaan cukup mendasar. Pergantian aktor politik tidak menjamin pergantian struktur hasrat yang menggerakkan penggunaan kekuasaan. Jika keserakahan, *ujub*, cinta kedudukan, kebutuhan akan pengakuan, dan kecenderungan menginstrumentalkan agama tetap hidup dalam diri pelaku, maka perubahan personel hanya mungkin menghasilkan reproduksi problem lama dalam wajah baru. Kekuasaan yang berpindah tangan dapat mempertahankan logika yang sama karena yang berubah hanyalah pemegangnya, bukan hubungan batin manusia terhadap kekuasaan.

Pembaruan etika kekuasaan harus bergerak melampaui pergantian narasi menuju transformasi subjek moral. Politik memerlukan institusi, hukum, mekanisme pengawasan, dan prosedur akuntabilitas; tetapi semua itu berhadapan dengan manusia yang memiliki hasrat, kepentingan, ketakutan, ambisi, dan kemampuan rasionalisasi. Tasawuf tidak menggantikan institusi tersebut. Ia menawarkan dimensi yang berbeda: pendidikan batin agar manusia yang berada di dalam institusi tidak menjadikan institusi sebagai alat pemuasan ego.

Kritik terhadap Islam Kosmetik-Ritualistik

Istilah "Islam kosmetik-ritualistik" dalam pembahasan ini tidak dimaksudkan untuk merendahkan ibadah ritual. Kritiknya diarahkan pada reduksi agama menjadi tampilan kesalehan yang berhenti pada permukaan, seolah-olah intensitas simbol keagamaan dengan sendirinya merupakan bukti kualitas moral. Persoalannya bukan pada jilbab, jubah, tasbih, kajian, zikir, gelar keagamaan, atau simbol-simbol lain sebagai bentuk ekspresi keagamaan. Persoalannya muncul ketika simbol dipisahkan dari transformasi akhlak dan bahkan digunakan sebagai substitusi bagi transformasi tersebut.

Kritik semacam ini menemukan landasan kuat dalam struktur etika Islam yang tidak memisahkan amal dari orientasi batin. Al-Qur'an menempatkan keberhasilan manusia dalam hubungan dengan proses penyucian jiwa: "sungguh beruntung orang yang menyucikannya dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[255] Ayat tersebut tidak menghapus arti tindakan lahiriah, tetapi menggeser pusat perhatian dari penampilan moral menuju kualitas jiwa yang melahirkan tindakan.

Dalam perspektif tasawuf, persoalan kesalehan yang berhenti pada bentuk menjadi lebih serius karena penyakit batin dapat menyusup ke dalam praktik keagamaan itu sendiri. Seseorang dapat melakukan amal yang secara lahiriah baik tetapi menjadikannya sarana memperoleh pengakuan, dominasi simbolik, atau legitimasi sosial. Di sinilah *riyā'*, *'ujub*, *kibr*, dan cinta kedudukan menjadi relevan sebagai kategori etis. Bukan bentuk amalnya yang ditolak, melainkan perubahan fungsi amal ketika orientasi kepada Allah digantikan oleh kebutuhan akan penilaian manusia.

Kritik terhadap Islam kosmetik-ritualistik juga perlu menghindari ekstrem sebaliknya. Tidak tepat menyimpulkan bahwa ritual tidak penting dan hanya moral sosial yang bernilai. Reduksi agama menjadi etika sosial belaka juga bermasalah karena menghilangkan dimensi transenden yang memberi orientasi pada moralitas. Yang diperlukan ialah hubungan organik antara ritual dan transformasi. Ibadah memperoleh kedalaman ketika membentuk manusia yang lebih jujur, lebih terkendali, lebih adil, dan lebih bertanggung jawab.

Pada titik tersebut, tasawuf substantif bukan gerakan anti-ritual, melainkan kritik terhadap ritualisme yang kehilangan tujuan pembentukan manusia. Monograf ini menggunakan istilah tersebut untuk menunjuk pada agama yang bergerak dari simbol menuju karakter, dari penampilan menuju disposisi moral, dan dari identitas menuju tanggung jawab.

Dari Kesalehan Simbolik menuju Transformasi Moral

Kesalehan simbolik memiliki fungsi sosial yang tidak dapat diabaikan. Simbol keagamaan dapat membentuk identitas, memperkuat solidaritas, dan menyediakan bahasa bersama bagi komunitas. Akan tetapi, simbol menjadi problematis ketika hubungan antara simbol dan substansi moral terputus. Dalam keadaan demikian, agama dapat berubah menjadi modal legitimasi: semakin kuat simbol yang ditampilkan, semakin mudah seorang aktor memperoleh kesan sebagai manusia bermoral, meskipun kualitas perilakunya tidak mengalami perubahan yang sebanding.

Transformasi moral menuntut sesuatu yang lebih sulit daripada konsistensi citra. Ia menuntut perubahan struktur motivasi. Orang yang

jujur karena takut kehilangan reputasi belum tentu memiliki kejujuran sebagai karakter. Demikian pula seseorang yang tampak rendah hati ketika berada di hadapan publik belum tentu bebas dari kebutuhan untuk menguasai orang lain. Etika yang matang baru terlihat ketika perilaku baik tetap dipertahankan dalam situasi ketika keuntungan reputasional menghilang.

Al-Ghazālī memberi perhatian besar pada pembentukan *khuluq* atau karakter. Dalam pembacaannya, tindakan-tindakan baik tidak cukup dipahami sebagai peristiwa yang berdiri sendiri; kualitas moral berkaitan dengan karakter yang telah terbentuk dalam jiwa.[256] Etika dengan demikian memiliki dimensi habituasi. Manusia menjadi baik bukan hanya dengan mengetahui kebaikan, melainkan dengan melatih diri sehingga kebaikan memperoleh stabilitas dalam kepribadiannya.

Kerangka tersebut penting bagi kehidupan publik. Seorang pejabat yang sesekali melakukan tindakan sosial belum tentu memiliki karakter pelayanan. Karakter pelayanan baru tampak ketika ia memperlakukan kepentingan publik sebagai amanah bahkan ketika keputusan tersebut tidak menguntungkan dirinya, kelompoknya, atau citranya. Transformasi moral karena itu tidak identik dengan peningkatan frekuensi aktivitas keagamaan. Yang lebih penting ialah perubahan hubungan antara diri, kepentingan, dan kekuasaan.

Kesalehan politik harus diuji melalui konsekuensi etisnya. Pertanyaan yang relevan bukan hanya apakah seorang pemegang kekuasaan tampak religius, tetapi apakah religiositasnya membuatnya semakin mampu membatasi diri, menerima kritik, menghindari penyalahgunaan kewenangan, dan mengutamakan kepentingan yang

dipercayakan kepadanya. Di sinilah kesalehan berpindah dari wilayah simbolik menuju wilayah moral.

Tasawuf sebagai Tradisi Pembentukan Etika

Tasawuf dalam sejarah intelektual Islam tidak tepat dipahami hanya sebagai pengalaman mistik individual. Dalam banyak formulasi klasik, tasawuf juga merupakan tradisi pendidikan jiwa yang menghubungkan pengetahuan, latihan batin, pembentukan karakter, dan orientasi kepada Allah. Karena itu, relevansinya terhadap etika kekuasaan terletak bukan pada kemungkinan memberikan "gaya spiritual" kepada politik, melainkan pada kemampuannya mengkritik subjek yang menggunakan kekuasaan.

Al-Ghazālī merupakan salah satu contoh penting. Pengalaman intelektual dan spiritualnya memperlihatkan hubungan erat antara kritik terhadap kehidupan elite, pencarian pengetahuan, dan persoalan integritas moral. Sumber akademik kontemporer mengenai al-Ghazālī menunjukkan bahwa pengunduran dirinya dari posisi akademik di Baghdad berkaitan dengan krisis moral dan spiritual serta persoalan keterlibatannya dengan lingkungan kekuasaan.[257] Peristiwa tersebut tidak dapat begitu saja dipindahkan menjadi resep politik modern, tetapi memperlihatkan satu prinsip penting: kedekatan dengan kekuasaan dapat menjadi problem etis ketika keuntungan dan status mengganggu otonomi moral seseorang.

Tasawuf kemudian dapat dibaca sebagai tradisi *moral formation*. Ia tidak sekadar bertanya "apa yang harus dilakukan?", tetapi juga "manusia seperti apa yang sedang melakukan tindakan tersebut?" Pertanyaan kedua sangat penting bagi politik. Dua orang dapat

melakukan tindakan administratif yang sama, tetapi berbeda secara moral karena motivasi, orientasi, dan hubungan mereka dengan kepentingan pribadi berbeda.

Karya Syekh Dr. Yedi Supriadi yang tersedia pada situs resminya juga menempatkan akhlak, spiritualitas, kesadaran diri, dan pengolahan batin sebagai unsur penting dalam pembentukan manusia.[258] Gagasan tersebut relevan bagi konstruksi monograf ini terutama pada titik bahwa transformasi moral perlu dimulai dari pembentukan kesadaran batin. Monograf ini tidak menyamakan kerangka Yedi Supriadi dengan keseluruhan tradisi tasawuf klasik; pemikirannya ditempatkan sebagai salah satu artikulasi kontemporer yang dapat diajak berdialog dengan tradisi tersebut.

Tasawuf menjadi penting bagi etika kekuasaan ketika ia mempertahankan keberanian untuk menempatkan diri penguasa sebagai objek pendidikan moral. Kekuasaan tidak boleh menjadi ruang pengecualian bagi penyucian jiwa. Justru semakin besar kewenangan seseorang, semakin besar tuntutan pengendalian terhadap dirinya.

Tazkiyat al-Nafs dan Kritik terhadap Ego Kekuasaan

Problem utama kekuasaan sering kali bukan kekuasaan itu sendiri, melainkan perubahan hubungan manusia dengan dirinya ketika ia memperoleh kewenangan. Kekuasaan memperluas kapasitas bertindak, tetapi sekaligus dapat memperluas ilusi tentang kepentingan diri. Pujian yang berulang, loyalitas bawahan, akses terhadap sumber daya, dan kemampuan menentukan nasib orang lain dapat menciptakan lingkungan psikologis yang membuat koreksi semakin sulit diterima.

Tazkiyat al-nafs menyediakan bahasa etis untuk memahami persoalan tersebut. Al-Qur'an menghubungkan keberhasilan manusia dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[259] Penyucian di sini tidak boleh dipersempit menjadi pengalaman batin yang privat. Ia memiliki konsekuensi terhadap bagaimana manusia menggunakan kebebasan dan kekuatannya.

Ego kekuasaan cenderung mengubah jabatan menjadi identitas. Seseorang tidak lagi sekadar "memegang" kekuasaan, melainkan mulai memahami dirinya sebagai kekuasaan itu sendiri. Kritik terhadap kebijakan lalu terasa sebagai serangan terhadap martabat pribadi; kehilangan jabatan dipersepsi sebagai kehilangan diri; koreksi moral dianggap sebagai permusuhan. Pada tingkat yang lebih dalam, keadaan ini merupakan kegagalan memisahkan *amanah* dari ego.

Tasawuf mengajarkan latihan untuk memperkecil dominasi ego, bukan untuk menghapus kepribadian manusia. *Tazkiyah* berarti proses pendidikan batin agar dorongan-dorongan yang berpotensi merusak dapat ditata. Al-Ghazālī memahami disiplin jiwa sebagai proses latihan yang membentuk disposisi karakter melalui pembiasaan.[260] Dalam kerangka politik, gagasan tersebut dapat diterjemahkan sebagai kebutuhan untuk membentuk habitus kekuasaan yang mampu menahan dorongan menguasai. *Tazkiyat al-nafs* perlu diperluas secara konseptual menjadi etika penggunaan kewenangan. Penyucian jiwa seorang pejabat tidak dapat dianggap memadai apabila hanya tampak dalam ritual personal, tetapi menghasilkan kebijakan yang memperkaya diri, membungkam kritik, atau memperlakukan jabatan sebagai hak milik. Ukuran moralnya terletak pada kemampuan mengendalikan kuasa ketika kuasa tersebut tersedia.

Ikhlas dan Problem Instrumentalisasi Agama

Ikhlas merupakan konsep yang secara langsung menyentuh persoalan hubungan antara agama dan kepentingan. Tindakan yang tampak religius dapat kehilangan kualitas moral ketika agama dijadikan instrumen untuk memperoleh sesuatu yang berada di luar tujuan pengabdian itu sendiri. Politik sangat rentan terhadap instrumentalitas semacam ini karena agama memiliki daya legitimasi yang kuat.

Instrumentalisasi agama tidak selalu berbentuk manipulasi yang kasar. Ia dapat berlangsung secara halus melalui pemilihan simbol, penggunaan bahasa suci, penghadiran tokoh agama, atau penggambaran kebijakan politik sebagai kehendak moral yang tidak boleh dipertanyakan. Bahayanya muncul ketika kritik terhadap aktor politik kemudian diperlakukan sebagai kritik terhadap agama. Pada saat itu, batas antara kesetiaan kepada prinsip keagamaan dan kesetiaan kepada figur mulai kabur.

Ikhlas menyediakan koreksi internal terhadap kecenderungan tersebut. Ia menuntut pemeriksaan orientasi: untuk siapa tindakan dilakukan, kepada siapa pertanggungjawaban moral diarahkan, dan apakah agama dipakai sebagai jalan pengabdian atau sebagai modal kekuasaan. Karena itu, ikhlas tidak cukup dipahami sebagai perasaan batin yang tidak dapat diamati. Ia memiliki implikasi etis yang dapat dibaca dari kesediaan seseorang untuk menolak keuntungan pribadi ketika keuntungan tersebut bertentangan dengan amanah.

Kekuasaan yang menggunakan agama untuk memperbesar dirinya pada akhirnya merusak dua hal sekaligus: integritas politik dan kredibilitas agama. Agama kehilangan daya korektifnya karena telah

ditempatkan di dalam struktur kepentingan yang seharusnya ia awasi. Politik kehilangan legitimasi moral karena publik melihat kesalehan sebagai perangkat persuasi.

Ikhlas sebagai prinsip anti-instrumentalisasi. Ikhlas tidak menjadikan aktor politik kebal dari pengawasan; justru ia menuntut kesediaan untuk diawasi karena seseorang yang mengaku bekerja demi kebaikan tidak seharusnya takut pada mekanisme yang menguji kebaikan tersebut. Dimensi batin dan akuntabilitas publik tidak bertentangan. Keduanya beroperasi pada tingkat yang berbeda dan saling melengkapi.

Zuhud sebagai Kritik terhadap Hasrat Akumulasi Kekuasaan

Zuhud sering disalahpahami sebagai penolakan terhadap dunia. Pembacaan demikian terlalu sederhana. Dalam tradisi etika tasawuf, persoalan mendasarnya bukan semata-mata keberadaan harta, jabatan, atau kenyamanan, melainkan keterikatan batin terhadapnya. Seseorang dapat memiliki kekayaan tanpa diperbudak kekayaan; sebaliknya, seseorang dapat hidup sederhana tetapi dikuasai hasrat terhadap status dan pengakuan.

Dalam politik, bentuk keterikatan itu dapat muncul sebagai hasrat mempertahankan jabatan, memperluas pengaruh, mengumpulkan sumber daya, membangun jaringan patronase, atau memastikan kesinambungan kekuasaan personal. Kekuasaan yang semula dipahami sebagai sarana pelayanan berubah menjadi objek akumulasi. Ketika hal itu terjadi, jabatan tidak lagi menjadi amanah yang sementara, melainkan sesuatu yang harus dipertahankan dengan segala cara. Al-Ghazālī memberi kritik kuat terhadap kecintaan berlebihan pada dunia

dan menghubungkannya dengan persoalan keselamatan moral manusia.[261] Kritik tersebut tidak harus diterjemahkan sebagai tuntutan agar pejabat menolak seluruh fasilitas duniawi. Yang lebih relevan adalah pembentukan jarak batin terhadap benda dan status agar keputusan politik tidak dikendalikan oleh kepentingan mempertahankan kenikmatan pribadi.

Zuhud dengan demikian dapat dipahami sebagai **etika non-posesif terhadap kekuasaan**. Seorang penguasa atau pejabat yang zuhud secara moral tidak menganggap jabatan sebagai miliknya. Ia mengetahui bahwa jabatan dapat datang dan pergi tanpa mengubah nilai intrinsik dirinya sebagai manusia. Kesadaran semacam ini memiliki implikasi politik yang penting: orang yang tidak menggantungkan martabat dirinya pada jabatan lebih mungkin menerima pergantian kekuasaan secara bermartabat.

Konstruksi ini juga menunjukkan bahwa zuhud bukanlah etika pasif. Ia dapat menjadi kritik terhadap budaya akumulasi. Semakin kuat keterikatan terhadap kekuasaan, semakin besar insentif untuk membenarkan segala cara. Semakin kuat jarak batin terhadap kekuasaan, semakin terbuka kemungkinan menggunakan kewenangan secara terbatas, proporsional, dan bertanggung jawab.

Tawadhu sebagai Antitesis Kesombongan Kekuasaan

Tawadhu bukan sekadar gaya bicara rendah hati. Dalam etika kekuasaan, ia merupakan kemampuan epistemik dan moral untuk menyadari keterbatasan diri. Kekuasaan cenderung menghasilkan lingkungan yang memperkuat keyakinan bahwa pemegangnya selalu benar. Orang-orang di sekitar penguasa dapat memilih diam karena

kepentingan, ketakutan, atau loyalitas. Dalam keadaan seperti itu, tawadhu menjadi mekanisme internal yang memungkinkan seseorang tetap membuka diri terhadap koreksi.

Kesombongan kekuasaan memiliki ciri khas: kritik dipandang sebagai ancaman, ketidaksetujuan sebagai ketidakloyalan, dan keberhasilan sebagai bukti keunggulan pribadi. Struktur semacam itu tidak hanya merusak hubungan sosial, tetapi juga mengganggu kualitas pengetahuan yang digunakan dalam pengambilan keputusan. Seorang pemimpin yang tidak mampu mendengar kehilangan sebagian sumber pengetahuannya sendiri.

Tasawuf menempatkan kerendahan hati sebagai bagian dari pendidikan jiwa. Nilainya bukan pada merendahkan diri secara teatrikal, melainkan pada pelepasan kebutuhan untuk selalu menjadi pusat. Tawadhu membuat seseorang mampu mengatakan “saya tidak tahu”, mengakui kesalahan, meminta nasihat, dan menerima kenyataan bahwa orang lain dapat melihat sesuatu yang tidak dilihatnya.

Dalam kehidupan bernegara, kualitas tersebut memiliki nilai institusional. Tawadhu personal tidak menggantikan checks and balances, tetapi dapat memperkuatnya. Sebaliknya, kesombongan personal dapat merusak mekanisme formal ketika seorang pejabat menggunakan pengaruhnya untuk menundukkan lembaga pengawasan. Tawadhu sebagai antitesis epistemik terhadap absolutisasi diri. Ia mengingatkan bahwa kekuasaan tidak membuat pengetahuan seseorang menjadi sempurna. Seorang pemimpin dapat memiliki otoritas konstitusional tanpa memiliki monopoli kebenaran moral. Pembedaan ini penting agar kewenangan tidak berubah menjadi klaim superioritas.

Ihsan sebagai Standar Etika Publik

Konsep *ihsan* membuka dimensi penting dalam etika publik karena ia menuntut kualitas tindakan yang melampaui sekadar kepatuhan minimum. Dalam kehidupan politik, hukum menetapkan batas yang tidak boleh dilanggar; etika menuntut pertanyaan yang lebih luas mengenai apakah tindakan tersebut benar-benar layak, adil, dan manusiawi.

Jika kepatuhan hukum menjadi satu-satunya standar, seorang pejabat dapat mencari celah yang secara formal sah tetapi secara moral problematis. *Ihsan* mengisi ruang yang tidak selalu dapat dijangkau oleh aturan. Ia menuntut kualitas niat, kecermatan tindakan, dan perhatian terhadap akibat yang ditimbulkan kepada manusia lain.

Kekuatan konsep ini terletak pada kemampuannya menghubungkan dimensi batin dan sosial. Kesadaran bahwa tindakan manusia berada dalam horizon pengawasan Ilahi mengubah makna tanggung jawab. Seorang pejabat tidak hanya mempertimbangkan apakah tindakannya dapat lolos dari pemeriksaan hukum, tetapi juga apakah tindakan tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara moral.

Dalam konstruksi etika kekuasaan, *ihsan* tidak boleh dipakai untuk menggantikan hukum. Justru sebaliknya, ia melengkapi hukum. Hukum menyediakan standar minimum yang mengikat; *ihsan* mengarahkan manusia kepada kualitas moral yang lebih tinggi. Negara membutuhkan keduanya: aturan yang jelas dan manusia yang memiliki dorongan internal untuk tidak mengeksploitasi celah aturan.

Karena itu, *ihsan* dapat menjadi standar etika publik yang menggeser orientasi dari “apa yang masih boleh dilakukan?” menuju “apa yang layak dilakukan?” Pertanyaan kedua lebih berat secara moral.

Ia memaksa pemegang kekuasaan mempertimbangkan martabat manusia, keadilan substantif, dan dampak jangka panjang dari keputusan yang diambil.

Tasawuf dari Ruang Privat menuju Etika Sosial

Tasawuf yang hanya berhenti pada ketenangan batin berisiko kehilangan salah satu konsekuensi penting dari transformasi spiritual: perubahan cara manusia memperlakukan manusia lain. Jika latihan spiritual membuat seseorang semakin sadar kepada Allah tetapi tidak membuatnya semakin adil terhadap sesama, maka hubungan antara spiritualitas dan etika sosial masih menyisakan persoalan yang serius.

Karya Yedi Supriadi mengenai spiritualitas dan moderasi agama menempatkan spiritualitas dalam hubungan dengan empati, toleransi, kasih sayang, dan kehidupan bersama.[262] Pemikiran tersebut relevan untuk memperluas pemahaman bahwa spiritualitas tidak semestinya berhenti pada hubungan vertikal. Namun, gagasan tersebut perlu ditempatkan dalam dialog yang lebih luas dengan tradisi tasawuf, bukan diperlakukan sebagai definisi tunggal mengenai tasawuf.

Al-Ghazālī sendiri menempatkan persoalan sosial dalam arsitektur *Iḥyāʾ*, yang tidak hanya berbicara tentang ibadah, tetapi juga adat sosial, penyakit jiwa, dan jalan keselamatan.[263] Struktur tersebut menunjukkan bahwa pembentukan manusia saleh tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari cara ia hidup bersama manusia lain.

Tasawuf sosial tidak berarti menjadikan setiap sufi sebagai aktivis politik. Yang lebih mendasar ialah memindahkan hasil pendidikan batin ke dalam relasi sosial. Kejujuran harus hadir dalam transaksi; tawadhu dalam kepemimpinan; zuhud dalam hubungan dengan fasilitas; ikhlas

dalam pelayanan; dan ihsan dalam pengambilan keputusan. Transformasi tersebut menghasilkan konsepsi spiritualitas yang memiliki konsekuensi publik tanpa harus kehilangan kedalaman transendennya. Tasawuf tetap berangkat dari penyucian jiwa, tetapi jiwa yang disucikan tidak hidup di ruang hampa. Ia memasuki pasar, keluarga, lembaga, birokrasi, masyarakat, dan negara. Di sanalah kualitas spiritual diuji.

Tasawuf Positif sebagai Etika Kekuasaan

Istilah "tasawuf positif" dalam monograf ini digunakan secara konstruktif untuk menunjuk tasawuf yang menghasilkan konsekuensi etis nyata dalam kehidupan sosial. Ia tidak dimaksudkan sebagai label untuk menghakimi bentuk-bentuk tasawuf lain. Positivitasnya terletak pada daya transformatif: spiritualitas tidak berhenti pada pengalaman, tetapi menghasilkan perilaku yang lebih bertanggung jawab.

Etika kekuasaan membutuhkan bentuk spiritualitas semacam ini karena kekuasaan selalu menghadirkan godaan untuk mengubah sarana menjadi tujuan. Jabatan dimaksudkan untuk melayani, tetapi dapat berubah menjadi sumber prestise. Kewenangan diberikan untuk mengatur, tetapi dapat berubah menjadi alat dominasi. Agama digunakan untuk membentuk orientasi moral, tetapi dapat berubah menjadi perangkat legitimasi.

Tasawuf positif menawarkan prinsip pembalikan: semakin tinggi posisi seseorang, semakin berat tuntutan penyucian dirinya. Kekuasaan tidak menjadi alasan untuk memperoleh lebih banyak kebebasan dari etika, tetapi justru alasan untuk memperbesar tanggung jawab moral. Pada titik ini, tasawuf tidak perlu dipaksa menjadi teori negara. Tradisi

sufistik memiliki keragaman hubungan dengan politik dan otoritas. Kajian kontemporer mengenai Sufisme menunjukkan bahwa hubungan antara otoritas spiritual dan kekuasaan politik dapat mengambil bentuk yang beragam, termasuk keterlibatan, negosiasi, pembatasan, bahkan penolakan terhadap jenis kewenangan tertentu.[264] Keragaman tersebut penting karena mencegah romantisasi tasawuf sebagai tradisi yang selalu berada di luar politik.

Yang dapat ditarik secara lebih hati-hati ialah prinsip bahwa otoritas spiritual perlu memiliki kemampuan mengoreksi kecenderungan otoritas politik untuk mengabsolutkan dirinya. Dalam sejarah pemikiran Islam, relasi kekuasaan politik dan otoritas keagamaan merupakan arena negosiasi yang kompleks.[265] Tasawuf positif dapat berkontribusi bukan dengan mengambil alih negara, tetapi dengan mempertahankan fungsi kritik moral terhadap penyalahgunaan kekuasaan.

Penyucian Niat dalam Kehidupan Bernegara

Negara bekerja melalui keputusan, anggaran, regulasi, birokrasi, dan kebijakan. Semua itu tampak sebagai struktur impersonal, padahal di belakangnya terdapat manusia yang memilih prioritas, menentukan interpretasi, dan mengalokasikan konsekuensi. Karena itu, persoalan niat tidak dapat begitu saja disingkirkan dari etika kehidupan bernegara.

Penyucian niat tidak berarti menggantikan standar objektif dengan klaim subjektif. Seorang pejabat tidak dapat berkata bahwa kebijakannya benar hanya karena ia merasa berniat baik. Niat yang baik harus berjalan bersama kompetensi, hukum, bukti, transparansi, dan akuntabilitas. Justru di sinilah pentingnya membedakan niat sebagai

orientasi moral dari niat sebagai pembenaran. Dalam kehidupan publik, niat yang disucikan seharusnya memperlemah kepentingan diri, bukan memperkuatnya. Jabatan tidak boleh dipakai untuk memperoleh pengakuan pribadi, memperluas dinasti, membalas lawan, atau mengamankan keuntungan kelompok. Ketika niat diarahkan kepada amanah, keputusan dapat dinilai secara lebih kritis karena pelaku tidak menjadikan dirinya sebagai pusat dari seluruh pertimbangan.

Tasawuf memberi perhatian besar terhadap batin karena tindakan yang sama dapat memiliki nilai moral berbeda bergantung pada orientasinya. Namun, dimensi batin tersebut tidak boleh menjadi alasan untuk menutup pemeriksaan publik. Niat tidak dapat dibaca secara sempurna oleh institusi, sehingga negara tetap memerlukan mekanisme objektif. Di sinilah spiritualitas dan institusi saling melengkapi: spiritualitas mendidik motif, sedangkan institusi menguji perilaku.

Penyucian niat dalam kehidupan bernegara harus menghasilkan **ketidaknyamanan terhadap keuntungan pribadi yang diperoleh melalui jabatan**. Semakin besar kemampuan seseorang untuk memperoleh manfaat dari kekuasaan, semakin besar kebutuhan untuk menguji apakah manfaat tersebut memang sah, proporsional, dan dapat dipertanggungjawabkan.

Dari Tazkiyah al-Nafs menuju Tazkiyah al-Sulṭah

Tazkiyat al-nafs secara tradisional berpusat pada penyucian manusia. Monograf ini mengembangkan perluasan konseptual: apabila manusia yang memegang kekuasaan harus disucikan dari dorongan-dorongan destruktif, maka cara kekuasaan dijalankan juga harus

mengalami proses “penyucian”. Istilah *tazkiyah al-sulṭah* digunakan di sini sebagai konstruksi orisinal monograf, bukan sebagai istilah yang dinisbatkan kepada satu tokoh tertentu.

Tazkiyah al-sulṭah berarti proses menundukkan kekuasaan pada batas moral sehingga kekuasaan tidak menjadi sarana pemuasan ego. Ia mengandung sekurang-kurangnya empat tuntutan: pembatasan diri, keterbukaan terhadap koreksi, orientasi pelayanan, dan kesediaan mempertanggungjawabkan keputusan. Kekuasaan yang telah “ditazkiyah” bukan kekuasaan yang kehilangan daya, melainkan kekuasaan yang kehilangan kecenderungan untuk menganggap dirinya tanpa batas.

Gagasan ini memiliki hubungan erat dengan kritik al-Ghazālī terhadap keterikatan manusia pada dunia dan perhatian terhadap pembentukan karakter.[266] Ia juga dapat dibaca bersama kenyataan bahwa dalam sejarah Islam hubungan antara penguasa dan otoritas keagamaan tidak selalu berbentuk subordinasi sederhana; terdapat konfigurasi kerja sama, otonomi, negosiasi, dan pembatasan.[267]

Konsep *tazkiyah al-sulṭah* karena itu tidak dimaksudkan untuk mensakralkan negara. Justru sebaliknya, ia merupakan prinsip desakralisasi kekuasaan manusia. Kekuasaan politik tetap berada dalam wilayah manusiawi: dapat salah, dapat dikritik, dapat dibatasi, dan dapat diganti. Kesucian tidak melekat pada jabatan. Yang harus disucikan adalah orientasi penggunaannya.

