

**Muslim Clicktivism, Pergeseran Otoritas,
dan Diskursus Tradisi Lokal di Kalangan
Anak Muda Banten dan Yogyakarta**

Dr. Ade Fakih Kurniawan
Arif Rahman, M.H.
A. Falikh Alhaq, M.Si.

CV. Penerbit 3M Media Karya
2020

Penulis:
Dr. Ade Fakih Kurniawan
Arif Rahman, M.H.
A. Falikh Alhaq, M.Si.

Editor: Ahmad Habibi Syahid
Layout : Tim Penulis
Design Cover : Tim Penulis

Diterbitkan pertama kali oleh:
Penerbit 3M Media Karya, CV.
Komp. Kepuren Residence
Blok F19 No. 8 Gang Nanas
Email: penerbit.3mmediakarya@gmail.com

Cetakan pertama, Desember 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang pada penulis

ISBN : 978-602-7847-95-8

Dicetak oleh:
Coklat Printing
(Spesialis Cetak Buku)
Kepuren Residence

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, para penulis mengucapkan rasa syukur kepada Allah, Tuhan semesta alam. *Sholawat* serta salam senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad beserta Ahlul bait dan para sahabatnya serta para pengikutnya yang setia hingga akhir zaman.

Berkat nikmat dan anugerah Allah, akhirnya penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini, “*Muslim Clicktivism, Pergeseran Otoritas, dan Diskursus Tradisi Lokal di Kalangan Anak Muda Banten dan Yogyakarta*”.

Buku ini sejatinya merupakan hasil penelitian mengenai fenomena *muslim clicktivism* yang kemudian memberikan imbas nyata pada adanya pergeseran otoritas keagamaan dan diskursus mengenai tradisi Islam lokal. Penelitian ini dilakukan di dua wilayah, yakni Provinsi Banten dan D.I. Yogyakarta dengan sasaran utama kaum muda. Istilah “*muslim clicktivism*” merujuk pada fenomena gerakan keagamaan di media baru, terutama media sosial.

Untuk dapat menjawab persoalan riset, penelitian ini mengkombinasikan dua metode, yakni etnografi visual

dan observasi lapangan. Dalam etnografi visual, peneliti akan mencoba mengumpulkan data melalui pengamatan dan keterlibatan dalam diskusi-diskusi di media sosial yang berkaitan dengan tema penelitian. Sedangkan dalam observasi lapangan, peneliti akan melakukan pengamatan langsung dan wawancara dengan kalangan anak muda yang aktif dalam diskursus tradisi keagamaan di media sosial, baik mereka sebagai produsen penyebaran konten-konten Islami maupun mereka yang menjadi konsumen pesan-pesan tersebut. Selain itu, peneliti juga akan melakukan *Focus Group Discussion* dengan beberapa anak muda yang aktif di media sosial untuk mendapatkan data yang lebih dalam mengenai tema penelitian.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa gerakan keagamaan kaum muda di media sosial memberikan dampak yang sangat signifikan pada perubahan pola relasi sosial, perubahan pemahaman keagamaan serta pergeseran otoritas keagamaan di masyarakat Banten dan Yogyakarta. Gerakan clicktivism yang dilakukan kaum muda di kedua wilayah mampu memberikan dinamika diskursus tradisi keagamaan lokal di media sosial. Diskursus di media sosial ini kemudian memberikan pengaruh pada penafsiran ulang dan cara pandang baru terhadap tradisi lokal.

Di tahun ini, dalam melakukan penelitian lapangan di kedua wilayah, tim peneliti menghadapi kendala dalam pengumpulan data lapangan dikarenakan berhadapan dengan kondisi pandemi COVID-19. Kondisi ini cukup membatasi gerak penelitian lapangan karena kami hanya dapat (keburu) melakukan penelitian lapangan di

Yogyakarta hanya sekali. Oleh karena itu, untuk mendapatkan data yang lebih baik di lapangan, khususnya untuk data Yogyakarta, kami meminta bantuan seorang sarjana antropologi UGM yang tinggal di Yogyakarta untuk membantu kami mengumpulkan data-data yang diperlukan di Yogyakarta.

Untuk itu, kami berterimakasih kepada Fahmi Rizki Fahroji, pembantu peneliti, yang telah membantu pengumpulan data lapangan khususnya untuk data di Yogyakarta selama melakukan penelitian. Ucapan terimakasih juga kami (tim peneliti) layangkan kepada keluarga kami (istri dan anak-anak kami) yang telah rela waktunya kami sita karena harus menyelesaikan penelitian ini.

Tentu, kami juga mengucapkan banyak terimakasih kepada orang-orang yang telah membantu kami sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. Kami berterimakasih kepada para kaum muda responden dan narasumber di Banten dan Yogyakarta yang tanpa mengurangi rasa hormat nama-namanya tidak dapat kami sebutkan di sini.

Rasa terimakasih juga kami ucapkan kepada Kepala Puslit LP2M UIN SMH Banten (Dr. Ayatullah Humaini, M.A.), Ketua LP2M UIN SMH Banten (Dr. Wazin, M.SI), dan juga Rektor UIN SMH Banten, Prof. Dr. K.H. Fauzul Iman, M.A. atas segala bimbingannya serta kesempatan yang diberikan kepada peneliti sehingga penelitian ini dapat dilakukan dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Tak lupa pula kami haturkan terimakasih kepada para kolega yang tak bisa disebutkan satu persatu

atas kehangatan diskusi dan “letupan-letupan” ilmunya yang sangat mencerahkan bagi penulis.

The last but not least, tentu kami sangat berterimakasih kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten yang telah memberikan kesempatan dan bantuan dana penuh terhadap penelitian ini.

Akhirnya, hanya kepada Allah kita memohon dan berserah diri seraya berharap semoga hasil penelitian ini dapat memberikan manfaat. *Wallāhu Yaqūl al-Haqq wa Huwa Yahdī al-Sabīl*.

Serang, November 2020
Penulis,

Dr. Ade Fakhri Kurniawan
Arif Rahman, M.H.
A. Falikh Alhaq, M.Si

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	vii
TRANSLITERASI.....	ix
DAFTAR TABEL	xi
DAFTAR DIAGRAM	xii
DAFTAR ILUSTRASI	xiii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan	13
D. Telaah Pustaka	14
E. Kerangka Teori	19
F. Metode.....	25
G. Sistematika Penelitian	26
BAB II. MEDIA, KAUM MUDA, DAN GERAKAN	
SOSIAL.....	29
A. Teknologi Informasi dan Media.....	29
1. Perkembangan TI, <i>Network Society</i> , dan Ruang	
Virtual.....	29
2. <i>New Media</i> dan Konvergensi Media	34
B. Kaum Muda	42
B. Kaum Muda, <i>New Media</i> dan Gerakan Sosial.....	47
BAB III. TRADISI LOKAL DAN PETA	
KEBERAGAMAAN MASYARAKAT BANTEN DAN	
YOGYAKARTA.....	55
A. Peta Sosial dan Keagamaan Masyarakat Banten.....	55
1. Wilayah Geografis dan Sosiologis	55

2. Islam, Budaya dan Tradisi Lokal Banten dalam Lintasan Sejarah	68
3. Karakteristik Keberagaman Masyarakat Banten ...	85
B. Peta Sosial dan Keagamaan Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta	94
1. Wilayah Geografis dan Sosiologis	94
2. Islam, Budaya dan Tradisi Lokal Yogyakarta dalam Lintasan Sejarah	99
3. Karakteristik Keberagaman Masyarakat Yogyakarta	114

BAB IV. AKTIVISME DIGITAL KAUM MUDA DAN DISKURSUS TRADISI LOKAL DI BANTEN DAN YOGYAKARTA.....	129
A. Kaum Muda dan Aktivasnya dalam Media Sosial ..	130
B. Partisipasi Kaum Muda dalam Komunitas Keagamaan Daring.....	136
C. Tren Wacana Keagamaan di Media Sosial	143
D. Dari Pengajian Luring ke Dakwah Daring	154
E. Kaum Muda dan Respons terhadap Wacana Tradisi Lokal.....	168
F. Budaya Partisipasi Kaum Muda di Media Sosial di Tengah Geliat Isu Tradisi Lokal	192
G. Gerakan Media Kaum Muda dan Diskursus Tradisi Lokal.....	209
BAB V. PENUTUP	227

TRANSLITERASI

Di dalam deskripsi penelitian terdapat beberapa kata bahasa Arab yang ditrasliterasi. Karena itu, dalam menuliskannya kami merujuk standar penulisan transliterasi sistem *the Library of Congress and the International Journal of Middle Eastern Studies*, dengan beberapa variasi berikut:

ء= '	ز= z	ف= f	
ب= b	س= s	ق= q	
ت= t	ش= sh	ك= k	
ث= th	ص= ṣ	ل= l	
ج= j	ض= ḍ	م= m	
ح= ḥ	ط= ṭ	ن= n	
خ= kh	ظ= ḏ	و= w	
د= d	ع= '	ه= h	
ذ= dh	غ= gh	ي= y	
ر= r			
Short:	= a	= i	= u
Long:	ا = ā	ي = ī	و = ū
Diphthong:	اي = ay	او = aw	

Penulisan *ta marbuṭa* (ة) dari suatu kata dihilangkan, kecuali kata tersebut dalam bentuk *iḍāfa* yang kemudian ditulis akhirnya dengan “t”, seperti kalimat *wahdat al-wujūd*. Sedangkan kata atau kalimat Arab yang telah diserap ke dalam bahasa Indonesia yang mengindikasikan suatu peristiwa, nama institusi atau nama orang maka ia ditulis dalam bentuk kata serapannya (tanpa transliterasi) seperti kata ‘*Ahli Hikmah*’ alih-alih ditulis dengan ‘*Ahl al-Ḥikmah*’, atau ‘*Sultan Hasanuddin*’ alih-alih ditulis ‘*Sulṭān Ḥasan al-Dīn*’.

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Kelompok Media Tradisional dan Media Baru	35
Tabel 2 Data Pemeluk Agama DIY Tahun 2019 (Sumber: BPS D.I Yogyakarta, 2020).....	98
Tabel 3 Tingkat partisipasi dan pengaruh kajian/postingan keagamaan pada kaum muda (Banten: n=56; Yogyakarta: n = 37).....	142
Tabel 4 Klasifikasi Dai/Ustadz dan Subjek Kajian/Isu Keagamaan yang Berkembang di Media Sosial di Banten (n = 156; boleh memilih jawaban lebih dari satu) dan Yogyakarta (n = 117; boleh memilih jawaban lebih dari satu)	158
Tabel 5 Tradisi lokal yang masih sering dilakukan	183
Tabel 6 Budaya Keagamaan Islam dalam Media Sosial Keraton Yogyakarta	191
Tabel 7 Kategorisasi dan Kriteria Aktivisme Agama Berdasarkan Kecenderungan Media.....	196

DAFTAR GRAFIK

Grafik 1&2 Klasifikasi Area dan Objek Kajian yang Berkembang di Media Sosial di Yogyakarta (n = 117; boleh memilih lebih dari satu) dan di Banten (n = 133; boleh memilih lebih dari satu).....	145
---	-----

DAFTAR ILUSTRASI

Ilustrasi 1 Peta Provinsi Banten.....	56
Ilustrasi 2 Penggambaran pelaksanaan slawatan untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad SAW (Muludan, Maulid Nabi) (Sumber: Pigeaud, Javaanse volksvertoningen, 1938, hlm. 97 dalam Ricklefs 2012: 77).....	111
Ilustrasi 3 Salah Satu Argumen di Akun Twitter @Dennysiregar7	161
Ilustrasi 4 Postingan tentang Islam dan Tradisi di Akun Resmi Instagram Ust. Khalid Basalamah (sumber: @khalidbasalamahofficial).....	164
Ilustrasi 5 Adu Kicau di Twitter tentang Midodareni dan Adat Pernikahan Jawa.....	201
Ilustrasi 6 Respons Akun Pribadi di @warungsastra di Instagram	205
Ilustrasi 7 Pergumulan Perspektif mengenai Tahlilan di Facebook.....	207

BAB I.

PENDAHULUAN

A. Latar Balakang

Jatuhnya rezim Orde Baru pada 1998 telah membuka babak baru sistem demokrasi dalam pemerintahan Indonesia. Pemerintahan yang demokratis ini menjadi ruang kesempatan terbuka bagi munculnya ragam kebebasan berpendapat dan berekspresi. Pada kondisi seperti ini, dimana Indonesia mengalami modernisasi dan globalisasi, Islam menjadi *publicly visible* dan teraktualisasi secara simbolik. Beberapa kalangan menilai tumbuh kembangnya Islam di ranah public merupakan salah satu perkembangan yang paling luar biasa yang terjadi di negeri ini.¹

Adanya kesadaran keagamaan masyarakat muslim Indonesia dan hasrat mereka untuk mendemonstrasikan kesalehan pribadi di ruang publik menjadikan Islam bergerak ke pusat (*increasingly moved to the center*) dan menjadi bagian dari ekspresi politik, *legal transaction*,

¹ Azyumardi Azra, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia," in *Islamic Perspectives on the New Millenium*, ed. Virginia Hooker and Amin Saikal (Singapore: ISEAS, 2004), 133-149.

aktifitas ekonomi, dan praktik-praktik sosio-kultural. Perkembangan pengaruh Islam di ranah public ini sejalan dengan adanya penekanan simbol-simbol Islam, proliferasi institusi Islam, dan gaya hidup baru, terutama di kalangan kelas menengah muslim.² Fenomena jilbab syar'i, hijrah, hingga NKRI Bersyari'ah menjadi endapan baru dari ekspresi sebagian masyarakat Muslim Indonesia terhadap identitas keberislaman (*Muslimness identity*).

Identitas ini muncul ke permukaan yang pada gilirannya membentuk polarisasi baru diskursus keislaman di Indonesia, baik dalam bentuk gerakan sosial, gaya hidup baru (*new lifestyle*), ekonomi, hingga politik. Polarisasi ini semakin massif ketika ditopang oleh media baru dalam penyebarannya. Membanjirnya media baru, yang tidak sepenuhnya bisa dikontrol oleh kekuasaan Negara pasca runtuhnya rezim Soeharto, telah memunculkan ruang kebebasan bagi setiap orang untuk mengekspresikan dirinya dalam ruang-ruang sosial kebudayaan yang bersifat real maupun virtual.

Narasi-narasi yang dulu dikucilkan semasa Orde Baru, memiliki keleluasaan untuk tampil di ruang publik dalam rangka mengartikulasikan identitasnya. Menurut Heryanto, keberadaan media baru itu tidak hanya

² Noorhaidi Hasan, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics* (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 1.

menjadi sarana komunikasi virtual tapi juga menjadi arena pertempuran ideologi, politik, dan ekonomi bagi banyak orang dari berbagai ras, gender, dan kelas social.³ Saat bersamaan, media baru juga memiliki kekuasaan untuk turut campur dalam soal penataan kehidupan sosial mereka.

Media, terutama *virtual media*, merupakan sarana proliferasi Islam yang paling efektif dan massif.⁴ Kecenderungan masyarakat Indonesia untuk menghabiskan masa senggangnya dengan menonton televisi⁵ dan gairah keberagaman mereka yang tinggi (keduanya) menjadi alasan pragmatis bagi industri televisi

³ Ariel Heryanto, *Identitas Dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2015), 14.

⁴ Selama sepuluh tahun terakhir pasca kejatuhan Orde Baru, jumlah media berijin mengalami peningkatan lebih dari dua kali lipa, dari 289 menjadi lebih dari 1000. Jumlah station televisi swasta juga meningkat drastis dari lima menjadi lebih dari sepuluh pada periode yang sama. Jaringan televisi local yang ada sekitar 150 jaringan telah beroperasi di seluruh negeri. Pada 2013, jumlahnya meningkat signifikan menjadi 415. *Ibid.*, 15.

⁵ Untuk pertama kalinya dalam sejarah Indonesia menonton televisi menjadi salah satu kegiatan social dan budaya bagi lebih dari 90 persen orang Indonesia (yang berusia di atas 10 tahun). Jumlah itu lebih dari 220 juta jiwa, 15 persen diantaranya menikmati jaringan televisi kabel. Lihat Merlyna Lim, *@Crossroads: Democratization & Corporatization of Media in Indonesia* (published jointly by Participatory Media Lab at Arizona State University & Ford Foundation, 2011), <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:@Crossroads:+Democratization+&+Corporatization+of+Media+in+Indonesia#0>.

untuk mengkomodifikasi agama dalam bentuk tayangan religious. Printed media islami, seperti buku-buku keislaman, bulletin, pamflet, novel, dan majalah Islami tumbuh menjamur bak di musim semi untuk memenuhi hasrat keberagaman masyarakat Islam di Indonesia. Dakwah Islam saat ini dapat kita temukan dalam bentuknya yang beragam. Tak hanya dakwah konvensional melalui ceramah, proliferasi nilai-nilai Islam juga dilakukan melalui piranti modern seperti *cyber da'wah*, *cellular da'wah*, *instant religious message* melalui SMS dan *web-based services*,⁶ serta yang paling banyak berpengaruh saat ini adalah media sosial seperti *Youtube*, *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, dan lain-lain yang kesemuanya membawa Islam secara personal dalam kehidupan sehari-hari dan dapat diakses secara langsung.

Gambaran mengenai media dan pembentukan dakwah Islam kreatif secara khusus amat tepat bagi kaum muda, di mana ruang *ngobrol* online dan komunikasi

⁶ Menurut laporan *We are Social* pada bulan Maret 2015, sebuah agensi marketing social media, mengatakan bahwa penggunaan media jejaring social di Indonesia sangat tinggi, yakni >72,7 juta pengguna aktif internet, >74 juta pengguna aktif media social dimana 64 juta penggunanya mengakses media social menggunakan perangkat mobile, dan 808,2 pengguna handphone. Lihat Gusindra, "Jumlah Pengguna Website, Mobile Dan Media Sosial Di Indonesia," *Jarvis-Store.Com*, last modified 2015, accessed August 28, 2016, <https://jarvis-store.com/artikel/jumlah-pengguna-website-mobile-dan-media-sosial-di-indonesia-maret-2015>.

virtual yang mereka tempati menjadi lebih relevan dalam menentukan siapa mereka sebagai pribadi, ketimbang televisi atau musik populer yang, hingga batas tertentu, masih mereka konsumsi.⁷ Keterlibatan kaum muda muslim dalam mengartikulaikan identitas dirinya tak sekadar dengan mengkonsumsi secara pasif media virtual dan printed media, tetapi mereka juga terlibat aktif dalam memproduksi identitas kesalehan.

Di satu sisi, mereka adalah sasaran utama narasi-narasi keislaman yang diproduksi oleh agent (konsumen), di sisi lain mereka adalah agent itu sendiri (produsen). Karena itu, diskursus identitas keberislaman yang saat ini banyak beredar—terutama di media sosial dan printed media—memiliki ragam bentuk, dari kemasan yang *trendy* dan *fashionable* sehingga mampu menarik kaum muda untuk terlibat di dalamnya hingga dalam bentuk polemik yang kemudian membentuk fragmentasi kelompok-kelompok tertentu.

Proliferasi identitas keberislaman ini melibatkan banyak kalangan muda dalam diskursus. Keterlibatan mereka memberikan kontribusi dan pengaruh yang sangat nyata pada gerakan Islam di Indonesia. Adanya

⁷ Philip Rayner, "A Need for Postmodern Fluidity?," *Critical Studies in Media Communication* 23, no. 4 (October 2006): 345–349, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07393180600933188>.

amalgamasi antara potensi semangat kepemudaan, adaptasi dengan modernisme dan globalisme, serta daya sebar media sosial gerakan Islam menjadi gerakan yang memiliki inovasi ragam warna dan bentuk dalam mendemonstrasikan kesalehan dan identitas kolektif yang lebih luas meski terkadang bernada polemis dan memancing friksi antar kelompok Islam. Paduan antara aktivisme Islam dan media online inilah yang kami maksud dengan “Muslim Clicktivism”. Istilah ini diadaptasi dari tulisan Micah White yang mengatakan bahwa istilah “clicktivism” merupakan akronim dari kata “click” sebagai aktivitas virtual dan “activism” sebagai gerakan identitas politik. Istilah ini mulai digunakan secara luas setelah dipopulerkan oleh Micah White ketika ia membuat gerakan protes *Occupy Wall Street* (OWS) pada pertengahan 2011 di Amerika Serikat. Gerakan ini semakin dilakukan oleh masyarakat berkat kemudahan mengakses teknologi.⁸

Di Indonesia, model *clicktivism* ini juga digunakan oleh beberapa gerakan Islam dalam menyuarakan identitas agama. Bahkan, wacana yang disuarakan tak jarang sarat dengan ideologi Islamisme yang menjadikan Islam sebagai cara hidup komprehensif, yang mencakup

⁸ Micah White, *The End of Protest: A New Playbook for Revolution* (Canada: Knopf Canada, 2016).

tak hanya ritual *ibadah mahdhah* tetapi juga sosial-ekonomi-politik-budaya. Namun, ideologi Islamisme yang ada di Indonesia sepertinya telah berubah ke arah Post-Islamisme, wacana kritis yang muncul dalam menanggapi Islamisme yang dianggap terlalu konservatif dan tidak kontekstual dengan perkembangan zaman. Post-Islamisme menggambarkan Islamisme yang beradaptasi dengan gaya politik modern, demokrasi, dan hak asasi manusia. Kecenderungan fenomena Islamisme menuju Post-Islamisme telah terjadi di berbagai dunia Muslim—termasuk Indonesia—dalam bentuk partai politik, organisasi massa, kelompok kepentingan, dan bahkan gerakan sosial.⁹ Wacana ini disebarakan melalui media sosial dengan berbagai akun dukungan dalam berbagai bentuk; *hash tag*, *meme*, foto dan video. Akun media sosial yang paling banyak digunakan oleh orang banyak adalah: *Instagram*, *Facebook*, *WhatsApp* dan *Twitter* yang masing-masing memiliki kekhasan sendiri dalam hal fitur aplikasi dan pengguna komunitas.

Melihat fenomena agresifitas masyarakat Indonesia dalam proses proliferasi identitas keberislaman melalui media sosial, yang tak jarang menimbulkan friksi di kalangan Muslim yang lain, sangat menarik untuk diteliti

⁹ Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

lebih lanjut. Pasalnya, penyebaran konten-konten Islami melalui media sosial yang pada awalnya merupakan dakwah nilai-nilai islami berubah menjadi gaya hidup baru hingga terlibat secara aktif dalam politik kekuasaan. Selain itu, pelibatan tersebut tak terlepas juga dari penegasan identitas kelompok Muslim tertentu yang pada gilirannya membentuk fragmentasi baru diskursus keislaman di Indonesia. Suatu perasaan akan identitas yang sama dalam suatu komunitas dapat memberikan pengaruh bagi kekuatan dan hubungan solidaritas satu pihak dengan pihak lain, seperti anggota suatu komunitas yang sama, sesama warganegara, tetangga, bahkan penganut agama yang lain.

Beberapa kepustakaan tentang “modal sosial” yang dideskripsikan secara dalam oleh Robert D. Putnam, dan sarjana lainnya, memberikan gambaran yang jelas tentang bagaimana kesamaan identitas dan solidaritas dalam suatu kelompok, layaknya modal, merupakan sumber daya sosial yang sangat berarti.¹⁰ Meski demikian, Amartya Sen mengingatkan kita bahwa rasa yang lebih dalam pada kesamaan identitas dapat sungguh-sungguh membuat orang menegasikan yang lain (*the other*), meski perasaan yang sama pun dapat menegaskan dan merangkul yang

¹⁰ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of the American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

lain secara bersahabat. Menurutnya, suatu komunitas yang terintegrasi dengan baik, yang di dalamnya para warga secara naluriah melakukan berbagai kebaikan satu sama lain dengan tingkat ketanggapan dan solidaritas yang tinggi, kerap kali juga adalah komunitas yang melemparkan batu ke jendela rumah para imigran yang pindah ke wilayah tersebut dari wilayah lain. Permusuhan yang timbul dari sikap eksklusif bisa berjalan bergandengan tangan dengan manfaat yang timbul dari sikap inklusif.¹¹

Pesan-pesan konten Islami yang disebarkan secara massif dan agresif sejak tumbanganya Orde Baru—baik melalui media real maupun media virtual—telah mengendap menjadi identitas baru yang saat ini bisa kita amati. Salah satu bentuk pengendapan tersebut adalah penegasan identitas dalam fenomena “hijrah”. Fenomena ini bukan saja merupakan cerminan dari identitas sosial tetapi juga merupakan gerakan perlawanan terhadap tradisi-tradisi yang dianggap “tidak Islami”. Pada tahap menjalankan ajaran dan nilai-nilai Islam, secara sosiologis, tidak ada masalah dalam gerakan hijrah. Tetapi ketika gerakan ini, dan juga gerakan Salafi-Wahhabi yang menginginkan universalitas tradisi Islam, bersinggungan

¹¹ Amartya Sen, *Kekerasan Dan Ilusi Tentang Identitas*, trans. Arif Susanto (Serpong: Marjin Kiri, 2007).

dengan praktik dan tradisi keislaman lokal maka friksi tidak dapat dapat dihindari.

Persinggungan tersebut kemudian menjadikan istilah-istilah teologis, seperti *syirik*, *kafir*, *bid'ah*, *munafik*, dan lain-lain, menjadi istilah sosiologis dan antropologis yang kerap disematkan kepada pihak-pihak di luar kelompoknya meski masih dalam satu agama. Selain itu, diskursus ini juga turut menggeser dan mengubah otoritas keagamaan yang selama ini dipegang oleh masyarakat. Otoritas agama dipegang bukan lagi oleh orang-orang yang ahli dalam agama, tetapi masyarakat lebih banyak mengambil ilmu agama kepada pesan-pesan keagamaan yang banyak beredar di media sosial tanpa adanya saringan.

Banyaknya “serangan” Salafi-Wahhabi terhadap tradisi-tradisi keislaman lokal membuat beberapa kalangan Islam, seperti Nahdlatul Ulama, bergerak memberikan respon. Gaung dari gerakan “Islam Nusantara” merupakan salah satu bentuk respon yang dilayangkan Nahdlatul Ulama untuk membendung sikap dan gerakan Muslim yang eksklusif dan intoleran.¹² Selain

¹² Abi Attabi', *Antologi Islam Nusantara Di Mata Kyai, Habib, Santri Dan Akademisi* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015); dan Mohamad Guntur Romli and Tim Ciputat School, *Islam Kita, Islam Nusantara* (Tangerang: Ciputat School, 2016).

itu, gerakan-gerakan keagamaan yang intoleran dan eksklusif juga menjadi kekhawatiran tersendiri bagi Kementerian Agama RI. Karenanya, Kementerian Agama terus berusaha mengkampanyekan dan memprioritaskan program-program terkait pengarusutamaan moderasi beragama, seperti yang disampaikan langsung oleh Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin saat membuka Dialog Nasional Keagamaan dan Kabangsaan di Makassar pada 20 Februari 2019.¹³

Persoalan utama bagi kampanye moderasi beragama ini adalah cara yang dilakukan untuk membendung model pengerasan identitas keislaman yang eksklusif melalui diskursus. Identitas keislaman mengeras dan menguat melalui media sosial yang lebih massif, agresif, dan sulit untuk dibendung karena ia menyebar dan diakses oleh semua kalangan melalui media sosial. Terlebih, keterlibatan kaum muda, yang menjadi produsen sekaligus konsumen, dalam diskursus keislaman memberikan dampak yang signifikan dalam membentuk

¹³ “Kemenag Fokus Sebarkan Moderasi Beragama” *Republika.co.id* dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/02/21/pn9t1j458-kemenag-fokus-sebarkan-moderasi-beragama>. Tidak hanya dalam sambutannya, pengarusutamaan moderasi beragama dari Kementerian Agama juga diimplementasikan dalam program-program kementerian, misalnya dalam Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam nomor: 102 Tahun 2019 tentang Standar Keagamaan Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam tanggal 7 Januari 2019

identitas tersebut. Untuk itu, penelitian ini penting untuk dilakukan dengan beberapa alasan.

Pertama, Media sosial, seperti *Youtube*, *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram* dan lain-lain, memiliki peran signifikan dalam proses diskursus keagamaan di masyarakat dan mampu memengaruhi polarisasi keberislaman di tengah-tengah masyarakat saat ini. *Kedua*, keterlibatan diskursus keberagaman di media sosial mampu menggeser otoritas keagamaan di masyarakat. *Ketiga*, ritual dan tradisi lokal merupakan praktik yang paling sering mendapat kritik dan menjadi titik tolak dari adanya diskursus di tengah-tengah masyarakat antara kalangan puritan dan tradisional. *Keempat*, kalangan kaum muda mendapat porsi yang sangat signifikan dalam penyebaran pesan-pesan keagamaan melalui media sosial dan berperan aktif dalam diskursus tersebut.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini bermaksud menganalisis peran gerakan *Muslim clicktivism* kaum muda dalam diskursus keagamaan yang, dalam kadar tertentu, mampu menggeser otoritas keagamaan di daerah Provinsi Banten dan Daerah Istimewa Yogyakarta. Untuk memudahkan

tujuan tersebut, kami mengajukan beberapa pertanyaan penelitian berikut:

1. Apa pendapat kaum muda terhadap ritual dan tradisi keislaman lokal?
2. Bagaimana mereka terlibat dalam diskursus keislaman lokal dan proses pembentukan identitas keislaman melalui media sosial?
3. Apa faktor yang memengaruhi pendapat mereka dan bagaimana implikasi dari diskursus tersebut di masyarakat?

C. Tujuan

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk memetakan dan menganalisis bagaimana peran gerakan *Muslim clicktivism* kaum muda dalam diskursus keagamaan yang dalam kadar tertentu, mampu menggeser otoritas keagamaan di wilayah Provinsi Banten dan Daerah Istimewa Yogyakarta. Secara rinci, tujuan penelitian ini adalah untuk:

1. Mengetahui dan memetakan wawasan kaum muda terhadap ritual dan tradisi keislaman lokal. Dengan pemetaan ini, kita dapat menganalisis

sejauh mana kaum muda dapat mengetahui ajaran Islam dan ekspresi keislaman.

2. Menganalisis keterlibatan kaum muda dalam diskursus keislaman lokal dan proses pembentukan identitas keislaman melalui media sosial.
3. Mengetahui faktor-faktor utama yang memengaruhi pendapat mereka dan memetakan implikasi dari diskursus tersebut di masyarakat

D. Telaah Pustaka

Pasca runtuhnya Orde Baru, simbol-simbol Islam secara massif hadir memenuhi ruang public di Indonesia. Islam semakin tampil dengan wajah yang beragam dalam bentuk-bentuk simbolis yang dapat dikonsumsi oleh semua kalangan di tengah-tengah masyarakat. Di luar ekspresi politisnya, simbol-simbol tersebut memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam pembentukan identitas kesalehan baru seorang Muslim di ranah publik melalui simbol-simbol kultural: hijab syar'i, sinetron, cinema, banner, spanduk, buku-buku islami, hingga broadcast pesan-pesan islami di media sosial.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh CSRC UIN Jakarta menyebutkan bahwa menjamurnya simbol-smbol Islam di ranah public di Indonesia yang demokratis menimbulkan kesan paradoksal. Namun jika ditelaah lebih lanjut, fenomena ini merupakan keniscayaan dari adanya sistem demokrasi itu sendiri yang membuka arus ekspresi warganegaranya. Lebih lanjut, hasil penelitian CSRC menunjukkan spekulasi bahwa penyebaran simbol-simbol tersebut, meski kadang bersifat eksklusif, akan memberikan sinyal positif alih-alih sebagai ancaman bagi demokrasi dan masa deoan pluralism di Indonesia. Pasalnya, para peneliti CSRC yakin bahwa 80,1% masyarakat Indonesia cenderung moderat, kultural, pluralis, dan mampu beradaptasi dengan dinamika sosial dan ekonomi modern. Meski mereka juga tak menampik adanya kalangan Islamis-ideologis-radikal yang terus menerus merongrong sistem demokrasi di negeri ini.¹⁴

Dengan nada optimistis yang sama, di bukunya yang lain, Noorhaidi menyatakan bahwa dalam beberapa hal menguatnya identitas keislaman dan merasuknya penetrasi modernisme juga mampu menjadikan ritual keagamaan bernegosiasi secara kultural bahkan beradaptasi dengan kondisi politik yang tengah terjadi. Ia

¹⁴ Noohaidi Hasan and Irfan Abubakar, eds., *Islam Di Ruang Publik: Politik Identitas Dan Masa Depan Demokrasi Di Indonesia* (Jakarta: CSRC dan UIN Jakarta, 2011).

mencontohkan dalam fenomena *dhikr akbar* yang biasanya diselenggarakan di ranah publik. Ritual yang biasanya diselenggarakan di kalangan terbatas pesantren mampu merasuk ke ranah public dengan modifikasi dalam batas tertentu sehingga bisa diterima semua kalangan.¹⁵ Pun demikian, ia juga menyoroti tentang peran kaum muda yang memiliki peran yang sangat penting dalam penguatan identitas keislaman di tengah-tengah modernisme. Menurutnya, globalisme telah membawa semangat revivalisme Islam di Indonesia dan dikonsumsi secara nyata di kalangan anak muda. Meskipun begitu, identitas dan simbol-simbol Islam tersebut mampu beradaptasi dengan gaya dan semangat anak muda, yang kemudian memunculkan istilah “cool Islam” yang *trendy* dan *fashionable*.¹⁶

Berbeda dengan Noorhaidi, Pamungkas dan Oktaviani dalam tulisannya mengatakan bahwa endapan identitas keislaman yang dipupuk sejak lama mampu mengendap menjadi kekuatan politik yang sanggup mempengaruhi konstelasi politik dalam negeri. Ia mencontohkan *Aksi Bela Islam* yang mampu menyeret Ahok (Basuki Tjahaya Purnama) ke Meja Hijau atas

¹⁵ Hasan, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*, 111–142.

¹⁶ *Ibid.*, 179–209.

dugaan penistaan agama. Menurutnya, pergeseran narasi mengenai Islam menjadi niscaya karena ditopang oleh media modern yang mampu memengaruhi lanskap budaya dan politik kehidupan kaum Muslim sehari-hari.

Kasus Ahok menjadi cerminan bahwa para penyelenggara *Aksi Bela Islam* mampu memobilisasi dukungan massa melalui kampanye di media sosial. Kajian Pamungkas dan Oktaviani berkisar pada usaha melacak bagaimana strategi melalui mediatisasi dakwah (propaganda yang mengatasmakan Islam) dilakukan dalam *Aksi Bela Islam* dengan cara eksplorasi media daring (*online*) di media sosial, seperti *Facebook*, *WhatsApp*, *Youtube*, *Twitter*, dan *Instagram*, sehingga menunjukkan suatu lokasi atau ruang yang disebut 'Publik Muslim'.¹⁷

Lebih jauh, Ahyar dan Alfitri menganalisis *Gerakan Aksi Bela Islam* yang kerap dikalim sebagai kemenangan aktivisme Islam. Dalam tulisannya tersebut, mereka mencoba menganalisis wacana aktivisme Islam di ranah publik daring yang mengeksplorasi internet dan media sosial *online* sebagai media baru transformasi propaganda otoritas keagamaan dari tradisional ke modern di kalangan kaum muda milenial yang melek teknologi.

¹⁷ Arie Setyaningrum Pamungkas and Gita Oktaviani, "Aksi Bela Islam Dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring Ke Komunitas Luring," *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 4, no. 2 (n.d.): 65-87.

Mereka juga menyoroti beberapa transformasi proliferasi Islam tradisional menuju modern yang disesuaikan dengan perkembangan teknologi.¹⁸

Berbeda dengan para penulis di atas, penelitian ini bukan hanya akan difokuskan pada peran media sosial dan gerakan *Muslim Clicktivism*-nya semata namun juga menganalisis bagaimana diskursus keagamaan itu berlangsung di antara kaum muda. Sementara kedua penulis terakhir hanya focus pada salah satu gerakan—yakni *Aksi Bela Islam*—yang menggunakan media sosial sebagai alat mobilisasi dukungan massa, dan bagaimana media daring mempengaruhi gerakan massa di dunia nyata, penelitian ini hendak menelisik lebih jauh pada wacana-wacana minor di media sosial namun sangat memengaruhi resepsi kaum muda akan propaganda nilai-nilai Islam.

Wacana-wacana minor, terutama tentang gugatan sebagian kalangan Islam terhadap tradisi lokal yang dianggapnya tidak Islami, yang telah lama disebarkan melalui media sosial maupun banner mampu membentuk identitas keagamaan baru yang menarik banyak dukungan

¹⁸ Muzayyin Ahyar and Alfitri, “Aksi Bela Islam: Islamic Clicktivism and the New Authority of Religious Propaganda in the Millennial Age in Indonesia,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9, no. 1 (2019): 1–29.

massa. Wacana seperti “Islam Kaffah” dan pembid’ahan terhadap beberapa tradisi keagamaan lokal yang terus-menerus disebarkan melalui media sosial mampu menggeser paradigma keagamaan sebagian masyarakat dan pada gilirannya membentuk fragmentasi baru identitas keagamaan. Endapan dari penguatan identitas ini kemudian “dimanfaatkan” oleh kalangan tertentu dalam mobilisasi massa untuk dukungan politik.

E. Kerangka Teori

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, istilah Muslim Clicktivism di sini diadaptasi dari tulisan Micah White. Istilah “clicktivism” merupakan akronim dari kata “click” sebagai aktivitas virtual dan “activism” sebagai gerakan identitas politik.¹⁹ Gerakan sosial menjadi teori yang menarik untuk menganalisis bagaimana suatu tindakan bekerja untuk tujuan tertentu. Gerakan sosial menjadi salah satu wacana dalam studi politik. Dalam diskusi kontemporer, gerakan sosial menunjukkan bagaimana masyarakat menuntut perubahan dengan cara memobilisasi massa.

¹⁹ White, *The End of Protest: A New Playbook for Revolution*.

Gerakan sosial seringkali muncul secara masif di luar saluran politik atau kelembagaan yang sudah mapan di suatu negara.²⁰ Gerakan sosial terkait erat dengan cita-cita bersama dan usaha merespon kekuatan politik. Sidney Tarrow menyuguhkan tiga pertanyaan besar terkait gerakan sosial dan kondisi sosial politik: *Pertama*, kondisi seperti apa yang dapat memunculkan gerakan sosial? *Kedua*, dinamika gerakan seperti apa yang meniscayakan langgengnya kekuatan sebuah gerakan? *Ketiga*, seperti apa hasil dan dampak dari gerakan sosial tersebut?

Tiga pertanyaan tersebut membawa Tarrow ke beberapa teori untuk dieksplorasi lebih lanjut. Tarrow bersikeras bahwa salah satu kunci jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan itu adalah *political opportunity* (kesempatan politik, gerakan sosial meningkat ketika mendapat dukungan dan berhasil memobilisasi sumber daya) Ketika struktur peluang politik terbuka, aktor gerakan sosial menggunakan elit dukungan dalam sistem. Ini menjadi salah satu variabel penggerak kemajuan gerakan sosial untuk membentuk kekuatan.

Struktur peluang politik akan membantu studi tentang gerakan sosial dengan menjelaskan bagaimana para pelaku gerakan bergabung dalam aksi dan jaringan

²⁰ Hank Johnston, *What Is a Social Movement?* (UK: John Wiley & Sons, 2014).

kolektif antara satu kelompok sosial dengan kelompok sosial lain untuk menyuarkan tujuan tindakan. Ini yang disebut Tarrow sebagai peluang “merebut” dan “membuat”, menggunakan dan membentuk peluang politik melalui aktor gerakan sosial.²¹ Peter Eisinger melihat dan membandingkan peluang politik ini dengan dua kondisi politik: kondisi tertutup dan terbuka. Eisinger hendak mengetahui apakah protes dan munculnya berbagai gerakan sosial disebabkan oleh kondisi politik yang berada di bawah tekanan atau dalam keterbukaan? Eisinger menyimpulkan bahwa hanya ketika institusi negara terbuka, protes dari gerakan sosial akan meningkat.²²

Dalam suatu gerakan, mobilisasi menjadi cara untuk menambah kekuatan, setidaknya dalam jumlah massa. Perkembangan gerakan sosial juga sangat ditentukan oleh seberapa besar dan kuat sumber dayanya dan apakah sumber daya tersebut dimobilisasi dengan tepat. Tarrow menjelaskan bahwa agar proses mobilisasi dan objek mobilisasi digunakan secara tepat, ada tiga elemen penting yang harus dijalankan secara simbiosis dalam gerakan sosial, yaitu organisasi formal, struktur

²¹ Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (New York: Cambridge University Press, 1998).

²² Peter K. Eisinger, “The Conditions of Protest Behavior in American Cities,” *The American Political Science Review* 67, no. 1 (1972).

mobilisasi, dan organisasi aksi kolektif. Tarrow mengatakan para aktor struktur mobilisasi dalam suatu gerakan harus diinternalisasi dengan dua cara lain yang dikendalikan oleh para pemimpin elit,²³ dalam istilah lain, mereka yang memiliki legitimasi kekuasaan atau para pemimpin karismatik yang memiliki otoritas.

Istilah otoritas telah muncul sejak awal diskusi dalam ilmu sosial. Berbagai definisi di era klasik mencoba untuk membedah apa dan bagaimana otoritas bekerja dalam sistem sosial.²⁴ Definisi otoritas klasik Weberian melekat pada sesuatu yang berkaitan dengan dominasi (*herrschaft*). Sesuatu mendominasi sesuatu yang lain, individu mendominasi individu lain, dan kelompok yang satu mendominasi kelompok yang lain. Kemampuan untuk mendominasi ini kemudian dibagi oleh Weber menjadi tiga bentuk, yakni otoritas *charismatic*, *traditional*, dan *legitimate*. Penyederhanaan otoritas ini akan lebih mudah dipahami dalam wacana kekuasaan politik. Dalam perkembangannya, otoritas selalu disandingkan dengan kekuasaan, artinya otoritas adalah sesuatu yang melekat dengan kekuasaan. Otoritas adalah hak untuk bertindak dan membuat aturan, sementara kekuasaan dipahami

²³ Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 136.

