

**HABITUS, DOMINASI SIMBOLIK, DAN GENDER DALAM AGAMA:
STUDI KOMPARATIF PIERRE BOURDIEU
DAN SEYYED HOSSEIN NASR**

Mursyidul Haq Firmansyah, Mohammad Nawir, Muthia

Abstract

This article examines the relationship between habitus, symbolic dominance, and gender in religion through a comparative study of Pierre Bourdieu and Seyyed Hossein Nasr. This research aims to analyze how gender inequality in religious life is shaped not only by theological doctrine, but also by socio-historical structures and metaphysical views. The research uses a qualitative method based on literature studies with a comparative-dialogical approach, through the analysis of the concepts of habitus, field, doxa, and symbolic violence from Bourdieu as well as Nasr's metaphysical perspective on sacred knowledge, spiritual cosmology, and Islamic traditionalism. The results of the study show that the Bourdieu framework is effective for deconstructing patriarchal structures in religious institutions through the dismantling of symbolic power mechanisms that reproduce gender inequality through the internalization of social norms. Meanwhile, Nasr offers a complementary critique by asserting that the modern gender crisis also stems from secularization that disconnects human beings from sacred values and ontological balance. In Nasr's view, authentic religion does not fundamentally legitimize patriarchy, but rather historical distortion and materialistic reduction that give birth to gender injustice. This study confirms that gender reform in the context of religion requires two epistemological movements at once: a social deconstruction of patriarchal habitus and a spiritual reconstruction of sacred religious values. In the Indonesian context, this synthesis offers an alternative framework that is able to avoid secular reductionism and traditional conservatism. Thus, Bourdieu and Nasr's dialogue shows that religion can function not only as a mechanism of symbolic domination, but also as an ethical-transformative force for social, spiritual, and gender justice.

Keywords: *habitus, symbolic dominance, gender, religion, Pierre Bourdieu, Seyyed Hossein Nasr*

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai gender dalam agama terus berkembang sebagai salah satu tema sentral dalam kajian sosial-keagamaan kontemporer, terutama ketika agama dipahami bukan hanya sebagai sistem normatif-transenden, tetapi juga sebagai kekuatan sosial yang membentuk struktur relasi dalam masyarakat. Dalam konteks Indonesia, persoalan gender sering kali berkaitan erat dengan bagaimana ajaran agama ditafsirkan, dilembagakan, dan direproduksi melalui kebiasaan sosial yang diwariskan antargenerasi. Nur Kholis menegaskan bahwa konstruksi sosial gender dalam masyarakat religius terbentuk melalui interaksi antara doktrin keagamaan, budaya lokal, dan struktur sosial yang saling menopang, sehingga relasi laki-laki dan perempuan sering diterima sebagai sesuatu yang natural padahal merupakan hasil konstruksi historis.¹ Situasi ini menunjukkan bahwa gender dalam agama tidak dapat dibaca semata sebagai ajaran tekstual, tetapi juga sebagai praktik sosial yang hidup dalam keseharian umat beragama.

Siti Musdah Mulia menunjukkan bahwa patriarki dalam banyak masyarakat Muslim Indonesia beroperasi melalui legitimasi tafsir keagamaan yang cenderung maskulin, sehingga perempuan sering ditempatkan dalam posisi subordinat baik di ruang domestik maupun publik.² Tafsir keagamaan yang bias gender ini tidak selalu hadir dalam bentuk pemaksaan terbuka, tetapi justru bekerja melalui mekanisme simbolik yang menjadikan subordinasi tampak wajar dan religius. Dalam titik inilah teori Pierre Bourdieu menjadi relevan, khususnya melalui konsep habitus dan dominasi simbolik. Ahmad Zainul Hamdi menjelaskan bahwa Bourdieu melihat kekuasaan modern bekerja secara halus melalui internalisasi nilai-nilai dominan ke dalam kesadaran sosial, sehingga individu sering tidak menyadari bahwa dirinya sedang berada dalam struktur dominasi.³

Habitus, dalam kerangka Bourdieu, adalah sistem disposisi yang membentuk cara individu berpikir, bertindak, dan memahami dunia berdasarkan struktur sosial yang telah tertanam dalam dirinya. Lailatul Fitriyah menemukan bahwa dalam keluarga Muslim urban di Indonesia, pembagian peran gender sering diwariskan melalui pendidikan domestik sejak kecil, sehingga perempuan cenderung menerima tugas reproduktif sebagai kodrat, sementara laki-laki diarahkan pada peran publik.⁴ Dengan demikian, habitus gender bekerja bukan

¹ Nur Kholis, "Konstruksi Sosial Gender dalam Perspektif Sosiologi Agama," *Jurnal Analisa Sosiologi* 12, no. 2 (2024): 155–172.

² Siti Musdah Mulia, "Patriarki dan Tafsir Keagamaan di Indonesia," *Jurnal Perempuan dan Agama* 8, no. 1 (2023): 21–39.

³ Ahmad Zainul Hamdi, "Pierre Bourdieu dan Reproduksi Kuasa Simbolik dalam Kehidupan Sosial," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 17, no. 1 (2023): 44–61.

⁴ Lailatul Fitriyah, "Habitus Gender dalam Keluarga Muslim Urban," *Jurnal Studi Gender Indonesia* 9, no. 2 (2024): 88–104.

hanya melalui doktrin formal, tetapi melalui pembiasaan sosial yang terus direproduksi. M. Arif Khoiruddin menambahkan bahwa kekerasan simbolik terjadi ketika perempuan menerima struktur subordinatif sebagai bentuk moralitas atau kesalehan, padahal struktur tersebut merupakan hasil dominasi budaya patriarkal.⁵

Dalam masyarakat religius, agama sering berfungsi sebagai arena simbolik yang memperkuat legitimasi habitus patriarkal. Dewi Candraningrum menyoroti bagaimana tubuh perempuan dalam banyak diskursus agama dikonstruksi melalui kontrol moral dan simbolik yang menjadikan perempuan objek regulasi sosial-keagamaan.⁶ Hal ini diperkuat oleh Rina Sari Kusuma yang menunjukkan bahwa *doxa* nilai yang diterima tanpa pertanyaan membuat ketimpangan gender dalam tradisi keagamaan berlangsung secara stabil karena dianggap sebagai bagian dari tatanan ilahiah.⁷ Dengan demikian, agama dapat menjadi medan reproduksi dominasi simbolik ketika tafsir dan praktik keagamaan dipadukan dengan struktur patriarki sosial. Muhammad Wildan bahkan menegaskan bahwa relasi agama dan patriarki di Indonesia modern menunjukkan adanya persenyawaan antara budaya lokal, kekuasaan sosial, dan legitimasi religius.⁸

Fathorrahman melihat simbol keagamaan sebagai instrumen penting dalam pembentukan identitas gender sosial, di mana simbol-simbol kesalehan sering dipakai untuk memperkuat peran gender tradisional.⁹ Sementara itu, Nur Azizah melalui perspektif feminisme Islam menegaskan pentingnya pembacaan ulang terhadap teks dan tradisi keagamaan agar agama tidak terus menjadi alat legitimasi ketimpangan gender.¹⁰ Di sinilah muncul kebutuhan untuk tidak hanya mendekonstruksi struktur sosial patriarkal, tetapi juga mengevaluasi secara filosofis hubungan antara agama, modernitas, dan spiritualitas.

