

# KONTESTASI KEAGAMAAN DALAM MASYARAKAT MUSLIM URBAN

## ***RELIGIOUS CONTESTATION AMONG URBAN MOSLEEM SOCIETY***

### ***Saprillah***

Balai Litbang Agama Makassar  
Jl. A.P. Pettarani No. 72  
Email: pepilitbang@gmail.com

### ***Hamdan Juhannis***

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar  
Jl. Sultan Alauddin No. 63 Gowa  
Email: hamdanjuhannis@gmail.com

### ***Nurman Said***

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar  
Jl. Sultan Alauddin No. 63 Gowa  
Email: nurman.said@uin-alauddin.ac.id

### ***Hamzah Harun Al-Rasyid***

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar  
Jl. Sultan Alauddin No. 63 Gowa  
Email: hamzahharun@yahoo.com

Naskah diterima tanggal 20 Maret 2020, Naskah direvisi tanggal 9 April 2020, Naskah disetujui tanggal 9 Juni 2020

### **Abstrak**

Kontestasi keagamaan adalah sebuah keniscayaan dalam masyarakat Multi-kelompok. Latar belakang kepentingan, perbedaan ide, dan pemikiran keagamaan menjadi pemicu munculnya kontestasi tersebut. Penelitian menggunakan pendekatan sosiologi agama dan sosiologi digital. Jenis penelitian yang digunakan adalah studi kasus dan etnografi digital. Sumber data penelitian meliputi tokoh-tokoh dalam kelompok keagamaan dan *digital trace* yang tersedia di media digital. Metode penelitian menggunakan wawancara dan eksplorasi data digital. Data dianalisis dengan menggunakan analisis deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan kontestasi keagamaan dalam masyarakat Islam telah membentuk pola relasi yang dinamis, dialektika dan dominasi-subordinasi. Relasi antara kelompok Sunni berlangsung dialektis. Relasi antara kelompok mayoritas dan minoritas berlangsung dalam cara subordinasi. Aktor yang terlibat dalam arena kontestasi terdiri representasi kelompok moderat, revivalis, dan kelompok subkultur. Kontestasi terjadi dalam konteks teologis, ideologis, dan sosiologis. Dinamika kontestasi dipengaruhi oleh dua faktor, internal dan eksternal. Faktor internal meliputi perbedaan cara pandang setiap kelompok keagamaan yang menjadi identitas masing-masing kelompok. Faktor eksternal meliputi keterlibatan negara dan amplifikasi media sosial. Dua faktor ini saling memengaruhi satu sama lain dan membentuk kontestasi yang dinamis. Kontestasi yang bersifat dialektis ini pada prinsipnya dibutuhkan untuk membangun peradaban Islam yang dialogis. Sepanjang kontestasi wacana keagamaan berlangsung dalam suasana debat intelektual. Hal itu justru berpengaruh positif bagi lahirnya kreasi-kreasi keagamaan baru. Salah satu implikasi menarik dari kontestasi keagamaan adalah munculnya berbagai gerakan keagamaan populer dalam kerangka merebut panggung di media sosial. Kelompok Salafi pun tidak ketinggalan merebut panggung modernitas, bahkan sedang membentuk satu bentuk gerakan keagamaan baru yang disebut urban salafisme.

**Kata Kunci:** kontestasi, kelompok keagamaan, dialektika, media digital, urban salafisme.

## Abstract

*A contestation among religious groups is happened all the times. The plural ideas, thoughts, and interest are causing the contestation. This research using religious and digital sociology approach. This is using multi case study and digital ethnography method. The data was collected by interview and exploration digital data. The data was analyzed by descriptive analysis. The results of the study show that religious contestation in Islamic societies has formed a dynamic pattern of relations, dialectics and dominance-subordination. Actors involved in the arena of contestation consist of representation of moderate groups, revivalists, and subcultural groups. Contestation occurs in theological, ideological and sociological contexts. The dynamics of contestation are influenced by two factors, internal and external. Internal factors include differences in the outlook of each religious group that becomes the identity of each group. External factors include state involvement and social media amplification. These two factors influence one another and form dynamic contestation. The contestation is formed in dialectic of religious discourse. This type of contestation is needed to strengthen Islamic civilization. An interesting implication of religious contestation is the emergence of various popular religious movements within the framework of seizing the stage on social media. Salafi groups did not miss the stage of modernity, they are even forming a new form of religious movement called urban salafism.*

**Keywords:** contestation, religious groups, dialectics, social media, urban Salafism

## PENDAHULUAN

Indonesia sebagai masyarakat multi-agama, sebenarnya rentan dengan isu agama. Konflik berbasis agama yang terjadi pasca-Reformasi seperti di Ambon dan Poso menyadarkan banyak pihak, bahwa identitas keagamaan sangat rentan dengan konflik. Juga, sangat rentan menjadi perbincangan publik. Isu terkait agama sangat mudah memantik gelombang massa untuk ikut terlibat, baik sekedar berkomentar atau terlibat dalam jejaring ideologis. Sebagai contoh yang kongkret adalah Gerakan 212. Gerakan ini adalah gerakan demonstrasi agama terbesar dalam sejarah Indonesia, bahkan mungkin dunia dengan melibatkan jutaan penduduk Indonesia. Gelombang massanya terbentuk melalui resonansi informasi di media digital. Kemampuan aktor di balik gerakan ini mengelola isu agama di media sosial berhasil menggugah jutaan massa untuk ikut terlibat dalam gerakan bersama, dengan spirit keagamaan yang kental di dada peserta demonstrasi.

Resonansi informasi yang begitu cepat pada gilirannya memengaruhi relasi antarkelompok keagamaan di Indonesia, baik antar-Islam dan non-Islam maupun antarkelompok dalam masyarakat Islam. Pola kontestasi berlangsung dinamis dan aktif.

Sebagian dari pola kontestasi ini bersifat destruktif dan berpotensi melahirkan konflik horizontal. Sebagian pula bersifat dialektika yang berguna sebagai fondasi bagi terciptanya masyarakat sipil yang terbuka dan dialogis.

Ketegangan tidak hanya terjadi dalam relasi antarumat beragama, tetapi juga dalam internal umat Islam. Ketegangan bahkan inheren dalam sejarah Islam dunia. Banyaknya varian kelompok keagamaan menyebabkan konstelasi hubungan sangat dinamis dan berpotensi pada dialektika, dominasi, dan subordinasi. Misalnya, penolakan warga Kampung Air Putih di Samarinda terhadap rencana kelompok Minhajussunnah (yang berhaluan salafi) mendirikan masjid. Warga menolaknya sebagai bentuk resistensi terhadap kehadiran kelompok yang berbeda paham keagamaan ini (Saprillah, dkk., 2015).

Kasus lain yang sering terjadi dalam konteks hubungan intern masyarakat Islam adalah kekerasan fisik atau simbolik terhadap kelompok yang memiliki paham teologis yang berbeda dengan Islam mainstream di Indonesia. Kelompok yang disebut sebagai aliran sempalan, sesat, menyimpang, atau kelompok bermasalah adalah kelompok yang rentan mendapatkan tekanan. Ahmadiyah dan Syiah misalnya adalah dua kelompok dalam Islam yang sering mendapatkan kekerasan

simbolik dan fisik di Indonesia. Kelompok tarekat dan aliran bercorak sufistik pun rentan terhadap tekanan. Contoh paling baru adalah Puang La'lang. Pemimpin tarekat Khalwatiah Syekh Yusuf Tajul Islam ini harus berurusan dengan hukum sebagai akibat dari aktivitas keagamaannya yang dianggap bertentangan dan meresahkan umat Islam (Tribunnews.com 6/10/2019).

Kasus-kasus yang telah disebutkan adalah fakta sosial yang sedang terjadi dalam masyarakat. Kontestasi identitas antarkelompok keagamaan terjadi dalam medan yang bermacam-macam. Kehadiran negara melalui seperangkat regulasi bisa menjadi katup yang meredam kontestasi identitas ini mengarah pada *social destruction*. PBM No. 8 dan 9 tahun 2006 yang mengatur pendirian rumah ibadah menjadi payung hukum yang bisa mengelola konflik kepentingan antar pengant rumah ibadah. Meski demikian, kontestasi identitas dalam konteks rumah ibadah terus menerus berlangsung dengan berbagai bentuk yang berujung pada relasi kuasa antara kelompok dominan dan kelompok sub-ordinat.

Kasus-kasus tersebut menunjukkan adanya perubahan sosial pasca-Reformasi. Di era Orde Baru, Ketegangan identitas berbasis agama tidak banyak terjadi. Ketegangan identitas keagamaan antara NU dan Muhammadiyah ada, tetapi dalam konteks perdebatan intelektual tentang beberapa hal yang bersifat khalafiyah. Ketegangan berbasis agama terjadi antara masyarakat sipil dan negara. Konteksnya politik. Misalnya kasus Tanjung Priok 1984. Ketegangan ini antar masyarakat sipil yang menolak penerapan azas tunggal Pancasila dan negara yang memaksakannya. Penolakan ini berujung ricuh yang menyebabkan beberapa orang warga ditangkap. Bahkan AM. Fatwa ikut terjerat dengan dalil tindakan subversif (kompas.com, 28/9/218). Ketegangan identitas di era Orde Baru dalam masyarakat sipil muncul dari konteks identitas etnik. Tahun 1996, terjadi kerusuhan besar di Kota Makassar. Kerusuhan ini sebagai respons terhadap pembunuhan seorang anak dosen IAIN Alauddin Ujung Pandang yang dilakukan seorang pria Tionghoa. Warga Makassar turun ke jalan dengan sasaran orang-orang Tionghoa yang ada di Makassar. Situasi tegang berlangsung

selama beberapa hari. Ratusan ruko milik orang Tionghoa dirusak dan dijarah oleh massa.

