



Wildani Hefni
Rizqa Ahmadi

Abdulloh Fuadi
Umi Najikhah Fikriyati

Shinta Dewianty
Win Listyaningrum Arifin

KONTESTASI NALAR KEBERAGAMAAN KONTEMPORER

Dari Konstruksi Identitas
Menuju Koeksistensi Sosial

Introduction: **Greg Fealy & Sally White**

Foreword: **Prof. Dr. Muhammad Ali Ramdhani, MT.**

**KONTESTASI NALAR
KEBERAGAMAAN KONTEMPORER:
DARI KONSTRUKSI IDENTITAS
MENUJU KOEKSISTENSI SOSIAL**

**Wildani Hefni
Rizqa Ahmadi**

**Abdulloh Fuadi
Umi Najikhah Fikriyati**

**Shinta Dewianty
Win Listyaningrum Arifin**

KONTESTASI NALAR KEBERAGAMAAN KONTEMPORER

**Dari Konstruksi Identitas
Menuju Koeksistensi Sosial**

Introduction: **Greg Fealy & Sally White**

Foreword: **Prof. Dr. Muhammad Ali Ramdhani, MT.**



LKIS

KONTESTASI NALAR KEBERAGAMAAN KONTEMPORER: DARI KONSTRUKSI IDENTITAS MENUJU KOEKSI SOSTANSI SOSIAL

©LKIS, 2021

Wildani Hefni
Rizqa Ahmadi
Umi Najikhah Fikriyati
Shinta Dewiyanti
Abdulloh Fuadi
Win Listyaningrum Arifin

xvi + 220 halaman; 15 x 23 cm
ISBN: 978-623-7177-82-1

Introduction: Greg Fealy & Sally White
Foreword: Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, MT.
Editor: Rizqa Ahmadi
Rancang Sampul: Ruhtata
Penata Isi: Tim Redaksi LKIS

Penerbit:

LKIS

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4, 4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
<http://www.lkis.co.id>
e-mail: lkis@lkis.com

Anggota IKAPI

Bekerja sama dengan:

DFAT (Department of Foreign Affairs and Trade) R.G. Casey Building,
John McEwen Crescent, Barton ACT 0221, Australia, dan **ANU (Australian National University)** Canberra ACT 0200, Australia

Cetakan Pertama: Agustus 2021

Percetakan:

LKIS

Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4, 4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
e-mail: lkis.printing@yahoo.com



INTRODUCTION

Greg Fealy & Sally White

This book is the seventh and final official publication of Partnership in Islamic Education Scheme (PIES). Over the past thirteen years, there have been four iterations of the PIES Program, involving seven cohorts and a total of 40 alumni. An important aspect of the program has been that each cohort produces an edited volume containing chapters written by each of the six participants (*peserta*). These books are intended to showcase the scholarship of PIES alumni. Before summarising the chapters in this book, some background information on the PIES program itself is called for, as it is unlike any other Australian program for Indonesian scholars.

The origins of the Program can be traced back to one remarkable Australian academic, Professor Virginia Hooker from ANU, who was also a board member of the Australia-Indonesia Institute (AII) in the Australian Department of Foreign Affairs and Trade (DFAT). Professor Hooker, better known to countless Indonesians as ‘Bu Nia’, had long strived to improve relations between Australian and Indonesian tertiary institutions, particularly those that specialised in the study of Islam and Muslim society. She was particularly keen to develop ‘sandwich’ programs which allowed lecturers at state Islamic universities, institutes and colleges (UIN, IAIN and STAIN) who were undertaking higher degrees in Indonesia to spend time in Australia under the supervision of Australian Indonesianists. A crucial element in Professor Hooker’s thinking was that such sandwich programs would be designed around the participants being supervised in Indonesian and thus would not require high-level English eligibility. She was acutely aware that lack of English-language facility was one of the main reasons that many talented Indonesian academics failed to gain Australian Government scholarships. This was especially so for Islamic scholars from smaller or more remote tertiary institutions, who often had less opportunities to study and practice their English.

In 2004, Professor Hooker launched the first sandwich program which was known as PETRII. This used DFAT funding via the AII and, over the next three years, gave scholarships to 14 Islamic lecturers. The *peserta*, who were undertaking masters degrees in Indonesia, came to Australia for half a year's study. Most came to the Australian National University.

The success of PETRII led Professor Hooker to devise a more ambitious program which she called PIES. This program was a partnership with the Ministry of Religious Affairs (MoRA) and particularly its Directorate of Islamic Higher Education (DIKTIS). Professor Hooker collaborated closely with senior DIKTIS officials in refining the design of the new program. PIES catered for academic staff who were enrolled in PhD programs and entailed two semesters of study in Australia. It commenced operation in 2008, largely funded by DFAT but with in-kind financial support from MoRA and ANU. Professor Hooker served as director for the first two cohorts before handing over leadership of the program to Associate Professor Greg Fealy in 2010. She continued to supervise participants in each subsequent cohort and has remained a warmly regarded and much admired figure in the program.

The purpose of the program has been to assist in upgrading research and teaching skills in Islamic tertiary institutions. During their year in Canberra, *peserta* were able to concentrate on writing up their doctoral theses with the assistance of their ANU supervisors, as well as undergo systematic training in academic skills, such as thesis and journal writing, pedagogy, publishing strategies and scholarly ethics. During their time on campus, participants had the opportunity to engage fully in academic life at ANU, attending seminars and conferences, auditing undergraduate or postgraduate courses, and establishing networks in the broader community of Indonesianist academics and doctoral students. They visited three other universities in Australia which gave them the chance to meet other researchers and give presentations on their theses. They also spoke at workshops in Canberra and the annual Centre of Indonesian Law, Islam and Society (CILIS) conference at the Melbourne Law School. Overall, the PIES Program offered a more

comprehensive range of training and experiences than most other scholarship programs.

Although the PIES program did not require English as a prerequisite to apply, it did provide English-language training for the *peserta*. They received ten weeks of intensive English-language training at IALF in Jakarta and, by the end of their stay in Australia, most PIES students ended up with good English capability, and all were able to make their final conference presentations in English.

Although the primary objectives of PIES were educational and academic, a secondary but nonetheless important benefit of the program was the opportunity that it gave to *peserta* to experience everyday Australian life and to mix with the wide array of Muslim communities that make up the country's rich multicultural society. Some of the participants developed good friendships with Australians, in so doing were able to learn much about another culture. Other participants became well known as preachers for the Indonesian Muslim community in Canberra or one of the other Muslim ethnic groups in the city. In this way, PIES helped to contribute to mutual understanding between Indonesia and Australia.

This book, *Kontestasi Nalar Keberagamaan Kontemporer: Dari Konstruksi Identitas Menuju Koeksistensi Sosial* [Contested Reasoning in Contemporary Religiosity: From Identity Construction to Social Coexistence] has been produced by the final cohort of the PIES program who studied in Australia in 2019. Each of the scholars has written one chapter drawn from their doctoral research. Their Australian-based supervisors have acted as advisors on their chapters and have also provided an English-language summary of the chapter, reflecting on the significance of the research and placing it in a wider academic context. In this way, the PIES book serves as an example of collaboration between Indonesian and Australian academics. At the heart of the book, however, is the rich and nuanced research of the PIES scholars themselves, with each of the chapters providing a fascinating insight into a particular aspect of the complex, multifaceted tapestry of Islam in Indonesia.

The scholars whose work is presented here arrived in Canberra early February 2019. At ANU, the group were hosted by the

Department of Political and Social Change (PSC) in the Coral Bell School of Asia Pacific Affairs, a part of the College of Asia and the Pacific (CAP). After a few days of orientation and administrative processing, in which they were ably helped by Jen Plaistowe, Haula Noor and Colum Graham, the group commenced their formal program. They met regularly with us (Greg and Sally) for fortnightly seminars in which they discussed their research, prepared their work for presentations at seminars, workshops and conferences, and worked on journal articles. They also were involved in fortnightly academic skills seminars run by Dr Benjamin Kooyman and Dr Thuy Do of ANU's Academic Skills and Learning Centre (ASLC), using a program specially tailored to meet their specific needs and capacities, and to track their progress over time. This also allowed the students to build a relationship with Dr Kooyman over the course of the year. The group also received training from an ANU specialist in higher education pedagogy, Anna Buckley.

The substantive part of this book begins with a chapter by **Wildani Hefni** on the theoretical underpinnings of the theory of moderate jurisprudence (*fiqh moderasi*) and why such an approach to an understanding of Islamic doctrine and teachings is vital in contemporary Indonesia. Beginning with a number of vignettes that he argues exemplify a rigid, harsh and damaging approach to the implementation of Islamic principles, Hefni's chapter is a contribution to the current discourse on the importance of reorienting *fiqh* in Indonesia away from understandings that lead to violence in the name of Islam, intolerance towards non-Muslims and a reification of traditional patriarchal views and towards a way of interpreting and implementing Islamic teachings that is imbued with the spirit of reform and humanism. According to Hefni, there are three underlying principles of moderate jurisprudence: diversity, reform and change, and continuity. He contrasts the actualisation of these three principles with the ideas behind much of the 'new religiosity' which lead to the adoption of a form of Islam that makes claim to being the only true form, monopolises interpretation, and leads to the application of violence. Hefni's chapter reads as a passionate plea for a Muslim society based on humanism, justice and tolerance.

From the theory of moderate jurisprudence and its importance for the future of Indonesian Islam and society, we move to the spiritual realm with **Rizqa Ahmadi**'s chapter on a local Sufi order centred in rural East Java, the Shiddiqiyah. But both papers share a major concern: the peaceful coexistence of Indonesia's many religions and cultures and the contribution of Islam to nation building. The Shiddiqiyah Sufi order is, as Ahmadi argues, a revivalist Sufi order, meaning that its practice and teachings are different from those Sufi orders associated with the traditionalist stream of Islam in Indonesia, and it has often been controversial for this reason. It was not formerly recognised by Indonesia's largest Islamic organisation, Nahdlatul Ulama, until 2009. While Shiddiqiyah has often had a reputation for exclusivity, what Ahmadi's research demonstrates is that central to the order's mission is a concern not just with its own community, through strong economic and education programs, but with Indonesia as a whole. While Sufi orders in many parts of the world stand in opposition to the state, the Shiddiqiyah seeks to inculcate the values of love of the homeland in all its members. In particular, it makes a strong contribution to peaceful coexistence with other religious traditions, engaging in dialogue, and teaching its followers that there is unity in faith, no matter the religion. Long considered a minority Sufi order, exclusive and of little importance, Ahmadi demonstrates convincingly that the Shiddiqiyah is indeed worthy of greater scholarly attention as he situates it within the larger context of Sufi movements worldwide and religious tradition and reform in Indonesia itself.

Shifting emphasis again from religious doctrine and practice in religious organisations, the next chapter takes us back to one of the central themes of Hefni's chapter: religious extremism. **Umi Najikhah Fikriyati** has spent many years researching the jihadi community in Indonesia, with particular emphasis on the wives of current and former jihadis. In this chapter she presents another fascinating example of her research, looking here at three former jihadis who have served sentences on offences related to terrorist activities. These three men are examples of jihadis who have disengaged from terrorism, having made a conscious choice to step away from committing violence in the name of Islam. But many in

the communities where these former jihadis reside are still deeply suspicious of their intentions, and so they have to contend with not only having to rebuild their lives economically and socially, but also with stigma and negative associations. Umi Najikhah argues that one way that these three former jihadis have chosen to win over their communities is by their self-portrayals on social media, primarily Facebook. Through their use of Facebook, the three men attempt to construct new identities for themselves as hardworking entrepreneurs and family men. They also seek to reassure their communities by demonstrating their commitment to peace and good relations through their involvement in anti-terrorism and deradicalization initiatives. Based on in-depth interviews and a fine-grained study of identity construction on social media, Umi Najikhah shows us what successful integration of former fighters and terrorists can look like.

From a concern with radicalism in Indonesia and an emphasis on individual stories of transformation, we move back to organisational life among Indonesia's Muslim community. **Shinta Dewianty's** chapter presents an absorbing insight into a distinctive and tightly-knit Islamic group known as Majelis Tarbiyah (MTb) based in Garut, West Java. This group has grown rapidly over the past decade under the leadership of the charismatic Islamic scholar, KH Benghan Syarifuddin, and claims a membership of some 35,000. MTb is both a religious and economic community, and its doctrine preaches that faith and prosperity are closely intertwined. Members are enjoined to work hard and also be conscientious in attending to their Islamic devotions and study. The group has a reputation for exclusivity, derived in no small measure from its teaching that only Muslims who have declared the confession of faith and also pledged loyalty before the MTb leadership can be regarded as 'proper' or, to use their term, 'procedural' Muslims. Indeed, a feature of the group is its membership's unswerving obedience to the instructions of Kiai Benghan and the senior councils of MTb, which at times gives an almost cult-like appearance to outside observers. Dewianty finds that MTb does succeed in lifting improving the financial circumstances of its members, though for many, this is from a very low base. The sub-district where MTb is headquartered is economically deprived, with four out of five residents classed by the government as 'poor'.

Nonetheless, Dewianty argues that MTb indicates the effectiveness of using religion to discipline and motivate villagers to be more productive and entrepreneurial. Her chapter is rich in detail about this community and it provides a rare insight into how such groups structure themselves to achieve cohesion and a tight sense of shared identity.

If the preceding chapter delves into the religious lives of poor rural villagers, the next chapter by **Abdulloh Fuadi** takes us to the urban, middle class and digitally connected setting of Bekasi, a satellite city on Jakarta's outskirts. His is a study of the digital culture of an Islamic senior high school. He examines how Generation Z, the first generation to exist entirely in an online environment, uses the Internet to acquire religious knowledge and identity. He describes how these 'digital natives' look beyond the three traditional institutions for religious learning – the family, schools and religious institutions – and pursue Islamic information through web-based sources. This is usually a highly individualised process, as students use Google and other search engines to explore religious topics that are of interest to them, and with only limited mediation from their families and school. The result is a great variety of religious identities and expressions that develop within the student community. While there is diversity of form, Fuadi nonetheless finds common elements among the students' attitudes to faith. Many see Islam as a source of strength and resoluteness as well as comfort. Moreover, he finds that the school is poorly equipped to monitor and serve their students' consumption of online information, surely a common phenomenon across Indonesia and many other countries. Of particular importance is Fuadi's finding that students have little awareness of, or concern for, established sources of Islamic authority, such as the major Islamic organisations Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah. Instead, students were drawn to online sites and sermons that they regarded as authoritative, even if the formal expertise of the preachers or 'Islamic scholars' was uncertain. The emerging picture of Indonesian Islam is one of young Muslims in search of sound religious knowledge and a stable identity, but not always able to judge the quality of what they encounter.