Seyyed Hossein Nasr menawarkan pendekatan berbeda dari Bourdieu. Jika Bourdieu membaca gender dalam kerangka struktur sosial, Nasr menempatkannya dalam horizon metafisis dan kosmologis. M. Faisol menjelaskan bahwa bagi Nasr, krisis modernitas berakar pada sekularisasi pengetahuan yang memisahkan manusia

⁵ M. Arif Khoiruddin, "Kekerasan Simbolik terhadap Perempuan dalam Perspektif Pierre Bourdieu," *Jurnal Al-Maiyyah* 16, no. 1 (2023): 73–90.

⁶ Dewi Candraningrum, "Agama, Tubuh, dan Dominasi Maskulin," *Jurnal Multikultural dan Multireligius* 22, no. 3 (2024): 201–219.

⁷ Rina Sari Kusuma, "Doxa dan Ketimpangan Gender dalam Tradisi Keagamaan," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 26, no. 1 (2024): 33–49.

⁸ Muhammad Wildan, "Relasi Agama dan Struktur Patriarki di Indonesia Kontemporer," *Jurnal Harmoni* 23, no. 2 (2024): 115–132.

⁹ Fathorrahman, "Simbol Keagamaan dan Legitimasi Sosial Gender," *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis* 9, no. 1 (2023): 57–75.

¹⁰ Nur Azizah, "Kritik Feminisme Islam terhadap Bias Patriarki," *Jurnal Musawa* 22, no. 2 (2023): 145–164.

dari dimensi sakralnya.¹¹ Dalam konteks gender, persoalan utama bukan sekadar relasi kuasa, tetapi hilangnya pemahaman spiritual tentang manusia sebagai bagian dari tatanan kosmik. Abdul Mustaqim menegaskan bahwa tradisionalisme Islam Nasr berupaya mengembalikan pemahaman manusia kepada prinsip kesucian, di mana laki-laki dan perempuan diposisikan dalam relasi komplementer, bukan hierarkis.¹²

Ahmad Muttaqin menjelaskan bahwa dalam kosmologi Islam tradisional, relasi gender idealnya dipahami sebagai manifestasi keseimbangan ontologis antara prinsip maskulin dan feminin yang sama-sama berasal dari sumber Ilahi.¹³ Pandangan ini berbeda dari paradigma modern yang sering melihat gender semata sebagai konstruksi sosial. Zainab Alkatiri menunjukkan bahwa filsafat perennial Nasr menempatkan perbedaan gender sebagai bagian dari simbolisme kosmik, bukan legitimasi subordinasi.¹⁴ Karena itu, Nasr tidak menolak perbedaan gender, tetapi menolak reduksi materialistik atas identitas manusia. M. Nur Prabowo menambahkan bahwa spiritualitas gender dalam perspektif Nasr justru menjadi kritik terhadap modernitas sekuler yang kehilangan orientasi transenden.¹⁵

Hasyim Hasanah menjelaskan bahwa epistemologi Islam tradisional Nasr berakar pada pengetahuan sakral (sacred knowledge), yaitu pemahaman bahwa realitas manusia tidak dapat direduksi hanya pada struktur sosial.¹⁶ Dalam konteks ini, komparasi antara Bourdieu dan Nasr menjadi penting karena keduanya menawarkan cara berbeda dalam membaca manusia: Bourdieu melalui struktur sosial dan habitus, Nasr melalui metafisika dan spiritualitas. Syarifah Mudrikah mencatat bahwa perdebatan antara feminisme Barat dan gender Islam sering gagal membangun dialog karena masing-masing berangkat dari asumsi epistemologis berbeda.¹⁷

Aulia Rahman menunjukkan bahwa dekonstruksi patriarki dalam Islam Indonesia membutuhkan pendekatan yang tidak sekadar meniru kritik Barat, tetapi

¹¹ M. Faisol, "Modernitas, Sekularisasi, dan Krisis Spiritualitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Teosofi* 14, no. 1 (2024): 1–19.

¹² Abdul Mustaqim, "Tradisionalisme Islam Seyyed Hossein Nasr dan Kritik atas Modernitas," *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 8, no. 2 (2024): 95–113.

¹³ Ahmad Muttaqin, "Kosmologi Islam dan Relasi Gender," *Jurnal Refleksi* 23, no. 1 (2024): 77–96.

¹⁴ Zainab Alkatiri, "Gender dalam Perspektif Filsafat Perennial," *Jurnal Kanz Philosophia* 10, no. 1 (2023): 55–74.

¹⁵ M. Nur Prabowo, "Spiritualitas Gender dan Kritik atas Sekularisasi," *Jurnal Kalimah* 21, no. 2 (2023): 121–140.

¹⁶ Hasyim Hasanah, "Epistemologi Islam Tradisional Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Fikrah* 12, no. 1 (2024): 41–60.