²⁴ Max Weber, *On Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

sebagai kemampuan untuk memaksa dalam mematuhi aturan. Intinya, otoritas memiliki unsur hak, nilai, dan norma yang mendasari seseorang untuk melakukan apa yang harus ia lakukan.²⁵

Untuk mempertajam analisis dalam penelitian ini, kami menggunakan teori “tradisi diskursif” dari Talal Asad.²⁶ Menurut Asad, sebuah tradisi tidak seperti yang didefinisikan oleh para orientalis, antropolog, dan cendekiawan Muslim yang melihatnya sebagai “warisan masa lalu” sebagai lawan dari ekspresi modernitas, atau kebalikan dari sistem rasional.²⁷ Tradisi adalah seperangkat wacana yang tumbuh, berkembang secara dinamis atau dihilangkan sesuai dengan kekuatan sosial, politik dan ekonomi di sekitarnya. Pada dasarnya, sebuah tradisi terdiri dari wacana yang berupaya mengundang para praktisi ke bentuk dan tujuan sebenarnya dari suatu praktik yang, justru karena ia diciptakan, memiliki sejarah. Karena itu, Asad mengatakan:

“These discourses relate conceptually to a past (when the practice was instituted, and from which the knowledge of

²⁵ Angela Cheater, *The Anthropology of Power* (London: Routledge, 2003).

²⁶ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), 15.

²⁷ *Ibid.*, 16.

its point and proper performance has been transmitted) and a future (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a present (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions). An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.”²⁸

Islam sebagai agama yang memiliki pandangan dunia yang berasal dari teks-teks otoritatifnya (Al-Qur’an dan Hadits) dan sejarah perjuangan intelektualnya yang didasarkan pada teks-teks otoritatif. Oleh karena itu, Islam sebagai tradisi diskursif harus dipahami sebagai *“historically evolving set of discourses, embodied in the practices and institutions of Islamic societies and hence deeply imbricated in the material life of those inhabiting them.”²⁹*

Diskursus tradisi keislaman yang kemudian membentuk fragmentasi identitas keislaman tertentu di masyarakat seperti saat ini akan dengan mudah dipahami menggunakan teori ini. Karena bukan saja akan merujuk pada teks dan konteks, tetapi juga pada irisan-irisan

²⁸ Ibid., 14.

²⁹ Ovamir Anjum, “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors,” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and Middle East* 27, no. 3 (2007): 662.

perkembangan wacana keagamaan yang terjadi dari di masyarakat pada kronologi waktu tertentu. Oleh karena itu, penting untuk memahami bahwa “tradisi dan modernitas” ada karena aspek historis yang berbeda dan penting untuk menekankan ini daripada mengatakan bahwa mereka tidak terkait dengan budaya atau masyarakat.³⁰

Ini berarti bahwa tradisi diskursif Islam memiliki ciri khasnya sendiri, baik rasionalitas maupun sebagai cara berpikir, yang ditulis dalam teks, sejarah, dan lembaga-lembaganya. Ini tidak berarti bahwa ada semacam rasionalitas, logika atau filsafat tertentu yang islami dan tidak dapat ditembus atau dipengaruhi oleh orang luar, tetapi ada beberapa pertimbangan dan premis teoretis tertentu yang berasal dari isi dan bentuk wacana Islam dasar (yaitu isi dan konteks teks, sejarah awal Islam, dll.).

F. Metode

Penelitian ini mengkombinasikan dua metode, yakni etnografi visual dan observasi lapangan. Dalam

³⁰ Talal Asad, “Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions: An Interview with Saba Mahmood,” *SEHR* 5, no. 1: Contested Politics (1996), <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>.

etnografi visual, peneliti akan mencoba mengumpulkan data melalui pengamatan dan keterlibatan dalam diskusi-diskusi di media sosial yang berkaitan dengan tema penelitian. Sedangkan dalam observasi lapangan, peneliti akan melakukan pengamatan langsung dan wawancara dengan kalangan anak muda yang aktif dalam diskursus tradisi keagamaan di media sosial, baik mereka sebagai produsen penyebaran konten-konten Islami maupun mereka yang menjadi konsumen pesan-pesan tersebut. Selain itu, peneliti juga akan melakukan *Focus Group Discussion* dengan beberapa anak muda yang aktif di media sosial untuk mendapatkan data yang lebih dalam mengenai tema penelitian.

G. Sistematika Penelitian

Pembahasan dalam penelitian berfokus pada analisis gerakan *Muslim Clicktivism* masyarakat muda Muslim di Banten dan Yogyakarta yang berpengaruh pada adanya pergeseran otoritas keagamaan. Pembahasan penelitian ini terdiri dari 5 (lima) bab.

Bab satu difokuskan pada latar belakang tema penelitian, pertanyaan riset, telaah pustaka, kerangka teori, metode, dan struktur pembahasan.

Bab kedua penelitian ini membahas secara umum tentang teknologi informasi dan media, kaum muda dan gerakan muslim clicktivisme.

Bab ketiga penelitian ini akan membahas profil dan karakteristik keagamaan masyarakat di daerah Banten dan Yogyakarta. Dalam bab ini juga akan dibahas mengenai perkembangan perkembangan karakteristik keagamaan di kedua wilayah tersebut terutama pada masa *new media*.

Bab keempat penelitian ini berisi eksplorasi wacana tradisi lokal di kalangan anak muda melalui media sosial. Selain itu, dalam bab empat ini juga akan membahas hasil analisis mengenai gerakan clicktivism anak muda dalam proses proliferasi konten-konten Islami di ruang public serta pergeseran otoritas sebagai implikasi dari perkembangan teknologi informasi tersebut.

Sedangkan bab lima adalah penutup yang memuat kesimpulan dari hasil penelitian.

BAB II.

MEDIA, KAUM MUDA, DAN GERAKAN SOSIAL

A. Teknologi Informasi dan Media

1. Perkembangan TI, *Network Society*, dan Ruang Virtual

Perkembangan teknologi ke arah serba digital saat ini semakin pesat dirasakan oleh masyarakat. Fenomena perubahan ke arah *digital society* seperti sekarang ini turut memunculkan perubahan pada gaya hidup baru masyarakat yang tak bisa dilepaskan dari perangkat yang serba elektronik. Bagi banyak kalangan, teknologi baru dalam komunikasi ini dinilai mampu membantu sebagian besar kebutuhan manusia karena adanya efisiensi dalam interaksi antar sesama. Pembiasaan masyarakat dalam fenomena baru interaksi sosial yang semakin memudahkan batas-batas geografis ini mampu mengubah dan membawa peradaban baru manusia menuju masyarakat digital (*digital society*), atau yang dalam bahasa

Castell disebut sebagai masyarakat jaringan (*network society*).³¹

Berbeda dengan Daniel Bell³² yang mencoba meramalkan kemunculan masyarakat *post-industrial* dari adanya fenomena perubahan struktur pekerjaan yang cenderung semakin didominasi sektor jasa, khususnya keahlian di bidang pengolahan data atau informasi, Castells menganalisis perubahan yang terjadi pada masyarakat modern sebagai akibat dari perkembangan teknologi informasi yang mampu mengembangkan logika jaringan dan kehidupan masyarakat yang semakin mengglobal.³³

Berbagai kajian terkait kemunculan revolusi teknologi informasi dan implikasi sosial yang ditimbulkan dari adanya perkembangan internet atau jejaring komputer—termasuk kehadiran komunitas *cyberspace* dan *community of online fan*—sebetulnya telah dikaji oleh banyak sarjana. Salah satu di antara sarjana tersebut adalah Daniel Bell yang disebut-sebut sebagai ahli sosiologi

³¹ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, Volume 1 of The Information Age: Economy, Society, and Culture*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishing, 2000).

³² Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1976).

³³ Castells, *The Rise of the Network Society, Volume 1 of The Information Age: Economy, Society, and Culture*.

pertama yang mengkaji dampak sosial dari perkembangan media komunikasi digital. Ia telah memprediksi dan menganalisis bahwa ada dua indikasi utama dari perkembangan masyarakat pos-industri, yakni penemuan miniatur sirkuit elektronik dan optikal yang mampu mempercepat arus informasi melalui jaringan serta integrasi dari proses computer an telekomunikasi ke dalam teknologi terpadu yang disebut dengan istilah “komunikasi”.³⁴ Dalam pandangan generasi kedua Mazhab Frankfurt, terutama oleh tokoh utamanya Jurgen Habermas, juga telah mempersoalkan dampak dari perubahan Teknologi Informasi pada bidang politik dan integritas masyarakat madani.³⁵

Sementara itu, menurut Castells, saat ini masyarakat dunia tengah berada dalam masa transisi dimana ragam kemajuan teknologi informasi digital dengan cepat menyediakan basis struktur bagi perluasan *pervasive* “bentuk jejaring dari organisasi” dalam setiap keadaan struktur sosial. Penetrasi dan integrasi internet dalam domain kehidupan keseharian masyarakat dunia telah memunculkan bentuk baru identitas sosial dan ketimpangan di masyarakat; menjadikan kekuasaan

³⁴ Philippe Cabin and Jean Francois Dortier, eds., *Sosiologi: Sejarah Dan Berbagai Pemikirannya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004).

³⁵ Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1995).

sebagai bagian dari arus desentralisasi sekaligus melahirkan bentuk baru organisasi sosial yang bertumpu pada kekuatan informasi.³⁶

Lebih lanjut Castells menyatakan bahwa selain ditandai dengan perkembangan pesat teknologi informasi, di masa revolusi informasi saat ini, muncul pula apa yang disebut sebagai kebudayaan virtual riil, yakni kondisi dimana masyarakat hidup dalam satu system sosial-budaya baru dimana realitas itu sendiri sepenuhnya tercakup penuh dan masuk dalam *setting* citra maya atau di dunia fantasi namun masyarakat seolah-olah merasakannya sebagai pengalaman di dunia riil.³⁷ Atau dengan kata lain, masyarakat yang semula saling berinteraksi di dunia nyata dan bertatap muka secara langsung non-virtual namun dengan adanya internet mereka bisa berkomunikasi dan berinteraksi dengan siapapun secara *online*, tanpa dibatasi oleh jarak geografis, nilai, maupun norma. Fenomena inilah yang kemudian membentuk adanya suatu subkultur baru yang khas—yang berbeda dengan masyarakat konvensional sebelumnya.

³⁶ Castells, *The Rise of the Network Society, Volume 1 of The Information Age: Economy, Society, and Culture*.

³⁷ George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Modern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 632.

Dalam masyarakat digital, porsi interaksi di dunia nyata telah diambil alih secara signifikan oleh pola interaksi di ruang virtual, dimana sekat geografis runtuh dengan adanya realitas *cyberspace*. Fenomena inilah yang kemudian menciptakan subkultur-subkultur baru dalam interaksi sosial dan membuat ruang-ruang virtual yang dimediasi oleh hadirnya kemajuan informasi teknologi yang semakin canggih, yakni kebudayaan virtual dan komunitas virtual (*virtual community*). Dalam hal ini, Piliang mengatakan bahwa di era revolusi informasi, masyarakat memang masih berinteraksi satu dengan yang lain tetapi pola interaksinya telah beralih dari tatap muka langsung secara konvensional ke dalam komunitas yang nyata tetapi di dalam jaringan komunitas virtual.³⁸

Oleh karena itu, dalam hal ini, internet telah memberikan ruang bagi perubahan struktur interaksi di masyarakat dengan adanya bentuk komunitas yang khas (*virtual community*), bentuk realitas sendiri (*virtual reality*), dan bentuk ruangnya tersendiri (*cyberspace*) yang khas. Adanya ruang-ruang baru virtual ini merupakan imbas dari fenomena kebutuhan sosial-psikologis masyarakat modern ketika mereka merasa semakin

³⁸ Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Berlari: Mencari Tuhan-Tuhan Digital* (Jakarta: Grasindo, 2004), 64.

teralienasi di tengah-tengah kehidupan kota modern yang serba kontraktual dan anomi.

Ketika di dunia nyata kesempatan untuk berinteraksi secara tatap muka secara langsung tersekat oleh batasan geografis atau berkurang drastis karena kesibukan kerja masing-masing pihak, maka ketika itu pula mereka beralih kepada pola interaksi yang serba virtual. Ketika mereka sendirian di kamarnya atau tengah sendirian di ruang privat (secara geografis) di sela kesibukan kerja, yang terjadi justru peningkatan interaksi di ruang virtual dan terhubung ke ruang-ruang terbuka secara virtual meski secara geografis ia berada di ruang privat.

2. *New Media* dan Konvergensi Media

Tidak mudah mendefinisikan istilah ‘media baru’ (*new media*). Di kalangan para ahli sendiri definisi istilah ‘media baru’ masih dalam perdebatan. Mungkin, kesan awal yang muncul di benak kita ketika mendengar atau membaca istilah ‘media baru’ adalah suatu media interaktif yang digunakan oleh masyarakat secara umum dengan perangkat komputer atau sistem komputasi. Memang tidak salah kita mendefinisikannya seperti itu, seperti secara umum dikemukakan oleh Croteau bahwa

media baru yang muncul akibat inovasi teknologi dalam bidang media meliputi televisi kabel, satelit, teknologi fiber optik, internet, dan komputer.³⁹ Dengan perangkat-perangkat tersebut masyarakat bisa berkomunikasi secara interaktif serta membuat pilihan dan menyediakan respon produk media secara beragam.

Sementara itu, Ward mengelompokkan dan membedakan jenis-jenis media yang masuk ke dalam media tradisional dan media baru, baik yang termasuk pada media berita ataupun non-berita sebagaimana dalam tabel berikut:

<i>'New' news media</i>	<i>'New' non-news media</i>	<i>Traditional news media</i>
<i>Computers</i>	<i>Direct mail</i>	<i>Broadcast TV</i>
<i>Satellites</i>	<i>E-mail</i>	<i>Radio</i>
<i>Cable tv</i>	<i>Polling</i>	<i>Newspaper</i>
<i>VCRs</i>	<i>Videoconferencing</i>	<i>Magazines</i>
<i>Direct broadcast satellites</i>	<i>Teleconferencing</i>	<i>Telephone</i>
<i>Multipoint distribution services</i>	<i>Computers bulletin boards</i>	<i>Telegraph</i>
<i>Satellite master antennae TV</i>	<i>Cellular Phones</i>	
<i>Subscription TV</i>	<i>Voive-mail</i>	
<i>Low-power TV</i>	<i>ATM dan EFTPOS</i>	
<i>Videotext</i>	<i>Facsmile transmission</i>	
<i>Teletext</i>	<i>Integrated services digital network</i>	
<i>Lasers</i>	<i>Fibre optics</i>	
<i>Multimedia</i>		
<i>High Definition TV</i>		

Tabel 1. Kelompok Media Tradisional dan Media Baru

³⁹ David Croteau and William Hoynes, *Media/Society: Industries, Images, and Audiences* (London: Pine Forge Press, 1997), 12.

Berbeda dengan Ward, McQuail berusaha memberikan empat kategori model klasifikasi pada media baru. *Pertama*, media komunikasi interpersonal yang termasuk di dalamnya adalah telepon, *handphone*, dan *email*. *Kedua*, media bermain interaktif, seperti komputer, *videogames*, dan permainan lain di internet. *Ketiga*, media pencarian informasi secara digital yang berupa portal atau *search engine* di internet, seperti *Google*, *Bing*, *Yahoo*, dan lain-lain. *Keempat*, media partisipasi kolektif seperti penggunaan internet untuk membagikan dan menukar informasi, pendapat, ide, dan pengalaman melalui internet atau dengan kata lain media sosial.⁴⁰

Terlepas dari pembedaan pengelompokan jenis-jenis media baru dan media tradisional tersebut, McQuail menegaskan bahwa bagaimanapun media baru memberikan pengaruh signifikan pada pola interaksi masyarakat saat ini. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kemunculan media baru menciptakan suatu konsep mengenai komunitas informasi sebagai masyarakat yang *'dependent upon complex electronic information and*

⁴⁰ Dennis McQuail, *McQuail's Communication Theory*, 4th ed. (London: Sage Publications, 2000), 127.

communication networks and which allocate a major portion of their resources to information and communication activities'.⁴¹

Menurut Rogers, dengan segala fungsi dan bentuknya, media baru tidak serta merta mampu mengubah dan menggeser secara keseluruhan bentuk dan fungsi media lama atau media tradisional.⁴² Hal ini dapat kita amati saat ini bahwa sebagian masyarakat jugamasih setia menggunakan media lama sesuai dengan karakteristik masyarakatnya.

Salah satu perbedaan yang bisa dilihat secara nyata antara media baru dan media lama atau media tradisional adalah model penggunaannya secara individual. Sebagaimana diungkapkan oleh McQuail bahwa tingkat interaktif penggunaan media yang diindikasikan oleh rasio respon pengguna terhadap pengirim pesan, tingkat sosialisasi pengguna dimana dalam media baru lebih bersifat individual dan bukan bersifat interaksi sosial secara langsung, tingkat kebebasan dalam mengakses informasi di media, tingkat kesenangan dan ketertarikan

⁴¹ Dennis McQuail, *Media Performance: Mass Communication and the Public Interest* (London: Sage Publications, 2002), 302.

⁴² Everett M. Rogers, *Communication Technology: The New Media in Society* (New York: The Free Press, 1986), 2.

bermedia yang sesuai dengan keinginan, serta tingkat privasi yang tinggi untuk penggunaan media baru.⁴³

Dengan kata lain, media baru memungkinkan manusia untuk bisa mengembangkan sebuah orientasi baru. Sebut saja untuk memperoleh pengetahuan secara luas dan menyediakan ruang untuk berbagi perspektif terdapat beberapa situs maupun aplikasi yang dikembangkan seperti *Wikipedia*, *Google*, *Youtube*, televisi analog maupun website lainnya). Bahkan media baru menyediakan sebuah media yang memungkinkan manusia untuk saling terhubung secara lebih interaktif hingga membentuk sebuah komunitas secara virtual tanpa batas seperti dengan adanya jejaring sosial seperti *Facebook*, *WhatsApp*, *Twitter*, *Instagram*, *Yahoo Massanger* serta situs atau aplikasi media sosial lainnya.

Dari kajian yang dilakukan oleh Paschal Preston, seorang ahli di bidang masyarakat informasi yang melanjutkan legasi keilmuan Bell dan Castells, ia menganalisis berbagai teori kontemporer mengenai masyarakat informasi (*information society*), ruang publik (*public sphere*), perkembangan dan peran informasi di masyarakat kapitalisme akhir (*late capitalism*), dan pembahasan mengenai dampak perkembangan informasi

⁴³ McQuail, *McQuail's Communication Theory*, 127.

terhadap kesenjangan sosial dan masa depan masyarakat di balik semakin meluasnya pemujaan terhadap teknologi informasi.⁴⁴

Dari hasil pengamatannya, Preston mengatakan bahwa setidaknya ada dua hal besar yang melatarbelakangi pemikirannya mengenai masyarakat jaringan. *Pertama*, terjadinya perluasan yang benar-benar signifikan pada penekan pada persoalan teknologi dalam wacana publik kontemporer; dan *Kedua*, adanya kesadaran kolektif bahwa persoalan teknologi informasi merupakan indikator utama dari adanya perubahan sosial, politik dan ekonomi pada masyarakat *post-industrial*.⁴⁵ Oleh karena itu, berbagai konsep semisal “ruang virtual”, “masyarakat informasi”, “masyarakat jejaring”, “komunitas digital” dan lain sebagainya yang dahulu hanya ada dalam termonologi-terminologi film *science fiction* saat ini menjadi terminology yang lumrah di wacana publik yang mengurai tentang perubahan sosial dan budaya masyarakat kontemporer.

Hal ini sejalan dengan tesis McLuhan tentang kemunculan “desa global” (*global village*) dan matinya

⁴⁴ Paschal Preston, *Reshaping Communication, Technology, Information and Social Change* (London: SAGE Publications Ltd, 2001).

⁴⁵ Ibid.

sekat-sekat jarak dan waktu. Istilah tersebut, bagi McLuhan, menunjukkan *a borderless world*, yakni dunia yang menjadi ‘telanjang’ tanpa batasan apapun dalam luapan informasi yang massif dan cepat secara *real time* diakses oleh siapapun.⁴⁶

Bagi masyarakat *post-industrial* ini, menurut Preston, teknologi komputer beserta sistem-sistem yang ditawarkan ditambah dengan perkembangan internet kemudian beramal gamasi dengan teknologi komunikasi konvensional-tradisional yang bersifat massif. Proses penyatuan dan perpaduan antara keduanya inilah yang kemudian disebut dengan konvergensi media. Adanya konvergensi media ini memungkinkan proses akses informasi di masyarakat semakin efisien, efektif, cepat dan massif. Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika Preston mengatakan bahwa perpaduan media atau konvergensi media ini dapat melahirkan perubahan radikal dalam penanganan, peyediaan, distribusi, dan pemrosesan seluruh bentuk informasi baik, visual, audio, teks, data, dan sebagainya.⁴⁷

⁴⁶ Marshall McLuhan and Bruce R. Powers, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

⁴⁷ Preston, *Reshaping Communication, Technology, Information and Social Change*, 27.

Dalam hal ini, kita dapat mengartikan bahwa konvergensi media adalah integrasi ragam fungsi media ke dalam satu media yang semakin canggih. Dengan kata lain, fungsi-fungsi media yang dahulu beragam di masing-masing jenis media, saat ini semua fungsi tersebut bisa diakses dalam satu genggam tangan atau *gadget*. Konvergensi media ini lahir bukan hanya karena kebutuhan pengguna terhadap beberapa fungsi teknologi, tetapi juga merupakan implikasi dari akumulasi perkembangan teknologi informasi yang semakin modern dan meluas.

Laiknya suatu inovasi yang radikal, munculnya inovasi konvergensi media seperti ini memang menimbulkan beberapa konsekuensi dan perubahan sosial dan budaya yang dahsyat. Dalam kehidupan sehari-hari, kehadiran konvergensi media bukan saja menyediakan kekayaan informasi, tetapi juga memberikan ragam pilihan yang semakin terbuka kepada khalayak untuk memilih informasi yang sesuai dengan selera mereka. Dengan adanya internet, masyarakat yang memiliki *gadget*, laptop dan perangkat teknologi lainnya akan dengan mudah mendapatkan informasi yang mereka butuhkan dan inginkan. Bahkan, saat ini aksesibilitas informasi yang cepat, mudah dan murah semakin dapat dirasakan oleh semua lapisan masyarakat. Imbasnya, selain informasi yang mereka akses, wacana yang berkembang di

tengah-tengah masyarakat pun semakin beragam. Berbagai persoalan yang dahulu hanya bisa diakses oleh sebagian kecil masyarakat, kini hal tersebut menjadi konsumsi publik yang siapapun dapat mengakses dan ikut terlibat di dalam wacana, tak terkecuali dalam persoalan agama.

B. Kaum Muda

1. Kaum Muda Milenial

Adanya perubahan yang terjadi di masyarakat secara global maupun di Indonesia secara spesifik hamper melibatkan peran kaum muda di dalamnya sebagai pelaku utamanya. Oleh karenanya, dalam mendiskusikan kaum muda kita dapat membaginya ke dalam tiga perspektif. Yakni: kaum muda sebagai generasi, kaum muda sebagai transisi, dan kaum muda sebagai pencipta dan konsumen budaya.⁴⁸

Kaum muda dalam pendekatan generasi menunjukkan bahwa setiap generasi kaum muda memiliki sisi historis dan konteksnya masing-masing. Dalam hal ini, menurut Parker dan Nilan, konstruksi

⁴⁸ M Najib Azca, Derajat S. Widhyharto, and R. Sutopo Oki, *Buku Panduan Studi Kepemudaan: Teori Metodologi, Dan Isu-Isu Kontemporer* (Yogyakarta: PMPSYouSure- Kemenpora RI, 2012).

struktur kehidupan sosial kaum muda selalu dinamis atau mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Hal ini berarti definisi tentang kaum muda sendiri dinamis dan rentan mengalami perubahan. Contohnya, pada masa kolonial, kaum muda secara politik dimaknai sebagai agen perubahan, tetapi pada masa orde baru dan reformasi kaum muda memiliki makna yang berbeda, yakni agen konsumsi.⁴⁹

Kaum muda sebagai transisi dapat ditinjau sebagai pendekatan deterministik yang mengalami tahapan kehidupan yang bersifat tetap dan universal.⁵⁰ Hal ini setali pemahaman dengan konsep fungsionalisme yang menjelaskan tentang ragam peran dalam mewujudkan keseimbangan. Cara pandang seperti ini telah melahirkan argumentasi bahwa transisi kaum muda yang menekankan pada asumsi biologis dan psikososial terhadap perkembangan kemudian berakibat pada ketergantungan legitimasi dan intervensi kaum dewasa untuk memastikan bahwa kaum muda melewati jalur yang sesuai dengan yang konstruksi dan definisi yang telah dilampaui sebelumnya oleh kaum dewasa, seperti

⁴⁹ Lyn Parker and Pam Nilan, *Adolescents in Contemporary Indonesia* (London and New York: Routledge, 2013).

⁵⁰ Azca, Widhyharto, and Oki, *Buku Panduan Studi Kepemudaan: Teori Metodologi, Dan Isu-Isu Kontemporer*.

perjuangan aktivisme politik angkatan '45, angkatan '66, dan angkatan '98.

Sedangkan kaum muda sebagai pencipta dan konsumen budaya menjelaskan tentang proses internalisasi kaum muda terhadap nilai globalisasi, misalnya fenomena *do it yourself culture*, sehingga memunculkan distro, musik indie, zinc, dan lain sebagainya. Selain itu, hal ini juga menggambarkan kaum muda yang aktif dalam proses interseksi antara budaya lokal dan global.

Penggunaan istilah 'kaum muda' ketimbang 'pemuda, 'generasi muda' atau istilah lain sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa istilah 'kaum muda' dianggap dapat mewakili suatu kuantitas yang banyak (karena dinilai lebih umum), subjek otonom (mampu mengambil keputusan dan melakukannya sendiri maupun bersama), dan juga mewakili nilai serta budaya (pencipta maupun peraga nilai-budaya itu sendiri). Oleh karena itu, istilah 'kaum muda' memiliki irisan dengan berbagai isu perubahan, pertarungan nilai sosial, ekonomi, budaya dan politik. Pada saat yang sama terjadi tuntutan gaya hidup-budaya baru dan kebebasan politik, mengingat secara sosial kaum muda terkonstruksi dan dikonstruksi oleh berbagai macam norma pengetahuan, nilai, status-peran dari lingkungan sosial yang dinamis.

Mengenai definisi kaum muda milenial, hasil penelitian Alvara Institut menyatakan bahwa generasi milenial adalah orang-orang yang lahir kisaran kisaran tahun 1981-2000, atau yang saat ini berusia 15 tahun hingga 34 tahun. Generasi milenial (juga dikenal sebagai Generasi Millennial atau Generasi Y) adalah kelompok demografis setelah Generasi X, sedangkan generasi Z adalah orang-orang yang lahir setelah tahun 2000 hingga saat ini.⁵¹

Dengan kata lain, di tahun 2020 generasi milenial berada pada rentang usia 20 tahun hingga 40 tahun. Usia di kisaran ini dinilai sebagai usia yang produktif dan akan menjadi tulang punggung perekonomian Indonesia. Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS), jumlah penduduk Indonesia usia 20 tahun hingga 40 tahun di tahun 2020 diduga berjumlah 83 juta jiwa atau 34 % dari total penduduk Indonesia yang mencapai 271 juta jiwa. Proporsi tersebut lebih besar dari proporsi generasi X yang sebesar 53 juta jiwa (20 %) maupun generasi *baby boomer* yang hanya tinggal 35 juta jiwa (13 %) saja.

Lebih lanjut, menurut hasil penelitian Alvara, generasi millennial merupakan generasi yang unik, dan

⁵¹ Hasanuddin Ali and Lilik Purwandi, *Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millennials* (Jakarta: Alvara Research Center, 2016), 13.

berbeda dengan dengan generasi lain. Hal ini banyak dipengaruhi oleh munculnya *smartphone*, meluasnya internet dan munculnya jejaring sosial media (*social media*). Ketiga hal tersebut banyak mempengaruhi pola pikir, nilai-nilai dan perilaku yang dianut. Generasi Millennial adalah generasi yang “melek teknologi”.⁵²

Hal ini sejalan dengan hasil survey yang dilakukan oleh Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) yang menyatakan bahwa penetrasi pengguna internet di Indonesia secara persentase adalah 73,7% atau 196,71 juta jiwa pengguna internet dari total populasi 266,91 juta jiwa penduduk Indonesia. Jumlah ini mengalami peningkatan dari tahun sebelumnya (2018) yakni 64,8% atau 171,17 juta jiwa.⁵³ Kondisi ini menunjukkan bahwa penggunaan internet dinilai dari tahun ke tahun sebagai sebuah kebutuhan bagi masyarakat Indonesia, tak terkecuali bagi kaum milenial yang memang menjadi pengguna terbesar dari internet.

⁵² Ibid., 15.

⁵³ Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia and Indonesia Survey Center, *LAPORAN SURVEI INTERNET APJII 2019 – 2020 (Q2)*, 2020.

B. Kaum Muda, *New Media* dan Gerakan Sosial

Seperti yang telah diungkapkan melalui data hasil survey yang dilakukan oleh APJII dan Alvares bahwa kaum muda milenial merupakan pengguna terbesar dari internet, maka adalah suatu fakta sosial ketika kaum muda memiliki akses yang sangat luas terhadap penggunaan media baru, terutama media sosial. Kaum muda dan media baru saling mempengaruhi dalam produksi dan konsumsi dari kultur media dan kultur kaum muda.

Di era digital ini, media banyak memberikan keuntungan dalam kehidupan manusia, di antaranya sebagai suatu alat untuk mengatasi berbagai permasalahan komunikasi sampai dengan soal demokratisasi untuk akses yang luas dan tidak terbatas bagi manusia di seluruh dunia.⁵⁴ Hal ini memungkinkan individu menciptakan hubungan tanpa batasan ruang dan waktu. Oleh karenanya, pada waktu yang sama, eksistensi media dapat melahirkan pola baru dalam berkomunikasi. Hal ini seolah telah menjadi suatu ritual yang mesti dilakukan oleh kaum muda modern, yang kemudian dapat mengubah konfigurasi cara berinteraksi dan berkomunikasi secara global dalam seluruh budaya baru.

⁵⁴ A.E. Priyono and Usman Hamid, eds., *Merancang Arah Baru Demokrasi* (Jakarta: Gramedia, 2014).

Praktik kaum muda mengakses media baru sebagai aktivitas yang paling banyak dilakukan dalam mengisi waktu luang berbanding lurus dengan pola aktivitas kaum muda sebagai digital natives dan peningkatan sumber daya akses yang tersedia. Sebagai bagian dari Gen C yang lahir, tumbuh, dan berkembang seiring dengan perkembangan media baru, aktivitas yang dilakukan kaum muda dalam keseharian tidak dapat dilepaskan dari teknologi informasi. Gen C sendiri sebenarnya bukanlah segmentasi masyarakat berdasarkan kelompok usia seperti halnya konsep Gen X, Gen Y, dan *Babyboomers*, melainkan segmentasi yang didasarkan pada attitude dan mindset yang berpusat pada empat aspek yaitu *creation*, *curation*, *connection*, dan *community*.⁵⁵

Adanya perubahan yang cepat dalam hal teknologi informasi berbanding lurus pada perubahan cara berkomunikasi masyarakat, dari komunikasi oral menjadi komunikasi verbal diubah ke komunikasi termediasi oleh media baru. Perkembangan teknologi seperti komunikasi tatap muka dalam *video chatting* direplikasi tanpa adanya sekat ruang. Begitu pula pada fungsi teknologi komunikasi. Hal ini tak sekadar mempengaruhi pertemuan sosial, tapi juga pada kebutuhan emosional

⁵⁵ R. Sugihartati, *Perkembangan Masyarakat Informasi Dan Teori Sosial Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2014).

sosial, mulai dari simbolisme, hiburan, sampai eksistensi personal. Media baru juga memunculkan variasi ruang informasi dan kemungkinan kemunculan konsensus nilai baru. Dinamika negosiasi yang tegas bersama media baru membuka kemungkinan konsensus yang berdasarkan nilai, yang dapat dipisahkan secara utuh dari moralitas dan nilai sosial, pembelokan bentuk dan penghancuran identitas individu.

Di Indonesia, kaum muda identik dengan usia produktif dari 16 tahun sampai dengan 30 tahun menurut pasal 1, angka 1 UU No.40/2009 tentang Kepemudaan. Kaum muda Indonesia berjumlah lebih besar dibandingkan negara-negara ASEAN lainnya yakni berjumlah 62.985.401 jiwa sekitar 27% dari jumlah penduduk Indonesia.⁵⁶ Artinya, besaran kaum muda menyimpan peluang dan tantangan. Kaum muda dan media baru merupakan bentuk mutualitas elemen masyarakat informasional. Kondisi ini ditunjukkan oleh kemunculan kelas baru yakni para “globalpolitan” yang kaya informasi.⁵⁷

⁵⁶ Azca, Widhyharto, and Oki, *Buku Panduan Studi Kepemudaan: Teori Metodologi, Dan Isu-Isu Kontemporer*.

⁵⁷ Manuel Castells, *The Power of Identity* (London: Wiley-Blackwell, 2010).

Adanya amalgamasi antara kaum muda dan media baru menandai suatu bentuk atau babak baru dari perubahan sosial yang diimbangi dengan istilah dan konsep seperti digitalisasi, informasional, media sosial, teknologi informasi dan sebagainya. Hal ini tentu menjadi pananda adanya proyeksi penciptaan nilai, dan norma baru interaksi masa depan. Dampaknya kaum muda dan media baru telah beradaptasi dengan karakter seperti fleksibilitas-mobilitas, dan kebebasan ruang dan waktu, tak terkecuali gerakan sosial baru di kalangan kaum muda.

Gerakan sosial dapat diartikan sebagai suatu bentuk kesatuan aksi bersama (*collective action*) yang memiliki tujuan untuk reorganisasi sosial, baik yang diorganisir secara rapi maupun secara cair dan kaku. Jadi, gerakan sosial adalah sebuah gerakan yang dilakukan secara bersama-sama demi mencapai tujuan yang sama-sama diinginkan oleh kelompok atau dengan kata lain gerakan sosial adalah tindakan kolektif untuk mencapai keinginan yang menjadi cita-cita bersama.⁵⁸

Definisi serupa juga dikemukakan oleh Sydney Tarrow. Ia mengatakan bahwa gerakan sosial adalah tantangan-tantangan kolektif yang didasarkan pada

⁵⁸ Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity Press, 1993), 642.

tujuan-tujuan kolektif dan solidaritas sosial, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan para elit, penentang, dan pemegang wewenang.⁵⁹

Tentu saja, kedua definisi ini merupakan definisi yang sangat luas dan umum mengingat bentuk-bentuk gerakan sosial sangat bervariasi. Gerakan sosial bisa saja terdiri dari partisipan yang sangat sedikit, ratusan, bahkan ribuan orang. Selain itu, gerakan sosial juga bisa beroperasi dalam batas-batas legalitas suatu masyarakat, namun juga bisa bergerak secara illegal dalam batas-batas tertentu oleh gerakan kelompok “di bawah tanah” (*underground group*).

Jika dilihat dari asal-usulnya, gerakan sosial muncul dari adanya kondisi dan situasi di dalam masyarakat sebagai imbas dari adanya ketidakadilan, ketimpangan, dan kesewenang-wenangan terhadap masyarakat. Dengan kata lain, gerakan sosial lahir dari reaksi terhadap sesuatu yang tidak diinginkan rakyat atau menginginkan perubahan kebijakan karena dinilai tidak adil. Gerakan sosial merupakan gerakan yang lahir dari prakarsa masyarakat dalam menuntut perubahan dalam institusi, kebijakan atau struktur pemerintahan.

⁵⁹ Sydney Tarrow, *Power in Movement, Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 4.

Proses pertemuan kolektif untuk melakukan gerakan sosial bisa dilakukan oleh siapapun yang memiliki kesamaan visi dan tujuan. Suatu gerakan sosial mampu dilakukan ketika suatu tujuan yang hendak diperjuangkan bertemu dengan kepentingan dan tujuan kolektif di suatu masyarakat yang menghendaki perubahan dari kondisi ketimpangan mapan yang ada.

Dalam hal ini, seseorang bisa memanfaatkan isu apapun sebagai *common platform* pengikat tujuan kolektif dari gerakan sosial secara masif. Gerakan sosial kaum buruh, misalnya, menggunakan 'keburuhannya' sebagai *common platform* pengikat bersama (*collective binding*). Begitu pula dengan isu-isu keagamaan bisa digunakan sebagai *collective binding* suatu gerakan sosial. Misalnya, gerakan sosial 212 pada tahun 2016 di Jakarta.

Dalam kasus yang terakhir, dan juga banyak kasus lainnya seperti *Arab Spring* di Timur Tengah, peran kaum muda dan media sosial sangat signifikan dalam memobilisasi massa. Proses mobilisasi massa tersebut semakin efektif karena mereka memanfaatkan penggunaan media baru atau media sosial. Oleh karena itu, peran ketiga elemen, yakni kaum muda, media baru, dan *common platform* sangat signifikan dalam menganalisis perubahan sosial kontemporer, tak terkecuali dalam perebutan wacana keagamaan. Untuk itu, penelitian ini

sangat *concern* terhadap ketiga elemen tersebut dalam menganalisis perebutan wacana keagamaan di ruang publik virtual, terutama dalam wacana tradisi lokal di ruang virtual yang kemudian berimplikasi pada pergeseran otoritas keagamaan.

BAB III.

TRADISI LOKAL DAN PETA KEBERAGAMAAN MASYARAKAT BANTEN DAN YOGYAKARTA

A. Peta Sosial dan Keagamaan Masyarakat Banten

1. Wilayah Geografis dan Sosiologis

Saat ini, Banten merupakan provinsi ketiga puluh di Indonesia yang terletak di bagian paling barat Pulau Jawa. Menjadi provinsi baru dengan Ibukotanya Serang berdasarkan Peraturan No.23 / 2000 tanggal 17 Oktober 2000, terdiri dari empat kabupaten: Serang, Pandeglang, Lebak dan Tangerang, serta empat kota: Serang, Cilegon, Tangerang, dan Tangerang Selatan. Luas wilayahnya kurang lebih 9.160,70 kilometer persegi, dengan 155 kecamatan (kecamatan), 1.238 desa (Desa), dan 313 desa (Kelurahan).

Berdasarkan letak geografisnya, Banten tidak hanya menjadi jalur perdagangan utama antara Jawa dan Sumatera, tetapi juga penting dalam perdagangan internasional. Apalagi, sejak Banten, khususnya Tangerang, berbatasan dengan Jakarta – Ibukota Indonesia – menjadi mitra yang berpengaruh dalam mendukung perekonomian Jakarta sebagai pusat

pemerintahan, dimana Tangerang menjadi salah satu sentra industri, seperti halnya Serang dan Cilegon.⁶⁰



Ilustrasi 1 Peta Provinsi Banten

Jauh sebelum menjadi provinsi, Banten merupakan salah satu kerajaan yang berpengaruh di Pulau Jawa bahkan di Nusantara. Membahas Kesultanan Banten berarti membicarakan Islamisasi awal di Banten secara masif. Fase sejarah Islamisasi di Banten membuktikan proses akulturasi tersebut. Menurut pandangan peneliti luar, Banten dikenal sebagai daerah yang berpenduduk religius.⁶¹ Meski begitu, proses Islamisasi di Banten, atau

⁶⁰ BPS-Statistics of Banten Province, *Banten Province in Figures*, 2016 (Banten: BPS Provinsi Banten, 2016).

⁶¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 153

nusantara pada umumnya, masih menimbulkan banyak spekulasi dan perselisihan di kalangan ulama.⁶² Namun, jelas bahwa proses Islamisasi tidak terjadi secara tunggal. Perdagangan dan aliansi politik antara pedagang dan kesultanan memainkan peran penting.⁶³ Beberapa catatan sejarah menyebutkan bahwa Islam disebarkan melalui peperangan.⁶⁴

Sejak kehadirannya di Nusantara, Islam telah meletakkan landasan yang kokoh bagi suatu proses komunikasi dan interaksi sosial budaya di antara berbagai komunitas di daerah yang tersebar di berbagai pulau. Islamisasi yang seiring dengan meningkatnya jaringan perdagangan Asia telah membuat masyarakat Nusantara terkoneksi satu sama lain yang tidak hanya melibatkan transaksi ekonomi dan diplomasi politik, tetapi yang terpenting juga keterkaitan Islam. Hal ini terlihat dari jejak para ulama dalam proses islamisasi yang memiliki

⁶² Terkait dengan proses islamisasi di Nusantara, kami menemukan referensi dari setidaknya 2 (dua) perspektif yang berbeda, yakni: G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam?," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124 (1968): 433-459; Syed Farid Alatas, "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago," *The Muslim World* 75 (1985): 162-175.

⁶³ A. Johns, "Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the First Half of the 17th Century," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 28, no. 1 (169) (1955): 70-77.

⁶⁴ C. Snouck Hurgronje, *Islam Di Hindia Belanda*, ed. S. Gunawan (Jakarta: Bharata, 1973), 13.

andil dalam mengislamkan wilayah lain; aliansi politik yang ada di antara kerajaan-kerajaan dengan konversi bersyarat dari agama raja ke Islam; dan hubungan guru-murid yang membuat Islamisasi menjangkau wilayah geografis yang lebih luas. Pada titik ini, Islam telah muncul sebagai kekuatan pengikat bagi beragam kelompok masyarakat di luar perbedaan identitas primordial-lokal.