It is perhaps fitting that the last chapter in this final PIES volume is dedicated to an examination of the overseas student experience of female Indonesian Muslim doctoral students, given that the PIES program has provided an opportunity to seventeen such students to spend at least part of their PhD programs outside of Indonesia. In her chapter for this book, **Win Listyaningrum Arifin** examines the experience of women who travel to either the United States or Australia to pursue their dreams of international higher education. Arifin points out that alongside the common problems associated with language difficulties and homesickness, these students face particular stresses that many other international students do not face: as Muslim women, when they choose to wear the headscarf, they become visible symbols of stereotypes concerning oppression. In order to derive maximum benefit from their time studying in a Western country, these women need to adapt, and successful adaptation, Arifin argues, is driven by an understanding of, and ability in, intercultural communication. The first year is the most difficult, and the respondents whose experience Arifin was able to draw upon for her study, using the tools of autoethnography, all demonstrated their agency in developing strategies that can then form the basis of successful academic and social integration. As flows of international students recover in a post-COVID-19 world, the insights Arifin's research provides should be of great benefit to programs that seek to prepare students for study overseas.

As is evident from the above description of this book's contents, the range of research being conducted by PIES students is broad and intimately connected to issues of great significance to contemporary Indonesian Islam, be that Islamic law, identity, culture and marriage. The quality of the research presented here is a testament not only to the diligence and scholarship of the six students but also to the benefits of a program such as PIES which allows the further development of academic skills as well as the broadening effect of study in another country and immersion in a different university environment. We are pleased to recommend this book to you and are confident that anyone who reads these chapters will gain new and valuable insights into Indonesian Islam.

FOREWORD
DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM
KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Prof. Dr. Muhammad Ali Ramdhani, MT.

Program *Partnership in Islamic Education Scheme* (PIES) merupakan program kerja sama antara Australian National University (ANU) Canberra dan Kementerian Agama yang didukung oleh *Department of Foreign Affairs and Trade* (DFAT) Pemerintah Australia. Jalinan kerja sama ini sudah terlaksana sejak tahun 2008 yang dikemas dalam penguatan kapasitas akademik dengan mengundang para dosen PTKI untuk memperkaya minat pengetahuan di *Department of Political and Social Change*, kampus ANU, Canberra selama dua semester.

Salah satu keberhasilan utama kerjasama Indonesia-Australia dalam pengembangan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) melalui program PIES adalah penguatan kembali semangat awal pendirian PTKI untuk menciptakan model kajian dan pemahaman Islam inklusif dan akademis, yang melihat agama sebagai kenyataan kemasyarakatan. Hal itu tergambar dengan sangat baik dalam sajian buku *Kontestasi Nalar Keberagamaan Kontemporer: Dari Konstruksi Identitas menuju Koeksistensi Sosial* yang ditulis oleh enam dosen PTKI alumni program PIES tahun 2019.

Buku ini merupakan kajian Islam Indonesia yang hadir memotret sejumlah persoalan keagamaan yang dialami umat Islam di negeri ini. Kita memahami bersama, bahwa masyarakat Muslim Indonesia (Islam Indonesia) adalah realitas yang sangat unik dibanding masyarakat Muslim di belahan bumi lain. Dengan kesabaran panjang, Islam Indonesia berhasil membangun akar-akar keragaman yang sangat dalam sehingga tidak terjebak pada pemahaman monolitik terhadap Islam yang kaku. Akar-akar

toleransi, kebersamaan, gotong-royong, menjadi deretan perilaku dan sikap dalam keberlangsungan masyarakat Muslim Indonesia. Akan tetapi, melalui segelintir oknum, dengan cara yang salah, kemudian menciderai Islam Indonesia yang kita kenal sebagai Islam yang distingtif itu.

Buku ini diawali dengan tulisan Wildani Hefni, dosen UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Wildan memberikan satu gambaran tentang narasi keberagaman kontemporer yang mulai disesaki pemahaman tunggal yang memaksakan. Dalam tulisannya, Wildan memperkenalkan fikih moderasi beragama. Tulisan berikutnya dari Rizqa Ahmadi, dosen UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung. Rizqa menyajikan potret tarekat di Jawa Timur yang terlibat langsung dalam upaya menjaga keutuhan bangsa. Dalam kajian yang berbeda, Umi Najikhah Fikriyati, dosen STIT Blambangan, menyuguhkan bagaimana mantan jihadi membangun identitas baru dalam ruang virtual. Berikutnya, tulisan Shinta Dewianty, dosen STAI Al-Arqaq Garut, menelusuri sebuah komunitas jamaah Majelis Tarbiyah yang dikategorikan “eksklusif” namun sukses menggaet para jamaah. Berbeda halnya dengan kajian Abdulloh Fuadi, dosen UIN Mataram yang mengkaji dampak kultur digital terhadap konstruksi identitas keagamaan generasi milenial. Terakhir, tulisan Win Listyaningrum Arifin, dosen IAIN Salatiga mengupas komunikasi interkultural mahasiswa di luar negeri yang kerap kali dihadapkan pada stereotip, stigmatisasi, diskriminasi, dan bentuk lainnya yang berhubungan dengan identitas visual mereka.

Para penulis buku ini menggambarkan dengan baik kontestasi nalar keberagaman kontemporer di republik ini melalui hasil riset dan kajian yang sangat serius dan mendalam. Ditambah lagi, riset para dosen yang terpilih dalam program PIES ini, dibimbing oleh para akademisi Australia yang ahli Indonesia dengan racikan keilmuan dan metodologi yang sangat kuat, sehingga menambah kerenyahan dan kekuatan argumen yang disajikan.

Pertumbuhan cara pikir, cara bertanya dan cara memecahkan pertanyaan dari para penulis buku ini sangat dipengaruhi oleh cara pikir, cara bertanya dan cara mengajukan argumen dari akademisi di perguruan tinggi luar negeri. Semoga kelebihan ini mampu

ditularkan kepada para dosen PTKI lainnya di Indonesia, minimal di tempat kerja masing-masing, untuk mendorong lahirnya pada akademisi yang tumbuh dalam kultur akademik internasional.

Secara pribadi maupun secara kelembagaan, saya mengapresiasi atas terbitnya buku ini. Mudah-mudahan menambah khazanah keilmuan di tanah air dan menjadi contoh yang baik tentang penguatan relasi jaringan akademik antara dosen PTKI dan akademisi luar negeri. Tidak lupa, saya menyampaikan terima kasih setinggi-tingginya kepada tim PIES di kampus ANU, antara lain Professor Virginia Hooker, Professor Greg Fealy, Dr. Sally White, Professor James J. Fox, dan seluruh supervisor lainnya yang terlibat.

Jakarta, 30 Juli 2021

DAFTAR ISI

INTRODUCTION: Greg Fealy & Sally White	v
FOREWORD: Prof. Dr. H. Muhammad Ali Ramdhani, MT.	xiii
DAFTAR ISI	xvi
Fikih Moderasi Beragama: Humanisme Keberagamaan dalam Nalar Kehidupan Kontemporer di Indonesia <i>Wildani Hefni</i>	5
Melampaui Tarekat Lokal: Revivalisme Tarekat Shiddiqiyah dalam Wujud Koeksistensi Intra Islam dan Antar Agama di Indonesia <i>Rizqa Abmadi</i>	36
Konstruksi Identitas Mantan Jihadis di Ruang Virtual <i>Umi Najikhah Fikriyati</i>	71
Dinamika Gerakan Komunitas Islam Majelis Tarbiyah: Studi tentang Kepemimpinan, Komitmen, Religiusitas dan Kesejahteraan <i>Shinta Dewianty</i>	106
Dampak Kultur Digital terhadap Konstruksi Identitas Keberagamaan Generasi Z <i>Abdulloh Fuadi</i>	139
Tantangan Tahun Pertama pada Kehidupan Komunikasi Interkultural Mahasiswa Muslimah PhD Indonesia di Amerika Serikat dan Australia <i>Win Listyaningrum Arifin</i>	188
BIOGRAFI PENULIS	214

THE IMPACT OF DIGITAL CULTURE ON THE RELIGIOUS IDENTITY CONSTRUCTION OF GENERATION Z

Greg Fealy

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific
greg.fealy@anu.edu.au

Over the past two decades, there has been an increasingly amount of research conducted into the impact of digital culture and learning on religious beliefs and behaviour. Governments, scholars and religious organisations have strived to understand how intensive interaction with web-based platforms and sources of information might influence the thinking of people, especially younger generations, on matters of faith. A particular concern among government agencies and moderate religious figures is that online religious learning is promoting radicalisation and intolerance, as a growing number of users seek guidance on their faith from websites that promote conservative views.

In this context, the following chapter from Abdulloh Fuadi offers an important contribution to our understanding of how digital culture effects religiosity among Indonesia's youth. Over the past three years, he has undertaken research into the digital religious consumption patterns of students at the Soedirman Islamic Senior High School in Bekasi. These students are part of Generation Z, which denotes not only that they were born in the new millennium but also they are the first generation to be 'digital natives' – that is, to have grown up in a predominantly digital environment. Previous generations are 'digital immigrants' because they have, to varying degrees, come from pre-digital settings, and have had to adapt and adjust to living much of their lives online. But for Generation Z, the digital world is their natural environment and its influence upon

their intellectual development and identity formation has been greater than for any preceding generation.

Fuadi examines the competing online and offline sources of religious learning for the Soedirman students. The traditional sources of religious authority are: family, schools and religious institutions, be they small local organisations or large national ones such as Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah. In previous generations, young Muslims gained much of their religious understanding and habits from these three institutions. In many ways they were a source of continuity between generations. But this traditional pattern of religious knowledge transmission is being increasingly disrupted by digital culture. The level of disruption is evident from one of Fuadi's findings: none of the students that he spoke to knew of, or used, the NU or Muhammadiyah websites, even though about half of Indonesia's Muslims claim either to be members or culturally aligned to one of these two organisations. Instead, the students used search engines, especially the ubiquitous Google, to seek out their own sources of religious guidance.

Fuadi provides a fascinating view of the digital religious lives of these high school students. He recounts how many students, when asked to describe how they felt about religion, used words such as 'strength' and 'resoluteness', suggesting that they are seeking and deriving certainty and confidence from their online explorations of Islam. Numerous students also used descriptors like 'safety' and 'peace' to capture their feelings about their faith. In a world that is rapidly changing, one gains the sense of religion being a source of stability and comfort. Fuadi furthermore notes the preference that many students have for visual over written information: students were drawn to videos rather than to lengthy and detailed online texts. Some of his informants regarded online information as more authoritative than offline sources, perhaps because they heavily on visual cues and presentational styles when assessing the validity of different types of religious teachings.

A key focus for Fuadi is the development of the students' religious identity through their online activities. He examines the highly individualistic nature of online religious learning, whereby

each student initiates their own searches and consumption of online information, enabling a myriad of different paths to explore. To some extent their search patterns will reflect their pre-existing orientation but, importantly, the material encountered on the web can heavily influence their identity, including such things as a tendency towards conservative or progressive views. More than a few students develop religious orientations at variance from that of their parents and extended families, though Fuadi notes that online learning usually complements that which takes place within students' homes and their school setting. Although Internet-based religious learning is highly personalized, it also permits the creation of 'networked individualism', in which students can find niches in the digital world that fit their emerging Islamic identities and allow them to have more intensive immersion into a particular expression of their faith.

Perhaps one of the more insidious aspects of online culture is the impact of the algorithms used by the various platforms. As Fuadi observes, these algorithms can know an individual user better than they know themselves. So, if they have an interest in a certain form of Islam and start searching for information on this, the algorithms will detect and generate more suggested sites. On this way, students can be drawn into a vortex of ever more targeted online material that can underscore a particular religious identity, and not always for the better.

Fuadi assesses that Indonesia's school system has yet to fully meet the challenges of the digital age and the learning expectations of their 'digital native' students. He found that the Soedirman school was not able to properly monitor and manage the information flows to which their students had access. This is probably commonplace across Indonesia, and indeed, many countries in the world. Until schools have better awareness of the online learning practices of students, they will struggle to give comprehensive guidance to Generation Z.

One final aspect of Fuadi's chapter that deserves praise is its theoretical sophistication. He draws widely from the quickly evolving scholarly literature on digital culture and youth education. This enables him to place a very specific study into the student

population of one Bekasi high school into a global context of how the Internet is revolutionizing communications and learning for young people. This is more than an empirically grounded study; it is also conceptually rich.

Abdulloh Fuadi is an insightful researcher and he has done us considerable service by illuminating the dynamics of contemporary digital culture in a school environment. Unlike many scholars who write on this subject, he is not alarmist or pessimistic. Rather his priority is to explain and analyse, rather than to judge. I am pleased to commend this chapter to you.