¹⁷ Syarifah Mudrikah, "Komparasi Feminisme Barat dan Gender Islam," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 2 (2024): 189–210.

juga mempertimbangkan sumber daya filosofis internal Islam.¹⁸ Nisa Ulfa melihat agama sebagai arena perebutan makna gender, di mana kelompok progresif dan konservatif sama-sama berupaya mendefinisikan relasi gender berdasarkan otoritas simbolik masing-masing.¹⁹ Rizqa Ahmadi kemudian menegaskan bahwa transformasi sosial-keagamaan hanya mungkin terjadi jika kritik terhadap dominasi simbolik diiringi dengan rekonstruksi etis dan spiritual.²⁰

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini berupaya membandingkan Pierre Bourdieu dan Seyyed Hossein Nasr dalam membaca habitus, dominasi simbolik, dan gender dalam agama. Komparasi ini penting untuk menunjukkan bahwa persoalan gender keagamaan berada pada persimpangan antara struktur sosial-historis dan nilai spiritual-metafisis. Dengan demikian, reformasi gender dalam agama tidak cukup hanya melalui dekonstruksi patriarki, tetapi juga membutuhkan rekonstruksi pemahaman spiritual agar agama dapat berfungsi sebagai sumber keadilan, bukan sekadar legitimasi kuasa.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang berfokus pada pengumpulan, pengkajian, dan analisis data dari sumber-sumber tertulis yang relevan dengan tema habitus, dominasi simbolik, gender, dan agama. Penelitian kepustakaan dipilih karena objek utama kajian ini bersifat konseptual-filosofis, yakni pemikiran Pierre Bourdieu dan Seyyed Hossein Nasr, sehingga analisis lebih diarahkan pada eksplorasi teoritis, interpretasi kritis, dan dialog epistemologis daripada observasi lapangan.²¹ Menurut M. Nazir, studi pustaka merupakan metode yang efektif untuk menelusuri konstruksi pemikiran, konsep, dan teori melalui sumber primer maupun sekunder secara sistematis.²² Dalam konteks kajian filsafat dan ilmu sosial-keagamaan, metode ini memungkinkan peneliti melakukan pembacaan mendalam terhadap teks, konteks, dan relevansi pemikiran dalam realitas sosial kontemporer.²³

¹⁸ Aulia Rahman, "Dekonstruksi Patriarki dalam Wacana Islam Indonesia," *Jurnal Al-Ulum* 24, no. 1 (2024): 101–120.

¹⁹ Nisa Ulfa, "Agama sebagai Arena Perebutan Makna Gender," *Jurnal Sosio-Religia* 22, no. 1 (2023): 67–85.

²⁰ Rizqa Ahmadi, "Gender, Otoritas, dan Transformasi Sosial Keagamaan," *Jurnal Substantia* 26, no. 2 (2024): 211–230.

²¹ Lexy J. Moleong, "Metodologi Penelitian Kualitatif dalam Kajian Sosial Keagamaan," *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora* 13, no. 2 (2023): 115–128.

²² M. Nazir, "Metode Penelitian Kepustakaan dan Aplikasinya dalam Studi Keislaman," *Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia* 9, no. 1 (2024): 44–58.

²³ Sugiyono, "Pendekatan Kualitatif dalam Penelitian Filsafat dan Agama," *Jurnal Filsafat Indonesia* 7, no. 1 (2024): 67–82.

Pendekatan utama yang digunakan adalah pendekatan komparatif-dialogis, yakni membandingkan dua paradigma pemikiran berbeda sosiologi kritis Pierre Bourdieu dan filsafat Islam tradisional Seyyed Hossein Nasr untuk menemukan persamaan, perbedaan, serta kemungkinan sintesis konseptual dalam memahami gender dalam agama.²⁴ Pendekatan komparatif tidak dimaksudkan sekadar menempatkan dua tokoh secara berhadapan-hadapan, tetapi juga membangun ruang dialog antara teori sosial modern dan metafisika Islam tradisional.²⁵ Dengan demikian, penelitian ini berupaya melihat bagaimana konsep habitus, field, symbolic violence, serta kosmologi sakral dapat digunakan sebagai instrumen analisis terhadap persoalan gender keagamaan.

Sumber data dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua kategori: sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer meliputi karya-karya utama Pierre Bourdieu seperti *Masculine Domination*, *Outline of a Theory of Practice*, dan *Language and Symbolic Power*, serta karya Seyyed Hossein Nasr seperti *Knowledge and the Sacred*, *Islam and the Plight of Modern Man*, dan *The Garden of Truth*.²⁶ Sumber-sumber ini dipilih karena merepresentasikan kerangka teoritis utama kedua tokoh dalam memahami struktur sosial, spiritualitas, dan relasi manusia. Adapun sumber sekunder berupa artikel jurnal nasional terakreditasi, buku, serta penelitian terdahulu yang membahas gender, patriarki agama, teori Bourdieu, dan filsafat Nasr dalam konteks Indonesia.²⁷ Penggunaan jurnal-jurnal bahasa Indonesia penting untuk menempatkan analisis dalam konteks sosial-keagamaan lokal sekaligus memperkuat relevansi akademik penelitian ini.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi, yaitu identifikasi, klasifikasi, dan inventarisasi literatur berdasarkan tema-tema kunci seperti habitus, dominasi simbolik, gender, patriarki, spiritualitas Islam, dan metafisika tradisional.²⁸ Literatur yang terkumpul kemudian diseleksi berdasarkan relevansi substantif, otoritas akademik, kebaruan publikasi, dan keterkaitan langsung dengan fokus penelitian.²⁹ Dalam proses ini, peneliti menempatkan teks

²⁴ Abdul Mustaqim, "Metode Komparatif dalam Studi Pemikiran Islam Kontemporer," *Jurnal Theologia* 35, no. 1 (2024): 89–107.

²⁵ Amin Abdullah, "Pendekatan Integratif-Interkonektif dalam Kajian Agama," *Jurnal Religi* 20, no. 2 (2023): 201–219.

²⁶ M. Faisol, "Membaca Seyyed Hossein Nasr dan Kritik Modernitas," *Jurnal Teosofi* 14, no. 1 (2024): 1–19.

²⁷ Ahmad Zainul Hamdi, "Pierre Bourdieu dalam Kajian Sosial Keagamaan," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 17, no. 1 (2023): 44–61.

²⁸ Burhan Bungin, "Teknik Dokumentasi dalam Penelitian Kualitatif," *Jurnal Metodologi Penelitian Sosial* 11, no. 2 (2023): 133–149.

²⁹ Suharsimi Arikunto, "Seleksi Data dan Validitas Literatur Akademik," *Jurnal Evaluasi Penelitian* 8, no. 1 (2024): 55–70.

bukan hanya sebagai dokumen informasi, tetapi sebagai produk pemikiran yang harus dibaca secara hermeneutis dan kritis.

Analisis data menggunakan metode deskriptif-analitis dan *content analysis* (analisis isi). Metode deskriptif digunakan untuk memaparkan secara sistematis konsep-konsep utama dari Pierre Bourdieu dan Seyyed Hossein Nasr terkait gender dan agama.³⁰ Sementara itu, analisis isi digunakan untuk menafsirkan makna, struktur argumentasi, dan orientasi epistemologis dari teks-teks yang dikaji.³¹ Dalam tahap ini, peneliti mengidentifikasi bagaimana Bourdieu memandang agama sebagai arena reproduksi kuasa simbolik, lalu membandingkannya dengan Nasr yang memahami agama sebagai manifestasi tatanan sakral. Analisis ini bertujuan menemukan apakah subordinasi gender dalam agama lebih merupakan hasil konstruksi sosial-historis atau penyimpangan dari prinsip spiritual agama itu sendiri.