Di era Reformasi, kontestasi antar identitas keagamaan muncul sebagai implikasi dari munculnya beragam kelompok keagamaan dengan model dan orientasi gerakan yang berbeda-beda. FPI (Front Pembela Islam) adalah salah satu kelompok Islam dengan gerakan milisi sipil. Kehadirannya tidak membangun wacana tetapi melakukan aksi lapangan. Di awal kemunculan, FPI identik dengan gerakan kekerasan. Jargon *amar ma'ruf nahi munkar* diterjemahkan dengan aksi. Wahda Islamiyah muncul sebagai kelompok salafi dengan pengorganisasian diri yang modern dan sistematis. WI menggunakan jalur pendidikan formal dan kesehatan sebagai ruang untuk bergerak. Organisasi Islam lain yang muncul pasca-Reformasi adalah HTI (Hizbuttahir Indonesia). Organisasi ini menggunakan gerakan wacana dan jalanan untuk mendapatkan simpati publik. Gagasan khilafah yang digaungkan mendapatkan respons dari umat Islam di Indonesia. Proses pembasisan di kampus dan lembaga pendidikan tingkat menengah cukup sukses. Namun, masa depan organisasi ini redup setelah pemerintah mengeluarkan PERPU (Peraturan Presiden Pengganti Undang Undang) no. 2 tahun 2017, yang berimplikasi pada pembubaran organisasi HTI. Ketiga organisasi ini memiliki kemiripan dalam hal mengusung simbolisasi agama secara lebih nyata.

Di sisi lain, kelompok aliran keagamaan yang dilabeli sesat, sempalan atau menyimpang bermunculan. Misalnya, kelompok Salamullah yang dipimpin oleh Lia Eden, Gafatar, kelompok tarekat seperti tarekat Taj Al-Khalwatiyah, Jamaah An-Nadzir. Ada pula yang muncul dalam ciri yang lebih personal seperti Paruru Daeng Tau, Sumardi (Salat Bersiul), Yusman Roi (Salat Berbahasa Indonesia). Ahmadiyah yang sebenarnya sudah lama ada di Indonesia turut pula bergeliat pasca-Reformasi.

Munculnya berbagai varian keagamaan ini berimplikasi pada munculnya kontestasi identitas keagamaan. Bahkan kontestasi yang mengarah pada konflik antarkelompok tak terhindarkan. Jemaah

Ahmadiyah Indonesia mengalami kekerasan dan persekusi di berbagai wilayah di Indonesia. Kelompok Syiah pun mengalami banyak sekali penolakan dan tindakan kekerasan dimana-mana.

## TINJAUAN PUSTAKA

Relasi antarkelompok keagamaan ini bersifat dinamis. Relasi ini terjalin melalui serangkaian perdebatan pemikiran dan tindakan keagamaan. Perdebatan muncul sebagai akibat dari perbedaan epistemologi dan ideologi keagamaan. Relasi inilah yang disebut sebagai kontestasi. Kontestasi bisa dipahami sebagai kompetisi dan pertentangan antarkelompok keagamaan untuk mendapatkan pengakuan, kesetaraan, dan pengukuhan identitas. Kontestasi bisa berujung separasi dan segregasi, bisa pula integrasi dan rekonsiliasi. Dinamika internal keagamaan di Indonesia salah satu subyek studi sosiologi agama yang menarik. Fakta sosial yang menunjukkan bahwa masyarakat Islam Indonesia sangat beragam dan memiliki kecenderungan bertumbuh dalam konteks yang berbeda-beda adalah hal yang menarik bagi para akademisi, baik dalam maupun luar negeri untuk melakukan kajian-kajian.

Clifford Geertz yang mengategorikan masyarakat Islam ke dalam dua kelompok, *santri* dan *abangan*. Kategori Geertz menjadi rujukan dalam menganalisis masyarakat Islam di berbagai tempat di Indonesia. Konstruksi Geertz tentang Islam santri yang modern, *educated*, dan berbasis di wilayah urban dan Islam abangan yang tradisional, rural, dan anti-modernitas menjadi analisis yang fundamental di Indonesia, yang banyak memengaruhi analisis tentang masyarakat Islam di Indonesia. Kajian Geertz banyak diikuti oleh sarjana Indonesia seperti Nurman (2009) dan Rumuhuru (2012).

Kemunculan berbagai jenis kelompok keagamaan yang berorientasi pada gerakan simbolisme Islam menjadi obyek kajian menarik tentang masyarakat Islam pasca runtuhnya pemerintahan Orde Baru. Martin van Bruynessen menyebutkan era pasca-Soeharto sebagai era ‘*conservative turn*’ atau kembalinya (gerakan) konservatif Islam. Menurut Martin kebangkitan kelompok

revivalis Islam dalam bentuk yang massif. Kekuatan ini tampaknya mengisi peran NU-Muhammadiyah yang kehilangan momentum atas kebangkitan kelompok konservatif Islam. Kelompok ini melangkah jauh dengan berhasil memengaruhi perubahan idiom politik lokal, dengan munculnya perda-perda Syariah (2013). Kehadiran kelompok salaf yang mendapatkan penentangan dari kelompok Islam yang telah ada sebelumnya (NU dan Muhammadiyah), dinamika keagamaan yang berlangsung hangat dengan kehadiran kelompok salaf Roja yang gencar melakukan gerakan dakwah puritanistik (Rosalia, 2008: 151-177).

Fenomena kekerasan atas nama agama yang terjadi pasca-Reformasi menjadi salah satu kajian yang diminati di Indonesia. Di antaranya: Fenomena diskriminasi dan kekerasan terhadap kelompok minoritas terjadi karena perbedaan nilai dan pemahaman keagamaan (Rumagit, 2013). Peran pemerintah untuk menyelesaikan kasus-kasus diskriminasi terhadap kelompok minoritas menjadi sangat penting, potensi konflik atas munculnya kelompok keagamaan *nonmainstream* (Ahmadiyah dan An-Nadzir). Negara dianggap sebagai instrumen yang bisa menyelesaikan konflik tetapi juga bisa menjadi pemicu terjadinya konflik. Hingga mengkritisi SKB (Surat Keputusan Bersama) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung tentang Ahmadiyah (Zainal Said, 2012). Konflik dan integrasi antara NU dan Muhammadiyah di Ponorogo, lebih pada konflik khilafiah, konflik ini menyebabkan girah keagamaan masing-masing kelompok keagamaan meninggi (Muslich, 2013).

Kasus keagamaan yang tidak terhindarkan merupakan salah satu adagium dalam teori konflik. Karya Turner (1990) yang berjudul *the structure of sociological theory* merupakan salah satu buku yang lengkap membahas perkembangan teori konflik. Karl Marx, Simmel dan Weber diletakkan oleh Turner dalam chapter original konflik. Selanjut, Dahrendorf, Coser, dan Collins diletakkan sebagai pelanjut teori konflik.

Turner memulai dengan menjelaskan konsepsi Marx terhadap konflik. Marx diletakkan sebagai “sumber awal” dari teori

konflik dalam *chapter* yang diberi judul *the origins of conflict and critical theorizing*. Selain teori konflik, Turner juga menjadikan Marx sebagai “dasar” dari teori Kritis yang dikembangkan oleh para pemikir dari Sekolah Frankfrut. Teori konflik muncul dari keinginan Marx untuk membangun “masyarakat tanpa kelas” atau masyarakat emansipatoris dari dua struktur kelas sosial, borjuis dan proletar. Konflik adalah bagian yang inheren dalam sistem ekonomi dan berarti inheren dalam sistem sosial lainnya. Perjuangan kelas (dari kelompok yang ditindas) akan melahirkan pertentangan kelas atau konflik kelas. Ada tiga konsep kunci Marx tentang (teori) konflik. *Pertama*, konflik bersifat bipolar. *Kedua*, disebabkan eksplorasi kelas. *Ketiga*, kondisi (konflik) tercipta ekonomi (Turner, 1990:179-202).

Seperti Marx, Goerge Simmel memahami bahwa konflik tidak disebabkan oleh dominasi struktur tetapi situasi yang terpisahkan dari proses asosiatif dan disosiatif. Konflik merupakan bagian dari masyarakat yang berinteraksi untuk memecahkan dualisme sebagai cara untuk mencapai kesatuan. Jadi, tujuan konflik pada teori Simmel bukanlah untuk perubahan sosial seperti Marx tetapi keberlangsungan sosial.

Weber memberi perspektif yang lebih luas terhadap teori konflik. Relasi ketimpangan tidak hanya dalam konteks ekonomi tetapi melingkupi banyak ruang. Weber sangat memperhatikan perubahan sejarah dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Weber mengembangkan konsep rasionalisme. Masyarakat modern adalah masyarakat rasional. Ciri khas masyarakat rasional adalah kemampuan untuk melakukan seleksi. Kemampuan rasional ini bisa membawa seorang individu untuk lepas dari dominasi dogma agama, masyarakat, kelas, dan kekuatan tradisional lainnya. Juga memungkinkan terjadinya dominasi baru yang dilakukan oleh kekuatan ekonomi impersonal sebagaimana pasar dan korporasi.

Dahrendorf dan Coser adalah generasi kedua dalam genealogi teori konflik. Keduanya lebih berpretensi mengompromikan antara teori konflik dan teori fungsional. Dahrendorf dikenal dengan teori dialektika konflik. Dia membayangkan keteraturan sosial (sebagaimana kaum fungsionalisme)

dengan mengikutsertakan konflik sebagai elemen dasarnya (Turner, 1990:203-211). Dahrendorf mengasumsikan bahwa masyarakat senantiasa tunduk pada perubahan. Konflik menjadi elemen penting dalam proses menuju perubahan.

Masyarakat dalam pandangan Dahrendorf memiliki dua sisi, yaitu konflik dan konsensus yang saling berdialektika. Dahrendorf memang dikenali sebagai pengusung teori konflik dialektika. Teori konflik digunakan untuk menguji konflik, pertentangan, dan penggunaan aspek kekerasan dalam masyarakat. Sedangkan teori konsensus digunakan untuk menguji nilai integrasi dalam masyarakat. Dahrendorf meyakini bahwa eksistensi masyarakat sangat tergantung pada konflik dan konsensus yang terjadi di kalangan anggota masyarakat atau struktur sosial.