DAMPAK KULTUR DIGITAL TERHADAP KONSTRUKSI IDENTITAS KEBERAGAMAAN GENERASI Z

Abdulloh Fuadi

Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram

voeadi@gmail.com

Abstrak: 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 pranata sosial: keluarga, sekolah, dan institusi keagamaan. 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. Maka 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. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, dengan setting penelitian di SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi. Tulisan ini terbagi menjadi empat bagian yang mengelaborasi konstruksi identitas keberagamaan pelajar SMA Islam sebagai bagian dari generasi Z. Dua bagian dalam proses eksplorasi adalah kegiatan pemerolehan informasi keagamaan dan konsiderasi varian informasi. Sedangkan dua bagian terakhir dalam proses komitmen adalah identifikasi sumber rujukan keagamaan dan ketahanan diri terhadap alternatif lain. Simpulan yang penting dari penelitian ini adalah bahwa perubahan komunitas *offline* ke *online* menyebabkan peralihan poros gerak komunitas, yaitu bahwa Generasi Z secara individual menjadi titik pusat gerak komunitas daring. Meski demikian, pemerolehan dan kepercayaan pada informasi keagamaan ternyata bersifat pasif. Temuan lain adalah bahwa personalisasi web algoritmik berujung kepada *filter bubble* yang mendorong para pelajar berada di bawah payung pemahaman keagamaan yang senada.

Kata Kunci: *Budaya Digital, Konstruksi Identitas Keberagamaan, Proses Eksplorasi, Proses Komitmen*

Abstract: The discourse concerning the virtual world and its connection to the religious identity construction of Generation Z students raises a number of points. First, the exploration of religious knowledge is no longer

focused on the three institutions of family, school and religious institutions. The internet functions as a competitor to these institutions. Second, the development of digital culture has led to the emergence of personalized web algorithms that impact on filter bubbles on the internet and social media platforms. The aim of this research is to elucidate the process of exploration and commitment of Generation Z students in their efforts to construct their religious identity, as well as to reflect upon the impact of digital culture on that process. This research uses qualitative research and was based among students at the Islamic High School SMA Islam PB Soedirman 1 in Bekasi. I look first at two aspects of the exploration process: religious information acquisition activities and consideration of information variants. I then examine two aspects of the commitment process: identification of sources used as religious references, and resistance to other alternatives. One important finding in this research is that the change from an offline to an online community causes a shift in the axis of this community, so that individuals of Generation Z become the focal point of their own online community. However, the acquisition of, and belief in, religious information is in fact passive. A second finding is that the personalization of filter bubbles created by web personalization pushes students towards a homogenous religious understanding.

Keywords: *Digital Culture, Religious Identity Construction, Exploration Process, Commitment Process*

Pendahuluan

Digital native adalah istilah yang disematkan kepada anggota dari Generasi Z.¹ Merekalah ‘anak kandung internet’ yang merupakan generasi pertama yang merasakan kecanggihan teknologi internet sejak lahir. Berbagai macam peralatan ICT (*information and communication technology*) yang tersambung dengan jaringan internet telah mengakrabi anak-anak muda Generasi Z bahkan sebelum mereka mengenyam pendidikan formal di sekolah. Mereka telah menjadi warga dunia virtual di dalam kecanggihan teknologi digital. Teknologi itu menjadikan antar individu saling terhubung dan terkait secara global. Batas geografis pun mampu teratasi. Karena itulah, mereka dijuluki sebagai *the first global citizens*.²

¹ Hasanuddin Ali and Lilik Purwandi, *Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millennials* (Jakarta: Alvara Research Center, 2016), 27, <https://www.slideshare.net/hasanuddinali/white-paper-indonesia-2020-the-urban-middleclass-millennials>.

² Varkey Foundation, *Generation Z: Global Citizenship Survey*, 2017, 10, <https://www.varkeyfoundation.org/media/4487/global-young-people-report-single-pages-new.pdf>.

Dengan kondisi yang demikian, maka tidaklah mengherankan jika akses dan konsumsi warga Generasi Z terhadap jaringan internet, dengan berbagai tawaran *platform* media sosial dan alamat situs website di dalamnya, sangatlah tinggi. Hal yang demikian berbeda dengan generasi-generasi sebelumnya yang merupakan warga *digital immigrant*, yaitu kelompok generasi yang mengalami peralihan masa dari era analog ke era digital.

Penamaan generasi adalah hasil karya budaya populer. Terdapat berbagai alasan dalam hal pengacuan istilah-istilah tersebut. Beberapa nama terambil dari sebuah peristiwa bersejarah. Nama yang lain merujuk kepada perubahan sosial atau demografis yang cepat. Ada juga yang berdasarkan pada pergantian besar dalam kalender.³ Kerena itulah, dapat dimaklumi bila terdapat keragaman variasi dalam pengelompokan setiap generasi, terutama terkait dengan tahun kelahiran yang menentukan awal serta akhir dari setiap kelompok generasi. Keragaman tersebut disebabkan oleh perbedaan dalam melihat dasar katagorisasi. Meskipun demikian, perbedaan dalam penentuan tahun kelahiran tersebut tidaklah terlalu esensial karena katagorisasi generasi lebih menyoroti perihal wacana besar yang melingkupi masing-masing generasi, daripada perdebatan seputar tahun kelahiran.

Katagorisasi generasi yang dimulai pada awal abad 20 hingga awal abad 21, setidaknya telah memunculkan enam kelompok. Kelompok *Generation Z / Post-Millennial Generation* berada paling ujung, sedangkan lima kelompok generasi sebelumnya adalah *Greatest Generation*, *Silent Generation*, *Baby Boomer Generation*, *Generation X*, dan *Generation Y / Millennial Generation*. Harus segera disadari pula bahwa terdapat katagorisasi berikutnya setelah Generasi Z.⁴ Uraian dari lima generasi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Mereka yang lahir antara 1901-1924, disebut dengan *Greatest Generation*. Ada juga yang mengelompokkan generasi ini ke tahun kelahiran sebelum 1928.⁵ Konteks sosial dan kejadian-

³ Pew Research Center, *Millennials - A Portrait of Generation Next: Confident. Connected. Open to Change.*, 2010, 4, <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/3/2010/10/millennials-confident-connected-open-to-change.pdf>.

⁴ Victoria Turk, *Understanding Generation Alpha* (Wired Consulting, n.d.), <https://cnda.condenast.co.uk/wired/UnderstandingGenerationAlpha.pdf>.

⁵ Pew Research Center, *Millennials - A Portrait of Generation Next: Confident. Connected. Open to Change.*, 4.

kejadian historis selama masa kecil dan masa muda generasi ini dia ntaranya adalah *Progressive Movement* (Gerakan Progresif), *World War I* (perang dunia I), *Great Depression* (Depresi Besar), dan *World War II* (perang dunia II). Karakteristik umum yang terkait dengan generasi ini di antaranya adalah membangun kembali pola pikir serta mendedikasikan diri demi masa depan dunia.

2. Bagi mereka yang lahir dari tahun 1925 hingga 1945, disebut dengan *Silent Generation*. Mereka lahir saat terjadi perang dunia II. Istilah *silent* (senyap) mengacu pada naluri konformis dan kewarganegaraan yang ada pada anggota generasi ini. Konteks sosial selama masa kecil dan masa muda Generasi Senyap adalah pasar kerja yang makmur. Sedangkan karakteristik umum yang dimiliki oleh generasi ini adalah menghindari risiko dan menikmati stabilitas keuangan.
3. Pelabelan berdasarkan demografi terjadi pada generasi berikutnya yang disebut dengan *Baby Boomer Generation*. Hal ini disebabkan oleh lonjakan besar dalam kelahiran anak sejak tahun 1946, tepat setelah akhir Perang Dunia II, hingga tahun 1964, saat wacana pengontrolan kehamilan digulirkan. Konteks sosial dan kejadian historis selama masa kecil dan masa muda generasi *Baby Boomer* adalah perang Vietnam, Gerakan hak-hak sipil, dan perpacuan perebutan ruang angkasa. Karakteristik umum yang terkait dengan generasi ini adalah individualistis, etos kerja yang kuat dan kompetitif.
4. *Generation X* adalah mereka yang lahir dari tahun 1965 hingga 1980. Konteks sosial selama masa kecil dan masa muda Generasi X adalah tingkat perceraian yang tinggi, epidemi AIDS dan skandal *Watergate*. Sedang karakteristik umum yang dimiliki oleh generasi ini adalah sikap yang sinis, independen dan fokus perhatian pada keluarga. Selain itu, Generasi X juga digambarkan sebagai sosok yang cerdas dan penyendiri berjiwa wirausaha.
5. Bagi mereka yang lahir setelah tahun 1981 hingga 1995, sebagian menyebutkan sampai tahun 2000,⁶ dirujuk dengan istilah *Generation Y* atau *Millennial Generation*. Konteks sosial selama masa kecil dan masa muda Generasi Millennial adalah

⁶ Ali and Purwandi, *Indonesia 2020*, 29.

hutang pinjaman yang tinggi dan pasar kerja yang menurun. Karakteristik umum generasi yang tepat mendahului Generasi Z ini adalah selalu terhubung secara digital, optimistis dan fokus pada diri sendiri.⁷

Di antara semua warga *digital immigrant* di atas, Generasi Millennial adalah kelompok generasi yang memegang peranan kunci dalam mengembangkan dan memberdayakan dunia teknologi mutakhir. Tiga karakter utama yang ada pada generasi ini disingkat dengan sebutan 3C, yaitu *creative*, *connected*, dan *confidence*. Generasi Millennial sanggup membuat perubahan berarti dalam peradaban manusia modern. Hal tersebut didukung oleh kuantitas Generasi Millennial yang sangat besar, intensitas mereka dalam mengakses internet yang sangat tinggi, penggunaan berbagai peralatan teknologi tercanggih, hingga penciptaan *lifestyle* (gaya hidup) kontemporer yang bisa merubah kultur tertentu, dan di saat yang bersamaan mampu memunculkan budaya baru.⁸

Generasi Z, yang diuraikan dalam penelitian ini, mempunyai kekhasan tersendiri yang berbeda dengan generasi-generasi sebelumnya. Sebagai gambaran awal dapat diungkapkan bahwa Generasi Z dan *Greatest Generation* memiliki konteks yang mirip, yaitu sama-sama lahir dan tumbuh sekitar pergantian abad. Hal ini dapat menggambarkan kerangka waktu yang unik untuk mengeksplorasi ragam konteks sosial historis yang telah terjadi selama seratus tahun terakhir. *The Greatest Generation* terbukti sangat memengaruhi tatanan sosial masyarakat pada abad ke 20. Generasi Z pun diposisikan pada hal yang sama untuk dilakukan di awal abad 21 ini. Yang menarik dari kedua generasi ini adalah bahwa keduanya masih mempunyai peluang untuk saling berinteraksi, karena warga dari *Greatest Generation* adalah generasi hidup tertua dalam populasi saat ini. Faktor lain yang juga penting adalah adanya kemiripan konteks politik, ekonomi, dan sosial antara kedua generasi ini. Meskipun isu serta dampak perang, konflik global, imigrasi, peran gender, dan ekonomi tidak sepenuhnya identik, tetapi ada beberapa kesamaan. Berbagai kiat yang telah dilakukan oleh *Greatest*

⁷ Corey Seemiller and Meghan Grace, *Generation Z: A Century in the Making* (New York: Routledge, 2019), 11.

⁸ Hasanuddin Ali and Lilik Purwandi, *The Urban Middle-Class Millennials Indonesia: Financial and Online Behavior* (Jakarta: Alvara Research Center, 2017).

Generation dalam merespon isu-isu di atas dapat memberikan gambaran tentang karakteristik, perspektif, dan perilaku Generasi Z saat ini ketika mereka dihadapkan dengan keadaan yang serupa.⁹

Jan van Dijk mengajukan konsep *network society* (masyarakat jejaring) kala menggambarkan koneksitas seluruh lapisan masyarakat yang diakibatkan oleh teknologi internet. Di dalam masyarakat berjejaring, tatanan komunikasi sangatlah multisentris. Hubungan antar individu dan kelompok menjadi cair, sehingga setiap individu bisa berinteraksi dengan sumber mana pun yang disukainya. Model masyarakat yang sedemikian rupa membawa dampak yang signifikan. Van Dijk, sebagaimana dikutip oleh Ressi Dwiana, menyebutkan bahwa setidaknya ada enam bidang kehidupan yang terpengaruh dengan munculnya *network society* ini, yaitu ekonomi, politik dan kekuasaan, hukum, struktur sosial, budaya, dan psikologi.¹⁰

Dalam konteks masyarakat jejaring, identitas menjadi salah satu isu penting. Hal ini tidak hanya terkait dengan kerangka globalisasi yang menjadikan batas-batas teritorial menjadi semakin cair, tetapi karakteristik dari *network society* itu sendiri mengandung keniscayaan kompleksitas identitas.¹¹ Dalam wacana populer dan akademik, istilah identitas terkadang diterapkan sebagai label untuk karakteristik biologis, disposisi psikologis, atau posisi sosial-demografis. Karena itulah, istilah identitas biasanya berfokus pada satu atau lebih dari tiga kategori yang berbeda. Identitas dapat didefinisikan secara individu, relasional, dan kolektif. Perbedaan antara ketiga identitas ini dapat dipahami baik sebagai perbedaan antara berbagai bentuk konten identitas, maupun untuk merujuk kepada berbagai jenis proses yang mengacu kepada identitas yang dibentuk dan dipelihara atau diubah dari waktu ke waktu.

Identitas individu atau pribadi (*individual or personal identity*) mengacu pada aspek definisi-diri pada tingkat individu. Selain berfokus pada isi identitas tingkat individu, teori identitas pribadi cenderung berfokus terutama pada proses tingkat individu, dan sering menekankan peran agen individu dalam menciptakan atau

⁹ Seemiller and Grace, *Generation Z: A Century in the Making*, 16–17.

¹⁰ Ressi Dwiana, "Mobilisasi Massa Dalam Era Network Society," *Jurnal Pekommas* 16, no. 3 (2013): 156.