Di sini terlihat perbedaan penting antara agama sebagai sumber etika dan agama sebagai alat legitimasi. Ketika agama menjadi sumber etika, ia menundukkan penguasa pada tuntutan moral. Ketika agama

menjadi alat legitimasi, ia berisiko menundukkan moral pada kebutuhan penguasa. *Tazkiyah al-sulṭah* berpihak pada yang pertama.

Etika Kekuasaan dan Akuntabilitas Moral

Etika kekuasaan mencapai bentuk paling matang ketika kesadaran batin bertemu dengan akuntabilitas institusional. Spiritualitas tanpa akuntabilitas dapat berubah menjadi klaim kesucian subjektif; akuntabilitas tanpa pembentukan moral dapat berubah menjadi kepatuhan formal yang mencari celah. Negara yang sehat membutuhkan keduanya.

Akuntabilitas moral berbeda dari sekadar pertanggungjawaban administratif. Administrasi bertanya apakah prosedur diikuti; hukum bertanya apakah aturan dilanggar; audit bertanya apakah sumber daya digunakan sesuai ketentuan. Moralitas mengajukan pertanyaan yang lebih dalam: apakah kekuasaan digunakan secara layak, apakah manusia diperlakukan sebagai tujuan, apakah keputusan lahir dari kepentingan yang dapat dipertanggungjawabkan, dan apakah pemegang kewenangan bersedia membatasi dirinya ketika aturan formal belum cukup memberikan batas.

Tasawuf dapat memperkuat dimensi terakhir ini melalui pembentukan kesadaran bahwa manusia tidak pernah menjadi pemilik mutlak atas dirinya, apalagi atas kekuasaan yang dipercayakan kepadanya. Kesadaran tersebut dapat melahirkan bentuk pengawasan internal yang tidak bergantung sepenuhnya pada hadir atau tidak hadirnya pengawas eksternal.

Akan tetapi, spiritualitas tidak boleh dijadikan pengganti institusi. Sejarah hubungan Sufisme dan kekuasaan menunjukkan bahwa

otoritas spiritual sendiri dapat menjadi arena negosiasi, perebutan legitimasi, dan pembentukan struktur kewenangan.[268] Karena itu, tidak ada kelompok religius yang boleh diasumsikan kebal dari problem kekuasaan hanya karena menggunakan bahasa spiritual.

Di sinilah etika kekuasaan menemukan bentuknya yang paling realistis. Manusia harus dididik secara moral karena institusi dijalankan manusia; institusi harus dibatasi karena manusia dapat gagal secara moral. Keduanya bukan alternatif, melainkan dua lapis perlindungan terhadap kecenderungan penyalahgunaan kekuasaan.

Argumentasi terakhir monograf ini dapat dirumuskan sebagai berikut: **tasawuf substantif tidak menawarkan kekuasaan yang suci, tetapi manusia yang lebih sadar akan keterbatasan moral kekuasaan**. Ia tidak menjanjikan pemimpin tanpa ego, melainkan menuntut latihan untuk mengenali dan mengendalikan ego. Ia tidak menghapus politik, tetapi mengingatkan bahwa politik tanpa pembentukan moral mudah berubah menjadi teknik mempertahankan kepentingan.

Karena itu, rekonstruksi etika kekuasaan tidak boleh berhenti pada pencarian narasi keagamaan yang lebih meyakinkan. Yang dibutuhkan adalah perubahan hubungan antara manusia, agama, dan kekuasaan: agama menjadi sumber koreksi moral, tasawuf menjadi tradisi pendidikan batin, institusi menjadi mekanisme pembatasan, dan kekuasaan dipahami sebagai amanah yang selalu terbuka terhadap pertanggungjawaban. Pada horizon inilah *tazkiyat al-nafs* memperoleh konsekuensi publiknya. Penyucian manusia tidak selesai di dalam dirinya; ia diuji ketika manusia tersebut memperoleh kemampuan untuk menentukan kehidupan orang lain.

DARI KESALEHAN SIMBOLIK MENUJU KEADILAN SUBSTANTIF

Mengukur Religiositas melalui Konsekuensi Etis

Religiositas tidak memperoleh ukuran tertingginya dari intensitas simbol yang dikenakan seseorang, melainkan dari kualitas moral yang lahir dari penghayatan keagamaannya. Simbol keagamaan memiliki tempat penting dalam kehidupan seorang Muslim karena agama memang mempunyai dimensi lahiriah: ibadah, pakaian, bahasa, ritus, institusi, dan berbagai bentuk ekspresi kolektif. Persoalan muncul ketika simbol berhenti menjadi medium penghayatan dan berubah menjadi pengganti penghayatan itu sendiri. Pada titik tersebut, agama dapat tampil semakin kuat secara visual, tetapi semakin lemah dalam kemampuan membentuk perilaku.

Al-Qur'an sendiri mengembangkan ukuran keberagamaan yang berorientasi pada konsekuensi sosial. Surah al-Mā'ūn, misalnya, menghubungkan pendustaan terhadap agama dengan tindakan menelantarkan anak yatim, tidak mendorong pemberian makan kepada orang miskin, serta memperlihatkan ibadah yang kehilangan dimensi moralnya (Q.S. al-Mā'ūn 107: 1–7).[269] Struktur argumentasi ini penting karena menunjukkan bahwa keberagamaan tidak diperlakukan sebagai wilayah yang terpisah dari relasi sosial. Ketundukan ritual yang tidak melahirkan kepedulian terhadap manusia berada dalam ketegangan serius dengan makna agama itu sendiri. Ukuran tersebut memungkinkan pembedaan antara **religious appearance** dan **ethical**

consequence. Yang pertama berkaitan dengan bagaimana religiositas terlihat; yang kedua berkaitan dengan apa yang religiositas kerjakan terhadap karakter manusia dan lingkungan sosialnya. Pembedaan ini bukan penolakan terhadap simbol, melainkan penolakan terhadap reduksi agama menjadi simbol. Simbol memperoleh legitimasi moral ketika menunjuk kepada realitas batin dan perilaku yang diwakilinya.

Dimensi tersebut memperoleh penguatan dari perintah Al-Qur'an agar keadilan ditegakkan bahkan ketika seseorang berhadapan dengan kelompok yang tidak disukainya. Keadilan disebut sebagai sesuatu yang lebih dekat kepada takwa (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[270] Pernyataan ini menggeser pembicaraan mengenai takwa dari ranah pengakuan menuju ranah pembuktian moral. Takwa tidak hanya merupakan kualitas batin yang diketahui oleh Tuhan, tetapi mempunyai konsekuensi terhadap cara manusia memperlakukan pihak lain, termasuk pihak yang tidak memiliki kedekatan emosional dengannya.

Di sinilah konsep religiositas substantif menemukan dasar konseptualnya. Kesalehan dapat disebut substantif apabila nilai-nilai agama menembus struktur motivasi, pilihan, kebiasaan, keputusan, dan penggunaan kekuasaan. Ia tidak berhenti pada pertanyaan apakah seseorang melakukan ritual, melainkan bergerak kepada pertanyaan yang lebih sulit: apakah ritual tersebut membentuk kejujuran, pengendalian diri, keadilan, kasih sayang, tanggung jawab, dan keberanian moral?

Konsekuensi etis merupakan salah satu indikator paling penting untuk membaca kedalaman religiositas dalam ruang publik. Proposisi tersebut tidak bermaksud menggantikan seluruh dimensi keberagamaan dengan etika sosial. Ibadah tetap memiliki dimensi

teologis dan spiritual yang tidak dapat direduksi menjadi manfaat sosial. Yang hendak ditegaskan ialah bahwa religiositas yang matang semestinya mempunyai daya transformasi moral. Jika penghayatan agama tidak sedikit pun mengubah hubungan seseorang dengan kekuasaan, harta, kehormatan, dan manusia lain, maka terdapat persoalan serius mengenai kedalaman internalisasi nilai agama tersebut. Karena itu, kritik terhadap kesalehan simbolik tidak identik dengan kritik terhadap kesalehan. Kritik tersebut justru dapat dipahami sebagai upaya menyelamatkan kesalehan dari kemungkinan reduksi menjadi performa identitas. Agama yang matang tidak kehilangan simbolnya; ia mengembalikan simbol kepada fungsi asalnya sebagai penunjuk kepada makna yang lebih dalam.

Keadilan sebagai Manifestasi Kesalehan

Keadilan dalam tradisi Islam tidak semata-mata merupakan prinsip teknis penyelenggaraan masyarakat. Ia mempunyai kedalaman teologis dan etis karena menyangkut cara manusia menempatkan sesuatu pada tempatnya, memberikan hak kepada yang berhak, dan menahan dirinya dari kecenderungan yang merusak keseimbangan hubungan. Kajian Majid Khadduri memperlihatkan keluasan konsep keadilan dalam pemikiran Islam, yang mencakup dimensi politik, teologis, filosofis, etis, hukum, dan sosial.[271] Keluasan tersebut penting bagi pembahasan mengenai kesalehan karena keadilan tidak dapat dibatasi pada ruang pengadilan atau prosedur hukum.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dengan keadilan secara langsung. Manusia diperintahkan untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak dan menetapkan hukum di antara manusia dengan

adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[272] Struktur ayat ini memperlihatkan bahwa kekuasaan, kewenangan, keputusan, dan tanggung jawab publik berada dalam wilayah moral. Amanah bukan hanya persoalan menjaga barang milik orang lain; dalam pengertian yang lebih luas, ia mencakup tanggung jawab yang dipercayakan kepada seseorang dan menuntut pelaksanaan yang benar.

Keadilan juga mempunyai dimensi interior. Al-Ghazālī, dalam pembahasannya mengenai pemerintahan dan nasihat bagi penguasa, menghubungkan keadilan publik dengan kemampuan manusia mengendalikan dorongan batin berupa amarah dan hawa nafsu. Pembacaan terhadap *Naṣīḥat al-Mulūk* menunjukkan bahwa gagasan tentang penguasa yang adil tidak dapat dilepaskan dari persoalan pembentukan diri penguasa.[273] Di sini tampak sebuah kesinambungan penting antara etika jiwa dan etika kekuasaan: seseorang yang tidak mampu mengatur dirinya sendiri akan menghadapi kesulitan serius ketika harus mengatur kepentingan yang melibatkan orang lain.

Keadilan karena itu bukan sekadar output institusi. Ia juga merupakan kualitas moral dari manusia yang menjalankan institusi tersebut. Sistem yang baik tetap membutuhkan manusia yang memiliki kapasitas menahan kepentingan pribadi agar keputusan publik tidak berubah menjadi sarana pemuasan diri. Sebaliknya, kesalehan personal yang tidak mampu menghadirkan keadilan dalam tindakan publik mengalami problem ketidaksinambungan antara dunia batin dan dunia sosial.

Titik pentingnya terletak pada hubungan antara **takwa dan perlakuan terhadap yang lain**. Al-Qur'an tidak mengajarkan bahwa kesalehan dapat dibuktikan dengan mengabaikan keadilan. Bahkan

ketika kepentingan kelompok, emosi, atau permusuhan hadir, standar keadilan tetap harus dipertahankan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[274] Kesalehan dengan demikian mempunyai dimensi yang menguji manusia justru ketika keadilan bertentangan dengan kepentingan dirinya.

Keadilan merupakan bentuk eksternalisasi dari kesalehan. Ia merupakan titik ketika kualitas batin diterjemahkan menjadi keputusan yang dapat dirasakan orang lain. Ukuran kesalehan seorang pemegang kewenangan tidak cukup dilihat dari kedekatannya dengan simbol agama, tetapi dari apakah keputusan yang lahir dari kewenangannya melindungi hak, mencegah kezaliman, dan memperlakukan warga secara proporsional.

Keadilan juga menuntut keberanian untuk tidak mengistimewakan orang yang dekat. Ketika relasi keluarga, kelompok, patronase, atau kepentingan politik menjadi dasar perlakuan berbeda, agama kehilangan salah satu kekuatan kritisnya terhadap kekuasaan. Kesalehan yang tidak sanggup menolak privilese ketika privilese itu menguntungkan dirinya sendiri masih berada dalam tahap simbolik.

Keadilan substantif akhirnya menuntut perubahan orientasi: dari pertanyaan "seberapa religius penampilan seorang pemimpin?" menuju "seberapa adil dampak keputusan yang ia hasilkan?" Pergeseran pertanyaan ini bukan sekularisasi ukuran kesalehan, melainkan pendalaman etis atas makna kesalehan itu sendiri.

Amanah dan Integritas Kekuasaan

Kekuasaan pada hakikatnya adalah bentuk kepercayaan yang dilembagakan. Ia memberi seseorang kapasitas untuk membuat keputusan yang berdampak kepada kehidupan orang lain, mengelola

sumber daya bersama, menentukan prioritas, dan menggunakan instrumen negara. Karena daya pengaruhnya demikian besar, kekuasaan tidak dapat dipahami semata sebagai hak untuk memerintah. Ia lebih tepat dibaca sebagai amanah yang melekat pada tanggung jawab.

Al-Qur'an menyandingkan perintah menunaikan amanah dengan kewajiban memutuskan perkara secara adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[275] Penyandingan tersebut mengandung implikasi yang mendalam: legitimasi kewenangan tidak berhenti pada prosedur memperoleh jabatan, tetapi harus diteruskan melalui cara jabatan tersebut digunakan. Kekuasaan yang diperoleh secara sah tetap dapat kehilangan integritas moral apabila dijalankan dengan penyalahgunaan kewenangan.

Amanah mengandung unsur keterarahan kepada pihak lain. Orang yang menerima amanah tidak menjadi pemilik mutlak atas sesuatu yang dipercayakan kepadanya. Ia adalah pengelola yang harus mempertanggungjawabkan penggunaan kewenangan tersebut. Dalam kehidupan bernegara, prinsip ini mengubah cara memandang jabatan: fasilitas publik tidak identik dengan fasilitas pribadi; anggaran publik bukan sumber kemakmuran kelompok; dan kewenangan administratif bukan lisensi untuk bertindak sekehendak hati.

Hadis Nabi ﷺ mengenai tanda kemunafikan mengaitkan pengkhianatan amanah dengan kebohongan dan pengingkaran janji.[276] Hadis tersebut tidak boleh direduksi menjadi label teologis terhadap setiap pelanggaran administratif. Relevansinya dalam pembahasan etika kekuasaan terletak pada pengenalan terhadap pengkhianatan amanah sebagai cacat karakter. Ketika seseorang menerima

kepercayaan kemudian menggunakan kepercayaan itu berlawanan dengan tujuan pemberi amanah, persoalannya bukan sekadar kesalahan prosedural; terdapat dimensi moral yang menyentuh integritas pribadi.

Integritas kekuasaan membutuhkan kesatuan antara ucapan, keputusan, dan tindakan. Seorang pejabat yang berbicara mengenai kejujuran tetapi membangun sistem yang memungkinkan manipulasi sedang menghasilkan kontradiksi moral. Demikian pula, institusi yang mengajarkan akuntabilitas tetapi menutup informasi yang seharusnya diketahui publik mengalami persoalan integritas struktural.

Konstruksi amanah juga mengoreksi pemahaman individualistik mengenai kesalehan. Seseorang tidak dapat menganggap dirinya saleh hanya karena hubungan ritualnya dengan Tuhan baik apabila ia menggunakan kewenangan yang dipercayakan masyarakat untuk kepentingan pribadi. Amanah menghubungkan vertikalitas agama dengan horizontalitas tanggung jawab.

Di sinilah integritas menjadi lebih penting daripada citra moral. Citra dapat dibangun melalui komunikasi, simbol, seremonial, dan representasi publik. Integritas justru terlihat ketika tidak ada kamera, ketika keputusan tidak menguntungkan diri sendiri, dan ketika seseorang tetap tunduk kepada prinsip meskipun pelanggaran terhadap prinsip tersebut mungkin memberikan keuntungan.

Amanah sebagai prinsip penghubung antara spiritualitas dan tata kelola. Ia memberi dimensi moral kepada jabatan sekaligus menolak sakralisasi pemegang jabatan. Yang sakral bukan pribadi penguasa, melainkan tanggung jawab yang dipercayakan dan nilai moral yang

harus dijaga. Karena itu, penghormatan terhadap pemimpin tidak boleh berubah menjadi penghapusan mekanisme koreksi.

Integritas kekuasaan mencapai bentuk yang matang ketika seorang pemegang kewenangan bersedia membatasi dirinya sendiri. Kesalehan politik bukanlah kemampuan memperoleh kekuasaan tanpa kritik, melainkan kemampuan menggunakan kekuasaan tanpa kehilangan kesadaran bahwa kekuasaan itu bukan miliknya secara mutlak.

Anti-Korupsi sebagai Praktik Spiritual

Korupsi sering diperlakukan terutama sebagai persoalan hukum, administrasi, atau ekonomi. Pendekatan tersebut diperlukan, tetapi belum mencukupi apabila korupsi hendak dipahami secara utuh. Korupsi juga merupakan persoalan spiritual karena memperlihatkan bagaimana manusia memperlakukan amanah, keinginan, harta, dan batas moral ketika berhadapan dengan kesempatan memperoleh keuntungan.

Pengertian spiritual dalam pembahasan ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan pendekatan hukum dengan nasihat moral. Justru sebaliknya, spiritualitas perlu ditempatkan sebagai dimensi pembentukan karakter yang memperkuat institusi hukum. Hukum dapat menentukan larangan dan sanksi; pembentukan batin menentukan sejauh mana seseorang mampu menahan dirinya ketika kesempatan melakukan pelanggaran terbuka.

Al-Qur'an memberikan dasar kuat bagi keterkaitan antara amanah dan penggunaan kewenangan. Perintah untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak merupakan prinsip yang bersifat umum (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[277] Dalam perspektif etika kekuasaan, korupsi dapat

dipahami sebagai bentuk pembalikan fungsi amanah: sesuatu yang dipercayakan untuk kepentingan bersama dialihkan menjadi sarana keuntungan pribadi atau kelompok.

Persoalan korupsi juga menyentuh struktur hasrat. Manusia tidak melakukan korupsi semata karena tidak mengetahui bahwa tindakan tersebut salah. Dalam banyak keadaan, ia mengetahui norma tetapi menundukkan norma kepada kepentingan. Karena itu, persoalan mendasarnya bukan hanya pengetahuan moral, melainkan kemampuan mengendalikan keinginan ketika kepentingan pribadi bertabrakan dengan amanah.

Di sinilah tradisi tasawuf menawarkan dimensi yang penting. Tazkiyah al-nafs dapat dibaca sebagai proses mendisiplinkan diri agar dorongan yang bersifat destruktif tidak menjadi penguasa batin. Spiritualitas yang relevan dengan pemberantasan korupsi bukan spiritualitas yang hanya menghasilkan ketenangan personal, melainkan spiritualitas yang memperkuat kemampuan mengatakan tidak terhadap keuntungan yang tidak halal atau tidak patut.

Anti-korupsi karena itu dapat dipandang sebagai bentuk latihan spiritual yang sangat konkret. Menolak gratifikasi yang tidak semestinya, tidak memanipulasi anggaran, tidak menggunakan fasilitas negara untuk kepentingan pribadi, tidak memperdagangkan pengaruh, dan tidak memberikan keuntungan berdasarkan kedekatan merupakan praktik pengendalian diri. Tindakan-tindakan tersebut mungkin tidak tampak seperti ritual, tetapi mengandung struktur moral yang sejalan dengan tujuan pembentukan jiwa.

Dimensi spiritual ini juga mencegah anti-korupsi menjadi sekadar performa kelembagaan. Seseorang dapat memiliki sertifikat integritas,

kode etik, dan slogan antikorupsi, tetapi tetap mencari celah untuk menyalahgunakan kewenangan. Yang diperlukan adalah pertemuan antara integritas personal dan integritas sistem.

Dalam pengertian tersebut, spiritualitas tidak boleh digunakan untuk memprivatisasi persoalan korupsi. Korupsi tetap membutuhkan transparansi, pengawasan, audit, penegakan hukum, perlindungan pelapor, dan desain kelembagaan yang mengurangi konflik kepentingan. Kesalehan personal tanpa institusi yang kuat mudah menjadi moralitas privat; institusi tanpa karakter moral mudah berubah menjadi permainan prosedur.

Konstruksi yang ditawarkan monograf ini adalah **integrasi antara disiplin batin dan disiplin kelembagaan**. Keduanya tidak saling menggantikan. Keduanya bekerja pada dua sisi persoalan yang berbeda: institusi mengurangi peluang penyalahgunaan, sedangkan spiritualitas memperkuat kemampuan manusia untuk menolak penyalahgunaan ketika peluang itu hadir.

Anti-korupsi menjadi praktik spiritual ketika seseorang tidak sekadar takut kepada sanksi, tetapi mengembangkan kesadaran bahwa pengkhianatan terhadap amanah merusak hubungan moralnya dengan Tuhan dan manusia. Pada saat yang sama, kesadaran tersebut harus diwujudkan dalam perilaku yang dapat diuji secara objektif. Spiritualitas yang tidak menghasilkan integritas tetap berhenti sebagai klaim batin.

Keberpihakan kepada Mustadh‘afin

Kesalehan memperoleh salah satu ujian paling serius ketika berhadapan dengan mereka yang tidak memiliki kekuasaan. Relasi dengan orang yang kuat sering kali memberikan keuntungan sosial,

politik, atau ekonomi; relasi dengan kelompok lemah justru menguji apakah nilai moral seseorang bekerja ketika tidak ada keuntungan yang segera diperoleh.

Al-Qur'an memberikan perhatian berulang terhadap kelompok yang rentan, termasuk anak yatim dan orang miskin. Surah al-Mā'ūn mengaitkan sikap terhadap kelompok tersebut dengan penilaian atas keberagamaan itu sendiri (Q.S. al-Mā'ūn 107: 1–7).[278] Pesan etiknya tidak berhenti pada kewajiban individual memberi bantuan. Ia mengandung kritik terhadap struktur keberagamaan yang mampu menghasilkan ritual tetapi gagal melahirkan kepedulian.

Konsep *mustadh'afin* dalam pembahasan ini digunakan secara hati-hati sebagai kategori etis bagi mereka yang berada dalam posisi rentan, tidak berdaya, atau memiliki akses terbatas terhadap sumber daya dan mekanisme pengaruh. Kategori tersebut tidak boleh dijadikan alat romantisasi kemiskinan. Kemiskinan bukan keadaan yang harus dipertahankan demi membuktikan kesalehan orang kaya. Keberpihakan kepada yang lemah justru berarti mengurangi kondisi struktural yang membuat mereka terus berada dalam posisi lemah.

Al-Qur'an juga menegaskan distribusi sumber daya agar kekayaan tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya (Q.S. al-Ḥashr 59: 7).[279] Ayat ini memiliki konteks khusus mengenai pembagian fay', sehingga tidak tepat jika langsung diperlakukan sebagai teori ekonomi modern. Namun secara normatif, ayat tersebut memberi dasar penting bagi perhatian Islam terhadap konsentrasi kekayaan dan distribusi manfaat sosial.

Keberpihakan kepada kelompok rentan karena itu tidak sama dengan populisme. Populisme dapat menggunakan penderitaan rakyat

sebagai simbol politik tanpa memperbaiki struktur yang menghasilkan penderitaan. Etika substantif menuntut lebih dari retorika keberpihakan: ia meminta kebijakan yang meningkatkan akses terhadap pendidikan, kesehatan, pekerjaan layak, perlindungan hukum, dan kesempatan ekonomi.

Kesalehan seorang pemimpin dapat diuji melalui pertanyaan yang sederhana tetapi mendasar: siapa yang paling diuntungkan oleh kebijakan yang ia ambil, dan siapa yang menanggung biaya sosialnya? Pertanyaan tersebut memaksa religiositas memasuki wilayah konsekuensi. Kebijakan yang menguntungkan kelompok kuat sambil membebankan risiko kepada kelompok lemah tidak menjadi adil hanya karena dikemas dalam bahasa moral atau religius.

Tradisi spiritual memberikan sumber daya batin bagi keberpihakan tersebut melalui latihan melepaskan ego, mempersempit dominasi kepentingan diri, dan menumbuhkan perhatian terhadap penderitaan manusia. Tetapi keberpihakan harus tetap diterjemahkan ke dalam kebijakan yang dapat diuji. Kasih sayang tanpa keadilan struktural mudah berubah menjadi filantropi yang tidak menyentuh akar masalah.

Keberpihakan kepada mustadh'afin sebagai **indikator distribusional kesalehan**. Ia memperlihatkan ke mana nilai religius bergerak ketika memasuki ruang sosial. Semakin besar kekuasaan seseorang, semakin besar pula tuntutan moral agar kekuasaan tersebut memperluas akses dan perlindungan bagi mereka yang tidak mempunyai kemampuan memengaruhi keputusan.

Kesalehan substantif tidak mengukur keberhasilan dari seberapa sering orang miskin dipotret bersama pejabat atau seberapa banyak kegiatan amal dipublikasikan. Ukurannya adalah apakah kelompok

rentan memperoleh posisi yang lebih bermartabat, lebih aman, dan lebih berdaya. Di situlah agama berhenti menjadi dekorasi penderitaan dan berubah menjadi energi transformasi sosial.

Perlindungan Martabat Manusia

Keadilan substantif tidak hanya berbicara tentang pembagian sumber daya. Ia juga menyangkut cara manusia diperlakukan sebagai manusia. Martabat tidak selalu dapat diukur dengan indikator ekonomi karena seseorang dapat memperoleh bantuan material tetapi tetap diperlakukan secara merendahkan. Karena itu, etika publik membutuhkan prinsip yang lebih dalam: setiap kebijakan dan tindakan kekuasaan harus mempertimbangkan manusia sebagai subjek bermartabat, bukan sekadar objek administrasi.

Perlindungan martabat menuntut penolakan terhadap penghinaan, kekerasan yang tidak sah, diskriminasi, perlakuan sewenang-wenang, dan penggunaan manusia sebagai alat bagi kepentingan politik. Dalam kerangka keislaman, prinsip ini tidak harus dibangun dengan menjadikan manusia sebagai pusat absolut yang terlepas dari Tuhan. Justru martabat manusia dapat dipahami dalam hubungan dengan kedudukannya sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab moral di hadapan Allah.

Keadilan menuntut agar hukum tidak hanya berlaku sebagai instrumen kekuasaan, tetapi sebagai pembatas terhadap kekuasaan. Ketika prosedur administratif digunakan untuk mempermalukan warga, ketika kelompok rentan tidak memiliki akses yang layak kepada pelayanan, atau ketika kritik dibalas dengan tindakan yang tidak proporsional, persoalannya bukan sekadar efisiensi pemerintahan.

Terdapat persoalan etika mengenai bagaimana negara memperlakukan manusia. Q.S. al-Nisā' 4: 58 menempatkan keputusan terhadap manusia dalam kerangka keadilan.[280] Ayat tersebut dapat dibaca sebagai prinsip bahwa kewenangan untuk memutus perkara tidak memberikan kebebasan moral kepada pemegang kewenangan. Sebaliknya, semakin besar kewenangan, semakin besar pula tuntutan untuk menggunakannya secara adil.

Perlindungan martabat juga menuntut perubahan bahasa politik. Warga bukan "sasaran program" dalam arti yang menghilangkan subjektivitas mereka. Mereka adalah pemegang hak dan anggota komunitas politik. Bahasa administratif diperlukan untuk mengelola negara, tetapi bahasa administratif tidak boleh menghapus dimensi kemanusiaan dari orang yang dilayani.

Di sini terdapat hubungan antara tasawuf dan etika publik. Tradisi tasawuf menaruh perhatian besar pada pembentukan batin karena manusia dapat melakukan kekerasan terhadap orang lain setelah terlebih dahulu membangun pembenaran dalam dirinya. Kesombongan, kemarahan, fanatisme kepentingan, dan kecintaan berlebihan terhadap kekuasaan dapat mengurangi kemampuan melihat orang lain sebagai manusia yang memiliki hak.

Perlindungan martabat karena itu tidak cukup diwujudkan melalui keramahan personal. Seorang pejabat dapat berbicara sopan tetapi tetap menjalankan kebijakan yang merendahkan manusia. Yang diperlukan adalah kesatuan antara etika interpersonal dan desain institusional. Pelayanan yang menghormati martabat harus hadir dalam prosedur, akses, komunikasi, pengaduan, dan keputusan. Kesalehan substantif dengan demikian menuntut sensitivitas terhadap

pengalaman manusia yang berada di ujung kebijakan. Angka statistik penting, tetapi tidak sepenuhnya menggambarkan pengalaman kehilangan, rasa takut, penghinaan, atau ketidakberdayaan yang mungkin dialami warga. Pemerintahan yang etis harus mampu membaca kedua dimensi tersebut: data objektif dan pengalaman manusia.

Martabat merupakan batas moral kekuasaan. Kekuasaan boleh memiliki kapasitas memerintah, tetapi tidak boleh kehilangan batas mengenai bagaimana manusia diperlakukan. Di sinilah keadilan bertemu dengan spiritualitas: keduanya mengingatkan bahwa manusia yang berada di hadapan kita bukan sekadar objek dari kehendak kita.

Transparansi sebagai Etika Keagamaan

Transparansi sering dipahami sebagai prinsip administratif modern: informasi harus tersedia, proses harus dapat diperiksa, dan keputusan harus dapat dipertanggungjawabkan. Pemahaman tersebut benar, tetapi dalam kerangka etika keagamaan transparansi mempunyai kedalaman tambahan. Ia berkaitan dengan kesediaan pemegang amanah untuk tidak menjadikan ketidaktahuan publik sebagai instrumen keuntungan pribadi.

