

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dewasa ini muncul gejala-gejala sosial keagamaan di kalangan kaum muda atau yang disebut kaum milenial. Mereka adalah generasi yang lahir setelah tahun 1990 sampai 2000 an. Usia mereka berkisar antara 18-30 tahun, dan kadang mereka juga disebut generasi gawai (gadget), atau yang lebih populer disebut dengan istilah *kids jaman now* (anak masa kini).¹ Perilaku khas generasi ini terlihat pada cara mereka mengakses ilmu-ilmu keagamaan yang mengalami perubahan dengan generasi-generasi sebelumnya. Perilaku keagamaan generasi milenial ini, menurut Fealy adalah salah satu bidang yang mengalami perubahan dramatis di kota-kota sebagai akibat dari globalisasi dan modernisasi.²

Kehadiran internet dan kehidupan digital adalah konsekuensi dari globalisasi dan modernisasi. Internet dapat memunculkan jenis interaksi sosial baru yang berbeda dengan interaksi sosial sebelumnya. Jika pada masa lalu, masyarakat berinteraksi secara *face to face* (tatap muka), maka dewasa ini masyarakat berinteraksi di dalam dunia maya atau melalui interaksi sosial online.³ Alhasil, berdampak terhadap pola belajar dan cara generasi milenial mengakses pengetahuan keislaman. .

Hal ini diakui Hasan, bahwa berkembangnya budaya digital mendorong pergeseran minat dan pola generasi milenial dalam mencari literatur keislaman; dari literatur yang dicetak (*printed literature*) ke literatur online (*online literature*). Mereka lebih suka mengakses sumber-sumber pengetahuan keislaman melalui internet, melalui aplikasi *smartphone*, facebook, Instagram, Youtube, Line dan

¹ Didin Syafrudin (ed), *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan* (Jakarta, PPIM-UIN Jakarta, 2018), h. 2

² Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia* (Depok, komunitas bambu, 2012), h.27

³ Shiefti Dyah Alyusi, *Media Sosial; Interaksi, Identitas dan Modal Sosial* (Jakarta, Kencana, 2018), h. 1

Whatsapp.⁴ Inilah yang dalam pengamatan Nur Syam, dunia agama yang dahulunya hanya dikuasai sumber informasinya oleh kaum agamawan (seperti kyai, ulama, habaib) akan tetapi sekarang telah dikuasai oleh Google.⁵

Media sosial pun telah mengubah proses alur pesan yang beredar. Pesan komunikasi mengalami apa yang diistilahkan dengan *demasifikasi*, dimana kontrol pesan ada pada khalayak atau individu itu sendiri. Dalam media sosial, kontrol pesan ada pada diri seseorang.⁶ Hal ini jelas berbeda dengan media yang sebelumnya sudah hadir misalnya surat kabar, televisi dan radio. Dimana kontrol pesan berada di tangan lembaga penyiar informasi, yang perannya sebagai penentu, pesan yang disebarakan sudah melalui seleksi ketat, inilah yang disebut dengan istilah *masifikasi*.⁷ Dengan begitu, semua orang dapat mengirim pesan apa saja, baik berbentuk tulisan ataupun video. Sehingga setiap orang tanpa terkecuali dapat memproduksi atau menciptakan pesan-pesan keagamaan melalui media-media tersebut.

Menurut Hosen, sebagian kalangan muslim memilih mengajukan pertanyaan mereka secara *online* karena sejumlah alasan. Di antaranya adalah karena generasi muslim milenial merasa sulit menyesuaikan diri dengan metode-metode tradisional dalam penyampaian ilmu pengetahuan Islam dengan kehidupan sehari-hari.⁸ Maka, internet adalah media bagi mereka dalam mendalami Islam. Kemudahan internet menjadi alasan mengapa anak-anak milenial memilih mencari informasi keagamaan melalui ustadz-ustadz di dunia maya.⁹

⁴ Noorhaidi Hasan, dkk, *Literatur Keislaman generasi Milenial; Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi* (Yogyakarta, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), h.270

⁵ Lihat M Nur Syam dalam Pengantar, Shiefti Dyah Alyusi, *Media Sosial; Interaksi, Identitas dan Modal Sosial*, vii

⁶ Nurudin, *Media Sosial; Agama baru Masyarakat Milenial* (Malang, Intrans Publishing, 2018),h. viii

⁷ Nurudin, *Media Sosial; Agama baru Masyarakat Milenial*, viii

⁸ Nadirsyah Hosen dalam Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, 164

⁹ Chaider S Bamualim dkk, *Kaum Muda Muslim Milenial*, (Jakarta, Pusat Kajian Agama dan Budaya UIN Jakarta, 2018), 27

Inilah pergeseran dan ciri khas anak milenial dalam mengakses ilmu keagamaan Islam. Herera menyebut mereka sebagai generasi "e (elektronik) - generation" atau "generasi internet" beroperasi dalam cara yang lebih interaktif dan kurang hierarkis.¹⁰ Generasi baru ini, terutama terdiri dari orang-orang Indonesia kelas menengah, relatif berpendidikan, tinggal di kota, dan tidak pergi belajar ke sekolah-sekolah agama. Mereka mencari bimbingan Islam yang instan, segar, pragmatis, dan mudah diakses.¹¹

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa dunia digital telah menjadi dunianya kaum milenial. Sebuah penelitian yang dilakukan oleh CSRC dan PPIM UIN Jakarta menunjukkan dari data di 18 kab/kota, ditemukan bahwa kehadiran media sosial telah mereduksi peran pendidikan agama dan keluarga, dan di lembaga pendidikan dan organisasi. Media sosial sebagai sahabat kaum milenial dalam belajar agama, tokoh agama yang *digital friendly* (dekat dengan dunia digital) yakni dekat dengan media sosial mudah untuk diterima karena mereka dapat mengakses secara mudah dimanapun dan kapan pun mereka menginginkan.¹²

Penelitian tersebut dilakukan kepada responden dari kalangan milenial yang usianya adalah 17 hingga 24 tahun yang sudah memiliki kemandirian untuk mencari informasi. Media sosial telah melahirkan tokoh-tokoh baru bagi mereka, yang sangat populer atau bisa disebut dengan "*ustadz viral*", seperti Ustadz Abdul Somad (UAS), Hanan Attaki, Ustadz Adi Hidayat (UAH), Khalid Basalamah, Felix Siaw, Evie Effendi, Salim A Fillah, dan lainnya.¹³ Dengan adanya lebih dari setengah total jumlah penduduk Indonesia yang mengakses internet ini, membuat

¹⁰ Linda Herera (ed), *Being Young and Muslim; New Cultural Politics in the Global South and North* (Oxford University press, 2010), 10

¹¹ Nadirsyah Hosen dalam Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*. 164

¹² Chaider S Bamualim dkk, *Kaum Muda Muslim Milenial*, 26

¹³ Chaider S Bamualim dkk, *Kaum Muda Muslim Milenial*, 26

survey LSI menempatkan Ustadz Abdul Somad (UAS) berada di urutan pertama yang suara dan imbauannya didengarkan oleh masyarakat.¹⁴

Berbeda dengan ulama lainnya yang mengelola pesantren, karir Ustadz Abdul Somad dibangun dari rekaman video yang diunggah di Youtube dan Instagram yang kemudian mengalami proses sirkulasi dan reproduksi di media sosial lain, termasuk aplikasi Whatsapp.¹⁵ Dalam kajian akademik, disebut dengan otoritas keagamaan baru (*new religious authority*) atau disebut pula *religious entrepreneur*¹⁶ karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium dan disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas.¹⁷

Sikap ini berbeda sekali dengan orang-orang di perdesaan yang masih berpergian dari desa mereka untuk mencari kiai yang dihormati yang dapat mereka mintai nasihat. Kiai-kiai tradisional ini, sebagian dari mereka tidak memiliki pendidikan formal tetapi hafal Al-Qur'an dan Hadis, duduk berhadapan dengan para penanya dan kemudian memberikan putusan, jawaban atau nasihat.¹⁸ Dengan latar belakang tersebut, mereka mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Dalam kajian-kajian akademik, para ulama ini disebut dengan otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*).¹⁹