Berbeda dengan Marx, Dahrendorf membagi lapisan masyarakat ke dalam tiga golongan, pemilik modal, kaum elit, dan tenaga kerja. Bentuk konflik tergantung pada relasi antara tiga kelompok ini. Dahrendorf mengasumsikan bahwa konflik terjadi karena adanya kelompok yang berkuasa (dominan) dan yang dikuasai (submission). Perbedaan kelas dan akses terhadap sumber kekuasaan menyebabkan terjadinya dominasi dan subordinasi (Ritzer dan Smart, 2004:276).

Pandangan teori konflik Marx dan Dahrendorf ini bisa digunakan untuk menganalisis relasi antara kelompok keagamaan di Indonesia. Relasi antarkelompok ini adalah relasi kelas antara kelompok mayoritas yang menguasai wacana, dikursus, kepentingan dan sumber daya lainnya dengan kelompok minoritas yang berada di posisi sebaliknya. Kontestasi identitas antarkelompok keagamaan tidak terlepas dalam konteks relasi kuasa antara yang dominan dan yang *submission*.

Teori konflik lain yang menarik adalah teori konflik pertukaran Randall Collins yang bersifat *microstruktur*. Perhatiannya diarahkan kepada hubungan yang lebih bersifat mikro, yaitu relasi dan pertentangan (*encounter*) antara dua orang. Jika relasi pertentangan dan pergulatan antara individu terjadi terus menerus berarti ada struktur dalam relasi itu. Collins menyebutkan bahwa struktur sosial adalah rantai dari ritual

hubungan (chain of ritual relation). Dalam proses *encountering* itu terjadi pertukaran percakapan realitas, negosiasi dan pertukaran sumber daya. Seorang individu menggunakan modal kultural dan energi emosional untuk berbincang dengan orang lain. Dalam proses percakapan ini terjadi pertukaran modal budaya dan energi emosional yang bisa melahirkan inklusi dan integrasi kelompok. Teori Collins tampaknya menarik digunakan untuk mengurai stigma antarkelompok dengan memperbanyak dialog antar individu dari dua kelompok yang berbeda dan saling stigmatik (Turner, 1990: 230).

Di antara teori makro konflik yang berkembang dalam ilmu sosiologi, teori Ralp Dahrendorf paling sesuai digunakan untuk menganalisis kontestasi keagamaan yang sedang terjadi di Indonesia. Dahrendorf mengasumsikan bahwa proses institusionalisasi adalah proses kreasi “imperatively coordinated associations” (ICA) atau asosiasi sosial yang terkoordinasi secara imperatif. Berbeda dengan Marx yang menekankan pada pertentangan kelas, Dahrendorf justru menekankan pada upaya integrasi dalam bentuk redistribusi otoritas dalam ICA. Konflik mulai muncul sebagai implikasi dari kesadaran kelompok subordinat yang oposan dan menolak untuk tertindas dari kelompok dominan. Upaya konflik dan integrasi tergantung pembagian peran dan otoritas dalam struktur sosial (Turner, 1990: 207). Salah satu ide yang menarik dalam perspektif konflik Dahrendorf adalah munculnya kuasi grup atau aliansi taktis yang bisa menjadi penyeimbang atas munculnya konflik antar kelas menuju integrasi sosial.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi agama dan sosiologi digital. Sosiologi agama mengacu pada relasi antara struktur dan kelompok masyarakat dengan menggunakan agama sebagai basis. Sosiologi digital adalah jenis pendekatan baru dalam kajian sosiologi (termasuk sosiologi agama) sebagai bentuk respons terhadap perkembangan teknologi digital dan pengaruhnya terhadap relasi sosial.

Metode penelitian yang digunakan adalah *multi-case study* dan etnografi digital. Studi kasus digunakan untuk mendekati realitas kasuistik dalam masyarakat Islam. Sedangkan metode etnografi virtual atau netnografi digunakan untuk mengesplorasi media digital. Metode ini menempatkan media digital sebagai society, bukan sebagai benda artifisial. Wacana yang tersimpan dan terdialogkan dalam ruang virtual ini adalah representasi dari sistem berpikir yang sedang berkembang dalam masyarakat. Netnografi dengan demikian menjadi sebuah metode untuk menjelajahi pikiran masyarakat yang terlihat dalam ruang digital.

Observasi dan wawancara adalah dua metode standar dalam penelitian kualitatif. Dalam penelitian ini, cara observasi tidak banyak dilakukan kecuali dalam hal mengamati peristiwa-peristiwa kontestasi yang terjadi di media digital dalam kurun 5 tahun terakhir. Beberapa grup Facebook dan Link Youtube menyediakan ruang “komentar” yang memungkinkan terjadinya perdebatan *vis a vis* antara satu pihak dan pihak lain. Alasan lainnya adalah kasus yang diamati selain bersifat dikursus juga karena peristiwanya sudah berlangsung sebelum penelitian ini dilakukan.

Cara yang paling utama digunakan adalah wawancara. Peneliti melakukan wawancara kepada berbagai tokoh agama yang relevan dengan kasus keagamaan, terutama yang kurang termuat di media sosial atau kelompok yang kurang ingin mengeksplorasi identitasnya melalui media sosial.

Metode penggalian data yang cukup signifikan dalam penelitian ini adalah eksplorasi jejak digital. Sebagai masyarakat digital, perdebatan keagamaan ter alihkan di media digital. Seluruh kelompok keagamaan yang menjadi unit analisis ikut berkontribusi dalam perdebatan di media sosial. Di dalam pendekatan sosiologi digital, cara ini disebut sebagai etnografi media. Pencarian data dilakukan dengan mengambil sumber utama dalam media Youtube dalam kurun waktu tertentu. Untuk menjaga kebaruan perdebatan, peneliti hanya mengambil data dalam kurun waktu 3 tahun terakhir.

## PEMBAHASAN

### *Bentuk Kontestasi*

Kontestasi keagamaan di Indonesia, dengan melihat banyaknya kelompok keagamaan yang saling berkontestasi, dapat dibagi ke dalam tiga kelompok besar. *Pertama*, kontestasi keagamaan antara kelompok keagamaan dalam rumah besar Sunni. Kontestasi dalam mode ini yang berkembang di Indonesia akibat dari perkembangan kelompok-kelompok Sunni dari berbagai arah pemikiran. Pembahasan tentang kontestasi ini juga mendapatkan porsi penjelasan yang lebih besar karena banyak kasus yang terjadi.

Setidaknya ada dua bentuk kontestasi dalam relasi antarkelompok Sunni, yaitu kontestasi wacana keagamaan dan kontestasi gerakan keagamaan. Kontestasi NU-Muhammadiyah misalnya dalam kurun waktu panjang adalah prototipe kontestasi keagamaan dalam ideologi Sunni. Di era Reformasi, kontestasi berjalan lebih acak. Formasi kontestasi antarkelompok keagamaan Sunni tidak lagi tunggal. Perubahan formasi tergantung bentuk dan tema keagamaan yang dikontestasikan.

*Kedua*, kontestasi dalam satu kelompok dengan minhaj keagamaan yang sama. Misalnya kontestasi antara sesama kelompok Salafi dan sesama kelompok Jamaah Tablig. Kontestasi antara kelompok berhaluan Salafi dengan memperebutkan identitas salafisme. Kontestasi antara dua kelompok Jamaah Tablig. Keduanya berkontestasi dalam memperebutkan ruang identitas, siapa yang paling benar pasca munculnya amir Maulana Saad dan Syura Alamiah.

*Ketiga*, kontestasi antara kelompok mainstream Sunni dan kelompok sub-ordinat non Sunni. Misalnya, antara FPI yang berhaluan Sunni dengan Ahmadiyah. Antara Annas (Aliansi Nasional Anti Syiah) yang mengklaim diri sebagai Sunni dengan IJABI yang berhaluan Syiah. MUI sebagai lembaga konsorsium ulama Sunni di Indonesia menempati posisi strategis melalui fatwa yang diproduksinya dalam kontestasi pola ini.

Kontestasi antara kelompok Sunni dan kelompok sub ordinat berbasis pada perebutan identitas keislaman. Siapa yang paling Islam? Ini adalah pertanyaan dasar

yang menjadi basis kontestasi antarkelompok yang berbeda haluan ideologis ini. Kontestasi keagamaan dalam tubuh Sunni tidak memperebutkan identitas keislaman, tetapi kesunnian. Siapa yang paling Sunni? Atau siapa yang paling benar merepresentasikan, menjalankan, dan menerapkan ahlusunnah wal jamaah? Pertanyaan ini yang menjadi basis kontestasi dalam kelompok Sunni yang berbeda cara pandang keagamaan ini. Sedangkan kontestasi dalam satu lingkup minhaj Sunni memperebutkan ruang identitas yang lebih mikro. Siapa yang paling Salafi? Siapa yang paling benar berdakwah sebagai jamaah tablig? Pertanyaan ini menjadi dasar dari kontestasi yang terjadi selanjutnya.

Kontestasi wacana adalah bentuk yang paling umum dalam kontestasi keagamaan di Indonesia. Ideologi keagamaan diproduksi dalam bentuk wacana keagamaan dan dikontestasikan di ruang publik. Wacana yang memiliki akar epistemologi dan relevansi dengan kepentingan masyarakat Islam akan bertahan dan berhasil memengaruhi publik. Sebaliknya, wacana keagamaan yang tidak memiliki basis epistemologi dan tidak memiliki relevansi akan punah atau tidak berkembang luas dalam masyarakat Islam. Perubahan sosial sangat berpengaruh pada pergeseran kontestasi wacana.

Kontestasi wacana muncul dalam bentuk dialektika. Wacana keagamaan yang diproduksi oleh satu kelompok tertentu dan disebarluaskan melalui media sosial menjadi isu penting dalam kelompok lawan. Misalnya isu khilafah yang disebarluaskan melalui *website*, media *online*, dan media komunitas (bulletin Jumat) milik HTI menjadi perhatian dan perbincangan di kalangan NU dan Muhammadiyah. Respons wacana penolakan muncul. Demikian pula, istilah Islam nusantara yang dipopulerkan oleh NU menjadi perhatian dan isu yang diperbincangkan di kalangan HTI dan kelompok salaf. Hal ini menunjukkan kontestasi wacana keagamaan menjadi dialektika yang bisa memunculkan kritik, sindiran, dan bahkan stigma antara satu kelompok kepada kelompok lainnya.