Amanah mengandaikan adanya tanggung jawab terhadap pihak yang mempercayakan sesuatu. Ketika kewenangan publik digunakan untuk mengendalikan informasi demi melindungi kepentingan pribadi, hubungan amanah mengalami kerusakan. Q.S. al-Nisā' 4: 58 menghubungkan amanah dan keadilan dalam satu rangkaian normatif.[281] Dari sini dapat dikembangkan pemahaman bahwa penggunaan informasi publik juga harus ditempatkan dalam batas

moral amanah. Transparansi tidak berarti membuka seluruh informasi tanpa pengecualian. Negara memiliki alasan yang sah untuk melindungi data pribadi, keamanan tertentu, dan informasi yang apabila dibuka secara tidak bertanggung jawab dapat menimbulkan kerugian. Karena itu, transparansi harus dibedakan dari keterbukaan absolut. Prinsip yang lebih tepat ialah bahwa pembatasan informasi harus memiliki alasan yang sah, proporsional, dan dapat dipertanggungjawabkan.

Etika transparansi terutama berhadapan dengan godaan kekuasaan untuk menguasai narasi. Pemegang kewenangan dapat tergoda menyampaikan hanya informasi yang menguntungkan, menutupi kegagalan, mengalihkan perhatian, atau membangun citra keberhasilan. Di sinilah transparansi menjadi persoalan spiritual: apakah seseorang bersedia memperlihatkan kenyataan sebagaimana adanya ketika kenyataan itu tidak menguntungkan dirinya?

Kejujuran publik mempunyai konsekuensi epistemik. Masyarakat hanya dapat mengambil keputusan yang rasional apabila informasi yang menjadi dasar penilaian tidak sengaja dimanipulasi. Karena itu, kebohongan dalam komunikasi publik bukan hanya cacat komunikasi. Ia dapat merusak kemampuan masyarakat untuk melakukan kontrol terhadap kekuasaan.

Hadis yang menghubungkan integritas dengan kejujuran dan pemenuhan janji memperlihatkan bahwa konsistensi antara ucapan dan tindakan merupakan unsur moral yang penting.[282] Dalam ruang publik, prinsip tersebut dapat diperluas secara analitis: janji politik, pernyataan kebijakan, laporan kinerja, dan komunikasi pemerintah semuanya mengandung dimensi amanah karena memengaruhi tindakan orang lain.

Transparansi juga harus dihubungkan dengan akuntabilitas. Informasi yang dibuka tetapi tidak dapat digunakan untuk menguji keputusan hanya menghasilkan keterbukaan simbolik. Transparansi substantif menyediakan informasi yang memungkinkan publik memahami apa yang dilakukan, mengapa dilakukan, siapa yang bertanggung jawab, sumber daya apa yang digunakan, dan apa hasilnya.

Di sinilah kesalehan simbolik dapat dikritik melalui ukuran yang konkret. Sebuah lembaga dapat menggunakan bahasa agama secara intensif, tetapi jika informasi mengenai anggaran, pengadaan, keputusan, dan kinerja sengaja dikaburkan, maka terdapat kontradiksi antara simbol moral dan praktik administratif.

Transparansi adalah bentuk eksternal dari kerendahan hati kekuasaan. Kekuasaan yang bersedia diperiksa mengakui bahwa dirinya tidak memiliki monopoli atas kebenaran dan tidak kebal dari kesalahan. Kesediaan untuk diawasi bukan tanda kelemahan, melainkan tanda bahwa kekuasaan memahami dirinya sebagai amanah.

Distribusi Keadilan dan Tanggung Jawab Sosial

Keadilan sosial tidak dapat direduksi menjadi tindakan karitatif. Bantuan kepada orang miskin merupakan tindakan moral yang penting, tetapi keadilan memiliki pertanyaan yang lebih struktural: bagaimana sumber daya, kesempatan, risiko, dan manfaat sosial didistribusikan? Perbedaan antara amal dan keadilan menjadi penting karena masyarakat yang membutuhkan amal secara terus-menerus mungkin sedang menghadapi struktur yang menghasilkan ketidakadilan.

Q.S. al-Ḥashr 59: 7 menyatakan tujuan agar kekayaan tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya.[283] Ayat tersebut tidak boleh dibaca secara anachronistic sebagai rumusan langsung mengenai seluruh sistem ekonomi kontemporer. Namun ia menyediakan orientasi normatif bahwa distribusi kekayaan mempunyai dimensi sosial dan tidak sepenuhnya dapat diserahkan kepada kepentingan akumulasi kelompok yang telah memiliki sumber daya.

Keadilan distributif juga berkaitan dengan tanggung jawab politik. Pemerintah tidak hanya bertugas menghasilkan pertumbuhan, tetapi harus memperhatikan siapa yang memperoleh manfaat pertumbuhan tersebut dan siapa yang menanggung dampak negatifnya. Pertumbuhan ekonomi yang tinggi dapat hidup berdampingan dengan ketimpangan yang serius. Karena itu, ukuran moral pembangunan membutuhkan indikator yang lebih luas daripada agregat ekonomi.

Tradisi Islam mengenal kepedulian terhadap fakir, miskin, yatim, dan kelompok yang membutuhkan. Surah al-Māʻūn menghubungkan keberagamaan dengan perhatian terhadap kebutuhan dasar manusia (Q.S. al-Māʻūn 107: 1–7).[284] Yang menarik ialah bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengkritik individu yang tidak memberi makan orang miskin, tetapi juga menggunakan kegagalan kepedulian tersebut sebagai tanda persoalan dalam penghayatan agama.

Tanggung jawab sosial tidak berarti negara mengambil alih seluruh bentuk solidaritas masyarakat. Masyarakat sipil, keluarga, lembaga keagamaan, organisasi sosial, dan individu memiliki peran yang tidak tergantikan. Negara memiliki fungsi berbeda: memastikan agar struktur hukum dan kebijakan tidak menghasilkan eksklusi sistematis dan agar warga mempunyai kesempatan yang layak untuk berkembang.

Di sinilah kesalehan perlu dibebaskan dari logika filantropi yang berorientasi citra. Memberi bantuan sambil mempertahankan struktur yang menghasilkan ketergantungan tidak selalu identik dengan keadilan. Demikian pula, program sosial yang dipublikasikan secara luas belum tentu substantif apabila tidak meningkatkan kapasitas penerima manfaat untuk berdiri lebih mandiri.

Distribusi keadilan menuntut perspektif jangka panjang. Kebijakan publik yang baik bukan hanya mengurangi penderitaan saat ini, tetapi memperluas kemampuan generasi berikutnya untuk mengakses pendidikan, kesehatan, pekerjaan, keamanan, dan partisipasi sosial. Tanggung jawab sosial karena itu mempunyai dimensi antargenerasi.

Kesalehan publik dapat diukur melalui kemampuan kekuasaan mengubah relasi sosial yang timpang tanpa menciptakan ketergantungan baru. Orientasi tersebut menempatkan agama sebagai sumber motivasi moral sekaligus membatasi penggunaannya sebagai legitimasi bagi kebijakan yang menguntungkan kelompok tertentu.

Keadilan distributif akhirnya menuntut kesediaan untuk bertanya tentang batas akumulasi. Ketika sumber daya publik terkonsentrasi secara ekstrem, persoalannya bukan semata kecemburuan sosial. Ia menyangkut kemampuan masyarakat mempertahankan kohesi, kesempatan yang adil, dan martabat manusia. Kesalehan yang matang tidak memusuhi kekayaan, tetapi menolak transformasi kekayaan menjadi alat dominasi yang meniadakan hak orang lain.

Pelayanan Publik sebagai Ibadah Sosial

Pelayanan publik merupakan salah satu ruang paling konkret untuk menguji apakah nilai agama telah bergerak dari batin menuju tindakan.

Warga tidak pertama-tama mengalami agama melalui teori tentang etika pemerintahan, melainkan melalui pengalaman ketika berhadapan dengan institusi: apakah mereka diperlakukan adil, apakah prosedur dapat diakses, apakah petugas jujur, dan apakah keputusan dibuat tanpa diskriminasi.

Konsep amanah memberikan dasar penting bagi pemahaman tersebut. Jabatan publik merupakan kepercayaan yang harus ditunaikan kepada pihak yang berhak. Q.S. al-Nisā' 4: 58 menghubungkan penunaian amanah dengan keadilan dalam memutus perkara.[285] Jika prinsip ini diterapkan pada administrasi publik, pelayanan tidak dapat dipandang sebagai kemurahan hati pejabat. Ia merupakan kewajiban moral yang melekat pada jabatan.

Istilah "ibadah sosial" dalam pembahasan ini tidak berarti setiap tindakan administratif otomatis menjadi ibadah. Nilai spiritual suatu tindakan bergantung pada tujuan, cara, dan kesesuaiannya dengan norma moral. Pelayanan yang diberikan demi memperoleh suap, membangun citra, atau membeli loyalitas politik tidak memperoleh legitimasi hanya karena menggunakan bahasa pengabdian.

Pelayanan publik sebagai ibadah sosial menuntut transformasi cara memandang warga. Warga bukan pengganggu birokrasi dan bukan pihak yang harus berterima kasih karena memperoleh layanan. Mereka adalah pemegang hak yang harus dilayani oleh institusi yang dibentuk untuk kepentingan bersama.

Perspektif tersebut memiliki konsekuensi bagi etos kerja. Ketepatan waktu, kejelasan prosedur, kesopanan, kompetensi, dan kejujuran dapat menjadi bagian dari etika religius apabila dijalankan sebagai bentuk tanggung jawab. Sebaliknya, kelalaian yang sistematis,

diskriminasi, pungutan tidak sah, dan penyalahgunaan posisi merupakan persoalan moral sekalipun tidak selalu dibungkus sebagai pelanggaran keagamaan.

Yedi Supriadi, dalam uraian kontemporernya mengenai tasawuf dan pendidikan, menghubungkan transformasi batin dengan perilaku lahiriah dan menempatkan perilaku sebagai salah satu ekspresi dari pembentukan spiritual.[286] Gagasan ini relevan untuk memperluas pembacaan bahwa spiritualitas tidak berhenti pada pengalaman batin. Dalam konstruksi monograf ini, prinsip tersebut diterapkan secara hati-hati ke ruang pelayanan publik: kualitas batin harus memperoleh bentuk yang dapat dikenali melalui tindakan.

Pelayanan publik juga memperlihatkan hubungan antara kompetensi dan moralitas. Kesalehan tidak membebaskan seseorang dari tuntutan profesional. Seorang pegawai yang berniat baik tetapi tidak kompeten dapat tetap menghasilkan kerugian publik. Karena itu, etika pelayanan harus menyatukan niat baik, kecakapan, disiplin, dan akuntabilitas.

Ibadah sosial tidak seharusnya menjadi istilah untuk memperindah pekerjaan administratif. Ia baru bermakna apabila mengubah orientasi kerja: dari kekuasaan atas warga menjadi pelayanan kepada warga. Perubahan orientasi ini secara langsung menantang budaya birokrasi yang menjadikan jabatan sebagai sumber status dan privilese.

Pelayanan publik sebagai salah satu bentuk paling nyata dari kesalehan substantif karena di dalamnya nilai moral dapat diuji secara langsung oleh pengalaman manusia lain. Seorang pejabat mungkin tidak dapat mengetahui seluruh kedalaman spiritual dirinya, tetapi

masyarakat dapat merasakan apakah kewenangannya digunakan untuk memudahkan kehidupan atau justru memperberatnya.

Ketika Kinerja Menjadi Bentuk Kesalehan

Kinerja publik sering ditempatkan dalam bahasa manajemen: target, indikator, produktivitas, efisiensi, dan capaian. Bahasa tersebut penting bagi organisasi modern, tetapi dalam perspektif etika Islam ia dapat memperoleh dimensi tambahan. Ketika pekerjaan dipahami sebagai amanah, kualitas pelaksanaan tugas menjadi persoalan moral, bukan hanya persoalan profesional.

Amanah tidak terpenuhi hanya karena seseorang hadir di tempat kerja. Amanah menuntut pelaksanaan tanggung jawab secara benar. Q.S. al-Nisā' 4: 58 memerintahkan penunaian amanah dan keadilan.[287] Prinsip ini memungkinkan hubungan konseptual antara integritas spiritual dan kinerja: seseorang yang menerima tanggung jawab publik memiliki kewajiban moral untuk melaksanakannya secara sungguh-sungguh.

Namun, kinerja tidak boleh disamakan dengan angka. Target yang tercapai melalui manipulasi data bukanlah kinerja yang bermoral. Program yang selesai tetapi tidak memberikan manfaat kepada masyarakat juga tidak otomatis merupakan keberhasilan substantif. Karena itu, moralitas kinerja membutuhkan pembedaan antara **output**, **outcome**, dan **integritas proses**.

Kesalehan substantif menuntut ketiganya. Output menjawab apa yang dikerjakan; outcome menjawab perubahan apa yang dihasilkan; integritas proses menjawab bagaimana hasil itu diperoleh. Ketiganya perlu dipertimbangkan karena hasil yang tampak baik dapat diperoleh

dengan cara yang tidak etis. Dalam perspektif spiritual, kualitas kerja juga berkaitan dengan kejujuran terhadap diri sendiri. Seseorang dapat menipu publik, tetapi ia tidak dapat menghapus kenyataan moral bahwa ia mengetahui apakah dirinya sungguh-sungguh menjalankan tanggung jawab. Di sinilah dimensi batin menjadi penting. Pengawasan eksternal tidak pernah dapat menggantikan seluruh fungsi kesadaran moral.

Yedi Supriadi menempatkan perilaku sebagai salah satu ekspresi dari proses pembentukan spiritual dalam uraian tentang psikologi Islami yang berakar pada tasawuf.[288] Jika gagasan tersebut dibaca dalam kerangka pelayanan publik, dapat dikembangkan pemahaman bahwa kualitas batin harus mempunyai konsekuensi pada kualitas tindakan. Spiritualitas yang matang semestinya meningkatkan kesungguhan, tanggung jawab, dan konsistensi dalam pekerjaan.

Kinerja sebagai kesalehan juga mengoreksi budaya religius yang terlalu cepat mengidentikkan kesalehan dengan intensitas ritual. Seseorang dapat sangat rajin menjalankan ritual, tetapi jika ia sengaja membiarkan pekerjaan terbengkalai sementara orang lain menanggung akibatnya, terdapat ketegangan etis yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan memperbanyak simbol keagamaan.

Pergeseran ini tidak bermaksud menjadikan produktivitas sebagai ukuran tunggal manusia. Nilai manusia tidak sama dengan produktivitas ekonominya. Yang dimaksud adalah bahwa ketika seseorang menerima tugas publik, ia memiliki kewajiban untuk menjalankannya dengan sebaik mungkin. Kemalasan yang merugikan masyarakat bukan bentuk zuhud, dan ketidakcakapan yang sengaja dipelihara bukan bentuk tawakal.

Kesalehan yang masuk ke ruang kerja melahirkan disiplin. Ia membuat seseorang memahami bahwa waktu masyarakat tidak boleh disia-siakan, anggaran tidak boleh diperlakukan sebagai milik pribadi, dan kewenangan tidak boleh digunakan untuk memperpanjang kenyamanan diri.

Kinerja yang berintegritas merupakan bentuk materialisasi amanah. Ia tidak menggantikan ibadah ritual, tetapi memberikan ruang bagi nilai-nilai spiritual untuk hadir dalam kehidupan sosial. Kesalehan menjadi terlihat bukan karena simbolnya bertambah, melainkan karena tanggung jawab yang dipercayakan kepadanya dikerjakan dengan benar.

Dari Symbolic Piety menuju Substantive Piety

Symbolic piety dapat dipahami sebagai bentuk kesalehan yang terutama memperoleh visibilitas melalui simbol, identitas, bahasa, ritus, dan representasi sosial. Ia tidak dengan sendirinya palsu. Simbol dapat menjadi ekspresi ketulusan. Persoalannya muncul ketika hubungan antara simbol dan substansi terputus sehingga keberagamaan dinilai terutama berdasarkan apa yang tampak, bukan berdasarkan karakter dan konsekuensi etisnya.

Substantive piety menunjuk pada kesalehan yang nilai-nilainya telah menembus struktur perilaku. Ia dapat terlihat dalam kejujuran ketika tidak ada pengawasan, keadilan ketika keputusan tidak menguntungkan diri sendiri, kesediaan menerima kritik, pengendalian terhadap hasrat memiliki, dan keberpihakan kepada mereka yang lemah. Surah al-Mā‘ūn memberikan kritik paling tajam terhadap pemisahan antara simbol ritual dan tanggung jawab sosial. Teks

tersebut mengaitkan pendustaan agama dengan pengabaian anak yatim dan orang miskin serta mengecam praktik ibadah yang kehilangan kepedulian moral (Q.S. al-Māʻūn 107: 1–7).[289] Struktur ini memungkinkan pembacaan bahwa ritual dan etika sosial tidak boleh dipertentangkan, tetapi harus ditempatkan dalam hubungan yang saling menerangi.

Pada saat yang sama, kesalehan substantif tidak boleh didefinisikan hanya melalui aktivisme sosial. Aktivisme tanpa kedalaman spiritual dapat berubah menjadi pencarian pengaruh. Karena itu, transformasi dari simbolik menuju substantif harus mencakup dua arah: internalisasi nilai ke dalam batin dan eksternalisasi nilai ke dalam tindakan.

Tasawuf mempunyai relevansi khusus di sini karena salah satu perhatian utamanya adalah pembentukan manusia dari dalam. Tradisi tersebut menyediakan bahasa tentang niat, ikhlas, muḥāsabah, riyāḍah al-nafs, dan pengendalian ego. Namun konsep-konsep tersebut harus dibawa keluar dari ruang privat secara hati-hati. Ikhlas, misalnya, tidak dapat dibuktikan melalui pengakuan verbal bahwa seseorang ikhlas. Ia justru diuji melalui perilaku yang tidak mencari keuntungan pribadi dari amal.

Yedi Supriadi dalam karya *Akhlak Tasawuf* yang diperkenalkan oleh penerbitnya menempatkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf dalam satu cakrawala pembahasan.[290] Informasi tersebut relevan bagi konstruksi monograf ini karena memperlihatkan upaya kontemporer menghubungkan dimensi spiritual dengan pembentukan akhlak. Monograf ini memperluas arah tersebut ke wilayah kehidupan publik, tanpa menganggap bahwa uraian tersebut secara langsung merupakan teori etika pemerintahan.

Peralihan menuju *substantive piety* pada akhirnya merupakan perubahan ukuran. Yang dinilai bukan lagi semata-mata "apakah seseorang tampak religius?", melainkan "nilai apa yang diwujudkan oleh religiositasnya?" Pertanyaan tersebut memiliki konsekuensi kritis terhadap seluruh bentuk *religious branding* yang memisahkan citra dari integritas.

Kekuatan agama justru terletak pada kemampuannya mengoreksi manusia ketika citra dirinya bertentangan dengan kenyataan moral. Kesalehan substantif membuat seseorang tidak nyaman dengan pujian yang tidak sesuai kenyataan. Ia lebih memilih memperbaiki kesalahan daripada mempertahankan citra sebagai orang yang selalu benar.

Monograf ini mengembangkan *substantive piety* sebagai konsep yang menghubungkan tiga lapisan: **kedalaman batin, konsistensi perilaku, dan dampak sosial**. Kesalehan mencapai kematangan ketika ketiga lapisan tersebut saling menguatkan. Batin yang baik menghasilkan perilaku yang baik; perilaku yang baik menghasilkan konsekuensi sosial yang adil.

Transformasi ini tidak berarti agama harus menjadi instrumen politik. Justru sebaliknya, agama harus mempertahankan daya kritisnya terhadap politik. Ketika simbol agama terlalu mudah dipakai untuk memberikan legitimasi kepada kekuasaan, kesalehan kehilangan kemampuan untuk menilai kekuasaan secara independen.

Substantive piety mengembalikan fungsi tersebut. Ia menempatkan agama bukan sebagai ornamen kekuasaan, tetapi sebagai sumber disiplin moral yang memungkinkan manusia mengatakan bahwa suatu tindakan salah bahkan ketika dilakukan oleh orang yang mengaku religius.

Mengganti Religious Branding dengan Moral Performance

Religious branding muncul ketika identitas dan simbol keagamaan diperlakukan sebagai instrumen pembentukan citra. Dalam dirinya sendiri, representasi religius bukan persoalan. Persoalan muncul ketika simbol digunakan untuk menciptakan persepsi moral yang tidak ditopang oleh perilaku moral. Pada keadaan demikian, agama tidak lagi menjadi sumber koreksi terhadap ego, melainkan menjadi perangkat komunikasi ego.

Masalah ini sangat serius dalam kehidupan kekuasaan karena kekuasaan secara inheren membutuhkan legitimasi. Ketika legitimasi politik bertemu dengan simbol agama, terdapat kemungkinan bahwa kesalehan diperlakukan sebagai modal reputasi. Pemimpin dapat memperoleh kepercayaan bukan karena integritas yang telah teruji, tetapi karena citra religius yang berhasil dibangun.

Monograf ini tidak bermaksud menolak ekspresi religius dalam kehidupan publik. Yang perlu ditolak adalah **substitusi antara simbol dan bukti moral**. Simbol dapat menyertai kesalehan, tetapi tidak dapat menggantikan integritas. Moralitas harus memiliki indikator perilaku yang dapat diuji.

Moral performance dalam pengertian yang digunakan di sini bukanlah pertunjukan moral untuk kamera. Istilah tersebut menunjuk pada performa etis yang terwujud dalam tindakan nyata: keputusan yang adil, penggunaan anggaran yang bertanggung jawab, pelayanan yang baik, keterbukaan terhadap kritik, penolakan terhadap korupsi, dan perlindungan terhadap warga yang rentan. Q.S. al-Mā'idah 5: 8 memberikan ukuran yang sangat penting: keadilan tidak boleh ditinggalkan bahkan karena kebencian terhadap suatu kelompok, dan

keadilan disebut dekat dengan takwa.[291] Prinsip tersebut dapat diterapkan sebagai alat uji terhadap *religious branding*. Jika simbol religius kuat tetapi keputusan berubah menurut kedekatan kelompok, maka simbol tidak dapat dijadikan bukti yang memadai mengenai kesalehan.

Demikian pula, amanah menuntut sesuatu yang lebih konkret daripada reputasi. Q.S. al-Nisā' 4: 58 memerintahkan agar amanah diberikan kepada yang berhak dan perkara diputuskan dengan adil.[292] Ayat ini mengarahkan perhatian dari identitas pemegang jabatan kepada cara jabatan digunakan.

Pada titik ini, konsep *moral performance* harus dibedakan dari performativitas yang manipulatif. Moral performance yang dimaksud bukan aktivitas memamerkan moralitas, melainkan keterlihatan konsekuensi moral dalam perilaku. Ia dapat diverifikasi melalui rekam keputusan, kualitas pelayanan, penggunaan sumber daya, konsistensi antara janji dan tindakan, serta kesediaan menerima mekanisme pertanggungjawaban.

Perubahan paradigma ini mempunyai konsekuensi bagi masyarakat. Publik perlu belajar membedakan antara simbol yang menghiasi kekuasaan dan integritas yang membatasi kekuasaan. Penilaian terhadap pemimpin religius tidak boleh berhenti pada pertanyaan mengenai kesalehan personalnya. Publik perlu bertanya apakah ia adil kepada lawan, jujur ketika tidak menguntungkan dirinya, transparan ketika mengalami kegagalan, dan bersedia membatasi kekuasaan yang berada di tangannya.

Bagi pemegang kekuasaan sendiri, perubahan tersebut menuntut keberanian moral. *Religious branding* memberikan kepuasan karena

citra dapat mengendalikan persepsi orang lain. *Moral performance* menuntut sesuatu yang jauh lebih sulit: membiarkan tindakan diuji oleh kenyataan.

Tasawuf dapat memberikan fondasi batin bagi perubahan tersebut melalui kritik terhadap riya', ujub, cinta kedudukan, dan dominasi ego. Akan tetapi, kritik tersebut harus dijaga agar tidak berhenti pada bahasa moral individual. Ego yang menguasai seseorang dapat berkembang menjadi ego institusional apabila tidak dikoreksi oleh mekanisme akuntabilitas.

Karena itu, monograf ini mengusulkan suatu formula konseptual: **agama memberikan orientasi moral, tasawuf mendisiplinkan batin, etika menerjemahkan nilai ke dalam prinsip perilaku, dan tata kelola menyediakan mekanisme pengujian publik**. Keempat lapisan tersebut saling membutuhkan. Agama tanpa disiplin batin dapat menjadi simbol; disiplin batin tanpa tindakan dapat menjadi privat; tindakan tanpa prinsip dapat menjadi pragmatis; dan prinsip tanpa akuntabilitas dapat kehilangan daya koreksinya.

Pergantian dari *religious branding* menuju *moral performance* pada akhirnya merupakan pergantian dari politik citra menuju politik pertanggungjawaban. Kesalehan tidak lagi dinilai terutama dari seberapa meyakinkan seseorang menampilkan identitas religius, tetapi dari seberapa konsisten ia membiarkan nilai agama membatasi dirinya ketika berhadapan dengan harta, jabatan, pengaruh, dan kepentingan.

Di situlah keadilan substantif menemukan makna terdalamnya. Agama tidak dipanggil untuk membuat kekuasaan tampak suci. Agama justru harus membuat kekuasaan **takut menyalahgunakan kesuciannya sebagai legitimasi**. Kekuasaan yang benar-benar etis

bukan kekuasaan yang paling berhasil membangun citra religius, melainkan kekuasaan yang paling bersedia tunduk kepada ukuran moral yang berlaku bahkan terhadap dirinya sendiri.

MELAMPAUI BORROWED LEGITIMACY: MENUJU ETIKA KEKUASAAN YANG AUTENTIK

Mengapa Legitimasi Tidak Dapat Selamanya Dipinjam?

Legitimasi kekuasaan memiliki dimensi yang lebih dalam daripada sekadar penerimaan formal terhadap suatu jabatan. Kekuasaan dapat memperoleh pengakuan melalui hukum, prosedur elektoral, tradisi, karisma, institusi keagamaan, simbol moral, atau dukungan kelompok sosial tertentu. Namun, sumber-sumber pengakuan tersebut tidak selalu identik dengan kualitas etis dari tindakan penguasa. Di sinilah muncul persoalan *borrowed legitimacy*: kekuasaan memperoleh daya legitimatif dari sumber yang secara moral telah dipercaya masyarakat, sementara kualitas moral kekuasaan itu sendiri belum tentu setara dengan sumber legitimasi yang dipinjam.

Max Weber membedakan antara klaim legitimasi dan kenyataan ketaatan. Bagi Weber, legitimasi berkaitan dengan keyakinan bahwa suatu tatanan atau otoritas memiliki validitas tertentu; ketaatan tidak selalu lahir dari keyakinan tersebut karena kepentingan material, oportunisme, ketakutan, atau ketiadaan alternatif juga dapat menghasilkan kepatuhan. (German History Intersections) Distingsi ini penting karena menunjukkan bahwa stabilitas kekuasaan tidak dengan sendirinya membuktikan legitimasi moralnya. Sebuah pemerintahan dapat ditaati tanpa sungguh-sungguh dipercaya.

Dalam masyarakat religius, problem tersebut memperoleh kompleksitas tambahan. Simbol keagamaan memiliki daya legitimatif

karena agama tidak hanya menyediakan bahasa tentang yang sakral, tetapi juga menawarkan horizon moral untuk menilai tindakan. Ketika penguasa tampil bersama tokoh agama, menggunakan simbol religius, menghadiri ritual keagamaan, atau memperoleh dukungan moral dari lembaga keagamaan, yang berpindah kepadanya bukanlah kesucian dalam pengertian teologis, melainkan *kredit sosial-moral* yang sebelumnya melekat pada simbol atau institusi tersebut.

Fenomena itu tidak harus selalu dipahami secara sinis. Relasi antara agama dan kekuasaan dapat mengandung fungsi etis yang produktif apabila agama benar-benar menjadi sumber kritik moral terhadap kekuasaan. Persoalan muncul ketika hubungan tersebut berubah menjadi mekanisme peminjaman legitimasi tanpa transformasi etis pada pelaku kekuasaan. Literatur mutakhir bahkan menunjukkan bahwa dukungan negara terhadap agama dalam kondisi tertentu dapat berkorelasi dengan menurunnya kepercayaan terhadap pemerintah, terutama ketika keterikatan negara dengan agama dipersepsi mengurangi autentisitas agama atau menjadikannya instrumen kekuasaan.

Legitimasi yang dipinjam memiliki daya tahan yang terbatas. Ia dapat mempercepat penerimaan sosial, tetapi tidak dapat secara permanen menggantikan integritas internal. Ketika perilaku kekuasaan mulai bertentangan secara sistematis dengan nilai yang diwakili sumber legitimasi tersebut, terjadi proses *legitimacy reversal*: sumber yang semula mengangkat kewibawaan kekuasaan justru dapat berubah menjadi ukuran yang digunakan masyarakat untuk mengkritiknya.

Karena itu, persoalan mendasar bukan apakah kekuasaan boleh memperoleh legitimasi dari agama, melainkan apakah legitimasi

tersebut menghasilkan transformasi etis dalam penggunaan kekuasaan. Jika tidak, simbol agama berhenti menjadi sumber orientasi moral dan berubah menjadi perangkat retoris. Pada saat itulah legitimasi kehilangan sifat substantifnya dan menjadi sekadar teknologi pengakuan.

Dari Legitimasi Eksternal menuju Integritas Internal

Legitimasi eksternal terutama berbicara tentang bagaimana kekuasaan dipersepsi dari luar dirinya. Ia bergantung pada pengakuan masyarakat, dukungan kelompok, reputasi, simbol, afiliasi, dan jaringan otoritas yang memungkinkan seseorang dianggap layak memegang kekuasaan. Integritas internal bergerak pada tingkat yang berbeda: ia menyangkut kesesuaian antara nilai yang diakui, motif yang mendasari tindakan, dan praktik aktual ketika kekuasaan dijalankan.