¹⁴ Wahyudi Akmaliah, *Politik Sirkulasi Budaya Pop; Media Baru, Pelintiran Agama dan Pergeseran Otoritas* (Sleman, Buku Mojok, 2019), h.105

¹⁵ Wahyudi Akmaliah, *Politik Sirkulasi Budaya Pop; Media Baru, Pelintiran Agama dan Pergeseran Otoritas*, 106

¹⁶ *religious entrepreneur* adalah istilah untuk ustadz yang menyajikan Islam dalam kerangka *dakwahtainment* yaitu pepaduan antara tuntunan keagamaan (*religious advice*) dan tontonan (*entertainment*). Dapat dilihat dalam Julia Day Howell, "Cristendom, the *ummah* and community in the age of Televangelism". *Sosial Compass*, 234-249, dalam Ibnu Burdah (ed) dkk, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan; Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia* (Yogyakarta, PusPideP, 2019), h.212

¹⁷ Nabil Echaibi, "From audio tapes to video blogs: the delocalization of authority in Islam", h.25-44, dalam Ibnu Burdah (ed) dkk, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan; Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia* (Yogyakarta, PusPideP, 2019), 212

¹⁸ Nadirsyah Hosen dalam Greg Felly & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, 164

¹⁹ Muhammad Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority" dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (Edinburg: Edinburg University Press), 206-236

Fenomena ini, menunjukkan adanya perubahan dan pergeseran otoritas keagamaan khususnya terhadap generasi milenial. Turner, mengistilahkannya “tergoncangnya kemantapan identitas keagamaan” yang terjadi tatkala masyarakat mengalami transformasi sosial dan budaya.²⁰ Dampak negatifnya umat tidak lagi bisa memfilter atau memilah-milah mana yang beneran ustadz dan mana ustadz yang tidak memiliki kualifikasi keilmuan yang jelas, karena semua orang bisa mendadak jadi ustadz. Kualifikasi dan hierarki keilmuan menjadi runtuh.²¹

Salah satu generasi milenial adalah kelompok Remaja Masjid. Kelompok ini merupakan representasi kaum milenial yang memiliki kecenderungan keagamaan yang cukup intens. Menurut Ken Ward, Masjid dan atau ruangan di sebuah Masjid menjadi alternatif para penggerak Jihad atau jihadis dalam menyebarkan fahamnya melalui pengajian-pengajian.²² Bahkan, Quintan Wiktorowicz memotret banyak demonstrasi terbesar berlangsung setelah adanya pengajian atau khutbah di mimbar-mimbar masjid. Inilah yang ia saksikan di Kenya dimana 3.000 orang pemrotes memenuhi jalan-jalan di Nairobi, meneriakan slogan-slogan setelah mengikuti kajian yang dipimpin Syaikh Ahmed Mussalam.²³

Di Indonesia, kekhawatiran ini dilaporkan oleh P3M dalam hasil risetnya pada tahun 2018 yang menyebutkan sebuah temuan mengejutkan bahwa 40% masjid di Jakarta telah terpapar paham radikal.²⁴ Bagi penulis, potret ini membuktikan bahwa masjid sangat efektif dalam penyebaran dakwah serta penanaman nilai-nilai keagamaan kepada anak-anak milenial. Dengan ustadz-ustadz yang termasuk kategori otoritas keagamaan baru (*New Religious Authority*)

²⁰ Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia*, terjemahan Indonesia; *Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia* (Depok, komunitas bambu, 2012), h.164

²¹ Nadirsyah Hosen, *Tafsir Al-Qur'an di Medsos*, (Bandung, Mizan, 2018), h.v

²² Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia*, Terj Ahmad Muhajir (Jakarta, komunitas bambu, 2012), h. 212

²³ Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Sosial Movement Theory Approach*, Terjemahan Bahasa Indonesia *Aktivisme Islam; Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, (Jakarta, Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2017), h.35

²⁴ Jajang Jahroni & Irfan Abubakar (Editor), *Masjid Di Era Milenial; Arah Baru Literasi Keagamaan* (Jakarta, Center for the Study of Religion and Culture, 2019), h. 177

seperti yang dijelaskan sebelumnya, remaja masjid sebagai bagian dari kaum milenial mengkonsumsi keilmuan keagamaan Islam.

Kajian ini memfokuskan pada kaum milenial remaja masjid di Banten. Kaum milenial remaja masjid di Banten dijadikan objek penelitian didasarkan pada alasan bahwa Banten memiliki akar sosio-historis yang khas. Sebagaimana diakui Martin Van Bruinessen dalam bukunya *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* menyebut Banten sebagai 'a heaven of the occult sciences' (tempat bersemayamnya ilmu-ilmu gaib).²⁵ Reputasi Banten seperti ini, menjadi menarik ketika kita hubungkan dengan pola keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten. Sehingga kultur Banten yang tradisional dan mistis sebagai kekhasannya itu, menjadi menarik ketika kita melakukan penelitian mengenai otoritas keagamaan yang bergeser dan berubah terhadap kaum milenial remaja masjid di Banten pada era digital sekarang ini. Dan menjadi pertimbangan ulang para peneliti untuk mendefinisikan mengenai keberagaman masyarakat Banten.

Karenanya, kajian tentang otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial pada remaja masjid di Banten ini penting dilakukan, karena beberapa alasan. *Pertama*, pergeseran otoritas keagamaan dan bagaimana cara kaum milenial mengakses ilmu keagamaan Islam adalah fenomena khas dari dampak era *digital* saat ini.

Kedua, Banten yang memiliki kondisi sosio-historis yang khas, mengalami transformasi keagamaan terhadap generasi selanjutnya. Sehingga, akan memberi stigma dan definisi baru mengenai keberagaman masa mendatang di Banten. Berdasarkan alasan tersebut, dalam disertasi ini penulis mengkaji otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial pada remaja masjid di Banten.

²⁵ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h.176, lihat juga Ayatullah Humaeni, *Mantra Banten* (Banten, Bantenologi, 2016), h.1

Ketiga, perkembangan kehidupan *digital* yang sangat dinikmati kaum milenial, mendorong terjadinya pergeseran otoritas keagamaan dan cara milenial mengakses ilmu keagamaan Islam serta diskursus keagamaan mereka.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini mengkaji pergeseran otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial pada remaja masjid di Banten. Masalah penelitian ini adalah studi kasus kaum milenial remaja masjid di Banten dalam aktivitas keagamaan di media sosial yang mempengaruhi keberagaman mereka. Kehadiran *new media* telah merubah cara generasi milenial mengakses ilmu agama Islam, yang berbeda dengan generasi sebelumnya. Pola mengkaji agama Islam yang semula secara langsung (*face to face*) yang mengharuskan seorang murid bertemu dengan guru atau ustadz, kini berubah menjadi secara virtual di dunia maya. Kaum milenial dapat mempelajari Islam kepada siapapun, dimanapun dan kapanpun, tanpa harus mengenal latar belakang ustadz tersebut.

Dengan model keberagaman yang khas di era digital tersebut, memunculkan tokoh-tokoh keagamaan baru. Kemunculan tokoh keagamaan baru ini sangat dipengaruhi oleh penguasaan dan keakrabannya terhadap *new media*. Hal ini berbeda dengan tokoh keagamaan tradisional atau tokoh keagamaan lama yang kemunculannya dipengaruhi oleh penguasaan kitab kuning, memiliki latar belakang pesantren dan bahkan mengelola sebuah pesantren serta memiliki keterkaitan atau kekerabatan dengan tokoh-tokoh keagamaan lain yang sudah menjadi sumber rujukan keagamaan masyarakat yang dalam istilah penelitian ini disebut sebagai otoritas keagamaan (*Religious Authority*).