Dalam beberapa kasus, kontestasi ini berimplikasi pada penolakan dan persekusi. Penolakan ustaz Firanda (salah seorang penceramah dari kalangan Salafi) di Sulawesi

Barat adalah protes dari kelompok tarekat di Mandar atas ceramah ustaz Firanda yang banyak menyinggung praktik keberagamaan masyarakat tarekat. Ini salah satu bentuk kontestasi yang berimplikasi sosial. Penolakan terhadap UAS di Kampus UGM, penolakan terhadap Felix Siauw, penolakan terhadap Ustaz Farhan dan Firanda di Aceh dan kekisruhan antara kelompok HTI dan Banser di lapangan Karebosi Makassar adalah akumulasi dari kontestasi keagamaan yang berlangsung di media sosial.

Kontestasi wacana keagamaan lebih banyak terjadi di kalangan sesama penganut mazhab Sunni di Indonesia. Gambaran demografis masyarakat Islam Indonesia adalah masyarakat Sunni. Meski tidak ada data statistik yang menghitung populasi Sunni, tetapi dia telah menjadi ukuran keagamaan mainstream dan menjadi ukuran kebenaran teologis dalam masyarakat. NU, Muhammadiyah, kelompok berhaluan Salafi, organisasi keagamaan lokal adalah varian-varian kelompok Sunni yang telah lama bergerak dan mempengaruhi sistem keagamaan muslim di Indonesia. Kelompok ini mendominasi wacana dengan menjadi ukuran kebenaran di Indonesia. Kelompok keagamaan yang datang dengan tipikal pemahaman yang berbeda dengan Sunni akan dengan mudah mendapatkan label tertentu, yang juga dikonstruksi oleh kelompok dominan.

Kelompok Sunni yang berkembang di Indonesia tidak tunggal. Varian kelompok Sunni yang ada bukan sekadar variasi yang bersifat instrumental dengan tujuan yang berbeda tetapi juga memiliki cara pandang keagamaan yang berbeda. Muhammadiyah modern dan NU tradisional misalnya bukanlah penggambaran realitas, tempat, dan bentuk organisasi tetapi representasi dari cara pandang keagamaan. Kelompok Salafi yang puritan, HTI yang bercita-cita politik, dan kelompok-kelompok tarekat dengan cara pandang khas adalah varian Sunni yang berdialektika dan saling berkongesti satu sama lain. Kontestasi ini pada dasarnya sedang membangun imajinasi spiritual tentang ‘siapa yang paling benar menjalankan ajaran Ahlussunnah Wal Jamaah?’

NU sejak awal sudah menentukan corak sebagai penganut paham *ahlusunnah wal jamaah annahdiyah*. NU dengan demikian telah menyatakan secara eksplisit bahwa ideologi Sunni yang berkembang di kalangan nahdiyyin adalah Ahlussunnah yang telah dimodifikasi sesuai dengan kepentingan dan cara pandang keagamaan warga NU. Islam Nusantara yang dijadikan tema Muktamar 31 di Jombang, Jawa Timur diklaim sebagai bentuk lain terjemahan Ahlussunnah Wal Jamaah an-Nahdliyyah. Dengan cara ini pula, NU telah siap untuk ‘menerima’ kenyataan bahwa identitas Sunni tidak tunggal dan setiap kelompok Sunni boleh dan berhak menginterpretasikan kesunnian dalam kelompoknya.

Pilihan NU ini tidak diikuti oleh kelompok keagamaan lainnya. Muhammadiyah tidak pernah secara eksplisit menyebut genre ideologi Sunni yang lebih spesifik. Begitu pula kelompok keagamaan lainnya. Mereka menyebut diri penganut *Ahlussunnah wal jamaah*. Di kelompok Salafi ada penambahan *salafussaleh* yang menjadi dasar semantik penyebutan salafi. Alih-alih mengonstruksi genre spesifik, kelompok-kelompok ini justru mengklaim diri sebagai kelompok pewaris dan pelaksana ajaran Islam yang ‘paling murni’ dari Nabi Muhammad, sahabat, tabi, tabiin yang disebut sebagai generasi *salafussaleh*. Dalam kontestasi menuju ‘hasrat’ yang paling murni itu, kelompok ini dengan tegas menyebutkan perlunya ‘kembali ke Al-Qur’an dan *Assunnah*’. Yang dimaksud adalah memurnikan ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh akal dan tradisi manusia.

Perlombaan menuju yang paling ‘murni’ ini juga yang berimplikasi pada ramainya perdebatan wacana keagamaan. Tema-tema keagamaan yang diperdebatkan di media sosial, masjid, kampus, dan ruang publik lain merefleksikan luas dan sempitnya batasan ‘teologis’ dari masing-masing kelompok. Sikap mereka terhadap isu kontemporer sangat tergantung pada interpretasi terhadap jargon ‘Islam yang Kaffah’.

## **Kontestasi Batasan Teologis Sebagai Faktor Dominan**

Kontestasi keagamaan adalah bentuk relasi kuasa yang mempertemukan berbagai kelompok. Dominasi dan subordinasi menjadi kata kunci untuk memahami bagaimana kontestasi berlangsung. Kontestasi yang tidak bisa dikelola dengan baik bisa berimplikasi pada konflik sosial. Eskalasi konflik meluas karena pergeseran pertentangan tidak menemukan jalan keluar yang baik. Ketegangan sosial muncul sebagai ekspresi dari dialog yang tidak menemukan titik temu dan dua kelompok merasa berada dalam rel kebenaran, meski dengan tafsir yang berbeda. Kekerasan menjadi bentuk lain dari kontestasi yang berbasis pada konstruksi ideologis dan identitas kelompok.

Kontestasi baik dalam bentuk dialektika maupun dominasi (yang berimplikasi penyingkiran) sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor. Perubahan skala kontestasi sangat tergantung pada situasi sosial politik yang sedang terjadi. Setidaknya ada dua faktor utama yang memengaruhi dinamika kontestasi keagamaan, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal adalah kondisi atau realitas subyektif dalam internal umat Islam yang menjadi basis perdebatan, terutama perbedaan cara pandang terhadap berbagai hal. Faktor eksternal adalah kondisi obyektif di luar eksistensi kelompok yang memberi pengaruh besar terhadap pergerakan dan dinamika kontestasi keagamaan. Faktor eksternal yang dimaksud adalah media digital dan kebijakan negara.

Salah satu faktor internal yang paling dominan adalah batasan teologis masing-masing kelompok keagamaan. Identitas yang paling fundamental dalam agama adalah teologis, sistem ketuhanan. Bertuhan berarti beragama, tidak bertuhan berarti tidak beragama (ateis). Tuhan menjadi kontestasi sepanjang masa antara penganut agama di dunia. Semua agama mendeklarasikan diri sebagai “yang paling benar dalam ber-Tuhan” atau “paling benar dalam menemukan jalan menuju Tuhan”. Konsepsi tentang Tuhan yang abstrak semakin memperumit kontestasi para penganut agama (Amstrong, 2009: 21). Setiap agama memberi batasan atau larangan untuk menyeberangi batasan teologis umat lain

seperti konsep *lakum dinukum wa liya din* (bagimu agamamu bagiku agamaku) dalam Islam. Namun godaan untuk menyeberangi batas itu selalu datang setiap saat, dengan berbagai alasan.

Perbincangan tentang teologis, Tuhan dan segala hal yang sakral dalam agama seperti nabi dan kitab suci, memang memiliki sensitivitas tinggi. Pada level tertentu sensitivitas teologis bisa memunculkan amarah yang besar. Sejarah mencatat banyak sekali demonstrasi yang dilakukan karena protes terhadap penghinaan agama, yang berarti penghinaan terhadap simbol suci agama tertentu. Kasus Ahok dan Meliana adalah kasus yang disebut sebagai penodaan teologis, kitab suci dan rumah ibadah. UAS dan Habib Rizieq juga mendapat protes karena ceramah mereka yang dinilai merendahkan umat Kristiani. UAS menyebut “ada setan di dalam Patung Salib” (detiknews, 20/8/2019) dan Habib Rizieq yang menentang konsep Yesus sebagai anak Tuhan, dengan kalimat satir, *jika Tuhan melahirkan bidannya siapa?* (Youtube Channel Routibulhuda, 2019). Reaksi tidak hanya datang dari umat Kristen tetapi dari sebagian umat Islam yang tidak setuju dengan cara dan tema dakwah model seperti itu. Protes bermunculan karena ceramah jenis ini bisa merusak tatanan sosial dan relasi antar identitas keagamaan yang telah menjadi kekuatan nasional.

Protes terhadap penghinaan simbol agama tidak hanya urusan domestik tetapi juga internasional. Kemarahan terhadap Salman Rushdie tidak hanya terjadi di Mesir dan kawasan Arab tetapi juga seluruh umat Islam di dunia. Karya Rushdie dianggap sebagai penghinaan terhadap simbol suci umat Islam, Alquran. Hingga saat ini, buku Salman Rushdie tidak boleh beredar di negara-negara muslim. Ide pemuatan Kartun Nabi Muhammad di salah satu media di Denmark memunculkan reaksi keras dari umat Islam di dunia. Demonstrasi terjadi di Pakistan, Yaman, Suriah dan juga di Indonesia (detik.com, 13/02/2006). Upaya Greet Wilder, politisi Belanda dari sayap liberal untuk membuat kompetisi ilustrasi kartun Nabi Muhammad segera mendapatkan respon yang keras dari negara-negara muslim. Indonesia ikut aktif dalam memainkan diplomasi penolakan terhadap rencana Wilder itu.

Menteri Luar Negeri RI, Retno Marsudi menyebutnya sebagai ‘tindakan provokatif yang membahayakan upaya bersama dalam menciptakan perdamaian dunia’. Atas desakan itu, Greet Wilder terpaksa membatalkan rencananya (detik.com 31/8/2018).