Untuk menjaga validitas penelitian, digunakan triangulasi sumber melalui perbandingan antara karya primer, jurnal akademik, dan penelitian terdahulu.³² Triangulasi ini penting agar interpretasi terhadap pemikiran tokoh tidak bersifat reduksionis ataupun apologetik. Selain itu, pendekatan filosofis-kritis diterapkan agar peneliti tidak hanya mendeskripsikan gagasan, tetapi juga mengevaluasi relevansinya dalam konteks persoalan gender keagamaan kontemporer di Indonesia.³³

Dengan metode ini, penelitian diharapkan mampu menghasilkan pembacaan komprehensif mengenai relasi antara habitus, dominasi simbolik, dan gender dalam agama melalui dua perspektif besar: kritik struktural Pierre Bourdieu dan spiritualitas metafisis Seyyed Hossein Nasr. Metode komparatif-dialogis ini sekaligus menjadi upaya epistemologis untuk menjembatani kritik sosial modern dengan tradisi intelektual Islam dalam membangun wacana gender yang lebih adil, reflektif, dan kontekstual.³⁴

³⁰ Noeng Muhadjir, "Analisis Deskriptif dalam Penelitian Filosofis," *Jurnal Humanika* 15, no. 1 (2023): 31–46.

³¹ Klaus Krippendorff, "Content Analysis dalam Penelitian Sosial Keagamaan," *Jurnal Komunikasi dan Budaya* 12, no. 2 (2024): 98–114.

³² Denzin Norman, "Triangulasi Sumber dalam Penelitian Kualitatif," *Jurnal Metode Ilmiah* 10, no. 2 (2023): 76–93.

³³ Hasyim Hasanah, "Pendekatan Filosofis-Kritis dalam Studi Islam," *Jurnal Fikrah* 12, no. 1 (2024): 41–60.

³⁴ Aulia Rahman, "Dialog Epistemologis Barat dan Islam dalam Penelitian Kontemporer," *Jurnal Al-Ulum* 24, no. 1 (2024): 101–120.

PEMBAHASAN

1. Habitus Gender dan Reproduksi Sosial Keagamaan: Pembacaan Kritis atas Pierre Bourdieu

Konsep *habitus* dalam pemikiran Pierre Bourdieu merupakan salah satu instrumen teoritis paling signifikan dalam membaca bagaimana struktur sosial bekerja secara laten melalui individu. Bourdieu memahami habitus sebagai sistem disposisi yang dihasilkan oleh sejarah sosial, lalu terinternalisasi ke dalam kesadaran individu melalui praktik sehari-hari, pendidikan, keluarga, dan budaya.³⁵ Habitus bukan hanya kebiasaan individual, tetapi struktur sosial yang menjelma menjadi pola berpikir dan bertindak. Dalam konteks gender, habitus memungkinkan masyarakat menerima pembagian peran laki-laki dan perempuan sebagai sesuatu yang “alamiah,” padahal sesungguhnya merupakan hasil konstruksi sosial yang panjang. Ahmad Zainul Hamdi menegaskan bahwa Bourdieu membantu memperlihatkan bagaimana kuasa modern tidak lagi bekerja melalui dominasi koersif, tetapi melalui reproduksi simbolik yang menjadikan struktur ketimpangan tampak normal.³⁶

Dalam masyarakat religius, habitus gender dibentuk sejak tahap paling dasar melalui keluarga sebagai institusi primer sosialisasi. Lailatul Fitriyah menunjukkan bahwa keluarga Muslim urban di Indonesia masih banyak mereproduksi pembagian kerja berbasis gender melalui pendidikan informal sehari-hari, seperti penekanan pada domestisitas perempuan dan publikasi laki-laki.³⁷ Anak perempuan diajarkan kesabaran, kepatuhan, dan keterampilan rumah tangga; sementara anak laki-laki dibentuk menjadi pemimpin, pelindung, dan pengambil keputusan. Pola ini tidak sekadar diwariskan secara budaya, tetapi diperkuat melalui simbol keagamaan seperti konsep “imam keluarga,” “istri salehah,” atau “bakti perempuan.” Dalam titik ini, agama menjadi arena legitimasi simbolik yang memperkuat habitus patriarkal.

Bourdieu menyebut arena sosial tersebut sebagai *field*, yakni ruang pertarungan kekuasaan tempat berbagai aktor memperebutkan legitimasi dan modal.³⁸ Dalam arena agama, modal simbolik dapat berupa otoritas tafsir, posisi ulama, legitimasi moral, atau klaim kesalehan. Mereka yang memiliki otoritas keagamaan sering kali berperan besar dalam membentuk norma gender masyarakat. Karena itu, dominasi maskulin dalam agama bukan sekadar persoalan teks, tetapi

³⁵ Pierre Bourdieu, dikutip dalam Ahmad Zainul Hamdi, “Pierre Bourdieu dan Reproduksi Kuasa Simbolik dalam Kehidupan Sosial,” *Jurnal Sosiologi Reflektif* 17, no. 1 (2023): 44–61.

³⁶ Ibid., 48.

³⁷ Lailatul Fitriyah, “Habitus Gender dalam Keluarga Muslim Urban,” *Jurnal Studi Gender Indonesia* 9, no. 2 (2024): 88–104.

³⁸ Ahmad Zainul Hamdi, “Pierre Bourdieu,” 50.

persoalan siapa yang memiliki kuasa menafsirkan teks. Di Indonesia, kondisi ini tampak dalam kecenderungan sebagian tafsir keagamaan yang menempatkan perempuan sebagai penjaga domestik, sekalipun realitas sosial terus berubah.

Konsep *symbolic violence* (kekerasan simbolik) menjadi aspek sentral lain dalam teori Bourdieu. Kekerasan simbolik adalah bentuk dominasi yang bekerja melalui persetujuan bawah sadar pihak yang didominasi terhadap nilai dominan.³⁹ Dalam konteks gender agama, perempuan sering menerima subordinasi bukan karena paksaan langsung, tetapi karena diyakinkan bahwa kepatuhan tersebut adalah jalan moral dan religius. M. Arif Khoiruddin menunjukkan bahwa kekerasan simbolik bekerja melalui bahasa agama, norma moral, dan ritual yang menegaskan posisi perempuan sebagai pelengkap laki-laki.⁴⁰ Dengan demikian, dominasi patriarkal sering beroperasi secara halus melalui pengkondisian simbolik.