Perbedaan tersebut membuat legitimasi dan integritas tidak dapat dipertukarkan. Seseorang dapat memperoleh legitimasi sosial tanpa memiliki integritas personal yang memadai. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki integritas moral tetapi belum memperoleh legitimasi politik yang luas. Dalam sistem kekuasaan yang sehat, keduanya semestinya bertemu: legitimasi eksternal menjadi pengakuan sosial terhadap kualitas internal yang dapat diuji.

Pertanyaan etis yang lebih mendasar karenanya bukan “siapa yang mendukung penguasa?”, melainkan “apa yang dilakukan penguasa ketika tidak sedang disaksikan oleh publik?”. Pergeseran ini membawa pembahasan dari wilayah representasi menuju karakter. Erving Goffman memperlihatkan bahwa kehidupan sosial selalu mengandung dimensi presentasi diri; individu mengelola kesan yang diterima oleh

orang lain melalui penampilan, tindakan, setting, dan berbagai perangkat interaksi sosial. (Google Books) Akan tetapi, analisis semacam itu juga membuka pertanyaan yang lebih serius: sejauh mana citra publik memiliki hubungan dengan realitas moral yang berada di baliknya?

Tradisi etika Islam memberikan ruang penting bagi pertanyaan tersebut karena moralitas tidak berhenti pada penampakan lahiriah. Al-Qur'an menempatkan manusia dalam horizon pertanggungjawaban yang melampaui penilaian sosial. Amanah, keadilan, kejujuran, dan tanggung jawab bukan terutama strategi untuk memperoleh citra, mel[293]kan kualitas yang melekat pada tindakan itu sendiri. Prinsip amanah dan keadilan ditegaskan dalam perintah untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak serta menetapkan keputusan secara adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[1]

Di sini terjadi perubahan orientasi yang menentukan. Kekuasaan tidak lagi dinilai pertama-tama berdasarkan banyaknya simbol moral yang ditampilkan, tetapi berdasarkan kapasitas menginternalisasi nilai yang menjadi dasar klaim moral tersebut. Integritas internal bukan sekadar "niat baik"; ia harus terlihat dalam konsistensi keputusan, kesediaan menerima koreksi, pengendalian kepentingan pribadi, dan kemampuan membatasi diri ketika kewenangan formal memungkinkan tindakan yang sebaliknya. Integritas sebagai mekanisme internalisasi legitimasi. Legitimasi yang berasal dari luar diri menjadi stabil apabila nilai yang melandasinya telah berubah menjadi disposisi moral di dalam diri penguasa. Pada titik itu, legitimasi tidak lagi harus terus-menerus diproduksi melalui pencitraan karena tindakan sehari-hari mulai menjadi bukti yang relatif mandiri.

Dari Symbolic Capital menuju Ethical Capital

Konsep *symbolic capital* Pierre Bourdieu membantu menjelaskan bagaimana penghormatan, prestise, reputasi, dan pengakuan sosial dapat berfungsi sebagai sumber daya dalam arena kekuasaan. Dalam kerangka Bourdieu, dunia sosial tidak hanya bekerja melalui distribusi modal ekonomi. Modal budaya, sosial, dan bentuk-bentuk pengakuan simbolik juga dapat menghasilkan posisi dan kekuasaan. *Distinction* menunjukkan bagaimana sistem simbolik dapat berfungsi sebagai struktur klasifikasi sekaligus relasi kekuasaan. (Google Books)

Kerangka tersebut menjadi sangat produktif ketika diterapkan pada religiositas politik. Identitas keagamaan, kedekatan dengan ulama, kemampuan menggunakan bahasa agama, kehadiran dalam ritual, atau asosiasi dengan institusi religius dapat menjadi sumber *symbolic capital*. Nilainya bukan terutama terletak pada objek simboliknya, melainkan pada pengakuan masyarakat terhadap makna yang dikandungnya.

Namun, modal simbolik memiliki keterbatasan fundamental: ia dapat merepresentasikan kebajikan tanpa harus menghasilkan kebajikan. Seorang aktor politik dapat memiliki reputasi religius tanpa perilakunya mencerminkan tanggung jawab moral yang diasosiasikan dengan reputasi tersebut. Pada titik inilah monograf ini mengusulkan pembedaan antara *symbolic capital* dan *ethical capital*.

Ethical capital tidak dipahami sebagai istilah yang sedang dinisbatkan kepada Bourdieu, melainkan sebagai konstruksi konseptual monograf ini. Ia merujuk pada akumulasi kepercayaan yang terbentuk melalui konsistensi tindakan etis yang dapat diamati, diuji, dan dipertanggungjawabkan. Jika *symbolic capital* terutama bekerja melalui

pengakuan atas tanda, *ethical capital* tumbuh melalui pengalaman sosial terhadap tindakan.

Perbedaannya bersifat epistemik sekaligus moral. Modal simbolik dapat dibangun relatif cepat melalui komunikasi, asosiasi, dan representasi. Modal etis membutuhkan waktu karena masyarakat harus mengalami konsekuensi dari tindakan seorang pemegang kekuasaan. Kejujuran dalam pengambilan keputusan, transparansi, perlakuan adil terhadap pihak yang berbeda, kesediaan menerima kritik, dan kemampuan mengakui kesalahan merupakan proses yang tidak dapat dipadatkan menjadi satu pertunjukan simbolik.

Pemikiran Tom R. Tyler mengenai legitimasi memberikan dukungan penting bagi pergeseran tersebut. Dalam kajiannya tentang kepatuhan terhadap hukum, Tyler menunjukkan pentingnya persepsi masyarakat terhadap kewajaran, kejujuran, netralitas, martabat, dan prosedur yang adil. Legitimasi karenanya tidak hanya bersandar pada kapasitas memaksa, tetapi juga pada pengalaman masyarakat mengenai kualitas otoritas.

Ethical capital dapat dipahami sebagai bentuk modal yang semakin kuat justru ketika ia tidak dipertontonkan secara berlebihan. Kekuasaan yang benar-benar memiliki modal etis tidak perlu terus-menerus menyatakan dirinya bermoral. Rekam tindakan menjadi medium pembuktiannya.

Dari Religious Branding menuju Moral Credibility

Religious branding terjadi ketika identitas, simbol, bahasa, dan asosiasi keagamaan digunakan untuk membangun pengenalan sosial terhadap seorang aktor atau institusi. Istilah ini berguna karena

menempatkan religiositas dalam perspektif komunikasi simbolik, bukan langsung menganggap setiap ekspresi agama sebagai kemunafikan. Persoalan akademiknya terletak pada perbedaan antara agama sebagai orientasi moral dan agama sebagai tanda identitas yang diproduksi untuk memperoleh penerimaan.

Religiusitas memiliki kekuatan legitimatif karena agama menyediakan kosakata moral yang telah memiliki resonansi historis dalam masyarakat. Ketika seorang penguasa tampil sebagai pribadi religius, publik tidak hanya melihat pakaian, ucapan, atau ritual. Mereka menghubungkan tanda tersebut dengan harapan tertentu: kejujuran, keadilan, kesederhanaan, amanah, pengendalian diri, dan kepedulian terhadap yang lemah. *Religious branding* menjadi problematis apabila hubungan antara tanda dan perilaku tersebut terputus.

Kredibilitas moral berada pada tingkat yang berbeda. Ia tidak bertanya apakah seseorang tampak religius, melainkan apakah perilakunya layak dipercaya secara moral. Perbedaan ini penting karena masyarakat tidak hanya menilai isi pesan agama, tetapi juga integritas pembawa pesan.

Dalam tradisi Islam, akhlak tidak dapat direduksi menjadi dekorasi identitas. Orientasi moral mencakup hubungan antara batin, ucapan, dan perbuatan. Konsekuensinya, religiositas seorang penguasa semestinya dinilai dari kemampuan menerjemahkan nilai keagamaan ke dalam struktur keputusan publik. Keadilan dalam pelayanan, perlindungan terhadap kelompok rentan, penghindaran penyalahgunaan jabatan, dan keterbukaan terhadap kritik merupakan wilayah tempat kredibilitas moral memperoleh bentuk konkret. Di sini relevan pemikiran kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi yang

menempatkan transformasi batin, akhlak, dan pengolahan jiwa sebagai bagian dari pembentukan manusia. Situs resmi beliau menjelaskan kerangka yang menghubungkan pembentukan diri dengan dimensi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku. Pembacaan ini dapat digunakan secara terbatas untuk menegaskan bahwa ekspresi lahiriah tidak cukup apabila tidak disertai transformasi internal.

Monograf ini tidak menyamakan gagasan tersebut dengan teori legitimasi politik. Yang dilakukan adalah mempertemukan dimensi etika spiritual dengan teori legitimasi secara analitis: kredibilitas moral muncul ketika identitas religius memiliki korelasi yang dapat dikenali dengan tindakan etis. Dengan demikian, ukuran religiositas kekuasaan bergeser dari intensitas *branding* menuju konsistensi moral.

Dari Endorsement menuju Accountability

Endorsement keagamaan bekerja melalui pengalihan kepercayaan. Ketika seorang tokoh agama memberikan dukungan kepada seorang pemegang kekuasaan, sebagian otoritas moral tokoh tersebut dapat ikut memengaruhi persepsi publik terhadap pihak yang didukung. Akan tetapi, dukungan personal tidak boleh diperlakukan sebagai pengganti mekanisme pertanggungjawaban.

Persoalan tersebut menjadi semakin penting ketika otoritas agama memiliki pengaruh sosial yang besar. Dukungan dapat memperluas penerimaan politik, tetapi sekaligus menciptakan risiko *moral shielding*: kritik terhadap penguasa menjadi lebih sulit karena kritik terhadapnya dipersepsi sebagai kritik terhadap simbol atau komunitas agama yang memberikan dukungan. Pertanggungjawaban membalik arah hubungan tersebut. Seorang tokoh agama yang memberikan dukungan

moral semestinya tidak berhenti pada tindakan legitimasi awal, tetapi tetap memiliki ruang untuk mengevaluasi perilaku pihak yang didukung. Dukungan yang tidak disertai kemampuan menarik dukungan ketika terjadi pelanggaran etis berpotensi mengubah otoritas moral menjadi instrumen proteksi politik.

Kajian tentang otoritas agama dalam masyarakat demokratis menunjukkan bahwa hubungan antara otoritas keagamaan dan otoritas demokratis merupakan persoalan tersendiri. Otoritas agama dapat memiliki pengaruh independen terhadap cara warga memandang kewajiban politik dan otoritas publik. Karena itu, integritas institusi keagamaan tidak hanya bergantung pada kemampuan memberikan nasihat moral, tetapi juga pada independensinya dari kepentingan kekuasaan.

Akuntabilitas menuntut perubahan dari pertanyaan “siapa yang mendukung siapa?” menuju “siapa yang dapat meminta pertanggungjawaban kepada siapa?”. Pertanyaan kedua jauh lebih substantif. Ia mengubah agama dari sumber legitimasi pasif menjadi sumber pengawasan etis.

Dalam konteks tata kelola, dukungan keagamaan seharusnya tidak menghasilkan kekebalan moral. Sebaliknya, semakin tinggi legitimasi religius yang diklaim seorang penguasa, semakin tinggi pula ekspektasi terhadap keterbukaan, kejujuran, keadilan, dan kesediaannya diperiksa.

Prinsip *accountability symmetry*: legitimasi moral yang diberikan kepada kekuasaan harus diimbangi dengan kapasitas moral untuk mengoreksi kekuasaan. Tanpa simetri tersebut, endorsement mudah berubah menjadi patronase simbolik.

Dari Performativitas menuju Autentisitas

Kekuasaan selalu memiliki dimensi performatif. Seorang pemimpin berbicara di depan publik, hadir dalam upacara, mengenakan simbol tertentu, menggunakan bahasa moral, dan membangun citra mengenai dirinya. Performativitas pada dirinya sendiri bukanlah sesuatu yang negatif. Politik memang membutuhkan representasi dan komunikasi. Masalah muncul ketika performa menggantikan substansi.

Erving Goffman menunjukkan bahwa interaksi sosial mengandung proses pengelolaan kesan. Individu berusaha mengarahkan bagaimana dirinya dipahami oleh orang lain melalui "penampilan" dan perangkat situasional yang tersedia. Kerangka tersebut membantu membaca politik sebagai ruang di mana identitas publik diproduksi dan dipelihara.

Namun, monograf ini membedakan *performativitas* dari *autentisitas*. Autentisitas tidak berarti menampilkan "diri asli" secara spontan tanpa norma. Dalam pemikiran Charles Taylor, persoalan autentisitas merupakan persoalan moral yang berkaitan dengan cara manusia menemukan dan mengartikulasikan orientasi bernilai dalam kehidupan modern. Taylor justru mengkritik pemahaman autentisitas yang direduksi menjadi kebebasan subjektif tanpa horizon moral.

Bagi kekuasaan religius, autentisitas berarti terdapat koherensi antara apa yang diklaim sebagai nilai dan cara nilai tersebut diwujudkan. Pemimpin yang berbicara tentang amanah tetapi tidak bersedia diawasi menghadirkan kontradiksi. Pemimpin yang berbicara tentang kesederhanaan tetapi menggunakan jabatan untuk memperbesar kepentingan pribadi juga memperlihatkan disjungsi antara simbol dan karakter. Autentisitas karena itu bukan keadaan psikologis yang hanya dapat diketahui oleh individu. Dalam ruang

publik, ia memiliki dimensi intersubjektif. Publik menguji autentisitas melalui konsistensi perilaku, pengalaman institusional, dan kemampuan penguasa mempertahankan prinsip ketika prinsip tersebut tidak menguntungkan dirinya.

Pergeseran dari performativitas menuju autentisitas bukan berarti menghapus simbol. Yang berubah adalah status simbol: simbol tidak lagi menjadi bukti utama moralitas, melainkan representasi yang harus dikonfirmasi oleh tindakan. Politik yang autentik bukan politik tanpa panggung, melainkan politik yang tidak membiarkan panggung menggantikan kenyataan.

Dari Pencitraan menuju Pembuktian

Pencitraan bekerja melalui produksi persepsi. Pembuktian bekerja melalui pengalaman. Perbedaan keduanya menentukan kualitas legitimasi politik. Pencitraan dapat menciptakan kesan bahwa seorang pemimpin memiliki kualitas tertentu; pembuktian membuat kualitas tersebut dapat dinilai berdasarkan tindakan yang memiliki konsekuensi nyata.

Kekuasaan yang bergantung terutama pada pencitraan akan selalu membutuhkan produksi simbol yang berulang. Setiap krisis citra harus dijawab dengan citra baru. Setiap tuduhan harus dilawan dengan komunikasi baru. Pola semacam itu menghasilkan politik yang semakin intensif secara representasional tetapi belum tentu semakin kuat secara moral.

Pembuktian memiliki logika yang berbeda. Ia memerlukan rekam jejak. Keputusan publik menjadi dokumen moral kekuasaan. Anggaran, kebijakan, distribusi pelayanan, mekanisme pengawasan, perlakuan

terhadap kritik, dan keberanian memperbaiki kesalahan menjadi indikator yang lebih kuat daripada retorika.

Tyler menunjukkan bahwa legitimasi otoritas berkaitan dengan pengalaman masyarakat terhadap keadilan prosedural dan perlakuan yang bermartabat. Temuan konseptual ini dapat diperluas ke kekuasaan religius: legitimasi moral akan semakin kuat apabila masyarakat mengalami bahwa institusi tersebut bertindak adil, netral, dapat dipercaya, dan terbuka terhadap suara mereka.

Prinsip *proof-based legitimacy*. Legitimasi yang matang harus memungkinkan klaim moral diterjemahkan menjadi indikator perilaku yang dapat diperiksa. Jika seorang pemimpin mengklaim amanah, pertanyaannya adalah bagaimana amanah itu diterjemahkan ke dalam pengelolaan sumber daya. Jika mengklaim keadilan, bagaimana kelompok yang berbeda diperlakukan? Jika mengklaim kesederhanaan, bagaimana ia mengendalikan privilese yang melekat pada jabatan? Pembuktian tidak menghapus dimensi iman yang bersifat batiniah. Tidak semua motif manusia dapat diverifikasi publik. Yang dapat diverifikasi adalah konsekuensi institusional dari tindakan. Karena itu, masyarakat tidak perlu mengklaim mengetahui isi hati seorang penguasa untuk menilai apakah kebijakannya adil atau tidak. Pada tingkat ini, etika kekuasaan memperoleh ukuran yang lebih rasional sekaligus lebih rendah hati: bukan menghakimi batin, melainkan memeriksa tindakan.

Dari Ritual Kekuasaan menuju Amanah Kekuasaan

Ritual politik memiliki fungsi simbolik yang penting. Pelantikan, sumpah jabatan, doa, kunjungan ke tempat ibadah, dan kehadiran

dalam perayaan keagamaan dapat menempatkan kekuasaan dalam horizon makna yang lebih luas daripada administrasi. Ritual mengingatkan bahwa jabatan memiliki dimensi normatif.

Namun, ritual menjadi problematis apabila sakralitas upacara berhenti pada peristiwa simbolik dan tidak masuk ke dalam struktur tindakan. Sumpah dapat diucapkan dengan khidmat tetapi tidak selalu diikuti kesetiaan terhadap amanah. Doa dapat terdengar tulus tetapi tidak otomatis menghasilkan kebijakan yang adil.

Kajian Nicholas Aroney mengenai sumpah jabatan memperlihatkan bahwa sumpah memiliki struktur normatif yang menarik: kekuasaan politik ditempatkan di bawah kesaksian dan penilaian yang melampaui kekuasaan itu sendiri. Sumpah karena itu seharusnya dibaca bukan sebagai legitimasi tambahan bagi pejab[294] melainkan sebagai pembatas moral atas dirinya.

Al-Qur'an menempatkan amanah sebagai tanggung jawab yang harus diberikan kepada yang berhak dan keadilan sebagai prinsip pengambilan keputusan (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[1] Dalam perspektif ini, jabatan tidak terutama merupakan hak untuk memerintah, melainkan beban tanggung jawab yang harus dipertanggungjawabkan.

Pergeseran dari ritual menuju amanah mengubah makna simbol. Ritual tidak lagi dipahami sebagai sumber pembebasan moral, tetapi sebagai pengingat akan kewajiban moral. Semakin sakral sebuah ritual kekuasaan, semakin besar seharusnya kesadaran tentang keterbatasan kekuasaan tersebut. *Anti-absolutization principle*: tidak ada kekuasaan manusia yang boleh diperlakukan seolah-olah memiliki legitimasi mutlak. Pemegang jabatan menerima kewenangan untuk tujuan

tertentu, dalam batas tertentu, dan untuk kepentingan yang tidak boleh direduksi menjadi kepentingan pribadi.

Kekuasaan menjadi etis ketika ritual mengubah perilaku, bukan ketika perilaku hanya digunakan untuk memperindah ritual.

Model Integratif Legitimasi Religiositas Kekuasaan

Pembahasan sebelumnya memperlihatkan bahwa legitimasi religiositas kekuasaan tidak dapat dijelaskan melalui satu dimensi. Ia terbentuk melalui hubungan antara simbol, institusi, pengalaman publik, karakter personal, dan mekanisme pertanggungjawaban. Model integratif diperlukan agar religiositas tidak direduksi menjadi indikator penampilan.

Monograf ini mengembangkan lima lapisan analitis. Lapisan pertama adalah **legitimasi normatif**, yaitu kesesuaian klaim kekuasaan dengan nilai yang diakui sebagai benar. Lapisan kedua adalah **legitimasi simbolik**, yaitu kemampuan simbol agama menghasilkan pengakuan sosial. Lapisan ketiga adalah **integritas personal**, yaitu konsistensi antara keyakinan, ucapan, dan perilaku. Lapisan keempat adalah **integritas institusional**, yaitu sejauh mana nilai moral diterjemahkan ke dalam prosedur, kebijakan, dan mekanisme pengawasan. Lapisan kelima adalah **akuntabilitas publik**, yakni kemampuan masyarakat menguji dan menilai kekuasaan.

Kelima lapisan tersebut tidak berada pada tingkatan yang identik. Simbol dapat hadir tanpa integritas; integritas personal dapat ada tanpa institusi yang sehat; institusi dapat memiliki aturan yang baik tetapi tidak dilaksanakan. Karena itu, legitimasi religiositas kekuasaan harus dipahami sebagai relasi, bukan sebagai atribut tunggal.

Model tersebut dapat diringkas sebagai berikut:

nilai religius → internalisasi moral → perilaku etis → institusionalisasi → verifikasi publik → legitimasi yang diperbarui.

Arah ini bersifat sirkular. Legitimasi yang diterima pada satu tahap tidak menjadi hak permanen, tetapi harus diperbarui melalui tindakan. Inilah perbedaan fundamental antara legitimasi substantif dan legitimasi yang dipinjam.

Model ini juga menghindari reduksionisme sekuler maupun religius. Ia tidak menganggap agama semata-mata instrumen politik, tetapi juga tidak menganggap identitas agama otomatis menjamin kualitas moral. Agama dapat menjadi sumber kritik terhadap kekuasaan sekaligus dapat disalahgunakan sebagai sumber legitimasi simbolik.

Kerangka ini memiliki kedekatan dengan teori legitimasi Weber pada tingkat pengakuan terhadap validitas otoritas, dengan teori Bourdieu pada tingkat fungsi modal simbolik, dengan Goffman pada tingkat performativitas sosial, dan dengan Tyler pada tingkat pengalaman warga terhadap otoritas. Namun, sintesis yang dikembangkan di sini menambahkan dimensi religiositas sebagai sumber tuntutan moral dan *ethical capital* sebagai hasil konsistensi tindakan.

Borrowed Legitimacy–Legitimacy Reversal Model

Konsep *borrowed legitimacy* memperoleh arti teoritis yang lebih tajam apabila dipasangkan dengan kemungkinan *legitimacy reversal*. Pada fase pertama, kekuasaan memperoleh keuntungan dari sumber legitimasi eksternal. Dukungan tokoh agama, simbol religius, jaringan

komunitas, atau asosiasi dengan lembaga moral memperbesar penerimaan sosial.

Fase kedua terjadi ketika publik mulai menguji kesesuaian antara simbol dan tindakan. Selama terdapat konsistensi, legitimasi eksternal dapat mengalami internalisasi: pengakuan sosial berkembang menjadi kepercayaan terhadap karakter dan kinerja. Tetapi apabila ketidaksesuaian menjadi nyata, mekanismenya berubah.

Pada fase ketiga, simbol yang sebelumnya berfungsi sebagai penguat kekuasaan menjadi standar evaluasi terhadap kekuasaan. Semakin tinggi klaim moral yang pernah dibuat, semakin tajam pula penilaian ketika perilaku aktual menyimpang. Inilah *legitimacy reversal*.

Model tersebut dapat dirumuskan:

borrowed legitimacy → symbolic amplification → ethical testing → dissonance → public verification → legitimacy reversal.

Tidak semua legitimasi yang dipinjam berakhir dalam pembalikan. Ada kemungkinan sumber eksternal justru membantu proses pembentukan etika internal. Dukungan agama dapat menjadi konstruktif apabila ia disertai tuntutan moral dan independensi kritis. Yang menentukan bukan asal legitimasi, melainkan hubungan antara legitimasi dan mekanisme koreksi.

Literatur mengenai hubungan negara dan agama memberikan indikasi penting bahwa keterikatan agama dengan pemerintah dapat menghasilkan konsekuensi legitimasi yang kompleks. Dalam studi lintas negara yang diterbitkan *American Political Science Review*, dukungan negara terhadap agama secara keseluruhan tidak secara otomatis meningkatkan kepercayaan terhadap pemerintah; beberapa bentuk keterikatan bahkan berkaitan dengan penurunan kepercayaan.

Model ini juga menunjukkan mengapa skandal moral sering memiliki daya rusak lebih besar terhadap pemimpin religius dibanding pemimpin yang tidak membangun legitimasi melalui agama. Kerusakannya tidak hanya mengenai reputasi personal. Ia dapat menghasilkan *symbolic dissonance*: publik membandingkan perilaku dengan nilai yang sebelumnya digunakan untuk memperoleh kepercayaan.

Legitimasi dengan demikian memiliki sifat refleksif. Kekuasaan bukan hanya dinilai berdasarkan apa yang dilakukannya, tetapi juga berdasarkan standar moral yang digunakannya sendiri untuk membenarkan keberadaannya.

Implikasi bagi Religious Studies

Bagi *Religious Studies*, kerangka ini menggeser perhatian dari pertanyaan apakah agama hadir dalam politik menuju pertanyaan bagaimana agama bekerja sebagai sumber legitimasi, kritik, simbol, dan evaluasi moral. Pergeseran tersebut penting karena kehadiran simbol agama dalam ruang politik belum menjelaskan fungsi sosialnya.

Kajian agama perlu membedakan agama sebagai sistem makna, institusi sosial, identitas kolektif, sumber otoritas, dan sumber kapital simbolik. Kelima dimensi tersebut dapat beroperasi secara bersamaan tetapi tidak identik. Seorang aktor dapat menggunakan identitas religius tanpa sepenuhnya tunduk pada otoritas institusi agama; institusi agama dapat mendukung pemerintah tetapi tetap mempertahankan fungsi kritisnya; masyarakat dapat menerima simbol agama tetapi menolak kebijakan aktor yang menggunakannya. Pendekatan demikian juga menuntut kehati-hatian terhadap kategori

“religius” dan “sekuler”. Religiusitas tidak seharusnya diperlakukan sebagai variabel tunggal yang dapat menjelaskan seluruh perilaku politik. Sebaliknya, ia perlu dibaca melalui jaringan makna, praktik, institusi, sejarah, dan relasi kekuasaan.

Kajian tentang otoritas Islam di Indonesia menunjukkan bahwa negara sendiri dapat memperoleh posisi sebagai aktor religius ketika membuat kebijakan di bidang agama. Long memperlihatkan bagaimana intervensi negara dalam urusan keagamaan dapat sekaligus membentuk dan mempersoalkan otoritas religius negara.

Implikasinya bersifat metodologis sekaligus teoritis. *Religious Studies* tidak cukup hanya memeriksa simbol agama yang digunakan elite. Ia perlu meneliti proses transformasi simbol menjadi otoritas, otoritas menjadi legitimasi, dan legitimasi menjadi pengalaman sosial. Di tahap terakhir inilah pertanyaan etis menjadi tidak terhindarkan.

Agama dalam politik tidak hanya perlu ditanyakan “apa maknanya?”, tetapi juga “apa akibatnya?”. Sebuah simbol dapat bermakna sakral bagi komunitas tertentu, tetapi fungsi politiknya dapat menghasilkan inklusi, eksklusi, legitimasi, resistensi, atau bahkan delegitimasi. Analisis agama yang matang harus mampu mempertahankan ambivalensi tersebut tanpa tergesa-gesa mereduksinya menjadi manipulasi ataupun kesucian.

Implikasi bagi Politik dan Tata Kelola

Dalam politik dan tata kelola, konsekuensi paling penting dari argumentasi ini adalah perubahan ukuran legitimasi. Pemerintahan tidak cukup dinilai dari legalitas prosedural atau popularitas, tetapi juga dari kemampuan mengubah nilai normatif menjadi kualitas

institusional. Legitimasi politik yang sehat membutuhkan prosedur yang dapat dipertanggungjawabkan. Jürgen Habermas menempatkan hukum, demokrasi, dan legitimasi dalam hubungan yang menuntut partisipasi publik serta rasionalitas komunikatif. *Between Facts and Norms* berusaha menjembatani pendekatan normatif dan empiris terhadap demokrasi serta menjelaskan hubungan antara hukum, hak, dan tata negara demokratis.

Kerangka tersebut penting bagi politik religius karena klaim moral tidak boleh menggantikan institusi. Pemimpin yang mengaku memiliki integritas tetap harus bekerja melalui prosedur yang transparan. Tokoh agama yang dianggap memiliki kewibawaan moral tetap perlu tunduk pada mekanisme hukum ketika terlibat dalam ruang publik.

Religiusitas dapat memperkaya etika pemerintahan apabila ia memperkuat tanggung jawab, bukan apabila ia mengurangi pengawasan. Karena itu, indikator legitimasi religiositas kekuasaan seharusnya mencakup transparansi, perlakuan adil, akses terhadap informasi, independensi pengawasan, perlindungan terhadap kritik, dan kesediaan mengoreksi kebijakan. Kekuasaan yang sehat tidak meminta masyarakat percaya hanya karena ia menggunakan bahasa agama. Ia membangun kondisi agar masyarakat memiliki alasan untuk percaya.

Pergeseran tersebut juga penting bagi kebijakan publik. Moralitas pemerintahan tidak dapat diukur hanya dari kebijakan yang secara simbolik sesuai dengan identitas agama tertentu. Ia harus dilihat dari dampak kebijakan terhadap manusia yang hidup di bawahnya. Keadilan administratif, perlindungan hak, dan pelayanan publik merupakan bentuk konkret etika politik.

Religiusitas yang masuk ke tata kelola harus mengalami institusionalisasi. Jika tidak, ia akan tetap berada pada tingkat retorika. Tantangan terbesar bukan membawa agama ke dalam politik, melainkan menerjemahkan nilai agama menjadi institusi yang tidak korup, tidak diskriminatif, dan dapat diperiksa.

Implikasi bagi Institusi Keagamaan

Institusi keagamaan menghadapi dilema struktural ketika berhadapan dengan kekuasaan. Di satu sisi, keterlibatan politik dapat memungkinkan nilai agama memengaruhi kebijakan publik. Di sisi lain, kedekatan berlebihan dapat mengikis independensi moral institusi tersebut.