¹¹ Dwi Wulan Pujiriyani, "Re-Imajinasi Ke-Indonesia-an Dalam Konteks 'Network Society,'" *Jurnal Komunitas* 5, no. 2 (2013): 152.

menemukan identitasnya sendiri. Identitas relasional (*relational identity*) mengacu pada peran seseorang vis-à-vis orang lain. Identitas relasional juga mengacu kepada anggapan dari individu lain yang ditafsirkan. Dalam proses identitas relasional, identitas terdefiniskan dan terletak di dalam ruang interpersonal. Tema umum dalam perspektif ini adalah bahwa identitas tidak dapat didirikan oleh individu sendiri, yaitu bahwa klaim terhadap identitas tertentu perlu diakui oleh audiens sosial jika ia ingin aman. Sedangkan identitas kolektif (*collective identity*) mengacu pada identifikasi orang dengan kelompok dan kategori sosial tempat mereka berada. Identitas kolektif dapat pula merujuk pada keanggotaan dalam segala bentuk kelompok atau kategori sosial, termasuk etnis, kebangsaan, agama, dan gender, serta kelompok-kelompok yang lebih kecil.¹²

Penelitian ini secara keseluruhan merujuk kepada wacana identitas dalam pengertian identitas individu atau pribadi (*individual or personal identity*). Sehingga tidak membahas pengertian identitas dari sisi identitas relasional (*relational identity*) dan identitas kolektif (*collective identity*). Konstruksi identitas yang demikian adalah salah satu konsep yang dibahas dalam bidang psikologi. Generasi Z, sebagai generasi yang lahir pada era digital, saat ini sedang memasuki usia remaja. Pembentukan identitas pada masa remaja memasuki saat-saat yang krusial akibat masa transisi posisi dan eksistensi yang sedang dialami, yaitu antara kanak-kanak dan dewasa. Ambiguitas internal maupun eksternal terjadi pada mereka. Secara internal, kadangkala mereka berkehendak menunjukkan diri sebagai pribadi yang mandiri tanpa campur tangan orang lain, bersikap layaknya orang dewasa, menunjukkan tanggung jawab dan membuat keputusan sendiri. Tetapi di sisi lain masih ingin mendapat perhatian dan pelayanan dari orang tua maupun orang dewasa di sekitarnya. Secara eksternal, mereka mendapat perlakuan tidak konsisten dari orang-orang sekitar. Kadang para remaja itu masih dianggap sebagai anak yang tidak layak turut serta dalam persoalan orang dewasa. Tetapi di sisi lain kadangkala dituntut untuk menunjukkan kapasitas kemandirian dan memikul tanggung jawab. Ambiguitas identitas diri inilah yang memerlukan langkah

¹² Vivian L. Vignoles, Seth J. Schwartz, and Koen Luyckx, "Introduction: Toward an Integrative View of Identity," in *Handbook of Identity Theory and Research* (New York: Springer, 2011), 3.

reorganizing (mengelola ulang) atau *restructuring* (membentuk ulang). Langkah tersebut diperlukan karena identitas yang melekat pada masa anak tidak sesuai lagi dengan dirinya yang telah menginjak remaja. Keberhasilan merestrukturisasi identitas pada masa remaja akan mampu mengarahkan dirinya pada kapasitas dan kapabilitas positif untuk dapat berperan dalam kehidupan masyarakat secara lebih luas.¹³

Proses *reorganizing* dan *restructuring* identitas pada remaja berlangsung dalam interaksi dialogis antara *exploration* (eksplorasi) dan *commitment* (komitmen).¹⁴ Eksplorasi merupakan upaya dalam penggalian informasi semaksimal mungkin, sedang komitmen merupakan upaya berpegang teguh pada alternatif yang dipilih. Eksplorasi adalah wujud aplikasi *curiosity* (keingintahuan) pada remaja yang begitu besar sebagai wujud pencarian jati diri, usai berlalu masa kanak-kanak untuk menuju masa dewasa. Masa remaja adalah masa perambahan informasi tanpa batas, apalagi bagi generasi *digital native* yang mampu menjelajah dunia hanya dengan sentuhan tangan melalui sarana *gadget* mutakhir. Tidak hanya dalam hal penggalian data, tetapi dalam hal penyaringan informasi pun para remaja melakukannya secara mandiri, sebagai wujud aplikasi tanggung jawab individual menuju masa dewasa. Komitmen adalah langkah lanjutan saat pilihan atas sebuah alternatif telah dibuat. Keseriusan pada keputusan yang telah diambil menggambarkan kesetiaan yang berdasarkan pada pertimbangan kebaikan bagi kehidupan pada diri remaja.

Berbagai domain identitas dapat disematkan pada remaja. Salah satu identitas krusial yang mempengaruhi kehidupan manusia, baik secara individual maupun komunal dan peradaban secara umum adalah identitas keberagamaan. Para remaja juga melakukan proses interaktif antara *exploration* (eksplorasi) dan *commitment* (komitmen) dalam mengkonstruksi identitas keberagamaannya.¹⁵ Bagi anak-anak

¹³ Purwadi, "Peroses Pembentukan Identitas Diri Remaja," *Humanitas: Indonesian Psychological Journal* 1, no. 1 (2004): 44.

¹⁴ Jane Kroger and James E. Marcia, "The Identity Statuses Origins, Meanings, and Interpretations," in *Handbook of Identity Theory and Research*, ed. Seth J. Schwartz, Koen Luyckx, and L. Vignoles Vivian, vol. Structures and Processes, Personal and Developmental Perspectives (New York: Springer, 2011), 33.

¹⁵ David Matthew Bell, "Religious Identity - Conceptualization and Measurement of the Religious Self" (Ph.D Dissertation, Emory University, 2009).

muda Generasi Z, mereka mengalami hal itu dalam sebuah kultur kontemporer yang disebut dengan kultur digital. Kultur digital era kontemporer inilah yang turut mempengaruhi massifikasi ekspresi identitas keberagaman. Komunitas beragama mana pun, tanpa terkecuali, secara bebas dapat menunjukkan eksistensi dirinya dalam ruang publik virtual yang memfasilitasi siapa pun untuk melakukan interaksi melalui beragam jenis komunikasi internet.¹⁶

Remaja Generasi Z adalah para pelajar yang saat ini sedang mengenyam pendidikan di institusi-institusi pendidikan level menengah atas. Para pengelola institusi pendidikan di Indonesia berupaya menciptakan lingkungan sekolah yang dapat memenuhi kebutuhan pelajar terkini. Hal tersebut tidak hanya diwujudkan dalam bentuk mata pelajaran kognitif, tetapi juga diupayakan untuk diaplikasi dalam kehidupan keseharian di sekolah. Disamping terdapat institusi pendidikan level menengah atas umum, ada pula institusi pendidikan level menengah atas yang berafiliasi kepada agama tertentu, atau bahkan aliran tertentu dalam suatu agama. Institusi pendidikan semacam itu tidak hanya dimonopoli oleh pihak swasta, tetapi negara juga memilikinya. Sekolah partisan ini bermaksud mengarahkan peserta didik untuk selaras dengan tujuan, visi dan misi yang diemban oleh masing-masing institusi pendidikan.

Tetapi di sisi lain, tantangan dahsyat muncul. Para pelajar Generasi Z ini tidak hanya menjadi warga sekolah, tetapi juga menjadi warga global virtual yang terbalut dalam kultur digital. Sebagai salah satu warga jejaring *online*, mereka mendapatkan akses sebebaskan-bebasnya, bahkan tanpa batas, dalam mengeruk berbagai informasi yang dikehendaki. Tingkat aksesibilitas Generasi Post-Millennial terhadap dunia maya digital sangatlah tinggi. Sebagai sebuah media bebas yang siapa pun dapat mengungkapkan pikiran dan pendapatnya, konten informasi dalam dunia maya tidaklah bisa mencapai akurasi seratus persen. Berbagai nilai positif dan negatif berbaur menjadi satu. Tingkat kepercayaan kepada informasi di dunia virtual dipertaruhkan. Dengan demikian, proses penyaringan kebenaran menjadi beban tersendiri bagi Generasi Z terhadap informasi yang begitu massif.

¹⁶ Rulli Nasrullah, "Internet Dan Ruang Publik Virtual, Sebuah Refleksi Atas Teori Ruang Publik Habermas," *Jurnal Komunikator* 4, no. 1 (2012): 26–35.

Tiga institusi sosial, yaitu keluarga, sekolah dan institusi keagamaan, memegang peranan penting dalam pembentukan identitas keberagamaan seseorang.¹⁷ Gerak eksplorasi dan komitmen dalam pencarian jati diri dan identitas keberagamaan pada remaja mengalami evolusi seiring proses peradaban yang sedang berlangsung. Pada era terkini, tampaknya dunia virtual menempati posisi kompetitif terhadap ketiga institusi sosial di atas. Generasi Z menjadi begitu sangat tergantung pada internet dalam gerak eksplorasi dan komitmen identitas tersebut. Survei yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang dilakukan pada rentang waktu antara 1 September sampai 7 Oktober 2017, di 34 provinsi se-Indonesia, dengan sampel sebanyak 1.522 siswa, menunjukkan bahwa Generasi *digital native* ini mencari pengetahuan agama melalui internet (blog, website dan media sosial) dengan persentase 54.87%. Sumber rujukan kedua adalah buku/kitab dengan persentase 48.57%. Channel televisi menempati posisi ketiga dengan persentase 33.73%.¹⁸ Hasil survei tersebut memberikan gambaran yang jelas bahwa berbagai situs dan *platform* media sosial yang terhubung dengan internet telah menjadi salah satu rujukan dan acuan utama bagi Generasi Post-Millennial dalam mengkonstruksi segala sendi kehidupannya, tidak terkecuali dalam hal identitas keberagamaannya.

Uraian di atas menunjukkan betapa teknologi digital dengan kekuatan jaringan internetnya yang mampu menghubungkan manusia secara global dalam dunia virtual dapat mempengaruhi perilaku individu. Mesti juga disadari bahwa perubahan pada perilaku tersebut adalah juga imbas dari pergeseran cara pandang seseorang terhadap dunianya. Saat cara pandang beralih karena disebabkan oleh kultur digital yang serba *online*, maka tindakan serta pola pikir juga terkena dampaknya. Pembicaraan tentang wacana seputar dunia virtual dalam kaitannya dengan konstruksi identitas keberagamaan para pelajar Generasi Z memunculkan beberapa catatan yang patut menjadi fokus perhatian, di antaranya adalah:

¹⁷ Marla Marisa Djami, "Pencarian Identitas Diri Dan Pertumbuhan Iman Remaja," 2015, 18, <http://www.staknkupang.ac.id/wp-content/uploads/2015/11/TULISAN-ILMIAH-Ibu-Marla.pdf>.

¹⁸ Tim Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, *Api Dalam Sekam: Keberagamaan Gen Z* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017), 6.

1. Eksplorasi pengetahuan keagamaan tak lagi bertumpu pada tiga institusi sosial bagi para pelajar, yaitu keluarga, sekolah, dan institusi keagamaan. Internet bertindak sebagai pesaingnya. Kemudahan akses informasi pada dunia maya membuat para pelajar Generasi Post-Millennial juga mengalihkan perhatian pada wacana yang ada di dunia virtual. Orang tua di keluarga, para guru di sekolah, atau tokoh agama pada institusi keagamaan merupakan panutan dalam dunia luring (luar jaringan) / *offline*. Sedangkan di satu sisi, para pelajar adalah juga warga komunitas daring (dalam jaringan) / *online*. Saat ini, identitas di kedua jenis lingkungan itu berkelindan menjadi satu di dalam kepribadian anak-anak muda Generasi Z. Realitas ini menjadikan eksplorasi pengetahuan keagamaan dalam rangka konstruksi identitas keberagaman para pelajar memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri akibat perbedaan karakteristik antara komunitas atau jaringan *offline* dan *online*.¹⁹ Perbedaan kedua ruang tersebut tidak hanya berarti perbedaan cara berkomunikasi dan mendapatkan informasi keagamaan, tetapi juga berdampak kepada *worldview* (pandangan dunia) yang dimiliki individu yang bersangkutan, baik cara pandang kepada dirinya sendiri maupun cara pandang kepada dunia sekitar.²⁰

Di samping itu, informasi yang ada di dunia virtual juga patut diperhatikan, terutama dari segi otentitas dan akurasi data. Hal inilah yang menyebabkan suburnya penyebaran *fake information* (informasi palsu) atau biasanya disebut dengan *hoax*.²¹ Dampak dari penyebaran informasi palsu secara massif akan menyebabkan efek yang luar biasa, yaitu berimplikasi pada rapuhnya kepercayaan kepada sebuah kebenaran, serta mampu mengkonstruksi *false consciousness* (kesadaran palsu)²² pada seseorang atau sebuah komunitas.

¹⁹ Ioana Florea, "Narrative Online and Offline Spaces. Field Notes From the Becoming of An Anthropologist," *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 1, no. 2 (2010): 111–127.

²⁰ Daria J. Kuss and Mark D. Griffiths, "Online Social Networking and Addiction—A Review of the Psychological Literature," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 8 (2011): 3528–3552.

²¹ Yolana Priatna, "Hoax: Sebuah Tantangan Masyarakat Informasi," *Record and Library Journal* 4, no. 2 (2018): 92–98.

²² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami – Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 220.

Kala informasi di ruang *online* ini dikaitkan dengan wacana keagamaan, muncul sebuah istilah baru yang disebut dengan *digital religion*. Konsep ini merujuk ke agama yang dibentuk dengan cara-cara baru melalui media dan kultur digital. *Digital religion* merupakan ruang teknologi yang mempertautkan atau mengintegrasikan antara agama yang dipraktekkan secara *offline* dan *online*. Konsep ini melihat keunikan agama ketika ikut dibentuk melalui media digital.²³

2. Banyak kalangan yang masih mempercayai bahwa teknologi adalah bebas nilai atau netral, yaitu pemisahan total antara sarana dan tujuan. Pandangan yang dianut oleh kaum determinis ini sangat jamak ditemukan di khalayak umum, yang bisa jadi juga menjangkiti para pelajar Generasi Z. Kaum determinis percaya bahwa teknologi tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri dan bersifat otonom, sedangkan manusia tidak memiliki kendali atas perkembangannya. Meskipun berdiri pada posisi yang serupa, tetapi kaum instrumentalis sedikit berbeda, karena mereka melihat teknologi yang tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri itu, perkembangannya dapat dikendalikan.