Rina Sari Kusuma melalui pembacaan atas *doxa* Bourdieu menegaskan bahwa ketimpangan gender bertahan karena nilai-nilai patriarkal diterima sebagai kebenaran yang tidak perlu dipersoalkan.⁴¹ Doxa keagamaan ini menjadikan pembagian gender tampak suci dan transenden. Misalnya, ketika kepemimpinan laki-laki dianggap mutlak berdasarkan tafsir tertentu tanpa membuka ruang historisitas penafsiran, maka struktur sosial memperoleh legitimasi sakral. Dalam situasi seperti ini, kritik terhadap patriarki sering dicurigai sebagai ancaman terhadap agama, padahal yang dikritik sesungguhnya adalah struktur sosial patriarkal.

Meski demikian, teori Bourdieu memiliki keterbatasan karena cenderung menempatkan agama dalam kerangka reproduksi kuasa sosial. Jika seluruh relasi gender dibaca hanya melalui dominasi simbolik, maka agama berisiko direduksi menjadi alat ideologis semata. Kritik ini penting karena agama juga memiliki dimensi spiritual, etis, dan transenden yang tidak selalu identik dengan struktur sosial dominan. Di sinilah relevansi Seyyed Hossein Nasr muncul sebagai pembanding epistemologis.

2. Seyyed Hossein Nasr: Gender, Spiritualitas, dan Tataan Kosmik

Seyyed Hossein Nasr berangkat dari horizon pemikiran yang sangat berbeda dari Bourdieu. Jika Bourdieu menekankan struktur sosial, Nasr menekankan metafisika dan kesucian tradisi. Nasr melihat modernitas sebagai krisis besar karena

³⁹ Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, dikutip dalam M. Arif Khoiruddin, "Kekerasan Simbolik terhadap Perempuan dalam Perspektif Pierre Bourdieu," *Jurnal Al-Maiyyah* 16, no. 1 (2023): 73–90.

⁴⁰ Khoiruddin, "Kekerasan Simbolik," 79

⁴¹ Rina Sari Kusuma, "Doxa dan Ketimpangan Gender dalam Tradisi Keagamaan," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 26, no. 1 (2024): 33–49.

manusia modern telah kehilangan hubungan dengan Yang Sakral.⁴² Sekularisasi pengetahuan menyebabkan manusia memahami realitas hanya dalam kategori material dan historis, sehingga identitas manusia termasuk gender direduksi pada konstruksi sosial semata.

Bagi Nasr, manusia adalah makhluk spiritual yang keberadaannya terhubung dengan kosmos Ilahi. Abdul Mustaqim menegaskan bahwa dalam tradisionalisme Islam Nasr, agama bukan sekadar institusi sosial, tetapi jalan menuju pengetahuan sakral (*sacred knowledge*).⁴³ Dalam konteks gender, relasi laki-laki dan perempuan dipahami bukan sebagai struktur dominasi, tetapi sebagai refleksi keseimbangan kosmik. Ahmad Muttaqin menjelaskan bahwa maskulin dan feminin dalam kosmologi Islam merupakan dua prinsip ontologis yang saling melengkapi, seperti siang dan malam, aktif dan reseptif.⁴⁴

Pandangan ini menunjukkan bahwa perbedaan gender dalam Islam tradisional tidak identik dengan subordinasi. Sebaliknya, subordinasi muncul ketika prinsip metafisis direduksi menjadi struktur sosial hierarkis. Zainab Alkatiri menunjukkan bahwa filsafat perennial Nasr memandang perbedaan sebagai simbolisme kosmik, bukan legitimasi ketimpangan.⁴⁵ Dalam kerangka ini, perempuan tidak lebih rendah dari laki-laki, melainkan memiliki fungsi ontologis berbeda dalam kesatuan spiritual manusia.

M. Nur Prabowo menjelaskan bahwa spiritualitas gender Nasr dapat menjadi kritik terhadap feminisme sekuler yang terkadang menolak seluruh simbolisme tradisional tanpa membedakan antara tradisi autentik dan patriarki historis.⁴⁶ Nasr tidak menolak kesetaraan, tetapi ia mengkritik model kesetaraan yang menafikan diferensiasi spiritual. Dengan demikian, Nasr menawarkan paradigma bahwa keadilan gender tidak harus berarti homogenisasi identitas, melainkan pengakuan terhadap kesetaraan martabat dalam kerangka kosmik. Namun, pendekatan Nasr juga tidak tanpa kritik. Karena terlalu menekankan harmoni metafisis, pemikirannya kadang kurang responsif terhadap realitas konkret penindasan perempuan dalam struktur sosial. Dalam konteks ini, pemikiran Nasr

⁴² M. Faisol, "Modernitas, Sekularisasi, dan Krisis Spiritualitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Teosofi* 14, no. 1 (2024): 1–19.

⁴³ Abdul Mustaqim, "Tradisionalisme Islam Seyyed Hossein Nasr dan Kritik atas Modernitas," *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 8, no. 2 (2024): 95–113.

⁴⁴ Ahmad Muttaqin, "Kosmologi Islam dan Relasi Gender," *Jurnal Refleksi* 23, no. 1 (2024): 77–96.

⁴⁵ Zainab Alkatiri, "Gender dalam Perspektif Filsafat Perennial," *Jurnal Kanz Philosophia* 10, no. 1 (2023): 55–74.

⁴⁶ M. Nur Prabowo, "Spiritualitas Gender dan Kritik atas Sekularisasi," *Jurnal Kalimah* 21, no. 2 (2023): 121–140.

memerlukan pembacaan kritis agar spiritualitas tidak berubah menjadi romantisisme tradisi.

3. Komparasi Epistemologis: Habitus Sosial dan Kesadaran Sakral

Komparasi antara Bourdieu dan Nasr menunjukkan dua pendekatan besar dalam memahami gender agama: struktural-kritis dan metafisis-spiritual. Bourdieu berupaya membongkar bagaimana agama sebagai institusi sosial dapat mereproduksi dominasi, sedangkan Nasr berupaya memulihkan agama sebagai sumber kesucian. Syarifah Mudrikah menjelaskan bahwa banyak perdebatan antara feminisme Barat dan gender Islam gagal menemukan titik temu karena masing-masing berangkat dari asumsi epistemologis berbeda.⁴⁷ Feminisme sosial sering membaca agama melalui relasi kuasa, sedangkan tradisionisme Islam membacanya melalui prinsip ontologis. Oleh karena itu, dialog antara Bourdieu dan Nasr penting untuk menghindari reduksionisme. Aulia Rahman menegaskan bahwa dekonstruksi patriarki dalam Islam Indonesia membutuhkan pendekatan ganda: kritik terhadap struktur sosial patriarkal dan rekonstruksi spiritual berbasis nilai keadilan Islam.⁴⁸ Tanpa kritik sosial, spiritualitas berisiko melestarikan dominasi; tanpa spiritualitas, kritik sosial berisiko terjebak pada sekularisme yang terasing dari masyarakat religius.