Penolakan umat Islam atas pembuatan kartun Nabi Muhammad adalah bagian dari pemikiran dalam teologi Islam yang nyaris tidak diperdebatkan, replikasi wajah Nabi Muhammad. Seluruh aliran teologi dalam Islam tidak memperdebatkan boleh tidaknya wajah Nabi Muhammad direproduksi. Semua bersepakat untuk tidak memperbolehkannya. Akibatnya, tidak ada kontestasi dalam umat Islam perihal kartun wajah Nabi. Semuanya menolak dengan intensitas berbeda-beda.

Ide tentang Tuhan dan para nabi menjadi ajang kontestasi yang fundamental sepanjang sejarah agama. Institusionalisasi agama pasca kematian para Nabi dan Rasul menjadikan konsep yang abstrak ikut terlembagakan. Umat Islam sangat percaya bahwa Allah berbeda dengan konsep Tuhan di agama lain. Begitu pula pengikut agama Kristen, Yahudi, dan agama lainnya. (Kecuali, sekelompok intelektual dari agama-agama ini yang mengambil jalan pluralisme dan sinkretisme yang memberi ruang kemungkinan pertemuan konsep ketuhanan). Kepentingan untuk melembagakan konsep ketuhanan merupakan tindak politik untuk memperkuat identitas keagamaan. Konsep tentang Tuhan dalam satu agama tidak bisa dipertukarkan karena bisa mengacaukan identitas keagamaan. Seseorang disebut muslim paling fundamental adalah karena dia percaya dengan Allah. Seseorang disebut Kristen adalah ketika dia percaya konsep ketuhanan Kristen termasuk ketuhanan Yesus. Konsepsi tentang batasan teologis inilah yang menyebabkan tema ucapan selamat natal menjadi perdebatan tahunan dalam masyarakat Indonesia, khususnya di dunia maya. Biasanya, menjelang pada bulan Desember, laman media sosial dipenuhi dengan perdebatan dan pertentangan (kontestasi) tentang kebiasaan mengucapkan selamat natal di Indonesia. Perdebatan ini

terus menerus berulang setidaknya lima tahun terakhir (termasuk di 25 Desember tahun 2019).

Batasan teologis ini pula menjadi alasan ‘rasional’ MUI dan beberapa kelompok Islam mendeklarasikan kesesatan Ahmadiyah, Syiah, dan kelompok sub-ordinat lainnya. Ahmadiyah misalnya dianggap telah melampaui batas teologi dengan mengajukan Mirza Ghulam Ahmad di level nabi. Posisi yang dalam teologi Sunni sudah tertutup bagi siapa pun (kecuali kedatangan kembali Nabi Isa menjelang hari kiamat). Meski Ahmadiyah punya penjelasan spesifik tentang hal ini, namun itu tidak cukup kuat meyakinkan publik Islam Sunni untuk menerima dengan lapang, bahwa Ahmadiyah adalah bagian dari Islam seperti pada umumnya masyarakat Islam di Indonesia.

Produksi wacana kesesatan Ahmadiyah melalui serangkaian tindakan sistematis (baik melalui fatwa, buku pelajaran di sekolah, regulasi negara, dan tindakan kekerasan terhadap mereka) membentuk atau melanggengkan stigma dalam masyarakat Islam di Indonesia bahwa kelompok ini berbeda dengan Islam kebanyakan dan pada titik tertentu, munculnya prasangka yang menyatakan bahwa Ahmadiyah bukan Islam. Prasangka ini menjadi modal yang diakumulasi untuk melakukan tindakan dominasi dan subordinasi terhadap eksistensi mereka. Mekanisme yang sama digunakan untuk melihat kelompok sub-ordinat lainnya, terutama kelompok NRM seperti Salamullah dan Gafatar.

Sedangkan perdebatan terhadap Syiah (khususnya di Makassar) lebih melebar. Persoalan teologis dalam Syiah yang dianggap bertentangan dengan Sunni sulit mendapatkan pembenaran dalam realitas di Indonesia, kecuali melalui buku-buku referensi. Teori kepercayaan terhadap imamah yang spesifik di Syiah tidak bisa dijadikan sebagai alasan untuk penyesatan. Sedangkan tuduhan yang menyatakan Syiah memiliki syahadat tambahan yang berbeda dengan kebanyakan umat Islam Sunni, tidak dapat dibuktikan (kecuali melalui video yang tersebar di media sosial yang terjadi di luar Indonesia). “Kemarahan” warga Sunni kepada Syiah

adalah sikap politis Syiah terhadap sahabat-sahabat Nabi yang dianggap mengunggulkan Ali bin Abi Thalib dan merendahkan yang lain, dengan bahasa yang peyoratif. Tudingan berkembang ke arah penyimpangan teologis yang dilakukan oleh Syiah dengan menambah syahadat kepada Ali sebagai syarat formal beragama, meski sekali lagi dengan hanya merujuk kepada beberapa informasi tentang Syiah.

Kontestasi terjadi karena Ahmadiyah, Syiah, dan kelompok sub-ordinat melakukan “perlawanan” wacana. Ahmadiyah meyakini dengan ajaran Ahmadiyah tidak ada yang menyimpang dari arus besar teologi Islam. Mereka memang posisikan Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi, tetapi mereka tidak membuatnya setara dengan Nabi Muhammad saw. Mereka mengonstruksi ruang yang lebih dinamis yang disebut *nabi ghair tasyri*. Secara umum, Ahmadiyah meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah nabi pembawa syariat terakhir tetapi ruang teologis itu terbuka terhadap kemungkinan kedatangan ‘manusia-manusia suci’ yang memberi peringatan kepada manusia tentang kebaikan. Dengan cara ini, Ahmadiyah merasa tidak melanggar batasan teologis dan karena itu tidak perlu mengikuti anjuran pihak luar yang meminta Ahmadiyah “keluar dari Islam”.

Kontestasi wacana natal adalah tarik menarik batasan teologis. Apakah ucapan selamat natal masuk ranah teologis atau sosial? Tentang posisi ketuhanan Yesus tidak menjadi perdebatan internal. Semua kelompok keagamaan di dalam Islam bersepakat tentang posisi Isa sebagai nabi saja dan bukan manifestasi ketuhanan dalam bentuk fisik. Semua kelompok keagamaan dalam masyarakat Islam (termasuk Ahmadiyah) memiliki sistem tauhid yang sama. Bahwa Tuhan satu, tidak beranak, tidak diperanakkan, dan tidak manifes dalam bentuk apa pun.

Perdebatan muncul dari sikap batasan ruang teologis. Kelompok yang membolhkan ucapan selamat natal memiliki pandangan yang lebih lentur, sedangkan yang melarang ucapan selamat natal memiliki pandangan yang lebih hati-hati dan cenderung ketat. Kelompok pertama mengeluarkan ucapan selamat natal dari pembahasan teologis sedangkan kelompok kedua memasukkan

ucapan selamat natal sebagai rangkaian dari “pembenaran” konsep ketuhanan Yesus. “Mengucapkan selamat natal berarti otomatis membenarkan bahwa Yesus adalah anak Tuhan”.

Melindungi ruang sakral adalah hal yang utama dalam agama. Konsepsi tentang Tuhan, Nabi, dan segala ornamen keagamaan harus terus menerus relevan dengan segala bentuk waktu dan situasi. Sensititas keagamaan akan mudah terkonsolidasi melalui isu ini. Namun, batasan ruang teologis atau ruang sakral sangat rumit, berbeda-beda, dan juga sangat politis. Batasan yang rumit ini sekaligus merefleksikan betapa agama sangat tergantung pada interpretasi manusia terhadap teks dan sejarah kenabian. Penguasaan ruang dan dominasi atas sumber-sumber kebenaran menyebabkan wajah agama tampil sebagai pengontrol kebenaran.

Teori Mircea Eliade (1957: 11) tentang *hierophany* tampaknya kurang relevan dalam masyarakat Islam. Basis ‘yang sakral’ dalam Islam justru kadang-kadang tidak menghendaki manifestasi. Tuhan dan bahkan wajah Nabi Muhammad tidak boleh terlihat dalam waktu sejarah. Tuhan yang tak terlihat dan tidak manifes inilah pokok ajaran Islam yang disebut tauhid. Memang dalam Islam adalah benda-benda yang disebut suci dalam Islam dan mengalami proses Sakralisasi seperti Ka’ bah tetapi dia tidak menempati ruang sakral ketuhanan. Tuhan dalam Islam tidak boleh ditampakkan dalam wujud apa pun. Batas itulah yang harus dilindungi. Perdebatan tentang natal (dan penolakan terhadap patung, gambar-gambar) adalah penolakan terhadap konsep *hierophany* yang dalam agama Kristen, Hindu, Buddha, dan kepercayaan lokal justru sangat sentral.

Melalui ide purifikasi yang ketat, kelompok Salafi mendeklarasikan diri sebagai patriot pembela batasan teologis (tauhid) yang paling bersemangat. Pemurnian tauhid menjadi inti dari ide dan gerakan kelompok Salafi. Penolakan mereka terhadap berbagai ornamen spiritual seperti ucapan natal adalah salah satu bentuk perlindungan terhadap ruang sakral non-manifes. Ruang suci yang telah diberi batas tebal oleh kitab suci. Tidak ada celah untuk menyeberangi garis batas ini karena itu berarti telah mengaburkan identitas dan sekaligus mengaburkan kesucian tauhid.

Ide purifikasi teologis kelompok Salafi berkontestasi dengan ide Islam kultural dan kewarganegaraan yang berkembang di NU. NU melonggarkan batas-batas teologi dengan memberi jalan kepada ide kemanusiaan yang lebih besar. Ucapan selamat natal dilepaskan dari sudut pandang teologis dan meletakkannya dalam relasi kemanusiaan. Ide humanisme NU ini terlihat membahayakan bagi Salafi karena bisa mengaburkan identitas keislaman. Mereka merasa memiliki kewajiban teologis untuk menyelamatkan masyarakat Islam Indonesia dari kesalahpahaman teologis. Di sisi lain, NU menganggap bahwa aktivitas yang mereka lakukan bersumber dari penafsiran terhadap agama yang berbeda pendekatan dengan kelompok salaf. Kontestasi pun tidak terhindarkan.