Perubahan pola keagamaan tersebut, telah merubah lanskap otoritas keagamaan. Otoritas keagamaan yang semula telah mapan dipegang oleh tokoh-tokoh keagamaan tradisional, kini mengalami dinamika dengan kehadiran tokoh keagamaan baru. Tokoh keagamaan baru ini bukan saja telah merubah lanskap otoritas keagamaan, tetapi juga telah merubah diskursus keagamaan. Diskursus

keagamaan seperti hijrah, identitas muslim milenial, haramnya riba dan wacana tradisi lokal menjadi lebih diminati dan mengalami dinamika wacana dibandingkan dengan generasi sebelumnya. Karena wacana keagamaan tersebut, diproduksi dan didistribusikan melalui video dan postingan di media sosial. Dan tidak sedikit wacana keagamaan kaum milenial di media sosial, melawan narasi kaum mayoritas yang selama ini menjadikan otoritas keagamaan tradisional sebagai sumber rujukan keagamaan.

Fenomena ini, menunjukkan agama dan internet telah melahirkan konsepsi baru, yang dalam istilah Solahudin dan Fakhruroji adalah *the concept of religious populism* (konsep populisme religius).²⁶ Konsep ini menampakkan bahwa media sosial telah melahirkan populisme agama melalui pola pembelajaran Islam yang variatif dan populer. Bahkan, beberapa pola tersebut telah melahirkan gerakan sosial keagamaan yang menantang tokoh otoritas keagamaan tradisional. Inilah yang dimaksud dinamika otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial dalam penelitian ini. Yakni menggambarkan dinamika yang terjadi dalam kehidupan kaum milenial mengenai otoritas dan diskursus keagamaannya, khususnya di dunia virtual. Oleh karenanya, pernyataan tersebut dibuktikan secara ilmiah melalui beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana latar sosial-keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten?
2. Bagaimana arah kecenderungan (trend) otoritas keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten?
3. Bagaimana diskursus keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten?

²⁶ Dindin Solahudin and Mokh fakhruroji, "Internet and Islamic Learning Practice in Indonesia: Social Media, religious Populism, and Religious Authority" *Religions* 11, no. 1 (2020): 2.

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menggambarkan latar sosial-keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten
2. Untuk mengidentifikasi kecenderungan (trend) otoritas keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten
3. Untuk menganalisis diskursus keagamaan kaum milenial remaja masjid di Banten

D. Kegunaan Penelitian

Kegunaan yang diharapkan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Kegunaan Teoritis

Kegunaan penelitian ini secara teoritis atau akademik yaitu memperkaya khazanah keilmuan dalam bidang *religious studies* terutama kajian mengenai pergeseran otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial. Temuan dalam penelitian ini diharapkan mampu berkontribusi terhadap kekayaan teori-teori sebelumnya yang mengambil topik kajian yang sama. Kegunaan dan manfaat teoritis dari penelitian ini adalah sebagai berikut: (1) Memperkuat bangunan teoritis Studi Islam (*Islamic studies*) dan Studi Agama (*religious studies*) secara umum sebagai disiplin ilmu yang dapat menjawab realitas sosial yang dinamis, (2) Menambah khazanah bahasan studi keislaman dalam perspektif sosiologis, (3) Memperluas khazanah studi dan riset yang berkaitan dengan tema-tema keagamaan, sosiologi dan antropologi.

2. Kegunaan Praktis

Kegunaan dan manfaat praktis dari penelitian ini adalah sebagai berikut : (1) Memberikan kerangka berfikir guna memahami fenomena keagamaan kaum milenial (2) Menjadi kerangka referensi bagi para tokoh-tokoh keagamaan dan pemerintah untuk menciptakan praktik keberagaman yang lebih sesuai dengan

perkembangan sosial dan teknologi di masa mendatang (3) Memberikan wawasan baru bagi masyarakat secara luas tentang bagaimana menyikapi perkembangan keagamaan di era digital serta perubahan pandangan keagamaan, khususnya bagi kaum milenial remaja masjid.

E. Tinjauan Pustaka

Kajian mengenai keberagaman kaum milenial telah banyak diteliti baik oleh peneliti luar negeri maupun oleh peneliti dalam negeri. Diantara sekian banyak penelitian tersebut ada beberapa kajian yang secara tidak langsung menyangkut terhadap pergeseran otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial remaja Masjid.

Buku *A Quest For True Islam ; A Study Of The Islamic Resgurence Movement Among The Youth In Bandung, Indonesia*, adalah penelitian tesis dari Rifki Rosyad di Australian National University (ANU).²⁷ Rosyad menjelaskan tentang berbagai aktivitas pemuda Islam yang ada di Masjid Salman. Dan juga menyoroti sejarah dan eksistensi Masjid Salam Bandung dalam mengembangkan ajaran Islam. Dalam penelitian ini, Rosyad memotret peran sentral masjid Salman di lingkungan Institut Teknologi Bandung (ITB) yang menjadi konsentrasi gerakan Islam ‘baru’ yang diinisiasi oleh anak-anak muda.

Disertasi Abdul Basit di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2010 dengan judul “ Intitusionalisasi Dakwah Remaja Perkotaan (studi kasus atas Remaja Islam Sunda Kelapa Jakarta) “ yang kemudian dijadikan buku “Dakwah Remaja”(Kajian Remaja dan Intitusi Dakwah Remaja).²⁸ Disertasi ini mengungkapkan bagaimana remaja perkotaan memiliki pola keberagamaannya yang khas masyarakat kota. Intitusionalisasi dakwah melalui media dan sarana modern menjadi karakteristik dakwah remaja yang diungkap dalam penelitian ini.

²⁷ Rifi Rosyad, *A Quest For True Islam ; A Study Of The Islamic Resgurence Movement Among The Youth In Bandung, Indonesia* , Canberra: ANU E Press

²⁸ Abdul Basit, *Dakwah Remaja; Kajian Remaja dan Intitusi Dakwah Remaja*, (Purwokerto, STAIN Press, 2011)

Tetapi disertasi ini tidak menjelaskan mengenai dinamika diskursus keagamaan kaum milenial seperti tema-tema ke-Islaman yang menjadi konsumsi anak milenial dan bagaimana cara mereka mengakses sumber-sumber keagamaan tersebut.

Disertasi Abdulloh Fuadi di Program Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung tahun 2020 dengan judul “Konstruksi identitas keberagamaan Generasi Z di Era Kultur Digital (Studi Kasus Pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi). Latar belakang penelitian disertasi ini adalah wacana seputar dunia virtual dalam kaitannya dengan konstruksi identitas keberagamaan para pelajar generasi Z memunculkan beberapa catatan, yaitu: 1) Eksplorasi pengetahuan keagamaan tidak lagi bertumpu pada tiga intitusi sosial: keluarga, sekolah dan intitusi keagamaan. Kehadiran internet bertindak sebagai pesaingnya, 2) Perkembangan kultur digital mendorong munculnya personalisasi web algoritmik yang berimbas pada *filter bubble* (gelembung saring) di dunia internet dan *platform* media sosial. Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk menguraikan proses eksplorasi dan komitmen yang terjadi pada pelajar generasi Z dalam upaya mereka mengkonstruksi identitas keberagamaannya, serta merefleksikan dampak kultur digital terhadap hal tersebut.

Disertasi Ahmad Lahmi di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tahun 2019 dengan judul “Ekspansi Internet Ke Dunia Pesantren : Interaksi, Pluralisme dan Otoritas Yang Berubah”.²⁹ Dalam penelitian ini, Lahmi merumuskan mengenai; *pertama*, bagaimana penggunaan internet di pesantren, *kedua*, sejauhmana dampak penggunaan internet terhadap pola interaksi kyai-santri di pesantren, *ketiga*, sejauhmana dampak penggunaan internet terhadap pluralisme santri di pesantren, *keempat*, sejauhmana dampak penggunaan internet atas otoritas kyai di pesantren. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologi-fenomenologi, yang dipilih untuk mengeksplorasi seluk-beluk merebungnya karakter santri akibat meluasnya akses santri atas beragam wacana keislaman yang di mediasi oleh internet di pesantren.