Dalam hal ini, perkembangan Islam Indonesia telah melahirkan apa yang disebut Taufik Abdullah sebagai “jaringan memori kolektif”.⁶⁵ Proses perpindahan agama telah memperkuat jaringan hubungan antar daerah di nusantara dan telah meletakkan dasar yang kokoh bagi berfungsinya Islam sebagai kekuatan penyangga bagi berbagai komunitas yang mendiami wilayah yang kemudian menjadi bangsa kebanggaan Indonesia. Pada saat yang sama, Islam di Indonesia juga membentuk karakternya yang khas, berbeda dengan peradaban Islam di wilayah lain dunia, seperti Arab, Turki, Persia, Afrika, anak benua India, Sino-Islam, dan Eropa termasuk Amerika. Perbedaan tersebut mencakup semua aspek

⁶⁵ Taufik Abdullah, “Proses Islamisasi Dan Pola Pertemuan Budaya,” in *Sejarah Islam Indonesia, Vol. 1: Akar Historis Dan Awal Pembentukan*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 84.

kehidupan mereka, mulai dari spiritual, intelektual, hingga budaya material.⁶⁶

Berdirinya kerajaan Islam, yang biasa disebut "kesultanan", merupakan periode Islamisasi yang signifikan di Nusantara. Pada tahap Islamisasi, terbentuknya kerajaan menandai dimulainya integrasi nilai-nilai Islam secara lebih intensif ke dalam sistem sosial dan politik, dan kemudian kerajaan menjadi dasar pelaksanaan ajaran Islam. Sebelumnya, penyebaran Islam lebih terbatas pada komunitas kecil di pusat-pusat perdagangan di Nusantara, namun berdirinya kerajaan Islam membuat Islam semakin meluas dan berlangsung sebagai kekuatan politik dan budaya.

Hancurnya jaringan perdagangan Malaka membuat wilayah pesisir Jawa semakin terlibat dalam perdagangan internasional yang luas pada abad ke-16. Para pedagang Muslim yang menjadi elit sosial terkemuka memiliki kontribusi untuk mengubah pusat perdagangan di daerah-daerah tersebut menjadi sebuah kerajaan Islam. Muslim menjadi elit baru yang meningkatkan akumulasi ekonomi

⁶⁶ Azyumardi Azra, "Pendahuluan," in *Indonesia Dalam Arus Sejarah Jilid III: Kedatangan Dan Peradaban Islam*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Ichtisar Baru dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012), 1-2.

mereka menjadi kekuatan politik.⁶⁷ Prinsip egalitarianisme dalam Islam, tidak seperti sistem kasta dalam agama Hindu, membangun solidaritas sosial yang kuat di antara para pedagang dan membuka jalan bagi integrasi mereka ke dalam komunitas lokal.⁶⁸ Oleh karena itu, komunitas Muslim berkembang pesat di pantai dan kekuatan politik serta ekonomi diciptakan di tangan mereka, sementara kerajaan Majapahit Hindu-Budha di pedalaman Jawa runtuh.

Salah satu kerajaan Islam yang berdiri pada saat itu dan memiliki peran penting adalah Kesultanan Banten di Jawa Barat. Berdirinya kerajaan ini terkait erat dengan Sunan Gunung Jati (wafat 1570 M), seorang dai terkemuka dan salah satu dari sembilan wali (Wali Sanga) di Jawa.⁶⁹ Ia memulai karirnya sebagai penasihat politik

⁶⁷ H.J. de Graaf and Theodore G.Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram* (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), 26-27.

⁶⁸ Willem Frederik Wertheim, *Indonesian Society on Transition: A Study of Social Change* (The Hague: van Hoeve, 1959), 195-196.

⁶⁹ *Wali Sanga* memiliki arti penting dalam budaya Jawa sebagai ulama atau orang suci yang berperan dalam proses islamisasi masyarakat Jawa. Jumlah sembilan wali kemungkinan besar terkait dengan kepercayaan kosmologis Hindu-Jawa bahwa sembilan adalah angka penting yang mengacu pada sembilan tempat dari sembilan dewa pelindung yang mengontrol arah angin dalam sistem kosmologis kuno. See G.W.J. Drewes, "Indonesia: Mysticism and Activism," in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G.E. von Grunebaum (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 297.

Kesultanan Trenggono di Demak. Dia dikatakan sebagai aktor utama di balik ekspansi militer Demak untuk mengambil alih Banten dari raja Pajajaran setempat. Tidak lama kemudian, sekitar tahun 1552, ia pindah ke Cirebon untuk memperluas kekuatan politik Islam di pantai utara Jawa. Di sini, ia memerintah Cirebon sebagai kerajaan Islamnya sendiri dan menjadikannya sebagai pusat penyebaran Islam ke berbagai daerah di Jawa Barat.⁷⁰

Banten sudah lama dikenal dan memiliki hubungan dengan luar negeri, antara lain dengan China dan India. Kerja sama mereka dengan China di bidang perdagangan, sedangkan dengan India di bidang agama. Ada sejumlah benda purbakala yang ditemukan di kawasan ini, seperti keramik, arca, dan prasasti Tionghoa. Bahkan orang Yunani sudah bisa dipastikan sudah tidak asing lagi dengan daerah Banten yang banyak menghasilkan perak.⁷¹ Sebagai pusat perdagangan di pantai utara Jawa Barat, Banten diharapkan muncul pada masa Kerajaan Sunda. Dalam kitab kisah perjalanan Cheng Ho yang ditulis oleh

⁷⁰ Merle Calvin Ricklefs, *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II* (Sydney & Hawaii: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 1998), 56-57; Graaf and Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*, 138-150.

⁷¹ Supratikno Rahardjo, *Kota Banten Lama: Mengelola Warisan Untuk Masa Depan* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2011), 31-32.

Ma Huan terbitan tahun 1416, yaitu Ying-Yai-Sheng-Lan (Catatan Umum Pantai Samudera), disebutkan bahwa Banten disebut dengan nama Shun-t'a (Sunda). Demikian pula dalam berbagai sumber Tionghoa yang dihimpun oleh Groeneveldt, salah satu wilayah di Nusantara yang mereka kenal pada masa Dinasti Ming adalah Sun-la, yang dianggap pelafalan Tionghoa untuk "Sunda".⁷²

Beberapa sumber sejarah tentang Islamisasi di Banten dapat ditemukan dalam dua sumber, yaitu kronik asli dan dokumen asing. Babad Tanah Jawi, Sajarah Banten, Carita Parahyangan, Pustaka Rajyarajya i Bhumi Nusantara dan Babad Cirebon adalah beberapa karya kronik asli yang memberikan informasi berharga tentang datangnya Islam dan proses Islamisasi di Jawa, meskipun Snouck Hurgronje pernah mengatakan bahwa tidak ada yang dapat diandalkan dari bekerja untuk menjelaskan Islamisasi di Jawa. Dalam pandangan Snouck, karya tersebut lebih "kekanak-kanakan dan tanpa kronologi". Ketidakpercayaan Hurgronje terhadap kisah-kisah Islamisasi Jawa yang diceritakan oleh orang Jawa sendiri didasarkan pada kesalahpahaman tentang kondisi yang dihadapi oleh para penulis kronik Jawa, di antaranya Djajadiningrat, murid Hurgronje, menyatakan bahwa

⁷² Ibid., 32.

mereka tidak memiliki pengetahuan tentang sejarah awal mereka sendiri.⁷³

Namun, teori Berg dalam artikelnya tentang Islamisasi di Jawa memberikan gambaran yang menarik. Ia mengakui teori bahwa Islam masuk ke Jawa dengan memanfaatkan hubungan perdagangan antara Jawa dan Malaka. Dia, berdasarkan teori Leur, menolak anggapan bahwa pedagang Muslim memainkan peran sosial utama dalam memperkenalkan Islam kepada penduduk Jawa. Terkait hal ini, ia juga menolak anggapan bahwa penduduk Jawa memeluk Islam hanya untuk menjadikannya bagian dari elit ekonomi.⁷⁴ Sebagaimana dikemukakan Leur, para pedagang yang terlibat dalam hubungan dagang internasional Asia Tenggara sebelum tahun 1800 bukanlah orang-orang yang secara khusus bermaksud menyebarkan peradaban baru di Jawa.⁷⁵

Selain itu, Vlekke memiliki argumen yang sama. Dia berkata kita harus menghilangkan gagasan bahwa agama baru dibawa ke Asia Tenggara melalui kegiatan misionaris. Kata "da'wa" itu sendiri, bagi Vlekke, menyesatkan. Peralnya, hingga dekade terakhir kesultanan

⁷³ Cornelis C. Berg, "The Islamization of Java," *Studia Islamica* 4 (1955): 116.

⁷⁴ *Ibid.*, 113.

⁷⁵ Jacob C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (The Hague: W. van Hoeve Publishers Ltd., 1967), 113-114.

Islam ajaran Nabi tidak pernah disebarluaskan melalui aktivitas mengislamkan umat secara terorganisir. Para pengikutnya tidak mendirikan organisasi keagamaan dan tidak mengakui golongan pendeta tertentu. Agama dan negara adalah satu. Perluasan aturan Islam atas non-Muslim sering membuat mereka menjadi Muslim, dan kehadiran Muslim dalam posisi berpengaruh di lingkungan non-Muslim kemungkinan akan mendorong beberapa hamba dan tetangga mereka untuk mengikuti mereka. Dalam beberapa tradisi agama hal itu disebabkan oleh keyakinan, tetapi dalam beberapa kasus lain disebabkan oleh motif tersembunyi dan non-agama lainnya.⁷⁶ Berg, pada bagiannya, meskipun dia menyadari sampai batas tertentu perbedaan antara Hindu dan Islam, menerima teori ini yang diterapkan pada situasi kedua agama di Jawa.

Pada pertengahan abad ke-16, Banten tidak hanya sebagai pelabuhan perdagangan tetapi juga berkembang sebagai pusat kekuasaan (kerajaan). Kesultanan Banten didirikan oleh dua elemen utama: kekuatan politik dan ekonomi. Kekuatan politik yang merintis warisan Kesultanan Banten terdiri dari tiga kekuatan utama: Demak, Cirebon, dan Banten sendiri dengan pelopor

⁷⁶ Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia*, ed. Samsudin Berlian (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008), 92-93.

Sunan Gunung Jati, Fatahillah, dan Maulana Hasanuddin. Perintisannya dimulai dengan penyebaran agama Islam, kemudian pembentukan kelompok masyarakat Muslim, penguasaan militer wilayah (1526), dan terakhir penguasaan politik wilayah tersebut hingga terbentuknya pemerintahan yang berdaulat dengan nama Kesultanan Banten. Kekuatan kedua yang memungkinkan berdirinya Kesultanan Banten adalah para pedagang muslim, baik pedagang lokal, maupun pedagang dari daerah lain. Hal tersebut bahkan didukung oleh keberadaan umat Islam yang bermukim di pesisir utara Banten sejak awal abad ke-15.

Pergantian kekuasaan pertama di Banten terjadi sekitar tahun 1552. Hal itu diawali dengan terbunuhnya Sultan Trenggana (Sultan Demak ke-3) dalam penyerangan Demak ke Panarukan pada tahun 1546. Peristiwa ini berdampak pada melemahnya penguasaan Demak atas Banten . Peristiwa lain yang menyebabkan suksesi di Banten adalah wafatnya Pangeran Pasarean pada tahun 1552. Ia adalah putra Sunan Gunung Jati dan wakilnya untuk memegang tahta Cirebon. Bersamaan dengan itu, saat Sunan Gunung Jati kembali ke Cirebon, ia mengangkat Hasanudin – putranya dari perkawinan dengan Nyai Kawunganten, putri Pajajaran – untuk memegang kekuasaan Kesultanan Banten. Meskipun

Sunan Gunung Jati dapat dikatakan sebagai pendiri Kerajaan Banten, Pangeran Hasanuddin adalah orang pertama yang membebaskan Banten dari Demak dan merumuskan kekuasaan dan kedaulatan kerajaan Banten. Sedangkan pada masa Sunan Gunung Jati (1525-1552), Banten merupakan kerajaan bawahan Kesultanan Demak.

Dalam pembentukan Kesultanan Banten, Hasanuddin menekankan pada ikhtiar spiritual dan material. Usaha spiritual diupayakan dengan penyebaran Islam dari tahun 1515 hingga 1552, sedangkan ikhtiar materi dilakukan dengan mempertahankan dan mengembangkan kegiatan perdagangan dan pertanian yang ada serta mempertahankan posisi dan peran Banten sebagai kota pelabuhan. Hal itu dimungkinkan karena Banten telah menjadi pelabuhan tempat para pedagang berkumpul untuk singgah dan berdagang di sepanjang jalur perdagangan tradisional Asia.

Secara umum, di Nusantara, nama kesultanan merujuk pada bentuk kerajaan dalam hal identitas Islam. Penguasa kesultanan disebut “sultan”, seperti “raja” untuk suatu kerajaan, atau “ratu” untuk keraton – berasal dari keratuan – yang disesuaikan dengan panggilan penguasanya. Bisa juga dikatakan bahwa keraton mengacu pada keraton, seperti “Keraton Surosowan” mengacu pada kerajaan Islam Banten awal sejak Maulana

Hasanuddin hingga Maulana Muhammad. Namun, jika nama “kesultanan” digunakan sebagai patokan kerajaan, Banten sudah mulai diidentifikasi sebagai “kesultanan” sejak masa Sultan Abu al-Mafakhir, karena raja keempat Banten adalah yang pertama menerima gelar "Sultan" dari Sharif Mekkah atau penguasa Mekah sebagai kekuatan legitimasi identitas Islam.⁷⁷

Sebenarnya mendapatkan gelar “sultan” dari penguasa Mekkah tidak lepas dari hubungan internasional Banten dengan daerah lain. Salah satu instrumen kesultanan Banten untuk memperkuat hubungan perdagangan dan kekuasaannya adalah “Islam”. Selain itu, Islam bukan sekedar agama, ia adalah pengikat ideologis yang mempersatukan pemeluknya dari berbagai wilayah di dunia, khususnya hubungan antara pengikut tarekat dan hubungan guru-murid. Sunan Gunung Jati adalah seorang ulama yang pernah belajar di Haramayn, Yaman, dan negara Muslim lainnya sebelum dia pergi ke Banten. Ia memanfaatkan hubungannya selama beasiswa di Haramayn dan negara Muslim untuk membangun sistem kerjasama yang lebih luas. Seperti di Kesultanan Aceh, hubungan internasional telah terjalin sejak Hamzah Fansuri, al-Raniri dan al-Sinkili yang

⁷⁷ Halwany Michrob and A. Mudjahid Chudari, *Catatan Masalah Banten*, 3rd ed. (Serang: Penerbit Saudara, 1993), 125.

memanfaatkan relasi guru-murid serta koneksi tarekat sebagai katalisator kerjasama internasional, di bidang agama, politik, dan perdagangan. Di antara hubungan-hubungan ini, hubungan pengikut tarekat tampaknya memiliki kekuatannya sendiri. Tarekat dianggap mampu memberikan persekutuan yang erat secara horizontal dan vertikal. Secara horizontal, tarekat mampu mengikat hubungan kerja sama dengan negara lain yang penguasanya sangat memperhatikan tarekat serta mengikat kesetiaan para pengikut tarekat pada kekuasaan. Sementara secara vertikal, tarekat adalah hubungan langsung antara Sultan – yang juga anggota tarekat – dengan Tuhan. Hubungan vertikal ini juga menjadi legitimasi “khusus” yang menjadikannya sebagai wakil Tuhan di muka bumi, terutama di wilayah yang dikuasainya.

2. Islam, Budaya dan Tradisi Lokal Banten dalam Lintasan Sejarah

Beberapa ahli yang berkecimpung dalam kajian kebudayaan melihat bahwa kecenderungan masyarakat untuk berbudaya didorong oleh suatu kekuatan ilahi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* mendefinisikan “budaya”

sebagai pikiran, akal budi, adat istiadat.⁷⁸ Sedangkan “kebudayaan” sendiri merupakan hasil perilaku dan penciptaan batin (akal budi) manusia, seperti kepercayaan, kesenian dan adat istiadat. Sementara para sosiolog memandang kebudayaan sebagai suatu keutuhan kecakapan manusia dalam relasi sosialnya (seperti akhlak, kesenian, ilmu, adat, dll). Para ahli sejarah memandang kebudayaan sebagai tradisi atau warisan. Sedangkan para antropolog memandang kebudayaan sebagai kelakuan, *way of life*, dan tata hidup.

Beberapa defisini tersebut menggambarkan luasnya jangkauan dari kebudayaan. Meski begitu, paling tidak cakupan kebudayaan dibagi menjadi lima aspek: kehidupan spritual, bahasa dan kesusastraan, kesenian, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Aspek kehidupan spiritual mencakup kebudayaan fisik, seperti sarana (candi, patung nenek moyang, arsitektur), peralatan (pakaian, makanan, alat-alat upacara). Selain itu, ia juga mencakup sistem sosial, seperti upacara-upacara (kelahiran, pernikahan, kematian).

Jika ditinjau dari cara pandang tersebut maka seni budaya Banten dapat dilihat sebagai kesenian peninggalan

⁷⁸ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa DEPDIBUD, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 149

pra-Islam yang berakulturasi dengan ajaran Islam. Hal yang bisa dengan mudah diamatai dalam hal ini adalah arsitektur masjid dengan tiga tingkat sebagai simbolisasi Iman, Islam, Ihsan atau bisa juga diartikan dengan Syariat, Tarekat, dan Hakikat. Sedangkan terkait dengan kesenian lainnya di Banten, kita masih mampu mengenali kesenian lama (dulu) yang belum berubah, kecuali mungkin kemasannya. Sebagian diantaranya kita bisa mengenali tradisi kesenian seni bela diri pencak silat, Debus, Rudat, Umbrug, Tari Saman, Tari Topeng, Tari Cokok, Dog-Dog, Patingtung, dan Lojor. Di samping itu, juga terdapat peninggalan warisan leluhur antara lain Masjid Agung Banten Lama, Makam Keramat Panjang, dan masih banyak peninggalan lainnya.

Dalam sebuah tulisannya, M.A. Tihami mengklasifikasi setidaknya ada 25 bentuk kesenian yang masih bisa ditemui di Banten, yaitu: Seni debus pusaka Banten, seni debus surosowan, seni terbang gede, seni rudat, seni wayang golek, seni patingtung, seni angklung buhun, seni saman, seni sulap-kebatinan, seni wawacan syekh, seni beluk, seni kasidahan, seni gambus, seni mawalan, seni reog, seni marhaban, seni calung, seni dzikir *Mulud*, seni bendrong lesung, seni terbang genjring,

seni buka pintu, seni wayang kulit, seni gacle, seni adu bedug, dan seni tari wewe.⁷⁹

Selain itu, ada juga yang menyebutkan beberapa kesenian lain yang bisa kita temui di Banten, misalnya angklung buhun, debus, dzikir saman (dzikir *Mulud*), kesenian buaya putih, pantung bambo, dan rampak bedug.⁸⁰ Oleh karenanya, sebetulnya ada banyak kesenian yang masih dapat kita jumpai di Banten, secara lengkap dapat disebutkan misalnya:⁸¹ debus, dog-dog lojor, beluk, angklung buhun, rudat, dzikir saman, patingtung, bedug, terbang gede, ubrug, qasidah, tari cokek, gambang kromong, marhaba raqbi, tayuban, yalil, rengkong, gemyung, seren taun, wayang garing, dan panjang *Mulud*. Di antara banyaknya kesenian Banten yang disebutkan di atas, tulisan dalam sub bahasan ini hanya akan focus pada dua seni budaya Banten, yaitu debus dan dzikir *Mulud*.

Dari paparan di atas, secara antropologis dapat kita katakana bahwa sangat jelas adanya keniscayaan

⁷⁹ M.A. Tihami, “Potret Budaya Dulu, Kini dan Nanti”, diakses dari http://Bantenologi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=83:potret-budaya-Banten-dulu-kini-dan-nanti&catid=1:latest-news&Itemid=50

⁸⁰ Humay MD, “10 Jenis Tarian Daerah Banten”, diakses dari <http://humaysmash.blogspot.com/2012/12/10-jenis-tarian-daerah-Banten.html>.

⁸¹ Tashrief Adrianto, “Ikhtisar Seni Budaya Banten”, diakses dari </2009/05/ikhtisar-seni-budaya-Banten.html>.

pertemuan antara agama Islam dengan adat-istiadat dan tradisi lokal pra-Islam yang kemudian membentuk kesenian baru. Oleh karenanya, tak dapat dipungkiri jika agama merupakan perwujudan dari sistem budaya juga. Dengan kata lain, teori ini juga menggambarkan bahwa agama Islam yang merupakan agama *samawi* merupakan bagian dari sistem budaya suatu masyarakat.

Untuk lebih jelas, kita bisa ambil contoh kesenian yang sudah menjadi *icon* Banten, Debus. Debus merupakan seni pertunjukan yang memperlihatkan permainan kekebalan tubuh. Karena ia menjadi seni pertunjukan selain bela diri, Debus kemudian menjelma menjadi tradisi yang dipertunjukkan kepada khalayak sebagai bagian dari kesenian dan hiburan masyarakat yang menarik dan digemari.

Beberapa ahli juga memberikan pengertian pada asal usul kata debus. Misalnya, ada yang mengatakan bahwa kata *Debus* berasal dari “*dabus*” yang berarti paku atau peniti. Jika merujuk pada pengertian ini maka kata *debus* diambil dari alat yang digunakan dalam permainan atau pertunjukannya, mengingat pertunjukkan debus dilengkapi dengan senjata tajam yang dengan keras ditikamkan ke tubuh para pemainnya. Di Banten ada

beberapa macam *debus*, yakni *Debus al-Madad*, *Surosowan* dan *Langitan*.⁸²

Dinamai dengan *debus al-madad* (artinya meminta bantuan atau pertolongan) karena kata-kata *al-madad* menjadi ucapan yang seringkali dilontarkan oleh para pemainnya dalam setiap pertunjukkan,. Tindakan ini dipandang oleh para pemain maupun penontonnya sebagai pandangan adanya kekuatan dan pertolongan Allah yang terlibat dalam pertunjukkan tersebut. Unsur keilahan tak bisa dilepaskan dari tradisi ini. *Debus al-madad* dinilai sebagai *debus* yang paling berat karena untuk melakukan permainan ini khalifahnya (pemimpin group) harus melakukan amalan yang sangat panjang, rumit dan memerlukan usaha ekstra.

Sejatinya, bentuk amalan atau formula *wirid* yang dibaca dan diamalkan oleh *khalifah* *debus* berasal dari amalan-amalan tarekat Rifaiyah atau Qodariyah. Oleh karenanya, para khalifah *debus* pada awalnya mendapatkan lisensi (*ijazah*) karena telah dianggap mampu dan lulus dari berbagai ujian spiritual yang telah ia tempuh sesuai dengan persyaratan dan mekanisme tradisi tarekat Rifa'iyah dan atau Qadiriyyah tersebut, seperti melaksanakan puasa dan meditasi lama serta

⁸² Muhammad Hudaeri, "Peran Kiai dan Jawara", diakses dari <http://www.nimusinstitute.com/peran-kiayi-dan-jawara>.

membaca doa atau *wirid-wirid* tertentu.⁸³ Berbeda dengan debus, *Dzikir Mulud* di Banten merupakan kesenian tradisional rakyat yang menggunakan media gerak dan lagu (vokal) dan syair-syair yang dilantunkan mengagungkan Asma Allah dan pujian kepada Nabi Muhammad saw.

Debus lebih dikenal sebagai kesenian asli masyarakat Banten, yang berkembang kira-kira sejak abad ke 16-18. Debus dalam bahasa Arab yang berarti senjata tajam yang terbuat dari besi, mempunyai ujung yang runcing dan berbentuk sedikit bundar. Ada juga yang berpendapat bahwa debus berasal dari kata “tembus”. Sementara yang lainnya lagi menyebutkan bahwa debus berasal dari kata “gedebus”, nama salah satu benda tajam yang digunakan dalam pertunjukan kekebalan tubuh. Benda tajam yang digunakan di sini terbuat dari besi yang kemudian digunakan untuk melukai tubuh (dalam pertunjukan). Dari perspektif ini, bisa kita katakan bahwa debus berarti tidak tembus.

Secara tradisi, debus merupakan salah satu ilmu dan tradisi warisan leluhur yang cukup dikenal hingga ke pelosok Nusantara. Tradisi yang turun temurun ini

⁸³ Lebih jauh lihat Makmun Muzakki, “Tarekat dan Debus Rifaiyyah di Banten”, Skripsi Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990.

kemudian menjadikannya sebagai ikon dan kekhasan tradisi Banten dan dikenal oleh masyarakat luas, baik di dalam negeri maupun di luar negeri.

Sebagai warisan budaya dan kesenian khas masyarakat Banten, debus mulai muncul dan dikenalkan oleh masyarakat Banten pada abad ke-16, tepatnya pada masa Maulana Hasanuddin (1532-1570) memerintah Kerajaan Banten. Kesenian ini pada awalnya dipraktikkan sebagai salah satu metode atau cara kultural penyebaran agama Islam. Agama Islam diperkenalkan ke Banten oleh Sunan Gunung Jati, salah satu pendiri Kesultanan Cirebon, pada tahun 1520, dalam ekspedisi damai bersama dengan penaklukan Sunda Kelapa.⁸⁴

Di bawah kepemimpinan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1682), debus Banten digunakan bukan saja sebagai

⁸⁴ Menurut beberapa sumber dikatakan bahwa masyarakat Banten sebagian besar adalah keturunan dari orang Cirebon dan Jawa. Siring berjalannya waktu, penduduk ini berbaur secara terbuka dengan ragam populasi manusia lainnya seperti orang-orang Bugis, Sunda, Melayu, Lampung, India dan lain-lain. Pembauran penduduk ini menjadikannya memiliki kekhasan tersendiri dalam hal adat-istiadat, tradisi, kesenian dan juga bahasa. Pun demikian terdapat pula kekhasan dalam bentuk fisik dan watak. Dalam hal ini, dapat dilihat secara jelas perbedaan orang-orang Banten dengan orang Jawa Tengah, Jawa Timur, bahkan dengan orang Sunda. Di antara unsur-unsur yang membentuk kebudayaan mereka hampir tak terdapat ciri-ciri peradaban Hindu-Jawa. Karena Islam mengalami penetrasi yang sangat dalam pada masyarakat Banten. Lihat, Mohamad Hudaeri dkk., "Tasbih dan Golok", Jurnal Istiqra, Dipertais, Kemenag RI, diakses dari <http://www.ditpertaiss.net/istiqro/ist02-04.asp>.

kesenian tetapi juga sebagai alat untuk membangkitkan semangat para pejuang dalam melawan penjajah Belanda. Terlebih pada masa kepemimpinannya, di kesultanan Banten sedang terjadi ketegangan dengan kaum pendatang dari Eropa, terutama para pedagang Belanda yang tergabung dalam VOC. Kehadiran kolonial di Banten pada masa tersebut di satu sisi membangkitkan semangat jihad umat Islam di Nusantara dan di sisi yang lain menjadikan sebaran pendalaman akidah Islam tidak merata. Akibatnya, ajaran Islam mudah mengalami pencampuran dengan tradisi lokal pra-Islam. Hal ini lah yang terjadi pada kesenian debus.

Dalam sumber sejarah yang lain, seperti yang dijelaskan sebelumnya, kesenian debus dikatakan memiliki hubungan dengan tarekat Rifa'iyah. Tarekat ini dibawa oleh Nuruddin Ar-Raniry ke Aceh pada abad 16. Dalam tradisi tarekat ini, ketika seorang jamaah tarekat ini melakukan suatu ritual dan dalam kondisi *epiphany* (kegembiraan yang tak terhingga karena “bertatap muka” dengan Tuhan), mereka kerap menghantamkam berbagai benda tajam ke tubuh mereka. Praktik ini memiliki filosofi tersendiri, yaitu sebagai pengejawantahan dari konsep “*la haula wala Quwwata illa billah al-'aliyy al-adzhim*” atau tiada daya upaya melainkan karena Allah semata. Oleh karena itu, mereka menilai bahwa jika

Allah tidak menghendaki pisau, golok, parang atau peluru melukai tubuh mereka, maka tidak mungkin tubuh mereka terluka. Pada masa selanjutnya, tarekat ini berkembang hingga daerah Minang. Di daerah ini pula tradisi seperti debus ini dikenal dengan *Dabuih*. Filosofi dan keyakinan bahwa segalanya atas kehendak Allah dan manusia hanya mampu mengikuti perintah-Nya ini lah yang menjadikan debus hingga saat ini masih terus dikenal bahkan menjadi warisan budaya.

Selain debus, warisan budaya yang cukup kental dengan orang Banten adalah dzikir *Mulud*. Jika ada anggapan debus sangat erat kaitannya dengan budaya magis—dan bahkan dekat sekali dengan nuansa syirik—maka tradisi *Dzikir Mulud* adalah suatu tradisi yang sangat berbeda dibandingkan debus. Meski begitu, tradisi *dzikir mulud* sama-sama memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri yang menggambarkan peradaban masyarakat Banten yang kental dengan nuansa Islam sebagai hasil akulturasi dengan budaya lokal dan pendatang.

Pada awalnya, istilah *Maulid* atau *Mulud* dipergunakan bagi peringatan dan perayaan hari lahir seorang yang dianggap suci, laki-laki atau perempuan, Muslim, Kristen atau Yahudi yang sudah meninggal. Namun dalam perkembangan selanjutnya istilah ini lebih populer digunakan dan menunjuk pada perayaan

kelahiran Nabi Muhammad. Perayaan *Maulid* Nabi Muhammad saw. pertama kali diselenggarakan pada masa dinasti Fathimiyah (didirikan pada 920 M) yang bermadzhab Syi'ah. Muhammad Abdus Salam mengatakan bahwa *Maulid* Nabi itu diada-adakan oleh kaum *sufi al-akkalun* (para pencari makan).⁸⁵ Di kalangan sebagian kaum muslimin, istilah yang dipergunakan untuk perayaan itu sangat beragam. Di Mesir acara ini disebut *Maulid*. Di Tunisia dikenal dengan istilah *Zardah*, sedangkan di negara Arab lainnya digunakan istilah *Mausim*. Di Sudan disebut *Huliyah*. Hanya saja istilah *Huliyah* ini digunakan dalam rangka memperingati ulang tahun kematian (di Indonesia disebut *haul*), dan bukan ulang tahun kelahiran mereka, yaitu pendiri tarekat-tarekat sufi.

Dari segi waktu pelaksanaan, tradisi untruk memeringati kelahiran orang yang dianggap suci yang telah meninggal ini sangat beragam. Banyak "*Maulid*" bagi "orang-orang suci" ditetapkan pada hari-hari kelahiran mereka menurut kalender Hijriah. Namun tidak sedikit tanggal *Maulid* ditetapkan menurut kalender Syamsiah (Masehi). Di samping itu, perayaan tersebut dapat

⁸⁵ Muhammad bin 'Abdus Salam Khodr Al-Syaqiriy, *Al-Sunan wal Mubtada'at Al-Muta'alliqoh Bil Adzkari wa al-Sholawat*, (Bairut: Darul Fikr, ttp.), h. 138-140.

berubah menurut kondisi-kondisi historis dan sosial. Seperti *Maulid* Ahmad al-Badhawi di Mesir yang ditetapkan atas dasar keyakinan para pemujanya, bukan atas hari kelahiran yang sesungguhnya.

Sebagian ahli sejarah berpendapat bahwa fenomena *Maulid* berakar dari tradisi-tradisi kuno—seperti yang berlangsung di Mesir—untuk menghormati dewa-dewa setiap tahun pada saat panen. Sementara di kuil-kuil, para agamawan melakukan berbagai prosesi serta perayaan yang cukup rumit. Dalam pandangan ahli sejarah yang lain, tradisi *Maulid* memiliki akar sejarah dan pengaruh Pharisaisme (sebuah sekte Yahudi kuno) atau perayaan kaum Kristen dan Yahudi pada masa-masa awal. Sedangkan bentuk modern *Maulid* berakar dari tradisi sufi dan atau syi'ah yang muncul dari kawasan Maghribi (Maroko) dan Mesopotamia yang kemudian berkembang hingga ke Mekkah—yang dianggap identik dengan praktik-praktik serupa di kalangan masyarakat Kristen dan Yahudi di Timur Tengah.⁸⁶

Pada perkembangan selanjutnya, sebagian umat Islam menganggap bahwa perayaan ini bukan hanya ditujukan untuk memeringati kelahiran Nabi Muhammad

⁸⁶ Lihat, John L Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, (Jakarta: Djembatan, 2002), Jilid. 3, h. 75-76; lihat pula, Jilid. 4, h. 22-24 dan Jilid. 5, h. 228-229.

dan “orang saleh”, tapi juga diselenggarakan berdasarkan peristiwa yang dianggap penting, seperti hari kelahiran dan kematian, berdirinya suatu golongan atau organisasi, hari kemenangan golongan, kemerdekaan dari penindasan golongan lain dan sebagainya. Istilah yang dipergunakan untuk peringatan dan perayaan itu pun menjadi beragam. Ada yang menyebut *milad*, *dies natalies*, *ulang tahun*, bahkan “syukuran”. Di kalangan Yahudi pun, istilah yang dipergunakan untuk peringatan dan perayaan “orang saleh” juga sangat beragam, namun pada umumnya ditujukan bagi berbagai peristiwa yang dialami oleh Nabi Musa dan Bani Israil.

Banyak kalangan menilai bahwa Banten memiliki karakter budaya Islam yang cukup kental. Salah satu diantaranya adalah *Dzikir Mulud* atau yang dikenal pula dengan *Seni Saman*. Seni Saman adalah kesenian tradisional masyarakat Banten khususnya di Kabupaten Pandeglang yang menggunakan media gerak dan lagu (vokal) dan syair-syair yang dilantunkan mengagungkan asma Allah dan pujian kepada Nabi Muhammad saw. Praktik tradisi *dzikir Mulud* di masyarakat Banten biasanya dimulai dengan alunan seni rebana yang membuka rangkaian perayaan. Alunan *rebana* ini disandingkan dengan pembacaan shalawat dan *Maulid* Nabi. Perayaan semakin meriah dengan adanya arak-

arakan serta sajian aneka makanan. Demikian pula suara petasan membuat suasana perayaan semakin terasa meriah dan riuh. Uniknya, semua itu dilakukan warga sekitar sambil berkeliling kampung.

Sejarah *dzikir Mulud* sudah populer pada tahun 1927-1940.⁸⁷ Merujuk pada beberapa literatur yang ada, dinamakan dengan *dzikir Saman* karena berkaitan dengan nama pencetus awal dzikir ini, yakni Syekh Saman dari Aceh. Tari Saman berasal dari Kesultanan Banten yang dibawa para ulama pada abad 18 sebagai upacara keagamaan memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad saw pada bulan *Mulud*. Namun pada perkembangan selanjutnya perayaan ini digunakan pula pada upacara *slametan* untuk khitanan, pernikahan atau *slametan* rumah. Pemain seni *dzikir Saman* berjumlah antara 26 sampai dengan 46 orang. 2 sampai 4 orang diantaranya sebagai vokalis yang membacakan syair-syair Kitab. Kitab syair yang dibaca adalah syair-syair yang diambil dari kitab Barjanzi. Dalam melantunkan syair Barjanzi, kitab ini memiliki 16 lagu-lagu. Ketika posisi duduk, lagu yang dibawakan pedzikir adalah, *assala, alfasa, tanakal, walidal, singkir, dzikrun*, dan *badat*. Namun dalam posisi berdiri, pedzikir melantunkan hanya satu lagu,

⁸⁷ Lukman Hakim, *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik*, (Pandeglang : Banten Heritage, 2006), h. 188=200.

yaitu: *ya Nabi salam*. Kemudian dilanjutkan lagi dengan posisi duduk yang kedua, dengan membacakan 8 lagu, yaitu: *ya Nur, Futur Kulwas, Ta'lam, Masmis, Wulidang, Talaubina Jalar nama, dan Habibun*.⁸⁸

Dalam pelaksanaannya, pedzikir *Mulud* kurang lebih selama 12 jam tidak berhenti berdzikirnya. Baru menjelang waktu salat dzuhur mereka beristirahat, yang dilanjutkan sampai salat ashar.⁸⁹ Sementara 20 sampai 40 orang yang semuanya laki-laki mengimbangi lengkingan suara vokalis dengan saling bersahutan bersamaan (*koor*) sebagai alok. Pola permainan seni dzikir Saman dilakukan sehari penuh dengan tiga babakan, yaitu: *Babakan Dzikir, Babakan Asroqol, dan Babakan Saman*.

Masih terkait dengan kata *mulud*, di Banten terdapat tradisi yang lain yang biasanya diselenggarakan oleh masyarakat dengan suatu perayaan festival rakyat selain ritual keagamaan, yakni *Panjang Mulud*. Tradisi *Panjang Mulud*, atau diistilahkan juga dengan *ngeropok* (ada juga dengan menyebut *ngegropok*). Tradisi *Panjang Mulud* dikatakan merupakan tradisi yang diwariskan sejak jaman Sultan Ageng Tirtayasa. *Panjang Mulud* adalah tempat

⁸⁸ *Ibid.*, h. 201.

⁸⁹ Sholahuddin Al Ayubi, "Panjang Mulud", ringkasan penelitian *Islam Dan Tradisi Lokal Banten: Studi Ritualitas Panjang Mulud di Serang Banten*, Lembaga Penelitian IAIN SMH Banten, 2006.

untuk mengangkut makanan yang dibagikan pada perayaan *Maulid* atau hari lahir Nabi Muhammad SAW. Istilah atau penyebutan kata “panjang” ini pun memiliki berbagai arti. Ada sebagian orang mengatakan bahwa ia menunjuk pada bentuk dari sesajian itu sendiri karena banyaknya Panjang yang ditampilkan atau bentuk kapal yang panjang. Sementara yang lain menunjuk pada durasi prosesi yang “panjang” yang harus dilalui dalam rangka memperingati *Maulid* Nabi Muhammad saw ini.

Panjang bagi sebagian orang diartika dengan tempat menaruh makanan dalam bentuk replika ragam bentuk, seperti bentuk kendaraan, masjid, perahu dan lainnya. Pada awalnya, *panjang* tidak sekedar sebagai tempat untuk meletakkan suatu makanan, tapi ia adalah tempat untuk memajang yang kemudian membagikan sesajian sebagai hadiah kepada masyarakat berupa makanan yang khas, seperti nasi dan lauk pauknya. Agar meriah dan menarik, panjangpanjang ini dihias dengan ragam bentuk, seperti perahu, kapal terbang, ka’bah, kubah masjid, dan lain sebagainya.

Biasanya, bentuk replika dari *panjang* ini mencerminkan budaya dan mata pencaharian masyarakat yang menyelenggarakannya, misalnya di masyarakat pesisir panjang yang dibuat berbentuk replika perahu. Meskipun hal tersebut bukan suatu kemestian tersendiri karena

replikasi bentuk panjang juga bergantung pada daya kreativitas masyarakatnya. Makanan yang ditempatkan dalam replika ini dihiasi dengan berbagai ornamen, seperti kertas warna-warni, uang, dan lain sebagainya. Panjang ini kemudian diarak keliling kampung/kota diiringi dengan musik tradisional *rebana* sampai kemudian arak-arakan ini berakhir di masjid, alun-alun atau kantor pemerintahan untuk dibagikan kepada warga.

Dalam lintasan sejarah Banten, lahirnya tradisi *Panjang Mulud* dilatari adanya perjuangan melawan kolonial. Ia menjadi alat perjuangan melawan penjajahan kolonial pada sekitar tahun 1870. Saat itu, sejumlah tokoh seperti Syaikh Nawawi, Ki Wasid, dan Syaikh Abdul Karim mengumpulkan dana perang untuk melawan kolonial. Salah satunya dengan cara mengumpulkan barang-barang yang bisa dijual, semisal kelapa dan buah lainnya dan berkeliling dari satu masjid ke masjid lainnya. Hasil penjualan itu selain digunakan untuk perang juga digunakan untuk keperluan lain seperti membangun masjid. Dari keterangan di atas, *Panjang Mulud* itu asal katanya adalah *Pajang Mulud*. Artinya, pameran kreasi masyarakat untuk sesembahan tapi sekarang berubah jadi *Panjang Mulud*.

3. Karakteristik Keberagamaan Masyarakat Banten

Banyak sarjana menggambarkan Banten sebagai penduduk yang paling religius dan paling tahan terhadap penjajahan. Bahkan selama abad kesembilan belas, tidak kurang dari 80 pemberontakan melawan penjajahan Belanda terjadi di wilayah ini.⁹⁰ Pemberontakan ini hampir didorong oleh ulama yang juga termasuk dalam tarekat. Dalam hal ini, tarekat memiliki peran yang sangat penting dalam mengorganisir massa dan menjadi kekuatan yang tidak bisa dianggap sebagai kelompok yang remeh oleh penjajah.

Mungkin, pemberontakan paling fenomenal di mana tarekat menjadi pemicu semangat adalah pemberontakan yang dipimpin oleh Syekh Yusuf al-Makassari. Pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa, Kesultanan Banten berhadapan dengan pemerintah kolonial. Peran Syekh Yusuf al-Makassari bagi Kesultanan Banten saat itu sangat signifikan dalam memimpin jihad melawan pemerintah kolonial dan mengobarkan semangat jihad kepada para pengikutnya.⁹¹

⁹⁰ Mufti Ali, *Peran Tokoh Tarekat Dalam Pemberontakan Muslim Banten 1926: Studi Kasus K.H. Abdul Hamid Ilyas Muhammad Muqri Al-Quty Labuan (1860-1959)* (Serang: IAIN SMH Banten, 2007), 1.