Pandangan dari kedua pihak ini tentunya berbeda dengan penilaian dari dua kaum yang lain, yaitu substantivis dan kritis. Dua pihak yang tersebut terakhir ini melihat teknologi sebagai sesuatu yang *value-laden* (sarat nilai), yaitu bahwa sarana atau perangkat teknologi membentuk cara hidup, yang mencakup juga tujuan. Kaum substantivis menilai bahwa manusia tidak memilih teknologi hanya untuk membuat hidup lebih efisien, tetapi dengan pilihan itu manusia memilih gaya hidup. Setelah berkomitmen untuk pengembangan teknologi, masyarakat ditransformasikan sesuai dengan nilai-nilainya, seperti efisiensi dan kekuasaan. Kaum kritis melihat bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam teknologi adalah spesifik sosial dan tidak cukup diwakili oleh abstraksi seperti efisiensi atau kontrol. Dalam teori kritis, teknologi dipandang sebagai kerangka kerja untuk gaya hidup, bukan hanya sebagai alat.²⁴

²³ Heidi Campbell and Forrest Rule, *The Practice of Digital Religion* (Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016), 2.

²⁴ Rodica Mocan, "Digital Technology and The New Arts From The Philosophy of Technology Perspective," *EKPHRASIS: Aftermaths of Critical Theory* 1 (2018): 99–100.

Perkembangan kultur digital menunjukkan bahwa ruang *online* sarat dengan teknologi algoritmik yang tidak kasat mata tetapi sesungguhnya sedang berlangsung, salah satunya adalah personalisasi web. Teknologi inilah yang menyebabkan munculnya *filter bubble* (gelembung saring) di dunia internet dan *platform* media sosial. *Filter bubble* memungkinkan adanya kuasa yang dimiliki oleh algoritma atas pemilihan tema tertentu sesuai dengan karakteristik pengguna layanan *online*. Ketika pengguna berbeda, maka hasil penelusuran dan pemerolehan informasi juga berbeda, meskipun topik yang sedang dibahas sama.

Kekuatan algoritmik ini, sebagaimana dinyatakan di atas, tersembunyi dan tidak semua pengguna media sosial menyadarinya. Karena itulah, para pengguna tidak menganggap layanan *online* sebagai media pengarah yang terstruktur secara sempit, tetapi malah sebaliknya, mereka menganggapnya sebagai sebuah fasilitas yang menyediakan konten yang partisipatif.²⁵ Sebagian sarjana bahkan menunjuk *filter bubble* ikut bertanggung jawab terhadap tindakan persekusi keagamaan yang sempat marak terjadi di Indonesia.²⁶ Realitas ruang *online* seperti inilah yang saat ini sedang dihadapi oleh para pelajar Generasi Z. Maka gerak langkah mereka dalam mengkonstruksi identitas keberagaman turut pula dipengaruhi olehnya.

Tinjauan secara teoritis di atas diperkuat oleh *grand tour observation* dan *grand tour question* (penjelajahan umum)²⁷ yang telah dilakukan terhadap subyek penelitian pada penelitian disertasi ini. Para pelajar Generasi Z yang menjadi subyek penelitian ini sedang melaksanakan proses pembelajaran di Sekolah Menengah Atas (SMA) Islam P.B. Soedirman I Bekasi. Salah seorang pelajar, Neissya Sakina Yusrizal (NISN. 0022684575) mengaku bahwa ia belum benar-benar mengerti tentang ajaran agama Islam, semisal ajaran puasa. Maka ia pun mencari informasi tentang hal tersebut di internet. Saat ditanya mengapa tidak bertanya kepada orang tua, Neissya menjawab bahwa ia malu. Rafi Fadhila Putra (NISN.

²⁵ Bjarki Valtysson, "Facebook as a Digital Public Sphere: Processes of Colonization and Emancipation," *tripleC: Cognition, Communication Co-operation* 10, no. 1 (2012): 77.

²⁶ Arina Rohmatul Hidayah, "Persecution Act as Filter Bubble Effect: Digital Society and The Shift of Public Sphere," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 22, no. 2 (2018): 112–126.

²⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2012), 209.

0021301280), pelajar yang lain, bercerita bahwa ia menyukai perdebatan agama yang dilakukan di dunia maya, khususnya yang ia lihat di situs YouTube. Zakir Naik adalah salah satu tokoh yang menarik perhatiannya. Naik, dalam pandangannya, mampu menguraikan kompleksitas yang ada pada agama-agama besar dunia, semisal Islam, Buddha, Hindu, Yahudi, Kristianitas, dll. Ia pun mengakui mendapatkan sebuah pencerahan dari tayangan tersebut. Meski demikian, ia masih belum percaya secara penuh terhadap kebenaran yang ia dapatkan dari dunia maya itu.

Nico Septian Putra (NISN. 0027576876) mempunyai cerita yang lain. Ia sering melihat tayangan YouTube untuk mengetahui bagaimana pandangan orang Kristen, Yahudi atau Atheis terhadap agama Islam. Ia pun bertanya pada diri sendiri, kenapa agama-agama tersebut sering ribut, padahal dari tayangan *social experiment* yang sering ia tonton, misalnya, orang-orang non-Muslim juga menaruh perhatian pada kasus Palestina. Nico pun sampai pada asumsi bahwa sesungguhnya orang-orang non-Muslim tidak membenci Islam, tetapi pemerintah asinglah yang membuat keonaran dan menyerang orang-orang Islam. Ia pun dibuat bingung dengan keadaan dunia yang berperang atas nama agama. “Mengapa tidak berdamai saja agama-agama itu?” begitu ia berujar. Dalam hal-hal informasi keagamaan seperti ini, Nico mengaku tidak pernah berdiskusi dengan orang tua. Saling tukar informasi hanya terjadi dengan teman-teman sebayanya saja.²⁸

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini memperdalam kompleksitas yang sedang dihadapi oleh para pelajar Generasi Z yang dilingkupi oleh kultur digital dalam upaya mereka mengkonstruksi identitas keberagamaannya. Penelitian studi kasus ini dilaksanakan di SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi, yang beralamat di Taman Galaxi Indah, Jl. Taman Soka II, Bekasi Selatan, Jawa Barat 17147. Pemilihan *setting* penelitian ini berdasarkan kepada beberapa hal. Dengan menitikberatkan kepada konteks historis Generasi Z, maka lingkungan digital menjadi pertimbangan utama. Oleh karena itu, SMA Islam P.B. Soedirman I Bekasi dipilih sebagai *setting* penelitian dengan pertimbangan berikut: 1) Sekolah tersebut menerapkan

²⁸ Penjelajahan umum di SMA Islam PB. Soedirman I Bekasi dilaksanakan pada 6 November 2017.

digitalisasi dalam proses pembelajarannya. Hal ini menandakan bahwa semua pihak yang terlibat di dalamnya telah akrab dengan segala sesuatu yang berhubungan dengan media digital dan *network society*; 2) Sekolah tersebut berada di wilayah perkotaan. Pertimbangan ini berdasarkan pada ekspresi kultur digital yang telah menjadi kebiasaan sehari-hari di sebuah kawasan urban; 3) Sekolah tersebut merupakan institusi pendidikan keagamaan non-sektarian. Dengan demikian, ekspresi dan aplikasi keberagaman di dalam sekolah bersifat universal, dan tidak mengikuti salah satu organisasi keagamaan. Pertimbangan ini diharapkan dapat merepresentasikan pelajar Generasi Z secara umum.

Informan dalam penelitian ini adalah para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman I Bekasi, baik dari jurusan IPA maupun IPS, yang sedang menempuh studi dalam program *smart class*. Teknik *purposive sampling*, yang juga disebut dengan *judgment sampling*, digunakan dalam penelitian ini berdasarkan pada pilihan yang disengaja pada seorang informan karena kualitas yang dimiliki informan tersebut. Dengan demikian, peneliti memutuskan apa yang perlu diketahui dan menetapkan untuk menemukan orang yang dapat dan bersedia memberikan informasi berdasarkan pengetahuan atau pengalaman. Hal ini melibatkan identifikasi dan seleksi individu yang mahir dan berpengetahuan luas dengan fenomena yang menarik.²⁹ Jumlah responden pada penelitian ini sebanyak sepuluh pelajar.

Tulisan ini terelaborasi dalam beberapa bagian. Bagian pertama mengelaborasi Aktivitas Pemerolehan Informasi Keagamaan. Bagian kedua menguraikan seputar Konsiderasi terhadap Varian Informasi Keagamaan. Kedua bagian ini membahas proses eksplorasi dalam kontruksi identitas keberagaman Generasi Z. Bagian ketiga membahas tentang Identifikasi Sumber Rujukan Keagamaan. Bagian keempat mengulas tentang Ketahanan Diri terhadap Alternatif Lain. Kedua bagian terakhir ini mengulas tentang proses komitmen dalam konstruksi identitas keberagaman Generasi Z.

²⁹ Ilker Etikan, Sulaiman Abubakar Musa, and Rukayya Sunusi Alkassim, "Comparison of Convenience Sampling and Purposive Sampling," *American Journal of Theoretical and Applied Statistics* 5, no. 1 (2016): 2.

Kegiatan Pemerolehan Informasi Keagamaan

Pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi sebagai bagian dari generasi Z telah berkecimpung dalam kultur digital sejak dini. Berbagai perangkat dan media digital yang tersambung dengan internet telah akrab dengan kehidupan mereka sehari-hari. Generasi pertama dari rumpun *digital native* ini telah terbiasa dengan penggunaan teknologi mutakhir di bidang komunikasi. Teknologi itu telah menjadikan mereka sebagai bagian dari masyarakat global yang saling terhubung satu dengan yang lain melalui perangkat digital. Maka mereka adalah bagian dari *global network* secara virtual yang mampu mengakses informasi apa pun dan dari mana pun secara *real time*. Keadaan yang demikian berdampak pada hampir seluruh segi kehidupan para remaja ini. Salah satu dampak yang melanda para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi terlihat pada proses konstruksi identitas keberagaman yang sedang mereka jalani.

Dengan memahami konteks kultur digital, maka akan terpahami pula yang sedang berlaku pada Generasi Z terkait dengan konstruksi identitas keberagaman mereka yang mempunyai keunikan tersendiri. Misalnya menyangkut pengetahuan dasar tentang agama. Ada kesan yang kuat pada diri para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi bahwa mereka menggambarkan agama sebagai sebuah kekuatan dan ketegasan. Memang, ketika memaknai kata Islam, beberapa pelajar merujuk ke kata selamat dan damai, sedang sebagian yang lain mengacu ke kata tegas dan disiplin. Tetapi ketika mengungkapkan perihal peristiwa-peristiwa, baik yang menyangkut tentang sejarah agama Islam maupun isu-isu keagamaan terkini, terdapat tema-tema yang selalu diungkapkan oleh beberapa informan yang berbeda. Perihal sejarah Islam, tema perang Salib menjadi pembicaraan yang cukup menonjol. Mereka menyebutkan tentang konflik agama antara Islam dan Kristen di masa lalu itu sebagai sesuatu yang penting dalam kajian sejarah Islam. Sedang perihal isu-isu keagamaan terkini, tema-tema seputar konflik kembali mengemuka dan menjadi topik pembicaraan, di antaranya tentang ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*), peperangan antara Palestina dan Israel, pengusiran dan pembunuhan Muslim Rohingya, pembakaran bendera tauhid, serta tentang kerusuhan di Tolikara. Dengan demikian, ketika para pelajar tersebut menjabarkan perihal

peristiwa-peristiwa yang terkait dengan keagamaan, penggambaran agama sebagai sebuah kekuatan dan ketegasan muncul.

Dalam perspektif kontekstual, pemahaman para pelajar ini terkait dengan konsumsi mereka terhadap informasi. Mereka pun mengakui bahwa kebanyakan informasi-informasi tersebut berasal dari media *online*. Hal ini tergambarkan pada proses eksplorasi berupa aktivitas pemerolehan informasi keagamaan. Pemerolehan informasi bagi para pelajar ini dapat dikategorisasikan menjadi dua, yaitu secara *offline* dan *online*. Dinyatakan sebagai kategorisasi *offline* ketika para pelajar mendapatkannya secara langsung dengan bertatap muka untuk saling berkomunikasi secara verbal. Dinyatakan sebagai kategorisasi *online* ketika para pelajar mendapatkan informasi keagamaan melalui dunia virtual kala mereka terhubung dengan internet.

Hasil penelitian ini menegaskan peran penting dari beberapa *identity agents* pada kategorisasi *offline*. Tiga individu yang paling sering disebut oleh semua pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi ketika mereka bereksplorasi untuk memperoleh informasi keagamaan adalah orang tua, guru di sekolah, dan teman. Hal ini tidak jauh berbeda dengan hasil penelitian para sarjana lain. Tentang peran fundamental orang tua disampaikan oleh Gardien D. Bertram-Troost, Simone de Roos dan Siebren Miedema (2009).³⁰ Sedang tentang peran vital guru ditegaskan oleh Elsbeth Visser-Vogel, Janneke Westerink, Jos de Kock, Marcel Barnard dan Cok Bakker (2015),³¹ serta Maya Cohen-Malayev, Elli P. Schachter, dan Yisrael Rich (2014).³² Ada satu inividu lain yang disebutkan oleh beberapa informan, tetapi tampaknya *identity agent* ini unik terjadi di Indonesia, karena sejauh penelusuran peneliti hal tersebut belum diungkapkan oleh para sarjana lain. Individu tersebut adalah guru privat mengaji yang datang ke rumah. Tampaknya jenis *identity*

³⁰ Gardien D. Bertram-Troost, Simone de Roos, and Siebren Miedema, "The Relationship between Religious Education and Religious Commitments and Explorations Af Adolescents: On Religious Identity Development in Dutch Christian Secondary Schools," *Journal of Beliefs & Values* 30, no. 1 (2009): 17–27.

³¹ Elsbeth Visser-Vogel et al., "Sources for Religious Identity Development of Orthoprax Muslim Adolescents in the Netherlands," *Journal of Muslims in Europe* 4 (2015): 90–112.