²⁹ Ahmad Lahmi, *Ekspansi Internet ke dunia pesantren; Interaksi, Pluralisme dan Otoritas yang berubah*, Disertasi (Yogyakarta, Program Pascasarjana UIN Kalijaga, 2019)

Buku Greg Fealy & Sally White dengan judul *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia*, yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia; *Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*³⁰. Penelitian ini mengkaji pergeseran otoritas dari ustadz tradisional kepada *televangelisme*, yaitu ustadz-ustadz yang hadir di layar televisi. Otoritas keagamaan yang semula mapan oleh para tokoh tradisional, semenjak kehadiran televisi, maka da'i-da'i televisi menggeser otoritas tersebut.

Buku hasil penelitian Asef Bayat dengan judul *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia *Post Islamisme*³¹ Buku ini adalah penelitian Bayat terhadap perubahan paradigma dan gerakan politik Islam di kalangan muslim garis keras, dari yang militan, eksklusif, dogmatis, ke arah paradigma dan gerakan yang menghargai inklusivitas, pluralitas, dan toleransi. Penelitian ini dilakukan Bayat terhadap gerakan Islam di Iran dan Mesir. Dalam buku itu, Bayat juga memotret kehadiran Amr Khalid, seorang penceramah muda yang mempengaruhi anak-anak muda dan kelas menengah perkotaan di Mesir dan timur tengah. Sebagaimana yang di deskripsikan Bayat, Khalid bukanlah seorang sarjana atau seorang ahli tafsir Al-Qur'an dan tidak berkapabilitas mengeluarkan fatwa, melainkan dia lebih pada mengabdikan diri untuk memperbaiki nilai-nilai etika individual dan perilaku keseharian.

Buku Ariel Heryanto yang berjudul *identitas dan kenikmatan ; politik budaya layar Indonesia*, merupakan penelitian mengenai media di Indonesia yang merubah pola identitas masyarakat Indonesia. Budaya populer yang dikembangkan seiring dengan berkembangnya teknologi informasi, meneguhkan identitas dan politik.³² Dalam penelitian ini, Ariel memotret sejumlah pola budaya populer yang dikembangkan seperti film-film benuasa Islam seperti Ayat-Ayat Cinta, Ketika

³⁰ Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia*, terjemahan Indonesia; *Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia* (Depok, komunitas bambu, 2012),

³¹ Asef Bayat, *Pos-Islamisme* (Yogyakarta, LKiS, 2011)

³² Ariel Heryanto, *Identitas dan Kenikmatan; Politik Budaya Layar Indonesia* (Jakarta, Gramedia, 2018)

Cinta Bertasbih, dan lainnya. Deskripsinya dalam karya ini, cukup memberi cara pandang yang tetap bagi kita dalam melihat relasi media dengan anak muda.

Buku karya Vedi R Hadiz dengan judul *Populisme Islam; Di Indonesia dan Timur Tengah*³³ Buku ini menganalisis berbagai arah perkembangan berbeda yang telah dilalui oleh populisme Islam di tiga negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam dengan jumlah besar, yaitu ; Indonesia, Turki dan Mesir. Dalam buku tersebut, Hadiz memotret dan mengidentifikasi populisme Islam (sebuah istilah yang digunakan Hadiz) di Indonesia, Turki dan Mesir. Di Turki, populisme Islam diekspresikan oleh Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) yang sejak 2002 berhasil memenangkan pertarungan atas intitusi negara, tanpa perlu mendirikan negara Islam, dengan menggunakan mekanisme-mekanisme demokrasi elektoral yang ada. Di Mesir, Hadiz memotret pelopor utama populisme Islam adalah Ikhwanul Muslimin (IM), yang sudah lama menjadi organisasi masyarakat paling besar dan teratur rapi di negara tersebut. Jalur yang ditempuh IM adalah dominasi terhadap *civil society* dengan harapan bisa menjadi pintu masuk ke kekuasaan negara. Dalam analisis Hadiz, kecuali selama setahun kepresidenan Morsi, dominasi IM di tingkat *civil society* gagal membawa populisme Islam menguasai aparat negara, bahkan organisasi itu sendiri sekarang dalam keadaan porak-poranda karena represi negara yang dahsyat. Sedangkan untuk Indonesia, Hadiz melihat populisme Islam secara historis gagal mendominasi *civil society* maupun negara. Bahkan agen-agen sosialnya, serta kendaraan organisatorisnya, cenderung terfragmentasi tanpa ada satu pun mempunyai legitimasi yang cukup untuk mewakili kepentingan umat secara keseluruhan.

Penelitian yang dilakukan CSRC dan PPIM UIN Jakarta mengenai *Kaum Muda Muslim Milenial; Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*. Penelitian ini mengungkap banyak fakta mengenai fenomena keberagaman kaum muda muslim milenial. Penelitian ini membuka ruang diskusi

³³ Vedi R Hadiz , *Populisme Islam; Di Indonesia dan Timur Tengah* (Depok, LP3ES,2019)

mengenai pola dan wacana keagamaan anak milenial yang jauh berbeda dengan generasi sebelumnya, dan itu tidak terlepas kehadiran dunia digital.

Penelitian yang dilakukan PPIM UIN Jakarta mengenai *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan*.³⁴ Penelitian ini menemukan pola dan corak identitas keagamaan Generasi Z atau generasi milenial yang sangat mengalami perubahan dari generasi sebelumnya. Dalam survey PPIM tentang sikap keberagamaan siswa dan mahasiswa yang dilaksanakan 1-15 oktober 2017 ini menunjukkan kegagalan identitas keagamaan generasi Z. Generasi ini merupakan sampel dari survey tersebut menunjukkan bahwa mereka memiliki opini intoleran dan opini radikal yang cukup tinggi.

Penelitian yang dilakukan UIN Sunan Kalijaga mengenai *Literatur Keislaman generasi Milenial; Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi*.³⁵ Penelitian yang dilakukan di 16 kota atau daerah ini dengan reponden siswa SMA dan mahasiswa menemukan corak ketersediaan literatur keagamaan. Bagi siswa SMA, setelah dilakukan FGD dalam penelitian ini, ditemukan topik-topik keagamaan yang mereka akses adalah seputar jilbab/hijab (busana Muslimah) dan masalah pergaulan laki-laki dan perempuan, yang menjadi perbincangan dan konsumsi topik keagamaan pelajar.

Hasil penelitian yang diterbitkan oleh PusPIDeP Yogyakarta mengenai *Ulama Politik Dan Narasi Kebangsaan; Pragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*. Penelitian ini menyajikan bagaimana otoritas keagamaan sedemikian berubah dan berkembang, dari yang tradisionalisme menuju otoritas yang *religious entrepreneur*.

Disertasi Muhammad Sufyan Abdurahman pada program pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan judul “Aktivisme Dakwah Generasi Islam Kontemporer (Aktivisme Dakwah Bernuansa Hijrah Berbasis Computer Mediated

³⁴ Didin Syafrudin (ed), *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan* (Jakarta, PPIM-UIN Jakarta, 2018)

³⁵ Noorhaidi Hasan (Ed), *Literatur Keislaman generasi Milenial; Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi* (Yogyakarta, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), h.270

Comunication/CMC di Kopdar Masjid Raya Bandung)”.³⁶ Dengan menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif berparadigma interpretative dengan metode etnografi virtual ini mengungkap empat temuan. *Pertama*, pola umum aktivisme dakwah bernuansa hijrah berbasis CMC tercakup pola *online religion* berbentuk mobilisasi potensi aktivisme dakwah dengan diawali observasi gerakan hijrah untuk selanjutnya menciptakan interaksi, mengutamakan konten dakwah bersifat mendidik sistematis, serta membingkai kebiasaan komunitas *offline* dalam bersinergi ke kebiasaan *online*. *Kedua*, kontruksi dilakukan dengan penekanan terciptanya artikulasi makna religius. *Ketiga*, kontribusi CMC pada aktivisme dakwah disebabkan objek teknis, isi grafis, serta interaksi nilai antar pengguna CMC. Keempat, signifikansi metode dakwah adalah manifestasi eksiting kekuatan TIK berbentuk *networked religion* yang efisien.