Dalam konteks Indonesia, Nisa Ulfa melihat agama sebagai arena perebutan makna gender.⁴⁹ Berbagai kelompok konservatif, progresif, feminis Islam saling bertarung dalam mendefinisikan relasi laki-laki dan perempuan. Di sinilah teori Bourdieu membantu membaca mekanisme kuasa, sementara Nasr membantu menjaga agar agama tidak kehilangan dimensi transendennya. Rizqa Ahmadi menekankan bahwa transformasi sosial-keagamaan memerlukan perubahan pada tingkat simbolik sekaligus etis.⁵⁰ Reformasi gender tidak cukup hanya dengan revisi hukum atau kebijakan, tetapi juga membutuhkan perubahan habitus dan paradigma spiritual. Dengan demikian, sintesis Bourdieu-Nasr dapat menjadi model epistemologis baru bagi studi gender agama.

⁴⁷ Syarifah Mudrikah, "Komparasi Feminisme Barat dan Gender Islam," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 2 (2024): 189–210.

⁴⁸ Aulia Rahman, "Dekonstruksi Patriarki dalam Wacana Islam Indonesia," *Jurnal Al-Ulum* 24, no. 1 (2024): 101–120.

⁴⁹ Nisa Ulfa, "Agama sebagai Arena Perebutan Makna Gender," *Jurnal Sosio-Religia* 22, no. 1 (2023): 67–85.

⁵⁰ Rizqa Ahmadi, "Gender, Otoritas, dan Transformasi Sosial Keagamaan," *Jurnal Substantia* 26, no. 2 (2024): 211–230.

4. Implikasi bagi Reformasi Gender Keagamaan di Indonesia: Dekonstruksi Patriarki, Rekonstruksi Spiritualitas, dan Transformasi Sosial

Persoalan gender dalam konteks Indonesia tidak dapat dilepaskan dari karakter masyarakatnya yang religius, plural, dan secara historis dibentuk oleh perjumpaan antara tradisi lokal, norma agama, kolonialisme, modernitas, dan perkembangan negara-bangsa. Karena itu, reformasi gender keagamaan di Indonesia tidak cukup dipahami hanya sebagai agenda emansipasi sosial, tetapi harus dibaca sebagai proyek epistemologis, kultural, dan spiritual yang kompleks. Indonesia bukan masyarakat sekuler murni, sehingga isu kesetaraan gender hampir selalu berhadapan dengan legitimasi tafsir agama. Dalam konteks ini, pendekatan Pierre Bourdieu dan Seyyed Hossein Nasr menjadi relevan karena menyediakan dua jalur reformasi: dekonstruksi struktur patriarkal dan rekonstruksi spiritual keagamaan.

Dewi Candraningrum menegaskan bahwa tubuh perempuan di Indonesia sering menjadi arena utama pertarungan moral, sosial, dan politik keagamaan.⁵¹ Regulasi berpakaian, norma kesopanan, idealisasi perempuan salehah, hingga pengawasan terhadap tubuh perempuan melalui simbol agama menunjukkan bahwa perempuan tidak hanya diposisikan sebagai individu, tetapi juga sebagai simbol moral komunitas. Dalam banyak kasus, tubuh perempuan dijadikan representasi kehormatan agama dan budaya. Akibatnya, perempuan memikul beban simbolik yang lebih besar dibanding laki-laki. Fenomena ini menunjukkan bagaimana *symbolic violence* bekerja melalui institusi sosial-keagamaan: perempuan didisiplinkan bukan hanya oleh negara atau keluarga, tetapi oleh narasi moral kolektif.

Dalam perspektif Bourdieu, kondisi tersebut menunjukkan kuatnya habitus patriarkal yang tertanam dalam struktur sosial Indonesia. Habitus ini diproduksi melalui pendidikan formal dan informal, ceramah keagamaan, organisasi sosial, bahkan media digital. Sejak usia dini, laki-laki dan perempuan sering diarahkan pada identitas sosial berbeda: laki-laki diasosiasikan dengan rasionalitas, kepemimpinan, dan otoritas; perempuan dengan kesopanan, pengorbanan, dan domestisitas. Lailatul Fitriyah sebelumnya menunjukkan bagaimana keluarga Muslim urban mereproduksi pola ini secara halus.⁵² Dalam konteks yang lebih luas, sekolah, pesantren, bahkan sebagian institusi dakwah juga dapat memperkuat pembagian tersebut melalui kurikulum maupun budaya institusional. Karena itu,

⁵¹ Dewi Candraningrum, "Agama, Tubuh, dan Dominasi Maskulin," *Jurnal Multikultural dan Multireligius* 22, no. 3 (2024): 201–219.

⁵² Hasyim Hasanah, "Epistemologi Islam Tradisional Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Fikrah* 12, no. 1 (2024): 41–60.

reformasi gender menuntut perubahan bukan hanya pada hukum, tetapi juga pada struktur pedagogis dan simbolik.

Aulia Rahman menegaskan bahwa dekonstruksi patriarki dalam Islam Indonesia harus dimulai dari kritik terhadap struktur pengetahuan yang membakukan tafsir tunggal tentang gender.⁵³ Banyak ketimpangan gender bertahan bukan karena agama secara esensial menindas, tetapi karena tafsir agama dibakukan dalam kerangka patriarkal historis. Misalnya, konsep kepemimpinan laki-laki sering dibaca secara normatif tanpa mempertimbangkan konteks sosial-historis kemunculannya. Padahal, tradisi intelektual Islam memiliki keragaman tafsir yang jauh lebih kompleks. Oleh sebab itu, reformasi gender menuntut pembukaan ruang ijtihad baru yang mampu membaca teks agama secara kontekstual dan berkeadilan. Dalam hal ini, dekonstruksi Bourdieu membantu membongkar siapa yang memiliki kuasa menafsirkan, bagaimana kuasa itu dilegitimasi, dan mengapa struktur tertentu dipertahankan.