³² Maya Cohen-Malayev, Elli P. Schachter, and Yisrael Rich, "Teachers and the Religious Socialization of Adolescents: Facilitation of Meaningful Religious Identity Formation Processes," *Journal of Adolescence* 37 (2014): 205–214.

agent ini sangat khas Indonesia yang bisa jadi tidak terjadi di belahan dunia yang lain atau komunitas agama yang lain.

Pada katagorisasi *online*, *identity infrastructure* memegang peranan penting, terutama media. Hasil penelitian ini menunjukkan fenomena serupa dalam konteks global sebagai remaja Generasi Z, yaitu bahwa para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi menggunakan dua *platform* media sosial favorit dalam proses eksplorasi secara *online*, yaitu *Instagram* dan *Line*. Saat ini, *Instagram* menjadi *platform* media sosial yang paling dikenal oleh Generasi Z.³³ Dinyatakan oleh lembaga penelitian Pew Research bahwa Generation Z lebih nyaman menggunakan *Instagram* untuk berbagi tentang diri mereka, karena *platform* ini memungkinkan pengguna untuk menyesuaikan profil dan audiens mereka dengan cermat, sehingga memudahkan untuk menentukan pihak-pihak yang diijinkan melihat konten yang mereka bagikan secara *online*. Berdasarkan kemampuan untuk menyesuaikan dan membatasi informasi, maka Generasi Z sangat memperhatikan masalah privasi.³⁴

Terkait dengan kesadaran proteksi *online* dengan melakukan konfigurasi privasi pada *platform* *Instagram* ini juga dilakukan oleh pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi. Peneliti mengalami sendiri hal tersebut ketika mencoba mengikuti akun-akun *Instagram* dari para informan. Dari sepuluh informan penelitian ini, hanya satu orang yang men-*setting* akun *Instagram*-nya secara publik, maka peneliti dapat dengan mudah mengikuti akun yang ter-*setting* secara publik tersebut. Sedangkan sembilan informan yang lain memformulasikan akun *Instagram* mereka dalam mode *private*. Dengan demikian, mereka menyaring pihak-pihak yang akan berkomunikasi dengan mereka secara *online* di *Instagram*. Tidak semua permintaan akan dikonfirmasi oleh akun-akun *private* tersebut, terkecuali yang mereka inginkan. Peneliti juga tidak bisa mengakses semua akun *Instagram* para informan karena dikonfigurasi secara privat. Gambaran dari akun privat itu adalah apabila diklik *bar* 'ikuti' pada akun yang ingin diikuti, maka akan muncul *bar* 'diminta'. Kemudian muncul keterangan 'akun ini

³³ Jimit Bagadiya, "309 Social Media Statistics You Must Know In 2020," 2020, <https://www.socialpilot.co/blog/social-media-statistics>.

³⁴ Mary Madden et al., *Teens, Social Media, and Privacy*, May 21, 2013, <https://www.pewresearch.org/internet/2013/05/21/teens-social-media-and-privacy/>.

bersifat privat'. Tertera pula tulisan 'ikuti akun ini untuk melihat foto dan videonya'. Bila mereka mengizinkan, maka seseorang dapat menjadi *follower*-nya. Tetapi apabila mereka tidak mengizinkan, maka semua postingan tidak akan bisa terlihat oleh seseorang yang meminta menjadi pengikutnya.

Uraian di atas menunjukkan dengan jelas dan tak terbantahkan bahwa Instagram adalah representasi sempurna dari karakteristik *online community*. Di dalam komunitas daring, individu adalah sebenar-benar pusat magnet komunitas. Inilah yang dirujuk dengan sebutan *networked individualism* (individualisme jaringan).³⁵ Di dalam jenis komunitas yang demikian, individu berada di pusat komunitas dirinya sendiri. Konsep *networked individualism* bertalian dengan kebebasan keterlibatan, peningkatan mobilitas, varian pilihan, serta hubungan-hubungan khusus yang menjadi ciri khas dari komunitas *online*. Hubungan yang dibentuk dalam komunitas *online* berpusat pada individu dan bergerak menurut kebutuhan individu tersebut dengan mengabaikan aspek geografis. Dengan demikian, setiap individu di dalam jaringan *online* memiliki komunitas pribadinya sendiri. *Online community* sangat bergantung kepada jaringan individual. Miller mempunyai istilah lain untuk menyebut fenomena ini. Ia mengistilahkannya dengan *instrumental network community* (komunitas jaringan instrumental).³⁶ Tidak jauh berbeda dengan konsep *networked individualism*, konsep dari Miller ini menegaskan bahwa komunitas *online* adalah komunitas transaksi, minat, dan fantasi.

Inilah perubahan utama dan mendasar dari sifat dan karakteristik komunitas di era digital. Tentu hal ini bertolak belakang dengan karakteristik dari *offline community*. Pada komunitas luring, peran dan andil komunitas pada individu sangat besar. Konsep fakta sosial dari Emile Durkheim mengkonfirmasi ide ini: "*They consist of manners of acting, thinking and feeling external to the individual, which are invested with a coercive power by virtue of which they exercise control over him.*"³⁷ Norma dan nilai-nilai sosial pada sebuah komunitas memiliki kekuatan dan kuasa dalam mengontrol dan mengatur individu.

³⁵ Christian Villum, *Networked Individualism: The Community Paradigm Change*, CCG-7 Project, Ethnicity, Migration & Citizenship (Aalborg University, 2006), 19.

³⁶ Vincent Miller, *Understanding Digital Culture* (Sage Publication, 2011), 190.

³⁷ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: The Free Press, 1982), 52.

Selain dibangun berdasarkan pilihan pribadi, konsep *networked individualism* juga menyiratkan bahwa koneksi *online* individual itu adalah komunitas yang berpindah dengan jaringan. Gambaran ini dilatarbelakangi oleh karakteristik dari orang-orang yang memiliki jaringan yang berbeda berdasarkan minat dan pilihan individu. Demikian pula yang terjadi pada para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mereka mempunyai beberapa akun di berbagai *platform* media sosial dan media komunikasi dengan berlandaskan kepada kebutuhan dan minat yang berbeda untuk masing-masing *platform*. Selama penelitian berlangsung, empat aplikasi yang berbeda selalu muncul menjadi pembicaraan, yaitu Instagram, Facebook, Line, dan Whatsapp. Mereka menggunakan keempat aplikasi tersebut secara berbeda pula. Akun pada Instagram digunakan untuk membangun jaringan pertemanan sebaya, sedang akun pada Facebook digunakan untuk terhubung dengan orang-orang yang lebih tua. Akun pada Line adalah untuk komunikasi dengan teman, sedang akun pada Whatsapp adalah untuk keluarga. Dengan demikian, secara garis besar pembagiannya adalah dua kategori, yaitu kategori teman sebaya dan kategori orang yang lebih tua atau keluarga.

Uraian di atas menegaskan hasil studi bertaraf global yang mensurvey lebih dari 50.000 pengguna internet seluruh dunia, bahwa rata-rata para pengguna tersebut memiliki lebih dari 8 akun sosial.³⁸ Tetapi, mereka tidak menggunakan masing-masing akun dan *platform* ini secara seragam. Setiap akun memiliki tujuan tertentu yang mencerminkan beragam cara mereka menggunakan media sosial.

Masih terkait dengan proses eksplorasi berupa aktivitas pemerolehan informasi keagamaan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kebebasan preferensi individu dalam pengelolaan akun pada platform media sosial dan media komunikasi ternyata tidak dibarengi dengan minat dan hasrat untuk bebas dalam pencarian informasi keagamaan. Kebebasan itu hanya berlaku di awal, yaitu pada saat pengelolaan akun. Tetapi setelah itu para pelajar SMA Islam

³⁸ Damian Radcliffe, "The Media Habits of Millennials, Generation Z, And The Rest Of Us: In Five Key Charts," November 27, 2017, www.huffingtonpost.co.uk/entry/the-media-habits-of-millennials-generation-z-and-the-rest-of-us-in-five-key-charts_uk_5a149436e4b0815d3ce65ac5.

P.B Soedirman 1 Bekasi menunjukkan kepasifan perihal informasi keagamaan, yaitu bahwa mereka mendapatkan informasi tersebut melalui notifikasi yang berasal dari akun yang diikuti, bukan hasil dari pencarian informasi yang disengaja. Kondisi ini menegaskan hasil penelitian dari Pew Research Center yang menyebutkan bahwa lebih dari setengah pengguna *smartphones* menerima pemberitahuan berita yang dikirim langsung ke ponsel mereka melalui notifikasi.³⁹

Hal yang demikian menunjukkan bahwa sesuatu yang paradoksal sedang berlangsung. *Online community* seakan menjanjikan kuasa individu atas komunitas, serta menunjukkan kebebasan dan keaktifan dalam merambah jejaring yang diinginkan, tetapi pemerolehan informasi yang langsung datang ke perangkat digital melalui notifikasi justru menjadikan individu menjadi pasif dan diam. Fenomena serupa bisa ditemukan pada perlakuan para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi terhadap mesin pencari Google. Bagi mereka, situs Google berfungsi sebagai sarana untuk langkah lanjutan setelah mendapatkan informasi melalui notifikasi di media sosial. Google bukanlah sarana utama perihal informasi keagamaan. Mesin pencari Google menyiratkan keaktifan karena individu dengan sengaja mencari informasi tertentu. Tetapi ternyata yang terjadi adalah pemerolehan informasi itu kebanyakan melalui notifikasi dari media sosial.

Hasil temuan penelitian ini juga menunjukkan bahwa informasi yang terbalut dalam kemasan audio visual lebih disukai dan digemari oleh pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi dibandingkan dengan jenis tulisan naratif. Hal ini didukung oleh konteks historis Generasi Z yang mengalami peralihan teknologi. Generasi Z tumbuh dalam era *video streaming*. Dengan teknologi *streaming* itu, anak-anak muda terkini jarang mengonsumsi konten video dengan menonton televisi yang sebenarnya. Tentu ini berlainan dengan anak-anak muda Generasi Baby Boomer dan Generasi X yang hidup bersamaan dengan era keemasan televisi, atau para remaja Generasi Y yang gandrung dengan piringan DVD. Dengan demikian, *platform* berbasis video menjadi sandaran Generasi Z, semisal YouTube. Hal

³⁹ Kristine Lu and Katerina Eva Matsa, *More Than Half of Smartphone Users Get News Alerts, but Few Get Them Often*, August 9, 2016, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/09/08/more-than-half-of-smartphone-users-get-news-alerts-but-few-get-them-often/>.

ini menegaskan sebuah studi yang menyebutkan bahwa Generasi Z tidak dapat hidup tanpa YouTube.⁴⁰

Konteks historis kecenderungan para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi pada jenis media audio visual tersebut dipertegas dengan munculnya jenis media baru pada dunia *game*, yaitu *virtual reality*. Teknologi ini berbeda dengan *video game*. *Video game* memungkinkan pemain untuk mengalami cerita fantasi dalam format dua dimensi, sedangkan *virtual reality* menciptakan pengalaman yang lebih mendalam. Generasi Z merupakan pengguna awal *virtual reality*.⁴¹

Apapun jenis media yang dikonsumsi oleh para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi, serta apa pun *platform* yang digunakan dalam konsumsi informasi keagamaan, fenomena ini termasuk dalam konsep *religion online*. Konsep ini menyatakan bahwa dunia *online* memberikan informasi kepada pengunjung web tentang persoalan keagamaan. Informasi tersebut bisa seputar doktrin, pemerintahan, organisasi, dan kepercayaan. Informasi terkait dengan layanan keagamaan juga dibeikan. Berita terbaru tentang buku dan artikel keagamaan tersedia, serta perlengkapan lainnya yang terkait dengan tradisi atau ritual keagamaan. Dengan demikian, *religion online* berfungsi untuk memberikan informasi tentang agama.⁴²

Konsiderasi terhadap Varian Informasi

Terkait dengan proses eksplorasi berupa konsiderasi terhadap varian informasi, para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi sangat mempercayai *identity agent* yang dapat ditemui secara *offline*, yaitu orangtua, guru sekolah, dan guru mengaji. Mereka dapat saling bertatap muka dan berdiskusi langsung saat membahas informasi keagamaan. Konsep *identity agent* yang disampaikan Jonathan J Schachter and Jonathan J. Ventura menegaskan bahwa terdapat individu-individu yang secara aktif berinteraksi langsung dengan para

⁴⁰ Emma Bazilian, *Infographic: 50% of Gen Z 'Can't Live Without YouTube' and Other Stats That Will Make You Feel Old*, May 21, 2017, <http://www.adweek.com/digital/infographic-50-of-gen-z-cant-live-without-youtube-and-other-stats-that-will-make-you-feel-old/>.

⁴¹ eMarketer, "Virtual Reality Interest Highest Among Gen Z," March 12, 2015, <https://www.emarketer.com/Article/Virtual-Reality-Interest-Highest-Among-Gen-Z/1013295>.

⁴² Glenn Young, "Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity," in *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (New York: Routledge, 2004), 94.

remaja dengan maksud untuk berpartisipasi dalam pembentukan identitas mereka, dan yang secara reflektif memediasi pengaruh sosial yang lebih besar pada pembentukan identitas.⁴³ Karena kondisi yang demikian, maka para remaja memberikan kepercayaan lebih kepada *identity agents* semacam ini. Para remaja tidak hanya mendapatkan informasi keagamaan secara pasif, tetapi juga secara aktif dapat mengungkapkan hal-hal yang memerlukan kejelasan dan konfirmasi lebih lanjut dengan cara bertanya langsung kepada para *identity agents*. Hasil dari diskusi memberikan kepercayaan kepada para remaja tentang kebenaran informasi keagamaan yang sedang dibahas.

Dari sisi komunikasi, peristiwa yang terjadi antara *identity agents* dengan para remaja termasuk dalam kategori komunikasi sinkronis, yaitu bahwa suatu percakapan berlangsung terus-menerus dan terbatas waktu. Bentuk komunikasi sinkronis yang paling umum dipraktekkan adalah dengan bertatap muka.⁴⁴ Ketika ada jarak membentang di antara mereka, komunikasi sinkronis masih tetap dimungkinkan untuk dilakukan dengan intervensi teknologi, yaitu dengan menggunakan telepon.