Posisi Muhammadiyah menarik dalam kontestasi pandangan tentang natal. Secara ideologi, Muhammadiyah memiliki kesamaan dengan kelompok salaf khususnya tentang purifikasi. Muhammadiyah mengembangkan ide purifikasi yang menempatkannya sebagai kompetitor NU dalam kurun waktu yang panjang. Namun, wacana kebangsaan dan kemasyarakatan yang menjadi salah satu tujuan persyarikatan menempatkan Muhammadiyah tidak ingin terlibat penuh dalam kontestasi ini. Mereka tidak memberi dukungan kepada Salafi (meski memiliki kesamaan ideologi purifikasi) juga mereka tidak memberikan pembelaan kepada NU. Muhammadiyah memilih untuk bekerja menjalankan khitah kelembagaan.

### **Media Sosial Sebagai Faktor Eksternal Yang Determinan**

Perkembangan teknologi informasi adalah faktor eksternal yang memiliki pengaruh yang besar terhadap pergeseran skala kontestasi. Kontestasi wacana keagamaan antarkelompok keagamaan sebenarnya berlangsung dalam ruang yang terbatas, eksklusif dan privat. Setiap dai atau *parhaessiat* (penutur kebenaran) di masing-masing kelompok dalam ruang realitas fisik sedang berbicara di hadapan komunitasnya sendiri.

Oleh karena itu, produksi wacana berlangsung dalam proses indoktrinasi dan agitasi yang kadang-kadang berlebihan. Kasus ucapan UAS tentang ‘di dalam Salib ada setan’ adalah contoh dari sikap ini. UAS dalam banyak kesempatan mengatakan bahwa yang dilakukannya adalah menyampaikan kebenaran kepada umat Islam dalam ruang terbatas yaitu masjid. Psikologi berada di dalam ruang terbatas itu yang menyebabkan UAS menggunakan diki yang tidak elok dalam desain hubungan antara umat beragama. UAS merasa bebas untuk menyatakan kebenaran tanpa harus mempertimbangkan perasaan psikologis agama lain karena ‘merasa sedang berada’ dalam ruang spesifik, ruang homogen. Ruang privat biasanya memberi banyak energi kepada pembicara untuk berbicara sebebas-bebasnya. Ruang privat dalam pengertian homogenisasi ruang publik adalah ruang kuasa bagi sang penutur untuk menguatkan eksistensinya tanpa adanya kemungkinan untuk didebat dan diserang oleh orang lain secara langsung.

Penyebutan kata kafir, domba tersesat dalam lingkungan terbatas (di masjid dan gereja) adalah lazim dalam masyarakat beragama. Proses indoktrinasi dalam ruang privat memang memungkinkan munculnya kebebasan semantik bagi para tokoh agama. Kata yang secara sosial bersifat peyoratif tidak menjadi masalah karena dalam konteks ruang dan waktu yang privat. Namun, di era media sosial batasan tentang privat dan publik telah hilang, apalagi ketika perbincangan “ruang privat” ini ternyata memiliki nilai ekonomi yang sangat tinggi dalam perputaran ekonomi di dunia digital.

Media digital dengan berbagai variannya telah mengubah ruang privat menjadi ruang publik, ruang terbatas menjadi lintas batas, ruang independen menjadi tidak independen, ruang kecil menjadi ruang yang teramat luas. Perubahan ruang ini berimplikasi pula pada perubahan makna yang sangat dinamis. Ucapan ringan dan lucu di ruang privat bisa berubah menjadi ucapan serius dan bermakna lain di ruang publik digital. Kanal-kanal perubahan tersebar dengan cepat sesuai dengan kepentingan audiens. Kasus Ahok,

UAS, Sukmawati, Gus Muwaffiq menunjukkan pola ini. Media digital tidak hanya menjadi kanal informasi tetapi juga kanal ideologi dan politik.

Kontestasi keagamaan di media sosial terjadi karena para pengguna media digital adalah audiens aktif. Ruang media sosial memungkinkan terjadinya produksi makna yang bersifat aktif dan langsung. Para pemirsa tidak hanya berperan sebagai penonton dan penerima wacana tetapi juga menjadi produsen makna, untuk mengukuhkan atau menolak makna yang diterimanya melalui media digital.

Arus wacana di media digital memiliki dua gelombang. Gelombang pertama, tuturan ruang privat dengan tujuan indoktrinasi dan penguatan internal. Dalam konteks ini, wacana dituturkan secara monolog atau semi dialog (menjawab pertanyaan melalui tulisan) oleh satu orang saja. Tuturan ini direkam dan disebarluaskan di media digital, yang kemudian membentuk gelombang kedua. Pada gelombang kedua, wacana ini diresonansi oleh jamaah virtual. Perdebatan terjadi bahkan tanpa melibatkan penutur awal. Kontestasi wacana berlangsung lama dan cenderung tanpa penyelesaian karena berlangsung dalam konteks ideologis. Para jamaah virtual dari masing-masing kelompok berdiskusi atau berdebat dalam ruang yang terbatas, tanpa suara, dan tanpa ekspresi. Kecenderungan perdebatan tidak dalam ranah ilmiah (untuk mencari kebenaran) tetapi benar-benar mengadu pendapat.

Kontestasi keagamaan melalui media digital telah mengubah watak *audiens*, dari bersifat massa ke bersifat ideologis. Ada perbedaan karakteristik kehadiran kelompok salaf dan NU di media digital. Para dai berbasis Salafi tidak memiliki basis kelompok ideologis yang kuat. Jamaah yang terbentuk melalui pengajian terbatas tidaklah banyak. Mereka tampil di media sosial dengan ‘tanpa citra kuat’ selain citra Islam. Mereka tidak memiliki label. Bahkan dalam banyak hal, para dai ini menolak terasosiasi. Mereka datang dengan misi merobohkan tembok *hizbiyyah* dan membangun persatuan Islam dengan nilai Islam yang sebenarnya (Salafi). Identitas ‘tanpa identitas’ ini bertemu dengan audiens massa.

Audiens independen yang tidak memiliki ikatan kuat dengan kelompok sosial tertentu. Audiens yang menyambut dakwah Salafi biasanya berasal dari kelas-kelas profesi menengah ke atas yang tidak terafiliasi pada kelompok keagamaan tertentu (khususnya NU dan Muhammadiyah). Kelompok audiens massa ini sejatinya tidak memiliki akar keagamaan yang kuat. Mereka tidak memiliki sejarah pengetahuan keagamaan yang kuat (melalui pesantren dan madrasah). Tidak mengherankan, gerakan masyarakat urban dengan gaya populer muncul dari kelompok-kelompok ini. Mereka adalah pekerja di dunia modern tetapi memiliki spirit keagamaan yang kuat. Audiens massa ini perlahan-lahan terbentuk menjadi audiens ideologis. Mereka tidak lagi bebas memilih wacana keagamaan (sebagaimana di awal persentuhan dengan wacana keagamaan) tetapi melakukan seleksi, reaksi, dan sekaligus terlibat dalam arena kontestasi keagamaan.

Sedangkan kelompok audiens yang merespons dai NU di media sosial adalah jenis audiens ‘kelompok sosial’. Dai NU hadir di media sosial untuk kepentingan merespons kehadiran dai non-NU yang banyak sekali melakukan serangan terhadap tradisi keagamaan yang berkembang di kalangan NU. Para dai dan penggerak media sosial dari kalangan NU hadir dengan kesadaran untuk ‘melindungi’ dan mengonservasi wacana keagamaan yang mengakar sangat kuat dalam masyarakat tetapi mendapatkan hantaman di dunia maya. Tema-tema keagamaan juga sangat spesifik. Tujuan ideologisnya adalah mengukuhkan kesadaran beragama dalam perspektif NU dan sekaligus mengukuhkan kesadaran kebangsaan. Audiens yang merespons para dai NU adalah jamaah NU sendiri.

Meski memiliki karakteristik audiens yang berbeda, namun kedua jenis audiens ini memiliki sisi yang sama yaitu sebagai audiens pasar. Kepentingan ekonomi berbasis dakwah di dunia digital sangat besar. Kontestasi wacana keagamaan akan terus menerus terjadi karena ceramah agama telah memasuki ruang industri. Dakwah melalui media digital memiliki potensi ekonomi yang sangat besar. Keberhasilan para ustaz menembus ratusan ribu hingga jutaan *subscriber* berimplikasi pada pendapatannya mereka.

Pendapatan yang diterima oleh para ustaz yang populer di Youtube terhitung besar dalam hitungan pendapatan di Indonesia. Aa Gym, Ustad Adi Hidayat, Hanan Attaki, dan UAS mendapatkan pendapatan puluhan juta per bulan (lilefal.co.id. 26/1/2020). Al-Bahja TV yang dikelola oleh Buya Yahya dan timnya memperoleh pendapatan ratusan juta per bulan (noninfluencer.com. 26/1/2020). Tidak mengherankan apabila para dai mulai bermunculan dengan segmentasi yang bermacam-macam dan membentuk industri dakwah di Indonesia. Sistem ekonomi berbasis *viewers* (pemirsa) menjadikan dakwah menjadi salah satu instrumen ekonomi yang potensial di Indonesia.

### ***Implikasi Kontestasi Keagamaan: Munculnya Urban Salafisme***

Kontestasi keagamaan mendorong berbagai kelompok mengembangkan strategi adaptasi. Pertarungan wacana dan keinginan untuk tetap eksis di tengah perubahan sosial mendorong kelompok keagamaan ini menciptakan ruang kreatif untuk mendapatkan tempat, khususnya dengan memanfaatkan jejaring media sosial. Salah satu yang menarik adalah munculnya gejala urban salafisme sebagai kelanjutan dari sufisme urban yang berkembang sejak era Orde Baru.