⁹¹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1992), 35; Abu Hamid, *Shaykh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi Dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 99.

Bruinessen juga mengatakan bahwa Yusuf al-Makassari mengajarkan ketrampilan kebal kepada para pengikutnya dan militer kesultanan Banten melalui ajaran dan latihan spiritual tarekat.⁹²

Kami berasumsi bahwa dengan kemampuannya dalam ilmu-ilmu keislaman dan keterlibatannya dengan tarekat, Yusuf al-Makassari tidak hanya mempengaruhi keterkaitan antara kesultanan Banten dan tarekat tetapi juga kesultanan Banten dan popularitas Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani yang diyakini sebagai orang suci terbesar dan secara eksplisit paling dikenal karena keterampilan kebal. Nyatanya, untuk mengubah sebanyak mungkin umat Hindu dan Budha di Banten menjadi Muslim untuk mendukung perang melawan Belanda yang kafir, Sultan mentolerir praktik tradisi lokal, sehingga menciptakan sinkretisme di Banten. Hal ini mungkin menyebabkan munculnya penggabungan teknik dzikir dan litani (awra> d) tarekat bersama dengan formula magis lokal (jangjawokan), menciptakan keterampilan kekebalan yang lebih kuat untuk digunakan melawan musuh kesultanan Banten.

Pemberontakan lain di Banten yang juga terkait dengan tarekat dan patut dicatat di sini adalah peristiwa

⁹² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 268.

pemberontakan masyarakat Banten pada tahun 1888. Meski tidak berlangsung lama, namun dampak psikologis dan implikasi sosial politiknya terhadap penjajahan Belanda tidak bisa dianggap remeh. Faktanya, sejumlah ahli sejarah dan penulis yang mengakui dan menggambarkan pemberontakan Banten pada tahun 1888 sebagai peristiwa yang menentukan kebijakan kolonial di daerah ini. Salah satu yang paling dikenal luas adalah karya akademis Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*.⁹³ Buku yang lengkap dan lengkap dengan data dalam menggambarkan peristiwa pemberontakan masyarakat Banten, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia hampir dua dekade. Setelah versi bahasa Inggrisnya terbit dan mendapat banyak perhatian dalam wacana sejarah perlawanan Indonesia melawan kolonialisme.

Selanjutnya wacana tentang itu masih berlanjut dengan terbitnya karya-karya yang mengangkat tema yang sama dengan fokus yang berbeda dari penulis lain. A. Hamid, misalnya, menulis dalam bahasa Indonesia berjudul *Tragedi Berdarah di Banten 1888*. Ia menyebut peristiwa itu sebagai "peristiwa tragis berdarah", seperti

⁹³ Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia* (Springer Science+Business Media, B.V., 1966).

yang dikemukakan judul bukunya, dan terutama berfokus pada peran salah seorang tokoh agama yang terlibat dalam peristiwa tersebut. pemberontakan.⁹⁴

Seabad kemudian, tepatnya pada HUT ke-462 Serang (sebuah daerah di Banten), sejarawan Hasan Muarif Ambary dan rekan-rekannya menulis buku berjudul *Geger Cilegon 1888*. Seperti tersurat dalam judulnya, buku yang disebarluaskan oleh pemerintah daerah itu membahas tentang semangat tersebut. perjuangan Banten melawan kolonialisme. Dengan demikian, buku ini menambah istilah populer “geger” yang merujuk pada pemberontakan dan perlawanan masyarakat Banten – dan Indonesia pada umumnya – yang berarti kerusuhan, huru-hara, kehancuran, dan gejolak.⁹⁵

Sartono Kartodirdjo, sejarawan Indonesia paling berpengaruh dalam kajian pemberontakan Banten, mengatakan pemberontakan di Banten 1888 merupakan gerakan sosial yang dipengaruhi oleh tren dan suasana milenarisme yang populer di Jawa pada abad ke-19.

⁹⁴ A. Hamid, *Tragedi Berdarah Di Banten 1888* (Cilegon-Jawa Barat: Yayasan Kiyai Haji Wasyid, 1987).

⁹⁵ Hasan Muarif Ambary and Halwany Michrob, eds., *Geger Cilegon 1888: Peranan Pejuang Banten Melawan Penjajah Belanda* (Serang: Panitia Hari Jadi ke-462. Pemerintah Daerah Tingkat II kabupaten Serang, 1988).

Dalam pengertian ini, para sarjana mengasosiasikan pemberontakan sosial di dunia Muslim dengan konsep Mahdisme. Al-Mahdi yang secara harfiah berarti “orang yang memberi petunjuk”, dapat diartikan sebagai orang yang benar yang menempatkan ajaran agama pada posisi yang tepat dan dia akan hadir di akhir zaman untuk melindungi umat dari tirani dan penindasan. Masyarakat Banten pada kasus 1888, menurut Kartodirdjo, mengadopsi konsep Mahdisme sebagai kekuatan peledak untuk melawan penjajahan yang dinilai sangat menindas dan tiran.⁹⁶

Padahal, kepercayaan terhadap konsep Mahdisme dan keterlibatan tarekat dalam politik di dunia Muslim pada umumnya merupakan sesuatu yang sering terjadi dalam sejarah. Pada tahun 1881, misalnya, seiring dengan jatuhnya Mesir ke tentara Inggris, Muhammad Ahmad, seorang syekh, dan pemimpin ordo Sammaniyya di Sudan, memperoleh pengaruh dan pengikut yang sangat besar dari masyarakat yang merasa tertekan oleh keadaan sosial dan ekonomi. Dia menyatakan dirinya sebagai al-Mahdi yang dia klaim akan membawa Sudan menjadi makmur.⁹⁷ Mahdismenya mengajarkan orang untuk

⁹⁶ Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*.

⁹⁷ Lihat P.M. Holt, “Islamic Millenarianism and the Fulfilment of Prophecy: A Case Study,” in *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour*

kembali ke zaman keemasan Islam yang murni dan tidak bercacat. Kondisi ini melahirkan gerakan sosial, politik, dan agama yang dikenal dengan “gerakan Imam Mahdi”.

Menarik untuk melihat gejala-gejala ini dari sudut pandang antropologis. Misalnya, memanfaatkan teori-teori yang dikembangkan dalam studi tentang gerakan revitalisasi, khususnya “Hipotesis Kolonial” dari Barkun⁹⁸ dan teori “keadaan kekurangan” dari Aberle.⁹⁹

Persoalan mendasar dalam hal ini adalah bagaimana kolonialisme menghasilkan “deprivasi” dan keinginan di antara komunitas-komunitas terjajah untuk mengubah kondisi yang ada. "Hipotesis kolonial" Barkun menunjukkan bahwa, secara umum, kontak antar budaya sering kali menghasilkan perubahan sosial. Dari titik ini, perubahan sosial pada gilirannya sering mengarah pada gerakan milenarian.¹⁰⁰ Menurut teori Barkun, ledakan sosial yang menggunakan ide-ide milenial seringkali diakibatkan oleh situasi “decremented deprivation”.

of Marjorie Reeves, ed. Ann Williams (Essex: Longman, 1980); also see P.M. Holt, *The Mahdist State in Sudan 1881-1898: A Study of Its Origin and Overthrow* (Oxford: The Clarendon Press, 1958); Farwell Byron, *Prisoners of the Mahdi* (New York: Harper & Row Publishers, 1967).

⁹⁸ Michael Barkun, *Disaster and the Millenium* (New Haven: Yale University Press, 1974), 35–61.

⁹⁹ David F. Aberle, *Peyote Religion among the Navajo* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1983), 315–333.

¹⁰⁰ Barkun, *Disaster and the Millenium*, 34.

Penurunan ini terjadi ketika harapan kelompok untuk mengubah kondisi yang ada tetap ada dan mereka tidak dapat memenuhi harapan mereka.¹⁰¹ Ciri khas inilah yang terjadi dalam pemberontakan Banten. Selain itu, ada penekanan ganda yang jelas khas gerakan milenarian di Banten. Seperti yang diungkapkan Barkun, aspek penekanan ganda milenarianisme terbukti membantu penyembuhan perasaan tidak berdaya dan kecemasan¹⁰² di kalangan umat Islam Banten yang terjajah.

Tesis Barkun tampaknya sejalan dengan pendapat Hurgronje dalam laporannya tentang Banten, khususnya tentang Pemberontakan Rakyat Banten pada tahun 1888. Hurgronje menyatakan bahwa mayoritas “pemberontak” berasal dari Banten bagian utara. Ia membedakan ciri khas Banten menjadi Banten Selatan dan Banten Utara. Masyarakat Banten Selatan, menurutnya, merupakan masyarakat Sunda yang merupakan inti tertua masyarakat Banten. Meski sama dengan orang Sunda, bahasa dan adat istiadat mereka agak berbeda dengan kerabat mereka di Priangan. Namun, mereka memiliki karakter kekuatan dan kelemahan yang sama. Hurgronje kemudian

¹⁰¹ Ibid., 35.

¹⁰² Ibid., 40.

mencontohkan kelemahan mereka, yaitu kurangnya hasrat untuk memberontak.¹⁰³

Sedangkan masyarakat Banten Utara, Hurgronje menggambarkannya sebagai komunitas pendatang yang berasal dari daerah lain yang memiliki semangat juang, tidak mudah menerima dan lebih terbuka. Ia menyatakan bahwa dalam sejarah Banten, di bawah pemerintahan para sultannya (yang juga pendatang), masyarakat Banten Utara lebih berpengaruh secara politik dan ekonomi daripada di Selatan. Secara geografis di pesisir utara, mereka lebih banyak berinteraksi dengan daerah lain sehingga sangat mudah dan cepat tanggap terhadap perubahan.

Oleh karena itu, Hurgronje menganalisis salah satu penyebab pemberontakan tahun 1888 yang berakar pada kondisi sosial ekonomi yang dalam ditambah dengan sifat masyarakat Banten Utara sendiri yang bersumber dari percampuran pendatang dan petualang, fanatisme agama yang kuat, relasi yang kuat antara guru-murid. Hal ini juga diperparah dengan pengabaian pemerintah kolonial terhadap permasalahan masyarakat Banten, seperti kesulitan ekonomi dan masalah sosial, serta banyaknya

¹⁰³ C. Snouck Hurgronje, "Berita Mengenai Banten, 1893," in *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII*, ed. C. Snouck Hurgronje (Jakarta: INIS, 1993), 4.

wabah penyakit.¹⁰⁴ Akibatnya, kondisi tersebut membuat perjuangan masyarakat Banten pada tahun 1888 melawan penjajahan Belanda dan menguatkan sikap anti kolonialnya.

Akhirnya, pemberontakan Banten pada dasarnya adalah perjuangan anti-kolonial dan, sampai batas tertentu, menentang sesama Muslim yang bekerja di pemerintahan kolonial. Hal ini terutama disebabkan oleh keyakinan yang sangat kuat bahwa penjajah Belanda adalah kafir (kuffar) sehingga siapapun yang terikat pada pemerintahannya termasuk golongan tersebut. Kristalisasi ide-ide yang ada di dalam umma (dalam komunitas keagamaan) lebih banyak terjadi dengan pertemuan keagamaan yang intensif dalam tarekat. Sedangkan beberapa tarekat seperti Qadiriyya, Naqshabandiyya, dan Shattariyya, memiliki pijakan yang kuat di Banten. Dari perspektif ini, tidaklah berlebihan untuk mengatakan bahwa tarekat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap gerakan milenarian tersebut.

Deskripsi mengenai lintasan sejarah umat Islam di Banten tersebut menggambarkan bahwa kaum muslim Banten sejak dahulu merupakan masyarakat Muslim yang taat dan kuat memegang prinsip keagamaan. Sedangkan

¹⁰⁴ Ibid., 4-6.

tradisi tarekat atau sufisme yang sejak masa awal pembentukan kesultanan Banten memegang peranan penting dalam pembentukan tradisi lokal yang ada di Banten. Sebut saja misalnya tradisi dan seni *debus* yang merupakan detivasi dan adaptasi dari tradisi tarekat.

Tradisi lainnya yang masih menjadi bagian perkembangan tradisi keislaman adalah *Muludan*, *tahlilan* yang di dalamnya masih menggunakan *silsilah* atau pembacaan *hadharah* kepada syekh-syekh tarekat, hingga *manakiban*. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa hamper seluruh tradisi lokal Banten saat ini merupakan pengembangan dan adaptasi dari tradisi tarekat yang sudah berlangsung sejak lama dan berkembang dari generasi ke generasi hingga saat ini.

B. Peta Sosial dan Keagamaan Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta

1. Wilayah Geografis dan Sosiologis

Daerah Istimewa Yogyakarta (*Dhaérah Istiméwa Ngayogyakarta*) atau yang lebih lanjut akan kami sebut 'Yogyakarta' adalah daerah setingkat provinsi di Indonesia yang merupakan peleburan dari dua kerajaan: Kesultanan Yogyakarta dan Kadipaten Pakualaman. Kerap dijuluki

sebagai provinsi yang istimewa, Yogyakarta memiliki satu kota dan empat kabupaten, antara lain; Kota Yogyakarta, Kabupaten Sleman, Kabupaten Bantul, Kabupaten Kulon Progo dan Kabupaten Gunung Kidul. Dari kabupaten dan kota ini terdapat lagi 78 kapanewon/kemantren atau kecamatan dan 438 kelurahan. Berdasarkan sensus penduduk 2019, populasi terhitung di Yogyakarta berkisar 3.842.932 jiwa dengan proporsi 1.901.735 laki-laki, dan 1.941.197 perempuan serta memiliki kepadatan penduduk sebesar 1.1206 jiwa per km².

Dikenal sebagai daerah istimewa, Yogyakarta mencirikan keberagaman dalam setiap hirup napas kehidupan, antara lain dalam sosial, budaya, agama, dan kesejahteraan. Dalam kondisi sosial budaya, masyarakat Yogyakarta erat kaitannya dengan kebudayaan Jawa yang juga mendapat pengaruh dari kebudayaan Hindu-Budha dan tradisi islam. Selain itu, seni dan budaya pun menjadi suatu bagian tak terpisahkan dari kehidupan mereka. Pengaruh kekuasaan sultan yang begitu besar dengan segala bentuk mitos kekuatan supranatural yang dimiliki—secara hierarkis kepada masyarakat—ikut menguatkan posisi kebudayaan Jawa sebagai tradisi yang dijunjung tinggi Orang Jawa memandang sultan sebagai simbol kekuasaan absolut yang titahnya (perintah) harus dipatuhi. Oleh karena itu, sultan bagi masyarakat

Yogyakarta tidak hanya memiliki kekuasaan secara politis, akan tetapi juga militer dan keagamaan. Gelar-gelar yang disandang sultan seperti *senopati ing ngalogo*, *sayyidin panotogomo* adalah simbol kekuasaan sultan yang tiada batas.¹⁰⁵

Dalam tradisi lokal, raja-raja Jawa dan begitu pula Sultan dipandang memiliki kekuatan magis yang mampu berhubungan dengan arwah nenek moyang, Nyai Roro Kidul, dan mahluk-mahluk halus yang menguasai gunung Merapi. Hubungan sultan dengan dunia supranatural ini kerap diwujudkan oleh masyarakatnya dengan tradisi *labuhan* sebagai bentuk persembahan sesaji pada Nyai Roro Kidul dengan tujuan untuk mendapatkan kesejahteraan dan keselamatan hidup.¹⁰⁶ Dalam kasus lain, perayaan tahun baru Jawa diselebrasikan dengan tradisi *suro* sebagai suatu upaya untuk menemukan jati dirinya agar selalu tetap *eling lan waspada*.¹⁰⁷ Begitu pula dengan banyaknya tradisi lain yang dalam konteks budaya masyarakat Jawa masih dilakukan hingga kini, seperti *grebeg*, *mauludan*, *selametan*, dan lainnya.

Namun, kondisi sosial budaya ini hingga pada waktu tertentu mengalami transformasi akibat pengaruh

¹⁰⁵ Moh Hasim, "Peta Potensi Keagamaan Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta," *Analisa* 17, no. 1 (2009): 76.

¹⁰⁶ Selo Soemardjan, *Perubahan Sosial Di Yogyakarta*, Gadjah Mada University Press (Yogyakarta, 1991).

¹⁰⁷ Ibid.

dari faktor-faktor tertentu. Faktor-faktor itu acapkali diasosiasikan akibat penetrasi kolonialisasi Jawa oleh Belanda. Oleh D.H. Burger dalam penjelasannya mengenai penetrasi itu membagi susunan masyarakat Jawa ke dalam empat lingkup: lingkup para raja; para kepala propinsi (bupati); para kepala desa; dan para warga desa.¹⁰⁸ Lantas, transformasi ini, dilandasi oleh adanya dua konsep, yaitu konsep *dorpsgebondenheid* dan *feodale gebondenheid*. Konsep pertama berarti ikatan-ikatan horizontal setara dan ikatan-ikatan vertikal atau ketaatan pada kepala desa. Sedang konsep kedua menunjuk pada jaringan perintah dan ketaatan pada para raja, bupati dan priyayi di atas lingkup desa. Akibatnya, dari penerobosan Belanda itu, desa-desa kemudian mengalami perubahan-perubahan yang melepaskan para individu dari ikatan-ikatan sosial.

Namun pendapat lain mengatakan kalau faktor pengaruh budaya Barat ternyata bukanlah satu-satunya faktor pembentuk atau perubah budaya suku di Indonesia. Denys Lombard menunjukkan, bahwa dalam persilangan budaya, Jawa justru mengalami pengaruh yang lebih dalam dari jaringan Asia Hindu, Cina dan Islam

¹⁰⁸ P.M. Laksono, *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa: Alih Ubah Model Berpikir Jawa* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), 2.

daripada dari pengaruh Barat.¹⁰⁹ Oleh karenanya, masyarakat Jawa secara sosial dan budaya tidak bisa lagi dikatakan ‘murni’ dan alami sebagaimana dijelaskan sebelumnya—karena term itu pun dirasa problematis, namun kiranya dalam penelusuran ini, konteks agama (wabil khusus Islam) akan menjadi fokus pada perjumpaan masyarakat Jawa, budayanya dan transformasi kehidupan mereka kini.

Kota/ Kabupaten	Pemeluk Agama					
	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha	Konghuchu
Yogyakarta	343.824	26.225	38.731	2.240	1.412	25
Sleman	961.383	31.481	69.414	5.334	696	62
Bantul	945.441	12.365	13.583	2.618	200	4
Kulon Progo	447.007	5.852	18.280	18	636	-
Gunung Kidul	738.325	13.067	10.988	5.428	403	4
D.I Yogyakarta	3.435.980	89.020	150.996	15.638	3.347	95

Tabel 2 Data Pemeluk Agama DIY Tahun 2019 (Sumber: BPS D.I Yogyakarta, 2020)

¹⁰⁹ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu. Bagian II: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d’Extreme-Orient, 2008).

Dalam konteks keberagaman, narasi agama-agama yang eksis sedikit banyak memiliki pengaruh pada pembentukan citra keagamaan di Yogyakarta. Data dari *Badan Pusat Statistik Daerah Istimewa Yogyakarta* memperlihatkan agama-agama yang diakui itu merupakan agama konvensional yang masuk wilayah administrasi negara. Jika melihat tren keberagaman di bawah ini, maka dapat disimpulkan bahwa mayoritas masyarakat Yogyakarta merupakan pemeluk agama Islam. Dari 3.842.932 jiwa penduduk, 3.435.980 jiwa (atau 89.4%) di antaranya adalah pemeluk agama Islam.¹¹⁰

2. Islam, Budaya dan Tradisi Lokal Yogyakarta dalam Lintasan Sejarah

“Ada dua proses yang tampaknya terjadi pada waktu yang sama: kaum Muslim asing menetap di suatu tempat dan menjadi orang Jawa, sementara

¹¹⁰ Meskipun data pemeluk agama Islam berjumlah demikian, jumlah dari data pemeluk agama sendiri apabila ditotal masih kurang dari angka Data Penduduk. Anggapan kami, sejumlah kepercayaan lokal dan agama lainnya tidak dicatat dalam sensus ini dan dipublikasikan kepada publik.

*masyarakat lokal Jawa memeluk Islam dan menjadi orang Muslim”.*¹¹¹

Pernyataan Ricklefs di atas barangkali telah menjadi kerangka titik perjumpaan antara masyarakat Jawa dengan kultur keagamaan Islam seperti yang tergambarkan saat ini. Islam masuk ke Jawa, begitu pula Yogyakarta, tidak serta merta hadir dan turun dari langit. Ia dibawa oleh sekelompok wali melalui proses akomodasi budaya setempat hingga perlahan islamisasi terjadi dan masyarakat Jawa dengan ke-Jawa-an yang dimiliki mempercayai keyakinan ini. Wallhasil, perjumpaan Islam dan Jawa tidak lepas dari simbol dan praktik kebudayaan sebagai medium masuknya agama ‘baru’ bagi masyarakat Jawa yang lebih dulu telah memeluk agama Hindu – Budha dan agama lokal. Namun demikian, rekaman sejarah menunjukkan di tahun-tahun 1386-1389, beberapa nisan telah ditemukan dan itu diyakini sebagai bukti pertama dari eksistensi Kaum Muslim di Jawa.¹¹²

Sekilas kita menyadari bahwa kerap kali membicarakan budaya, tradisi lokal dan sejarah

¹¹¹ M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*, trans. FX Dono Sunardi and Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 30.

¹¹² Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

perkembangan Islam, diskursus ini tidak pernah luput dari peran sejarawan yang mengkaji Islam dan Jawa.¹¹³ Kepingan-kepingan sejarah yang diteliti baik secara lisan maupun tulisan, setidaknya telah memberikan khazanah baru bagi historiografi keislaman pada studi-studi Islam (*Islamic studies*), ilmu sosial, antropologi dan ilmu sejarah itu sendiri. Demikian, tulisan ini akan menelusuri secara cermat bagian-bagian sejarah Islam, budaya dan tradisi lokal yang bermuara dari ilmuwan-ilmuwan tadi. Meskipun belum secara komprehensif memberikan sudut pandang yang menyeluruh, namun setidaknya tulisan ini ingin mencoba membangkitkan pengetahuan akan sejarah islamisasi di Jawa, khususnya Yogyakarta, yang fokus pada eskalasi keagamaan yang terjadi pada masa kolonialisme, post-kolonial, Orde Baru, masuknya reformasi hingga saat ini secara saksama.

¹¹³ Lihat misalnya: Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press Glencoe, 1960); Martin van Bruinessen, "Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the 'Conservative Turn' of the Early 21st Century," in *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn,'* ed. Martin van Bruinessen (Singapore: ISEAS Publishing, 2013); Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989); Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (New York: Springer, 2011); Merle Calvin Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural, and Religious History, c. 1930 to the Present* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012).

Masyarakat Jawa yang Kian Terislamkan Abad ke-19 & 20

Secara singkat, Islam disyiarkan kepada masyarakat Jawa melalui para wali atau—acap disebut—Wali Songo. Bukti ini oleh Ricklefs lihat sebagai gejala Sintesis Mistik yang menganggap bahwa perkembangan Islam di Jawa tidak hanya didokumentasikan melalui manuskrip-manuskrip tetapi juga lewat simbol dan bukti sinkretis Islam dan Jawa. Sintesis Mistik yang diinterpretasi Ricklefs ini juga setidaknya melihat tiga komponen penting bagaimana pencampuran Islam dan Jawa saat itu—pada abad ke-19 (1800-1830an).

Pertama, terdapat suatu kesadaran identitas Islami yang kuat: “menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim.” *Kedua*, mulai dipraktikannya pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam: mengucapkan syahadat, shalat lima kali sehari, membayar zakat, berpuasa Ramadan, dan menunaikan ibadah haji bagi mereka yang mampu melakukannya. Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar pertama, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu, yang pada

dasarnya adalah Dewa Angina) dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah.¹¹⁴

Abad ke-19 menjadi tahun-tahun panjang bagi Islam dan Jawa mengalami penyesuaian, baik secara praktik, nuansa keseharian, hingga pada normalisasi nilai Islam sebagai nilai Jawa. Alih-alih penciptaan kebudayaan baru tersebut, Ricklefs menganggap bahwa “orang Jawa adalah orang-orang Muslim yang berbahasa Jawa”. Ihwal orang Jawa dan orang Muslim ini lebih jauh ia katakan bahwa penandanya jelas bisa dilihat pada awal abad ke-18 atau akhir abad ke-17.¹¹⁵

Penanda tersebut dapat diketahui secara saksama, secara parsial, pada masa-masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749). Di mana, mulai diterapkannya hukum Islam pada masyarakat, seperti adanya perintah agar rajin datang ke masjid untuk beribadah pada hari Jumat, judi dianggap sebagai tindakan yang melanggar hukum di istana (kecuali sabung ayam) bahkan ada bukti bahwa tangan pencuri

¹¹⁴ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

¹¹⁵ Agus Iswanto, “Tradisi Ngabekten: Artikulasi Harmoni Ajaran Islam Dan Budaya Jawa Di Keraton Yogyakarta,” in *Tradisi Lisan, Pendidikan Karakter, Dan Harmoni Umat Beragama Di Era 4.0: Pengalaman Bali, Lombok, Dan Jawa*, ed. Roch Aris Hidayat and Agus Iswanto (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2019), 171.

dipotong.¹¹⁶ Bagaimanapun, proyek islamisasi ini juga idiosinkratis dalam hal-hal lain. Madat (secara teori) dilarang, namun selera kaum bangsawan terhadap anggur, minuman, dan bir dari Eropa secara kasat masa dibiarkan.

Perihal pernyataan itu dapat dibuktikan pada pernyataan John Crawfurd—seorang Protestan Skotlandia—yang juga pengamat dan pengkritik di era jabatan Raffles (1811-1816) yang melihat masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang “semibarbar”, menurutnya:

“Dari semua kaum pengikut Muhammad, orang Jawa adalah yang paling longgar dalam hal prinsip maupun praktik mereka. Baik dalam hal doa maupun puasa, masyarakat Hindia Timur (Indonesia), demikian bisa dikatakan secara umum, tidak menjalankannya dengan amat rigid. Kalangan yang lebih bawah tahu sedikit saja, dan bahkan tidak peduli, dengan hal-hal semacam ini. Peziarahan ke Mekkah sering kali dijalankan oleh masyarakat Jawa, dan semua pengikut Muhammad lainnya, bukan terutama karena alasan kesalehan, tetapi demi posisi sosial dan beragam kemudahan yang didapat oleh mereka yang telah melakukan

¹¹⁶ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

peziarahan tersebut di antara masyarakat yang masih sederhana dan tak terpelajar”.¹¹⁷

Sedikitnya pengetahuan orang Jawa terhadap islam sejalan dengan pernyataan Woodward yang merujuk pada Raffles dalam *The History of Java* bahwa Islam atau “Mahometanism”,¹¹⁸ menurutnya, hanya memengaruhi bagian permukaan orang Jawa saja dan tidak begitu banyak mengubah kebatinan mereka,¹¹⁹ yang barangkali juga menimbulkan adanya trikotomi *santri*, *abangan*, *priyayi*. Bahwa Islam di Jawa pula pada titik tertentu terpolarisasi dan tersegmentasi berdasarkan kelas, pasar, golongan dan sumber di mana ia disebarkan.

Dalam artian saat ini, menurut Ricklefs, *abangan* berarti kaum Muslim nominal (Muslim KTP) yang memandang islam terutama sebagai sumber praktik ritual di tahapan-tahapan tertentu dalam kehidupan.¹²⁰ Seorang

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ *Mohametanism* atau Doktrin Muhammad (Muhammadisme) diasosiasikan oleh Woodward sebagai agama Islam. Penyebutan ini dicatut dari seorang Orientalis Belanda, Adrian Reland, dalam bukunya yang berjudul “*Of the Mahometan Religion, Two Books*” yang ia pakai sebab *Mahometanisme* cenderung lebih masuk kepada ajaran-ajaran akan agama yang disebarkan oleh Nabi Muhammad.

¹¹⁹ Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, 48.

¹²⁰ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

abangan dapat dibilang yang Woodward sampaikan hanya mengerti islam secara permukaannya saja; yang tidak terlalu mengindahkan nilai-nilai islam dalam praktik keagamaannya. Berbeda dengan *santri*, yakni kaum Muslim yang saleh dan mempraktikkan ajaran agama Islam secara sadar dan sukarela.

Secara mendasar, kelompok ini sendiri terbagi menjadi kaum Tradisionalis (yang direpresentasikan terutama oleh NU) dan kalangan Modernis (kerap direpresentasikan oleh Muhammadiyah). Utamanya, kategorisasi ini bagi Ricklefs mencerminkan perbedaan kelas sosial dan identitas religius yang tegas yang kemudian dikenalkan ke dunia akademik oleh Clifford Geertz, Antropolog berkebangsaan Amerika, pada tahun 1950-an di Mojokuto. Dengan demikian, kiranya penting untuk dicatat bahwa *priyayi* meskipun tidak menunjukkan identitas religius yang tegas antara keduanya, tetapi juga sebagai golongan aristokrat, ia tetap merepresentasikan kategori masyarakat kelas atas berdasarkan kelas sosial mereka.¹²¹

¹²¹ Ibid.

Tradisi Lokal, Keraton Yogyakarta dan Kontestasi Islamisasi menjelang Reformasi

Keislaman di Yogyakarta sebagai nuansa baru dalam kehidupan masyarakat Yogyakarta lahir dan berkembang menyelaraskan kebudayaan dan tradisi lokal—melalui sinkretisasi keislaman dan budaya Jawa. Mulanya, konfrontasi terjadi karena beberapa dari mereka lebih memilih istilah ‘kejawen’, ‘agama Jawi’ (secara harfiah, agama Jawa) dan ‘Jawanisme’ daripada istilah *abangan* (sepaimana dijelaskan di subbab sebelumnya). Menurut Woodward,¹²² ‘Jawanisme’ dalam konteks ini dapat diartikan sebagai unsur-unsur asli agama Jawa yang tetap konstan dalam menghadapi dampak yang luar biasa dari gagasan asing atau, lebih luas lagi, agama mereka yang tidak menerima kewajiban agama Muslim mereka secara serius.

Maka dari itu, posisi ini secara tegas diartikulasikan oleh Ricklefs, yang berpendapat bahwa perpindahan agama Jawa ke Islam tidak serta merta mengubah karakter fundamental Hindu/Budha atau ajaran lokal dari pemikiran agama Jawa.¹²³ Begitu pula, Kim¹²⁴ melihat

¹²² Woodward, *Java, Indonesia and Islam*.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life* (Canberra: ANU E Press, 2007).

bahwa diskursus agama Islam mengalami pergumulan bagi orang Jawa di tengah penyebarannya:

“ . . . to be Javanese is, for the majority, to be Abangan Javanese; the Santri Javanese is perceived by the bulk of Javanese society as a person who has to some extent removed himself from the social and cultural environment”.¹²⁵

Lantas, wajah keagamaan Jawa dan Islam ini agaknya perlu dilihat juga dari dinamika tradisi lokal masyarakat ‘bagaimana’ mereka—orang Jawa—menerima dan menginternalisasi nilai keislaman melalui praktik-praktik keseharian, kesenian dan pengakomodasian Islam di Jawa, khususnya Yogyakarta.

Sejak dulu, kehidupan masyarakat Yogyakarta saling berkaitan dengan Keraton Yogyakarta dalam mengurus warganya. Yogyakarta ada karena berdirinya Keraton Yogyakarta. Ini juga berarti, aktivitas warga langgeng dilakukan karena adanya legitimasi dan kekuasaan yang rigid di Keraton kepada warganya. Sebagai ilustrasi, dalam konteks sosial-budaya, Yogyakarta mengalami perkawinan budaya atau silang budaya. Satu contoh disampaikan oleh Laksono, yakni cara makan Jawa yang *sak penake dewe*

¹²⁵ Bandingkan dengan Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, 60.

bertemu dengan cara makan yang tertib *a la* kolonial. Selalu ada dialektika antara budaya Keraton sebagai pusat dengan budaya desa-desa penyangganya yang kemudian mewujud sebagai kampung. Menurut antropolog senior UGM ini, Yogyakarta adalah dialektika yang besar, antar budaya. Dari sana muncullah komunitas-komunitas dengan identitas sebagai *cah kampung* atau *wong kampung*.¹²⁶

Wong kampung yang diibaratkan adalah masyarakat Yogyakarta ini tentu relevan disandingkan dengan konteks sejarah kehidupan di tahun 1930-an. Catatan dan karya Pigeaud yang berjudul “Pertunjukan Rakyat Jawa” mengenai aktivitas kesenian, penggambaran pelaksanaan tradisi keislaman dengan campuran budaya Jawa adalah bukti bahwa agama Islam disebarkan melalui cara-cara demikian. Meskipun eskalasi politik dan ekonomi saat itu sedang bergejolak, masyarakat Jawa yang tinggal di daerah pedesaan tetap mempertahankan bermacam ragam pertunjukan, kesenian dan hiburan rakyat—baik sebagai hiburan bagi kerajaan maupun untuk rakyat itu sendiri. Lagi-lagi bagi Ricklefs, semuanya ini, secara umum, mencerminkan suatu kesadaran akan kekuatan adikodrati.

¹²⁶ Laksono, *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa: Alih Ubah Model Berpikir Jawa*.

Tidak berhenti di situ, Ricklefs menjelaskan kesenian saat itu lekat dengan kepercayaan masyarakat Jawa terhadap adikodrati/wujud supranatural. Pigeaud lebih lanjut juga menjelaskan perasaan masyarakat Jawa yang tertuang dalam tarian-tarian Jawa, seperti *Jaranan* di Kediri, sinden perempuan dalam tari *gandrung* di Banyuwangi dan kesenian *ludruk* di Surabaya telah memudah *sensinya* dan tampaknya kesadaran supernatural itu telah dipengaruhi oleh reformasi religius, jelasnya “Perasaan akan adanya suatu kehadiran religius masih belum sepenuhnya menghilang dari pertunjukan-pertunjukan ini”.¹²⁷

Selain itu, juga terdapat pertunjukan-pertunjukan yang kerap diasosiasikan dengan kesalehan islami. *Slawatan* (dalam istilahnya Pigeaud) yang dikenal luas di kalangan Tradisionalis atau komunitas religius kuno, NU, tampaknya di banyak tempat dianggap penting oleh *abangan* begitu pun oleh *priyayi*. Dari cerita Pigeaud, *slawatan* dilakukan dengan iringan *terbang* (tamborin) dengan disertakannya kisah atau narasi kehidupan Nabi Muhammad SAW dalam bahasa Arab namun masih dengan gaya Jawa. *Sajen* atau persembahan pada beberapa upacara sakral lain juga disiapkan sebagai berkat dalam

¹²⁷ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

slawatan. Secara praktiknya, *slawatan* dilaksanakan pada kesempatan-kesempatan seperti pernikahan, sunatan, peringatan umur kehamilan tujuh bulan, puput pusar bayi dan penebusan janji.¹²⁸ Atau seperti ilustrasinya Woodward dalam *Muludan*, *slawatan* juga dilakukan agar mengingat dan memuja—dalam istilahnya—*Mohametanisme*.



Ilustrasi 2 Penggambaran pelaksanaan *slawatan* untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad SAW (*Muludan*, *Maulid* Nabi) (Sumber: Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, hlm. 97 dalam Ricklefs 2012: 77)

¹²⁸ Ibid.

Meskipun syiar demikian bagi agama Islam-nya orang Jawa juga bagian dari produk kebudayaan Jawa, namun para pengusung reformasi islam memandang kekuatan-kekuatan spiritual yang dihadirkan dalam berbagai pertunjukan itu tak lain adalah sebuah 'kesyirikan'. Produk kebudayaan ini, termasuk seni tari, musik dan pertunjukan wayang sebagai bagian dari syiar Islam mengisahkan berbagai cerita yang biasanya diangkat dari karya-karya klasik periode Hindu-Budhis seperti Baratayuda dan Ramayana atau kisah petualangan romantis dari pahlawan pra-Islam, Panji.¹²⁹ Bahkan di beberapa catatan, kesyirikan ini juga dikaitkan dengan kekuatan-kekuatan spiritual ini yang lekat dengan Ratu Kidul, roh-roh para pendiri dan pelindung desa hingga drama rakyat seperti kethoprak dan ludruk seringkali diasosiasikan menggerus nilai-nilai keislaman.

Mereka, masyarakat Jawa pedesaan utamanya *wong kampung* Yogyakarta, meyakini tradisi lokal ini kian terjustifikasi dan legal mereka lakukan karena menerima klaim elite Keraton bahwa mereka lah yang memegang kepemimpinan budaya, keagamaan dan sosial. Pandangan serupa juga muncul dari Woodward bahwa tradisi keagamaan yang dipraktikkan di keraton juga tampak dari adanya *garebeg*, *selamatan*, dan ritual-ritual siklus hidup

¹²⁹ Ibid.

lainnya seperti kelahiran, kematian dan pernikahan. Ciri kentara adalah dari makanan yang disajikan sebagai *sajen* dan secara parsial itu penting bagi orang Kejawaen Islam.¹³⁰ Apalagi, pada tahun 1930-an itu ada seorang bangsawan keraton yang bermanuver menyuarakan kepentingan masyarakat pedesaan di tengah-tengah Depresi Besar¹³¹ ialah Pangeran Surjodiningrat¹³² yang mendirikan sebuah organisasi bernama *Pakempalan Kawula Ngayogyakarta* (Perhimpunan Rakyat Yogyakarta). Meski pada akhirnya Surjodiningrat dikecam oleh elite nasionalis, termasuk yang terancam saat itu, yakni Sri Sultan dan Sukarno, karena diwanti-wanti sebagai raja seluruh umat Muslim di pedesaan Yogyakarta. Gambaran ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan dan kebudayaan Jawa saat itu sangat bergantung pada penokohan dan jejaring komunitas sebagai wadah bermanuver.

Terlepas dari itu semua, Ricklefs demikian menegaskan kembali jika saja ada orang menulis tentang kesenian rakyat di kalangan masyarakat Jawa hingga saat ini, sebagian besarnya akan berupa kisah kemerosotan

¹³⁰ Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, 115.

¹³¹ Mengenai Depresi Besar lihat Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

¹³² Pangeran Surjodiningrat dikenal baik oleh masyarakat pedesaan karena posisinya yang memihak warga. Meskipun banyak kecaman dari elite keraton yang melihat tindakannya menyimpang. Lihat M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...*, 81-83

serta hilangnya tradisi. Hal ini, menurutnya, sebagian dipengaruhi oleh reformasi religius, tetapi juga merupakan efek dari modernisasi serta globalisasi: atau mungkin ini produk dari pendidikan, elektrifikasi, televisisasi dan *Nintendoisasi* sekaligus pula Islamisasi.¹³³

3. Karakteristik Keberagaman Masyarakat Yogyakarta

Islamisasi Jawa sebaiknya dipandang sebagai bagian dari proses yang terus berlanjut. Hal ini sesuai dengan pandangan Azra yang mengatakan bahwa, Islamisasi di kepulauan Nusantara merupakan suatu proses yang bersifat evolusioner dan dinamis serta bervariasi.¹³⁴ Akibatnya adalah Islamisasi kelompok etnis di wilayah yang berbeda-beda ini menjadikan konversi yang beraneka ragam dan tidak tunggal, tetapi suatu proses panjang menuju “kompromi” yang lebih besar.¹³⁵ Tentu saja ada banyak faktor yang menyebabkan kompromi-kompromi tersebut, di antaranya adalah perkembangan keilmuan dan pembelajaran Islam secara lokal, kontak-kontak

¹³³ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

¹³⁴ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 21.

¹³⁵ Iswanto, “Tradisi Ngabekten: Artikulasi Harmoni Ajaran Islam Dan Budaya Jawa Di Keraton Yogyakarta,” 174.

keagamaan dan intelektual dengan pusat-pusat ortodoksi Islam di Timur Tengah, serta perubahan sosial-budaya.¹³⁶

Reformasi Islam dan Kompromi Beragama Paska Orde Baru

Runtuhnya rezim sentralistik Orde Baru telah mewarnai khazanah keagamaan islam, di mana karakteristik keberagamaan menjadi lebih variatif; mulai menguatnya akar segmentasi kelompok keagamaan, dan lebih lanjut, islam bersifat lebih institusionalis. Dalam konteks Indonesia, otoritas keberagamaan islam saat itu secara signifikan dipegang oleh dua aliran arus utama dan satu lembaga ulama, yaitu Nadhlatul Ulama dan Muhammadiyah serta Majelis Ulama Indonesia (MUI). Namun sebelum beranjak kepada institusionalisasi agama Islam, akan lebih afdhal bila mana melihat perspektif sejarah kemunculan ‘kompromi’ baru ini di mana monopoli otoritas keagamaan di masa Soeharto banyak dipegang oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Didirikan pada 1975, MUI menjadi salah sekian dari organisasi Islam yang paling signifikan di Indonesia. Sebagai organisasi Islam, peran MUI murni sebagai pemberi saran keagamaan: hal ini berarti MUI dilarang

¹³⁶ Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*.

untuk menjalankan program-program praktis, seperti membangun sekolah atau rumah sakit.¹³⁷ Saran-saran keagamaan yang dikeluarkan oleh MUI muncul dengan berbagai bentuk. Fatwa menjadi salah satu produk yurisprudensinya yang kentara signifikan. Fatwa dapat mencakup berbagai jenis isu: mulai dari topik yang personal dan sehari-hari—seperti ritual keislaman, praktik kebudayaan, dan masalah keluarga—hingga hal-ihwal yang luas cakupannya, seperti permasalahan kelompok sesat dan terorisme. Dari sini, MUI mendeklarasikan dirinya independent dari pemerintah, dan sejak itu MUI menetapkan agendanya sendiri. Namun cerita usainya MUI di era Orde Baru ini menjadi awal mula—barangkali dalam konteks penelitian ini—demokratisasi otoritas keagamaan, walaupun mesti dicatat pengaruhnya sampai saat ini tak jua mengikis.