Disertasi Oki Setiana Dewi pada Sekolah Pascasarjana (SPS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Penerimaan Kelas Menengah Muslim Terhadap Dakwah Salafi dan Jama’ah Tabligh; Studi Pengajian Selebriti Hijrah (2000-2019)”.³⁷ Pada penelitian ini ada tiga pertanyaan yang hendak dijawab oleh disertasi ini. *Pertama*, apa model dakwah salafi dan jamaah tabligh dalam pengajian selebriti hijrah. *Kedua*, sejauh mana penerimaan selebritis hijrah terhadap dakwah salafi dan jamaah tabligh. *Ketiga*, bagaimana bentuk ekspresi keagamaan yang dihasilkan dari proses belajar agama selebritis hijrah dengan pendakwah salafi dan jamaah tabligh. Oki Setiana Dewi menggunakan teori habitus Piere Bourdieu (1930-2002) dan teori resepsi aktif yang dikembangkan oleh Andi Faisal Bakti. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pendakwah salafi menggunakan pendekatan dalam berdakwah melalui forum pengajian yang menggunakan diklat yang jelas. Berbeda dengan salafi, jamaah tabligh menggunakan metode *khuruj* 3 hari, 40 hari, atau 4

³⁶ Muhammad Sufyan Abdurahman, *Aktivisme Dakwah Generasi Islam Kontemporer (Aktivisme Dakwah Bernuansa Hijrah Berbasis Computer Mediated Comunication/CMC di Kopdar Masjid Raya Bandung)*, Disertasi pada program pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.

³⁷ Oki Setiana Dewi, *Pengajian Selebriti Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respon Atas Dakwah Salafi Dan Jamaah Tabligh*, Program Doktor Pengkajian Islam, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

bulan. Jamaah tabligh lebih fokus pada mengajak orang beribadah di masjid, dari pada memberikan pengetahuan keislaman secara sistematis kepada anggota mereka. Respons selebriti hijrah terhadap dakwah salafi dan jamaah tabligh beragam: dominan-hegemoni, negosiasi dan oposisi. Akan tetapi, dari ketiga bentuk respons ini yang paling banyak ditemukan adalah negosiasi. Dalam disertasi ini, Oki Setiana Dewi sama sekali tidak menyinggung dinamika kehadiran dakwah salafi dan jamaah tabligh terhadap lanskap keberagaman di Indonesia.

Disertasi dari Irfan Goffary pada program pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2021 dengan judul “keberagaman masyarakat perkotaan” studi tentang pemuda hijrah di Kota Bandung.³⁸ Studi ini menggunakan teori kontruksi sosial Peter Berger sebagai upaya untuk mengkontruksi sejarah pemikiran pemuda hijrah yang dianalisis menggunakan tiga momen simultan yaitu; eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Penelitian ini menghasilkan beberapa temuan, diantaranya: *pertama*, fenomena hijrah merupakan sebuah sintesa sosial-keagamaan yang hadir sebagai upaya serupa dalam merespon perubahan tetapi dalam wujud dan bentuk yang berbeda, pemuda Hijrah merupakan bentuk respon kalangan anak muda perkotaan dalam merespon berbagai perubahan sosial, ekonomi, politik dan teknologi. *Kedua*, gerakan keagamaan masyarakat perkotaan selalu melibatkan pengumpulan sumber daya dan keberadaan komunitas-komunitas. Ketiga, keberhasilan sebuah gerakan keagamaan sangat bergantung pada afirmasi masyarakat akan wacana yang digaungkannya. Preposisi teoritis penelitian ini menunjukkan bahwa hijrah merupakan fenomena khas masyarakat perkotaan. Temuan dalam disertasi ini tentu dibatasi pada lokus atau tempat penelitian, belum tentu memiliki analisis yang sama jika diterapkan dalam lokus yang lain. Inilah yang menjadi distingsi penulis, untuk mengamati fenomena spirit hijrah ini di Banten.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kajian-kajian ilmiah di atas menjadi rujukan penting dan menunjukkan bahwa telah banyak penelitian tentang

³⁸ Irfan Goffary, *Keberagaman Masyarakat Perkotaan (Studi Tentang Pemuda Hijrah Kota Bandung)*, Disertasi pada program pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.

fenomena keberagamaan kaum milenial. Sehingga adanya peluang bagi peneliti untuk memperdalam aspek otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial. Oleh karena itu, penulisan disertasi ini kiranya dapat memperkaya atau melengkapi kekurangan-kekurangan yang ada. Lebih jauh lagi, penelitian disertasi ini diharapkan dapat membuka perspektif-perspektif baru dalam usaha lebih memahami pergeseran otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial.

F. Kerangka Berfikir

Perkembangan teknologi informasi telah mempengaruhi kehidupan keberagamaan dan spiritualitas manusia di penghujung milenium kedua. Keberadaan dunia digital tidak saja mengubah pandangan manusia tentang spiritualitas, agama, ritual, rumah ibadah, kitab suci, guru spiritual, keyakinan, ketuhanan, bahkan pandangan tentang “Tuhan” itu sendiri. Karena dunia digital tidak saja mengubah cara komunikasi keagamaan, tetapi juga cara melaksanakan berbagai ritual keagamaan, cara penyaluran spiritualitas dan cara penyebaran ajaran-ajaran keagamaan. Dunia digital ini membuka kemungkinan untuk melaksanakan berbagai aktivitas keagamaan dengan cara yang baru, yaitu cara artifisial atau virtual. Berbagai kemungkinan ini merupakan tantangan besar bagi kehidupan spiritualitas dan keagamaan masa depan.³⁹

Inilah yang dalam analisis Kuntowijoyo bahwa setiap zaman mempunyai cara berfikirnya sendiri; dengan kata lain, setiap zaman mempunyai sistem pengetahuan dan sistem simbolnya sendiri.⁴⁰ Sistem pengetahuan dan sistem simbol yang dimiliki oleh suatu masyarakat tampaknya sangat ditentukan oleh tingkatan teknologinya pada zaman itu. Cara mereka berfikir, cara mereka berpengetahuan dan cara mereka menciptakan simbol-simbol, sangatlah terikat pada tingkatan teknologi masyarakat pada zamannya.

³⁹ Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Berlari, Mencari Tuhan-Tuhan Digital* (Jakarta, Grasindo, 2004), 3.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk aksi*, (Bandung, Mizan, 2008), 466.

Pada awal abad 20 kita menyaksikan suatu perkembangan penting dalam perjalanan sejarah masyarakat Indonesia, ketika daerah perkotaan menggeser peranan komunitas perdesaan sebagai tempat berlangsungnya perubahan.⁴¹ Masyarakat kota dalam hal ini, jelas menjadi sesuatu yang alamiah mengalami perubahan pada aspek sosial keagamaan. Pada aspek keagamaan inilah yang bukan saja telah mengalami perubahan, tetapi juga telah menjadi komoditas masyarakat modern.

Konsumsi Islam sebagai komoditas keagamaan sekarang telah merebak dan berkembang di Indonesia dan memiliki akibat-akibat secara ekonomi dan budaya. Dinamika-dinamika proses ini bersifat kompleks. Komodifikasi Islam mencerminkan peningkatan religiusitas dalam masyarakat Indonesia, tetapi juga membenarkan bahwa tumbuhnya konsumsi dan terkemukanya produk-produk Islam mendorong proses Islamisasi lebih jauh.⁴² Potret keberagaman seperti ini selain khas masyarakat kota juga merupakan dampak industrialisasi dan perkembangan dunia digital. Inilah yang sering disebut para akademisi dengan berkembangnya budaya populer atau populisme Islam.

Budaya populer yang sifatnya mudah diakses dan langsung menarik perhatian bagi banyak orang, ketika diproduksi untuk dijual karya dan praktik itu relatif murah dan menarik. Ketika disebarakan secara kolektif karya dan perilaku ini terbuka lebar bagi orang dengan tingkat kecerdasan rata-rata dari berbagai latar belakang untuk bisa menikmati, menggunakan, berperan serta, memproduksi atau mendistribusi ulang kepada yang lain. Kesederhanaan, keakraban dan kemudahannya ketika digunakan, semua ini menjadi daya tarik 'budaya populer' bagi banyak orang di masyarakat mana pun.⁴³

⁴¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk aksi*, 129.