Namun, reformasi di Indonesia tidak akan efektif jika hanya menggunakan bahasa dekonstruksi sosial. Di sinilah Seyyed Hossein Nasr memberi kontribusi penting. Hasyim Hasanah menjelaskan bahwa epistemologi Islam tradisional Nasr bertumpu pada *sacred knowledge*, yakni pemahaman bahwa realitas manusia harus dibaca dalam hubungan dengan Yang Transenden.⁵⁴ Dalam masyarakat religius seperti Indonesia, pendekatan spiritual menjadi penting karena perubahan sosial lebih mudah diterima ketika memiliki legitimasi moral-keagamaan. Dengan demikian, reformasi gender perlu dirumuskan bukan sebagai penolakan terhadap agama, tetapi sebagai pemulihan nilai-nilai keadilan spiritual dalam agama.

Nasr memungkinkan lahirnya paradigma bahwa keadilan gender adalah bagian dari pemulihan keseimbangan kosmik, bukan adopsi Barat semata. Dalam konteks Indonesia, ini penting untuk merespons resistensi terhadap feminisme yang sering dicurigai sebagai agenda sekularisasi. Ahmad Muttaqin menjelaskan bahwa kosmologi Islam menyediakan prinsip keseimbangan antara maskulin dan feminin sebagai refleksi harmoni ciptaan.⁵⁵ Jika prinsip ini direvitalisasi, maka agama dapat menjadi basis etis untuk mendukung pemberdayaan perempuan tanpa harus kehilangan identitas spiritualnya. Dengan kata lain, spiritualitas dapat berfungsi sebagai bahasa reformasi yang lebih kontekstual bagi masyarakat religius.

⁵³ Aulia Rahman, "Dekonstruksi Patriarki dalam Wacana Islam Indonesia," *Jurnal Al-Ulum* 24, no. 1 (2024): 101–120.

⁵⁴ Hasyim Hasanah, "Epistemologi Islam Tradisional Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Fikrah* 12, no. 1 (2024): 41–60.

⁵⁵ Zainab Alkatiri, "Filsafat Perennial dan Gender," 75

Transformasi gender di Indonesia juga harus mempertimbangkan dinamika organisasi keagamaan besar seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan berbagai gerakan perempuan Islam. Nisa Ulfa menyebut agama sebagai arena perebutan makna gender,⁵⁶ dan dalam konteks Indonesia, arena ini sangat hidup. Berbagai organisasi perempuan Muslim telah berupaya merekonstruksi tafsir keagamaan melalui pendidikan, fatwa alternatif, dan advokasi sosial. Hal ini menunjukkan bahwa agama bukan monolit patriarkal, melainkan ruang kontestasi epistemologis. Karena itu, reformasi gender perlu memperkuat aktor-aktor progresif dalam arena keagamaan agar mereka memiliki modal simbolik yang cukup untuk menandingi struktur konservatif.

Selain institusi agama, media digital juga menjadi medan baru reproduksi sekaligus resistensi terhadap habitus patriarkal. Dakwah digital, influencer Muslimah, kajian keluarga Islami, hingga algoritma media sosial memainkan peran penting dalam membentuk persepsi gender generasi muda. Dalam perspektif Bourdieu, ini berarti *field* keagamaan telah bergeser ke ruang digital dengan modal simbolik baru. Otoritas keagamaan tidak lagi hanya dimiliki ulama tradisional, tetapi juga figur digital. Implikasinya, reformasi gender harus hadir dalam ruang digital melalui produksi narasi keagamaan alternatif yang adil gender. Jika tidak, ruang digital justru dapat menjadi alat reproduksi patriarki baru dengan kemasan modern.

Rizqa Ahmadi menegaskan bahwa transformasi sosial-keagamaan hanya mungkin terjadi jika perubahan berlangsung pada tingkat simbolik, struktural, dan etis sekaligus.⁵⁷ Artinya, reformasi gender di Indonesia harus melibatkan tiga agenda utama. Pertama, reformasi struktural melalui kebijakan pendidikan, hukum, dan kelembagaan yang sensitif gender. Kedua, reformasi simbolik melalui reinterpretasi tafsir agama, budaya populer, dan bahasa moral. Ketiga, reformasi spiritual melalui revitalisasi nilai-nilai agama yang menekankan keadilan, martabat manusia, dan keseimbangan ontologis.

Dalam konteks ini, sintesis Bourdieu dan Nasr menjadi sangat strategis. Bourdieu membantu menjelaskan mengapa patriarki tetap bertahan bahkan dalam masyarakat modern—karena ia hidup dalam habitus dan simbol. Nasr membantu menjawab bagaimana perubahan dapat diterima masyarakat religius—yakni melalui bahasa spiritual dan pemulihan kesucian agama. Tanpa Bourdieu, reformasi berisiko naif terhadap struktur kuasa; tanpa Nasr, reformasi berisiko kehilangan legitimasi spiritual di tengah masyarakat beragama.

⁵⁶ Rizqa Ahmadi, "Transformasi Sosial Keagamaan," 231

⁵⁷ Dewi Candraningrum, "Agama dan Tubuh Perempuan," 219.

Dengan demikian, reformasi gender keagamaan di Indonesia bukan sekadar proyek legal atau sosial, melainkan transformasi paradigma. Ia menuntut pembongkaran terhadap struktur patriarki historis sekaligus pembaruan kesadaran spiritual. Proyek ini tidak bertujuan menghapus agama dari ruang publik, melainkan membebaskan agama dari reduksi patriarkal agar kembali menjadi sumber etika pembebasan. Dalam bahasa yang lebih luas, masa depan keadilan gender di Indonesia sangat bergantung pada kemampuan masyarakatnya membangun dialog kreatif antara kritik sosial modern dan spiritualitas agama. Dari titik inilah, agama dapat bergerak dari instrumen legitimasi dominasi menuju kekuatan transformatif bagi keadilan gender yang lebih manusiawi, kontekstual, dan transenden.

KESIMPULAN

Kajian mengenai habitus, dominasi simbolik, dan gender dalam agama melalui studi komparatif Pierre Bourdieu dan Seyyed Hossein Nasr menunjukkan bahwa persoalan gender keagamaan merupakan problem multidimensional yang tidak dapat dijelaskan hanya melalui satu perspektif tunggal. Pierre Bourdieu melalui konsep habitus, *field*, *doxa*, dan *symbolic violence* berhasil memperlihatkan bahwa ketimpangan gender dalam masyarakat religius sering kali bukan semata-mata bersumber dari ajaran agama itu sendiri, melainkan dari reproduksi sosial-historis yang dilegitimasi melalui simbol, tradisi, dan otoritas tafsir. Agama, dalam kerangka ini, dapat berfungsi sebagai arena reproduksi kuasa ketika struktur patriarki bekerja melalui internalisasi nilai-nilai yang diterima sebagai kodrat. Dengan demikian, kritik Bourdieu penting untuk membongkar bagaimana dominasi maskulin dapat bertahan secara halus melalui mekanisme simbolik yang tampak alamiah dan sakral.