Di Indonesia, sudah umum bahwa fatwa dari MUI dan organisasi-organisasi besar Muhammadiyah dan NU dianggap otoritatif. Dalam konteks Yogyakarta, menilik cerita Ricklefs dua pemain besar yang tak diragukan lagi pengaruhnya itu *ya memang* NU dan Muhammadiyah. Sempelnya, menurut Ricklefs, NU dan Muhammadiyah dapat dilihat dari mayoritas pengikutnya, di mana

¹³⁷ Nadirsyah Hosen, “Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998),” *Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2004): 147–179, <https://doi.org/10.1093/jis/15.2.147>.

Muhammadiyah di Yogyakarta lebih banyak berbasis di perkotaan, sedangkan NU banyak bergerak di kalangan santri, orang desa dan wilayah-wilayah pinggiran kota.

NU secara praktis mengusung paham Tradisionalisme, dalam pengertian tertentu, senantiasa bersifat defensif. Sedangkan Muhammadiyah, meminjam istilah Ayzumardi Azra, cenderung “menjaga iman umat” yang juga berupaya untuk mereformasi Islam.¹³⁸ Didorong oleh dua kekuatan kelompok besar ini, Islam di Yogyakarta menyesuaikan pada tindakan-tindakan dan koherensi masyarakat yang mengusung keharmonisan antar-umat beragama karena tantangan-tantangan ke depan yang dihadapi, seperti Azra desak kepada “para pemimpin islam moderat” ini adalah untuk mengatasi isu radikalisme dan menolak “penafsiran harfiah atas islam”.

Akibatnya di sejumlah wilayah di Jawa, Muhammadiyah membentuk aktivitas “*dakwah kultural*” sebagai *syiar* dan komunikasi keislaman pada masyarakat, bahkan dalam media digital, Muhammadiyah membentuk situs *Suara Muhammadiyah* sebagai tandingan untuk memoderasi islam yang konservatif. Di sisi lain, NU memiliki pola serupa, namun kiranya kiyai-kiyai nya

¹³⁸ Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*; Bandingkan dengan Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*, 549.

memiliki pengaruh besar di Jawa, khususnya di Jawa Timur. Dengan demikian, kompromi yang digambarkan singkat di sini, telah melihatkan suatu kegentingan bagi dua kelompok arus utama ini menampik demokrasi di Indonesia. Lantas sebenarnya, tantangan dan ancaman seperti apakah yang dihadapi Islam paska Orde Baru tersebut sehingga perlunya kompromi-kompromi tersebut?

Singkatnya, Bruinessen ingin memberi tahu secara *jahr* bahwa ada kelompok-kelompok Islam yang menginginkan kedudukan politik melalui *kaderisasi*, dakwah *underground* dan tanpa diketahui menasar banyak masyarakat lewat cara-cara khutbah dan syiar di masjid dan mushola. Meskipun jejaknya tidak terdeteksi secara akurat di Yogyakarta, namun perkembangan diskursus ini telah merongrong otoritas kuasa dua kelompok *mainstream*. Kecurigaan itu lantas terbukti dalam catatan Bruinessen yang melihat suburnya Partai Keadilan (yang tak lama berubah menjadi PKS) pada awal abad ke-21 disertai kemunculan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dengan aspirasinya

untuk menjalankan hukum syariah secara penuh di Indonesia.¹³⁹

Dengan demikian, integritas organisasional dan ideologis Muhammadiyah dan NU semakin digerogeti. Lantaran geliat ini, pada satu waktu di mana paska gempa 2006, aktivis dan sukarelawan PKS datang untuk memperbaiki masjid, dan ini menjadi ihwal bukti pergerakan mereka di masjid-masjid—melalui kegiatan “gerakan tarbiyah”—serta memberikan khutbah yang isinya mempromosikan pandangan-pandangan mereka.¹⁴⁰

Lantas fenomena keberagaman ini telah menyepakati apa yang Bruinessen sebagai aliran konservatif atau *conservative turn*. Di Yogyakarta, *gap* keberagaman ini tidak terlihat secara eksplisit, namun barangkali jika ditelisik lebih dalam variasi kelompok keagamaan mulai memegang otoritasnya masing-masing dengan kaumnya, terlebih pada kaderisasi—sebagaimana PKS lancangkan—di kampus-kampus dan masjid. Meneroka pada satu dasawarsa awal reformasi, ancaman dari “ideologi-ideologi lain” ini pada akhirnya didengungkan oleh NU dan Muhammadiyah melalui

¹³⁹ Bruinessen, “Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the ‘Conservative Turn’ of the Early 21st Century.”

¹⁴⁰ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

prevensi pada pandangan “islamis” dengan menegaskan posisi mereka secara organisatoris dan ideologis.

Intoleransi, Geliat Politik dalam Keberagamaan pada Organisasi Masyarakat

Pasca runtuhnya rezim Soeharto, ciri yang paling menonjol di Indonesia adalah maraknya kelompok-kelompok kekerasan berbasis identitas di tengah masyarakat. Biasanya kelompok tersebut hadir dengan memanfaatkan ketidakstabilan negara dalam mengatur politik keamanan masyarakat. Mereka tidak saja mengisi ruang publik dengan aksi-aksi di jalan raya sambil melancarkan berbagai tuntutan. Lebih dari itu, dengan memanfaatkan ‘angin demokratisasi’ tak sedikit diantara para dedengkotnya yang berhasil masuk di jabatan formal pemerintahan.¹⁴¹ Kondisi ini selain bersemayam di situasi nasional, juga terjadi di kancah lokal, khususnya di Yogyakarta di mana haluan keberagamaan mulai

¹⁴¹ Mochammad E.T. Pahlevi, David Efendi, and Azka A. Amrullohi, “Politik Jalanan: Fenomena Perilaku Politik Gerakan Pemuda Ka’bah Kota Yogyakarta Di Pemilu Serentak 2019,” *Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 5, no. 2 (2020).

menyebarkan pada tangan-tangan kelompok atau organisasi masyarakat.¹⁴²

Wawancara dengan Kocok a.k.a Adi Bayu Perkasa (10 September 2020) menghasilkan suatu sudut pandang menarik yang melihat otoritas keagamaan yang signifikan berpengaruh di Yogyakarta—selain dua aliran arus utama; NU dan Muhammadiyah—juga penting kiranya menanggapi organisasi-organisasi masyarakat yang kadang berubah *premanisme*, berdalih politik-praktis dan tak ayal penguasa lahan. Sebagai ilustrasi, hal ini selaras dengan temuan Pahlevi dkk. dalam laku kajiannya yang menyorot kelompok masyarakat Gerakan Pemuda Ka'bah¹⁴³ (GPK)

¹⁴² Adapun sebagai klaim politis penulis, tidak semua organisasi masyarakat keagamaan, khususnya Islam, berkonotasi negatif. Hasil ini merupakan pembacaan kami kepada beberapa literatur dan kabar yang mewarta media sosial karena menganggap hal ini bisa jadi bahan refleksi serta dijadikan potret parsial akan karakteristik agama Islam di Yogyakarta. Jejak keagamaan demikian tak lain secara akademis untuk melegitimasi apa yang van Bruinessen (2013) sebut sebagai “*conservative turn*”—teks dan konteks agama yang berbelok dari pandangan ‘Jawa’ secara kebudayaan, alih-alih masuknya pengaruh Islam.

¹⁴³ Secara nasional, GPK didirikan di Jakarta sejak April 1982. GPK (Gerakan Pemuda Ka'bah) adalah milisi sipil terbesar di Yogyakarta. GPK juga merupakan gerakan underbow kaum muda yang mendukung PPP (Partai Pembangunan Bersatu). GPK di provinsi Yogyakarta adalah yang terbesar dibandingkan gardu lainnya, karena ada 3000 anggota formal GPK di wilayah ini. Sementara milisi sipil lainnya hanya memiliki sekitar 50-700 anggota. Sebagian besar anggota GPK tinggal di empat desa Islam yang dikenal sebagai 4K, Kauman, Karangajen, Kotagede dan Kuncen, ditambah desa Islam lainnya, yaitu Notoprajan. Kelompok

yang lahir karena jalinan afiliasi dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Ilustrasi ini didukung oleh kesaksian Kocok mengenai Fuad Andreago—yang menjabat sebagai Ketua Pembina GPK sekaligus Koordinator Forum Umat Islam (FUI) Yogyakarta yang juga dikenal dengan aksi-aksi *vigilante*-nya—memberikan klarifikasi dalam kasus “Lilin for Ahok” 2017 bahwa ia dan kelompoknya lah yang menjadi provokator pada kejadian kisruh di hari itu.¹⁴⁴ Bahkan, seminggu sebelum kejadian, wacana provokasi itu sudah disampaikan di akun-akun grup *WhatsApp* dan ramai menjadi perbincangan di dunia maya. Namun lagi-lagi, bagi Kocok peristiwa itu bukan lagi menakar urusan keagamaan namun tak lain adalah campur tangan politik.

“Fuad ini orang politik, dia tidak semata mata (mengatur) urusan islam. Tapi kan konsumennya (pengikutnya) orang islam; orang memuja Fuad karena ke-islamannya bukan karena urusan politiknya” (tanda kurung penambahan oleh penulis, dalam Wawancara dengan Kocok).

milisi ini di antara orang-orang menjadi kelompok yang sering membuat keributan di jalan raya (Pahlevi dkk, 2020).

¹⁴⁴ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://r3.rappler.com/indonesia/berita/169546-aksi-lilin-ahok-di-yogya-diwarnai-suara-letusan-tembakan>

Pada spektrum yang berbeda, geliat intoleransi yang dilayangkan organisasi masyarakat islam ini banyak dilakukan oleh dua kelompok—yang dianggap “ekstrimis”, yaitu Forum Jihad Islam (FJI) dan Front Pembela Islam (FPI). Misalnya pada kasus pembubaran dan perusakan sedekah laut di Pantai Pandansimo, Bantul pada tahun 2018 yang ramai diperbincangkan dan menjadi ajang adu pendapat di *Twitter*—khususnya akun-akun islam konservatif versus budaya Jawa.¹⁴⁵

Beberapa beranggapan kalau sumber kericuhan itu didalangi oleh ormas FPI, bahkan dalam wawancara oleh media Ketua Umum PP Muhammadiyah Buya Syafii Maarif juga turut angkat bicara dan menyatakan kalau peristiwa itu sedikit banyak dipengaruhi oleh paham *wahabisme* yang berbahaya.¹⁴⁶ Gambaran ini juga selaras dengan catatan sejarah Ricklefs bahwa FPI, Majelis Tafsir Al-Qur’an (MTA) dan kelompok yang dianggap Dakwahis dan Islamis lainnya kerap melakukan “*sweeping*” terhadap tindak laku kemaksiatan, kesyirikan, dan perilaku maksiat

¹⁴⁵ Akun-akun itu antara lain menurut kesaksian Kocok antara lain: @jawa_menfess, @jawasastra dan @hanacarajakawa (#1 Transkrip Wawancara *Adi Bayu Perkasa* Muslim Clicktivism (10 September 2020).

¹⁴⁶ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://kumparan.com/kumparannews/sri-sultan-soal-perusakan-sedekah-laut-jangan-merasa-benar-sendiri-1539598357817156542/full>

lainnya.¹⁴⁷ Meskipun demikian, catatan-catatan itu tidak spesifik menangkap peristiwa yang ada di Yogyakarta meskipun laku normatif corak keorganisasiannya mendukung hal-hwal intoleransi terjadi.

Setidaknya dalam kurun tahun 2015 hingga tahun 2019 berbagai peristiwa intoleransi terjadi di Yogyakarta dan serangan paling banyak terjadi di Bantul.¹⁴⁸ Secara umum, 13 dari 18 total kasus adalah penolakan aktivitas keagamaan Kristen dan Katolik; berupa aktivitas bakti sosial yang dilarang, perusakan kompleks Gua Maria Semanggi hingga pembakaran Gereja Baptis di Bantul. Adapun kasus intoleransi minor terjadi bersifat nir-kekerasan namun menyekal kurikulum pendidikan Sekolah Dasar untuk mewajibkan siswanya menggunakan seragam Muslim, seperti kasus di Gunung Kidul pada tahun 2019 dan lainnya berupa pembubaran pemutaran film yang dianggap menyebarkan ajaran PKI.

Sedangkan tiga di antara 18 kasus itu berkaitan dengan keagamaan lokal dan tradisi lokal di Yogyakarta yang dianggap menyimpang dari aliran *mainstream*.

¹⁴⁷ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*.

¹⁴⁸ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://nasional.tempo.co/read/1272263/setara-institute-paparkan-alasan-intoleransi-di-bantul-tinggi/full&view=ok>

Sebagai studi kasus penelitian ini, kami mendiskusikan beberapa ragam respon yang menyeputari kasus intoleransi mengenai kegiatan tradisi lokal dan propaganda keberagamaan di media sosial yang cukup kontroversial pada masanya.

Demokratisasi Agama dan Refleksi Laju Konservatisme

Menanggapi satu per satu corak karakteristik keberagamaan masyarakat Yogyakarta di masa demokratisasi kebebasan berpendapat mengalami peningkatan, agaknya kita perlu sedikit reflektif melihat ini. Menurut Sydney Jones dalam *Sisi Gelap Demokrasi*, demokrasi memberikan tempat bagi kita belajar hidup bersama musuh karena hanya demokrasi yang memungkinkan ketegangan dan paradoks, yang bersumber dari kebebasan, terjadi di masyarakat.¹⁴⁹ Akan tetapi, dari pembacaan dan pengalaman, demokrasi tidak menjamin kebebasan, paradoks, dan ketegangan menjadi suatu yang harmonis.

Namun, sisi gelap demokrasi menimbulkan praktik lain, dalam tataran pragmatis, masyarakat sipil memiliki kebebasan dalam bertindak dan berpikir yang mengarah

¹⁴⁹ Sydney Jones, *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani Di Indonesia* (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015).

kepada militansi suatu kelompok. Kebebasan suatu kelompok, organisasi ataupun lembaga swadaya masyarakat menjadi salah satu agenda demokrasi yang diperjuangkan kini melawan arah, justru kelompok, ataupun swadaya dalam arti keseluruhan melawan kebebasan terhadap kebebasan agama yang dianggap berbeda dengan kelompoknya.

Kasus-kasus di atas kemudian dapat menyelaraskan pandangan bahwa Islam dan keberagaman masyarakat Yogyakarta di dua dasawarsa demokrasi Indonesia menghadapi konfigurasi dan kompromi anyar di perhelatan lembaga kemasyarakatan Islam. Apalagi dalam kasus-kasus yang menyerang kelompok minoritas, praktik keagamaan lokal dan agama lain. Kiranya pandangan mengenai keragaman di Yogyakarta menapaki kasta yang paling tinggi sebagai daerah yang 'toleran' perlu untuk dikesampingkan terlebih dahulu. Bukan untuk pesimis melihat keberagaman masyarakat Yogyakarta, tapi untuk selangkah lebih jauh melihat apa yang *beyond* dari praktik beragama selama ini—seperti yang disampaikan van Bruinessen di awal—sebagai suatu arah "*conservative turn*" yang mana (dalam konteks Yogyakarta) otoritas keagamaan melebur dan memecah pada kuasa lembaga kemasyarakatan dengan paham dan keyakinannya masing-masing. Hal ini masih dikatakan sebagai

perjalanan panjang gambaran Agama Islam di Yogyakarta mengalami kontestasi otoritas, yang mungkin saja ke depannya otoritas itu bergeser kembali dan mewadahi pada bentuk yang lain.

BAB IV.

AKTIVISME DIGITAL KAUM MUDA DAN
DISKURSUS TRADISI LOKAL DI BANTEN DAN
YOGYAKARTA

Informasi mengenai respon kaum muda terhadap tradisi keberagaman lokal serta kaitannya dengan media sosial secara empiris telah dihimpun melalui teknik pengumpulan data survey responden, observasi virtual, wawancara, dan *Focus Group Discussion* (FGD). Pengumpulan fakta-fakta wacana tradisi keberagaman lokal dalam sudut pandang kaum muda melalui survey responden secara spesifik memanfaatkan platform laman *Google Forms* yang disediakan dari September hingga Oktober 2020. Kiranya penting untuk disampaikan terlebih dahulu bahwa formulir google ini juga berlaku dalam dua wilayah penempatan: Banten dan Yogyakarta, sehingga dalam beberapa kasus, terdapat beberapa responden yang salah mengartikan di bagian lokasi (saat ini) di mana ia berdomisili di Yogyakarta namun berasal dari Banten, dan mengisi 'Banten' sebagai tempat tinggal saat ini. Selain itu, keterbatasan ruang komunikasi dan rendahnya partisipasi *netizen* dalam memberikan pendapat ini juga telah berdampak pada sedikitnya

jumlah responden yang terhimpun. Evaluasi ini juga yang ingin kami sampaikan mula-mula, alih-alih sebagai *disclaimer* bahwa penelitian ini belum sepenuhnya komprehensif, holistik dan mendalam.

A. Kaum Muda dan Aktivitasnya dalam Media Sosial

Subjek penelitian ini menyoar kaum muda Banten dan Yogyakarta. Survey disebar secara acak dan tautan di melalui grup-grup media sosial. Di Banten, dari 56 responden usia 18-32 tahun, 29 orang (52%) di antaranya adalah laki-laki dan 27 orang (48%) perempuan. Sedangkan di Yogyakarta dari 37 responden usia 18-28 tahun, 19 orang (51.35%) di antaranya adalah laki-laki, sedangkan sisanya yaitu 18 orang (48.65%) perempuan. Tingkat pendidikan rata-rata responden dari kedua wilayah (Banten dan Yogyakarta: 93 orang)) antara lain: 65 orang lulusan SLTA sederajat, 26 orang lulusan S1 (sarjana), dan 2 orang lulusan S2 (Magister).

Adapun pekerjaan mayoritas adalah mahasiswa dan karyawan swasta. Selain itu, di bagian pertanyaan mengenai latarbelakang pendidikan pesantren, di kalangan kaum muda Banten didapatkan data bahwa 34 orang responden menyatakan pernah mengenyam pendidikan pesantren. Secara spesifik diketahui bahwa

dari 34 orang tersebut 15 orang pernah memiliki pengalaman *mondok* di pesantren modern dengan rentang waktu rata-rata 3-6 tahun (hanya 1 orang yang pernah tinggal 1 tahun), 11 orang pernah *mondok* di pesantren tradisional, dan 8 orang memiliki pengalaman menjadi santri di pesantren tradisional dan modern. Sedangkan 22 orang lainnya menyatakan tidak pernah mengenyam pendidikan pesantren, baik pesantren tradisional maupun pesantren modern. Sedangkan bagi responden di Yogyakarta, 16 orang menyatakan pernah mengenyam pendidikan pesantren.

Dari 16 orang ini secara spesifik diketahui bahwa 11 orang pernah *mondok* di pesantren modern dengan rentang rata-rata 3 – 6 tahun, 4 orang di antaranya pernah menjadi santri di pesantren tradisional dan modern, namun hanya 1 orang yang pernah tinggal di pesantren tradisional selama satu tahun. Sedangkan secara umum, mayoritas responden (n = 21) mengaku tidak pernah *mondok*, baik di pesantren modern maupun tradisional. Di bagian akhir dalam partisipasi keorganisasian, sejumlah responden mengisi organisasi selama kuliah atau sekolah menengah sebagai badan organisasi yang pernah diikuti.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Dalam kasus keorganisasian, jawaban kebanyakan responden tidak linear dengan bagian setelahnya dan/atau terkait topik ini sendiri;

Kami menyodorkan sejumlah pertanyaan pilihan ganda untuk mengetahui—setidaknya— tiga tujuan partisipasi kaum muda [1] sejauh mana mereka aktif dalam bermedia sosial, [2] keaktifan mereka dalam kajian komunitas keagamaan daring, dan [3] pengaruh kajian atau postingan tentang agama tersebut (dalam media sosial dan komunitas keagamaan daring) bagi keberagaman kaum muda. Hasil dari tiga tujuan ini dikategorisasikan melalui tabel-tabel berikut:

diskursus keagamaan. Secara parsial, jawaban-jawaban organisasi itu banyak menysar OSIS, Pramuka, kegiatan ekstrakurikuler, Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) dan Himpunan Mahasiswa Jurusan (HMJ). Namun, per 17 Oktober 2020, kami merevisi bagian bidang keorganisasian ini menjadi lebih spesifik, yaitu Organisasi Keagamaan. Hasilnya, 26 responden dari kedua wilayah di antaranya mencantumkan bidang organisasi keagamaan seperti, Ikatan Remaja Masjid dan ROHIS.

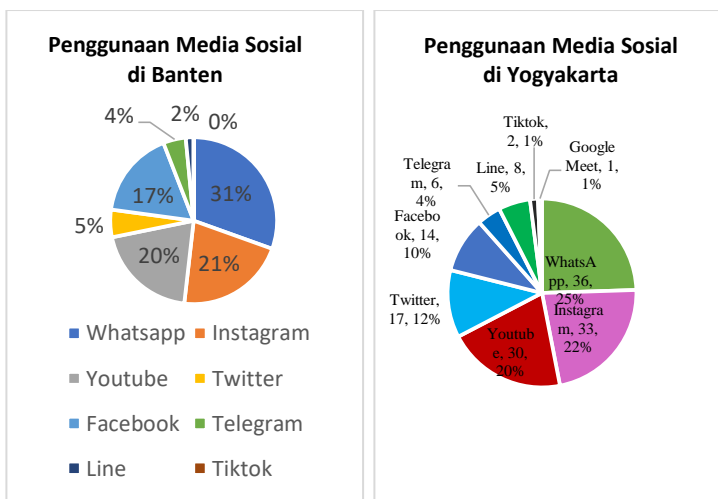


Diagram 1&2 Jenis media sosial yang digunakan kaum muda Banten (n = 175; jawaban boleh lebih dari satu) dan Yogyakarta (n = 147; jawaban boleh lebih dari satu)

Hasil survey pada Diagram 1&2 memperlihatkan bahwa persentase *WhatsApp* atau lebih lanjut akan kami sebut sebagai *WA* menjadi aplikasi penunjang media sosial paling banyak digunakan oleh kaum muda Banten dan Yogyakarta, yakni sebanyak 31% di Banten dan 24.5% di Yogyakarta. Artinya 53 orang dari 175 jawaban kaum muda Banten dan 36 orang dari 147 jawaban kaum muda Yogyakarta memiliki *WA* dan menggunakannya bermedsos. Adapun sorotan kedua untuk kedua wilayah ini masih sama yakni mengacu pada *Instagram* dan *Youtube* yang memiliki persentase hampir sama secara berurutan,

yaitu 21% dan 20% di Banten serta 22.4% dan 20.4% di Yogyakarta.

Sedangkan dalam urutan berikutnya ada perbedaan antara kedua wilayah. Dalam hal ini kaum muda Banten menjawab *Facebook* dan *Twitter* dengan selisih persentase signifikan yakni 17% untuk *Facebook* dan 5% untuk *Twitter*. Sedangkan di Yogyakarta, *Twitter* dan *Facebook* menjadi peringkat ketiga karena persentase serupa; 11.6% dan 9.5%.

Selain itu, di urutan terbawah di kalangan anak muda Banten adalah *Telegram* (4%) dan *Line* (2%) sedangkan bagi kalangan anak muda Yogyakarta ada *Google Meet* (0.7% per 1 orang) dan *Tiktok* (1.4% per 2 orang). Sebagai aplikasi baru dan juga baru-baru ini digunakan untuk pembuatan video, *Tiktok* menjadi lahan baru dalam bermedia sosial—terlebih kaitannya dengan dakwah keagamaan. Salah seorang informan kami, Rania (23) mengaku kalau dari *Tiktok* lah ia mampu mengikuti kajian keagamaan secara interaktif dan mudah dipahami¹⁵¹. Meskipun demikian, aplikasi tersebut mendapatkan respon sedikit dari responden.

¹⁵¹ Transkrip Wawancara_Rania Farida Sungkar_Muslim Clicktivism (25 September 2020).

Selain menanyakan jenis media sosial tersebut, penelitian ini juga memberikan pertanyaan tentang “seberapa sering Anda mengakses media sosial?” dengan menempatkan indikator dari yang tidak pernah (poin 1) hingga sangat sering (poin 5). Dalam hal ini, dari 56 responden asal Banten didapatkan data: 22 orang menyatakan sangat sering (poin 5) mengakses media sosial, menyusul kemudian 18 orang menyatakan sering (poin 4), 14 orang kadang-kadang (poin 3), 1 orang menyatakan hamper tidak pernah (poin 2) dan tidak satupun responden yang menyatakan tidak pernah mengakses media sosial (poin 1). Sedangkan di Yogyakarta, dari 37 responden, 21 orang di antaranya sangat sering (poin 5) mengakses media sosial, serta 10 suara lain menyatakan sering (poin 4) mengakses dan 6 lainnya mengakses *medsos* secukupnya (poin 3).

Hasil ini secara umum menunjukkan bahwa rata-rata responden di kedua wilayah mayoritas menyatakan sangat sering mengakses media sosial (Banten 40%; Yogyakarta 33%). Kaitannya pula dengan jenis media sosial tersebut, kiranya dapat dilihat bahwa WhatsApp, *Instagram* dan *Youtube* merupakan aplikasi pilihan kaum muda beraktivitas di media sosial.

Data tersebut juga menunjukkan bahwa media sosial merupakan instrument penyebaran informasi yang

tidak bisa dipisahkan dari aktivitas keseharian anak muda. Dengan kata lain, mereka tidak bisa lepas dari gawai untuk mengakses media sosial dalam kesehariannya. Memang, tidak secara spesifik mereka aktif dalam isu-isu keagamaan dalam bermedia sosial. Ada ragam alasan mereka mengakses media sosial, di antaranya untuk berkomunikasi dengan keluarga, komunitas, berbisnis online, bermain, belajar, mengekspresikan diri, dan lain-lain.

Aksesabilitas intensif terhadap media seperti ini memberikan gambaran bahwa *new media* dapat memberikan pengaruh signifikan pada perubahan pola interaksi dan bahkan perubahan sosial. Informasi-informasi dapat dengan mudah, cepat dan massif disebarkan, termasuk informasi dan isu-isu agama.

B. Partisipasi Kaum Muda dalam Komunitas Keagamaan Daring

Mengenai aktivisme virtual kaum muda mengenai isu-isu keislaman atau keagamaan, dari hasil survei kami dapatkan bahwa 53% dari 56 responden yang merupakan anak muda Banten menyatakan aktif mengikuti kajian, diskusi dan membagikan konten-konten mengenai isu-isu keagamaan/keislaman di media sosial, sementara 47%

sisanya menyatakan pasif dalam mengikuti isu-isu keislaman/keagamaan. Hal ini berbeda dengan anak muda di D.I. Yogyakarta. Dari 37 responden anak muda asal D.I. Yogyakarta hanya 41% anak muda yang menyatakan dirinya aktif dalam kajian, diskusi dan membagikan konten-konten mengenai isu-isu keagamaan/keislaman, sementara 59% dari mereka menyatakan pasif.

Maksud dari “aktif” di sini adalah mereka yang secara aktif mencari dan mengikuti kajian keagamaan di media sosial dan juga aktif dalam memproduksi atau menyebarkan kembali konten-konten keagamaan. Sedangkan “pasif” di sini berarti mereka yang secara pasif menerima pesan-pesan keagamaan di media sosial namun tidak menyebarkan kembali pesan-pesan tersebut. Jikapun mereka menyebarkan hanya sesekali dan itupun hanya konten-konten keagamaan tertentu yang menurutnya sangat penting. Bagi responden model kedua (pasif) ini, konten-konten keagamaan yang didapatnya dari media sosial hanya menjadi konsumsi pribadinya.

Dari hasil survei kedua kelompok kaum muda (kelompok aktif dan kelompok pasif) di kedua daerah memiliki persentase yang berbeda. Di Banten, kelompok responden aktif lebih banyak daripada di daerah Yogyakarta. Meski berbeda dalam persentase, namun

keduanya memiliki kesamaan dari segi latarbelakang. Setelah ditelusuri, kelompok-kelompok aktif yang mengikuti dan menyebarkan kembali konten-konten keagamaan di media sosial adalah kaum muda yang mayoritas mengikuti kajian atau komunitas keagamaan tertentu, biasanya dalam bentuk grup khusus keagamaan di media sosial atau mereka yang aktif di kajian *online*.

Untuk mendapatkan informasi lebih mendalam mengenai hasil survey tersebut, maka kami melakukan wawancara mendalam dan *Focus Group Discussion* (FGD). Mengenai kelompok dan karakter aktif maupun pasif kaum muda ini, berdasarkan hasil wawancara dan FGD, kami menemukan setidaknya ada dua informasi yang menarik untuk dicatat. *Pertama*, bagi kelompok kaum muda yang aktif dalam mendapatkan dan juga menyebarkan konten-konten keagamaan menilai bahwa apa yang mereka lakukan merupakan bagian dari ibadah. Menyebarkan kembali konten-konten keagamaan merupakan bagian dari “sedekah jari”. Ahmad (23 tahun), seorang pemuda asal Kota Serang Banten, menyatakan “Sedekah jari atau menyebarkan konten keagamaan melalui media sosial merupakan bagian dari ibadah karena ikut menyebarkan kebaikan kepada orang lain. Ini juga bagian dari *watawashou bil haq watawasouw bis shobr*

atau saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran”.¹⁵²

Hal senada juga disampaikan Yeni (22 tahun), “lebih daripada sedekah dengan senyum, menyebarkan konten keagamaan kepada orang lain memiliki pahala yang lebih besar karena bukan hanya pahala menyebarkannya tetapi juga jika orang lain itu melaksanakannya maka kita juga akan mendapatkan pahala terlebih jika ia menyebarkan kembali pesan kebaikan tersebut. Istilahnya, kita akan mendapat *multi-level* pahala”.¹⁵³ Dalam hal ini, menurut Yeni, pahala yang akan diterima mirip dengan skema multi-level marketing (MLM), atau dengan kata lain pahala yang tidak pernah putus ketika seseorang menyebarkan kembali konten tersebut kepada yang lain. selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa penyebaran konten keagamaan kepada orang lain merupakan bagian dari sunnah berdasarkan hadis nabi yang mengatakan “sampaikanlah dariku meskipun satu ayat”.

Kedua, meski terbilang pasif namun sifat pasif dalam hal ini tetap memiliki pengaruh yang cukup

¹⁵² Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol COVID_Muslim Clicktivism (6 September 2020 di Serang)

¹⁵³ Transkrip Wawancara_Yeni_Muslim Clicktivism (8 Maret 2020 di Yogyakarta)

signifikan pada keterpengaruhan individu terhadap informasi yang didapatnya. Informasi yang didapat seseorang secara pasif atau keadaan seseorang yang sering (atau bahkan secara rutin) mendapatkan pesan-pesan keagamaan di media sosial juga memiliki pengaruh pada dirinya, baik dalam sikap maupun cara berfikir. Seperti yang dialami oleh Nurul (25 tahun)¹⁵⁴ asal kabupaten Pandeglang, Banten yang mengaku saat ini telah mengubah penampilan busananya secara bertahap karena ia kerap mendapatkan pesan-pesan keagamaan dari *Whatsapp* yang dikirim kepadanya maupun yang ia baca dari *Whatsapp Group* yang ia ikuti. Menurutny, meski sangat jarang ia membagikan kembali pesan-pesan tersebut namun beberapa pesan itu telah memberinya banyak pengetahuan agama dan memengaruhinya untuk bersikap lebih islami.

Hal serupa juga dialami Halabi (32 tahun)¹⁵⁵ asal Kabupaten Serang yang saat ini telah berhenti dari pekerjaannya di salah satu Bank Swasta karena kerap menerima pesan-pesan keagamaan tentang *riba*. Pesan-pesan keagamaan tentang *riba* itu kemudian memengaruhinya dan meyakinkan dirinya bahwa

¹⁵⁴ Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol COVID_Muslim Clicktivism (6 September 2020, di Serang)

¹⁵⁵ Transkrip Wawancara *Achmad Halabi_Muslim Clicktivism* (13 September 2020 di Serang)

pekerjaannya saat itu masuk pada kategori *riba*. Meski saat ini Halabi mengikuti kajian keagamaan namun sebelumnya ia hanya menerima pesan-pesan keagamaan secara pasif. Sebelum memantapkan hati untuk berhenti dari pekerjaannya tersebut ia kemudian mendatangi pengajian salah satu Ustadz di Kota Serang atas rekomendasi seorang temannya. Setelah berdiskusi dengan ustadz tersebut, hatinya semakin mantap untuk “hijrah” dan berhenti dari pekerjaan sebelumnya yang ia yakini berkaitan dengan urusan *riba*.

Poin lain yang juga berkaitan dengan partisipasi ini adalah seberapa sering mereka mengikuti kajian tersebut serta pengaruhnya terhadap keberagaman kaum muda. Penelitian ini menunjukkan bahwa rata-rata kaum muda sering ikut kajian agama atau postingan tentang agama secara daring. Sementara itu kajian yang diikutinya juga berpengaruh terhadap keberagaman mereka.

No	Pertanyaan	Jawaban					Wilayah
		<i>Sangat sering/sangat berpengaruh → Tidak pernah/tidak berpengaruh</i>					
1	Seberapa sering Anda ikut kajian agama atau postingan	13.5%	24.3%	29.7%	29.7%	2.7%	Yogyakarta
		40%	33%	25%	2%	0%	Banten

	tentang agama secara daring?						
2	Seberapa besar pengaruh kajian atau postingan tentang agama tersebut bagi keberagaman Anda?	27%	32%	32%	8%	0%	Yogyakarta
		29%	32%	29%	5%	5%	Banten

Tabel 3 Tingkat partisipasi dan pengaruh kajian/postingan keagamaan pada kaum muda (Banten: n=56; Yogyakarta: n = 37)

Aditya¹⁵⁶ (23) mengaku, dalam wawancara silam, bahwa *ngaji onlen* yang kerap ia asosiasikan sebagai kajian komunitas keagamaan daring ini cukup berpengaruh baginya. Dalam hal ini, survey di atas menunjukkan pula bahwa sebanyak 32% jawaban responden di Yogyakarta (dan 29% di Banten)—yang menjadi median (nilai tengah)—adalah hasil rerata, di mana dapat dikatakan kajian daring keagamaan cukup berpengaruh. Selain itu, kajian ini pula berkorelasi dari sejauh mana mereka sering mengikuti perkembangan kajian tersebut secara daring yang dalam penelitian ini rata-rata tertinggi adalah 29.7%

¹⁵⁶ Transkrip Wawancara_Aditya Nugraha_Muslim Clicktivism (18 September 2020 di Yogyakarta).

di Yogyakarta sedangkan untuk kaum muda Banten mayoritas (40%) responden menyatakan sangat aktif dalam mengikuti kajian daring.

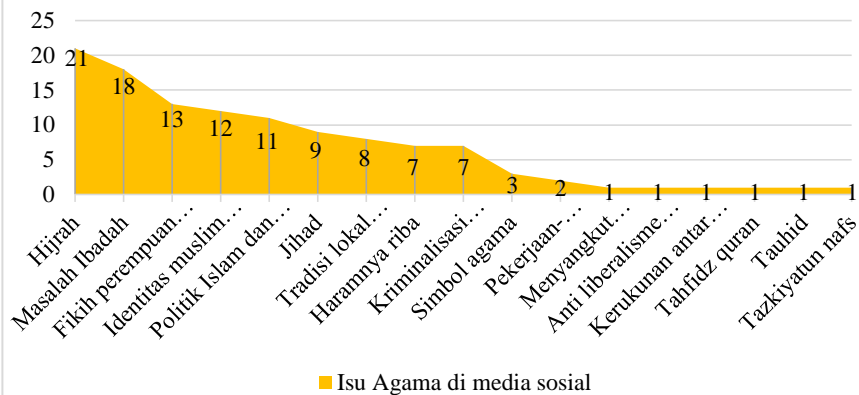
Kemudian, hasil ini juga barangkali dapat menyelaraskan hasil survey pada ‘seberapa sering kaum muda mengakses media sosial’. Yang mana dalam bagian ‘*Tingkat Aktivitas Kaum Muda dalam Media Sosial*’ mengatakan dalam hasil tersebut menunjukkan bahwa bagi kalangan muda Yogyakarta, 21 orang dari 37 responden mengaku sangat sering mengakses media sosial. Hingga titik ini, lantas dapat disimpulkan bahwa tingkat aktivitas dan partisipasi kaum muda dalam bermedia sosial sebanding dengan keaktifan mereka dalam mengikuti kajian/postingan agama secara daring serta tak dapat dipungkiri ihwal *ngaji online* ini berpengaruh bagi keberagaman anak muda Banten dan Yogyakarta.

C. Tren Wacana Keagamaan di Media Sosial

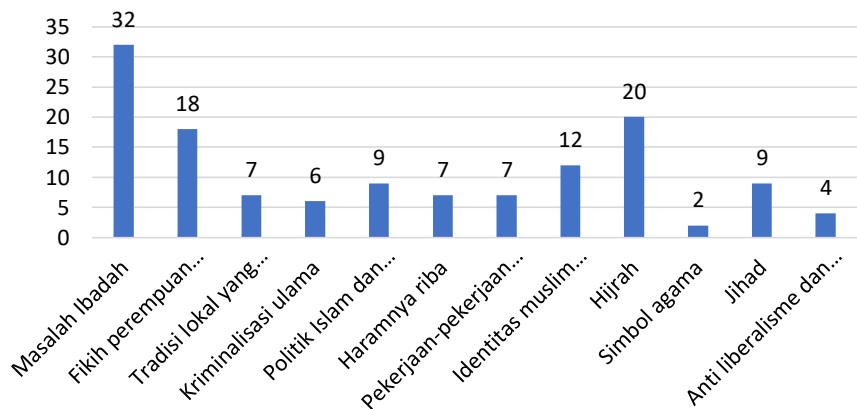
Keragaman narasi keagamaan dan kajian yang berkembang di ranah media sosial tampak dari sejumlah media-media akun “islami” yang kami telusuri dari observasi digital, wawancara dan survey responden yang kami sajikan dalam grafik di bawah. Pengkategorisasian

yang kami kerjakan tidak didasarkan pada rangkaian topik yang dikembangkan oleh dai/ustadz di media sosial, namun kami mengelompokkannya mengacu pada topik dan tema kajian yang acapkali dikunjungi netizen sebagai lapak *ngaji online*. Data yang diikutsertakan dalam grafik berikut merupakan hasil enumerasi pilihan ganda yang disediakan di google formulir. Grafik di bawah menunjukkan luasnya ragam wilayah, topik kajian, dan tingkat kecenderungan minat kajian serta isu keagamaan tineliti para responden (kaum muda) Banten dan Yogyakarta di media sosial. Kendati demikian, pembahasan kami di bagian ini hanya akan berfokus pada *trend* diskusi dan kajian-kajian yang paling banyak diikuti oleh mereka. Hasil survei dalam grafik ini membantu kami dalam menunjukkan fakta bahwa sejak memasuki era digital, terjadi penguatan terutama pada tema-tema kajian yang sifatnya identitas keagamaan dan kesalehan normatif di ruang publik serta menyebarnya isu-isu politik dalam bingkai politik islam dan persoalan khilafah.

Isu agama di media sosial di Yogyakarta



Isu agama di media sosial di Banten



Grafik 1&2 Klasifikasi Area dan Objek Kajian yang Berkembang di Media Sosial di Yogyakarta (n = 117; boleh memilih lebih dari satu) dan di Banten (n = 133; boleh memilih lebih dari satu)

Dari grafik di atas, ada perbedaan yang sangat mencolok antara kaum muda Banten dan Yogyakarta tentang pilihan isu keagamaan yang sering mereka ikuti di media sosial. Menggaet angka yang cukup tinggi (17.9%), ‘hijrah’ tampaknya menjadi wilayah diskusi isu dan kajian keagamaan yang paling sering kaum muda Yogyakarta temui di media sosial. Sedangkan bagi kaum muda Banten, isu ‘masalah ibadah’ menempati posisi isu keagamaan tertinggi (24%) yang sering mereka akses, sementara isu ‘hijrah’ bagi anak muda Banten berada pada urutan kedua (15%). Meski begitu, jika kita perhatikan dalam lingkup yang lebih luas, perhatian kaum muda mengenai tingginya tren diskusi ke-hijrah-an ini sudah barang tentu tidak hanya terjadi di Yogyakarta (lokal) saja, tetapi juga dalam lingkup Indonesia yang lebih luas (nasional).

Dalam laporannya, Tirto.id¹⁵⁷ menelisik ‘Tren Hijrah Anak Muda’ yang memperlihatkan bahwa dakwah *kekinian* yang kerap kali bertebaran di media sosial dan kemunculan ustadz medsos—pendakwah daring—telah mencitrakan fenomena baru dalam dunia dakwah Islam. Selain itu, wacana hijrah dalam aras lokal juga hadir dari pandangan Ulfa (25), salah satu informan kami, yang

¹⁵⁷ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://tirto.id/tren-hijrah-anak-muda-menjadi-muslim-saja-tidak-cukup-ds9k>

mengaku banyak mengikuti kajian-kajian atau isu ke-hijrah-ah yang beredar di *Youtube* melalui ustadz-ustadz atau media islami. Karena rentang hijrah itu pula, ia merasa kegiatan keagamaan nya yang secara online ini dirasa cukup menjadi *reminder* baginya.¹⁵⁸

“Waktu itu kalau pas lagi “hijrah” ya ikut Ustadz-ustadz kayak Adi Hidayat, Ustadz Abdul Somad, Ustadz Hanan. Kalau *Youtube* dengerin Murotal; Murotal Muzammil. Terus kalau ig follow akun kata-kata bijak, kayak @muslimah.community, @hijrah.yuk terus nanti diupload, dijadikan story, dishare lagi....Ketika habis liat *Youtube* (tentang hijrah) kasarannya jadi kayak tamparan buat kita. Merasa kita tuh udah jauh, dan diingetin lagi sama Ustadnya. Kalau di pondok itu ruhi kita juga butuh makanan, nah makanannya itu ya lewat murotal, ngaji, kajian. Jadi habis dengerin itu merasa lebih tenang, introspeksi diri” (dalam kurung tambahan dari penulis, Wawancara 30 September 2020).