⁴² Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia* (Depok, komunitas bambu, 2012), h.26

⁴³ Ariel Heryanto, *Identitas Dan Kenikmatan; Politik Budaya layar Indonesia* (Jakarta, PT Gramedia, 2018), 23.

Inilah yang sering disebut pula dengan populisme Islam atau dalam istilah lain juga disebut formalisme Islam. Karakteristik populisme Islam ini selalu didominasi oleh elemen-elemen kelas menengah perkotaan, khususnya kelompok terdidik.⁴⁴ Kebanyakan orang yang mengonsumsi dan memproduksi budaya populer disebut “kelas menengah” yang hidup di kawasan urban dan industrial. Kelas menengah inilah dimana para milenial berada, yakni generasi yang terlahir mulai dari tahun 90 an hingga tahun 2000 an dan generasi ini sangat akrab dengan dunia digital. Melalui *media sosial* yang menjadi teman akrab generasi ini, keilmuan agama Islam diakses dan disebarkan. Rujukan keagamaan mereka menjadi terpusat pada apa-apa yang dapat diakses melalui *smartphone*, inilah ciri khas dari pola keberagamaan kaum milenial.

Perilaku keagamaan tersebut adalah salah satu yang telah mengalami perubahan dramatis di kota-kota sebagai akibat dari globalisasi dan modernisasi. Inilah yang dalam istilah Turner “tergoncangnya kemantapan identitas keagamaan” yang terjadi tatkala masyarakat mengalami transformasi sosial dan budaya. Kepastian-kepastian moral dan asumsi-asumsi yang nyaman telah mendasari kehidupan generasi lebih awal, yang seringkali berasal dari desa, terkikis oleh budaya modern perkotaan. Akibatnya, membawa kepada kehilangan arah dalam hal keagamaan. Hal ini terutama sekali terlihat pada para anggota yang lebih baru di kelas-kelas menengah yang diterpa perubahan budaya secara lebih berat daripada bagian dari kelas-kelas yang telah lebih mapan.⁴⁵

Para sarjana seperti Eickelman (1994, 2003, 2004) dan Turner (2007) menyebutkan bahwa otoritas keagamaan tradisional mengalami tantangan yang signifikan terutama setelah munculnya pendidikan massal, teknologi cetak dan digital. Baik Eickelman maupun Turner berargumen bahwa pendidikan massal maupun teknologi cetak dan digital pada gilirannya memfasilitasi ‘fragmentasi

⁴⁴ Vidi R Hadiz, *Populisme Islam; Di Indonesia dan Timur Tengah* (Depok, Penerbit LP3ES, 2019), 69.

⁴⁵ Lihat Dalam Greg Fealy & Sally White, *Expressing Islam: religious life and politics in Indonesia, terjemahan Indonesia; Ustadz Seleb, Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia* (Depok, komunitas bambu, 2012), h.27

otoritas keagamaan' di dalam Islam. Eickelman menyebutnya dengan *objectification of religion* sedangkan Turner menamainya dengan *reflexive religiosity*. Kedua istilah tersebut merujuk pada bagaimana muslim kebanyakan atau awam merefleksikan dan mendiskusikan keberagamaan mereka melalui kemudahan akses terhadap materi-materi keislaman tanpa merujuk pada sumber-sumber otoritas keagamaan tradisional. Akses terhadap pendidikan dan perkembangan teknologi informasi di negara-negara muslim pada gilirannya melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan.⁴⁶

Otoritas keagamaan yang telah mapan seperti yang terjadi dalam masyarakat perdesaan, dengan meneguhkan dan memantapkan posisi otoritas keagamaan tradisional (*traditional authority*). Oleh karenanya dalam konsep masyarakat tradisional tersebut, istilah ulama umumnya merujuk pada orang-orang yang mempunyai pengetahuan yang mendalam mengenai al Qur'an dan Hadist (*foundational text*) serta tradisi keislaman klasik. Mereka memiliki latar belakang pendidikan keagamaan seperti Al-Azhar atau pondok pesantren yang mengkhususkan pada pembelajaran ilmu-ilmu keislaman. Dengan semua latar belakang tersebut, mereka mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Dalam kajian-kajian akademik, para ulama ini disebut sebagai otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*).⁴⁷

Dalam Islam, sumber otoritas hukum kehidupan adalah Al-Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an menempati posisi penting dalam pemahaman dan kehidupan kaum muslim. Menurut Mun'im Sirry, dalam teori ortodoks tradisional disebutkan bahwa Nabi Muhammad menerima wahyu melalui perantara malaikat Jibril dengan lafadz dan maknanya dari Allah. Nabi sendiri tidak punya peran kecuali sebagai penerima. Teori ortodoks yang telah menjadi dogma ini menyebutkan bahwa Al-Qur'an bukan hanya firman Allah, melainkan juga

⁴⁶ Ibnu Burdah (ed) dkk, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan*; Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia (Yogyakarta, PusPideP, 2019), 210

⁴⁷ Muhammad Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority" dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen (Edinburg: Edinburg University Press), 206-236.

“tidak diciptakan (*ghair makhaliq*)”, dan abadi berasal dari keabadian ilmu Allah.⁴⁸ Begitupun dengan hadist Nabi, memiliki posisi penting dan ototritatif kehidupan beragama kaum muslim. Perhatian umat Islam terhadap hadist Nabi muncul seiring lahirnya hadist itu sendiri. Hadist, baik yang berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan Nabi tentang persoalan tertentu, sejak awal sudah mendapatkan perhatian lebih dari para sahabat Nabi.

Selanjutnya, ijtihad para ulama merupakan bagian terpenting dari sumber otoritas keagamaan yang telah mapan di Indonesia. Sebagaimana dipaparkan Dhofier, bahwa para kyai sebagai pelaku sejarah yang telah berhasil membimbing umat Islam Indonesia dengan taat menganut faham *ahlussunnah wal jamaah* selama lebih dari 800 tahun, memahami sedalam-dalamnya makna dan kandungan faham *ahlussunnah wal jamaah*. Dengan proses seleksi yang sangat teliti seperti itu para ulama Indonesia sampai dengan awal abad ke 21 mengikuti ajaran empat Imam sebagaimana disebutkan, yakni; (1) dalam bidang fiqih mengikuti empat madzhab, Syafii, Hambali, Maliki dan Hanafi. (2) dalam bidang tauhid, menganut ajaran Imam Abu Hassan Al-Asy’ary dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, (3) dalam bidang tasawuf, menganut ajaran Imam Abu Qasim Al- Junaid dan Imam Abu Hamid Al-Ghazali.⁴⁹ Corak pandangan keislaman seperti inilah yang merupakan ciri khas dari otoritas keagamaan tradisional, yang memang sejak lama sudah menempati posisi yang mapan dalam sistem keberagamaan masyarakat Indonesia.

Dengan kehadiran internet dan media sosial saat ini, yang melahirkan tokoh-tokoh keagamaan yang bukan berangkat dari latar belakang sistem keberagamaan tradisional tersebut, maka kita akan melihat kontestasi otoritas keagamaan. Bagi Muhammad Qasim Zaman, otoritas keagamaan tradisional bukan berarti tergantikan oleh otoritas keagamaan baru.⁵⁰ Baginya, ulama tradisional mampu beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat yang berubah

⁴⁸ Mun’im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam; Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, (Malang, Madani, 2015), 12

⁴⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 4

⁵⁰ Muhammad Qasim Zaman, “*The Ulama and Contestations on Religious Authority*” dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, 206-236.

secara cepat dengan mendiseminaasi ceramah dan pandangannya melalui internet, televisi, dan aktif dalam memimpin organisasi-organisasi bertaraf nasional dan internasional.