Urban sufisme (Howel, 2002: 230-232) adalah sebutan untuk masyarakat muslim perkotaan yang menyukai dan memilih pendekatan sufisme sebagai jalan spiritual, meski tidak dengan pendekatan sufi yang ketat. Di awal tahun 1980an, muncul beberapa komunitas pembelajaran sufi dengan anggota yang tidak dibatasi. Para peserta kelompok sufi ini adalah kaum terpelajar dan kelas menengah perkotaan. Mereka tidak seperti para kelompok sufi lainnya yang mengasingkan diri dari dunia. Kelompok sufi urban berjalan sebaliknya.

Perkembangan sufisme urban di era 1980-1990an merupakan respons masyarakat kota terhadap situasi modernitas yang tidak terbendung melalui revolusi media yang mulai meledak serta gaya politik Orde Baru yang terus menunjukkan kedigdayaan. Kritik terhadap penguasa tidak banyak bisa

dilakukan. Ancaman subversif siap menanti. Demonstrasi bisa berakhir dengan tindakan represif dari aparat keamanan seperti kasus demonstrasi helm di Kota Makassar di akhir tahun 1980an. Masyarakat urban mulai melirik jalur spiritualisme sufi untuk mendapatkan ketenangan jiwa. Gerakan ini mendapatkan tempat di wilayah urban dan menjadi alternatif gerakan keagamaan.

Perkembangan gerakan sufisme urban ini semakin masif dengan menggejalanya majelis zikir di semua kota di seluruh Indonesia, termasuk di Makassar. Salah satu majelis zikir dengan ribuan jamaah di Kota Makassar adalah majelis zikir Jamiatul Mubarak yang didirikan oleh Habib Mahmud bin Umar Al-Hamid pada bulan Mei tahun 2001. Kelompok majelis zikir ini rutin melakukan kegiatan spiritual yang bersifat masif. Perkembangan kelompok majelis zikir semakin masif hingga ke pedesaan. Hal ini menjadi gerakan keislaman baru dengan perspektif sufisme urban yang praktis.

Fenomena menjamurnya zikir berjamaah di wilayah perkotaan menarik perhatian para politisi untuk memanfaatkannya sebagai basis massa. Di tingkat nasional, SBY (Susilo Bambang Yudhoyono) bahkan membentuk majelis zikir untuk menopang popularitas politiknya sebagai presiden. Majelis Zikir ini diberi nama Majelis Zikir SBY Nurussalam yang berdiri tahun 2004 (periode pertama SBY menjadi presiden). Di tingkat lokal, para politisi juga menggunakan instrumen majelis zikir sebagai bagian dari gerakan politik. Para kandidat Walikota, bupati, atau anggota legislatif menjadikan budaya zikir bersama ini sebagai ruang politik untuk mengelola massanya. Tidak mengherankan apabila menjelang perhelatan politik seperti Pilwalkot Makassar 2018, Pilgub Sulsel 2018, Pilpres dan pemilu legislatif 2019 gelaran zikir bersama lebih masif, lebih sering, dan bisa jadi lebih banyak peserta (tribunmakassar.com.7/9/2019).

Rofhani (2004: 207) menyebut gerakan kebudayaan urban muslim ini sebagai gejala post-fundamentalisme. Meski argumennya tidak terlalu kuat, namun usulan istilah yang digunakan cukup menarik. Fenomena sufisme urban yang menjadi basis

budaya masyarakat muslim urban secara umum merupakan respon kebudayaan terhadap gerakan fundamentalisme yang ekslusif. Tampilan *dresscode* komunitas urban melalui majelis taklim menunjukkan adanya ‘perlawanan’ terhadap kelompok fundamentalis yang menghendaki *dresscode* jilbab besar atau bahkan cadar. Termasuk budaya jilbab yang berkembang di kampus dan sekolah adalah model nalar Islam moderat.

Meski demikian istilah post-fundamentalisme masih sangat *debatable*. Fundamentalisme Islam adalah gejala sosial keagamaan yang baru terlihat memiliki pengaruh pasca-Reformasi meski bibitnya telah munculnya di tahun 1980an, sedangkan urban sufisme telah menggejala sejak tahun 1970-an. Sufisme urban muncul bukan sebagai respons terhadap fundamentalisme agama, tetapi sebagai pencarian spiritualitas ala kaum urban. Sufisme urban justru menjadi salah satu bentuk pertahanan kultural yang bisa membendung laju gerakan fundamentalisme. Namun yang menarik dari analisis Rofhani adalah pengaruh ekonomi dalam kebangkitan budaya kaum urban.

Gelombang baru masyarakat Islam urban adalah munculnya salafisme urban. Mereka yang berhaluan salafisme tetapi bergaya populer. Dalam lima tahun terakhir, gerakan salafisme di Indonesia memasuki fase baru yang lebih bernuansa *pop culture*. Penetrasi negara terhadap gerakan fundamentalisme radikal memaksa kelompok ini beradaptasi dengan situasi sosial dengan membangun gerakan kebudayaan yang serupa dengan gejala munculnya urban sufisme di tahun 1990an.

Salafisme urban mulai menggejala pasca-Reformasi. Para tokoh Salafi memanfaatkan media TV sebagai ruang dakwah. *Rodja TV* adalah salah satu TV yang cukup populer di tanah air. Channel TV menjadi ruang kelompok Salafi menyebarkan paham keagamaannya. Perkembangan media sosial ikut pula dimainkan oleh kelompok salaf ini. Dua tokoh Salafi asal Makassar, Khalid Basalamah dan Syafiq Basalamah adalah mubalig you tube yang memiliki basis penggemar dari netizen. Media sosial menjadi ruang kontestasi keagamaan yang sangat menarik, baik antarsalafisme dan kelompok

lama (NU dan Muhammadiyah) maupun antara kelompok Salafi sendiri.

Kaum Salafi sangat menyadari dengan baik pemanfaatan teknologi untuk penyebaran gagasan. Di Makassar, Wahda Islamiyah sejak lama memasuki media teve sebagai media dakwahnya. Mereka bekerja sama dengan salah satu TV swasta di Makassar. Salah satu kelompok salafi yang cukup besar di Kota Kendari, *Islamic Centre Muadz Bin Jabal* (ICM) sejak awal telah menggunakan media radio sebagai instrumen dakwah. Belakangan mereka kembangkan dengan membuat program *live streaming* di media Facebook.

Seperti halnya sufisme urban, gerakan salafi urban ini adalah upaya untuk merespons modernitas. Jika sebelumnya gerakan salafi berada pada level gerakan sosial seperti membangun pengajian di masjid-masjid, maka Salafi urban ini mencoba membangun tempat mereka di dunia modern. Munculnya komunitas berbasis ajaran salafisme seperti *hijrah yuk* dan *niqab squad* adalah bentuk negosiasi baru antara salafisme dengan dunia luar. Salafisme pada awal munculnya dengan gaya ekslusif dengan pengajian terbatas. Dalam banyak kasus, salafisme menempatkan dunia modern sebagai tempat yang buruk dan harus dijauhi.

Mereka mengembangkan sikap mengikuti gaya hidup Nabi Muhammad, sahabat, tabiin, dan tabi-tabiin. Mereka menolak kreativitas berlebihan dalam agama karena dianggap sebagai penambahan yang menyimpang dari ‘kemurnian’ agama. Untuk kepentingan memelihara ide itu, beberapa kelompok salaf hidup dalam kesederhanaan sebagaimana imajinasi mereka terhadap kehidupan Rasulullah. Ada kelompok salafi menolak menerima kehidupan modern berlebihan seperti berfoto atau mendatangi tempat-tempat syubhat seperti mall.

Namun perkembangan masyarakat kota dengan budaya urban yang praktis memunculkan perspektif baru dari kalangan Salafi urban untuk menerima ruang modernitas sebagai arena berdakwah. Daripada menjauhinya, Salafi urban justru bermain dengan modernitas dan membangun tempat mereka yang khas di sana. *Niqab Squad* adalah contoh paling nyata dari gerakan salafisme urban ini. Mereka ingin menjadikan

cadar sebagai gaya Fashion yang harus bersanding secara kultural dengan jenis Fashion lainnya. Bercadar telah lama diidentikkan dengan ortodoksi keagamaan dan ketidaksiapan hidup dalam dunia plural. Mereka diidentikkan pula dengan sikap ekslusifisme dan ingin benar sendiri. Gagasan cadar dimulai dengan gagasan mengikuti perintah Nabi Muhammad dan sebagai salah satu sikap Islam *kaffah*. Perempuan yang tidak berjilbab atau bercadar adalah mereka yang tidak sempurna imannya. Cara pandang yang tersebar terbatas di kalangan salaf ini mendapatkan perlawanan kultural dari kelompok moderat Islam termasuk dari muslim urban. Salafisme membentuk gaya keagamaan yang berbeda dengan salafisme ortodoks tetapi tidak kehilangan ortodoksi spiritualitasnya. Perbedaan yang paling terlihat adalah mulai meninggal cara eksklusif dan bergerak lebih inklusif.

Yang menarik dari gerakan salafisme urban ini adalah menempatkan perempuan sebagai agen yang penting. Di Arab Saudi (sebelum revolusi kebudayaan modern ala Muhammad bin Salman) yang disebut sebagai tempat asal pemikiran salafisme, perempuan tidak mendapatkan tempat dalam ruang dan perbincangan publik. Isu perempuan bukan isu yang penting bahkan untuk didiskusikan. Ruang publik sepenuhnya dikuasai oleh perempuan. Tetapi di Indonesia, gerakan salafisme sangat dipengaruhi oleh perempuan. Perlawanan Indadari (pendiri Niqab Squad Indonesia) di Indonesian Lawyers Club di TV One atas stigmatisasi radikalisme terhadap cadar adalah salah satu contoh betapa salafisme urban telah menggunakan isu gender yang selama ini tidak relevan dengan gerakan salafisme ortodoks.