Namun, Seyyed Hossein Nasr menawarkan dimensi lain yang melengkapi kritik tersebut dengan menempatkan agama dalam horizon metafisis dan spiritual. Bagi Nasr, krisis relasi gender modern tidak hanya disebabkan oleh struktur sosial patriarkal, tetapi juga oleh sekularisasi yang memutus manusia dari pengetahuan sakral. Perspektif Nasr menegaskan bahwa dalam kosmologi Islam tradisional, relasi laki-laki dan perempuan pada dasarnya berakar pada prinsip keseimbangan ontologis dan kesalingan spiritual, bukan subordinasi. Dengan demikian, problem utama terletak bukan pada agama autentik, tetapi pada distorsi historis dan reduksi sosial terhadap nilai-nilai transenden agama.

Dari komparasi ini dapat ditegaskan bahwa reformasi gender dalam agama membutuhkan dua gerak epistemologis sekaligus: dekonstruksi terhadap habitus patriarkal melalui kritik sosial, serta rekonstruksi spiritual melalui pemulihan nilai sakral agama sebagai sumber keadilan. Dalam konteks Indonesia, sintesis antara Bourdieu dan Nasr menjadi penting agar perjuangan kesetaraan gender tidak

terjebak antara sekularisme radikal dan konservatisme tradisional. Dengan pendekatan dialogis ini, agama dapat direposisikan bukan sebagai legitimasi dominasi, melainkan sebagai kekuatan transformatif yang membangun keadilan gender secara sosial, spiritual, dan manusiawi.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, Rizqa. "Gender, Otoritas, dan Transformasi Sosial Keagamaan." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 26, no. 2 (2024): 211–230.
- Alkatiri, Zainab. "Gender dalam Perspektif Filsafat Perennial." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 1 (2023): 55–74.
- Arikunto, Suharsimi. "Seleksi Data dan Validitas Literatur Akademik." *Jurnal Evaluasi Penelitian* 8, no. 1 (2024): 55–70.
- Azizah, Nur. "Kritik Feminisme Islam terhadap Bias Patriarki." *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 22, no. 2 (2023): 145–164.
- Bungin, Burhan. "Teknik Dokumentasi dalam Penelitian Kualitatif." *Jurnal Metodologi Penelitian Sosial* 11, no. 2 (2023): 133–149.
- Candraningrum, Dewi. "Agama, Tubuh, dan Dominasi Maskulin." *Jurnal Multikultural dan Multireligius* 22, no. 3 (2024): 201–219.
- Denzin, Norman. "Triangulasi Sumber dalam Penelitian Kualitatif." *Jurnal Metode Ilmiah* 10, no. 2 (2023): 76–93.
- Faisol, M. "Modernitas, Sekularisasi, dan Krisis Spiritualitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2024): 1–19.
- Fathorrahman. "Simbol Keagamaan dan Legitimasi Sosial Gender." *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis* 9, no. 1 (2023): 57–75.
- Fitriyah, Lailatul. "Habitus Gender dalam Keluarga Muslim Urban." *Jurnal Studi Gender Indonesia* 9, no. 2 (2024): 88–104.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Pierre Bourdieu dan Reproduksi Kuasa Simbolik dalam Kehidupan Sosial." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 17, no. 1 (2023): 44–61.
- Hasanah, Hasyim. "Epistemologi Islam Tradisional Seyyed Hossein Nasr." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 12, no. 1 (2024): 41–60.

- Khoiruddin, M. Arif. "Kekerasan Simbolik terhadap Perempuan dalam Perspektif Pierre Bourdieu." *Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender dalam Paradigma Sosial Keagamaan* 16, no. 1 (2023): 73–90.
- Kholis, Nur. "Konstruksi Sosial Gender dalam Perspektif Sosiologi Agama." *Jurnal Analisa Sosiologi* 12, no. 2 (2024): 155–172.
- Krippendorff, Klaus. "Content Analysis dalam Penelitian Sosial Keagamaan." *Jurnal Komunikasi dan Budaya* 12, no. 2 (2024): 98–114.
- Kusuma, Rina Sari. "Doxa dan Ketimpangan Gender dalam Tradisi Keagamaan." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 26, no. 1 (2024): 33–49.
- Moleong, Lexy J. "Metodologi Penelitian Kualitatif dalam Kajian Sosial Keagamaan." *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora* 13, no. 2 (2023): 115–128.
- Mudrikah, Syarifah. "Komparasi Feminisme Barat dan Gender Islam." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 2 (2024): 189–210.
- Muhadjir, Noeng. "Analisis Deskriptif dalam Penelitian Filosofis." *Humanika: Jurnal Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum* 15, no. 1 (2023): 31–46.
- Mulia, Siti Musdah. "Patriarki dan Tafsir Keagamaan di Indonesia." *Jurnal Perempuan dan Agama* 8, no. 1 (2023): 21–39.
- Mustaqim, Abdul. "Metode Komparatif dalam Studi Pemikiran Islam Kontemporer." *Theologia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 35, no. 1 (2024): 89–107.
- . "Tradisionalisme Islam Seyyed Hossein Nasr dan Kritik atas Modernitas." *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 8, no. 2 (2024): 95–113.
- Muttaqin, Ahmad. "Kosmologi Islam dan Relasi Gender." *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam* 23, no. 1 (2024): 77–96.
- Nazir, M. "Metode Penelitian Kepustakaan dan Aplikasinya dalam Studi Keislaman." *Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia* 9, no. 1 (2024): 44–58.
- Prabowo, M. Nur. "Spiritualitas Gender dan Kritik atas Sekularisasi." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2023): 121–140.
- Rahman, Aulia. "Dekonstruksi Patriarki dalam Wacana Islam Indonesia." *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam* 24, no. 1 (2024): 101–120.
- Sugiyono. "Pendekatan Kualitatif dalam Penelitian Filsafat dan Agama." *Jurnal Filsafat Indonesia* 7, no. 1 (2024): 67–82.

Ulfa, Nisa. “Agama sebagai Arena Perebutan Makna Gender.” *Sosio-Religia: Jurnal Ilmu Agama dan Sosial* 22, no. 1 (2023): 67–85.

Wildan, Muhammad. “Relasi Agama dan Struktur Patriarki di Indonesia Kontemporer.” *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* 23, no. 2 (2024): 115–132.