Ulfa juga melihat di usianya yang sudah matang ini, kajian-kajian keagamaan seperti pra-nikah, nasihat pernikahan dan kehidupan bersama pasangan ia butuhkan sebagai bekalnya nanti. Dalam istilah populer

¹⁵⁸ Transkrip Wawancara_Ulfa Nisa Nurul Ulami_Muslim Clicktivism (30 September 2020 di Yogyakarta).

netizen milenial, kajian-kajian keagamaan ini mereka sebut sebagai kajian *keuwuan* yang kerap diceritakan para ustadz—dalam kasus ini banyak disebut adalah ustadz Hanan Attaki—tentang panduan berhijrah dan bekal menikah.

Sementara itu kajian-kajian daring keagamaan juga beberapa di antaranya menitikberatkan pada aktivisme agama. Salah satu cerita mengenai aktivisme dan gerakan bermedia kaum media ini datang dari salah satu informan kami, yaitu Desinta¹⁵⁹ yang memiliki aktivitas aksi *online*, seperti mengklik, mengetik dan berbagi di *Instagram*. Aktivitas ini diyakini menjadi sebuah kebaikan secara sosial dalam jagad maya, mengingat kebutuhan akan beraktivitas *online* sangat tinggi.

Atas dasar ini juga, Desinta memiliki salah satu akun *Instagram* yang berfokus kepada *selfreminder* dengan merujuk pada nilai-nilai Islam. Menggunakan media tulis menulis serta bernuansa syair Islam, media ini mengajak pembacanya untuk lebih *selfaware* dan mau berjalan di jalan Allah agar terlepas dari kepenatan duniawi. Sebenarnya, maraknya media-media *selfreminder* yang berbasis tulis menulis serta didesain dalam poster menarik

¹⁵⁹ Transkrip Wawancara_Desinta Hayatun Nufus_Muslim Clicktivism (26 September 2020 di Yogyakarta).

mulanya berangkat dari buku yang dikembangkan menjadi media, yaitu “Nanti Kita Cerita Tentang Hari Ini”.¹⁶⁰ Buku dan media yang mengulas terapi mental di media sosial ini banyak digandrungi kaum muda yang haus akan kebutuhan mental dan kerap dihubungkan pada permasalahan hidup dunia. Meski dasarnya sama dengan Bidai Aksara, namun media ini tetap mengedepankan nilai-nilai Islam dan pendekatan ketuhanan “Allah” sebagai sarana perenungan diri. Salah satu contoh penggalannya berjudul “Bersandar”, kira-kira tulisanya seperti ini:

Selalu ada tempat bagimu untuk bersandar

*Tempat untuk menceritakan segala rasa
yang tak bisa kamu uraikan dengan kata-kata*

*Tempat merebahkan lelah
yang tak bisa kamu tahan*

*Tempat mengadu segala ingin
yang tak sampai untuk dilakukan*

*Tempat meredakan air mata
yang tak bisa kamu seka
Allah SWT¹⁶¹*

¹⁶⁰ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.whiteboardjournal.com/ideas/media/tentang-terapi-mental-di-media-sosial-bersama-marchella-fp/>

¹⁶¹ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.instagram.com/p/CE34U-DJCAY/>

Sedangkan kajian Masalah Ibadah menjadi bahasan kedua yang lumrah diikuti kaum muda di media sosial. Sebanyak 18 dari 37 responden di antaranya tentu bukan sekadar angka yang kecil mengingat dakwah mengenai keislaman di media sosial sejauh yang ditemui ini banyak mengacu pada aras keidentitasan ketimbang akidah, ibadah dan urusan rububiyah itu sendiri. Justru, kajian-kajian keagamaan itu secara spesifik lebih banyak meraih dimensi politik, ideologi keislaman dan Islam sebagai *lifestyle*.

Satu wawancara dengan Hanandito (22)—pemuda Karang Taruna Kelurahan Bachiro—melihat bahwa melalui media online lah ia kerap mendapatkan banyak energi positif terkait dengan bagaimana menjalani kehidupan sehari-hari serta diiringi dengan *ngaji online* yang kerap ia lakukan di sela-sela kesibukannya.¹⁶² Di satu ketika ia bercerita tentang kegiatan berdagangnya yang ia gadang-gadang sebagai perilaku yang disenangi Rasul. Selain itu opininya tentang eskalasi politik dan benturan ideologi Islam saat ini (antara Khilafah dan Pancasila) semakin meyakinkan ia untuk menjadi garda terdepan Islam, apalagi anggapan itu dibarengi dengan *doktrinasi*

¹⁶² Transkrip Wawancara_Hanandito Ari Asmoro_Muslim Clicktivism (22 Oktober 2020 di Yogyakarta).

yang ia pahami sebagai jalan untuk belajar Islam. Ketika ditanya tentang bagaimana pandangannya melihat ini, ia mengklaim:

“padahal mereka (ustadz *medsos*) tidak pernah menjelekkan Pancasila, mereka justru mengedepankan itu dalam bentuk dakwah yang mana itu merefleksikan nilai-nilai Pancasila. Itu yang nggak mereka pahami (negara)...jangan sampai kekuasaan yang di Senayan ini goyah. Cuma gara-gara dalil-dalil. Yang disampaikan oleh para ustadz yang dipandang kritik oleh media itu tadi. Biar itu tidak semua orang bisa terdoktrin” (dalam kurung tambahan dari penulis, Wawancara 22 Oktober 2020).

Jika melihat tabel di atas, kecenderungan kajian keagamaan yang beredar di kaum muda itu dapat dikatakan, secara gamblang, terbagi menjadi lima segmen. *Pertama*, segmen isu identitas muslim millennial dan gaya hidup islami yang terdiri dari fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll), hijrah, identitas muslim kaum millennial. *Kedua*, mengenai jihad, politik Islam dan persoalan khilafah masuk pada segmen isu Islam ranah politis dan ideologi kenegaraan. *Ketiga*, hal-hal yang berurusan dengan kajian keibadahan, tafsir suatu hukum dan perilaku dalam beragama masuk ke segmen ini, yaitu

masalah ibadah, haramnya riba, pekerjaan-pekerjaan yang dianggap haram, simbol agama dan ihwal menyangkutpautkan antara hijab dengan perilaku. *Keempat*, yang memiliki peminat kurang banyak tetapi cukup krusial dalam masalah kerukunan dalam beragama—serta objek penelitian—adalah segmen ini yang mencakup kajian-kajian tradisi lokal yang terindikasi *bid'ah* atau syirik, wacana anti liberalisme dan syiah, kerukunan antar umat dan seputar kriminalisasi ulama.

Sedangkan untuk yang *kelima* atau terakhir masuk pada segmen lainnya, yang banyak membicarakan tentang tauhid, *tazkiyatun nafs* dan tahfidz quran. Segmen-segmen ini lah yang kemudian juga memberikan gambaran tentang batasan-batasan diskusi keagamaan yang kerap diperbincangkan di media sosial. Kendati demikian, segmen dan tabel ini menyodorkan kepada kita bahwa *trend* wacana keagamaan di media sosial jelas tampak banyak melingkupi hal-hal yang sifatnya pragmatis dan ideologis (politik, identitas, dan gaya hidup), sedangkan asumsi datang melihat kajian-kajian yang masuk pada segmen empat dan lima kiranya masih berkuat pada diskusi-diskusi yang sifatnya langsung (*offline*).

Maka sampai di sini, dapat diartikan bahwa rendahnya popularitas kajian tentang tradisi lokal ketimbang kajian-kajian keagamaan yang multi aspek

(identitas muslim milenial, hijrah dan jihad) mencirikan suatu identitas keagamaan baru di era digital. Hanya segelintir tema-tema tertentu yang akhirnya mampu dipenetrasi dan diterima kaum muda Banten dan Yogyakarta. Apalagi mengetahui bahwa kajian online keagamaan ini seperti yang diwartakan Tirto.id dan juga diyakini Aditya (23) adalah kajian yang renyah, mudah untuk dipahami, interaktif dan tentunya Islam yang *ready to use*. Dinamika ini tak lain adalah efek domino yang dihasilkan dari tumbanganya rezim Orde Baru di mana pasar lah (kebutuhan rohani kaum muda dalam beragama melalui media digital) yang bermain ruang, bernegosiasi untuk mengemas dan menjual.¹⁶³

Melihat fenomena ini, agama dan internet telah melahirkan suatu konsepsi baru, yakni yang dalam bahasa Solahudin dan Fakhruroji adalah *the concept of religious populism* (konsep populisme religius). Hal ini menyiratkan bahwa beberapa aktivisme Islam tidak lagi berasal dari organisasi Islam arus utama (NU dan Muhammadiyah sebagaimana dibahas pada bagian II). Secara umum, media sosial telah mendorong lahirnya populisme agama melalui munculnya pola pembelajaran Islam yang variatif dan populer. Bahkan, beberapa pola tersebut telah melahirkan gerakan sosial keagamaan yang

¹⁶³ Ibid.

menantang elite organisasi keagamaan di Indonesia.¹⁶⁴ Apalagi kenyataan internet khususnya media sosial yang merupakan medium ekspresi kaum muda ini dilegitimasi oleh Menteri Agama R.I. periode 2014-2019, Lukman Hakim Saifuddin, yang mengkhawatirkan adanya kesalahpahaman pengetahuan agama sehingga pada jenjang tertentu mendoktrinasi hal-hal bersifat radikal.¹⁶⁵

D. Dari Pengajian Luring ke Dakwah Daring

Apabila pada dua bahasan di atas isu-isu keagamaan itu masih abstrak dibicarakan di media sosial, dalam bagian ini, secara khusus, kami menampilkan korelasi antara pendakwah/dai atau ustadz yang banyak bersliweran di media sosial dengan isu-isu keagamaan mengacu interseksi dari pilihan-pilihan responden pada dua variabel: ustadz populer yang sering diikuti kajiannya dan tema diskusi keagamaan yang sering dijumpai.

¹⁶⁴ Dindin Solahudin and Mokh. Fakhruroji, "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority," *Religions* 11, no. 1 (2020): 2, <https://doi.org/10.3390/rel11010019>.

¹⁶⁵ Dream.co.id. n.d. Menteri Lukman: Jangan Belajar Islam dari Internet. Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.dream.co.id/news/menteri-lukman-ingatkan-belajar-islam-jangan-dari-internet-160201n.html>

Nama Dai/Ustadz	Banten	Yogyakarta	Isu Keagamaan
	%	%	
Ust. Abdul Somad	24%	16.04%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Kriminalisasi ulama; Jihad; Masalah Ibadah; Haramnya riba; Politik Islam dan persoalan khilafah; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Simbol agama.
Ust. Adi Hidayat	17%	14.15%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Kriminalisasi ulama; Jihad; Masalah Ibadah; Haramnya riba; Politik Islam dan persoalan khilafah; Simbol agama.
Ust. Khalid Basalamah	3%	12.26%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Pekerjaan-pekerjaan yang dianggap haram; Politik Islam dan persoalan khilafah; Jihad; Masalah Ibadah; Haramnya riba; Tauhid; Tazkiyatun nafs; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik.
Cak Nun (Emha Ainun	5%	9.43%	Kriminalisasi ulama; Masalah Ibadah; Politik Islam dan persoalan khilafah; Tradisi lokal yang

Najib)			terindikasi bid'ah atau syirik; Simbol agama.
Syekh Ali Jaber	12%	9.43%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Hijrah; Masalah Ibadah; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Simbol agama.
Ust. Hanan Attaki	9%	8.49%	Identitas muslim kaum milenial; Masalah Ibadah; Haramnya riba; Hijrah; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik.
Ust. Felix Siauw	4%	4.72%	Jihad; Masalah Ibadah; Haramnya riba; Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Politik Islam dan persoalan khilafah; Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Kriminalisasi ulama; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik.
Gus Baha	6%	4.72%	Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Masalah Ibadah; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Simbol agama.
M. Quraish Shihab	4%	3.77%	Masalah Ibadah, Hijrah; Identitas muslim kaum millennial; Menyangkutpautkan antara hijab dengan perilaku.
Habib Jafar	-	2.83%	Politik Islam dan persoalan khilafah; Jihad; Hijrah.

KH. Abdullah Gymnastiar	-	1.89%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Hijrah.
K.H. Musthofa Bisri	3%	1.89%	Masalah Ibadah.
Gus Muwafiq*	2%	1.89%	Masalah Ibadah; Haramnya riba, Hijrah; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik.
Mamah Dedeh	5%	1.89%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Masalah Ibadah.
Ust. Yusuf Mansur	-	0.94%	Tahfidz quran.
Ust. Evie Effendie*	1%	0.94%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Pekerjaan-pekerjaan yang dianggap haram; Politik Islam dan persoalan khilafah; Jihad; Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Haramnya riba; Kriminalisasi ulama.
Ust. Oemar Mita*	-	0.94%	Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll); Politik Islam dan persoalan khilafah; Hijrah; Identitas muslim kaum millenial.
Ust. Muhammad Nuzul Dzikri*	-	0.94%	Tauhid; Tazkiyatun Nafs.

Ust. Syafiq Riza Basalamah*	-	0.94%	Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Masalah Ibadah; Haramnya riba.
Ust. Firanda*	1%	0.94%	Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik; Masalah Ibadah; Haramnya riba.
Habib Syech bin Abdul Qodir Assegaf*	-	0.94%	Masalah Ibadah; Haramnya riba; Hijrah.
Gus Nur (Sugi Nur Raharja)	2%	-	Kriminalisasi ulama., Jihad, Hijrah, Anti liberalisme dan syiah, Politik Islam dan persoalan khilafah.
Abah Uci Turtusi	1%	-	Masalah Ibadah, dan Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik.

Tabel 4 Klasifikasi Dai/Ustadz dan Subjek Kajian/Isu Keagamaan yang Berkembang di Media Sosial di Banten (n = 156; boleh memilih jawaban lebih dari satu) dan Yogyakarta (n = 117; boleh memilih jawaban lebih dari satu)

Keterangan: (1) kategori dengan tanda bintang “*” tersebut merupakan nama tambahan berdasarkan jawaban responden yang sejatinya dua dari lima nama itu muncul dari satu responden yang memiliki perhatian lebih kepada isu tradisi lokal dan ihwal rububiyah dan ilahiyyah. (2) Urutan kategori isu keagamaan dari satu ke lainnya didasarkan pada lalu lintas segmentasi isu dan yang paling banyak disebut oleh responden. Kajian mengenai ‘Anti liberalisme dan syiah’ tidak dimasukkan karena arah itu sudah masuk pada bagian tradisi lokal.

Sekali pandang saja dapat terlihat kalau ustadz-ustadz yang banyak melirik segmen kajian-kajian keagamaan mengenai isu identitas muslim millennial dan ihwal hijrah serta gaya hidup islami tampaknya menjadi isu mayor yang didiskusikan di dunia maya. Mulai dari ustadz Abdul Somad (24% di Banten; 16.04% di Yogyakarta), ustadz Adi Hidayat (17% di Banten; 14.15% di Yogyakarta), ustadz Khalid Basalamah (3% di Banten; 12.26% di Yogyakarta), ustadz. Hanan Attaki (9% di Banten; 8.49% di Yogyakarta) dan ustadz. Evie Effendie (1% di Banten; 0.94% di Yogyakarta) secara umum mendiskusikan poin segmen pertama itu.

Lagi-lagi, laporan Tirto.id mengkerangkai nama-nama ustadz tersebut merupakan bagian dari gerbong ustadz kekinian yang mewadahi para pemuda belajar agama. Mediumnya yang memanfaatkan keterbukaan internet, melalui platform media sosial seperti *Youtube* dan *Instagram*, menjadikan generasi pendakwah era digital seperti, salah satunya ustadz Khalid Basalamah. Pengamat menyebut ustadz-ustadz medsos tersebut—kelanjutan dari era ustadz seleb di televisi—yang mendominasi wilayah kajian keagamaan di media sosial. Meskipun dalam kasus ini, ustadz Abdul Somad berperan di era televisi dan medsos. Begitu pun beberapa ustadz yang secara langsung

dipilih karena popularitasnya serta dalam pola lain ustadz ini sangat lekat secara prinsip keagamaan dan latar belakang keorganisasian seperti, Mamah Dedeh, Aa Gym, M. Quraish Shihab dan ustadz Yusuf Mansur.

Alih-alih Tirto.id mengabarkan berita kecenderungan itu, ustadz Felix Siauw yang dalam konteks tabel di atas memiliki persentase 4% di Banten dan 4.72% di Yogyakarta acapkali diasosiasikan juga sebagai ustadz medsos. Namun, spektrumnya berbeda, di mana Felix Siauw lebih banyak bergerak di wilayah kajian politik dan agama, jihad dan identitas kaum millennial juga termasuk inspirasi cerita mengenai sosok Muhammad Al-Fatih—yang juga ceritanya dibukukan—yang digaungkan sebagai upaya dakwah penuh semangat bagi pemuda dalam isu kepemimpinan untuk sama-sama memiliki *belonging* yang kuat, artian lain ‘jihad’, dalam menegakkan Islam. Meskipun konstelasi ‘jihadist’-nya Felix Siauw kadang dianggap berbeda haluan (pros dan kons) dengan mayoritas pemeluk agama Islam, ini yang kemudian membuat Felix Siauw tak jarang diasosiasikan dengan HTI, konservatif, dan aktor yang menginginkan tatanan negara Indonesia baru, yaitu khilafah. Sebagai contoh dekat, 27 Oktober silam, telah beredar poster pengajian tentang “Muhammad Al Fatih: Teladan dalam Kepemimpinan” yang hendak diselenggarakan di Dept.

Obsgyn FKKMK UGM di Twitter dan di-tweet (aktivitas berkicau dalam teks) oleh Denny Siregar dengan mengolok-olokan integritas FKKMK UGM dengan mahasiswanya yang dianggap pintar, *kok* bisa mendapatkan undangan ini serta bukti pembatalan dan pembiaran netizen untuk mengkritik dan berkomentar terhadap acara ini di akun Denny Siregar.¹⁶⁶ Cerminan ini kemudian menarik ketika melihat balasan-balasan netizen dengan menghubungkannya pada jalur nasab keilmuan ustadz Felix Siauw.



*Ilustrasi 3 Salah Satu Argumen di Akun Twitter
@Dennysiregar7*

¹⁶⁶ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://twitter.com/Dennysiregar7/status/1320893037111726081?s=20>

Yang menarik kemudian adalah sejawat ustadz lainnya seperti Cak Nun (5% di Banten; 9.43% di Yogyakarta), Gus Baha (6% di Banten; 4.72% di Yogyakarta), K.H. Mustofa Bisri (3% di Banten; 1.89% di Yogyakarta) dan barangkali Gus Muwafiq (walaupun tidak termasuk kategori pilihan, 2% di Banten dan 1.89% di Yogyakarta) yang berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU) banyak berfokus pada masalah ibadah dan diskusi tentang tradisi lokal, bid'ah dan syirik. Meskipun dalam tingkat popularitas berada di bawah ustadz medsos tadi. Namun di Yogyakarta, misalnya, Cak Nun kian digemari kaum muda dan masyarakat perdesaan Jawa yang mana mereka berniat belajar agama Islam dengan campuran sentuhan kebudayaan.

Preferensi mengaji online bersama Cak Nun ini berdasarkan perspektif yang muncul dalam wawancara direpresentasikan oleh dualisme pandang antara Kocok (23) dan Galih (23). Kocok melihat bahwa masyarakat Yogyakarta umumnya, pun kaum muda secara khusus, memiliki minat yang tinggi untuk belajar Islam dibarengi dengan alunan musik gamelan sebagai bagian kebudayaan yang juga didasarkan pada fleksibilitas, cara penyampaian dakwah yang merakyat, serta diskusi dua arah antara

peserta (*audience*) dan pendakwah.¹⁶⁷ Namun di sisi lain, Galih melihat cara dakwah demikian dirasa kurang sopan dan tidak mencirikan Islam. *Pertama*, karena omongan Cak Nun agak kasar serta kadang diselengi candaan dan *misuhan* yang menurut Galih itu tidak pantas dilontarkan oleh seorang ustadz. *Kedua*, sekaligus terakhir, musik sebagai media syiar itu bagi Galih sebaiknya dihindari karena hal itu selain masih diperdebatkan hukumnya dan sepertinya hiburan (musik yang dianggapnya itu hiburan) meski tahu kapan harus ditempatkan.¹⁶⁸

Dalam wacana tradisi lokal, kajian-kajian melingkupinya tidak begitu banyak dibahas, dan dalam hasil survey di atas menunjukkan hanya terdapat 6.8% untuk Yogyakarta dan 5% untuk Banten (lihat grafik 1 untuk data Yogyakarta dan grafik 2 untuk data Banten) yang tidak sepopuler kajian-kajian tentang keidentitasan muslim milenial, hijrah maupun politik Islam. Ustadz-ustadz yang banyak berkecimpung dalam isu keagamaan ini antara lain: Ust. Abdul Somad, Ust. Adi Hidayat, Ust. Khalid Basalamah, Ust. Hanan Attaki, Ust. Felix Siauw, Cak Nun, Syekh Ali Jaber, Ust. Evie Effendie, Ust. Firanda, Ust. Syafiq Riza Basalamah dan Habib Syech bin

¹⁶⁷ #1 Transkrip Wawancara_Adi Bayu Perkasa_Muslim Clicktivism (10 September 2020).

¹⁶⁸ #4 Transkrip Wawancara_Galih Ramadhan_Muslim Clicktivism (24 September 2020).

Abdul Qodir Assegaf, dan Abah Uci Turtusi. Secara spesifik dalam hal ini tidak dijelaskan bagaimana kaitannya ustadz-ustadz tersebut dengan bahasan tentang tradisi lokal. Meskipun dalam pengamatan, kami menemukan satu bentuk postingan dari salah satu ustadz yang menampilkan sudut pandang biner antara Islam dan Tradisi.



Ilustrasi 4 Postingan tentang Islam dan Tradisi di Akun Resmi *Instagram* Ust. Khalid Basalamah (sumber: @khalidbasalamahofficial¹⁶⁹)

Melihat postingan tersebut tentu bukan hanya tentang penyampaian pesan, kini postingan itu menjadi

¹⁶⁹ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.instagram.com/p/CFB6MqBgPCS/>

lahan perbincangan dan diskusi antara netizen yang komentar serta netizen lain yang membalas pesan. Melalui akun pribadi kami, kami dapat melihat bahwa diskusi itu mengalir seperti ilustrasi dialog di bawah ini:

@cahyapanca: Bukankah jaman dulu para walisongo mengislamkan tradisi utk syiar, ustadz?

@dillyfardian: @cahyapanca betul, krn hrs pelan2 dgn menyesuaikan kebiasaan umat hindu maupun animisme dan dinamisme. Sdh sempat dicoba oleh bbrp wali atau pendakwah pd saat itu secara langsung dgn syariat islam murni, tapi mayoritas banyak yg menolak. Kemudian secara perlahan para wali mulai mengarahkan para muallaf ke syariat islam yg sesuai dgn ajaran rasulullah saw, tapi karena kondisi seperti waktu atau usia yg terbatas, kadang ada yg berpindah2 tempat dan jg tdk semua org mendapat pengajaran sampai tuntas akhirnya muncul tradisi2 atau kebudayaan campuran islam dgn hindu maupun animisme dan dinamisme yg turun temurun bertahan hingga sekarang. Itu garis besar sejarahnya yg pernah sy pelajari. Kalau contoh sekarang spt gus miftah yg berdakwah ke diskotik2 atau ke preman2, beliau tdk lgsg serta merta melarang kebiasaan org2 yg didakwahnya, tapi secara perlahan sehingga akhirnya banyak dari mereka yg berhijrah.

Jika dialog itu bersifat diskusi wawasan, maka yang selanjutnya ini sudah masuk kepada sudut pandang personal dan posisi si penanya:

@iamahmadfawaid4: *ikut walisongo apa ikut Rasulullah?*

@cahyapanca: *ikut dua2nya.*

@iamahmadfawaid4: *ikuti Rasulullah yang jelas2 pasti benar*

Membaca pola diskusi di *Instagram*, kiranya premis yang tepat, pun sesuai menggambarkan ini adalah argumen Anderson mengenai aktivitas pertukaran informasi yang mula bermodel vertikal sekarang digantikan dengan model ‘partisipasi’.¹⁷⁰ Pergeseran ini lantas menggantikan konsep otoritas dengan keterlibatan. Media baru (media sosial seperti *Instagram*) telah memberi jalan kepada ‘Muslim non-klerikal’ untuk memberi umpan balik dari suatu otoritas. Di tambah lagi, internet memberikan kesempatan bagi ulama-ulama minoritas

¹⁷⁰ Jon Anderson, “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,” *ISIM Newsletter* 5 (2000).

untuk mengakses audiens yang lebih luas jika mereka dipersenjatai dengan perlengkapan yang memadai.¹⁷¹

Hingga titik ini, lantas munculnya tingkat partisipasi dan aktivitas kaum muda di media sosial dapat mengamini pandangan Anderson bahwa introduksi media baru kepada masyarakat berkontribusi dalam penyamaran batas-batas dalam otoritas Islam dan bahwa:

*“...a vast middle ground is opening between elite, super-literate, authoritative discourse and mass, nonliterate, ‘folk’ Islam thanks to increasingly accessible technologies for mediated communication”*¹⁷²

Meskipun demikian, hasil ini tidak bisa dilihat dari satu variabel persinggungan antara kajian tradisi lokal dan keislaman dengan ustadz sebagai pendakwah media sosial. Karena sejatinya, wawancara kami serta pengamatan di lapangan media sosial pada sejumlah platform, tema-tema mengenai tradisi lokal banyak diurus dan didominasi oleh akun-akun komunitas daring Islam. Oleh karenanya, pada bagian selanjutnya, usaha untuk melihat lebih dalam mengenai dinamika diskursus tradisi lokal yang

¹⁷¹ Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E.Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

¹⁷² Anderson, “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,” 39.

berkembang di media sosial serta pandangan kaum muda Banten dan Yogyakarta merespons ini akan ditampilkan.

E. Kaum Muda dan Respons terhadap Wacana Tradisi Lokal

Islam sebagai agama yang memiliki pandangan dunia yang berasal dari teks-teks otoritatifnya (Al-Qur'an dan Hadits) dan sejarah perjuangan intelektualnya yang didasarkan pada teks-teks otoritatif. Oleh karena itu, Islam sebagai tradisi diskursif harus dipahami sebagai *“historically evolving set of discourses, embodied in the practices and institutions of Islamic societies and hence deeply imbricated in the material life of those inhabiting them.”*¹⁷³

Diskursus tradisi keislaman yang kemudian membentuk fragmentasi identitas keislaman tertentu di masyarakat seperti saat ini akan dengan mudah dipahami menggunakan teori Talal Asad mengenai tradisi diskursif (*discursive tradition*). Karena bukan saja akan merujuk pada teks dan konteks, tetapi juga pada irisan-irisan perkembangan wacana keagamaan yang terjadi di masyarakat pada kronologi waktu tertentu. Oleh karena itu, penting untuk memahami bahwa “tradisi dan

¹⁷³ Anjum, “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors,” 662.

modernitas” ada karena aspek historis yang berbeda dan penting untuk menekankan ini daripada mengatakan bahwa mereka tidak terkait dengan budaya atau masyarakat.¹⁷⁴ Ini berarti bahwa tradisi diskursif Islam memiliki ciri khasnya sendiri, baik rasionalitas maupun sebagai cara berpikir, yang ditulis dalam teks, sejarah, dan lembaga-lembaganya.

Tradisi sendiri merupakan kebiasaan yang diwariskan dari suatu generasi ke generasi berikutnya secara turun-temurun. Termasuk di dalamnya adalah berbagai nilai budaya yang meliputi adat istiadat, sistem kepercayaan, dan sebagainya. Dengan kata lain, yang paling mendasar dari tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis maupun (sering kali) lisan. Tanpa adanya hal tersebut, suatu tradisi dapat punah. Selain itu, tradisi juga dapat diartikan sebagai kebiasaan bersama dalam masyarakat yang secara otomatis akan mempengaruhi aksi dan reaksi dalam kehidupan sehari-hari para anggota masyarakat tersebut.¹⁷⁵

Dalam kaitannya dengan tradisi Islam, Talal Asad mengingatkan para peneliti, khususnya antropolog, bahwa Islam adalah tradisi diskursif dan umat Islam

¹⁷⁴ Asad, “Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions: An Interview with Saba Mahmood.”

¹⁷⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

memiliki penalaran khas (*Islamic reasoning*), yaitu penalaran yang berbasis pada Al-Qur'an dan Hadis. Umat Islam kapanpun dan dimanapun selalu melakukan upaya reasoning untuk meligitimasi praktik-praktik keagamaannya dengan mengembalikannya pada referensi otoritatif. Sebagai tradisi diskursif, Islam memerintahkan pemeluknya untuk selalu berusaha mencari bentuk keagamaan yang benar serta mencari tujuan dalam mempraktikkan ajaran Islam tersebut (*instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice*).¹⁷⁶

Oleh karena itu, umat Islam akan selalu mencari otentisitas dan otoritas keberagamaannya dengan berusaha menemukan *ittishaliyyah* (ketersambungan) dengan otoritas di masa lalu. Proses pencarian inilah yang kemudian menjadi landasan bagi mereka untuk menentukan tradisi yang dikatakan islami atau tidak. Dengan kata lain, umat Islam akan menganggap praktik keagamaan itu otoritatif dan otentik jika tradisi tersebut telah diterima oleh masyarakat dari generasi ke generasi dan memiliki tautan pada praktik keagamaan atau tradisi intelektual di masa lalu.

¹⁷⁶ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986)

Selain memiliki tautan di masa lalu, tradisi Islam juga memiliki tautan ke masa depan. Sebagai tradisi, Islam selalu memiliki kemampuan untuk beradaptasi dan bertransformasi dengan tuntutan zaman (masa kini) tanpa kehilangan otentisitas dan kontinuitasnya dengan masa lalu. Hal ini disebabkan karena Islam memiliki penalaran khusus yang memberi peluang pada umat Islam untuk melakukan negosiasi kultural antara praktik masa lalu sebagai referensi dan tuntutan masa kini serta masa depan.

Hal ini tentu berbeda dengan tradisi Barat, khususnya pasca periode pencerahan (*the Enlightenment*), yang memaknai tradisi sebagai sekumpulan doktrin yang sudah tidak dapat berubah atau fakta kebudayaan yang sudah jadi¹⁷⁷ serta cenderung menganggap tradisi sebagai sesuatu yang serba negatif. Selain itu, bagi Barat, tradisi seringkali dikontraskan dengan “nalar” (*the opposite of reason*).

Oleh karena itu, menurut nalar Asad, tradisi Islam merupakan tradisi yang dinamis bergantung pada penalaran khasnya (*Islamic reasoning*). Kontinuitas dan diskontinuitas sebuah tradisi lokal Islam sudah tentu

¹⁷⁷ Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*; bandingkan dengan Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 2009), 211.

mengacu pada proses diskursif tersebut. Proses diskursif ini semakin massif karena saat ini ditopang dengan adanya sosial media yang mampu menyebarkan informasi dan diskusi keagamaan secara massif dan cenderung tak bisa dikontrol. Banyak perubahan tradisi terjadi karena adanya surplus informasi yang terbagikan kepada siapapun dan akhirnya siapapun dapat menentukan opininya pada kelangsungan tradisi lokal.

Meski sebelum adanya *new media* telah ada perdebatan dan gugatan terhadap tradisi lokal yang dianggap sebagai *bid'ah*, namun perubahan-perubahan tradisi yang diakibatkan dari diskursus tersebut belum terbilang massif dan masih terkonsentrasi pada fragmentasi ormas tertentu (Muhammadiyah-NU, misalnya) dan di wilayah-wilayah tertentu. Namun, dengan memanfaatkan instrument *new media* dan media sosial diskursus keagamaan yang mempertanyakan kembali tradisi Islam lokal semakin menguat dan menembus batas-batas ormas dan wilayah, terlebih sejak menguatkan gerakan Islam transnasional yang memang memanfaatkan media sosial sebagai salah satu media dakwahnya. Gugatan-gugatan terhadap tradisi islam local seperti *tahlilan*, *slametan*, *rebo wekasan*, *barjanzi*, *manakiban*, *Muludan* dan lain-lain semakin menguat di media sosial.

Mempertanyakan kembali otentisitas dan menggugat tradisi-tradisi Islam lokal yang sudah berlangsung lama di Indonesia tersebut seringkali memancing adanya friksi dan secara tak disadari membagi masyarakat Muslim Indonesia menjadi kelompok-kelompok tertentu. Tidak jarang kelompok Islam tertentu memberi label teologis (seperti *bid'ah* dan *syirik*) kepada kelompok lain yang masih melakukan praktik tradisi Islam lokal. Hal ini kemudian yang menjadi *trigger* adanya perdebatan sengit saling adu argumentasi di media sosial hingga adanya friksi di tengah-tengah masyarakat.

Dari hasil survei yang kami lakukan di Banten, 96% dari jumlah responden 56 orang menyatakan bahwa di tempat tinggal mereka masih menyelenggarakan tradisi islam lokal seperti *tahlilan*, *slametan*, *rebo wekasan*, *Muludan* dan lain-lain sedangkan 4% nya menyatakan sudah tidak ada lagi tradisi tersebut. Sedangkan di Yogyakarta, 89% dari 37 responden menyatakan di tempat tinggal mereka masih menyelenggarakan tradisi Islam lokal dan 11% sisanya menyatakan sudah tidak menyelenggarakan lagi.

Yang menarik dari data ini adalah meskipun responden dari Banten menyatakan 96% tradisi itu masih dilakukan di tempat tinggalnya, tetapi hanya 80% yang menyatakan bahwa tradisi lokal tersebut menurut mereka sesuai dengan ajaran Islam, 9% menyatakan bahwa tradisi

tersebut tidak sesuai dengan ajaran Islam dan sisanya 11% menyatakan tidak tahu. Hal serupa juga terjadi di Yogyakarta. Meskipun 89% menyatakan tradisi Islam lokal itu masih diselenggarakan di lingkungan tempat tinggalnya hanya 59% dari mereka yang menyatakan bahwa tradisi tersebut sesuai dengan ajaran Islam, 19% dari mereka menyatakan tradisi tersebut tidak sesuai dengan ajaran Islam, dan 22% sisanya menyatakan tidak tahu.

Hal ini menunjukkan bahwa meskipun di lingkungan tempat tinggalnya atau bahkan keluarganya masih menyelenggarakan tradisi Islam lokal tersebut, namun banyak yang memiliki pendapat sendiri bahwa hal itu tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dari hasil wawancara dan *FGD* didapat bahwa bagi mereka yang menyatakan bahwa tradisi Islam lokal itu tidak sesuai dengan ajaran Islam adalah karena memang tidak ada dalil atau dasar teks dan konteksnya di masa Nabi atau sahabat sehingga hal itu masuk kategori *bid'ah* dan tak jarang ada unsur *syirik* di dalamnya.

Namun bagi mereka yang menyatakan bahwa hal itu sesuai dengan ajaran Islam mereka memiliki alasan tersendiri bahwa hal itu merupakan bagian dari “cara” berdakwah dengan budaya yang di dalamnya terkandung ajaran-ajaran Islam seperti sedekah, menjaga *ukhuwwah*

Islamiyyah, saling mendoakan, berbuat baik dan membaca bacaan-bacaan yang baik (*thayyibah*) serta nama-nama Allah sehingga tidak ada unsur yang menyimpang. Sedangkan bagi mereka yang menyatakan tidak tahu memiliki alasan tersendiri, misalnya mereka tidak peduli dengan isu tersebut, tidak mengerti, dan sebagian besar dari mereka masih bingung karena sepanjang informasi yang mereka dapat dari media sosial kedua kelompok tersebut memiliki alasan yang sama-sama rasional.

Ardi (19 tahun) mengatakan bahwa di tempatnya tinggal saat ini masyarakatnya masih sering menyelenggarakan tradisi Islam lokal seperti *mitoni* dan *tahlilan*. Awalnya, ia tidak terlalu memedulikan hukum penyelenggaraan tradisi tersebut namun setelah ia sering mendapatkan informasi atau postingan mengenai hukum *bid'ah* tentang tradisi tersebut dari media sosial ia kemudian mulai mempertanyakan hukum tradisi tersebut. Ia juga mengatakan:

“Saya seringkali diyakinkan tentang hukum kebid’ahan acara mitonan (ritual tujuh bulan kehamilan) dan tahlilan dari hasil bertanya kepada teman dan ia serigkali membagikan postingan dari ustadznya. Alasan-alasan mengenai kebid’ahan tradisi itu sangat meyakinkan. Tapi saya juga pernah bertanya kepada teman yang lain yang mengatakan tradisi tersebut tidak menyimpang dari ajaran Islam karena isinya juga ‘islami’

*karena membaca kalimat-kalimat doa yang baik yang diajarkan agama, ajakan untuk bersedekah dan hal baik lainnya. Selain itu, teman saya ini juga sering membagikan postingan yang meyakinkan lengkap dengan rujukan kitab. Dari situ saya merasa bingung sendiri karena keduanya memiliki alasan yang sama-sama meyakinkan”.*¹⁷⁸

Ardi bukanlah alumni pondok pesantren, sehingga ia tidak pernah tahu mengenai fragmentasi kelompok-kelompok Islam. Ia hanya akan mengambil salah satu pendapat tersebut sebagai pegangan praktik keberagamaannya, meskipun saat ini ia masih gamang terhadap pilihan argumentasi tersebut. Dalam hal ini sebetulnya bukan hanya Ardi, banyakanak muda lain yang mengalami hal sama yang dialami Ardi. Mereka kerap mendapatkan postingan-postingan konten keislaman di media sosial mereka. Semakin sering konten-konten tersebut didapatkan tentu akan memengaruhi cara berfikir mereka dan dapat menentukan praktik keberagamaannya. Inilah kemudian yang disebut oleh Asad sebagai diskursif tradisi.

¹⁷⁸ Transkrip Wawancara_Muhammad Ardi Darmawan_Muslim Clicktivism (23 Agustus 2020 di Tangerang)

Tradisi-tradisi yang sudah ada dari generasi sebelumnya kemudian mendapatkan wacana tandingan sehingga masyarakat Islam akan berusaha untuk mengadaptasikannya pada, meminjam istilah Michel Foucault, *episteme* masyarakat Islam masa kini. Proses adaptasi dan diskursus ini menjadikan tradisi Islam menjadi tradisi yang dinamis dan bisa saja berubah sesuai dengan nalar masa kini.

Diskursus seperti ini bukanlah hal yang baru di masyarakat Islam. Tradisi diskursif ini sudah berjalan sejak sepeninggal Nabi Muhammad dan ekspansi Islam ke wilayah yang lebih luas. Namun yang memberdakan saat ini adalah adanya instrument baru, yakni *new media* yang menjadikan diskursus ini massif dan dapat diakses secara cepat oleh siapapun dan dimanapun. Dengan kata lain, adanya *new media* menjadikan proliferasi Islam dan diskursus mengenai tradisi lokal semakin agresif dan massif.

Sejauh yang mampu kami tangkap dan himpun dari berbagai sumber media, survey dan wawancara kaum muda Banten dan Yogyakarta, wacana tradisi lokal umumnya banyak beredar di cakupan diskursif dan eskalasi narasinya tidak se-kontestatif masalah hijrah, politik Islam dan khilafah atau pun ihwal fatwa mengharamkan sesuatu. Corak ini lah yang kemudian

membuka diskusi baru yang tak jarang media sosial sebagai lahan menjadi arena pertarungan ideologis—meskipun tadi, isunya tidak *se-wah* tema-tema lain. Media sosial yang dimaksud adalah *Instagram*, *Twitter*, *Facebook* dan *Youtube* serta autentikasi keempat platform tadi dari website media islami. Oleh karenanya, terdapat dua faktor yang meningkatkan perkembangan diskusi tentang tradisi lokal di media sosial yang dapat dikategorisasikan menjadi faktor yang berkaitan dengan fenomena sosial-religius yang lebih luas, termasuk isu provokatif dan diskriminatif terhadap kelompok agama tertentu dan juga faktor teknis. Faktor teknis yang barangkali termasuk dalam dinamika ini adalah perubahan model partisipasi diskursus tradisi keberagamaan lokal dan perkembangan teknologi informasi (internet).