Dalam kajian akademik, otoritas keagamaan baru ini juga disebut dengan *religious entrepreneur* karena kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan melalui berbagai medium seperti tulisan, pelatihan, dan video pendek serta disampaikan melalui media baru sehingga menjangkau pemirsa yang lebih luas.⁵¹ Dengan kata lain, *religious entrepreneur* menyajikan Islam dalam kerangka *dakwahtainment* yaitu pemanduan antara tuntunan (*religious advice*) dan tontonan (*entertainment*). Kemampuan mereka dalam mengemas pesan-pesan keagamaan dalam bingkai *dakwahtainment* inilah yang menarik minat orang kebanyakan untuk mendnegarkan dan mengikuti ceramah-ceramah yang mereka sampaikan.

Inilah perubahan otoritas keagamaan yang berubah, seiring dengan berkembangnya era digital. Otoritas tradisional yang telah mapan menjadi sumber rujukan utama keagamaan dalam masyarakat, khususnya di Banten mengalami pergeseran dengan munculnya tokoh-tokoh keagamaan baru yang kemunculannya seiring dengan berkembangnya sosial media. Sehingga, kehadiran tokoh keagamaan baru ini memunculkan fragmentasi yang semakin dinamis dalam otoritas keagamaan. Fenomena ini, penulis analisis dengan menggunakan pendekatan teori otoritasnya Max Weber. Sehingga, akan terlihat dinamika otoritas keagamaan seiring dengan muncul dan berkembangnya tokoh-tokoh baru tersebut.

Menurut Weber dalam *economy and society*, ada tiga jenis dominasi legitimasi murni atau otoritas. *Pertama*, alasan rasional-bertumpu pada keyakinan pada legalitas aturan yang diberlakukan dan hak mereka yang diangkat ke otoritas di bawah aturan tersebut untuk mengeluarkan perintah (otoritas hukum). *Kedua*, alasan tradisional - bertumpu pada kepercayaan yang mapan pada kesucian tradisi kuno dan legitimasi mereka yang menjalankan otoritas di bawahnya (otoritas

⁵¹ Nabil Echaibi, "From audio tapes to video blogs: the delocalization of authority in Islam", h.25-44, dalam Ibnu Burdah (ed) dkk, *Ulama, Politik dan Narasi Kebangsaan; Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia* (Yogyakarta, PusPideP, 2019), 212

tradisional); atau akhirnya. *Ketiga*, Dasar-dasar karismatik yang bertumpu pada pengabdian pada kesucian yang luar biasa, kepahlawanan atau karakter yang patut dicontoh dari seorang individu, dan dari pola atau tatanan normatif yang diungkapkan atau ditasbihkan olehnya (otoritas karismatik).⁵²

Fenomena seperti ini tentu membutuhkan banyak perspektif, untuk memahaminya, terutama untuk memahami motif-motif dasar yang melandasi fenomena atau perubahan keagamaan tersebut. Bagaimanapun, fenomena seperti ini adalah sesuatu yang alamiah sebagai akibat dari perubahan sosial dan perkembangan zaman. Karena itu, ketika ia muncul, maka upaya untuk memahaminya secara utuh, dapat membantu orang untuk memberikan penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan, terutama ketika fenomena semacam ini memiliki dampak tertentu baik itu positif maupun negatif pada keberagaman masyarakat itu sendiri.

Konsep otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial remaja masjid yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini merupakan salah satu dari gejala keagamaan. Merupakan fenomena yang unik, karena menggabungkan unsur kultural modern, karakteristik generasi milenial, dinamika masyarakat urban, dengan ajaran-ajaran Islam puritan. Dalam studi agama (*religious studies*) sendiri, fenomena keberagaman seperti ini dapat dipotret melalui banyak teori di berbagai disiplin ilmu, mulai dari sosiologi, psikologi, antropologi dan lainnya. Analisis sosiologi penulis menggunakan teori otoritas Max Weber khususnya teori kharismatik. Melalui teori otoritas ini, peneliti dapat mendalami bagaimana dinamika otoritas muncul dan berkembang serta mempengaruhi wacana keagamaan kaum milenial sebagai generasi baru dalam masyarakat kontemporer.

Penggunaan analisis sosiologis dalam hal ini sangat membantu untuk menyingkap hal-hal yang mungkin tidak terlihat dari fenomena yang ada. Dinamika otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial, sebagai bentuk dari fenomena

⁵² Max Weber, *Economy And Society*, Volume I, (California, Univercity Of California Press, 1978), 216

keberagamaan masyarakat digital (*digital society*) yang dikaji dalam penelitian ini misalnya, melalui analisis sosiologis, akan diungkap bagaimana konstruk awal terjadinya dinamika otoritas dan diskursus keagamaan tersebut, apa yang menjadi tujuan dari dinamika keberagamaan ini, motif apa yang melandasi terjadinya dinamika tersebut, siapa saja aktor yang mempengaruhi terjadinya dinamika keberagamaan tersebut, hingga bagaimana dampak atau akibat serta pergesekan yang terjadi dari fenomena keberagamaan ini.

Singkatnya, teori-teori yang digunakan untuk menganalisis fenomena dinamika otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial di Banten adalah teori-teori yang berkembang dalam bidang studi agama (*religious studies*) terutama teori otoritas, khususnya teori kharismatik Max Weber sebagai *grand theory*, teori habitus sebagai *middle theory*, teori post-Islamisme Asef Bayat digunakan sebagai kerangka analisis untuk mengetahui pergeseran otoritas dan diskursus keagamaan kaum milenial di Banten.

Bagi peneliti, penggunaan teori Weber sebagai upaya mengungkap secara lebih dalam terkait apakah fenomena yang dikaji dalam penelitian ini merupakan dinamika alamiah dari dampak dunia digital (*digital society*) dalam keberagamaan kaum milenial, ataukah justru ia diciptakan oleh adanya pergeseran otoritas yang diakibatkan oleh adanya aktor-aktor baru yang mengganti aktor-aktor lama yang sudah mapan dalam sistem otoritas keagamaan pada masyarakat Banten. Dimana aktor-aktor baru itulah yang menjadi komoditas budaya Islam populer, yang tidak terlepas dari aspek ekonomi, politik dan budaya.

Sedangkan dalam memahami dinamika diskursus keagamaan kaum milenial, peneliti menggunakan teori Pierre Bourdieu. Teori strukturalisme-konstruktif Bourdieu yang mengasumsikan bahwa manusia bukanlah subjek yang pasif ataupun individu yang bebas, tanpa dipengaruhi struktur sosial. Ada hubungan saling mempengaruhi antara individu dan realitas sosial, subjektivitas dan objektivitas, agen dan struktur. Bourdieu mengembangkan dua konsep kunci:

habitus dan *field*. Kesalingterkaitan antara *habitus* dan *field* melahirkan praktik atau gaya hidup.

Menurut Bourdieu, *habitus* adalah struktur mental atau kognitif yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial. Aktor dibekali serangkaian skema atau pola yang diinternalisasikan yang digunakan untuk merasakan, memahami, menyadari dan menilai dunia sosial. *Habitus* adalah disposisi yang dimiliki oleh individu untuk melakukan persepsi dan respon dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya. Disposisi ini dapat dipahami sebagai kecenderungan atau kehendak hati menuju respon-respon tertentu, sebagai tendensi untuk membuat satu pilihan di antara pilihan-pilihan lainnya. Disposisi itu bersifat sosial karena ia merupakan pengalaman yang ditanamkan oleh lingkungan asal dari individu yang bersangkutan, ditanamkan ke dalam diri individu dari sejak kecil di lingkungan keluarga maupun di lingkungan kelompok sosialnya yang lain. Setiap individu dapat menempati lebih dari satu *habitus*, dan berbagai *habitus* pada tingkat tertentu dapat saling meliputi (*overlapping*). Namun, *habitus* tertentu dibatasi oleh sebuah homogenitas kelompok. Yang membuat *habitus* tertentu berbeda dengan *habitus* lainnya dan menjadikan sebuah *habitus* tertentu sebagai sebuah basis ‘objektif’ bagi penimbunan disposisi dan praktik tertentu di dalam semua orang yang menempati *habitus* tersebut adalah kenyataan bahwa terdapat sebuah jarak (*range*) praktik dan disposisi bagi *habitus* tertentu, yang berkaitan dengan apa yang dapat difikirkan dalam *habitus* itu.