Institusi agama memperoleh otoritas bukan hanya karena memiliki anggota atau struktur organisasi, tetapi juga karena masyarakat menganggapnya memiliki kapasitas untuk membedakan yang patut dari yang tidak patut. Apabila fungsi tersebut terlalu dekat dengan kepentingan kekuasaan, otoritas moral dapat berubah menjadi modal politik.

Karena itu, independensi tidak berarti institusi agama harus selalu beroposisi terhadap pemerintah. Independensi berarti kemampuan mempertahankan standar normatif yang sama ketika berhadapan dengan pihak yang didukung maupun pihak yang ditentang. Prinsip moral tidak boleh berubah hanya karena aktor politiknya berubah.

Di sinilah pentingnya *prophetic distance*: jarak etis yang memungkinkan institusi agama memberikan dukungan ketika kebijakan pemerintah benar dan kritik ketika kebijakan pemerintah salah. Dukungan tidak harus permanen; kritik tidak harus bermusuhan.

Perubahan digital memperbesar tantangan tersebut. Ketika endorsement tokoh agama dapat beredar secara luas dan cepat, satu pernyataan dapat memperoleh daya legitimatif jauh melampaui konteks awalnya. Karena itu, institusi keagamaan perlu mengembangkan mekanisme internal untuk memeriksa alasan dukungan, mengungkap konflik kepentingan, dan mempertanggungjawabkan perubahan sikap.

Otoritas agama yang sehat justru tidak takut kehilangan kedekatan dengan kekuasaan. Ia memperoleh kekuatan dari kemampuan mengatakan "ya" dan "tidak" berdasarkan standar yang sama. Ketika konsistensi tersebut terjaga, agama dapat berfungsi sebagai *ethical counterweight* terhadap kekuasaan.

Sebaliknya, ketika institusi keagamaan menjadi sekadar mesin endorsement, ia kehilangan fungsi korektifnya. Kekuasaan memperoleh legitimasi murah, sedangkan agama kehilangan kredibilitas mahal.

Implikasi bagi Masyarakat Digital

Masyarakat digital mengubah ekonomi legitimasi. Pada masa ketika komunikasi politik terutama berlangsung melalui institusi yang relatif terpusat, reputasi dapat dibangun dan dipelihara melalui mekanisme editorial, organisasi, dan jaringan sosial yang lebih lambat. Lingkungan digital mengubah struktur tersebut. Klaim moral dapat beredar dalam hitungan detik, dipotong dari konteks, diproduksi ulang, disebarkan oleh jaringan yang tidak terpusat, dan dipertemukan dengan bukti yang sebelumnya tersembunyi.

Perubahan ini membuat *borrowed legitimacy* sekaligus lebih mudah dan lebih rapuh. Lebih mudah karena endorsement seorang

tokoh agama dapat menjangkau audiens yang sangat luas. Lebih rapuh karena publik digital memiliki kemampuan lebih besar untuk membandingkan klaim dengan rekam jejak.

Legitimasi tidak lagi hanya diproduksi oleh satu arah komunikasi dari elite kepada massa. Ia dinegosiasikan melalui ekosistem verifikasi yang melibatkan warga, jurnalis, aktivis, akademisi, komunitas, dan berbagai arsip digital. Dalam situasi semacam ini, citra yang tidak sesuai dengan pengalaman publik dapat mengalami koreksi secara cepat.

Namun, masyarakat digital bukan ruang verifikasi yang sempurna. Kecepatan informasi juga memungkinkan misinformasi, manipulasi visual, pemotongan konteks, dan pembentukan kerumunan moral. Karena itu, meningkatnya kemampuan verifikasi tidak identik dengan meningkatnya kebenaran.

Tantangan epistemik masyarakat digital terletak pada kemampuan membedakan *evidence* dari *virality*. Sesuatu yang berulang kali dibagikan belum tentu benar; sesuatu yang menjadi tren belum tentu memiliki legitimasi moral.

Monograf ini mengusulkan bahwa otoritas moral digital harus memenuhi tiga syarat: **traceability**, yakni klaim dapat dilacak kepada sumbernya; **consistency**, yakni klaim dapat dibandingkan dengan tindakan sebelumnya; dan **accountability**, yakni pembuat klaim bersedia memberikan koreksi ketika terbukti keliru.

Dalam ekosistem digital, legitimasi tidak lagi cukup dipertahankan melalui pengulangan simbol. Ia harus mampu bertahan dalam arsip. Setiap pernyataan menjadi bagian dari rekam jejak yang dapat dipanggil kembali.

Masa Depan Otoritas Moral di Era Verifikasi Digital

Masa depan otoritas moral tidak terutama ditentukan oleh siapa yang memiliki simbol paling sakral, jaringan paling luas, atau kemampuan komunikasi paling tinggi. Ia akan semakin ditentukan oleh siapa yang mampu mempertahankan koherensi antara klaim, karakter, tindakan, dan pertanggungjawaban.

Perubahan ini menandai pergeseran historis dari *authority by association* menuju *authority by verification*. Otoritas berdasarkan asosiasi memperoleh kekuatan dari hubungan dengan tokoh, institusi, tradisi, atau simbol yang telah dipercaya. Otoritas berbasis verifikasi memperoleh kekuatan dari rekam tindakan yang dapat diperiksa.

Perubahan tersebut tidak berarti akhir agama dalam ruang publik. Sebaliknya, ia dapat membuka peluang bagi bentuk religiositas politik yang lebih dewasa. Ketika simbol tidak lagi cukup, agama dipaksa kembali kepada pertanyaan substantif tentang keadilan, amanah, kejujuran, tanggung jawab, dan pembentukan karakter.

Kerangka pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan diri melalui dimensi spiritual dan akhlak dapat dibaca secara konstruktif pada titik ini. Dalam materi yang tersedia dari karya-karyanya, transformasi manusia tidak berhenti pada pengetahuan keagamaan, tetapi dikaitkan dengan pengolahan batin dan manifestasi perilaku. (Yedi Supriadi) Pembacaan monograf ini tidak menjadikan gagasan tersebut sebagai teori legitimasi politik, melainkan sebagai salah satu sumber refleksi tentang pentingnya kesinambungan antara transformasi internal dan tindakan eksternal.

Masa depan otoritas moral karena itu tidak akan ditentukan oleh semakin banyaknya klaim kesalehan, melainkan oleh semakin kuatnya

kemampuan publik untuk menguji klaim tersebut. Penguasa religius akan menghadapi standar yang lebih tinggi karena masyarakat dapat membandingkan perkataan dengan kebijakan, janji dengan rekam jejak, simbol dengan perilaku, dan endorsement dengan tindakan setelah memperoleh kekuasaan.

Di sinilah *legitimacy reversal* menemukan bentuk akhirnya. Legitimasi yang semula dipinjam dari agama dapat kembali kepada agama dalam bentuk tuntutan moral terhadap penguasa. Simbol yang dahulu dipakai untuk menguatkan kekuasaan dapat berubah menjadi cermin yang memperlihatkan jarak antara klaim dan kenyataan.

Masa depan etika kekuasaan karenanya bukan persoalan memilih antara agama dan sekularitas, antara simbol dan rasionalitas, atau antara tradisi dan modernitas. Persoalan yang lebih mendasar adalah apakah kekuasaan bersedia ditempatkan di bawah ukuran moral yang diakuinya sendiri.

Jika jawabannya positif, religiositas dapat bergerak dari *branding* menuju karakter, dari endorsement menuju pengawasan, dari performativitas menuju autentisitas, dan dari legitimasi yang dipinjam menuju legitimasi yang diperoleh melalui tindakan.

Pada titik itu, kekuasaan tidak lagi bertanya bagaimana agar masyarakat percaya kepadanya. Pertanyaan yang lebih matang adalah apakah perilakunya memberi masyarakat alasan yang layak untuk percaya.

KETIKA AGAMA TIDAK LAGI MENJADI STEMPEL KEKUASAAN

Dari Simbol menuju Substansi

Problem paling mendasar dalam relasi agama dan kekuasaan bukanlah semata-mata apakah agama hadir dalam ruang publik, melainkan **dalam bentuk apa agama hadir dan untuk kepentingan apa simbol-simbol keagamaan digunakan**. Agama dapat menjadi sumber transformasi moral, tetapi ia juga dapat direduksi menjadi bahasa legitimasi. Pada keadaan yang kedua, simbol religius tidak lagi berfungsi sebagai cermin yang mengoreksi kekuasaan, melainkan sebagai stempel yang mengesahkan kekuasaan. Perubahan fungsi tersebut penting dibedakan karena penggunaan simbol agama secara lahiriah belum dengan sendirinya menunjukkan hadirnya etika agama dalam kehidupan politik.

Kecenderungan menjadikan agama sebagai simbol legitimatif muncul ketika kesalehan diukur terutama dari tanda-tanda yang dapat dilihat, sementara kualitas batin dan konsekuensi etisnya ditempatkan di belakang. Padahal, Al-Qur'an menghubungkan iman dengan tindakan moral yang konkret. Perintah untuk menegakkan keadilan, misalnya, tidak dibatasi kepada hubungan dengan kelompok sendiri. Al-Qur'an bahkan memperingatkan agar kebencian kepada suatu kelompok tidak menyebabkan seseorang meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[295] Struktur normatif semacam ini memperlihatkan bahwa agama tidak memperoleh kekuatannya dari kemampuan menguasai simbol,

melainkan dari kemampuannya mengikat manusia pada tuntutan moral yang bahkan berlaku ketika tuntutan tersebut merugikan kepentingan dirinya sendiri.

Di sinilah perbedaan antara **religiositas simbolik** dan **religiositas substantif** menjadi penting. Religiositas simbolik berhenti pada representasi: bahasa agama, pakaian agama, slogan agama, ritual agama, atau identitas kelompok yang dilekatkan pada tindakan politik. Religiositas substantif bergerak lebih dalam: ia menuntut kesesuaian antara keyakinan, niat, karakter, keputusan, dan akibat sosial dari tindakan. Simbol dapat menjadi pintu menuju substansi, tetapi simbol juga dapat menggantikan substansi ketika ia diperlakukan sebagai bukti kesalehan yang final.

Dalam kerangka etika Islam, persoalannya bukan apakah simbol agama boleh hadir dalam kehidupan publik. Pertanyaan yang lebih mendasar ialah apakah simbol tersebut mengantarkan kepada **'adl, amānah, iḥsān, ṣidq, raḥmah**, dan pengendalian diri, atau justru menutupi ketiadaannya. Q.S. al-Naḥl 16: 90 menempatkan keadilan dan kebajikan dalam satu rangkaian normatif sekaligus melarang kekejian, kemungkaran, dan tindakan melampaui batas.[296] Ayat ini penting bukan hanya sebagai seruan moral individual, tetapi sebagai kerangka evaluasi terhadap seluruh praktik sosial yang mengatasnamakan agama.

Dari sudut pandang tersebut, agama tidak semestinya dipahami sebagai perangkat dekoratif bagi kekuasaan. Kekuasaan yang memperoleh legitimasi melalui agama justru menerima beban moral yang lebih berat. Ketika sebuah tindakan politik disebut religius, tindakan tersebut harus dapat diuji dengan ukuran etika agama itu sendiri. Agama menjadi standar bagi kekuasaan, bukan kekuasaan

menjadi standar bagi agama. Pemikiran al-Ghazālī memberikan kerangka yang tajam untuk memahami persoalan tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembinaan jiwa dan pembentukan akhlak tidak dipisahkan dari kritik terhadap kecenderungan manusia mengejar kedudukan, pujian, harta, dan pengaruh. Pengetahuan agama kehilangan fungsi transformatifnya apabila tidak mengubah orientasi jiwa. Karena itu, otoritas keagamaan pun tidak otomatis identik dengan integritas moral; seseorang dapat memiliki pengetahuan tentang agama sementara dirinya tetap dikuasai oleh kepentingan duniawi.[297]

Persoalan tersebut menjadi semakin kompleks ketika simbol agama memasuki mekanisme politik. Bahasa religius memiliki daya legitimatif karena ia menyentuh lapisan terdalam identitas dan keyakinan masyarakat. Akan tetapi, justru karena daya tersebut besar, penggunaannya menuntut kehati-hatian etis. Ketika kekuasaan meminjam kesakralan agama untuk melindungi dirinya dari kritik, terjadi pembalikan fungsi: sesuatu yang seharusnya menjadi sumber koreksi terhadap manusia berubah menjadi instrumen perlindungan bagi kepentingan manusia.

Substansi agama dalam kehidupan publik dapat dikenali bukan dari intensitas simbol yang diproduksi, melainkan dari kapasitas agama membatasi kesewenang-wenangan kekuasaan dan memperluas tanggung jawab moral manusia. Ukuran tersebut membuat agama tetap religius justru ketika ia berani mengoreksi pemegang kekuasaan yang menggunakan simbol agama itu sendiri.

Pada tingkat yang lebih filosofis, perpindahan dari simbol menuju substansi berarti perpindahan dari **representasi identitas menuju transformasi eksistensial**. Yang dipersoalkan bukan lagi "agama apa

yang tampak dalam kekuasaan", melainkan "manusia macam apa yang dibentuk oleh agama ketika ia memperoleh kekuasaan". Pertanyaan terakhir jauh lebih sulit karena tidak dapat dijawab oleh atribut. Ia hanya dapat dijawab melalui karakter, keputusan, keberanian menerima kritik, dan kesediaan menanggung konsekuensi moral dari kewenangan yang dimiliki.

Agama yang substantif tidak membutuhkan kekuasaan untuk membuktikan kesuciannya. Sebaliknya, kekuasaan membutuhkan agama sebagai horizon etis agar dirinya tidak menganggap keberhasilan politik sebagai bukti kebenaran moral. Di sinilah agama memperoleh kembali jarak kritisnya terhadap kekuasaan: ia hadir bukan sebagai stempel, melainkan sebagai cermin.

Dari Legitimasi Pinjaman menuju Integritas

Legitimasi merupakan salah satu kebutuhan paling fundamental dari kekuasaan. Tidak ada kekuasaan yang bertahan hanya melalui kemampuan memerintah; ia memerlukan alasan mengapa perintah tersebut patut ditaati. Di sinilah agama memiliki posisi yang sangat sensitif. Agama menyediakan bahasa mengenai kebenaran, kewajiban, tanggung jawab, dosa, keadilan, dan pertanggungjawaban transenden. Karena itu, ketika bahasa agama ditempelkan pada kekuasaan, kekuasaan memperoleh kemungkinan untuk tampil bukan sekadar sebagai keputusan manusia, melainkan sebagai sesuatu yang memperoleh pembenaran moral yang lebih tinggi.

Masalah muncul ketika legitimasi tersebut bersifat **pinjaman**. Legitimasi pinjaman terjadi ketika kekuasaan memperoleh citra kesahihan dari agama tanpa terlebih dahulu menginternalisasi tuntutan

etis agama. Agama dipanggil untuk mengesahkan keputusan yang telah dibuat, bukan untuk menguji apakah keputusan tersebut layak secara moral. Pada keadaan demikian, agama kehilangan fungsi normatifnya dan berubah menjadi perangkat retoris.

Al-Qur'an justru menempatkan amanah dan keadilan sebagai prinsip yang harus hadir ketika manusia menjalankan kewenangan. Perintah untuk menyerahkan amanah kepada yang berhak dan menetapkan hukum secara adil terdapat dalam Q.S. al-Nisā' 4: 58.[298] Ayat tersebut memiliki implikasi konseptual yang luas: kekuasaan tidak pertama-tama dipahami sebagai hak untuk memiliki, melainkan sebagai tanggung jawab untuk menjalankan sesuatu yang dipercayakan.

Perbedaan antara **legitimasi** dan **integritas** terletak pada sumber validitasnya. Legitimasi terutama berbicara tentang penerimaan atau pembenaran terhadap kewenangan; integritas berbicara tentang kesatuan antara prinsip dan tindakan. Kekuasaan dapat memiliki legitimasi formal sekaligus mengalami defisit integritas. Sebaliknya, seseorang dapat kehilangan kedudukan formal tetapi tetap mempertahankan integritas moral. Agama, jika dipahami secara substantif, tidak boleh berhenti pada pertanyaan apakah seseorang berwenang; agama juga harus bertanya apakah kewenangan tersebut digunakan secara benar.

Konsepsi amanah membuat kekuasaan tidak pernah sepenuhnya menjadi milik pemegang jabatan. Ia adalah mandat yang memiliki dimensi horizontal dan vertikal. Secara horizontal, mandat tersebut menyangkut pertanggungjawaban kepada manusia yang terkena dampak keputusan. Secara vertikal, ia menyangkut

pertanggungjawaban kepada Allah. Struktur ganda ini membuat kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai ruang kebal kritik.

Al-Ghazālī dalam pemikiran politik-etisnya memberikan perhatian besar terhadap kualitas moral penguasa. Karya *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, yang dikenal dalam bahasa Indonesia melalui terjemahan *Nasihat bagi Penguasa*, memang disusun sebagai nasihat moral bagi penguasa.[299] Orientasinya memperlihatkan bahwa persoalan pemerintahan tidak dapat dipisahkan dari persoalan karakter. Penguasa tidak cukup memiliki kapasitas memerintah; ia harus memiliki kesadaran mengenai keadilan, tanggung jawab, dan keterbatasan dirinya.

Kerangka ini mengandung kritik penting terhadap politik legitimasi. Apabila agama hanya digunakan untuk memperoleh legitimasi, maka agama menjadi sesuatu yang eksternal terhadap perilaku penguasa. Ia ditempelkan pada kekuasaan. Sebaliknya, integritas menuntut agar nilai agama menjadi struktur internal dari keputusan. Seorang pemegang amanah tidak menjadi etis karena ia sering mengucapkan istilah keagamaan; ia menjadi etis ketika keputusan yang sulit sekalipun tetap dikendalikan oleh keadilan.

Karena itu, integritas memiliki dimensi yang tidak dapat dipalsukan sepenuhnya oleh simbol. Ia diuji terutama pada situasi ketika kepentingan pribadi bertentangan dengan kewajiban. Kejujuran diuji ketika kebohongan lebih menguntungkan. Keadilan diuji ketika ketidakadilan menguntungkan kelompok sendiri. Amanah diuji ketika penyalahgunaan kewenangan dapat dilakukan tanpa segera diketahui. Kesederhanaan diuji ketika kekuasaan menyediakan akses kepada kemewahan. Pada titik-titik tersebut, agama tidak lagi menjadi identitas yang dipertontonkan, melainkan disiplin batin yang membatasi diri.

Konstruksi semacam ini menggeser pusat perhatian dari **siapa yang memiliki legitimasi agama** kepada **siapa yang mampu mempertanggungjawabkan amanah secara etis**. Pergeseran tersebut sangat penting karena menghindarkan agama dari monopoli kelompok tertentu. Jika ukuran kesalehan politik diletakkan pada simbol, maka kelompok yang menguasai simbol dapat mengklaim otoritas moral. Jika ukuran diletakkan pada integritas, setiap pemegang kekuasaan justru dapat diuji melalui tindakan konkret.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa legitimasi religius hanya memiliki makna etis apabila ia berubah menjadi **integritas yang dapat diaudit melalui perilaku**. Agama tidak seharusnya memberikan kekebalan moral kepada kekuasaan. Ia justru harus meningkatkan standar pertanggungjawaban kekuasaan.

Pada tingkat terdalam, integritas merupakan bentuk kesatuan antara batin dan tindakan. Kekuasaan menjadi berbahaya ketika terdapat jurang antara bahasa yang digunakan dan kenyataan yang diproduksi. Bahasa agama dapat berbicara tentang amanah sementara praktik politik menghasilkan ketidakadilan. Integritas menutup jurang tersebut. Ia menuntut agar kata dan perbuatan berada dalam hubungan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Agama yang matang tidak memberikan legitimasi pinjaman kepada kekuasaan. Ia menuntut kekuasaan membuktikan kelayakannya melalui integritas.

Dari Citra menuju Akhlak

Citra merupakan bentuk penampakan sosial dari diri, sedangkan akhlak merupakan kualitas yang mengatur cara seseorang bertindak bahkan ketika tidak ada penonton. Perbedaan ini tampak sederhana,

tetapi memiliki konsekuensi besar bagi kehidupan keagamaan. Citra dapat dibangun dengan cepat melalui simbol, narasi, pengulangan pesan, dan pengelolaan persepsi. Akhlak tidak dapat dibentuk dengan kecepatan yang sama. Ia membutuhkan latihan, pengendalian diri, koreksi, dan waktu.

Krisis etika publik sering kali berawal dari ketidakseimbangan antara keduanya. Ketika citra kesalehan memperoleh penghargaan lebih besar daripada akhlak, agama berisiko berubah menjadi **estetika moral**: yang penting adalah tampak benar, bukan sungguh-sungguh menjadi benar. Dalam kondisi tersebut, keberagamaan mengalami pergeseran dari transformasi diri menuju manajemen persepsi.

Al-Qur'an memberikan tekanan yang kuat kepada dimensi batin sekaligus moral manusia. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menggambarkan jiwa manusia sebagai ruang yang mengenal kemungkinan kefasikan dan ketakwaan, kemudian menghubungkan keberuntungan dengan proses penyucian jiwa.[300] Ayat tersebut memberi dasar bagi pandangan bahwa kualitas moral tidak dapat dipisahkan dari pekerjaan batin. Persoalan akhlak bukan sekadar persoalan kepatuhan terhadap aturan eksternal, tetapi juga persoalan mengenai apa yang terjadi di dalam jiwa.

Tradisi tasawuf kemudian mengembangkan perhatian yang mendalam terhadap dimensi tersebut. *Tazkiyat al-nafs* tidak sekadar berarti memperoleh pengetahuan tentang kebaikan, melainkan mengusahakan perubahan struktur hasrat, kecenderungan, dan orientasi diri. Dalam kerangka al-Ghazālī, penyakit hati seperti kesombongan, riya, cinta kedudukan, dan ketergantungan pada pujian dapat merusak tindakan yang secara lahiriah tampak baik. Karena itu, moralitas tidak selesai pada tindakan yang benar secara formal; ia juga

menuntut pemeriksaan terhadap dorongan yang melahirkan tindakan.[301]

Perbedaan tersebut sangat penting dalam membaca perilaku religius di ruang publik. Dua orang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah sama, tetapi memiliki kualitas moral yang berbeda karena orientasi batinnya berbeda. Demikian pula sebuah kebijakan dapat menggunakan bahasa keadilan tetapi menghasilkan perlakuan diskriminatif. Pada tingkat ini, akhlak menjadi lebih sulit daripada citra karena ia mengharuskan manusia menghadapi dirinya sendiri.

Citra bergantung pada pandangan orang lain; akhlak bergantung pada kemampuan manusia mengendalikan dirinya meskipun tidak memperoleh pengakuan. Karena itu, akhlak memiliki hubungan erat dengan kesadaran akan pengawasan Tuhan. Ia menggeser pusat evaluasi dari pertanyaan “bagaimana saya terlihat?” menuju “apa yang sesungguhnya saya lakukan dan mengapa saya melakukannya?”

Pemikiran kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi juga menempatkan pembentukan karakter dan transformasi batin sebagai bagian penting dari pendekatan tasawufnya. Dalam materi yang tersedia secara resmi, ia menghubungkan pembentukan karakter dengan proses tazkiyat al-nafs, muḥāsabah, muraqabah, dan latihan spiritual, serta menekankan bahwa penguasaan teori akhlak tidak memadai apabila tidak bertransformasi menjadi perilaku.[302] Gagasan tersebut relevan bagi pembahasan ini sejauh ia digunakan secara terbatas: bukan untuk menyamakan seluruh bangunan tasawuf dengan pemikiran Yedi Supriadi, melainkan untuk menunjukkan salah satu artikulasi kontemporer mengenai hubungan antara transformasi batin dan perilaku etis.

Yang menarik adalah bahwa persoalan citra tidak hanya terjadi pada individu. Institusi pun dapat mengembangkan citra religius. Lembaga politik, organisasi sosial, bahkan institusi keagamaan dapat memproduksi simbol-simbol moral untuk membangun kepercayaan publik. Persoalannya bukan pada keberadaan citra tersebut, melainkan pada kemungkinan bahwa citra menggantikan mekanisme pertanggungjawaban.

Di sinilah akhlak harus dibaca sebagai **struktur verifikasi moral**. Akhlak tidak cukup dinyatakan; ia harus terlihat dalam cara seseorang memperlakukan pihak yang lebih lemah, lawan politik, bawahan, kelompok minoritas, dan orang yang tidak dapat memberikan keuntungan kepadanya. Ukuran seperti ini jauh lebih berat daripada citra karena ia menguji konsistensi ketika tidak ada manfaat langsung.

Citra keagamaan hanya bernilai apabila berfungsi sebagai ekspresi dari akhlak, bukan sebagai pengganti akhlak. Ketika simbol dipisahkan dari karakter, agama menjadi mudah dimobilisasi. Ketika simbol dikembalikan kepada substansi, agama menjadi disiplin moral.

Peralihan dari citra menuju akhlak pada akhirnya adalah peralihan dari **politik penampakan menuju etika kehadiran**. Manusia tidak lagi dinilai terutama berdasarkan bagaimana ia tampil, tetapi berdasarkan bagaimana ia hadir bagi sesamanya. Pada titik itu, agama kembali kepada salah satu fungsi terdalamnya: membentuk manusia yang mampu mengendalikan kekuasaan paling sulit, yakni kekuasaan atas dirinya sendiri.

Dari Kekuasaan menuju Amanah

Kekuasaan hampir selalu mengandung paradoks. Ia diperlukan untuk mengorganisasikan kehidupan bersama, menegakkan hukum,

melindungi kepentingan umum, dan mengambil keputusan yang tidak mungkin diserahkan kepada kehendak individual semata. Namun kekuasaan juga memiliki kecenderungan inheren untuk memperluas dirinya. Ia dapat mengubah mandat menjadi kepemilikan, kewenangan menjadi privilese, dan pelayanan menjadi dominasi.

Konsep **amanah** menawarkan cara yang berbeda dalam memahami kekuasaan. Amanah mengandung pengakuan bahwa sesuatu yang berada di tangan seseorang belum tentu menjadi miliknya secara mutlak. Ia dipercayakan kepadanya untuk tujuan tertentu dan karena itu harus dikembalikan dalam keadaan yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam kerangka Al-Qur'an, amanah berkelindan dengan keadilan: manusia diperintahkan menyerahkan amanah kepada yang berhak dan ketika menetapkan hukum di antara manusia, melakukannya dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[303]

Implikasinya bersifat radikal. Jika kekuasaan adalah amanah, maka jabatan tidak dapat menjadi sumber pembenaran bagi kepentingan pribadi. Jabatan justru meningkatkan beban moral seseorang. Semakin besar kewenangan yang dimiliki, semakin besar pula kemungkinan keputusan yang diambilnya memengaruhi kehidupan orang lain. Karena itu, semakin tinggi kekuasaan, semakin ketat seharusnya disiplin etis yang mengikatnya.

Konsep amanah juga mengubah cara memahami keberhasilan politik. Kekuasaan sering mengukur keberhasilan melalui kemampuan mempertahankan posisi, memenangkan persaingan, meningkatkan pengaruh, atau mengendalikan institusi. Perspektif amanah menggunakan ukuran yang berbeda: apakah kewenangan telah digunakan untuk memenuhi tujuan yang dipercayakan? Pergeseran

ukuran ini membawa politik keluar dari logika dominasi menuju logika pelayanan.

Al-Ghazālī memahami pemerintahan dalam horizon moral yang demikian. Dalam *Nasihat bagi Penguasa*, persoalan penguasa tidak dipisahkan dari persoalan keadilan dan tanggung jawab moral.[304] Hal tersebut tidak berarti bahwa seluruh teori politik modern dapat begitu saja disubstitusi dengan gagasan klasik tentang pemerintahan. Konteks historisnya berbeda, struktur institusinya berbeda, dan bahasa politiknya berbeda. Nilai konseptualnya terletak pada penegasan bahwa otoritas politik tidak pernah bebas dari evaluasi moral.

Pada masyarakat modern, gagasan amanah dapat diperluas melampaui figur penguasa. Birokrasi, lembaga publik, organisasi keagamaan, institusi pendidikan, media, dan kelompok masyarakat sipil semuanya mengelola bentuk-bentuk kekuasaan. Bahkan pengelolaan informasi merupakan kekuasaan karena menentukan apa yang diketahui publik dan bagaimana suatu peristiwa dipahami. Amanah karena itu tidak hanya berkaitan dengan uang atau jabatan; ia juga berkaitan dengan penggunaan pengaruh.

Di sini muncul hubungan erat antara amanah dan transparansi. Transparansi bukan sekadar mekanisme administratif, melainkan bentuk institusional dari kesediaan mempertanggungjawabkan mandat. Kekuasaan yang menolak diperiksa cenderung mengubah amanah menjadi kepemilikan privat. Sebaliknya, kekuasaan yang terbuka terhadap evaluasi mengakui bahwa dirinya berada di bawah norma yang lebih tinggi daripada kepentingan dirinya sendiri.