Terkait dengan konsiderasi terhadap varian informasi secara *online*, tingkat kepercayaan kepada informasi keagamaan yang berasal dari akun yang diikuti di *platform* media sosial adalah konsekuensi logis dari kebebasan awal yang dimiliki oleh para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi sebagai bagian dari komunitas *online* untuk menentukan akun tertentu yang ingin diikuti. Preferensi individual ini berimbas pada kepercayaan bahwa informasi keagamaan dari akun tertentu pastilah valid dan benar. Karena itulah tidak diperlukan lagi konsiderasi atau pertimbangan untuk memutuskan kebenaran informasi keagamaan yang diterima. Konsekuensi lain juga dapat terjadi, yaitu apabila seseorang tidak percaya lagi dengan kebenaran dan kevalidan informasi keagamaan yang berasal dari akun yang telah diikutinya, maka ia bebas untuk mengeluarkan akun tersebut dari jejaring komunitas *online*-nya. Uraian ini menegaskan sekali

⁴³ Jonathan J Schachter and Jonathan J. Ventura, "Identity Agents: Parents as Active and Reflective Participants in Their Children's Identity Formation," *Journal of Research on Adolescence* 18, no. 3 (2008): 449.

⁴⁴ Francis Pol Lim, "An Analysis of Synchronous and Asynchronous Communication Tools in E-Learning," *Advanced Science and Technology Letters* 143 (2017): 231.

lagi bahwa individu benar-benar menjadi penentu dalam sebuah komunitas daring.

Wacana seputar dampak dari personalisasi web terlihat pada para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi saat melakukan konsiderasi terhadap varian informasi secara *online* pada situs mesin pencari Google. Setidaknya, mereka mempunyai empat patokan konsiderasi ketika melakukan penelusuran informasi keagamaan di Google, yaitu: 1) Informasi dipercaya apabila diungkapkan oleh banyak website atau sumber informasi; 2) Website urutan teratas lebih dipercaya karena dianggap paling banyak diakses. Kedua patokan konsiderasi ini menjelaskan secara tepat bahwa pemikiran tentang dominasi mayoritas terhadap minoritas berlaku bagi para pelajar dalam mempertimbangkan varian informasi keagamaan; 3) Informasi dipercaya apabila memuat lebih banyak dalil kitab suci; 4) Informasi dipercaya ketika dirasa paling lengkap. Meskipun tampaknya para pelajar mempunyai dasar dalam melakukan konsiderasi pada mesin pencari Google, tetapi mereka tidak menyadari bahwa hasil pencariannya di *search engine* tersebut telah melalui personalisasi web yang algoritmik.

Dampak dari personalisasi web algoritmik ini adalah bahwa hasil pencarian seseorang terhadap suatu informasi keagamaan adalah berdasarkan *history* individu tersebut pada jaringan *online*. Ditegaskan oleh Eli Pariser bahwa jika pun seseorang telah keluar dari aplikasi *search engine* itu, ternyata masih terdapat sekitar 57 sinyal yang dapat dilihat oleh *Google*. Sinyal itu menggambarkan mulai dari jenis komputer yang digunakan oleh seseorang, hingga jenis *browser* yang diaplikasikan oleh yang bersangkutan di tempat ia berada. Sinyal-sinyal ini digunakan untuk menyesuaikan hasil permintaan seseorang secara pribadi.⁴⁵

Personalisasi algoritmik pada *Google* ini juga ditegaskan oleh Beretich.⁴⁶ Bahkan *Google* disebut sebagai salah satu pelopor dalam persoalan personalisasi, yaitu bahwa hasil pencarian disesuaikan dengan identitas pengguna. Hasil pencarian yang dipersonalisasi

⁴⁵ Eli Pariser, "Beware Online 'Filter Bubbles,'" TED conference, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=B8ofWFx525s&t=39s>.

⁴⁶ Thomas Beretich, "How Online Tracking and the Filter Bubble Have Come to Define Who We Are," *SSRN Electronic Journal* (2013): 9–11, <https://ssrn.com/abstract=2878750>.

Google didasarkan pada riwayat pencarian pengguna yang *login*. Hal ini berbeda dengan algoritma pencarian web di era sebelumnya yang melihat relevansi istilah pencarian dengan halaman web. Tetapi kini *Google* lebih berfokus pada aktivitas masa lalu dari pengguna ketika berselancar. Kemudian mesin pencari ini membuat kesimpulan berdasarkan informasi tersebut.

Dampak yang ditimbulkan dari personalisasi algoritmik ini bahwa yang tampak mayoritas karena banyak *viewer*-nya, sesungguhnya adalah mayoritas dalam hasil pencariannya sendiri, belum tentu mayoritas ketika kata tersebut ditelusuri oleh orang yang berbeda. Suatu informasi yang dianggap viral menurut seseorang pada jejaring *online*-nya, tidaklah viral menurut orang lain pada jejaring *online* masing-masing. Eric Schmidt, kepala eksekutif *Google*, menegaskan: *We know roughly who you are, roughly what you care about, roughly who your friends are.*⁴⁷

Uraian-uraian tentang proses eksplorasi identitas keberagamaan di atas menggambarkan tentang apa yang sedang berlaku pada kultur digital. Salah satu wacana religiusitas yang terkena imbas dan efeknya adalah pergeseran otoritas keagamaan (*religious authority*). Secara garis besar, terdapat dua unsur di dalam suatu otoritas. Unsur pertama adalah dominasi. Otoritas didefinisikan sebagai dominasi yang sah. Otoritas membawa implikasi kekuasaan, yaitu kemampuan untuk memaksa orang untuk bertindak dengan cara tertentu. Dominasi tersebut merupakan probabilitas perintah tertentu, atau bahkan semua perintah, yang dipatuhi oleh sekelompok orang tertentu. Unsur kedua adalah legitimasi. Otoritas melibatkan lebih dari sekadar kemampuan untuk memaksa, tetapi juga melibatkan unsur kepatuhan atau penerimaan paksaan. Otoritas adalah suatu situasi orang-orang menyerahkan otonomi penuh mereka dan menerima arahan dari orang lain.

Dalam sejarahnya, otoritas selalu cair, penuh kontestasi dan bersifat kontekstual. Dalam kaitannya dengan religiusitas, terdapat dua alasan utama kekuasaan dalam agama berubah menjadi otoritas keagamaan, yaitu legitimasi melalui *performance* dan legitimasi melalui konstruksi simbolik. Legitimasi melalui *performance* adalah

⁴⁷ Jason Deans, "Google Chief Warns on Social Networking Dangers," August 18, 2010, <https://www.theguardian.com/media/2010/aug/18/google-facebook>.

hak penggunaan kekuasaan yang diberikan kepada seseorang atau kelompok orang yang dapat menunjukkan diri bahwa ia atau mereka mampu berbuat untuk mencapai tujuan, untuk membuat sesuatu terjadi, atau untuk menciptakan kondisi yang membuat hidup aman dan bermakna bagi orang-orang yang diperintah. Legitimasi melalui konstruksi simbolik bertalian dengan nilai-nilai. Konstruksi posisi otoritas atau penggunaan kekuasaan berdasarkan kepada representasi nilai-nilai yang dianggap penting oleh subyek.⁴⁸

Dengan meningkatnya penggunaan media digital *online* secara masif, maka wacana seputar otoritas keagamaan kembali mengemuka, terutama terkait dengan pergeserannya di era kultur digital. Campbell mengajukan istilah *multiple layers of authority*, karena baginya tidaklah cukup dengan mengatakan bahwa internet telah mengubah atau menantang otoritas keagamaan tradisional. Diperlukan identifikasi bentuk atau tipe otoritas spesifik yang sedang dipengaruhi. Maka ia mengajukan empat tingkat otoritas keagamaan yang berkontestasi dalam konteks *online*, yaitu hierarki, struktur, ideologi, dan teks agama.⁴⁹

Meski demikian, dari beberapa tawaran perspektif yang ditawarkan oleh para sarjana, tampaknya *mediatization theory* dapat memberikan sudut pandang yang khas terkait dengan efek media digital *online* bagi otoritas keagamaan. Teori ini mendasarkan pada asumsi dasar bahwa agama selalu termediasi oleh sarana budaya. Agama selalu terbentuk melalui media. Bentuk-bentuk mediasi mesti dianggap sebagai bagian integral dari definisi agama. Dengan kata lain, agama mesti dipahami dari wahana yang digunakannya dalam berkomunikasi. Maka patut untuk diperhatikan transisi dari satu medium ke medium yang lain, dan juga bagaimana medium tersebut berperan dalam konfigurasi ulang praktik keagamaan. Inilah yang dimaksud dengan istilah *mediated religion*.

⁴⁸ Peter Horsfield, "The Media and Religious Authority from Ancient to Modern," in *The Media and Religious Authority*, ed. Stewart Hoover (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2016), 40; See also: Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," *MIQOT* XXXVII, no. 1 (2013): 180–197.

⁴⁹ Heidi Campbell, "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet," *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007): 1045; See also: Heidi A. Campbell, "Religious Authority and the Blogosphere," *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (2010): 251–276.

Berkenaan dengan hubungan antara agama dan media, terdapat dua pendekatan utama, yaitu pendekatan instrumentalis (*instrumentalist approach*) dan pendekatan budaya (*cultural approach*). Pendekatan instrumentalis merupakan pemahaman linier teknologi sebagai alat sederhana yang bernilai netral. Sedangkan pendekatan budaya menyatakan bahwa media adalah suatu institusi yang tertanam secara budaya (*culturally embedded institution*). Menurut pendekatan yang terakhir ini, media mestilah dipandang sebagai faktor konstitutif dalam teologi, tidak hanya fungsional saja. Keotonomian media digital menyiratkan bahwa ia tidak lagi sebagai pelayan bagi institusi lain, tetapi memiliki logika sendiri yang harus dipatuhi oleh institusi sosial lain. Logika ini terkadang disebut dengan *media logic*, baik secara teknis maupun institusional.⁵⁰ Hal tersebut dilakukan melalui fungsi pengaturan agenda (*agenda-setting function*) dari media. Melalui penyaringan (*filtering*), media mengatur agenda dengan memutuskan apa yang harus diungkapkan dan bagaimana cara mengungkapkannya. Fungsi pengaturan agenda media ini menyiratkan bahwa media mempunyai kekuatan tersendiri untuk mendefinisikan dan membingkai ulang religiusitas. Inilah yang dimaksud dengan *mediatization theory*.⁵¹

Dalam hubungannya dengan filsafat teknologi, *mediatization theory* ini lebih dekat kepada kaum *substantivist*. Secara umum, terdapat empat kategori filsafat teknologi dalam membantu memahami hubungan antara nilai-nilai yang terkait dengan teknologi dan kemampuan manusia untuk mengendalikannya.

Kaum determinis percaya bahwa teknologi tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri, alias netral. Manusia juga tidak memiliki kendali atas perkembangannya. Dalam pandangan mereka, perkembangan teknologi adalah otonom dari kontrol manusia dan perkembangan masyarakat ditentukan dan dikendalikan oleh perubahan teknologi yang membentuknya, sesuai dengan kebutuhan pada kemajuan dan efisiensi. Bagi yang lain, meskipun teknologi tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri, tetapi perkembangannya dapat dikendalikan.

⁵⁰ Moch Fakhruroji, "Mediatization of Religion in 'Texting Culture': Self-Help Religion and the Shifting of Religious Authority," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 245.

⁵¹ Anita L. Cloete, "Mediated Religion: Implications for Religious Authority," *Verbum et Ecclesia* 37, no. 1 (2016): 3.

Kaum instrumentalis ini berpikir bahwa manusia dapat dan harus mengendalikan pengembangan dan penggunaannya. Salah satu slogan favorit para instrumentalis adalah: *not weapons kill people, but people kill other people*.

Teori yang menegaskan bahwa teknologi memiliki nilai moral, tetapi hanya ada sedikit atau tidak ada kontrol terhadap cara pengembangan dan penggunaannya, disebut dengan substantivisme. Di bawah pandangan ini, masyarakat ditransformasikan sesuai dengan nilai-nilainya, seperti efisiensi dan kekuasaan. Teori kritis menganggap bahwa manusia memiliki kesempatan untuk mengendalikan perkembangan teknologi dan memengaruhi konsekuensi penggunaannya. Nilai-nilai yang terkandung dalam teknologi adalah spesifik sosial. Teknologi membingkai tidak hanya satu cara hidup tetapi banyak cara hidup yang berbeda. Masing-masing mencerminkan pilihan desain yang berbeda dan ekstensi mediasi teknologi yang berbeda. Pilihan yang terbuka terletak pada level yang lebih tinggi daripada level instrumental. Maka manusia dapat berharap untuk menyelamatkan diri mereka melalui intervensi demokratis ke dalam teknologi.⁵²

Dua pendekatan utama dalam wacana agama dan media dapat ditempatkan sebagai penterjemahan dari filsafat teknologi yang dijelaskan di atas. *Instrumentalist approach* merujuk kepada ketiadaan nilai, sedang *cultural approach* menitikberatkan pada *value-laden* pada teknologi. Dari pendekatan terakhir ini muncul *mediatization theory*. Dengan penekanan yang kuat dan tegas pada *media logic*, terutama pada fungsi pengaturan agenda (*agenda-setting function*) dari media, menempatkan teori ini lebih bersifat substantivis dibanding kritis.

Dampak lebih lanjut dari kekuatan yang dimiliki oleh media dalam membingkai ulang persoalan keagamaan adalah melemahnya kekuatan institusi keagamaan tradisional dalam mengendalikan makna simbol-simbol agama. Karena itulah, mediatisasi mengarah kepada perubahan otoritas agama (*religious authority*). Dalam konteks yang demikian, simbol keagamaan terlucuti dari institusi keagamaan. Media menggunakan simbol-simbol keagamaan suci

⁵² Mocan, "Digital Technology and The New Arts From The Philosophy of Technology Perspective," 99–100.

untuk tujuannya sendiri, meskipun terkadang penggunaan simbol dan narasi sekuler tersebut juga untuk menciptakan pengalaman keagamaan. Dengan demikian dapat disadari bahwa otoritas keagamaan pun berpindah ke individu-individu pengguna media.