Seperti disebutkan sebelumnya, posisi tradisi lokal sebagai *counter religious* tampak dari jawaban pada hasil survey kami yang mengelaborasi lebih dalam “mengapa tradisi-tradisi keberagamaan lokal tidak sesuai dengan ajaran islam?” Dari tiga pilihan ganda, sebelas orang yang menjawab itu secara spesifik sepakat kalau tradisi lokal [1] mengandung unsur syirik, [2] tradisi tersebut tidak ada dasarnya dalam Al-Qur’an dan Hadits (bid’ah) dan [3] tradisi tersebut tidak ada contohnya dalam tradisi sahabat

dan tabi'in. Salah satu responden mengungkapkannya dalam kata-kata bahwa:

“...tradisi dan Islam merupakan suatu kesatuan yg berbeda. Tradisi adalah kebiasaan atau gaya hidup, dan Islam adalah kepercayaan. Islam tidak mengkotak-kotakan golongannya berdasarkan pribadi (gaya hidup)”

Pernyataan itu juga dalam arena lain disepakati oleh Hanandito atau kerap disapa Dito saat ditanya bagaimana pandangan ia mengenai Islam, tradisi dan kehidupannya sebagai seorang muslim Jawa yang beberapa tahun ini hidup dengan nilai-nilai islami yang kuat.¹⁷⁹ Dito menjawab perihal itu secara diplomatis kembali kepada

¹⁷⁹ Dito mengaku mulai dekat dengan nilai-nilai Islam dan ‘hijrah’ saat hendak masuk kelas 3 SMA, di SMAN 5 Yogyakarta. Menurutny, hal itu terjadi karena faktor lingkungan pertemanan dan media digital yang ia manfaatkan untuk belajar agama secara online. Tidak memiliki pengalaman *nyantri* atau *mondok*, alhasil Dito menempatkan kajian-kajian ustadz online itu sebagai rujukan belajar agama—di samping kegiatan keagamaan yang diadakan sekolah. Sejak saat itu, Dito meninggalkan aktivitasnya yang dianggap maksiat dan tidak mengindahkan nilai-nilai islam hingga pada level tertentu merasa ia memiliki tanggung jawab sebagai seorang kaum muda muslim di era digital untuk menyebarkan pengalaman dan prosesnya itu di ranah yang sama (media sosial). Namun rupanya, hal itu juga beriringan dengan proses perubahannya menjadi pribadi yang agamis dan tak jarang diolok teman-temannya sebagai seorang yang ‘*sok alim*’. Kendati demikian, perubahannya pun dinilai Dito adalah versi terbaik dirinya. Transkrip Wawancara_Hanandito Ari Asmoro_Muslim Clicktivism (22 Oktober 2020 di Yogyakarta)

pribadi masing-masing. Tetapi, baginya secara personal, tradisi dan nilai-nilai keislaman tetap tidak bisa berdampingan. Meskipun bisa, ia melihat itu mesti banyak transisi nilai dan penyesuaian serta regulasi yang tepat sasaran. Karena dalam benaknya, meskipun meyakini memang syiar Islam itu dipahami dan disebarkan melalui cara-cara yang kultural, Islam yang dipegangnya saat ini adalah di mana nilai-nilai Islam terlepas dari budaya (secara pandangan umum). Namun yang menarik, Dito tetap tidak *keukeuh* pada pandangannya untuk praktik keagamaan yang sifatnya kolektif. Baginya, ia melihat tradisi lokal yang sekarang masih dipraktikkan itu adalah suatu kewajaran; suatu hal yang dianut masyarakat juga dan besar dengan nilai itu. Oleh karena itu, ia menganggap tetap perlunya kerukunan antar satu prinsip keagamaan dan prinsip lainnya dalam tubuh Islam. Ia mengatakan bahwa Islam sebagai agama harus memiliki pegangan yang kokoh dan keimanan puncaknya kepada tuhan Yang Mahaesa, yaitu Allah, sedangkan tradisi lokal dalam pemahaman budaya tidak ada tuhannya, klaimnya “*apa ada Tuhan Budaya?*”¹⁸⁰

Pada aras lain, Rania juga berpandangan lebih ekstrim, bahkan secara spesifik kegiatan *tahlilan*, *kenduren*, ziarah kubur dan juga *selamatan* dalam anggapannya itu

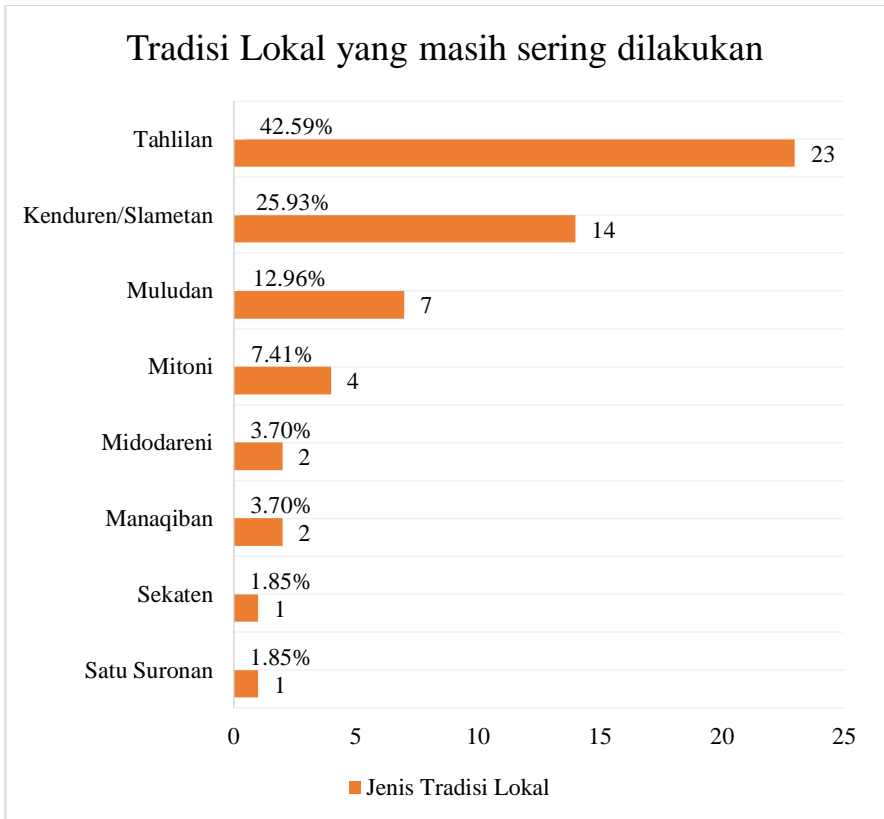
¹⁸⁰ Ibid.

tidak sesuai dengan ajarannya dan dinilai ‘menyimpang’ dari ajaran agama yang ia dapatkan semasa kecil.¹⁸¹ Diskursus itu menurutnya tidak ada dasarnya dalam Al-Qur’an dan Hadits. Pandangannya itu juga didukung dengan keyakinan ia sebagai seorang muslim yang masih berdarah Arab, meyakini hal-hal tradisi lokal di Yogyakarta bukan lah pengalaman dan pengajaran yang ia dapatkan dan benarkan dalam trah keluarga. Posisinya sebagai seorang keturunan Muslim Arab membuat Rania tumbuh dan besar dengan lingkungan keluarga yang *saklek* terhadap masalah keagamaan. Juga tumbuh dan besar dengan keseragaman pandang dalam ideologi keagamaan, sebagai contoh anggapan ketidaksepakatan dengan tradisi lokal. Namun, mana kala ditanya mengenai pandangannya terhadap umat Muslim yang merayakan tradisi lokal, ia tetap berposisi moderat.

“Di dalam Islam memang tidak menyebutkan secara spesifik mengenai tradisi tersebut karena dijamin Rasulullah tidak ada. Akan tetapi tradisi sekarang yang dijalankan merupakan budaya akulturasi dan di dalam tradisi tersebut tidak ada hal yang menyimpang dari ajaran Islam dan tidak ada hal-hal yang menyestakan bagi yang mengikutinya”

¹⁸¹ Transkrip Wawancara_Rania Farida Sungkar_Muslim Clicktivism (25 September 2020 di Yogyakarta)

Dari contoh fenomena di atas, dapat disepakati bahwa pandangan mengenai tradisi dan agama merupakan diskursus yang sifatnya personal. Untuk mengetahui lebih dalam maksud alasan dan motivasi pandangan tersebut, tentu tidak bisa melihatnya secara pragmatis saja. Namun juga perlu secara spesifik per tindakan keagamaan sebagai sebuah ilustrasi bagaimana narasi diskursus itu ditampilkan di ruang publik. Tetapi agar praktik itu juga dapat dilihat dalam spektrum yang *underground*, apa sajakah tradisi keagamaan lokal yang masih sering dilakukan masyarakat menurut hasil survey?



Tabel 5 Tradisi lokal yang masih sering dilakukan

Tahlilan, kenduren / slametan, dan Muludan / panjang Mulud menempati posisi-posisi utama dalam praktik tradisi lokal yang masih sering dilakukan di Banten dan Yogyakarta. Hal ini didasari oleh dominasi organisasi Nadhlatul Ulama (NU) yang juga memiliki banyak

pengikut di kedua wilayah tersebut. Apalagi semenjak tahun 1930an, sebagaimana Ricklefs jelaskan melalui Sintesis Mistik, Islam Jawa dapat juga disebut sebagai agama islam yang Jawa. Tak heran apabila 42.59% menempatkan *tahlilan* sebagai tradisi lokal yang identik dengan masyarakat di kedua wilayah (Banten dan Yogyakarta).

Jika *tahlilan* diasosiasikan dengan ritual/upacara untuk memperingati dan mendoakan orang yang telah meninggal, maka praktik ini bisa dikategorikan sebagai ritus keagamaan yang mengedepankan ikatan sosial. Apabila demikian, kategori bersamaan dengan praktik lainnya seperti, *selamatan*, *kenduren*, *Muludan*, *sekatén* dan satu suronan barangkali dapat diartikan sebagai suatu praktik tradisi lokal yang tidak hanya berbasis nilai-nilai keagamaan, tetapi juga erat kaitannya dengan suatu perayaan dan kontrol sosial.

Adapun tanggapan selanjutnya dari hasil survey, mengatakan bahwa setidaknya-tidaknya praktik-praktik tradisi lokal itu secara khusus dijelaskan urgensinya, alasan tidak sesuai ajaran dan perihal pandangan pribadi atas kondisi yang terjadi. Sebagai contoh '*labuhan*', yang tidak masuk dalam daftar pilihan, namun responden banyak menyebut itu sebagai tradisi lokal yang kerap dikaitkan dengan sedekah laut, pesta laut dan *larung sesajen* atau *sesajen*

secara umum. Terkait *sesajen* pun yang dianggap syirik, dalam kasus Yogyakarta, orang melihat ini sebagai instrumen material dalam prosesnya. Untuk ini sebagian besar responden menjawab instrument itu terdapat dalam perayaan hari besar Islam dan simbol pembuka sebuah ritus seperti *sekaten*, *satu suronan*, *mauludan* dan *mubeng benteng*.

Menggaungkan diskursus ini, Galih (23) seorang mahasiswa Koas FK UGM yang mengaku menganut paham Salafi membeberkan pandangannya. Persis dengan kasus-kasus dan contoh tradisi lokal yang disediakan di atas, ia memandang bahwa ritus keagamaan lokal yang seperti itu tak lain adalah perbuatan *syirik*, dan jika memang dianggap sesuai dengan ajaran islam (bagi pengikutnya) tetap saja hal itu merupakan praktik yang mubazir.

*“Kalau menurut saya, dari yang saya pelajari tentang tradisi, selama dia tidak bertentangan dengan ajaran agama ya boleh-boleh saja. Lalu acara labuhan itu pelakunya bilang kan itu sedekahan. Sedekahan ya boleh-boleh saja..namanya sedekahan kan dikasih orang-orang. Tapi kok dia membuang makanannya ke laut, kan ada permasalahan di situ ‘**mubadzir**’ membuang-buang makanan. Terus kedua, ditujukan kepada Allah kok tempatnya di laut. Kalau kita mau bertuju kepada Allah kan ada tempat-tempatnya, masjid seperti itu. Mereka*

yang labuhan itu kan tidak menyangkal bahwasanya labuhan itu ditujukan kepada penguasa pantai selatan. Berarti kan agar penguasa pantai selatan tidak ngamuk. Itu sudah jelas kesyirikannya dan itu sudah difatwakan oleh para ulama atau ustadz yang lain.”¹⁸²

Berkaca dari ragam perspektif tadi, berkembangnya variasi sudut pandang mengenai tradisi lokal merupakan ciri pergeseran otoritas keagamaan Islam dari yang *top-down* menjadi partisipatif. Sekilas, pandangan tersebut jika direka kembali dua hingga tiga dasawarsa sebelumnya, geliat pertumbuhan tandingannya itu barangkali belum se-massif seperti saat ini. Hingga level ini, kontrol sosial tidak lagi berjalan pada seluruh masyarakat di kedua wilayah, melainkan tersegmentasi dan terbagi pada kelas-kelas dan kelompok-kelompok tertentu.

Meskipun secara tersirat tidak terlihat bagaimana kontrol itu berjalan, namun saat ini keinginan untuk membangkitkan tradisi lokal Jawa yang ‘Islam’ itu pun mulai kembalik dilakukan akibat banyaknya paham yang bertebaran di mana-mana. Menurut Schlehe, fenomena

¹⁸² Transkrip Wawancara_Galih Ramadhan_Muslim Clicktivism (24 September 2020 di Yogyakarta)

ini adalah suatu bentuk *counter hegemony* akibat globalisasi dan teknologisasi ideologi.

*“Javanese tradition has to be revived. Obviously, in a modernising and globalising world, ‘tradition’ – far from being a mere relic of the past – has regained a significant role as a framework for personal and collective orientation.”*¹⁸³

Bahkan untuk menangkal perubahan-perubahan ini, dalam kasus Yogyakarta, Sultan HB X melalui *Tepas Tandha Yekti* telah membentuk laman resmi Keraton Yogyakarta sebagai garda terdepan kebudayaan Jawa juga menjadi bahasan lanjutan yang menjadi faktor kedua dengan adanya perubahan model partisipasi diskursus tradisi keberagaman lokal dan perkembangan teknologi informasi (internet) di media sosial di Yogyakarta.

Lebih spesifik dalam kasus di Keraton Yogyakarta, dapat dikatakan pada tahun 2017 media-media lokal Yogyakarta (Harian Yogyakarta; Jawa Pos; Tribun Yogyakarta) mengabarkan deklarasi laman keraton.Yogyakarta.id sebagai gerbang pembaharu citra Keraton Yogyakarta di mata publik. Situs ini pertama kali

¹⁸³ Judith Schlehe, “Anthropology of Religion: Disasters and the Representations of Tradition and Modernity,” *Religion* 40, no. 2 (2010): 112-120, <https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.004>.

diluncurkan oleh Sultan Hamengkubuwono (HB) X pada 7 Maret 2017. Situs ini bermula dari dokumentasi yang dibuat tentang peristiwa-peristiwa di sekitar keraton maupun keluarga keraton. Tentu, gelagat kebaruan keraton Yogyakarta beradaptasi dengan zaman digital ini menggemparkan jagat masyarakat Yogyakarta, khususnya, serta pemerhati budaya dan akademisi.

Namun yang menarik adalah wacana tentang persinggungan antara tradisi lokal dan tradisi keislaman dalam laman Keraton di media sosial ini akan menjadi sebuah keputusan yang begitu hebat sebagai sebuah kerajaan, karena melebur adalah sebuah keputusan keterbukaan yang besar.

Sejak kemunculannya tersebut di media digital, Keraton Yogyakarta membentuk satu divisi yang mengurus kinerja ini, yaitu *Tepas Tandha Yekti* atau secara harfiah berarti divisi tanda yang nyata. Meskipun demikian, Keraton Yogyakarta tidak semata-mata memperlihatkan privasinya lebih jauh melalui *Tepas Tandha Yekti* alih-alih ingin tetap menjaga “roh” yang menopang kedudukannya sebagai lembaga yang otonom yang sakral. Tujuan tersebut dicapai dengan beragam tata cara dan prosedur kerja sejak pengkurasian calon konten, pendokumentasian, hingga pengunggahan dalam media sosial.

Ketiga tahap besar tersebut menggambarkan bagaimana batas-batas dibuat untuk memisahkan ruang-ruang privat Keraton Yogyakarta dari konsumsi publik.¹⁸⁴ Adapun peristiwa-peristiwa terkait tradisi lokal yang terlegitimasi Keraton disatukan dalam menu *Hajad Dalem*.

Sekilas apabila berselancar pada laman <https://www.KeratonYogyakarta.id/peristiwa>, informasi-informasi mengenai *Hajad Dalem* tersebut akan ditemukan. Selain itu, informasi terkait juga tersinkron ke dalam media sosial di *Instagram*, *Twitter* dan *Facebook*. Secara kategori terdapat tiga sub menu berkaitan dengan *Hajad Dalem* antara lain: ulang tahun kenaikan tahta, hari besar Islam, dan siklus hidup. Umumnya ketiga kategori ini mencirikan dimensi keberagaman islam kaitannya dengan tradisi lokal. Aspek-aspek ini secara khusus kami rangkum dalam tabel yang juga telah dimodifikasi dari laman resmi Keraton Yogyakarta dengan studi Iswanto tentang *Hajad Dalem*.

Tradisi	Kategori	Aspek Keagamaan Islam
<i>Tinggalan Jumenengan</i>	<i>Hajad Dalem: ulang tahun</i>	Kue apem sebagai simbol permohonan maaf (asal

¹⁸⁴ Titan K. Sakti, “Tepas Tandha Yekti: Mengelola Pintu-Pintu Dunia Maya Kraton Yogyakarta” (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2020).

<i>Dalem</i>	kenaikan takhta	kata 'afwun).
<i>Labuhan</i>	<i>Hajad Dalem Labuhan</i>	Doa-doa dalam ajaran Islam yang diucapkan dalam prosesi upacara.
<i>Malem Selikiran</i>	<i>Hajad Dalem: Hari Besar Islam</i>	Ibadah membaca Al-Qur'an; Zikir; Doa.
<i>Sekaten</i>	<i>Hajad Dalem: Hari Besar Islam</i>	Peringatan <i>Maulid</i> Nabi Muhammad saw. untuk diteladani (pada proses pembacaan riwayat Nabi Muhammad SAW); Sedekah.
<i>Garebeg</i>	<i>Hajad Dalem: Hari Besar Islam</i>	Sedekah; Silaturahmi; Dakwah Islam.
<i>Jamasan Pusaka</i>	<i>Hajad Dalem: Hari Besar Islam</i>	Menjaga kebersihan menyambut tahun baru (Muharram).
<i>Yasa Peksi Burak</i>	<i>Hajad Dalem: Hari Besar Islam</i>	Sedekah; Dakwah Islam, peringatan Isra Mi'raj untuk mendakwahkan pelaksanaan kewajiban salat lima waktu.
<i>Supitan</i>	<i>Hajad Dalem: Siklus Hidup</i>	Pelaksanaan kewajiban khitan/sunat dalam ajaran Islam.
<i>Upacara Daur Hidup</i>	<i>Hajad Dalem Siklus Hidup</i>	Doa; Sedekah; Silaturahmi.

Ngabekten	Hajad Dalem: Hari Besar Islam	Silaturahmi; Berbakti kepada orang tua.
-----------	----------------------------------	--

Tabel 6 Budaya Keagamaan Islam dalam Media Sosial
Keraton Yogyakarta¹⁸⁵

Lebih lanjut menurut Iswanto dalam temuannya mengungkap bahwa lahirnya isu ini memperlihatkan bahwa Keraton Yogyakarta ingin menampilkan eksistensinya melalui media digital. Namun, kami melihat ini lebih daripada itu, Keraton sebagaimana digaungkan Ricklefs adalah penjaga kebudayaan Jawa dan barangkali dapat dikatakan sebagai pemegang otoritas keberagamaan lokal di Yogyakarta kian hendak melegitimasi praktik-praktik budaya tersebut di kancah lebih global; termediiasi oleh digital, inklusif dan berupaya memberikan akses pengetahuan kepada publik. Bahkan jika meneroka sedikit pada catatan sejarawan Jawa satu ini, secara personal, Ricklefs melihat bahwa Sultan Hamengkubuwono X memiliki identifikasi yang kuat sebagai seorang Muslim, menjalankan berbagai ritual Islam dengan taat, tetapi juga menerima fenomena spiritual setempat, yang artinya, gagasan-gagasannya

¹⁸⁵ Agus Iswanto, "Keraton Yogyakarta Dan Praktik Literasi Budaya Keagamaan Melalui Media Digital," *Jurnal Lektur Keagamaan* 17, no. 2 (2020): 321 - 348, <http://doi.org/10.31291/jlk.v17i2.598>.

sejalan dengan tiga pilar dalam Sintesis Mistik lama.¹⁸⁶ Maka, tidak heran bila Sultan membentuk *Tepas Tandha Yekti* disertai pengukuhan dan pengarsipan pengetahuan tentang islam, tradisi lokal dan budaya Jawa dalam media digital yang gandrung digunakan kalangan muda masa kini.

F. Budaya Partisipasi Kaum Muda di Media Sosial di Tengah Geliat Isu Tradisi Lokal

Dalam siniar (*podcast*) yang bertajuk ‘Media Islam di Era Digital’, Wisnu Prasetya (host) berdialog dengan Dedik Priyanto dari Islamidotco¹⁸⁷ (Islami.co) membahas media Islam dan perkembangannya dalam ekosistem digital di Indonesia. Pada satu bagian, sang narasumber Dedik menyatakan bahwa tak sedikit isu keagamaan saat ini diangkat dan direpresentasikan dalam media digital, media sosial. Berfokus pada muslim urban yang ingin belajar islam, Islamidotco sendiri mengupayakan kajian-

¹⁸⁶ Pandangan bahwa Sultan Hamengkubuwana X mengikuti islam sebagaimana diajarkan oleh para wali dan menghargai baik tradisi islam maupun kerajaan Jawa. Lihat Iswanto, “Tradisi Ngabekten: Artikulasi Harmoni Ajaran Islam Dan Budaya Jawa Di Keraton Yogyakarta,” 596.

¹⁸⁷ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat: <https://open.spotify.com/episode/2sDQnFiXVNgcWaTIY6La6C?si=wENwNRtQtq2KGocqxt5IA>

kajiannya secara basic mulai dari hal remeh soal belajar cara baca Al-Qur'an, cara orang masuk Islam, tahapan muallaf, *fikih*, juga bicara soal kondisi sosial-politik belakangan karena isu ini menjadi isu muslim.

Dibayangkannya ekosistem media sosial ini sebagai “pesantren digital”, Islamidotco begitu pula dengan media-media islami lainnya secara prinsip bertujuan untuk memberikan wawasan kepada masyarakat muslim *urban* atau muslim digital. Namun kenyataan tersebut tak jarang menciptakan jurang antara Islam moderat di kancah real dengan Islam yang dicirikan konservatif di dunia virtual. Melihat itu, tujuan media sosial menjadi lahan pertarungan baru bagi maraknya “ideologisasi digital” akun-akun media islami.

Akibatnya, variasi media Islam ini memiliki prinsip dan gaungnya sendiri, baik di Banten, Yogyakarta, maupun di Indonesia secara umum. Apalagi, tingkat partisipasinya banyak bermuara dari kaum muda umur 20 hingga 30-an yang biasanya kerap mengkategorikan dirinya sebagai “penjihad digital” atau “jihad jari” alih-alih mencitrakan diri belajar Islam sungguh-sungguh dan tampak secara tampilan aktif berkegiatan di isu-isu kajian keagamaan virtual.

Untuk mengintroduksi bagaimana media Islam bergerak dalam kajian-kajian tradisi lokal serta di-/mempengaruhi aktivitas bermedia kaum muda, kami ingin menampilkan lima kategori atau quadran situsweb media Islam (hasil pengkawinan kajian dari Tirto.id¹⁸⁸, Islami.co dan observasi kami) di bawah ini yang telah lama bertarung di internet sebagai berikut:

- 1) *Pertama*, media islam Ultra Konservatif yang mengikuti paham salafi-wahabi yang menghendaki pemurnian Islam. Ajarannya tidak politis dan tidak provokatif, namun menurut Islami.co biasanya bersifat pro kekerasan. Ciri khasnya terdapat pada tidak adanya gambar perempuan di web. Misalnya, almanhaj.or.id dan muslim.or.id.
- 2) *Kedua*, media Islam politik yang mengafirmasi Islam sebagai *the way of politic*. Cenderung provokatif dan sering mengeksploitasi sentiment agama, media ini merasa supremasi Islam di atas apapun. Situs web yang masuk kategori ini ialah eramuslim.com dan voa-islam.com.
- 3) *Ketiga*, media Islam komersial yang menggunakan nama Islam sebagai komoditas pasar. Biasanya

¹⁸⁸ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://tirto.id/kompetisi-di-antara-berbagai-situsweb-islam-cEHj>

menampilkan kesan Islam, tapi tidak ada unsur dakwah.

- 4) *Keempat*, media islam multicultural atau pro keagamaan yang fokus mewartakan pentingnya kerukunan umat beragama. Contohnya ada pada dua situs web dari dua organisasi Islam di Indonesia, antara lain nu.or.id, muhammadiyah.or.id dan islami.co.

Saat ini, berdasarkan pengamatan kami tren media Islam di jagad maya itu sudah bergeser ke dalam platform media sosial (*Instagram, Youtube, Facebook, Twitter*, dll), meskipun persis seperti laman Keraton, media-media ini juga terhubung dengan situs webnya. Di Yogyakarta, media islami di aplikasi-aplikasi berbasis gambar dan teks mulai berjamuran. Setidaknya, berdasarkan observasi, terdapat enam akun media islami yang memiliki kategori berbeda-beda, yaitu: *terasdakwah, yukngaji.yogyakarta, alif.id, bangkitmedia, jawastra* dan *langgar.co*. Di bawah ini kami tampilkan media - media yang membahas Islam dan tradisi lokal dalam perspektif dan kecenderungan yang berbeda-beda. Media-media ini kami ibaratkan seperti aktivis (berbasis komunitas daring) yang menyoal kaum muda muslim.

Kategori Aktivisme Agama	Nama Media Islam	Cakupan Media	Kriteria Dari Kategori Aktivisme Agama	Kecenderungan Tema
Aktivisme Agama berbasis Islam	- Teras Dakwah - YukNgaji Jogja	- Instagram - Facebook - Twitter - Youtube - Website	- Mengajak kaum muda untuk memahami lika-liku dasar keagamaan berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits - Menyajikan konten-konten keagamaan yang bersifat internalisasi diri dan disesuaikan pada persoalan yang kontekstual - Konten-kontennya bersifat interaktif, disajikan dengan desain yang menarik dan ajakannya diibaratkan sebagai 'dakwah' dan 'pengajian online' - Slogan: "Hijrah tak pernah se-menarik ini sebelumnya!" & "Tempat Ngaji Asyik di Jogja!"	- Fikih perempuan (hijab, cadar, jilbab dll) - Hijrah - Identitas muslim kaum millennial - Jihad (bela agama, bela nabi) - Kepemimpinan dalam agama - Masalah Ibadah (hadits, tafsir, dll) - Pengetahuan agama islam dasar (rukun iman, rukun islam, ushuluddin) - Politik Islam dan persoalan khilafah - Simbol agama - Tahfiz quran
Aktivisme Agama berbasis Islam dan Budaya	- Alif.id - Bangkit Media	- Instagram - Facebook - Twitter - Youtube - Website	- Mengajak kaum muda untuk memahami lika-liku dasar keagamaan berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits disertai pengertian akan budaya dan tradisi - Menyajikan konten-konten keagamaan yang bersifat ilmiah dan populer serta disesuaikan pada persoalan yang kontekstual - Konten-kontennya bersifat interaktif, disajikan dengan desain yang menarik dan ajakannya selalu mengandung unsur keorganisasian (misal: NU) - Slogan: "Berkeislaman dalam Kebudayaan" & " <i>becoming a moderate Muslim</i> "	- Kepemimpinan dalam agama - Islam sebagai bagian dari budaya dan tradisi - Kerukunan antar umat beragama - Masalah Ibadah (hadits, tafsir, dll) - Pengetahuan agama islam dasar (rukun iman, rukun islam, ushuluddin) - Politik Islam dan persoalan khilafah - Simbol agama - Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik - Tauhid
Aktivisme Agama berbasis Budaya	- Jawa Sastra - Langgar.co	- Instagram - Facebook - Twitter - Website	- Mengajak kaum muda untuk memahami perspektif agama dari sudut pandang budaya - Menyajikan konten-konten keagamaan yang bersifat ilmiah dan populer dinarasikan pada konteks budaya dan masyarakat - Konten-kontennya bersifat interaktif, disajikan dengan desain yang menarik dan ajakannya kadang memakai aspek budaya, yaitu Bahasa Jawa (misal) - Slogan: "Platform ekosistem budaya Jawa inspiratif dan progresif" & "Suluk Kebudayaan Indonesia"	- Islam sebagai bagian dari budaya dan tradisi - Kajian sejarah islam dan budaya Jawa - Kajian keagamaan dalam perspektif budaya - Khazanah kebudayaan dan sejarah islam - Kerukunan antar umat beragama - Pengetahuan tentang tradisi lokal - Tradisi lokal yang terindikasi bid'ah atau syirik

Tabel 7 Kategorisasi dan Kriteria Aktivisme Agama Berdasarkan Kecenderungan Media

Aktivisme agama, apabila dikaitkan dengan hasil pengamatan tabel di atas, maka akan didapatkan bahwa tiga kategorisasi tersebut merupakan wilayah kecenderungan media dalam merespons agama, begitu pula tradisi. Teras Dakwah dan YukNgaji Jogja menjadi aktivis digital dalam agama tentu didasarkan pada pemikiran bahwa media tersebut mengajak kaum muda Yogyakarta untuk kembalil lagi “*yuk ngaji di tempat asyik*” yang memenuhi kebutuhan pasar digital.

Sejauh pemahaman kami, media-media kategori aktivisme agama berbasis Islam ini tidak banyak bicara mengenai konteks tradisi lokal dalam perspektif agama. Jalurnya yang memilih agama sebagai praktis ditujukan untuk menggaet massa lebih paham secara detil agama Islam melalui konten-konten yang menarik. Menariknya, salah satu mantan gitaris band Sheila On 7, Saktia Ari Seno (yang sekarang berganti nama menjadi Salman Al Jugjawy) yang juga merupakan founder dari *Teras Dakwah* dan kerap mengisi kajian tentang ‘hijrah’ dan kesalehan kaum muda dalam beragama.¹⁸⁹

Secara khusus, dua media percontohan ini ingin memperlihatkan bahwa aktivisme dalam beragama bisa dimulai dari banyak cara, salah satunya dengan

¹⁸⁹ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.youtube.com/watch?v=UhU0qecFH2M>

mengaungkan terma “hijrah” pada kaum muda yang ingin belajar agama dengan simpel, menarik, mudah, dapat diakses secara online dan tidak terikat pada komunitas tertentu.

Selanjutnya adalah aktivisme agama berbasis Islam dan budaya. Aktivisme ini menasar muslim yang hendak belajar agama yang kontekstual dengan agama islam. Meyakini jati diri komunitasnya moderat, aktivis media ini banyak condong kepada organisasi tertentu, dalam hal ini, yaitu organisasi NU. Karena dikenal sebagai islam yang tradisionalis, maka ajakan-ajakannya pun beberapa digaungkan pada islam yang sifatnya tradisional—acap kali pengikutnya diasosiasikan sebagai santri. Meskipun berlatar belakang organisasi mainstream dan memiliki jaringan yang kuat, namun dalam praktik digitalnya, dua media ini tidak begitu menonjolkan kekuatannya dan ikatannya yang bersifat terbuka (siapa saja bisa belajar).

Sementara itu, aktivisme agama berbasis budaya seperti tertera di atas merupakan aktivis media yang bergaung dalam bidang kebudayaan, banyak berbicara mengenai pandangan sejarawan tentang Islam dan budaya serta melihat Islam dari perspektif yang berbeda. Salah satu media tersebut adalah Jawa Sastra yang berusaha mengupayakan nilai-nilai budaya itu juga berkesinambungan dengan nilai islam. Meskipun dasar

gerakannya tidak dimulai atas kesadaran akan agama Islam, media-media ini banyak berpengaruh di media sosial, terutama ketika satu narasi mengenai budaya terpojokkan, maka narasi tandingan adalah alat untuk melawan.

Kasus 1: Midodareni (Tradisi Lokal) Adat Syiah?

Pergerakan kaum muda dalam aktivisme agama sejauh ini banyak bertarung dalam wilayah-wilayah di luar kajian-kajian tradisi lokal. Namun bukan berarti hal tersebut menyimpulkan tiada aktivitas yang merujuk pada kajian-kajian itu. Melalui observasi digital di *Twitter*, kami menemukan bahwa pergolakan tradisi lokal dilakukan secara parsial. Tentu dalam kasus tertentu pergumulan ini menjanjikan pertarungan lebih dalam. Apalagi dengan ideologi individu tertentu, pergolakan bisa lebih dahsyat lagi. Seperti contoh kasus di bawah ini:

jawasastra @jawasastra

Midodareni adat Syiah?

Waduh. Salah sasaran antum. Tiwas marai wong kelaran malah kleru. Ngene taklandhani. Mesthine antum nek arepe nyerang adat syiah kuwi pas Suroan wae. Konon, suroan kuwi jejak ajaran Syiah.

Wis ngono wae, suk nek arep gawe rusuh, pas suroan yaa

[Translate Tweet](#)

12:54 AM · 11 Aug 20 · Twitter for Android

21 Retweets 5 Quote Tweets 57 Likes

jawasastra @jawasastra · 11 Aug

Eling. Pas Suronan. Aja pas Barikan, walimahan, midodareni, lan ngantenan. Nek nyerangmu pas Suronan kuwi valid. Cocog.

Resikone apa nek nyerang pas Suronan? Sing suronan wurung ngumbah pusaka tapi ngumbah kowe sisan...wkwkwk

YOU ARE READING

Pengaruh Syiah dalam Tradisi Keagamaan di Indonesia

Kebiasaan orang Jawa yang lebih menganggap Muharram sebagai bulan nahas merupakan pengaruh Syiah karena bulan itu merupakan bulan syahidnya Sayyidina Husain. Masih banyak lagi

3 9

Tweet your reply



Massa Bubarkan Midodareni Dikira Adat Syiah, Setara Institute: Hukum Harus Tegak

Reporter: **Ahmad Faiz Ibnu Sani**

Editor: **Eko Ari Wibowo**

Minggu, 9 Agustus 2020 20:33 WIB

0 KOMENTAR



Ilustrasi 5 Adu Kicau di Twitter tentang Midodareni dan Adat Pernikahan Jawa¹⁹⁰

Akun @jawastra mulanya merespon berita dari Tempo.co¹⁹¹ mengenai pembubaran *midodareni* atau dikenal ‘mandi kembang’ sebagai tradisi pernikahan orang Jawa karena dikira adat Syiah. Cuitan itu yang berisi *misuhan* (umpatan) dan ekspresi kekesalan rupanya

¹⁹⁰ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://twitter.com/jawastra/status/1292882113700667392>

¹⁹¹ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://nasional.tempo.co/read/1374117/massa-bubarkan-midodareni-dikira-adat-syiah-setara-institute-hukum-harus-tegak>

menuai banyak respon dan 'likes' di Twitter. Kira-kira makna cuitan tersebut dalam Bahasa Indonesia seperti ini:

“Midodareni adat syiah? Waduh. Salah sasaran kamu. Udah bikin orang tersakiti malah salah. Gini aku kasih tau. Mestinya kamu kalo mau nyerang adat Syiah itu pas memperingati bulan Suro/Muharram aja. Konon, peringatan bulan Suro/Muharram itu jejak ajaran Syiah. Dah gitu aja, besok kalo mau bikin rusuh, pas perayaan bulan Suro/Muharram yaa....”

Ingat. Pas peringatan bulan Suro/Muharram. Jangan pas barikan (syukuran) sedekah bumi, walimahan (makan-makan) dan pengajian syukuran menjelang pernikahan, midodareni, dan mantenan (nikahan). Kalo nyerangmu pas perayaan bulan Suro/Muharram itu valid. Cocok. Resikonya apa kalo nyerang pas perayaan bulan Suro/Muharram? Yang merayakan bukan cuma membersihkan pusaka tapi "membersihkan" atau istilaha nyikat kamu juga”

Apabila melihat arti dari maksud di atas, maka cuitan itu merupakan respons kekesalan atau *counter argument* dengan suatu sarkasme. Kendati demikian, bisa saja akun Jawa Sastra ini menjadi media pergerakan bagi kaum muda dengan kemarahan yang dibangun atas respons terhadap diskursus tradisi lokal tersebut.

Di spektrum lain namun masih kasus yang sama, salah satu akun *menfess* (atau *Mention Confess* yang bersliweran di Twitter ini adalah akun yang menawarkan jasa iklan), yaitu @tubirfess bertanya tentang opini para followersnya mengenai budaya, tradisi, adat kebiasaan yang mencirikan posisi pengikutnya saat ini. Etta melalui akun @jikimajin mengutip dan membagikan cuitan si akun @tubirfess dengan jawaban:

“mau nikah adat Jawa pake konde gabisa soalnya sekarang semua diislam-islamkan, jadi walaupun kamu pgn (pengen) pake konde dan kemben seperti jaman dulu pasti bakal dirasani (diolok-olok) soale (karena) ktpmu Islam”

Pada kasus ini Etta mengekspresikan *sambatan* (kekesalan)nya di Twitter melalui kutipannya tersebut. Lantas apabila melihat dua contoh fakta di atas, dapat dilihat pergumulan tentang tradisi lokal di *Twitter* bergerak di ranah kolektif (Jawa Sastra) dan juga individual (Etta).

Lalu di samping men-syiah-syiah kan tradisi, juga terjadi pada pelabelan di sejumlah ulama, salah satunya M. Quraish Shihab. Hasil siniar Islami.co dengan Wahyu

Prasetya¹⁹² mana kala menyebutkan alasan dibentuknya Islami.co sebagai media yang hendak men-delegitimasi media-media Islam garis keras:

“..itu sering banget. Islami.co ini tumbuh karena sering ‘dibegitukan’—didelegitimasi. Banyak sekali media yang konservatif-konservatif ini..kiyai-kiyai dari NU dan Muhammadiyah itu sering banget diolok-olok mulai dari Syiah, dll. Misalnya, Prof Quraish Shihab, yang sangat berarti dan sangat santun dan dia mufassir yang sangat otoritatif, dia dibilang Syiah dari darahnya dan lainnya...Itu sejak adanya internet. Dulu sebelum banyak era NU dan Muhammadiyah, semua caci maki terhadap kiyai-kiyai NU”

Kasus 2: Islam, Jawa dan Budaya



¹⁹² Ibid.



@warungsastra

8 months ago

Islam Jawa; Kesalahan Normatif Versus Kebatinan, Penulis: Mark R Woodward, Harga: 76.500, (normal 85.000). . Tesis Utama Woodward adalah Islam Jawa atau kerap disebut Islam kejawen. Ia berargumen bahwa Islam Kejawen pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Hindu-Budha, sebagaimana dituduhkan kalangan muslim puritan dan banyak sejarawan-antropolog (terlebih antropolog kolonial). Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, sebagaimana juga kita temukan ada Islam India, Islam Syria, dan Islam Manado. . Apa argumen Woodward akan pendapatnya tersebut? Silahkan pesan buku ini di Warung kami... :)), [#markwoodward](#) [#islamjawa](#) [#islamnusantara](#) [#jualbukuislam](#)

Ilustrasi 6 Respons Akun Pribadi di @warungsastra di Instagram¹⁹³

Pada kasus yang kedua, empat gambar di atas adalah serangkaian gambar yang kami tangkap dari layar. Gambar kanan dan kiri bagian atas merupakan respons dan balasan suatu akun kepada akun @warungsastra—akun jualan buku yang berbasis di *Instagram*. Karena dianggapnya provokatif dan pandangannya berseberangan, postingan tentang buku *Islam Jawa: Kesalahan Normatif Versus Kebatinan* karya Mark R. Woodward ini disangkal setelah @wasungsastra membagikan satu penggalan kalimat penulis dalam konten postingannya. Yang menarik adalah kedua respon

¹⁹³ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.picuki.com/media/2249045524603024958> (setelah dipublikasikan ulang melalui platform Picuki).

yang kami tangkap tersebut menangkap Islam Jawa sebagai varian islam merupakan suatu penyimpangan dan itu berbeda dengan dalih budaya. Lantas olokan seperti “agama masa ikut budaya, adanya budaya yang ikut agama min” itu menegaskan posisi prinsip keagamaan individu di media sosial.

Kasus 3: Tahlilan dan Pergumulan Perspektif

Akun Facebook seorang akademisi lulusan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Muhammad Fauzi, dikeroyok secara digital. Bukan dalam maksud untuk menjatuhkan dan bertikai secara personal, melainkan menjadi lahan pertarungan perspektif individu di kolom komentar.



Ilustrasi 7 Pergumulan Perspektif mengenai Tahlilan di Facebook¹⁹⁴

¹⁹⁴ Lebih lengkap mengenai peristiwa ini, sila lihat <https://www.facebook.com/notes/muhammad-fauzi/pandangan-pro-dan-kontra-mengenai-tradisi-tahlilan/529121640483797/>

Pertama, ilustrasi ini mengimbangi anggapan bahwa tradisi lokal jarang dibicarakan dalam ranah yang informal dan santai, rupanya masih memiliki tempat di mata pengguna media sosial—yang bahkan tak jarang diwarnai dengan dalil tandingan. Seperti pada tangkapan layar di atas, pengetahuan mengenai agama dan tradisi ‘tahlilan’ menjadi alat kekuasaan menampik argumen-argumen baik itu sang penulis postingan atau argumen komentator lain yang hinggap di akun tersebut.

Kedua, tendensi mengenai *tahlilan* sebagai praktik yang memuka dari tradisi lokal, seperti dalam hasil survey penelitian ini, barangkali adalah suatu yang sifatnya kultural dan mengakar dalam ikatan sosial kemasyarakatan di Jawa, khususnya Yogyakarta. Kendati demikian, dapat disimpulkan bahwa ‘kolom komentar’ di platform ini seakan-akan mencirikan ruang otoritas bebas di mana tiap-tiap individu memiliki kuasanya masing-masing untuk melawan ketidaksepahaman pendapat. Sementara itu, dalam postingan ini pula mencatat 28 akun berhasil membagikan postingan yang berarti kegiatan *share* dan posting juga merepresentasikan kegiatan persetujuan dan dengannya menjadi klaim tiap individu untuk memperlihatkan posisinya di balik postingan yang dibagikan.