Namun amanah tidak boleh direduksi menjadi prosedur administratif. Seseorang dapat memenuhi prosedur sambil tetap menyalahgunakan kekuasaan. Amanah membutuhkan dimensi batin

berupa kesadaran bahwa tidak seluruh penyimpangan dapat ditangkap oleh mekanisme hukum. Di sinilah dimensi spiritual memiliki arti. Hukum dapat mengawasi perilaku yang terdeteksi; kesadaran moral mengawasi tindakan bahkan ketika tidak ada kemungkinan tertangkap. **Kekuasaan menjadi etis ketika pemegangnya mengalami kewenangan sebagai beban pertanggungjawaban, bukan sebagai perluasan hak pribadi**. Amanah dengan demikian bukan sekadar kata moral, tetapi paradigma untuk mengubah cara kekuasaan dipahami, dijalankan, dan dievaluasi. Pada tingkat eksistensial, amanah mengandung kesadaran mengenai keterbatasan manusia. Tidak ada jabatan yang permanen. Tidak ada kekuasaan yang benar-benar absolut. Setiap otoritas manusia berada dalam sejarah, dan sejarah pada akhirnya akan menilai akibat dari keputusan yang dibuat. Kesadaran semacam ini dapat membentuk kerendahan hati politik: pemegang kekuasaan memahami bahwa ia sedang mengelola sesuatu yang melampaui dirinya. Karena itu, perpindahan dari kekuasaan menuju amanah bukan berarti menghapus kekuasaan. Yang diubah adalah **etos penggunaannya**. Kekuasaan tetap diperlukan, tetapi ia harus diposisikan sebagai instrumen pelayanan terhadap keadilan dan kemaslahatan. Ketika orientasi tersebut hilang, kekuasaan mudah berubah menjadi tujuan pada dirinya sendiri. Pada saat itulah amanah berubah menjadi milik, pelayanan menjadi dominasi, dan agama mudah sekali dipanggil untuk membenarkan penyimpangan.

Agama sebagai Kritik terhadap Kekuasaan

Jika agama ditempatkan semata-mata sebagai sumber legitimasi, hubungan antara agama dan kekuasaan akan selalu cenderung asimetris: kekuasaan memperoleh pembenaran, sedangkan agama

kehilangan kemampuan mengoreksi. Sebaliknya, jika agama dipahami sebagai sumber norma transenden yang membatasi kesewenang-wenangan manusia, maka hubungan tersebut menjadi kritis. Agama tidak berdiri di luar kehidupan politik, tetapi juga tidak larut ke dalam kepentingan politik.

Fungsi kritis tersebut berangkat dari pengakuan bahwa kekuasaan manusia selalu terbatas. Tidak ada penguasa yang identik dengan kebenaran. Tidak ada institusi yang sepenuhnya bebas dari kepentingan. Tidak ada keputusan politik yang otomatis menjadi benar hanya karena dihasilkan oleh prosedur yang sah. Bahkan legitimasi formal tetap memerlukan evaluasi moral.

Al-Qur'an memberikan dasar kuat bagi sikap semacam itu melalui penegasan bahwa keadilan tidak boleh dikorbankan oleh permusuhan. Q.S. al-Mā'idah 5: 8 menghubungkan keadilan dengan ketakwaan dan memerintahkan manusia agar tidak membiarkan kebencian mendorongnya kepada ketidakadilan.[305] Secara konseptual, prinsip ini membuat agama mampu mengkritik kekuasaan bahkan ketika kekuasaan tersebut berasal dari kelompok yang secara identitas dianggap dekat dengan agama.

Agama sebagai kritik berarti agama mempertahankan **jarak normatif** terhadap kekuasaan. Jarak ini tidak identik dengan pemisahan total agama dari ruang publik. Ia justru berarti bahwa agama tidak boleh direduksi menjadi kepentingan institusional penguasa. Dalam teori sosial kontemporer, perdebatan mengenai agama dan ruang publik juga menunjukkan bahwa hubungan agama, politik, dan ruang publik jauh lebih kompleks daripada dikotomi sederhana antara agama privat dan negara sekuler.[306]

Talal Asad, misalnya, mengkritik narasi sederhana mengenai sekularisasi yang menggambarkan pemisahan agama dari negara sebagai proses linear pembebasan dari dominasi agama. Ia menunjukkan bahwa relasi antara agama, identitas moral, pengetahuan publik, dan proses politik tetap berlangsung dalam bentuk yang kompleks.[307] Kritik tersebut berguna bagi pembahasan ini bukan karena menawarkan model tunggal hubungan agama dan politik, melainkan karena memperingatkan agar kategori "agama" dan "politik" tidak diperlakukan sebagai entitas yang sepenuhnya terpisah dan stabil.

Di sisi lain, pembelaan terhadap peran agama di ruang publik juga harus menghindari romantisasi. Agama dapat menjadi sumber kritik terhadap kekuasaan, tetapi kelompok keagamaan sendiri dapat mengalami korupsi otoritas. Karena itu, agama tidak memperoleh kekebalan kritik hanya karena mengklaim identitas religius. Kritik terhadap kekuasaan harus berlaku juga terhadap institusi dan elite keagamaan ketika mereka menyalahgunakan otoritas moral.

Di sinilah muncul prinsip **refleksivitas religius**: agama harus memiliki kemampuan untuk mengoreksi pembacaan manusia atas agama. Yang disakralkan adalah wahyu, bukan setiap interpretasi manusia terhadap wahyu. Distingsi tersebut sangat penting. Tanpa distingsi itu, pemegang otoritas keagamaan dapat dengan mudah mengidentifikasi kepentingannya sendiri dengan kehendak Tuhan.

Dalam perspektif ini, agama menjadi kritis justru ketika ia menolak klaim absolut manusia. Bahasa ketuhanan tidak boleh dipakai untuk mengabsolutkan keputusan politik. Sebab keputusan politik lahir dari manusia yang terbatas, berada dalam konteks historis, dan selalu mungkin salah. Kesadaran tersebut tidak melemahkan agama;

sebaliknya, ia menjaga transendensi Tuhan agar tidak direduksi menjadi instrumen legitimasi manusia.

Cornel West, dalam pembahasannya mengenai agama profetik, menghubungkan agama dengan kritik terhadap struktur ketidakadilan dan kemungkinan pembebasan.[308] Konsep "profetik" di sini dapat dibaca sebagai orientasi moral yang menolak kenyamanan agama ketika berhadapan dengan penderitaan sosial. Agama tidak cukup berbicara mengenai keselamatan individual; ia juga harus memiliki kepekaan terhadap kondisi manusia yang mengalami ketidakadilan.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa **kekuatan politik agama justru terletak pada kemampuannya mengatakan "tidak" kepada kekuasaan ketika kekuasaan menyimpang dari keadilan**. Agama yang selalu mengatakan "ya" kepada kekuasaan pada akhirnya kehilangan fungsi profetiknya. Sebaliknya, agama yang memiliki keberanian moral untuk mengoreksi penguasa menjaga ruang publik dari kecenderungan menganggap kekuasaan sebagai kebenaran.

Kritik agama terhadap kekuasaan juga tidak identik dengan permusuhan terhadap negara atau pemerintahan. Kritik justru merupakan bentuk tanggung jawab terhadap kehidupan bersama. Kekuasaan membutuhkan kritik agar tidak menjadi absolut; agama membutuhkan jarak dari kekuasaan agar tidak kehilangan integritas; masyarakat membutuhkan keduanya agar kehidupan publik tidak jatuh ke dalam dominasi.

Karena itu, agama tidak harus memilih antara menjadi "agama politik" atau "agama privat". Ada kemungkinan ketiga: agama sebagai **sumber etika publik yang otonom dari kepentingan kekuasaan**. Dalam posisi ini, agama hadir melalui prinsip, karakter, keberanian moral,

pembelaan terhadap martabat manusia, dan kemampuan mengoreksi struktur yang tidak adil.

Agama yang demikian tidak mencari takhta. Ia mencari kebenaran moral. Ia tidak membutuhkan penguasa untuk berbicara atas namanya. Justru penguasa yang harus bersedia diuji oleh nilai-nilai yang dikandungnya.

Tasawuf sebagai Jalan Pemulihan Etika Publik

Jika problem agama dan kekuasaan pada akhirnya berakar pada manusia yang membawa agama ke dalam ruang kekuasaan, maka pemulihan etika publik tidak cukup dilakukan melalui perubahan slogan, regulasi, atau konfigurasi institusional. Semua itu penting, tetapi belum menyentuh sumber terdalam persoalan: **kualitas jiwa manusia yang menggunakan kekuasaan**. Di sinilah tasawuf memperoleh relevansinya.

Tasawuf, dalam pengertian etis yang paling produktif bagi kehidupan publik, bukan pelarian dari dunia. Ia merupakan disiplin untuk membentuk manusia yang mampu hidup di dunia tanpa diperbudak oleh dunia. Zuhud, misalnya, tidak harus dipahami sebagai penolakan terhadap kehidupan sosial, melainkan sebagai pembebasan orientasi batin dari ketergantungan mutlak kepada harta, kedudukan, dan pengakuan. Jika dibawa ke ranah publik, orientasi ini memiliki konsekuensi politik yang signifikan: kekuasaan tidak lagi menjadi objek pemujaan diri.

Akar pemulihan tersebut dapat ditemukan dalam Al-Qur’an melalui gagasan penyucian jiwa. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menempatkan tazkiyah sebagai jalan keberuntungan dan mengingatkan bahwa jiwa memiliki

kemungkinan untuk dikotori.[309] Kerangka ini memberikan dasar penting bagi tasawuf: kerusakan moral tidak hanya terjadi karena struktur eksternal, tetapi juga karena struktur batin yang tidak dikendalikan.

Tasawuf dengan demikian dapat dibaca sebagai **pedagogi batin bagi etika publik**. Ia mengajarkan bahwa sebelum manusia berusaha mengendalikan orang lain, ia harus belajar mengendalikan dirinya. Sebelum seseorang berbicara mengenai moralitas masyarakat, ia harus menghadapi kesombongan, iri hati, kerakusan, cinta pujian, dan dorongan dominasi dalam dirinya sendiri. Etika publik yang tidak memiliki dimensi pengendalian diri mudah berubah menjadi moralitas yang hanya diarahkan kepada orang lain.

Al-Ghazālī merupakan salah satu contoh paling penting dalam tradisi ini. Proyek intelektualnya tidak memisahkan ilmu, amal, dan pembinaan jiwa. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, kehidupan keagamaan dibaca melalui hubungan antara pengetahuan dan transformasi karakter.[310] Pengetahuan yang tidak menghasilkan perubahan batin dapat berubah menjadi beban moral, terutama ketika pengetahuan tersebut dipakai untuk memperoleh status dan pengaruh.

Perspektif tersebut sangat relevan bagi kehidupan publik modern. Krisis etika tidak selalu disebabkan oleh kurangnya pengetahuan tentang nilai. Banyak masyarakat telah memiliki bahasa mengenai integritas, transparansi, keadilan, dan pelayanan publik. Persoalannya sering kali terletak pada ketidakmampuan manusia menundukkan kepentingan dirinya kepada nilai tersebut. Dalam bahasa tasawuf, problem itu menyentuh wilayah nafs dan penyakit hati.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara terbatas dalam horizon kontemporer tersebut. Dalam karya dan materi

yang tersedia secara resmi, ia menekankan pembentukan jati diri melalui proses spiritual, termasuk pembinaan kesadaran batin dan praktik yang diarahkan kepada transformasi diri.[311] Salah satu artikulasi akademiknya mengenai dzikir dan pembentukan jati diri juga menghubungkan praktik spiritual dengan sejumlah konsep yang dinisbatkan kepada tradisi al-Ghazālī, seperti taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara', mahabbah, ma'rifah, dan ridha.[312] Kontribusi yang dapat digunakan dari pemikiran tersebut bukanlah klaim bahwa tasawuf otomatis menyelesaikan problem politik, melainkan penegasan bahwa pembentukan manusia etis membutuhkan kerja batin yang sistematis.

Namun terdapat batas konseptual yang harus dijaga. Tasawuf tidak boleh digunakan untuk menggantikan institusi hukum, mekanisme akuntabilitas, atau sistem pengawasan publik. Manusia yang baik tetap dapat bekerja dalam institusi yang buruk, dan institusi yang baik dapat dirusak oleh manusia yang tidak berintegritas. Pemulihan etika publik karena itu membutuhkan hubungan timbal balik antara **transformasi personal dan reformasi institusional**.

Tasawuf memberikan kontribusi terutama pada sisi pertama. Ia membentuk disposisi batin: muraqabah, muḥāsabah, tawaduk, zuhud, wara', sabar, dan kesadaran akan pertanggungjawaban kepada Allah. Nilai-nilai tersebut dapat menjadi energi moral yang menopang sisi kedua. Institusi membutuhkan manusia yang memiliki alasan moral untuk menaati prinsip bahkan ketika pelanggaran lebih menguntungkan.

Di sinilah konsep *takhalluq bi akhlāq Allāh* perlu digunakan secara hati-hati. Ungkapan tersebut memiliki sejarah penggunaan dalam literatur etika dan tasawuf, tetapi tidak tepat begitu saja diperlakukan

sebagai hadis Nabi ﷺ tanpa verifikasi atribusi yang memadai. Secara teologis, ungkapan tersebut juga tidak boleh ditafsirkan sebagai penyamaan manusia dengan Allah. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan ‘abd. Jika digunakan sebagai bahasa etika, maknanya harus diarahkan kepada pembentukan karakter manusia yang mencerminkan nilai-nilai kebajikan yang diperintahkan dan dicintai Allah, bukan kepemilikan manusia atas sifat-sifat ketuhanan secara dzati.

Kehati-hatian tersebut justru memperkuat fungsi tasawuf. Tasawuf yang matang tidak menghapus perbedaan antara Tuhan dan manusia; ia memperdalam kesadaran manusia mengenai keterbatasan dirinya. Semakin dalam kesadaran spiritual, semakin kecil alasan bagi manusia untuk memutlakkan dirinya. Kesadaran kehambaan menjadi penawar bagi kesombongan kekuasaan.

Dari sini dapat dirumuskan sebuah konstruksi konseptual: **etika publik yang berkelanjutan membutuhkan tiga lapis transformasi transformasi niat, transformasi karakter, dan transformasi institusi**. Niat mengarahkan tindakan; karakter membuat nilai menjadi kebiasaan; institusi memastikan kebiasaan moral tidak semata-mata bergantung pada kualitas individu. Tasawuf terutama bekerja pada dua lapis pertama, sedangkan etika kelembagaan memperluasnya ke lapis ketiga.

Pemulihan etika publik dengan demikian tidak dimulai dari pertanyaan tentang bagaimana agama dapat menguasai negara, melainkan bagaimana agama dapat membentuk manusia yang tidak mabuk oleh kekuasaan. Pertanyaan tersebut mengembalikan tasawuf

kepada fungsi sosialnya yang paling produktif: **menjinakkan ego sebelum ego memperoleh alat untuk menguasai orang lain**.

Pada akhirnya, agama yang telah kehilangan substansi membutuhkan pemulihan bukan terutama melalui penambahan simbol, melainkan melalui pendalaman jiwa. Kekuasaan yang telah kehilangan orientasi amanah membutuhkan manusia yang mampu merasakan bahwa setiap kewenangan memiliki konsekuensi moral. Masyarakat yang mengalami krisis kepercayaan membutuhkan teladan integritas yang tidak bergantung pada pencitraan.

Tasawuf dapat menjadi jalan pemulihan etika publik sejauh ia tidak berhenti pada pengalaman spiritual individual, tetapi menerjemahkan transformasi batin menjadi akhlak sosial. Dzikir harus berbuah kesadaran; kesadaran harus berbuah pengendalian diri; pengendalian diri harus berbuah keadilan; keadilan harus berbuah pelayanan; dan pelayanan harus berbuah penghormatan terhadap martabat manusia.

Di titik tersebut, perjalanan epilog ini mencapai simpulnya. Agama tidak lagi menjadi stempel bagi kekuasaan karena ia telah kembali menjadi **ukuran bagi kekuasaan**. Simbol menemukan substansinya, legitimasi berubah menjadi integritas, citra ditundukkan kepada akhlak, kekuasaan dipahami sebagai amanah, dan kritik terhadap dominasi memperoleh akar spiritual. Tasawuf kemudian menyediakan kedalaman antropologis bagi seluruh proses itu: perubahan sosial yang tahan lama menuntut perubahan manusia dari dalam.

Catatan Akhir

[1] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kekuasaan, otoritas, legitimasi, dan tipe-tipe otoritas dalam sosiologi Weber. Bibliografi edisi tersebut diverifikasi melalui katalog University of California dan Berkeley Law.

[2] David Beetham, The Legitimation of Power (Basingstoke: Macmillan, 1991). Buku ini digunakan untuk memperluas konsep legitimasi dari sekadar keyakinan terhadap kekuasaan menuju struktur normatif, aturan, pembenaran, dan pengakuan sosial.

[3] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai amanah dan kewajiban menegakkan keadilan ketika memutuskan perkara di antara manusia.

[4] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 135. Ayat ini digunakan untuk menegaskan prinsip keadilan yang harus ditegakkan bahkan ketika bertentangan dengan kepentingan diri sendiri atau keluarga.

[5] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan tampilnya agama kembali dalam ruang publik modern dan konsep "deprivatisasi" agama.

[6] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Digunakan untuk membedakan kekuasaan sebagai kemampuan memaksakan kehendak dari otoritas sebagai bentuk kekuasaan yang memperoleh penerimaan tertentu.

[7] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, New York: Doubleday, 1959). Buku ini digunakan untuk kerangka dramaturgis mengenai presentasi diri, pengelolaan kesan, dan pembentukan persepsi sosial.

[8] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Karya ini digunakan untuk membaca agama sebagai kategori historis yang berhubungan dengan disiplin, institusi, dan relasi kekuasaan.

[9] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menegaskan hubungan antara keadilan dan takwa serta larangan membiarkan kebencian mengubah standar keadilan.

[10] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menjelaskan kemunculan agama kembali dalam ruang publik modern dan perubahan hubungan antara agama, masyarakat, dan politik.

[11] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk menganalisis presentasi diri dan pengelolaan kesan sebagai bagian dari interaksi sosial.

[12] John B. Thompson, "The New Visibility," Theory, Culture & Society 22, no. 6 (2005), 31–51. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan perubahan hubungan antara visibilitas, media, dan kekuasaan dalam masyarakat modern.

[13] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk memahami bahasa dan simbol sebagai medium kekuasaan serta pembentukan nilai dalam suatu medan sosial.

[14] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 188. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai landasan normatif mengenai problem memperoleh pujian atas sesuatu yang tidak dilakukan, bukan sebagai identifikasi langsung terhadap aktor atau fenomena politik tertentu.

[15] Clifford Geertz, The Religion of Java (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960). Karya ini digunakan sebagai rujukan antropologis untuk memahami hubungan simbol, ritual, agama, dan struktur sosial dalam konteks Jawa.

[16] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Digunakan untuk memperluas analisis agama dari simbol menuju praktik, disiplin, pembentukan subjek, dan relasi kekuasaan.

[17] Al-Qur'an, Q.S. al-Ahzāb 33: 21. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keteladanan Rasulullah sebagai uswah hasanah.

[18] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (New York: Harcourt, Brace, 1959). Karya ini digunakan untuk kerangka fenomenologis mengenai relasi sakral-profan serta dimensi ruang, waktu, dan pengalaman religius.

[19] Clifford Geertz, The Religion of Java (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960). Digunakan untuk memahami ritual dan simbol keagamaan dalam jaringan makna sosial dan kebudayaan.

[20] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan bagaimana simbol dan bahasa memperoleh kekuatan melalui pengakuan sosial serta relasi dalam suatu medan.

[21] Al-Qur'an, Q.S. al-Hujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menempatkan takwa sebagai ukuran kemuliaan moral yang tidak dapat direduksi menjadi identitas sosial atau simbol kelompok.

[22] John B. Thompson, "The New Visibility," Theory, Culture & Society 22, no. 6 (2005), 31–51. Digunakan untuk menjelaskan perluasan visibilitas politik melalui media modern dan konsekuensinya bagi hubungan antara kekuasaan dan representasi.

[23] David Beetham, The Legitimation of Power (Basingstoke: Macmillan, 1991). Digunakan untuk menjelaskan legitimasi sebagai hubungan antara kekuasaan, norma, pembenaran, dan pengakuan sosial.

[24] Al-Qur'an, Q.S. al-Saff 61: 2–3. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai ketidaksesuaian antara perkataan dan tindakan.

[25] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk membaca stabilitas atau gangguan terhadap presentasi diri dan pengelolaan kesan dalam interaksi sosial.

[26] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pembinaan jiwa, praktik keagamaan, kondisi batin, dan pembentukan akhlak. Keberadaan karya dan tradisi edisinya diverifikasi melalui sumber bibliografis dan katalog yang tersedia.

[27] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf (Penerbit Iman Rijalullah). Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk membaca hubungan akhlak, moralitas, etika, dan tasawuf. Informasi judul, penulis, dan penerbit dapat diverifikasi pada laman penerbit; tahun publikasi tidak dicantumkan dalam sumber yang diperiksa sehingga tidak dinyatakan di sini.

[28] Yedi Supriadi, Spiritualitas dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif (CV. Iman Rijalullah). Karya ini digunakan untuk memperkuat pembacaan mengenai spiritualitas sebagai proses yang memiliki dimensi akhlak dan konsekuensi sosial. Sumber primer

tersebut mencantumkan identitas penulis dan penerbit dalam naskahnya serta membahas keterkaitan spiritualitas, akhlak, dan kehidupan sosial.

[29] Al-Qur'an, Q.S. al-Saff 61: 2–3. Ayat ini digunakan untuk menegaskan tuntutan kesesuaian antara perkataan dan tindakan.

[30] John B. Thompson, "The New Visibility," Theory, Culture & Society 22, no. 6 (2005), 31–51. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan transformasi visibilitas politik melalui media dan perubahan hubungan antara kekuasaan dan pengamatan publik.

[31] Alice Marwick dan danah boyd, "To See and Be Seen: Celebrity Practice on Twitter," Convergence 17, no. 2 (2011), 139–158. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan presentasi diri, kedekatan yang dimediasi, dan konstruksi autentisitas dalam media sosial.

[32] Al-Qur'an, Q.S. al-Hujurāt 49: 6. Ayat ini digunakan sebagai prinsip normatif kehati-hatian dalam menerima dan memeriksa informasi sebelum mengambil tindakan atau membuat penilaian.

[33] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 135. Ayat ini digunakan untuk menegaskan tuntutan keadilan dalam kesaksian sekalipun bertentangan dengan kepentingan pribadi atau kelompok.

[34] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan bahwa kekuasaan simbolik bergantung pada pengakuan sosial terhadap simbol dan bahasa tertentu.

[35] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 188. Ayat ini digunakan sebagai prinsip normatif mengenai ketidaksesuaian antara tindakan nyata dan klaim yang menghasilkan pujian.

[36] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menempatkan agama sebagai aktor publik yang dapat melakukan kritik terhadap kekuasaan, bukan hanya sebagai sumber dukungan terhadapnya.

[37] David Beetham, The Legitimation of Power (Basingstoke: Macmillan, 1991). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara legitimasi, norma, pembenaran, dan kemungkinan delegitimasi ketika kekuasaan tidak lagi memenuhi dasar normatifnya.

[38] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa keadilan tidak boleh ditinggalkan karena kebencian dan bahwa keadilan memiliki hubungan erat dengan takwa.

[39] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan amanah dan keadilan sebagai ukuran normatif pelaksanaan kekuasaan.

[40] John B. Thompson, "The New Visibility," Theory, Culture & Society 22, no. 6 (2005), 31–51. Digunakan untuk menjelaskan perluasan visibilitas politik dan konsekuensinya terhadap kemampuan publik mengamati tindakan penguasa.

[41] Al-Qur'an, Q.S. al-Hujurāt 49: 6. Ayat ini digunakan sebagai landasan etika epistemik mengenai pemeriksaan berita sebelum menjadikannya dasar tindakan atau penilaian.

[42] Yedi Supriadi, Spiritualitas dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif (CV. Iman Rijalullah). Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk membaca hubungan spiritualitas, akhlak, toleransi, dan kehidupan sosial. Identitas penulis dan penerbit tercantum dalam naskah karya tersebut.

[43] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Karya ini digunakan untuk menjelaskan sifat genealogis kategori "agama" serta hubungan antara pembentukan kategori agama, disiplin, dan konfigurasi kekuasaan.

[44] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kemungkinan tampilnya kembali agama sebagai aktor publik dalam masyarakat modern dan untuk mengkritisi asumsi bahwa modernisasi selalu identik dengan privatisasi agama.

[45] Émile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life (London: George Allen & Unwin, 1915; karya asli terbit 1912). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi sosial, ritual, simbolik, dan moral dari kehidupan keagamaan.

[46] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Digunakan terutama untuk memahami agama sebagai tradisi yang membentuk subjek melalui disiplin dan praktik, bukan semata-mata sebagai sistem gagasan.

[47] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (Garden City, NY: Doubleday, 1967). Karya ini digunakan untuk menjelaskan fungsi agama dalam pembentukan, pemeliharaan, dan legitimasi dunia sosial.

[48] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk membedakan berbagai dimensi sekularisasi dan menunjukkan bahwa modernitas tidak secara otomatis menghasilkan privatisasi agama.

[49] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003). Karya ini digunakan untuk menganalisis sekularisme sebagai formasi historis yang turut membentuk kategori agama, politik, dan subjektivitas modern.

[50] Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006): 1–25. Artikel ini digunakan untuk membahas posisi kontribusi religius dalam ruang publik demokratis dan relasinya dengan nalar publik.

[51] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menunjukkan kemungkinan agama berfungsi sebagai aktor publik dan bagian dari masyarakat sipil tanpa harus menjadi agama negara.

[52] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Istilah deprivatisasi agama dan analisis mengenai kembalinya agama ke ruang publik merupakan kontribusi utama karya ini.

[53] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Studi kasus dalam karya tersebut digunakan untuk menunjukkan variasi historis hubungan agama, negara, masyarakat sipil, dan modernitas.

[54] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Karya ini menjadi sumber primer utama untuk pendekatan genealogis terhadap kategori agama dan hubungannya dengan kekuasaan.

[55] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Bagian mengenai disiplin, ritual, dan kerendahan hati digunakan untuk menganalisis pembentukan subjek religius melalui praktik.

[56] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003). Digunakan untuk menjelaskan sekularitas sebagai formasi historis yang mengatur relasi agama, politik, dan kehidupan modern.

[57] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini merupakan sumber primer utama bagi konsep public religion dan kritik terhadap anggapan bahwa modernitas niscaya memprivatisasi agama.

[58] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menjelaskan agama sebagai aktor publik yang dapat menantang kekuasaan politik dan sosial serta memperdebatkan klaim netralitas nilai.

[59] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan untuk kerangka konseptual mengenai legitimasi dan bentuk-bentuk otoritas, terutama perbedaan antara otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional.

[60] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (Garden City, NY: Doubleday, 1967). Digunakan untuk menjelaskan fungsi legitimasi dalam pemeliharaan dunia sosial dan hubungan antara tatanan sosial dengan kerangka makna yang lebih luas.

[61] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf (CV. Iman Rijalullah). Karya ini digunakan secara terbatas untuk menghubungkan pembentukan akhlak, moral, etika, dan tasawuf dengan persoalan pembentukan karakter; penggunaannya di sini merupakan sintesis penulis dan bukan atribusi bahwa Supriadi secara khusus membahas legitimasi negara. Identitas penulis dan judul karya diverifikasi melalui informasi penerbit.

[62] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Digunakan untuk membedakan legitimasi dan bentuk-bentuk otoritas serta sebagai dasar memahami kewenangan formal dalam struktur pemerintahan.

[63] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Digunakan untuk memperluas analisis otoritas dari sekadar perintah formal menuju proses pembentukan subjek, disiplin, dan praktik yang menghasilkan pengakuan terhadap kewenangan.

[64] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk membedakan agama sebagai aktor publik yang relatif independen dari agama yang dilekatkan pada kepentingan negara dan kekuasaan.

[65] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford: Stanford University Press, 2003). Digunakan untuk membaca kategori agama, sekularitas, dan politik sebagai formasi historis yang berkaitan dengan pengaturan kekuasaan dan pembentukan subjek.

[66] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf (CV. Iman Rijalullah). Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk dimensi akhlak, moral, etika, dan tasawuf. Penerapannya pada persoalan otorisasi kekuasaan merupakan sintesis konseptual monograf, bukan atribusi langsung bahwa karya tersebut menawarkan teori legitimasi politik. Identitas karya dan penulis diverifikasi melalui informasi penerbit.

[67] Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital,” dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Karya ini menjadi landasan utama untuk memahami modal sebagai sumber daya yang terakumulasi dan memiliki bentuk ekonomi, sosial, serta kultural yang dapat dikonversikan.

[68] Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara modal simbolik, praktik, pengakuan, dan mekanisme dominasi simbolik.

[69] Pierre Bourdieu, The Logic of Practice (Stanford: Stanford University Press, 1990). Karya ini digunakan untuk memahami hubungan antara praktik, habitus, struktur sosial, dan logika tindakan dalam ruang sosial.

[70] Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Bagian mengenai struktur dan habitus digunakan untuk menjelaskan bagaimana disposisi yang terinternalisasi membentuk praktik sosial tanpa harus direduksi menjadi kepatuhan terhadap aturan eksplisit.

[71] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," Sociological Theory 7, no. 1 (1989): 14–25. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara posisi sosial, klasifikasi, representasi, dan kekuasaan simbolik sebagai bagian dari perjuangan politik untuk menentukan prinsip legitimasi.

[72] Pattana Kitiarsa, "Toward a Sociology of Religious Commodification," dalam The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion (2010). Bab ini digunakan untuk menjelaskan konsep komodifikasi agama dan proses pembentukan komoditas keagamaan dalam hubungan dengan pasar.

[73] Faegheh Shirazi, Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety (Austin: University of Texas Press, 2016). Buku ini digunakan untuk menganalisis pemasaran identitas dan kesalehan Muslim melalui berbagai produk yang diberi atribut halal atau Islami.

[74] Faegheh Shirazi, Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety (Austin: University of Texas Press, 2016). Buku ini digunakan untuk memahami hubungan antara identitas Muslim, konsumsi, pemasaran, dan komodifikasi kesalehan.

[75] "Religious Commodification in Branding: A Semiotic Analysis of Instaperfect's Instagram Content," Jurnal Sosiologi Reflektif 19, no. 1 (2024): 73–96. Artikel ini digunakan sebagai contoh empiris mengenai integrasi simbol agama dengan branding aspiratif dalam komunikasi komersial digital.