Habitus dikonsepsikan Bourdieu dalam berbagai cara, yakni (1) sebagai kecenderungan-kecenderungan empiris untuk bertindak dalam cara-cara khusus, (2) sebagai motivasi, cita-cita, dan perasaan; (3) sebagai perilaku yang mendarah daging; (4) sebagai kemampuan dan keterampilan sosial praktis, dan (5) aspirasi dan harapan berkaitan dengan perubahan hidup dan jenjang karir. Konsep *habitus* di satu pihak menolak determinasi penuh dari struktur dan menolak pula pilihan bebaas dari individu sebagai agen. Dengan kata lain, *habitus*, di satu pihak, adalah struktur yang menstruktur (*structuring structure*), yakni sebuah struktur yang menstruktur kehidupan sosial, dan di pihak lain, merupakan struktur yang

terstruktur (*structured structure*), yakni struktur yang distrukturisasi oleh dunia sosial. Jadi, konsep habitus memungkinkan Boerdieu lari dari keharusan memilih dari sosiokultural subjektivisme dan objektivisme dan menghindarkan diri dari filsafat tentang struktur tetapi tidak lupa memperhatikan pengaruhnya melalui dan terhadap agen.

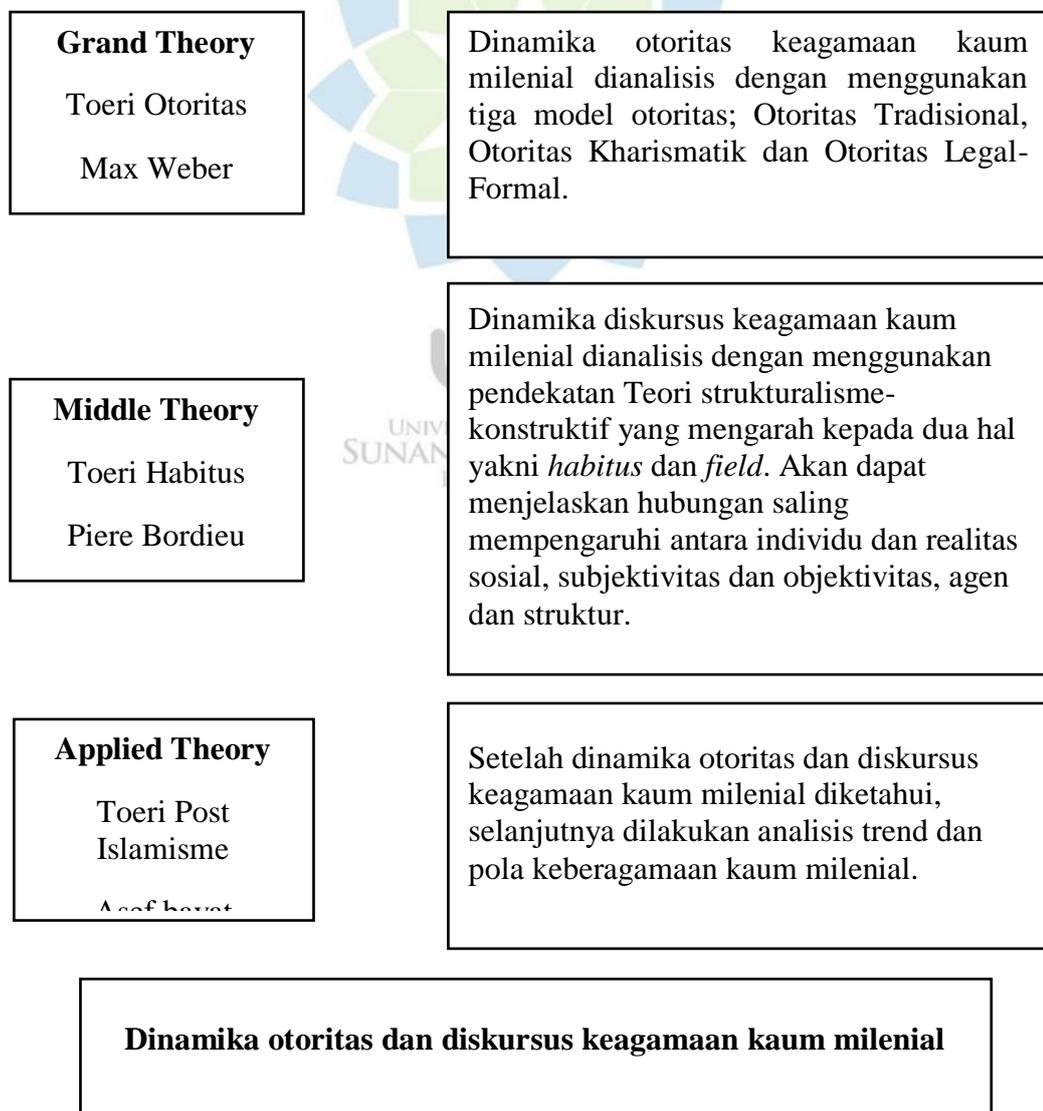
Melalui habitus inilah agen menghasilkan praktik yang pada gilirannya membentuk dunia sosial. Dengan kata lain, ia menghasilkan struktur objektif eksternal dengan mengeksternalisasi struktur subjektif internal habitusnya. Habitus adalah struktur yang dibentuk sekaligus membentuk dunia sosial. Ia adalah medium dialektis struktur subjektif internal dan struktur objektif eksternal. Tegasnya, habitus adalah produk sejarah yang menghasilkan praktik individu dan kollektif sesuai dengan skema yang dihasilkan sejarah.

Walaupun habits adalah sebuah struktur yang diinternalisasikan, yang mengendalikan pikiran, dan pilihan tindakan, namun habitus tidak menentukannya. Kurangnya determinisme ini merupakan salah satu hal utama yang membedakan pemikiran Bourdieu dengan pendirian teoretis strukturalis dominan. Namun menurutnya, habitus semata-mata mengusulkan apa yang sebaiknya dipikirkan orang dan apa yang sebaiknya mereka pilih untuk dilakukan. Dalam menentukan pilihan, aktor menggunakan pertimbangan mendalam berdasarkan kesadaran, meskipun proses pembuatan keputusan ini mencerminkan berperannya habitus. Habitus menyediakan prinsip-prinsip yang dengannya aktor membuat pilihan dan memilih strategi yang akan digunakan dalam kehidupan sosial.

Habitus merupakan suatu konsep untuk menjelaskan pemfungsian ruang sosial di dalam lingkungan homogen tertentu yang bersama-sama didiami oleh kelompok orang-orang. Dalam kaitan ini, Bourdieu mengenalkan konsep lapangan (*field*) sebagai sebuah gagasan untuk menjelaskan pemfungsian dan komposisi ruang sosial melintasi sebuah masyarakat. Ruang sosial itu sendiri dapat dipahami sebagai sesuatu yang terdiri dari lapangan-lapangan yang berbeda (walaupun sering

overlapping), yang berkaitan dengan bidang aktivitas dan praktik yang berbeda, seperti kultural, ekonomi, sosial dan politik.

Teori selanjutnya yang akan digunakan dalam penelitian ini diambil dari analisis post-Islamisme Asef Bayat. Teori ini mengajukan pandangan bahwa adanya pergeseran pola aktivisme keislaman dari aktivisme kolektif yang bersifat revolusioner kepada aktivisme individual yang menerima syarat-syarat kehidupan modern (*imperatives of modern life*). Sehingga dengan teori ini kita dapat mendapatkan keterhubungan antara otoritas keagamaan yang berubah dan bergeser dengan diskursus keagamaan kaum milenial muslim. Berikut adalah bentuk bagan kerangka teoritis yang akan digunakan dalam penelitian.



Gambar 1.1 Kerangka Pemikiran