G. Gerakan Media Kaum Muda dan Diskursus Tradisi Lokal

*... the new media facilitate a much wider range as well as volume of views in entering the public sphere. These include alternative views, to be sure, but also mobilization that is horizontal and structured around shared interests and concerns in contrast to the top-down model in mass communications.*¹⁹⁵

Pernyataan di atas seolah ingin menjelaskan kegandrungan masyarakat terhadap media baru—media sosial—sebagai suatu bentuk evolusi kultur komunikasi manusia di tengah gejolak penetrasi digital dan kehidupan aktual. Agaknya, apabila kita *take it for granted*—menelan mentah-mentah—bahwa andil media hanya sebagai ruang komunikasi, lantas pernyataan Anderson di atas dapat dikatakan salah.

Namun, media tidak hanya diartikan sebagai sarana mobilitas manusia ke kehidupan yang lain, tetapi juga menjadi arena pertarungan kehidupan itu sendiri. Untuk mendalami uraian ini, penting kiranya untuk mencermati bahwa interpendensi media baru dan kaum muda, menurut temuan penelitian ini, berimpikasi pada analisis

¹⁹⁵ Anderson, “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,” 39.

terhadap kemunculan tiga hal, yakni: [1] ekosistem dan budaya partisipatif kaum muda dalam media sosial, [2] aktivisme digital muslim (*muslim clicktivism*) serta [3] kuasa digital pada individu dan komunitas keagamaan daring beserta kaitannya dengan pergeseran otoritas keagamaan.

Menyelami Media Sosial: Kaum Muda, Diskursus Keagamaan dan Tradisi Lokal

Dengan sifatnya yang konvergen, hemat biaya, tersedia secara luas, dan memiliki ketahanan terhadap upaya kontrol dan sensor, menurut Lim, media sosial merupakan “medium yang ramah”.¹⁹⁶ Bahkan dewasa ini, kaum muda tidak melihat media sosial sebagai sesuatu yang berjarak, karenanya partisipasi mereka mencirikan cakupan diskursus yang lebih luas bagi kebebasan berpendapat, kemandirian, kreativitas, dan kolaborasi antar komunitas ketimbang dengan kerja-kerja aktivisme langsung. Media sosial menjadi medium pembentukan karakteristik ini, pun mendorong interaksi sosial yang lebih luas.

¹⁹⁶ Merlyna Lim, “Klik Yang Tak Memantik: Aktivisme Media Sosial Di Indonesia,” *Komunikasi Indonesia* 3, no. 1 (2014): 36, https://www.researchgate.net/publication/322793418_Klik_yang_Tak_Memantik_Aktivisme_Media_Sosial_di_Indonesia.

Media sosial melalui dai, ustadz, pendakwah dan juga akun-akun berbasis Islam mewadahi terjadinya “produksi konten organik, interaksi dan proses yang tersebar, dan konvergensi format media”.¹⁹⁷ Lahirnya media “baru” ini telah mematahkan pola umum produksi dan konsumsi media. Otoritas keagamaan lantas bukan lagi merupakan produsen pengetahuan dan kekuasaan yang terpusat, melainkan juga konsumen dan partisipan dalam siklus reproduksi diskursus keagamaan. Lagi-lagi, argumen Andreas tentang media sosial meyakinkan bahwa kebaruan sirkulasi pewacanaan ini justru beroperasi sebagai akar komunitas di mana para individu, organisasi, dan situs yang saling bergantung terbangun melalui interaksi dan partisipasi.

Dalam konteks penelitian ini, interaksi dan partisipasi kaum muda dalam media sosial bertalian pada senarai aktivitas bermedia sosial kaum muda di *Instagram*, *Twitter*, *Facebook* dan *Youtube*. Seperti kisah Ulfa yang mengalami sendiri proses ‘hijrah’ dalam kurun dua tahun mengartikulasikan tindakannya pada keharusan normatif.¹⁹⁸ Akibatnya, sebagaimana yang ia ungkapkan, proses hijrah tersebut tidak benar-benar menginternalisasi nilai keagamaan yang ia yakini. Hal ini berdasarkan

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid.

postingannya yang silam di akun *Instagram*nya, Ulfa menunjukkan itu dengan posting-posting yang ia sendiri tidak pahami. Fenomena ini dalam kacamata Beta (2019) kerap dikaitkan sebagai tindakan mengadvokasi diri agar terlihat ‘religius’ namun dalam bentuk yang halus—yang biasanya dimanipulasi melalui postingan serta kelembutan kalimat di tampilan akunnya. Mereka ini..

..use Instagram posts to demonstrate their engagement, and the way they show their dissent or political support rely on “visual vocabulary”—which is often considered feminine or frivolous.”¹⁹⁹

Kemudian, ketika berbicara tentang media sosial, alih-alih media baru yang konvergen dan produksi konten organik yang pesat, sirkulasi ini dapat mengkoordinasi dan memungkinkan adanya wujud-wujud baru dari struktur partisipan, ujaran, dan identitas di tengah masyarakat. Gershon berargumen bahwa dengan media baru,

“...people experience a communicative channel as new when it enables people to circulate knowledge in new ways, to call forth new publics, to occupy new

¹⁹⁹ Annisa R. Beta, “Young Muslim Women as Digital Citizens in Indonesia - Advocating Conservative Religious Outlook,” *ISEAS Yusof Ishak Institute* (2019): 7, <http://hdl.handle.net/11540/10257>.

*communicative roles, to engage in new forms of politics and control—in short, new social practices”.*²⁰⁰

Suatu media dapat digolongkan ke dalam media baru ketika mereka memungkinkan penggunaanya untuk menyebarkan informasi dan pengetahuan dengan cara yang berbeda dengan media yang lama—dalam konteks ini media massa. Perbedaan yang paling mencolok ialah bagaimana media baru membuka kemungkinan yang lebih luas untuk bertukar informasi secara horizontal, dibandingkan dengan media massa dengan alur informasi yang cenderung vertikal. Selain itu, media baru juga memungkinkan lebih banyaknya orang yang berpartisipasi dalam diseminasi dan pembentukan pengetahuan di ruang publik.²⁰¹

Kenyataan ini mengamini praktik-praktik para ustadz/dai yang menyesuaikan diri mendiseminasikan pengetahuan publik di ruang digital. Seperti tertera pada tabel 3 mengenai klasifikasi ustadz terkait dengan isu/tema keagamaan yang dibawakan, hal ini menjadi bukti bahwa media sosial mampu melakukan sirkulasi

²⁰⁰ Ilana Gershon, “Language and the Newness of Media,” *Annual Review of Anthropology* 46, no. 1 (2017): 15, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041300>.

²⁰¹ Anderson, “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere.”

pengetahuan dengan cara baru. Kendati demikian, pandangan Anderson ini juga masih melihat media sosial sebagai bagian dari *top-down communication*. Oleh karenanya, Spitulnik—antropolog linguistik dan media—mengkritik tesis Anderson dan menyampaikan bahwa dalam sirkulasi media sosial ada fakta lain yang juga signifikan, bahwa “...*media audiences play an active role in the interpretation and appropriation of media texts and messages*”.²⁰²

Adalah struktur partisipan yang beragam dan peran pengguna (*user*) menjadi lebih komunikatif mengingat anggapan besar bahwa media baru memiliki peluang besar dalam kemunculan peran-peran yang memungkinkan. Peran-peran ini, misalnya, berupa *retweeters* di *Twitter*, komentator di *Facebook*, atau *likers* di *Instagram*. Misalnya, Etta melalui akun @jikimajin mengutip (*retweet*) dan membagikan cuitan akun @tubirfess sebagai bentuk diseminasi kekesalannya dalam pengetahuan yang dibagikan di media sosial. Sementara itu, akun Muhammad Fauzi juga dibanjiri komentar-komentar tandingan mengenai konten *tahlilan* yang ia posting. Peran komentator itu dapat diinterpretasikan lainnya

²⁰² Debra Spitulnik, “The Social Circulation of Media Discourse and the Mediation of Communities,” *Journal of Linguistic Anthropology* 6, no. 2 (1996): 161–187, <https://www.jstor.org/stable/43103171>.

dewan juri bayangan (terlepas dari kapasitasnya secara profesional) yang menguji pernyataan penulis di media sosial.

Klik yang Mengutik: Muslim Clicktivism, Pergeseran Otoritas dan Perebutan Wacana Tradisi Lokal

Sebelum beranjak pada diskusi mengenai otoritas Islam dalam diskursus tradisi lokal dan bagaimana ia dipengaruhi oleh media, penting kiranya untuk pertamanya mendefinisikan dan juga memberi batasan mengenai apa yang kami sebut sebagai “otoritas Islam” di sini. Islam merupakan agama dengan manifestasi yang sangat beragam, dengan bermacam-macam kelompok yang juga beroperasi dalam bermacam-macam otoritas. Umumnya, otoritas Islam mulanya beroperasi dari atas ke bawah (*top-down*); otoritas ini dalam konteks keberagamaan Islam Jogja bertandang dalam kuasa dua organisasi Islam arus utama: NU dan Muhammadiyah.

Di sisi lain, dalam kasus Yogyakarta, otoritas keagamaan pun secara hierarkis dilegitimasi langsung oleh dan dari Keraton Yogyakarta yang mana corak otorisasinya banyak bergelut perihal tradisi keberagamaan lokal, tradisi Islam Jawa dan budaya Jawa. Namun, akibat pengaruh dari penemuan internet telah memungkinkan

konvergensi otoritas Islam dalam media baru (digital). Lantas, diskursus mengenai tradisi Islam dan keberagaman lokal tidaklah memiliki derajat yang sama dalam otoritas; alih-alih, mereka tertata dalam suatu hierarki.

Hierarki sosial dalam keagamaan ini lah yang saat ini menjadi konteks munculnya aktivisme muslim digital, yaitu *muslim clicktivism*. Istilah yang dipopulerkan oleh Micah White ini menggabungkan dua konotasi antara kata “click” sebagai aktivitas virtual dan “activism” sebagai gerakan identitas politik. Atas identitas ini, *muslim clicktivism* banyak bekerja pada peran-peran penguasaan pengetahuan dan digunakan sebagai alat (*tool*) di suatu arena media sosial.²⁰³ Sehingga melalui infrastruktur media sosial, aksi-aksi daring itu terwadahi.

Tidak sedikit dari para akademisi yang melihat media baru ini sebagai ruang yang bebas dan nirsekat. Diamond, misalnya, mengatakan bahwa media sosial merupakan “teknologi liberasi” yang memungkinkan masyarakat untuk melaporkan berita, mengekspos ketidakadilan, mengekspresikan opini, memobilisasi protes, memonitor pemilu, mengawasi pemerintah,

²⁰³ Muzayyin Ahyar, “Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta,” *Studia Islamika* 24, no. 3 (2017): 435–468.

memperdalam partisipasi, dan memperluas cakrawala kebebasan.

Mengintroduksi kita-kiat pekerjaan *muslim clicktivism* ini, dapat dilihat dari dua kasus hasil wawancara dari Aditya dan Dito. Dalam kasus Aditya, fanatisme dan hubungan yang mengikat dirinya terhadap organisasi yang dianut—sebagai anggota dari Keluarga Mahasiswa NU (KMNU) dan juga berprinsip NU dalam beragama—menghasilkan pada buah pikir tertentu. Singkatnya, ia menerima secara terbuka terkait tradisi lokal dan tren keagamaan tradisional yang terjadi di Yogyakarta karena ia memiliki latar belakang organisasi serta kelekatan religiusitas dengan paham Islam tradisional, NU.

Sementara itu, berbanding terbalik dengan Dito—anggota Karang Taruna Kelurahan Bachiro yang juga pembelajar agama dari internet—menyikapi tindakan-tindakan keagamaan lokal sebagai suatu yang bukan sesuai ajaran Islam. Pernyataannya di awal bahwa untuk siapa mengakui tradisi lokal karena tidak adanya “Tuhan Budaya” saja *toh* sudah jelas *standing position* dirinya. Karena bagi Dito, menjadi aktivis muslim digital (*muslim clicktivism*) adalah dengan sebenar-benarnya memberitakan, membagikan ulang, meluaskan percakapan satu-ke-satu menjadi satu-ke-banyak dengan mengklik tombol “berbagi” di *Instagram* hingga

menciptakan interaktivitas dan bergeser pada interpolasi penciptaan jaringan “aku tahu kamu tahu bahwa aku tahu kamu tahu”.²⁰⁴

Namun demikian, kita toh tidak dapat membantah bahwasanya *muslim clicktivism* dalam wadah media baru ini telah membawa berbagai perubahan dalam “...*cultivated new modes of communication and selfhood; reorganized social perceptions and forms of self-awareness; and established collective interests, institutions, and life projects*”.²⁰⁵ Media digital di antaranya juga telah memengaruhi otoritas Islam yang tradisionalnya beroperasi dari atas ke bawah. Fakta ini selaras dengan Dito sebagai Muslim non-klerikal yang mampu turut menggeser relasi kuasa menjadi horizontal serta memungkinkan baginya memiliki peran yang sama seperti para ulama dalam memikirkan hal-hwal keagamaan (berbagi konten keagamaan), seperti tentang hukum Islam dan aplikasinya di masyarakat modern dan bagaimana cara untuk “... *share Islam with others in non-*

²⁰⁴ Lim, “Klik Yang Tak Memantik: Aktivisme Media Sosial Di Indonesia,” 40.

²⁰⁵ E. Gabriella Coleman, “Ethnographic Approaches to Digital Media,” *Annual Review of Anthropology* 39, no. 1 (2010): 490, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104945>.

Muslim countries and in the face of existing Islamic conventions".²⁰⁶

Fenomena agresifitas masyarakat Indonesia dalam proses proliferasi identitas keislaman melalui media sosial tak jarang menimbulkan friksi di kalangan Muslim yang lain. Pasalnya, penyebaran konten-konten islami melalui media sosial yang pada awalnya merupakan dakwah nilai-nilai islami berubah menjadi gaya hidup baru hingga terlibat secara aktif dalam politik kekuasaan dan penegasan identitas kelompok muslim tertentu. Endapan dari penguatan identitas ini kemudian "dimanfaatkan" oleh kalangan tertentu dalam mobilisasi massa untuk dukungan politik.

Gerakan sosial menjadi teori yang menarik untuk menganalisis bagaimana suatu tindakan bekerja untuk tujuan tertentu. Gerakan sosial menjadi salah satu wacana dalam studi politik. Dalam diskusi kontemporer, gerakan sosial menunjukkan bagaimana masyarakat menuntut perubahan dengan cara memobilisasi massa. Gerakan sosial seringkali muncul secara masif di luar saluran

²⁰⁶ Anderson, "New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere," 39.

politik atau kelembagaan yang sudah mapan di suatu negara.²⁰⁷

Dalam suatu gerakan, mobilisasi menjadi cara untuk menambah kekuatan, setidaknya dalam jumlah massa. Perkembangan gerakan sosial juga sangat ditentukan oleh seberapa besar dan kuat sumber dayanya dan apakah sumber daya tersebut dimobilisasi dengan tepat. Tarrow menjelaskan bahwa agar proses mobilisasi dan objek mobilisasi digunakan secara tepat, ada tiga elemen penting yang harus dijalankan secara simbiosis dalam gerakan sosial, yaitu organisasi formal, struktur mobilisasi, dan organisasi aksi kolektif. Tarrow mengatakan para aktor struktur mobilisasi dalam suatu gerakan harus diinternalisasi dengan dua cara lain yang dikendalikan oleh para pemimpin elit,²⁰⁸ dalam istilah lain, mereka yang memiliki legitimasi kekuasaan atau para pemimpin karismatik yang memiliki otoritas. Otoritas adalah hak untuk bertindak dan membuat aturan, sementara kekuasaan dipahami sebagai kemampuan untuk memaksa dalam mematuhi aturan. Intinya, otoritas

²⁰⁷ Johnston, *What Is a Social Movement?*

²⁰⁸ Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 136.

memiliki unsur hak, nilai, dan norma yang mendasari seseorang untuk melakukan apa yang harus ia lakukan.²⁰⁹

Adanya proliferasi keislaman yang massif di kalangan anak muda mampu memberikan pengaruh yang sangat signifikan terhadap menguatnya identitas keislaman di tengah masyarakat. Simbol-simbol agama menjadi sesuatu yang sangat lumrah ditunjukkan secara terbuka di ruang sosial bahkan menguatnya identitas tersebut seringkali digunakan sebagai instrumen pengelompokan masyarakat muslim secara politis. Terlepas dari penggunaannya secara politis, anak muda dalam hal ini bukan saja menjadi konsumen tetapi juga sebagai produsen konten-konten keislaman di media sosial. Meski mereka tidak memiliki otoritas secara keilmuan, namun banyak dari mereka yang memosisikan diri sebagai *sosial agent* dari proliferasi ajaran Islam itu sendiri.

Dalam hal ini, bisa kita katakan bahwa Anak muda Islam terus mengalami proses agensi dan tak jarang mengalami hibriditas terkait identitasnya. Hibriditas mereka merupakan bagian dari proses adaptasi dengan masa kini. Hibriditas dalam hal ini adalah menyesuaikan proses proliferasi ajaran Islam dengan kecenderungan

²⁰⁹ Cheater, *The Anthropology of Power*.

gaya hidup anak muda, seperti tergambar dari jargon “*faith and fun*” atau menjadi soleh tapi tetap *style* anak muda yang *cool*. Seperti yang disampaikan oleh Nilan dan Feixa bahwa anak muda terus membentuk identitasnya secara *self conscious invention* (penemuan atas kesadaran diri sendiri) dan *reinvention* (penemuan-penemuan kembali).²¹⁰

Proses agensi dan hibriditas di kalangan muda ini memiliki dampak lain, salah satunya pergeseran otoritas keagamaan. Dahulu, otoritas agama ada di tangan para ahli di bidang agama yang memang telah menempuh pendidikan agama tertentu, yakni ulama. Di tangan para ulama persoalan-persoalan keagamaan biasanya ditanyakan. Namun sejak maraknya penggunaan *new media* atau media sosial setiap orang mampu mencari sendiri jawaban dari persoalan keagamaan dengan mudah, cepat dan murah di internet.

Oleh karenanya, ada pergeseran otoritas keagamaan di masa *new media* ini dari personal ke impersonal. Hasil survey yang kami lakukan seolah membenarkan hal ini. Dari 56 responden di Banten 86% menyatakan jika ada persoalan maka mereka bertanya di internet sedangkan 14% sisanya mereka mencari jawaban dengan bertanya ke

²¹⁰ P Nilan and C Feixa, “Global Youth?” (2006): 2-3.

kyai atau ustadz secara langsung. Sedangkan dari 37 responden asal Yogyakarta 91% mereka menanyakan persoalan agama dari internet dan 9% sisanya masih bertanya langsung kepada ustadz ataupun ulama sekitar tempat tinggalnya. Alasannya adalah internet dapat memberikan jawaban dari persoalan-persoalan tersebut secara cepat dan mudah. Bahkan, seorang ustadz muda di Yogyakarta (ia tidak bersedia namanya disebutkan) yang biasa memberikan kajian di salah satu masjid seringkali harus mencari-cari konten yang akan dikaji dari internet.

Media sosial juga memberikan peluang kepada siapa saja untuk tampil menjadi agamawan meski ia tidak pernah mengenyam pendidikan agama seperti para ulama masa lalu. Meski begitu, banyak anak muda yang tidak merasa terganggu dengan persoalan latarbelakang pendidikan seorang ustadz yang memberi kajian di media sosial. Ahmad (18 tahun) asal Tangerang, misalnya, tidak pernah mempersoalkan dari ustadz mana ia mendapat kajian agama yang sering ia ikuti di media sosial "...yang penting apa yang ia ajarkan adalah kebaikan dan selalu memberikan dalil Al-Qur'an maupun hadisnya. *Toh dalam Islam, ilmu itu bisa datang dari siapa saja*".²¹¹

²¹¹ Transkrip Wawancara_Ahmad Ridwan_Muslim Clicktivism (30 Agustus 2020 di Tangerang)

Dengan demikian, untuk memahami secara saksama konteks tradisi lokal dalam aktivisme agama dan pergeseran otoritas Islam, kiranya perlu melihat bahwa kegiatan bermedia kaum muda telah menghasilkan tiga implikasi, yang menurut Abdullah disebut sebagai: kodifikasi, divergensi dan kooptasi. Dalam kodifikasi, agama tidak lagi menjadi *imprissant* dalam tubuh manusia, tetapi tampil dalam kode-kode gaya hidup dan hiburan yang mengubah agama menjadi proses konsumsi.²¹² Diskursus tradisi lokal yang diperbincangkan melalui *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* memperlihatkan bahwa agama dapat diperdebatkan secara terbuka. Setiap orang atau kelompok memiliki agenda ideologisnya sendiri dan tidak jarang menjadi bagian dari suatu kampanye yang diatur sedemikian rupa yang menyebabkan konfrontasi nilai.²¹³ Karena komunitas keagamaan dan ideologi individu tidak bisa terbebas dari kontrol diri, media tidak mampu keluar dari karakteristik yang dominan (terkooptasi) yang mengartikulasikan manusia itu sendiri bertindak sesuai *code of conduct*.

Di titik ini, kita menyadari bahwa dalam memahami wacana tradisi lokal, tampilan virtual kaum

²¹² Irwan Abdullah, "Di Bawah Bayang-Bayang Media: Kodifikasi, Divergensi, Dan Kooptasi Agama Di Era Internet," *Sabda* 12, no. 2 (2017): 119, <https://doi.org/10.14710/mkmi.%25v.%25i>.

²¹³ *Ibid.*, 120.

muda, sebagai subjek, tidak dapat dilihat sebagai penentu *standing position* dalam menenggarai tradisi lokal sebagai bagian keagamaan. Sebut saja posisi kita saat ini ingin melihat wacana tradisi keberagaman lokal sebagai suatu entitas tunggal yang keberadaannya—mestinya—equal dan mendapatkan keadilan sosial dalam hidup beragama. Namun nyatanya, konfrontasi didapatkan dari kelompok-kelompok akun media sosial yang diorganisir, baik secara kolektif dan dikelola oleh admin maupun personal dan bereputasi populisme tinggi.

Dari semua narasumber utama hasil interview ini, baik di Banten maupun di Yogyakarta, tak satu pun dari mereka yang terlibat secara aktif dalam memposisikan diri, baik itu untuk menerima keberagaman lokal (tradisi) atau pun untuk meng-counter keberadaan wacana yang sudah ada. Adapun hasil pengamatan dan temuan kami, komunitaslah yang memiliki peran mendalam dalam mengcounter isu-isu tradisi lokal di media sosial, seperti Jawa Sastra, Bangkit Media, dan lainnya yang memiliki nama. Meskipun secara umum, kecenderungan wawasan kaum muda terhadap tradisi lokal varian dan itu dipelihara hanya pada pandangan-pandangan keislaman permukaan.

Pada laporan ini, kami telah mendiskusikan bagaimana media baru telah memengaruhi beberapa

aspek dalam otoritas Islam tradisional. Beberapa perubahan ini di antaranya adalah bertambahnya partisipasi Muslim non-klerikal dalam diskusi isu-isu keislaman; pelibatan pihak ketiga—seperti algoritma mesin pencari dan pemrograman komputer oleh manusia—dalam penentuan jawaban atas suatu pertanyaan religius; dan depersonalisasi figur otoritatif Islam. Namun demikian, kendati media baru tampak seperti sarana yang begitu kuat dalam memengaruhi otoritas Islam, aktor *muslim clicktivism* pun dirasa akan turut berkontribusi pada konsistensi aksi-aksi keagamaan daring, meskipun tidak mengikat secara personal.

BAB V. PENUTUP

Terbukanya keran demokrasi di Indonesia sejak tumbanganya Orde Baru dan merebaknya penggunaan *new media* memberikan peluang yang cukup lebar pada aksesabilitas informasi dan kebebasan berpendapat dan berkespresi di ranah publik, tak terkecuali menyuarakan ideology keagamaan. Dalam hal ini, penggunaan *new media* dan media sosial di kalangan muda memberikan dampak yang signifikan pada proses proliferasi Islam, identitas kemusliman sebagai bentuk kesalehan individu dan kolektif di ranah publik, serta kebebasan menyuarakan dan mengekspresikan keislaman.

Kondisi ini merupakan peluang dan juga tantangan bagi kalangan Islam sendiri. Ia menjadi peluang besar tersebarnya nilai-nilai Islam secara massif, cepat dan murah sehingga meningkatkan secara kuantitatif symbol dan identitas kemusliman di ranah public. ia juga menjadi tantangan karena memberikan peluang juga pada adanya friksi di kalangan umat Islam itu sendiri. Hal ini disebabkan oleh terbukanya kanal-kanal diskursus mengenai tradisi-tradisi keislaman lokal yang semakin marak dipertanyakan otentisitasnya. Proses diskursus ini

tentu memberikan eksese pada adanya gesekan antara mereka yang mengkritik atau bahkan menyalahkan praktik tradisi keislaman lokal dengan mereka yang masih melakukan praktik tradisi lokal tersebut. Diskursus-diskursus ini seringkali diisi oleh kalangan anak muda.

Di Banten dan Yogyakarta, kalangan muda menjadi konsumen sekaligus *social agent* dari diskursus tersebut. Banyak dari mereka yang secara aktif menjadi agen proliferasi Islam di media sosial. Aktivitas mereka juga tidak jarang terlibat dalam perdebatan mengenai tradisi lokal. Dari hasil penelusuran di Banten dan Yogyakarta, meski banyak di antara mereka yang mengaku di wilayahnya masih menyelenggarakan tradisi keislaman lokal namun mereka mempertanyakan otentisitas tradisi tersebut. Mereka yang menggugat otentisitas tradisi keislaman lokal berpendapat bahwa tradisi tersebut tidak ada dasarnya dalam teks otoritatif Islam (Al-Qur'an dan Hadis). Sedangkan bagi mereka yang memertahankan tradisi tersebut berpendapat bahwa dasar dari tradisi adalah qiyas.

Proses diskursus tersebut terjadi secara sengit di media sosial. Saling berbagi informasi hingga kajian keagamaan seringkali mereka ikuti secara virtual. Begitupun dengan perdebatan mengenai tradisi lokal seringkali terjadi secara sengit di media sosial. Kondisi ini

juga memiliki implikasi pada pergeseran otoritas keagamaan di tengah masyarakat. Otoritas keagamaan yang dahulu ada di tangan para ulama yang telah menempuh pendidikan agama tertentu bergeser pada wilayah anonim di internet. Banyak kalangan anak muda yang secara instan belajar agama di internet atau memberi kepercayaan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan agama dengan mencarinya di internet. Hanya sedikit dari kaum muda di Banten dan Yogyakarta saat ini yang akan bertanya soal agama kepada ulama sekitar tempat tinggalnya jika mereka dihadapkan dengan persoalan-persoalan agama. Sebaliknya, kebanyakan dari mereka akan mencarinya sendiri di internet. Dalam hal ini otoritas impersonal menggeser otoritas personal dalam wilayah agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. "Di Bawah Bayang-Bayang Media: Kodifikasi, Divergensi, Dan Kooptasi Agama Di Era Internet." *Sabda* 12, no. 2 (2017). <https://doi.org/10.14710/mkmi.%25v.%25i>.
- Abdullah, Taufik. "Proses Islamisasi Dan Pola Pertemuan Budaya." In *Sejarah Islam Indonesia, Vol. 1: Akar Historis Dan Awal Pembentukan*, edited by Taufik Abdullah. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.
- Aberle, David F. *Peyote Religion among the Navajo*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1983.
- Ahyar, Muzayyin. "Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta." *Studia Islamika* 24, no. 3 (2017): 435-468.
- Ahyar, Muzayyin, and Alfitri. "Aksi Bela Islam: Islamic Clicktivism and the New Authority of Religious Propaganda in the Millennial Age in Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9, no. 1 (2019): 1-29.
- Alatas, Syed Farid. "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago." *The Muslim World* 75 (1985): 162-175.
- Ali, Hasanuddin, and Lilik Purwandi. *Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millenials*. Jakarta: Alvara Research Center, 2016.
- Ali, Mufti. *Peran Tokoh Tarekat Dalam Pemberontakan Muslim Banten 1926: Studi Kasus K.H. Abdul Hamid Ilyas Muhammad Muqri Al-Quty Labuan (1860-1959)*. Serang:

IAIN SMH Banten, 2007.

Ambariy, Hasan Muarif, and Halwany Michrob, eds. *Geger Cilegon 1888: Peranan Pejuang Banten Melawan Penjajah Belanda*. Serang: Panitia Hari Jadi ke-462. Pemerintah Daerah Tingkat II kabupaten Serang, 1988.

Anderson, Jon. "New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere." *ISIM Newsletter* 5 (2000).

Anjum, Ovamir. "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and Middle East* 27, no. 3 (2007): 657–672.

Asad, Talal. "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions: An Interview with Saba Mahmood." *SEHR* 5, no. 1: Contested Politics (1996). <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>.

———. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

Attabi', Abi. *Antologi Islam Nusantara Di Mata Kyai, Habib, Santri Dan Akademisi*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015.

Azca, M Najib, Derajat S. Widhyharto, and R. Sutopo Oki. *Buku Panduan Studi Kepemudaan: Teori Metodologi, Dan Isu-Isu Kontemporer*. Yogyakarta: PMPSYouSure- Kemenpora RI, 2012.

Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.

———. "Pendahuluan." In *Indonesia Dalam Arus Sejarah Jilid III: Kedatangan Dan Peradaban Islam*, edited by Taufik

- Abdullah, 1-2. Jakarta: Ichtiar Baru dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012.
- . “Political Islam in Post-Soeharto Indonesia.” In *Islamic Perspectives on the New Millenium*, edited by Virginia Hooker and Amin Saikal, 133-149. Singapore: ISEAS, 2004.
- Barkun, Michael. *Disaster and the Millenium*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Bayat, Asef. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1976.
- Berg, Cornelis C. “The Islamization of Java.” *Studia Islamica* 4 (1955): 111-142.
- Beta, Annisa R. “Young Muslim Women as Digital Citizens in Indonesia - Advocating Conservative Religious Outlook.” ISEAS Yusof Ishak Institute (2019). <http://hdl.handle.net/11540/10257>.
- BPS-Statistics of Banten Province. *Banten Province in Figures, 2016*. Banten: BPS Provinsi Banten, 2016.
- Bruinessen, Martin van. “Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the ‘Conservative Turn’ of the Early 21st Century.” In *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn,’* edited by Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS Publishing, 2013.

- . *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1992.
- Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age: EJihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, 2003.
- Byron, Farwell. *Prisoners of the Mahdi*. New York: Harper & Row Publishers, 1967.
- Cabin, Philippe, and Jean Francois Dortier, eds. *Sosiologi: Sejarah Dan Berbagai Pemikirannya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. London: Wiley-Blackwell, 2010.
- . *The Rise of the Network Society, Volume 1 of The Information Age: Economy, Society, and Culture*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- Cheater, Angela. *The Anthropology of Power*. London: Routledge, 2003.
- Coleman, E. Gabriella. "Ethnographic Approaches to Digital Media." *Annual Review of Anthropology* 39, no. 1 (2010): 487-505.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104945>
- Croteau, David, and William Hoynes. *Media/Society: Industries, Images, and Audiences*. London: Pine Forge Press, 1997.
- Eisinger, Peter K. "The Conditions of Protest Behavior in American Cities." *The American Political Science Review* 67,

no. 1 (1972).

Everett M. Rogers. *Communication Technology: The New Media in Society*. New York: The Free Press, 1986.

G.W.J. Drewes. "Indonesia: Mysticism and Activism." In *Unity and Variety in Muslim Civilization*, edited by G.E. von Grunebaum. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

———. "New Light on the Coming of Islam?" *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde* 124 (1968): 433-459.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. New York: The Free Press Glencoe, 1960.

Gershon, Ilana. "Language and the Newness of Media." *Annual Review of Anthropology* 46, no. 1 (2017): 15-31. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041300>.

Giddens, Anthony. *Sociology*. Oxford: Polity Press, 1993.

Graaf, H.J. de, and Theodore G.Th. Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

Gusindra. "Jumlah Pengguna Website, Mobile Dan Media Sosial Di Indonesia." *Jarvis-Store.Com*. Last modified 2015. Accessed August 28, 2016. <https://jarvis-store.com/artikel/jumlah-pengguna-website-mobile-dan-media-sosial-di-indonesia-maret-2015>.

Habermas, Jurgen. *Communication and the Evolution of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1995.

Hamid, A. *Tragedi Berdarah Di Banten 1888*. Cilegon-Jawa

- Barat: Yayasan Kiyai Haji Wasyid, 1987.
- Hamid, Abu. *Shaykh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi Dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Hasan, Noohaidi, and Irfan Abubakar, eds. *Islam Di Ruang Publik: Politik Identitas Dan Masa Depan Demokrasi Di Indonesia*. Jakarta: CSRC dan UIN Jakarta, 2011.
- Hasan, Noorhaidi. *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- Hasim, Moh. "Peta Potensi Keagamaan Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta." *Analisa* 17, no. 1 (2009): 74-86.
- Heryanto, Ariel. *Identitas Dan Kenikmatan: Politik Budaya Layan Indonesia*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2015.
- Holt, P.M. "Islamic Millenarianism and the Fulfilment of Prophecy: A Case Study." In *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves*, edited by Ann Williams. Essex: Longman, 1980.
- . *The Mahdist State in Sudan 1881-1898: A Study of Its Origin and Overthrow*. Oxford: The Clarendon Press, 1958.
- Hosen, Nadirsyah. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)." *Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2004): 147-179. <https://doi.org/10.1093/jis/15.2.147>.
- Hurgronje, C. Snouck. "Berita Mengenai Banten, 1893." In *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII*, edited by C. Snouck Hurgronje, 3-7. Jakarta: INIS, 1993.

- . *Islam Di Hindia Belanda*. Edited by S. Gunawan. Jakarta: Bharata, 1973.
- Indonesia, Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet, and Indonesia Survey Center. *LAPORAN SURVEI INTERNET APJII 2019 – 2020 (Q2)*, 2020.
- Iswanto, Agus. “Keraton Yogyakarta Dan Praktik Literasi Budaya Keagamaan Melalui Media Digital.” *Jurnal Lektur Keagamaan* 17, no. 2 (2020): 321 – 348. <http://doi.org/10.31291/jlk.v17i2.598>.
- . “Tradisi Ngabekten: Artikulasi Harmoni Ajaran Islam Dan Budaya Jawa Di Keraton Yogyakarta.” In *Tradisi Lisan, Pendidikan Karakter, Dan Harmoni Umat Beragama Di Era 4.0: Pengalaman Bali, Lombok, Dan Jawa*, edited by Roch Aris Hidayat and Agus Iswanto. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2019.
- Johns, A. “Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the First Half of the 17th Century.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 28, no. 1 (169) (1955): 70-77.
- Johnston, Hank. *What Is a Social Movement?* UK: John Wiley & Sons, 2014.
- Jones, Sydney. *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani Di Indonesia*. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015.
- Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants’ Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*. Springer Science+Business Media, B.V., 1966.
- Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The*

Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life.
Canberra: ANU E Press, 2007.

Laksono, P.M. *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa: Alih Ubah Model Berpikir Jawa.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985.

Leur, Jacob C. van. *Indonesian Trade and Society.* The Hague: W. van Hoeve Publishers Ltd., 1967.

Lim, Merlyna. *@Crossroads: Democratization & Corporatization of Media in Indonesia.* published jointly by Participatory Media Lab at Arizona State University & Ford Foundation, 2011.
<http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:@Crossroads:+Democratization+&+Corporatization+of+Media+in+Indonesia#0>.

———. “Klik Yang Tak Memantik: Aktivisme Media Sosial Di Indonesia.” *Komunikasi Indonesia* 3, no. 1 (2014): 35–49.
https://www.researchgate.net/publication/322793418_Klik_yang_Tak_Memantik_Aktivisme_Media_Sosial_di_Indonesia.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu. Bagian II: Jaringan Asia.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d’Extreme-Orient, 2008.

McLuhan, Marshall, and Bruce R. Powers. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

McQuail, Dennis. *McQuail’s Communication Theory.* 4th ed. London: Sage Publications, 2000.

- . *Media Performance: Mass Communication and the Public Interest*. London: Sage Publications, 2002.
- Michrob, Halwany, and A. Mudjahid Chudari. *Catatan Masalalu Banten*. 3rd ed. Serang: Penerbit Saudara, 1993.
- Nilan, P, and C Feixa. “Global Youth?” (2006).
- Pahlevi, Mochammad E.T., David Efendi, and Azka A. Amrurobbi. “Politik Jalanan: Fenomena Perilaku Politik Gerakan Pemuda Ka’bah Kota Yogyakarta Di Pemilu Serentak 2019.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan* 5, no. 2 (2020).
- Pamungkas, Arie Setyaningrum, and Gita Oktaviani. “Aksi Bela Islam Dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring Ke Komunitas Luring.” *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 4, no. 2 (n.d.): 65–87.
- Parker, Lyn, and Pam Nilan. *Adolescents in Contemporary Indonesia*. London and New York: Routledge, 2013.
- Piliang, Yasraf Amir. *Dunia Yang Berlari: Mencari Tuhan-Tuhan Digital*. Jakarta: Grasindo, 2004.
- Preston, Paschal. *Reshaping Communication, Technology, Information and Social Change*. London: SAGE Publications Ltd, 2001.
- Priyono, A.E., and Usman Hamid, eds. *Merancang Arah Baru Demokrasi*. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of the American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Rahardjo, Supratikno. *Kota Banten Lama: Mengelola Warisan*

Untuk Masa Depan. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2011.

Rayner, Philip. "A Need for Postmodern Fluidity?" *Critical Studies in Media Communication* 23, no. 4 (October 2006): 345-349.

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07393180600933188>.

Ricklefs, M. C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Di Jawa Dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*. Translated by FX Dono Sunardi and Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.

Ricklefs, Merle Calvin. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural, and Religious History, c. 1930 to the Present*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

———. *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Sydney & Hawaii: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 1998.

Ritzer, George, and Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Modern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.

Romli, Mohamad Guntur, and Tim Ciputat School. *Islam Kita, Islam Nusantara*. Tangerang: Ciputat School, 2016.

Sakti, Titan K. "Tepas Tandha Yekti: Mengelola Pintu-Pintu Dunia Maya Kraton Yogyakarta." Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2020.

Schlehe, Judith. "Anthropology of Religion: Disasters and the Representations of Tradition and Modernity." *Religion* 40,

no. 2 (2010): 112–120.
<https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.004>.

Sen, Amartya. *Kekerasan Dan Ilusi Tentang Identitas*. Translated by Arif Susanto. Serpong: Marjin Kiri, 2007.

Soemardjan, Selo. *Perubahan Sosial Di Yogyakarta*. Gajah Mada University Press. Yogyakarta, 1991.

Solahudin, Dindin, and Mokh. Fakhruroji. “Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority.” *Religions* 11, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.3390/rel11010019>.

Spitulnik, Debra. “The Social Circulation of Media Discourse and the Mediation of Communities.” *Journal of Linguistic Anthropology* 6, no. 2 (1996): 161–187. <https://www.jstor.org/stable/43103171>.

Sugihartati, R. *Perkembangan Masyarakat Informasi Dan Teori Sosial Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2014.

Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Sydney Tarrow. *Power in Movement, Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Tarrow, Sidney. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Edited by Samsudin Berlian. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008.

Weber, Max. *On Charisma and Institution Building*. Chicago:

University of Chicago Press, 1968.

Wertheim, Willem Frederik. *Indonesian Society on Transition: A Study of Social Change*. The Hague: van Hoeve, 1959.

White, Micah. *The End of Protest: A New Playbook for Revolution*. Canada: Knopf Canada, 2016.

Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. New York: Springer, 2011.

Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

Wawancara (*Personal Interview*) & FGD

#1 Transkrip Wawancara_Adi Bayu Perkasa_Muslim
Clicktivism (10 September 2020)

#2 Transkrip Wawancara_Fikra Ahnaf_Muslim Clicktivism (10
September 2020)

#3 Transkrip Wawancara_Aditya Nugraha_Muslim Clicktivism
(18 September 2020)

#4 Transkrip Wawancara_Galih Ramadhan_Muslim Clicktivism
(24 September 2020)

#5 Transkrip Wawancara_Rania Farida Sungkar_Muslim
Clicktivism (25 September 2020)

#6 Transkrip Wawancara_Desinta Hayatun Nufus_Muslim
Clicktivism (26 September 2020)

- #7 Transkrip Wawancara_*Ulfa Nisa Nurul Ulami*_Muslim
Clicktivism (30 September 2020)
- #8 Transkrip Wawancara_*Kintan Saraswati*_Muslim
Clicktivism (1 Oktober 2020)
- #9 Transkrip Wawancara_*Hanandito Ari Asmoro*_Muslim
Clicktivism (22 Oktober 2020)
- #10 Transkrip Wawancara_*Ahmad Ridwan*_Muslim Clicktivism
(30 Agustus 2020)
- #11 Transkrip Wawancara_*Muhammad Ardi
Darmawan*_Muslim Clicktivism (23 Agustus 2020)
- #12 Transkrip Wawancara_*Achmad Halabi*_Muslim Clicktivism
(12 September 2020)
- #13 Transkrip Wawancara_*Khairul Umam*_Muslim Clicktivism
(12 September 2020)
- #14 Transkrip Wawancara_*Fitroh Amelia*_Muslim Clicktivism
(16 Agustus 2020)
- #15 Transkrip Wawancara_*Rohmah*_Muslim Clicktivism (16
Agustus 2020)
- #16 Transkrip Podcast Wisnu Prasetya_*Media Islam &
Islami.co*_Muslim Clicktivism (disiarkan pada tanggal 19
September 2020)
- #17 Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol
COVID_Muslim Clicktivism (6 September 2020)
- #18 Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol
COVID_Muslim Clicktivism (2 Agustus 2020)

#19 Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol
COVID_Muslim Clicktivism (23 Agustus 2020)

#20 Transkrip *Focus Group Discussion* (FGD) dengan protokol
COVID_Muslim Clicktivism (13 September 2020)