Di Makassar, *Niqab squad* telah beraktivitas sejak bulan Juli tahun 2017. Pada mulanya, seluruh anggotanya bercadar. Namun, lambat laun komunitas ini semakin menunjukkan sikap terbuka dan inklusif. Semua Muslimah yang ingin bergabung dalam komunitas ini dibolehkan, termasuk yang tidak bercadar. Bahkan perempuan non muslim sekalipun boleh bergabung. Stigmatisasi cadar sebagai bagian dari afiliasi kelompok teroris tidak menyurutkan

keinginan mereka untuk bercadar, sekaligus menjalankan syariat Islam yang dipahaminya. *Niqab squad* justru tampil sebagai ‘pembela’ cadar, dengan cara melakukan aktivitas yang bersifat inklusif dan orientasi pergerakan yang pelan-pelan meruntuhkan tembok ekslusifitas.

Salafisme urban ini menyerupai gejala *post Islamisme* (Bayat, 2011: 17-26), meski tidak sepenuhnya. Munculnya tindakan sosial yang melampaui dan bahkan cenderung memberi kritik terhadap Islamisme. Salafisme urban ini mulai terbuka pada perubahan dan tidak lagi memelihara ortodoksi secara ketat. Urban salafisme mulai menggunakan istilah-istilah popular yang diadopsi dari tradisi budaya populer seperti *niqab challenges, meet up, gathering* akbar, Ramadhan *run, biker* subuhan, hijrah *fest*. Termasuk tidak alergi menggunakan istilah asing sebagai nama komunitas (*niqab squad*). Niqab Squad tidak menjadikan masjid sebagai pusat perjumpaan satu-satunya. Sebagian besar ruang pertemuan mereka di luar masjid. Mereka mengkonsolidasi diri mereka melalui jejaring media sosial. Menggelar even keagamaan di hotel dan bahkan sering kali *meet up* di café sebagaimana layaknya masyarakat urban. Bedanya, mereka akan memilih café yang bisa menampung ‘identitas’ mereka sebagai perempuan bercadar. Café yang dipilih adalah tempat jejaring ekonomi kelompok berhaluan Salafi.

## PENUTUP

Kehadiran kelompok keagamaan dengan cara pandang keagamaan yang berbeda berimplikasi pada banyaknya varian kontestasi. Kontestasi yang paling alami adalah kontestasi wacana keagamaan. Gerakan kelompok berhaluan Salafi yang membawa gerakan puritanisme baru mengoreksi tradisionalisme NU. Serangan kelompok salaf sangat terasa di kalangan warga NU. Oleh karena, sebagian besar tradisi NU dianggap bidah atau menyimpang oleh kelompok salaf ini. Tentu saja, kontestasi tentang hal ini bukan hal yang baru. Muhammadiyah dan NU dalam kurun waktu yang cukup lama berkongres tentang hal-hal yang bersifat *furu'iyah* ini. Gagasan negara-agama menjadi topik perdebatan antara HTI

dan NU-Muhammadiyah plus keterlibatan negara yang pada akhirnya mengeliminasi eksistensi HTI. Kontestasi wacana keagamaan tidak hanya terjadi dalam kelompok yang berbeda haluan. Perbedaan dan kontestasi wacana terjadi pula dalam satu kelompok yang sama, seperti kelompok Jamaah Tablig dan kelompok salaf.

Kontestasi muncul dalam dialektika dan dominasi. Kontestasi wacana memiliki implikasi pada munculnya dialektika keagamaan. Hal ini bisa sangat bermanfaat bagi pembangunan peradaban Islam di tanah air. Tradisi saling berdebat dan saling berdiskusi adalah tipikal masyarakat intelektual dan sebagai pra-syarat dari munculnya peradaban berbasis pengetahuan. Kontestasi keagamaan yang bersifat *dominatif* terjadi antara kelompok mainstream Islam (Sunni) dengan kelompok sub-ordinat. Selain kelompok tarekat, Ahmadiyah dan Syiah yang paling rentan terhadap munculnya kontestasi *dominatif*. Dominasi muncul dalam bentuk kekerasan baik kekerasan simbolik (sebagai kelompok sesat, sempalan), maupun kekerasan fisik (penyerangan, pembubaran kegiatan).

Secara substantif, kontestasi antarkelompok keagamaan bisa direduksir dalam tiga hal. *Pertama*, kontestasi teologis. Kontestasi yang berpangkal dari perbedaan sistem teologis, khususnya antara kelompok dominan dan subordinat, dan berujung pada munculnya dominasi, subordinasi, serta konflik sosial. Kontestasi teologis ini kemudian meluas dengan melibatkan aktor dari kelompok mayoritas untuk melakukan pembelaan. Kontestasi teologis kemudian berhadapan dengan cara pandang keagamaan yang bersifat kewargaan dan politis.

*Kedua*, kontestasi ideologis. Kontestasi yang bersumber pada perbedaan sistem ide keagamaan yang berkembang dalam masyarakat Indonesia. Kontestasi ini tidak hanya berlangsung dalam tataran debat wacana (khususnya di media digital) juga berlangsung dalam tataran sosial dalam bentuk penolakan terhadap kehadiran kelompok tertentu dan benturan fisik.

*Ketiga*, kontestasi yang bersifat sosiologis. Kontestasi pada tataran ini sebagai implikasi dari dua bentuk (substantif) kontestasi. Terjadi penolakan, pengafiran,

konflik dalam skala kecil, intimidasi, dan pelarangan. Implikasi ini bisa memunculkan destruksi sosial dan hilangnya hak satu kelompok untuk menjalankan keyakinan sesuai dengan sistem teologis yang dianutnya.

## UCAPAN TERIMA KASIH

Tulisan ini merupakan ringkasan dari disertasi dengan judul yang relatif sama. Tulisan ini bisa diselesaikan dan dipublikasikan atas dukungan dan bantuan berbagai pihak. Serta kepada Redaktur Al-Qalam yang berkenan menerbitkan tulisan ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amstrong, Karen. 2009. Sejarah Tuhan. Bandung: Mizan.
- Bayat, Asef. 2011. Pos-Islamisme. Jogjakarta: LKiS.
- Bruynessen, Martin van. 2013. "Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the "Conservatif Turn" of Early twenty first century" dalam Martin Van Bruynessen (ed), Contemporery Developments in Indonesian Islam: explaining the Conservative Turn, Singapore: ISEAS.
- Eliade, Mircea. 1959. The Sacred and The Profan; The Nature of Religion . New York: The Harvest Book.
- Howell, Julia Day. 2008. "Modernitas dan Spritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia", dalam Martin Van Bruynessen dan Julia D Howell. Urban Sufisme.Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Muslich, Ahmad. 2013. Konflik dan Integrasi, Studi Tentang Perbedaan Pemahaman Ajaran Islam antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama di Desa Ngunut Kecamatan Babadan , Kab. Ponorogo, dalam Jurnal Muaddib Vol.3 No. 01 Januari-Juni 2013.
- Ritzer, Goerge dan Barry Smart. 2011. Handbook Teori Sosial Jakarta: Nusa Media.
- Rofhani. 2013. Budaya Urban Muslim Kelas Menengah, dalam Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawwuf dan Pemikiran Islam. Volume 3 Nomor 1 Juni.

- Rozalia, Tasman. 2008. Radio Roja: Kontestasi Ideologi Salafi di Ranah Siaran, dalam Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan, 22 (2).
- Rumagit, Koresy Steve. 2013. Kekerasan dan Diskriminasi Antar Umat Beragama di Indonesia dalam Jurnal Lex Administratum, Vol I.
- Said, Nurman. 2009. Masyarakat Muslim Makassar: Studi Pola-Pola Integrasi Sosial antara Muslim Pagama dan Muslim Sosorang. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Said, Zainal. 2012. Konflik Sosial Keagamaan Islam Non Mainstream dalam Masyarakat Indonesia Yang Majemuk, dalam Jurnal Al-Ulum, volume 12 Nomor 2, Desember 2012.
- Saprillah dkk. 2015. Dilema Pembangunan Rumah Ibadah. Makassar: Idealenggara.
- Turner, Jonathan H. 1990. The Structure of Sociological Theory.
- Zadrak Rumahuru, Yance. 2012. Islam Syariah dan Islam Adat; Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Pelauw. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Dikecam Indonesia, Lomba Kartun Nabi Muhammad di Belanda dibatalkan. Detik.com (31 Agustus 2018).
- 7 ribu Mahasiswa Pakistan Protes Kartun Nabi Muhammad. Detik.com (13 Februari 2006)
- Terkenal di Sosmed, Begini Penghasilan 4 ustad Kondang di Indonesia. filefai.co.id (26 Januari 2020).
- Al-Bahja TV Dasbor You Tube stats & Analytics. Id noninfluencer.com (26 Januari 2020)
- Resmi ditetapkan sebagai Kontestan Pilwali Makassar, APPI-CICU Gelar Zikir Bersama, Tribun Timur. Com (Senin, 12 Februari 2018).
- Memasuki masa tenang, IYL Zikir dan Doa Bersama dengan Ribuan Warga Makassar, Fajar.co.id (Sabtu, 23 Juni 2018).
- Wahab Tahir Terharu, Zikir dan Doa Bersama Dihadiri Ribuan Simpatisan, sulselekspres.com (12 April 2019).
- Panitia Imbau Peserta Zikir Akbar bersama Prabowo Subianto Tidak Membawa Atribut Politik, Tribunmakassar.com (Jumat, 7 September 2019).

### ***Rujukan On-line***

- MUI Kabupaten Gowa Menyatakan Aliran Sesat Puang Lalang Sejak tahun 2016, tribunnews.com Rabu, 6 November 2019 (diakses 26 januari 2020)
- Tragedi Tanjung Priok: Dari Provokasi, Subversi, hingga Pelanggaran HAM, kompas.com 12 September 2018 (diakses tanggal 25 Januari 2020)
- Kamus on-line Cambridge dictionary.org (diakses 20 Pebruari 2020)
- Video bahas salib diviralkan, Ustad Abdul Shomad dilaporkan ke Polisi, detiknews. 20 Agustus 2019. (diakses pada tanggal 7 Januari 2020).
- Kalau Tuhan Beranak Bidannya Siapa? Youtube chanel Rootibulhuda (diakses tanggal 12 Januari 2020).