[76] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," Sociological Theory 7, no. 1 (1989): 14–25. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana posisi sosial dan kategori persepsi membuat perbedaan sosial berfungsi sebagai tanda yang dikenali dan diakui.

[77] Muhammad Suhadi dan Azis Muslim, "Islam dan Produk Halal: Muslimah, Komodifikasi Agama dan Konsolidasi Identitas Keagamaan di Indonesia," Profetika 23, no. 1 (2022). Artikel ini digunakan untuk mengkaji hubungan antara simbol halal, iklan, identitas keagamaan, dan komodifikasi dalam konteks Indonesia.

[78] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," Sociological Theory 7, no. 1 (1989): 14–25. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan proses pengakuan, klasifikasi, dan institusionalisasi posisi sosial yang membuat seseorang dapat berbicara dengan otoritas tertentu.

[79] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara bahasa, pengakuan, representasi, dan kekuasaan simbolik dalam menghasilkan legitimasi.

[80] Muhammad Suhadi dan Azis Muslim, "Islam dan Produk Halal: Muslimah, Komodifikasi Agama dan Konsolidasi Identitas Keagamaan di Indonesia," Profetika 23,

no. 1 (2022). Artikel ini digunakan sebagai konteks empiris mengenai fungsi simbol dan norma keagamaan dalam branding produk halal di Indonesia.

[81] Jean-Claude Usunier dan Jörg Stolz, eds., Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality (London: Routledge, 2014). Buku ini digunakan untuk memahami marketisasi agama, pembentukan agama sebagai brand, dan hubungan antara agama, konsumen, serta logika pasar.

[82] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," Sociological Theory 7, no. 1 (1989): 14–25. Artikel ini menjadi landasan untuk memahami bagaimana modal simbolik, pengakuan, klasifikasi, dan posisi sosial berhubungan dalam reproduksi kekuasaan.

[83] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menunjukkan bahwa al-birr tidak direduksi kepada orientasi formal, melainkan mencakup iman, tindakan sosial, pemenuhan komitmen, dan keteguhan moral.

[84] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara praktik keagamaan, pembinaan jiwa, dan pembentukan karakter dalam tradisi etika-tasawuf Islam.

[85] Al-Qur'an, Q.S. al-ʿAnkabūt 29: 45. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan normatif antara pelaksanaan salat dan fungsi moralnya dalam mencegah al-fahshāʾ dan al-munkar.

[86] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 183. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan orientasi pembentukan taqwā dalam praktik puasa.

[87] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk membangun analisis mengenai hubungan antara amal lahiriah, keadaan batin, dan pembentukan kualitas moral dalam praktik keagamaan.

[88] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7. Ayat-ayat ini digunakan untuk menunjukkan keterkaitan antara sikap terhadap kelompok rentan, kepedulian sosial, dan kritik Al-Qur'an terhadap keberagamaan yang kehilangan substansi moral.

[89] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membahas taqwā sebagai ukuran kemuliaan moral yang melampaui identitas sosial dan genealogis.

[90] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi pembentukan jiwa dan karakter dalam tradisi spiritual Islam serta hubungan antara latihan batin dan perilaku moral.

[91] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London dan New York: Routledge, 2006). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan pendekatan Saeed yang memberikan perhatian terhadap konteks sosio-historis wahyu dan konteks pembaca kontemporer.

[92] Abdullah Saeed, Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach (London dan New York: Routledge, 2014). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pengembangan pendekatan kontekstual Saeed, khususnya perhatian terhadap nilai-nilai dan penerapan pesan Al-Qur'an dalam konteks kontemporer.

[93] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt. Karya ini digunakan untuk menjelaskan sistematisasi pemikiran maqāṣid al-sharīʿah dalam tradisi uṣūl al-fiqh dan hubungan antara ketentuan syariat dengan tujuan-tujuannya.

[94] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl. Karya ini digunakan untuk menjelaskan formulasi klasik mengenai kepentingan fundamental yang menjadi bagian dari pembahasan maqāṣid.

[95] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt. Sumber ini mendukung analisis bahwa maqāṣid harus dipahami dalam keseluruhan struktur syariat dan tidak berfungsi sebagai legitimasi arbitrer untuk mengabaikan sumber normatif.

[96] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pendekatan sistem terhadap maqāṣid, khususnya keterhubungan, multidimensionalitas, dan pengembangan pemikiran hukum Islam.

[97] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisāʾ 4: 135. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai kewajiban menegakkan keadilan secara tidak partisan, termasuk ketika keadilan berhadapan dengan kepentingan diri dan keluarga.

[98] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʾidah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan prinsip keadilan yang tidak boleh ditangguhkan karena kebencian atau afiliasi kelompok serta hubungan keadilan dengan taqwā.

[99] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menghubungkan pembentukan karakter, pengendalian dorongan egoistik, dan dimensi batin dari perilaku etis.

[100] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʾidah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan prinsip keadilan yang tidak boleh ditangguhkan karena kebencian atau afiliasi kelompok serta hubungan keadilan dengan taqwā.

[101] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl. Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi klasik maṣlaḥah dalam hubungannya dengan perlindungan terhadap kepentingan fundamental yang menjadi tujuan syariat.

[102] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan maṣlaḥah dengan keseluruhan tujuan syariat dan kemaslahatan kehidupan manusia.

[103] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai kompleksitas, keterhubungan, dan dampak kebijakan dalam perspektif maqāṣid.

[104] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrāʾ 17: 70. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi pembahasan mengenai kemuliaan manusia dan implikasinya terhadap etika perlakuan terhadap manusia.

[105] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa ukuran kemuliaan dalam perspektif Qur'ani tidak didasarkan pada identitas sosial atau genealogis, melainkan pada taqwā.

[106] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 11. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan dimensi etis penghormatan terhadap manusia dalam komunikasi dan larangan merendahkan, mencela, atau memberi julukan yang buruk.

[107] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara iman, ibadah, dan tindakan sosial sebagai unsur yang terintegrasi dalam konsep kebajikan Qur'ani.

[108] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara penyakit batin, pembentukan karakter, dan konsekuensi moral dalam perilaku sosial.

[109] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk membahas riyāʾ, pencarian pengakuan manusia melalui amal, serta pentingnya orientasi batin dalam kesalehan.

[110] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan latihan jiwa dan pembentukan kebiasaan moral sebagai proses yang berlangsung secara bertahap, bukan sebagai tindakan sesaat.

[111] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menganalisis ketidaksesuaian antara deklarasi moral dan tindakan serta pentingnya integritas antara ucapan dan praktik.

[112] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa keberagamaan yang tidak melahirkan kepedulian terhadap kelompok rentan menghadapi kritik moral dari Al-Qur'an.

[113] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Bagian mengenai konsep dominasi, legitimasi, dan tipe-tipe otoritas digunakan sebagai landasan teoritis untuk membedakan kekuasaan, kepatuhan, dan keyakinan terhadap keabsahan suatu tatanan.

[114] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Bagian mengenai konsep dominasi, legitimasi, dan tipe-tipe otoritas digunakan sebagai landasan teoritis untuk membedakan kekuasaan, kepatuhan, dan keyakinan terhadap keabsahan suatu tatanan.

[115] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (Westport, CT: Greenwood Press, 1986), 241–258. Karya ini digunakan untuk menjelaskan modal simbolik sebagai bentuk sumber daya yang memperoleh daya melalui pengakuan sosial, sekaligus untuk membangun pembedaan konseptual antara modal simbolik dan borrowed legitimacy.

[116] Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007). Buku ini digunakan untuk memberikan konteks historis-komparatif mengenai persoalan legitimasi Islam, otoritas, dan kekuasaan dalam masyarakat Asia yang plural, termasuk pengalaman Asia Selatan dan Asia Tenggara. Keberadaan dan data bibliografis karya ini diverifikasi melalui Asia Research Institute, National University of Singapore, serta katalog Google Books.

[117] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (Westport, CT: Greenwood Press, 1986), 241–258. Karya ini digunakan untuk menjelaskan modal simbolik sebagai bentuk sumber daya yang memperoleh daya melalui pengakuan sosial, sekaligus untuk membangun pembedaan konseptual antara modal simbolik dan borrowed legitimacy.

[118] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menegaskan bahwa orientasi eksistensial manusia dalam perspektif Al-Qur'an berhubungan dengan pengabdian kepada Allah, sehingga simbol agama tidak dapat begitu saja direduksi menjadi instrumen legitimasi kekuasaan. Nomor surah dan ayat diverifikasi melalui teks Al-Qur'an yang memuat Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56.

[119] Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Badʾ al-Waḥy, hadis no. 1. Riwayat dari ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb mengenai hubungan amal dan niat digunakan secara terbatas sebagai pengingat epistemologis bahwa dimensi niat tidak boleh disimpulkan secara serampangan hanya dari tampilan lahiriah suatu tindakan.

Nomor hadis dan keberadaannya dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī diverifikasi melalui Sunnah.com.

[120] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Artikel ini digunakan sebagai dasar konseptual untuk memahami legitimasi sebagai persepsi atau asumsi sosial mengenai kepatutan tindakan serta untuk membedakan dimensi pragmatis, moral, dan kognitif dari legitimasi

[121] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan modal simbolik sebagai sumber daya yang memperoleh nilai melalui pengakuan sosial

[122] Bryan S. Turner, "The Crisis of Religious Authority: Education, Information and Technology," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007), 53–70. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan transformasi kontemporer otoritas keagamaan Islam.

[123] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Digunakan untuk membedakan kekuasaan, dominasi, otoritas, dan keyakinan terhadap legitimasi.

[124] David Beetham, The Legitimation of Power (London: Macmillan, 1991). Karya ini digunakan untuk memperluas pemahaman legitimasi sebagai persoalan normatif sekaligus sosial dalam hubungan kekuasaan.

[125] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan dimensi perseptual dan sosial dari legitimasi.

[126] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Digunakan untuk membangun pembedaan antara sumber daya simbolik yang diakui dan proses relasional yang dalam monograf ini disebut borrowed legitimacy.

[127] Bryan S. Turner, "The Crisis of Religious Authority: Education, Information and Technology," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007), 53–70. Digunakan untuk menjelaskan karakter dan transformasi otoritas keagamaan Islam.

[128] Bryan S. Turner, "Religious Authority and the New Media," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 117–134. Digunakan untuk menjelaskan tantangan teknologi jaringan terhadap struktur otoritas keagamaan tradisional.

[129] Frédéric Volpi dan Bryan S. Turner, "Introduction: Making Islamic Authority Matter," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 1–19. Digunakan untuk memahami perubahan cara otoritas Islam diproduksi, dimediasi, dan dilegitimasi dalam konteks sosial kontemporer.

[130] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk memahami legitimasi sebagai relasi antara suatu entitas dan lingkungan sosialnya.

[131] Bryan S. Turner, "The Crisis of Religious Authority: Education, Information and Technology," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a

Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007), 53–70. Digunakan untuk menjelaskan pluralisasi dan transformasi sumber otoritas keagamaan.

[132] Yedi Supriadi, Yedi Supriadi, "Biografi dan Pemikiran," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber resmi ini digunakan secara terbatas untuk memverifikasi cara Supriadi menjelaskan spiritualitas, jiwa, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konstruksi pemikirannya.

[133] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk membedakan jenis legitimasi dan menjelaskan strategi memperoleh, mempertahankan, serta memperbaiki legitimasi.

[134] Bryan S. Turner, "Religious Authority and the New Media," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 117–134. Digunakan untuk menjelaskan perubahan sirkulasi pengetahuan dan otoritas agama dalam masyarakat jaringan.

[135] Frédéric Volpi dan Bryan S. Turner, "Introduction: Making Islamic Authority Matter," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 1–19. Digunakan untuk menjelaskan transformasi otoritas Islam melalui media dan perubahan ruang publik.

[136] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menegaskan sifat perseptual dan sosial legitimasi serta pentingnya lingkungan penerima.

[137] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan strategi memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi serta keterbatasan strategi tersebut.

[138] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Digunakan untuk menjelaskan bagaimana simbol memperoleh nilai melalui pengakuan sosial.

[139] Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007). Karya ini digunakan untuk memberikan kerangka historis-komparatif mengenai hubungan Islam, legitimasi, kekuasaan, dan pluralitas politik di Asia.

[140] Yedi Supriadi, "Biografi dan Pemikiran," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber resmi ini digunakan untuk memverifikasi bahwa spiritualitas, jiwa, intuisi, dan pembentukan jati diri merupakan bagian dari cara Supriadi memperkenalkan kerangka pemikirannya.

[141] Bryan S. Turner, "The Crisis of Religious Authority: Education, Information and Technology," dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007), 53–70. Digunakan untuk menjelaskan dampak teknologi informasi terhadap otoritas keagamaan.

[142] Frédéric Volpi dan Bryan S. Turner, "Introduction: Making Islamic Authority Matter," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 1–19. Digunakan untuk menjelaskan transformasi otoritas Islam dalam lingkungan media dan ruang publik baru.

[143] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara berbagai bentuk modal dan kemungkinan konversinya dalam medan sosial yang berbeda.

[144] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menganalisis strategi memperoleh dan mempertahankan legitimasi sekaligus keterbatasan pendekatan instrumental.

[145] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan tiga bentuk legitimasi: pragmatis, moral, dan kognitif.

[146] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara dominasi, kepatuhan, dan keyakinan terhadap legitimasi.

[147] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan sifat legitimasi yang bergantung pada persepsi sosial, sejarah tindakan, dan strategi mempertahankan legitimasi.

[148] Yedi Supriadi, "Biografi dan Pemikiran," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk memverifikasi unsur spiritualitas, jiwa, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam presentasi pemikiran Supriadi.

[149] David Beetham, The Legitimation of Power (London: Macmillan, 1991). Digunakan untuk menjelaskan dimensi normatif dan sosial dari legitimasi kekuasaan.

[150] Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., Islamic Legitimacy in a Plural Asia (London dan New York: Routledge, 2007). Digunakan sebagai kerangka historis-komparatif mengenai keragaman hubungan Islam, legitimasi, dan kekuasaan di Asia.

[151] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk mendasari pemahaman legitimasi sebagai proses yang dapat diperoleh, dipertahankan, diperbaiki, dan mengalami kerusakan.

[152] Bryan S. Turner, "Religious Authority and the New Media," Theory, Culture & Society 24, no. 2 (2007): 117–134. Digunakan untuk menjelaskan perubahan sirkulasi pengetahuan agama, media baru, dan struktur otoritas keagamaan yang menjadi lingkungan penting bagi reproduksi legitimasi kontemporer.

[153] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan sebagai dasar untuk memahami legitimasi sebagai persepsi sosial mengenai kepantasan serta proses memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi.

[154] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Artikel ini menjadi landasan konseptual untuk membedakan dimensi pragmatis, moral, dan kognitif dari legitimasi serta menjelaskan proses memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi.

[155] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana identitas dan kesan sosial dibentuk melalui presentasi diri serta bagaimana khalayak membentuk penilaian terhadap performa sosial.

[156] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan legitimasi sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, dipertahankan,

dan diperbaiki, sehingga secara konseptual terbuka pula terhadap kerusakan dan kehilangan.

[157] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan legitimasi sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, dipertahankan, dan diperbaiki, sehingga secara konseptual terbuka pula terhadap kerusakan dan kehilangan.

[158] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk membedakan legitimasi yang dibangun melalui tindakan dan komunikasi serta untuk memahami persoalan pemeliharaan dan pemulihan legitimasi.

[159] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan untuk menganalisis presentasi diri, pengelolaan kesan, dan ketegangan antara penampilan sosial dengan informasi mengenai aktor.

[160] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan modal simbolik sebagai bentuk nilai yang memperoleh kekuatannya melalui pengakuan sosial.

[161] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan sebagai landasan sosiologis untuk memahami hubungan antara otoritas, legitimasi, keyakinan, dan penerimaan sosial.

[162] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan legitimasi moral sebagai evaluasi normatif dan pentingnya pemeliharaan serta perbaikan legitimasi ketika menghadapi gangguan.

[163] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan legitimasi moral sebagai evaluasi normatif dan pentingnya pemeliharaan serta perbaikan legitimasi ketika menghadapi gangguan.

[164] Eric Shaunn Mattingly dan Jonathan H. Westover, "Enacting Change Through Borrowed Legitimacy: An Institutional Perspective," International Journal of Organizational Analysis 23, no. 4 (2015): 637–651. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan konsep borrowed legitimacy, khususnya bagaimana suatu aktor dapat memperoleh legitimasi melalui asosiasi atau koalisi dengan aktor yang telah memiliki legitimasi.

[165] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan untuk menempatkan legitimasi dalam relasi dengan penerimaan terhadap otoritas dan dasar-dasar keyakinan sosial.

[166] Eric Shaunn Mattingly dan Jonathan H. Westover, "Enacting Change Through Borrowed Legitimacy: An Institutional Perspective," International Journal of Organizational Analysis 23, no. 4 (2015): 637–651. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana legitimasi berpindah melalui hubungan asosiasional dan mengapa hubungan tersebut memiliki konsekuensi reputasional bagi para aktor yang terhubung.

[167] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya repair sebagai bagian dari pengelolaan legitimasi ketika terjadi gangguan atau krisis.

[168] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson. Sumber ini digunakan untuk memahami modal simbolik sebagai nilai yang bergantung pada pengakuan sosial dan karena itu memiliki dimensi relasional.

[169] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk membedakan pengelolaan legitimasi yang bersifat episodik dan berkelanjutan serta implikasinya bagi keberlangsungan legitimasi.

[170] Eric Shaunn Mattingly dan Jonathan H. Westover, "Enacting Change Through Borrowed Legitimacy: An Institutional Perspective," International Journal of Organizational Analysis 23, no. 4 (2015): 637–651. Artikel ini menjadi sumber utama untuk konsep borrowed legitimacy dan menunjukkan bagaimana legitimasi eksternal dapat digunakan oleh aktor yang sebelumnya kekurangan legitimasi.

[171] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk membedakan dimensi legitimasi dan menjelaskan bahwa legitimasi tidak hanya berkaitan dengan citra, tetapi dengan penerimaan normatif dan kognitif.

[172] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan tipologi otoritas dan hubungan antara bentuk otoritas dengan keyakinan mengenai legitimasi.

[173] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Artikel ini digunakan untuk menganalisis legitimasi sebagai hubungan antara organisasi dan lingkungan sosial yang menyediakan ekspektasi normatif dan kognitif.

[174] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk memahami legitimasi sebagai relasi antara organisasi dan lingkungan kelembagaan yang memiliki harapan normatif, pragmatis, dan kognitif.

[175] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan untuk menempatkan kepercayaan terhadap otoritas sebagai bagian penting dari persoalan legitimasi sosial.

[176] Eric Shaunn Mattingly dan Jonathan H. Westover, "Enacting Change Through Borrowed Legitimacy: An Institutional Perspective," International Journal of Organizational Analysis 23, no. 4 (2015): 637–651. Artikel ini digunakan sebagai landasan bagi tahap awal mekanisme, terutama proses memperoleh legitimasi melalui asosiasi dengan aktor yang telah legitimate.

[177] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk memahami legitimasi sebagai proses memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi serta sebagai dasar untuk mengembangkan mekanisme pembalikan secara konseptual.

[178] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan tiga dimensi utama legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif serta untuk memahami kemungkinan perubahan dan kerusakan legitimasi pada masing-masing dimensi.

[179] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson. Sumber ini digunakan untuk memahami bagaimana modal simbolik bergantung pada pengakuan sosial dan bagaimana perubahan pengakuan dapat memengaruhi nilai sosial suatu modal.

[180] Marshall McLuhan, Understanding Media: The Extensions of Man (New York: McGraw-Hill, 1964). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa medium memiliki konsekuensi sosial dan psikologis yang tidak dapat direduksi pada isi pesan yang dibawanya. Informasi bibliografis edisi tersebut terverifikasi melalui katalog bibliografis.

[181] Carl I. Hovland dan Walter Weiss, "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness," Public Opinion Quarterly 15, no. 4 (1951): 635–650. Artikel ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai pengaruh kredibilitas sumber terhadap penerimaan komunikasi.

[182] Jonah Berger dan Katherine L. Milkman, "What Makes Online Content Viral?" Journal of Marketing Research 49, no. 2 (2012). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara karakter emosional konten, arousal, dan kecenderungan penyebaran konten daring.

[183] Alice E. Marwick dan danah boyd, "I Tweet Honestly, I Tweet Passionately: Twitter Users, Context Collapse, and the Imagined Audience," New Media & Society 13, no. 1 (2011): 114–133. Artikel ini digunakan untuk mendukung analisis mengenai heterogenitas audiens dan context collapse dalam komunikasi media sosial.

[184] Everett M. Rogers, Diffusion of Innovations, edisi ke-5 (New York: Free Press, 2003). Karya ini digunakan untuk menjelaskan difusi gagasan melalui saluran komunikasi, jaringan sosial, dan perubahan pola difusi dalam lingkungan yang semakin terhubung.

[185] Alice E. Marwick dan danah boyd, "I Tweet Honestly, I Tweet Passionately: Twitter Users, Context Collapse, and the Imagined Audience," New Media & Society 13, no. 1 (2011): 114–133. Artikel ini menjadi sumber utama untuk konsep context collapse dan persoalan pengelolaan audiens dalam komunikasi media sosial.

[186] Jonah Berger dan Katherine L. Milkman, "What Makes Online Content Viral?" Journal of Marketing Research 49, no. 2 (2012). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara emosi ber-arousal tinggi dan kecenderungan konten daring untuk menyebar.

[187] Jonah Berger dan Katherine L. Milkman, "What Makes Online Content Viral?" Journal of Marketing Research 49, no. 2 (2012). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara emosi ber-arousal tinggi dan kecenderungan konten daring untuk menyebar.

[188] Carl I. Hovland dan Walter Weiss, "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness," Public Opinion Quarterly 15, no. 4 (1951): 635–650. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kredibilitas sumber, penerimaan pesan, dan perubahan penilaian terhadap sumber dalam proses komunikasi.

[189] Carl I. Hovland dan Walter Weiss, "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness," Public Opinion Quarterly 15, no. 4 (1951): 635–650. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kredibilitas sumber, penerimaan pesan, dan perubahan penilaian terhadap sumber dalam proses komunikasi.

[190] Tom R. Tyler, "Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation," Annual Review of Psychology 57 (2006): 375–400. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara persepsi terhadap kewajaran proses, legitimasi, dan kesediaan publik menerima otoritas.

[191] Tom R. Tyler, Why People Obey the Law (Princeton: Princeton University Press, 2006). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keadilan prosedural, legitimasi, dan penerimaan publik terhadap otoritas.

[192] Claire Wardle dan Hossein Derakhshan, Information Disorder: Toward an Interdisciplinary Framework for Research and Policy Making (Strasbourg: Council of Europe, 2017). Laporan ini digunakan untuk menjelaskan kerangka konseptual mengenai gangguan lingkungan informasi dan implikasinya terhadap kepercayaan, kebingungan, dan pembelahan sosial.

[193] Carl I. Hovland dan Walter Weiss, "The Influence of Source Credibility on Communication Effectiveness," Public Opinion Quarterly 15, no. 4 (1951): 635–650. Artikel ini digunakan sebagai landasan untuk menjelaskan pentingnya kredibilitas sumber dalam penerimaan pesan sekaligus untuk membedakan kredibilitas dari substansi pesan.

[194] Marshall McLuhan, Understanding Media: The Extensions of Man (New York: McGraw-Hill, 1964). Karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai pengaruh medium terhadap pola persepsi, hubungan sosial, dan bentuk pengalaman komunikasi.

[195] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan konseptual modal sosial dalam pemikiran Bourdieu, Coleman, dan tradisi sosiologi berikutnya, sekaligus menegaskan bahwa modal sosial beroperasi melalui relasi sosial dan dapat memiliki konsekuensi positif maupun negatif.

[196] "Corporate Reputation and the Theory of Social Capital," dalam The Handbook of Communication and Corporate Reputation. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan timbal balik antara reputasi korporasi, kepercayaan, dan modal sosial: reputasi dapat memungkinkan terbentuknya modal sosial, sementara modal sosial dapat ikut membangun reputasi.

[197] Ruediger Bachmann, Gabriel Ehrlich, Ying Fan, Dimitrije Ruzic, dan Benjamin Leard, "Firms and Collective Reputation: A Study of the Volkswagen Emissions Scandal," NBER Working Paper 26117 (2019). Studi ini digunakan sebagai bukti empiris bahwa skandal satu perusahaan dapat menghasilkan eksternalitas reputasional terhadap perusahaan lain yang tidak terlibat langsung.

[198] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan sifat relasional modal sosial serta kemungkinan munculnya konsekuensi negatif dari jaringan sosial yang sama.

[199] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational

Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa krisis suatu organisasi dapat memengaruhi reputasi organisasi lain melalui hubungan asosiasional, kemiripan krisis, kedekatan temporal, atribusi tanggung jawab, dan strategi diferensiasi.

[200] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan peran kemiripan, kategorisasi, atribusi tanggung jawab, dan asosiasi dalam terjadinya spillover reputasi.

[201] Takuya Sawaoka dan Benoît Monin, penelitian mengenai moral spillover dalam organisasi, sebagaimana didokumentasikan oleh Stanford Report. Studi tersebut digunakan untuk mendukung argumentasi bahwa pelanggaran moral seorang pemimpin dapat menghasilkan kecurigaan dan penilaian negatif terhadap anggota organisasi lain yang tidak melakukan pelanggaran tersebut.

[202] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island." Artikel ini juga digunakan untuk menunjukkan bahwa strategi diferensiasi dapat menurunkan persepsi tanggung jawab dalam krisis spillover karena membantu publik membedakan organisasi yang terdampak dari organisasi sumber krisis.

[203] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Sumber ini digunakan untuk definisi dan karakteristik krisis spillover serta pembedaan antara organisasi sumber krisis dan organisasi yang terdampak secara tidak langsung.

[204] Ruediger Bachmann, Gabriel Ehrlich, Ying Fan, Dimitrije Ruzic, dan Benjamin Leard, "Firms and Collective Reputation: A Study of the Volkswagen Emissions Scandal," NBER Working Paper 26117 (2019). Studi ini digunakan sebagai bukti bahwa reputasi kolektif menghasilkan eksternalitas yang dapat merugikan organisasi lain dalam kategori yang sama.

[205] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island." Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara jarak temporal, persepsi tanggung jawab, emosi pemangku kepentingan, dan efektivitas strategi diferensiasi dalam krisis spillover.

[206] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan peran kemiripan, heuristik representatif, kategorisasi, dan atribusi tanggung jawab dalam proses spillover. (DOI)

[207] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island." Sumber ini mendukung pembahasan mengenai pengaruh kemiripan sejarah krisis dan kedekatan temporal terhadap persepsi tanggung jawab dan reputasi.

[208] Takuya Sawaoka dan Benoît Monin, penelitian mengenai moral spillover dalam organisasi, sebagaimana dilaporkan Stanford Report. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana status dan representativitas seorang pemimpin dapat menyebabkan tindakan moralnya memengaruhi persepsi terhadap anggota lain.

[209] Takuya Sawaoka dan Benoît Monin, penelitian mengenai moral spillover dalam organisasi, sebagaimana dilaporkan Stanford Report. Studi tersebut digunakan untuk menjelaskan bukti empiris bahwa perilaku tidak etis seorang anggota berstatus tinggi dapat menghasilkan kecurigaan moral terhadap anggota lain yang tidak melakukan pelanggaran tersebut.

[210] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan modal sosial sebagai sumber daya yang lahir dari relasi sosial dan kaitannya dengan kepercayaan, jaringan, serta konsekuensi negatif ketika struktur relasional mengalami disfungsi.

[211] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk mendukung pembahasan tentang efektivitas strategi diferensiasi dalam mengurangi persepsi tanggung jawab organisasi yang terdampak spillover.

[212] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa modal sosial bertumpu pada relasi, norma, kewajiban, dan mekanisme sosial yang dapat menghasilkan manfaat sekaligus konsekuensi negatif bagi kelompok.

[213] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan peran strategi diferensiasi dalam mengurangi atribusi tanggung jawab pada organisasi yang tidak menjadi sumber krisis.

[214] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," materi yang dipublikasikan pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk menjelaskan penekanan pada guru sebagai pembimbing jiwa dan pentingnya transformasi batin serta perilaku dalam pembentukan karakter. Sumber tersebut tidak digunakan untuk mengatribusikan teori khusus mengenai skandal atau reputational spillover kepada Yedi Supriadi.

[215] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan sifat historis reputasi dan bagaimana sejarah krisis memengaruhi atribusi tanggung jawab serta evaluasi reputasional pada masa berikutnya.

[216] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island." Temuan mengenai pengaruh temporal distance digunakan untuk mendukung analisis bahwa salience krisis dan atribusi tanggung jawab dapat berkurang seiring waktu.

[217] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa jaringan sosial menghasilkan manfaat sekaligus konsekuensi negatif dan bahwa modal sosial tidak dapat dipisahkan dari struktur relasional tempat kepercayaan bekerja.

[218] Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," Annual Review of Sociology 24 (1998): 1–24. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa jaringan sosial menyediakan berbagai sumber daya dan sekaligus menciptakan keterikatan yang dapat menghasilkan konsekuensi negatif ketika jaringan mengalami disfungsi.

[219] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Artikel ini digunakan untuk mendukung analisis tentang strategi diferensiasi sebagai cara organisasi yang tidak bersalah menjelaskan batasnya dari organisasi sumber krisis dan mengurangi persepsi tanggung jawab.

[220] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan untuk membedakan konsep political trust dari trustworthiness serta menjelaskan kaitannya dengan partisipasi, legitimasi, kepatuhan, dan kerja sama politik.

[221] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kesenjangan antara harapan publik terhadap demokrasi dan persepsi atas kinerja institusional, serta hubungan kesenjangan tersebut dengan political disaffection.

[222] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara perubahan visibilitas politik, media, skandal, reputasi, dan kepercayaan.

[223] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan skandal sebagai peristiwa yang berkaitan dengan visibilitas, reputasi, media, dan perubahan hubungan antara kehidupan publik dan privat.

[224] David De Micheli dan Whitney K. Taylor, "Consequences of Corruption for Political System Support: Evidence From a Brazilian Scandal," Comparative Political Studies 59, no. 3 (2026): 616–652. Artikel ini digunakan karena menyediakan bukti empiris mengenai dampak sebuah skandal korupsi terhadap kepercayaan pada institusi dan dukungan terhadap nilai demokrasi.

[225] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kepercayaan warga dan penilaian atas trustworthiness aktor atau pemerintahan.

[226] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk menganalisis political disaffection melalui hubungan antara tuntutan publik, informasi politik, dan performa rezim demokratis.

[227] Claes H. de Vreese, "Political Cynicism," dalam karya rujukan Wiley, 2008. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan political cynicism sebagai generalisasi ketidakpercayaan dari aktor atau kelompok politik tertentu kepada proses politik secara lebih luas.

[228] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Artikel ini digunakan untuk menempatkan cynicism dan disaffection dalam literatur political trust serta menunjukkan kompleksitas faktor politik yang memengaruhi perubahan kepercayaan.

[229] Saifuddin Ahmed, Muhammad Masood, Ruolan Deng, dan Shruti Malviya, "Why Cynics Disengage: The Nexus of Political Cynicism, Misinformation, and Online Political Participation," Asian Journal of Communication 35, no. 5 (2025): 381–402. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara sinisme politik, misinformasi, dan disengagement politik.

[230] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan skandal dengan reputasi, visibilitas, media, dan kepercayaan.

[231] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan faktor-faktor yang memengaruhi political trust serta sulitnya memulihkan kepercayaan yang telah menurun.

[232] Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000). Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara jaringan sosial, norma timbal balik, keterlibatan warga, dan kapasitas kehidupan kolektif.

[233] Pim Trommelen, "Tired of Politics? On Political Experience and Oligarchic Fatigue," Perspectives on Politics, 2026. Artikel ini digunakan untuk memperluas konsep fatigue politik sebagai pengalaman kelelahan dan ketidakberdayaan ketika partisipasi politik mengalami hambatan struktural.

[234] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan political trust dengan partisipasi, opini publik, kepatuhan, dan kerja sama.

[235] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk membedakan kritik warga terhadap performa institusi dari penolakan terhadap prinsip demokrasi.

[236] Claes H. de Vreese, "Political Cynicism," 2008. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan ciri political cynicism sebagai generalisasi ketidakpercayaan dari aktor atau kelompok tertentu kepada proses politik secara lebih luas.

[237] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan visibilitas politik dan peran media dalam pembentukan skandal sebagai peristiwa publik.

[238] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Artikel ini digunakan untuk menempatkan perubahan political trust dalam hubungan dengan kinerja, proses, partisanship, polarisasi, dan media.

[239] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa political trust berkaitan dengan penilaian warga terhadap trustworthiness dan perilaku pemerintahan atau aktor politik.

[240] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Karya ini digunakan sebagai landasan analitis mengenai hubungan antara skandal, reputasi, visibilitas, dan kepercayaan.

[241] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan

pentingnya trustworthiness sebagai dasar evaluasi warga terhadap pemerintahan dan aktor politik.

[242] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara ekspektasi publik, kinerja institusional, dan political disaffection.

[243] John B. Thompson, Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age (Cambridge: Polity Press, 2000). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan skandal dengan perubahan reputasi dan kepercayaan dalam ruang publik yang semakin dimediasi media.

[244] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan sebagai kerangka konseptual mengenai relasi antara trust, trustworthiness, legitimasi, partisipasi, dan kerja sama; penerapannya pada institusi keagamaan di sini merupakan pengembangan analitis monograf, bukan atribusi langsung kepada penulis artikel.

[245] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan political trust dengan trustworthiness, partisipasi, kepatuhan, dan kerja sama.

[246] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk membedakan dukungan terhadap demokrasi dari evaluasi terhadap kinerja dan struktur institusi demokratis.

[247] David De Micheli dan Whitney K. Taylor, "Consequences of Corruption for Political System Support: Evidence From a Brazilian Scandal," Comparative Political Studies 59, no. 3 (2026): 616–652. Artikel ini digunakan untuk mendukung analisis mengenai kemungkinan meluasnya efek skandal dari institusi yang terlibat kepada institusi lain dan dukungan terhadap demokrasi.

[248] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan kepercayaan politik dengan partisipasi, kepatuhan, legitimasi, dan kerja sama.

[249] David De Micheli dan Whitney K. Taylor, "Consequences of Corruption for Political System Support: Evidence From a Brazilian Scandal," Comparative Political Studies 59, no. 3 (2026): 616–652. Artikel ini digunakan sebagai bukti empiris terbatas namun relevan mengenai dampak skandal korupsi terhadap kepercayaan institusional dan dukungan terhadap demokrasi.

[250] Saifuddin Ahmed, Muhammad Masood, Ruolan Deng, dan Shruti Malviya, "Why Cynics Disengage: The Nexus of Political Cynicism, Misinformation, and Online Political Participation," Asian Journal of Communication 35, no. 5 (2025): 381–402. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan political cynicism, misinformasi, dan disengagement politik.

[251] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan untuk menempatkan trustworthiness sebagai dasar evaluasi kepercayaan serta menghubungkannya dengan partisipasi, legitimasi, kepatuhan, dan kerja sama.

[252] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Artikel ini digunakan untuk mendukung kehati-

hatian terhadap anggapan bahwa penurunan kepercayaan dapat dipulihkan dengan cepat atau mudah.

[253] Pippa Norris, Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ekspektasi warga, kinerja demokratis, political disaffection, dan kemungkinan memperbaiki hubungan warga dengan institusi demokratis.

[254] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Struktur dan orientasi etis karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ibadah, pembentukan karakter, penyakit batin, disiplin jiwa, dan keselamatan moral. Verifikasi struktur etika al-Ghazālī juga didukung oleh Stanford Encyclopedia of Philosophy yang membahas Iḥyāʾ sebagai panduan komprehensif mengenai perilaku etis dan pembentukan karakter.

[255] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi gagasan bahwa keberhasilan moral berkaitan dengan penyucian jiwa dan bukan semata-mata tampilan lahiriah. Penjelasan tafsir atas ayat tersebut juga mengaitkan tazkiyah dengan tanggung jawab manusia atas pembentukan ketakwaannya.

[256] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan etika berbasis pembentukan karakter dan disiplin jiwa, bukan sekadar kepatuhan lahiriah. Penjelasan akademik mengenai etika al-Ghazālī menegaskan sentralitas pembentukan akhlāq dan riyāḍat al-nafs.

[257] Sami Al-Daghistani, "Abū Ḥāmid al-Ghazālī: Between Politics, Philosophy, and Sufism," dalam Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazali: Economics of Happiness (London: Anthem Press, 2021). Bagian ini digunakan untuk menjelaskan hubungan biografis dan intelektual antara al-Ghazālī, etika, tasawuf, dan lingkungan kekuasaan.

[258] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan secara terbatas untuk memperlihatkan artikulasi kontemporer mengenai hubungan jiwa, kesadaran diri, akhlak, spiritualitas, dan pembentukan manusia.

[259] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif konsep penyucian jiwa yang menjadi fondasi pembahasan tazkiyat al-nafs.

[260] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan riyāḍat al-nafs sebagai latihan dan disiplin jiwa dalam pembentukan karakter.

[261] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan kritik terhadap kecintaan berlebihan pada dunia dan hubungan antara orientasi duniawi, pembentukan karakter, dan keselamatan moral.

[262] Yedi Supriadi, "Spiritualitas Dalam Moderasi Agama," situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan untuk menunjukkan artikulasi kontemporer mengenai hubungan spiritualitas dengan kasih sayang, empati, toleransi, dan kehidupan sosial.

[263] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Struktur karya yang mencakup ibadah, kehidupan sosial, penyakit jiwa, dan jalan keselamatan digunakan untuk menunjukkan keluasan cakupan etika tasawuf al-Ghazālī.

[264] Seema Golestaneh, "And the Master Answered?: Deferrals of Authority in Contemporary Sufism in Iran," Iranian Studies. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan keragaman cara otoritas Sufi dibentuk, dibatasi, dan dinegosiasikan dalam relasinya dengan bentuk otoritas lain.

[265] Muhammad Qasim Zaman, "Political Power, Religious Authority, and the Caliphate in Eighteenth-Century Indian Islamic Thought," Journal of the Royal Asiatic Society. Artikel ini digunakan untuk memperlihatkan kompleksitas hubungan antara kekuasaan politik, otoritas keagamaan, dan legitimasi moral dalam pemikiran Islam.

[266] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk membangun hubungan konseptual antara penyucian jiwa, disiplin karakter, dan pengendalian keterikatan terhadap dunia.

[267] Oliver Scharbrot, "Divine Sovereignty and Clerical Authority in Early Shiʻi Islamism: Bāqir al-Ṣadr (1935–80) and Taqī al-Mudarrisī (b. 1945) on the Islamic State," Journal of the Royal Asiatic Society. Artikel ini digunakan sebagai pembanding mengenai relasi antara kedaulatan, otoritas keagamaan, legitimasi politik, dan pembatasan kekuasaan dalam diskursus Islam modern.

[268] Seema Golestaneh, "And the Master Answered?: Deferrals of Authority in Contemporary Sufism in Iran," Iranian Studies. Artikel ini digunakan sebagai pembanding untuk menegaskan bahwa otoritas Sufi sendiri memiliki bentuk yang beragam dan dapat dibatasi atau dinegosiasikan; karena itu, spiritualitas tidak boleh diasumsikan secara otomatis menghasilkan kekebalan dari problem kekuasaan.

[269] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʻūn 107: 1–7. Rangkaian ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara pendustaan terhadap agama dan kegagalan memenuhi tanggung jawab sosial terhadap anak yatim dan orang miskin, serta kritik terhadap ibadah yang kehilangan orientasi moral.

[270] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keadilan harus ditegakkan bahkan ketika terdapat kebencian terhadap pihak lain dan bahwa keadilan ditempatkan dekat dengan takwa.

[271] Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk memetakan keluasan konsepsi keadilan dalam pemikiran Islam, termasuk dimensi politik, etis, hukum, dan sosial.

[272] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif hubungan antara amanah dan kewajiban menegakkan keadilan dalam pengambilan keputusan.

[273] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Naṣīḥat al-Mulūk. Karya ini digunakan untuk membaca hubungan antara pembentukan moral penguasa, pengendalian dorongan diri, dan keadilan pemerintahan. Keberadaan dan atribusi karya tersebut kepada al-Ghazālī dibahas dalam kajian ensiklopedis TDV İslâm Ansiklopedisi.

[274] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini memperkuat gagasan bahwa keadilan tidak boleh ditundukkan oleh kebencian atau kepentingan kelompok dan justru ditempatkan dekat dengan takwa.

[275] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi landasan utama konsep amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[276] Abū Hurayrah, hadis tentang tanda-tanda kemunafikan: kebohongan, pengingkaran janji, dan pengkhianatan amanah. Hadis tersebut tercantum dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, antara lain hadis no. 33 dan no. 6095, dan digunakan untuk menunjukkan dimensi moral dari pengkhianatan kepercayaan.

[277] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk membangun hubungan normatif antara amanah dan kewajiban mengembalikannya kepada pihak yang berhak, sebagai dasar etika penggunaan sumber daya dan kewenangan publik.

[278] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'ūn 107: 1–7. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan perhatian normatif Al-Qur'an terhadap anak yatim, orang miskin, dan hubungan antara keberagamaan dengan tanggung jawab sosial.

[279] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 7. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai dasar normatif mengenai distribusi kekayaan dan larangan agar kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya; konteks historis pembagian fay' tetap diperhatikan.

[280] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bahwa kewenangan untuk memutus perkara di antara manusia harus dijalankan dengan keadilan.

[281] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan untuk menghubungkan amanah dengan tanggung jawab moral dalam menjalankan kewenangan.

[282] Abū Hurayrah, hadis tentang tanda-tanda kemunafikan dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, antara lain hadis no. 33 dan no. 6095. Hadis digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai integritas antara ucapan, janji, dan amanah.

[283] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 7. Ayat ini digunakan secara kontekstual dan terbatas untuk menunjukkan perhatian normatif terhadap distribusi kekayaan agar tidak hanya beredar di kalangan orang kaya.

[284] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'ūn 107: 1–7. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan keberagamaan dengan kepedulian terhadap anak yatim dan orang miskin.

[285] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk memahami jabatan dan pelayanan publik dalam kerangka amanah dan keadilan.

[286] Yedi Supriadi, Psikologi Guru Islami. Karya/uraian ini digunakan untuk menunjukkan hubungan yang dibangun Yedi Supriadi antara transformasi batin, pembimbingan spiritual, dan ekspresi perilaku lahiriah; sumber resmi yang tersedia menguraikan Nurul Af'ali sebagai salah satu ekspresi tersebut.

[287] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan penunaian amanah dengan kewajiban moral dalam menjalankan tanggung jawab.

[288] Yedi Supriadi, Psikologi Guru Islami. Uraian ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk gagasan bahwa proses spiritual memiliki ekspresi pada perilaku lahiriah; penerapan gagasan tersebut pada kinerja publik merupakan sintesis dan konstruksi monograf ini, bukan atribusi langsung kepada Yedi Supriadi.

[289] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'ūn 107: 1–7. Ayat ini menjadi dasar tekstual utama untuk membaca hubungan antara penghayatan agama dan konsekuensi etis terhadap anak yatim, orang miskin, dan praktik ibadah.

[290] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Informasi bibliografis yang dapat diverifikasi dari penerbit menyatakan bahwa karya tersebut ditulis oleh Dr. Yedi Supriadi dan membahas akhlak, moral, etika, dan tasawuf dalam perspektif Islam. Data tahun publikasi tidak dicantumkan dalam sumber yang digunakan, sehingga tidak dinyatakan di sini.

[291] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai ukuran substantif untuk menguji klaim kesalehan melalui konsistensi dalam menegakkan keadilan, termasuk terhadap pihak yang tidak disukai.

[292] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa amanah dan keadilan merupakan ukuran penggunaan kewenangan, bukan sekadar atribut identitas pemegang kekuasaan.

[293] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai amanah dan keadilan dalam menjalankan kewenangan serta sebagai dasar untuk menggeser perhatian dari pengakuan simbolik menuju tanggung jawab substantif.

[294] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai amanah dan keadilan dalam menjalankan kewenangan publik.

[295] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menunjukkan bahwa keadilan tidak boleh dikalahkan oleh kebencian, kepentingan kelompok, atau relasi antagonistik; karena itu, simbol identitas keagamaan tidak dapat menjadi pengganti substansi etis.

[296] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk membangun hubungan antara keadilan, kebajikan, dan penolakan terhadap tindakan melampaui batas sebagai ukuran moral kehidupan sosial.

[297] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara pembinaan jiwa, orientasi batin, penyakit kepentingan duniawi, dan pembentukan akhlak; bibliografi al-Ghazālī juga mengidentifikasi Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn sebagai karya utama dalam pemikiran etika beliau.

[298] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai amanah dan keadilan dalam pelaksanaan kewenangan serta sebagai dasar untuk membaca kekuasaan sebagai tanggung jawab, bukan kepemilikan mutlak.

[299] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk; edisi terjemahan Indonesia: Nasihat bagi Penguasa, diterjemahkan oleh Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, disunting Taufan Hidayat (Bandung: Mizan, 1994). Karya ini digunakan sebagai sumber primer pemikiran etika pemerintahan al-Ghazālī, khususnya mengenai kewajiban moral penguasa. Data bibliografis edisi Indonesia tersebut tercatat dalam katalog perpustakaan daerah Yogyakarta.

[300] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai jiwa, kemungkinan kefasikan dan ketakwaan, serta pentingnya penyucian jiwa dalam pembentukan kualitas manusia.

[301] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk membaca akhlak sebagai proses pembinaan jiwa dan pengendalian penyakit batin, bukan sekadar kepatuhan lahiriah. Literatur akademik tentang etika al-Ghazālī juga menempatkan Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn sebagai salah satu karya sentral dalam pemikiran etikanya.

[302] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Materi karya yang tersedia pada situs resmi penulis digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai tazkiyat al-nafs, adab spiritual, muḥāsabah, muraqabah, dan hubungan antara pembinaan batin dengan pembentukan karakter.

[303] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar tekstual bagi hubungan antara amanah, kewenangan, dan keadilan dalam penetapan keputusan di antara manusia.

[304] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk; edisi Indonesia Nasihat bagi Penguasa, diterjemahkan Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail, disunting Taufan Hidayat (Bandung: Mizan, 1994). Karya ini digunakan untuk menunjukkan tradisi pemikiran etika pemerintahan al-Ghazālī yang menempatkan karakter dan tanggung jawab moral penguasa sebagai bagian dari persoalan pemerintahan.

[305] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi gagasan bahwa keadilan harus berlaku bahkan terhadap pihak yang dibenci,

sehingga agama memiliki kapasitas kritis terhadap kepentingan kelompok dan kekuasaan.

[306] Eduardo Mendieta dan Jonathan VanAntwerpen, ed., The Power of Religion in the Public Sphere (New York: Columbia University Press, 2011). Buku ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai hubungan agama, politik, sekularisme, kritik, dan ruang publik melalui kontribusi Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, dan Cornel West.

[307] Talal Asad, "Religion and Politics: An Introduction," Social Research 59, no. 1 (1992). Tulisan ini digunakan untuk mengkritik pemahaman linear mengenai sekularisasi dan menunjukkan kompleksitas hubungan antara agama, identitas moral, pengetahuan publik, dan proses politik.

[308] Cornel West, "Prophetic Religion and the Future of Capitalist Civilization," dalam Eduardo Mendieta dan Jonathan VanAntwerpen, ed., The Power of Religion in the Public Sphere (New York: Columbia University Press, 2011). Bab ini digunakan untuk memperkenalkan dimensi profetik agama sebagai sumber kritik terhadap ketidakadilan sosial dan struktur dominasi.

[309] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi konsep penyucian jiwa dan sebagai dasar untuk memahami pembentukan etika sebagai proses transformasi batin.

[310] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami hubungan antara ilmu, amal, pembinaan jiwa, dan pembentukan akhlak dalam tradisi tasawuf al-Ghazālī. Bibliografi karya-karya al-Ghazālī juga mengidentifikasi Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn sebagai karya penting dalam pembahasan etikanya.

[311] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya yang tersedia pada situs resmi penulis digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai tazkiyat al-nafs, disiplin spiritual, pembentukan karakter, dan hubungan antara kesadaran batin dengan perilaku.

[312] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka." Tulisan ini digunakan untuk menunjukkan artikulasi kontemporer mengenai praktik spiritual, pembentukan jati diri, dan penggunaan sejumlah konsep sufistik al-Ghazālī dalam konteks pembinaan spiritual.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmed, S., Masood, M., Deng, R., & Malviya, S. (2025). Why cynics disengage: The nexus of political cynicism, misinformation, and online political participation. *Asian Journal of Communication, 35*(5), 381–402. https://doi.org/10.1080/01292986.2025.2538142

Al-Bukhārī, M. ibn I. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. M. Khan, Trans.). Maktaba Dar Us Salam.

Al-Daghistani, S. (2021). *Ethical teachings of Abū Ḥāmid al-Ghazālī: Economics of happiness*. Anthem Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1937–1938). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Maṭbaʿah Lajnat Nashr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1994). *Nasihat bagi penguasa* (A. Thaha & I. Ismail, Trans.; T. Hidayat, Ed.). Mizan.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1998). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Dār al-Maʻārif.

Al-Ghazali, A. H. M. (2018). *Al-Mustasfa min 'ilm al-usul: On legal theory of Muslim jurisprudence* (A. Z. M. Hammad, Trans.). CreateSpace Independent Publishing Platform.

Al-Ghazali, A. H. M. (2021). *Ihya' Ulum al-Din* (10 vols.). Dar al-Minhaj.

Al-Shatibi, A. I. I. M. (2011). *Reconciliation of the fundamentals of Islamic law: Al-Muwafaqat fi usul al-shari'a* (Vols. 1–2). Garnet Publishing.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Bachmann, R., Ehrlich, G., Fan, Y., Ruzic, D., & Leard, B. (2019). *Firms and collective reputation: A study of the Volkswagen emissions scandal* (NBER Working Paper No. 26117). National Bureau of Economic Research. https://doi.org/10.3386/w26117

Beetham, D. (1991). *The legitimation of power*. Macmillan.

Berger, J., & Milkman, K. L. (2012). What makes online content viral? *Journal of Marketing Research, 49*(2), 192–205. https://doi.org/10.1509/jmr.10.0353

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood Press.

Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory, 7*(1), 14–25. https://doi.org/10.2307/202060

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Citrin, J., & Stoker, L. (2018). Political trust in a cynical age. *Annual Review of Political Science, 21*, 49–70. https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050316-092550

De Micheli, D., & Taylor, W. K. (2026). Consequences of corruption for political system support: Evidence from a Brazilian scandal. *Comparative Political Studies, 59*(3), 616–652. https://doi.org/10.1177/00104140251342918

de Vreese, C. H. (2008). Political cynicism. In W. Donsbach (Ed.), *The international encyclopedia of communication*. Wiley. https://doi.org/10.1002/9781405186407.wbiecp055

Durkheim, É. (1915). *The elementary forms of the religious life*. George Allen & Unwin.

Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt, Brace.

Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Free Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Golestaneh, S. (2022). And the master answered?: Deferrals of authority in contemporary Sufism in Iran. *Iranian Studies*. https://doi.org/10.1080/00210862.2022.2130337

Golestaneh, S. (2023). And the master answered?: Deferrals of authority in contemporary Sufism in Iran. *Iranian Studies, 56*(2), 365–386. https://doi.org/10.1017/irn.2022.63

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy, 14*(1).

Hovland, C. I., & Weiss, W. (1951). The influence of source credibility on communication effectiveness. *Public Opinion Quarterly, 15*(4), 635–650. https://doi.org/10.1086/266350

Hua, P., Wu, Y., & Niu, R. (2026). No organization is an island: How crisis history, temporal distance, and response strategy influence organizational reputation in spillover crises. *Journal of Contingencies and Crisis Management*. https://doi.org/10.1111/1468-5973.70149

Khadduri, M. (1984). *The Islamic conception of justice*. Johns Hopkins University Press.

Kitiarsa, P. (2010). Toward a sociology of religious commodification. In B. S. Turner (Ed.), *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. Wiley-Blackwell.

Levi, M., & Stoker, L. (2000). Political trust and trustworthiness. *Annual Review of Political Science, 3*, 475–507. https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.3.1.475

Luoma-aho, V. (2013). Corporate reputation and the theory of social capital. In C. E. Carroll (Ed.), *The handbook of communication and corporate reputation*. Wiley. https://doi.org/10.1002/9781118335529.ch24

Marwick, A. E., & boyd, d. (2011). I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience. *New Media & Society, 13*(1), 114–133. https://doi.org/10.1177/1461444810365313

Marwick, A., & boyd, d. (2011). To see and be seen: Celebrity practice on Twitter. *Convergence, 17*(2).

Mattingly, E. S., & Westover, J. H. (2015). Enacting change through borrowed legitimacy: An institutional perspective. *International Journal of Organizational Analysis, 23*(4), 637–651. https://doi.org/10.1108/IJOA-07-2014-0789

McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. McGraw-Hill.

Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2011). *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press.

Norris, P. (2011). *Democratic deficit: Critical citizens revisited*. Cambridge University Press.

Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology, 24*, 1–24. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.

Reid, A., & Gilsenan, M. (Eds.). (2008). *Islamic legitimacy in a plural Asia*. Routledge.

Rogers, E. M. (2003). *Diffusion of innovations* (5th ed.). Free Press.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'an in the twenty-first century: A contextualist approach*. Routledge.

Sawaoka, T., & Monin, B. (2015). Moral suspicion trickles down. *Social Psychological and Personality Science, 6*(3), 334–342.

Sawaoka, T., & Monin, B. (2015). Moral suspicion trickles down. *Social Psychological and Personality Science, 6*(3), 334–342. https://doi.org/10.1177/1948550614555027

Scharbrodt, O. (2022). Divine sovereignty and clerical authority in early Shi'i Islamism: Bāqir al-Ṣadr (1935–80) and Taqī al-Mudarrisī (b. 1945) on the Islamic state. *Journal of the Royal Asiatic Society, 32*(2), 311–332. https://doi.org/10.1017/S1356186321000304

Shirazi, F. (2016). *Brand Islam: The marketing and commodification of piety*. University of Texas Press.

Suchman, M. C. (1995). Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. *Academy of Management Review, 20*(3), 571–610. https://doi.org/10.5465/AMR.1995.9508080331

Suhadi, M., & Muslim, A. (2022). Islam dan produk halal: Muslimah, komodifikasi agama dan konsolidasi identitas keagamaan di Indonesia. *Profetika: Jurnal Studi Islam, 23*(1), 164–176. https://doi.org/10.23917/profetika.v23i1.18082

Supriadi, Y. (2020). Dzikir, spiritualitas dan intuisi: Studi tentang pembentukan jati diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan,*

Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8(3), 235–254. https://doi.org/10.15575/irsyad.v8i3.2000

Supriadi, Y. (2025). *Spiritualitas dalam moderasi agama: Menuju Islam inklusif*. CV. Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Spiritualitas Dalam Bernegara*, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Supriadi, Y. (n.d.). *Akhlak tasawuf*. CV. Iman Rijalullah.

Thompson, J. B. (2000). *Political scandal: Power and visibility in the media age*. Polity Press.

Thompson, J. B. (2005). The new visibility. *Theory, Culture & Society, 22*(6).

Tridifa, M. (2024). Religious commodification in branding: A semiotic analysis of Instaperfect's Instagram content. *Jurnal Sosiologi Reflektif, 19*(1), 73–96. https://doi.org/10.14421/r0sp0a35

Trommelen, P. (2026). Tired of politics? On political experience and oligarchic fatigue. *Perspectives on Politics*. https://doi.org/10.1017/S1537592726104794

Turner, B. S. (2007). Religious authority and the new media. *Theory, Culture & Society, 24*(2), 117–134. https://doi.org/10.1177/0263276407075001

Turner, B. S. (2007a). The crisis of religious authority: Education, information and technology. In A. Reid & M. Gilsenan (Eds.), *Islamic legitimacy in a plural Asia*. Routledge.

Turner, B. S. (2007b). Religious authority and the new media. *Theory, Culture & Society, 24*(2), 117–134. https://doi.org/10.1177/0263276407075001

Tyler, T. R. (2006a). Psychological perspectives on legitimacy and legitimation. *Annual Review of Psychology, 57*, 375–400. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.57.102904.190038

Tyler, T. R. (2006b). *Why people obey the law*. Princeton University Press.

Volpi, F., & Turner, B. S. (2007). Introduction: Making Islamic authority matter. *Theory, Culture & Society, 24*(2), 1–19. https://doi.org/10.1177/0263276407074992

Wardle, C., & Derakhshan, H. (2017). *Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making*. Council of Europe.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Yedi Supriadi. (n.d.). *Biografi dan pemikiran*. Yedi Supriadi. (yedisupriadi.com)

Zaman, M. Q. (2020). Political power, religious authority, and the caliphate in eighteenth-century Indian Islamic thought. *Journal of the Royal Asiatic Society, 30*(2), 313–340. https://doi.org/10.1017/S135618632000022X

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku
https://yedisupriadi.com/

BORROWED LEGITIMACY

Di era ketika kepercayaan publik tergerus, kekuasaan administratif menghadapi sebuah defisit yang tidak bisa ditutup oleh data dan pembangunan fisik semata: defisit legitimasi kultural. Untuk menutupnya, kekuasaan tergoda melakukan jalan pintas paling tua dalam sejarah politik: meminjam otoritas moral agama.

Buku ini memperkenalkan sebuah model teoritis baru dalam Religious Studies: ***Borrowed Legitimacy***. Model ini menjelaskan sebuah jebakan: ketika aktor politik sekuler-nasionalis mencoba memperluas modal simbolik dengan meminjam kesalehan, mengutip otoritas ulama, dan mengonstruksi narasi religius secara instan, ia sesungguhnya sedang membangun legitimasi di atas fondasi yang sangat rapuh.

Di era demokratisasi informasi, pinjaman moral itu tidak pernah gratis. Ia memiliki hukumnya sendiri. Begitu terjadi penolakan dari pemegang otoritas moral yang asli, terjadilah apa yang disebut penulis sebagai *Legitimacy Reversal* balik arah legitimasi. Sang pemberi stempel moral justru bermutasi menjadi verifikator independen yang meruntuhkan panggung kredibilitas kekuasaan itu sendiri. Pesan bergeser, krisis epistemik lahir, reputasi mengalami kontaminasi silang, dan publik jatuh pada kelelahan politik.

Monograf ini tidak berhenti pada diagnosa patologi. Syekh Dr. Yedi Supriadi menawarkan jalan keluar paradigmatik: dari kosmetik teks menuju **Tasawuf Substantif**. Sebuah tawaran untuk menggeser religiositas kekuasaan dari glorifikasi ritual artifisial menuju manifestasi nyata: keadilan kebijakan, ketegasan anti-korupsi, dan keberpihakan struktural kepada kaum mustadh'afin sebagai ibadah sosial.

Karena legitimasi sejati tidak pernah bisa dicetak. Ia harus dibuktikan.

Syekh Dr. Yedi Supriadi

Pakar Pada Bidang Intuisi, Spiritual Dan Tasawuf