Spiritualitas individual ini mengarah kepada penurunan otoritas keagamaan institusional. Oleh karena itu otoritas saat ini tampaknya berasal dari bawah ke atas, yaitu pengalaman hidup individu dan sehari-hari, bukan dari atas ke bawah, yaitu lembaga keagamaan. Pada akhirnya, otoritas dikaitkan dengan popularitas, bukan otentisitas. Karena itu otoritas bergeser dari institusi ke audiens media. Melalui musik, video game, dan film, konstruksi makna berada di tangan individu, bukan di dalam pesan itu sendiri. Budaya populer tampaknya mampu menggantikan peran institusi keagamaan dan teks sebagai agen tradisional konstruksi makna. Karena itu, pengetahuan teologis tidak lagi terletak pada segelintir orang yang memiliki hak istimewa untuk mempelajari tata bahasa yang rumit dan filosofis, tetapi sesuatu yang berkharisma di dalam agama telah bergeser dari intuisi sosial ke audiensi media.⁵³

Meskipun demikian, masih terdapat pandangan optimistis tentang tidak memudarnya otoritas keagamaan yang selama ini telah berlangsung, dengan mengacu kepada kasus Islam di Indonesia. Dinyatakan bahwa praktek agama dalam konteks *offline* tidak perlu khawatir terhadap keberadaan praktik pembelajaran Islam melalui internet, selama praktik-praktik tersebut mengontekstualisasikan otoritas *offline* dalam konteks digital. Melalui kontekstualisasi semacam ini, agama dalam konteks tradisional *offline* masih dapat mempertahankan posisinya sebagai sumber utama pengetahuan agama. Inilah yang dimaksudkan dengan hubungan timbal balik (*reciprocal relationship*) antara *online* dan *offline*, yaitu bahwa terdapat interkoneksi antara konteks praktik pembelajaran Islam melalui internet dan praktik tradisional dalam konteks *offline*. Dengan demikian, praktik pembelajaran Islam melalui internet tidak harus dipandang sebagai bentuk populisme agama yang menantang otoritas agama. Ia bahkan bisa berarti kesempatan untuk memperluas otoritas agama dalam konteks digital.⁵⁴

⁵³ Cloete, "Mediated Religion: Implications for Religious Authority," 5.

⁵⁴ Dindin Solahudin and Moch Fakhruroji, "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority," *Religions* 11, no. 19 (2020): 9.

Sedang bagi peneliti tidaklah demikian, hal ini ditunjukkan dengan hasil dari penelitian ini yang menguraikan tentang betapa kuatnya logika media digital dengan personalisasi webnya dalam berperan dan memberikan andil kepada pergeseran otoritas keagamaan.

Identifikasi Sumber Rujukan Keagamaan

Terkait dengan proses komitmen yang berupa identifikasi sumber rujukan keagamaan, tergambar bahwa bagi para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi, *identity agents* menjadi prioritas sebagai sandaran informasi keagamaan. Tiga agen identitas menjadi prioritas utama, yaitu orangtua, guru di sekolah dan guru mengaji. Keterlibatan mereka dalam dunia *online* sebagai kosekuensi bagian dari Generasi Z tidak serta merta mengabaikan sandaran *offline*. Hasil penelitian ini sekaligus menepiskan anggapan dan penilaian bahwa komunitas *online* dapat menggusur dan bahkan mengganti komunitas *offline*. Sudut pandang kontinuitas dan komplementari justru menegaskan bahwa komunitas religius *offline* didukung oleh praktik *online*. Kedua jenis komunitas ini bisa dilihat sebagai pelengkap antara yang satu dengan yang lain, sekaligus sebagai perpanjangan jangkauan.⁵⁵

Hal yang menarik terlihat ketika memperhatikan *identity infrastructure* para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi dalam proses komitmen ini, yaitu seputar sumber rujukan *online*. Fakta utama yang patut dijadikan catatan adalah bahwa tidak ada satupun rujukan *online* dalam bentuk situs website perihal keagamaan. Bahkan para pelajar itu tidak mengenal sama sekali website organisasi Islam besar di Indonesia seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Padahal kedua organisasi tersebut mengelola website khusus yang menginformasikan segala sesuatu yang terkait dengan keagamaan. Organisasi Islam NU memiliki alamat website: <https://www.nu.or.id/>, sedang organisai Islam Muhammadiyah memiliki alamat website: <http://m.muhammadiyah.or.id/>. Para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi tidak mengetahui kedua website ini dan karenanya tidak menjadikannya rujukan utama dalam penelusuran informasi keagamaan.

⁵⁵ Anita L. Cloete, "Living in a Digital Culture: The Need for Theological Reflection," *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 71, no. 2 (2015): 4.

Yang menjadi sumber rujukan keagamaan bagi para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi secara *online* terbagi menjadi dua kategori, yaitu persona dan akun anonim berlabel agama. Terdapat hal-hal menarik seputar dua kategori ini.

Kategori pertama terkait dengan kecenderungan anak muda Generasi Z dalam mengonsumsi informasi melalui audio visual. Para pelajar SMA Islam P.B Soedirman 1 Bekasi mengatakan bahwa mereka lebih mempercayai informasi keagamaan dalam bentuk video karena mereka bisa melihat langsung seseorang yang sedang menyampaikan informasi keagamaan, semisal ustadz atau penceramah agama. Mereka tidak hanya dapat menyimak uraian informasi dengan memperhatikan intonasi suara, tetapi juga dapat melihat mimik, raut muka, dan gerak tubuh. Karena itulah, bagi mereka, acuan persona dalam bentuk audio visual ini dapat dijadikan sumber rujukan keagamaan. Sedang di sisi lain, tulisan naratif tidak bisa demikian. Meskipun tertera nama pada sebuah tulisan di website, tetapi orang yang bersangkutan tidak dikenal.

Padahal di sisi lain, saat ini telah muncul teknologi canggih yang dapat merekayasa itu semua, yaitu teknologi rekayasa video yang mampu menayangkan sebuah gambar bergerak. Dengan teknologi ini, maka sebuah tayangan video bisa berupa seseorang yang sedang menyampaikan suatu informasi, tetapi sesungguhnya bukan dia yang sedang berbicara, meskipun dalam tayangan tersebut terlihat jelas raut muka dan gerak tubuhnya, serta intonasi dan nada suara yang sama persis dengan orang yang bersangkutan. Nama teknologi ini adalah *Deepfake*. *Deepfake* menggunakan teknologi kecerdasan buatan (*artificial intelligence*) yang disebut dengan *deep learning* untuk membuat gambar peristiwa palsu. Karena itulah disebut dengan istilah *deepfake*.⁵⁶ Berdasarkan uraian ini, maka jika saat ini penyebaran informasi palsu atau *hoax* masih berkisar pada tulisan narasi, dalam waktu yang tidak akan lama lagi *hoax* itu bisa menyasar ke media audio visual. Apabila hal ini terjadi, maka tayangan video dari seorang ustadz atau kiai pun rumit untuk dipercayai.

⁵⁶ Ian Sample, "What Are Deepfakes – and How Can You Spot Them?," January 13, 2020, <https://www.theguardian.com/technology/2020/jan/13/what-are-deepfakes-and-how-can-you-spot-them>.

Kategori kedua, yaitu akun anonim berlabel agama, menyiratkan dampak yang tak terelakkan dari posisi individu sebagai pusat dari komunitas *online*. Kemudahan multiplisitas akun pada media sosial berpengaruh kepada gejala anonimitas. Paradigma anonimitas ini, dalam pandangan peneliti, ternyata membawa dampak melebar yang tak tersangka. Pada awalnya, anonimitas itu hanyalah untuk menjembatani kemudahan multisiplitas akun. Tapi ternyata dampaknya tidak berhenti di titik itu. Tingkat kepercayaan pada informasi ternyata juga terkena imbasnya. Sehingga para pelajar mempercayai akun anonimitas yang berlabelkan agama, meskipun mereka tidak tahu siapa yang ada di balik akun tersebut. Hal ini terutama terjadi pada akun yang menggunakan kata-kata '*official*'. Sehingga jika ada sebuah akun berlabel agama, semisal 'Islam' kemudian dibumbuhi dengan kata '*official*', maka mereka mempercayai kevalidan kebenaran informasi dari akun tersebut, dan karenanya dijadikan rujukan. Salah seorang informan berujar: "*kan* itu akun *official*, jadinya pasti asli."

Terkait dengan akun pada *platform* media sosial dan hubungannya dengan organisasi Islam NU dan Muhammadiyah, dapat dinyatakan bahwa sesungguhnya kedua organisasi tersebut juga memiliki akun-akun pada media sosial, semisal Instagram. Kedua organisasi ini juga memiliki channel khusus pada situs YouTube. Tetapi, informasi keagamaan apa pun yang ada pada akun media sosial dan channel YouTube kedua organisasi ini tidak akan bisa sampai kepada anak-anak muda Generasi Z jika para remaja ini tidak dengan sengaja mengikuti (*follow*) atau berlangganan (*subscribe*), meskipun bisa jadi akun media sosial dari kedua organisasi ini diakses oleh jutaan orang para anggotanya. Inilah dampak dari personalisasi web algoritmik.

Ketahanan Diri terhadap Alternatif Lain

Terkait dengan proses komitmen yang berupa ketahanan diri terhadap alternatif lain, terlihat bahwa para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi belum menunjukkan tanda-tanda mampu mengolah informasi keagamaan secara mandiri. Kepasifan anak-anak muda ini terhadap penerimaan informasi keagamaan dari dunia virtual ternyata juga dibarengi dengan kepasifan dalam

mengelola dan meramu semua informasi tersebut untuk menjadi sebuah kesadaran diri yang personal dan khas. Sehingga ketahanan diri terhadap alternatif lain tidak didasarkan pada kekuatan informasi itu sendiri, tetapi berdasarkan kepada sumber asalnya. Informasi keagamaan yang tertolak pun juga tidak didasarkan pada kelemahan yang ada pada informasi tersebut, tetapi lebih disebabkan oleh sumber asal yang menyampaikan informasi tersebut. Dalam keadaan yang demikian, posisi *identity agents* sangatlah krusial bagi para remaja Generasi Z ini, karena agen-agen itulah yang berperan sebagai sumber asal informasi keagamaan yang diterima oleh para pelajar tersebut.

Dengan kondisi yang demikian, menurut peneliti, wacana seputar *student agency* sangat patut untuk dikemukakan. Sesungguhnya karakteristik komunitas daring yang menjadikan individu sebagai pusat gravitasi menjanjikan kemandirian dan kuasa diri. Tetapi, sebagaimana telah dikemukakan, bahwa kuasa diri tersebut hanya berlaku di awal saat pengelolaan akun saja, sehingga kebanyakan Generasi Z mengelolanya dalam mode privat. Tetapi setelah itu, kuasa diri tersebut tidak berlanjut dalam persoalan pengelolaan informasi. Dilihat dari sisi *identity infrastructure*, semisal komunitas pendidikan, wacana tentang *student agency*, sebagai lawan dari konsep *student angagement*, belum menjadi bagian integral dalam konteks historis pelajar Generasi Z di Indonesia saat ini. Penekanan konsep *student angagement* adalah pada pola perilaku siswa dan kecenderungan siswa untuk perilaku tertentu, bukan pada kemampuan siswa. Sedang di sisi lain, konsep *student agency* adalah otonomi siswa, seperti kebebasan untuk bertindak, berpikir, dan menjadi. Hal tersebut menyiratkan bahwa perilaku siswa dialami secara sukarela.⁵⁷ Karena hal yang demikian tidak terjadi, maka dampaknya adalah bahwa para pelajar tersebut belum mampu secara mandiri mengelola informasi keagamaan yang diterimanya, sehingga yang terjadi adalah percaya kepada sumber asal sebagai langkah ketahanan diri terhadap alternatif lain dalam proses komitmen konstruksi identitas keberagamaan.

⁵⁷ Manja Klemencic, "From Student Engagement to Student Agency: Conceptual Considerations of European Policies on Student-Centered Learning in Higher Education," *Higher Education Policy* 30 (2017): 80.

Hasil penelitian terhadap para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi juga menunjukkan bahwa ketahanan terhadap alternatif lain ada hubungannya dengan konsep *online religion*, terutama bagi mereka yang mengikuti akun atau grup maya tertentu sebagai sarana mempraktikkan ritual keagamaan. Konsep *online religion* merujuk kepada partisipasi dalam kegiatan keagamaan secara virtual.⁵⁸ Dengan mengikuti grup *online* semisal Penghafal al-Qur'an, maka seseorang dapat menyetorkan hafalannya secara *online*. Seseorang yang telah terikat pada sebuah praktek *online religion*, mempunyai ketahanan diri yang kuat terhadap alternatif lain yang datang dari luar akun atau grup maya yang diikutinya.

Proses komitmen semacam ini juga sangat terkait erat dengan konsep seputar personalisasi web, baik personalisasi yang dipilih sendiri (*self-selected personalization*) maupun personalisasi yang dipilih sebelumnya (*pre-selected personalization*), yaitu hasil penelitian yang menunjukkan bahwa para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi tidak merasakan perbedaan varian informasi keagamaan. Mereka merasa bahwa konten materi keagamaan yang didapatkan dari beragam *platform* media sosial dan media komunikasi seirama dan senada. Penyebab utamanya adalah bahwa akun-akun yang diikuti oleh para pelajar ternyata berada di bawah naungan wacana keagamaan yang serupa. Kondisi yang demikian menunjukkan dampak dari *filter bubble* personalisasi web ini berakibat kepada keberadaan pelajar pada sebuah *echo chamber*.

Personalisasi yang dipilih sendiri (*self-selected personalization*), terkadang disebut pula personalisasi eksplisit (*explicit personalization*),⁵⁹ ditunjukkan oleh sikap pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi yang dengan sengaja mengikuti akun-akun tertentu. Preferensi individual ini mengindikasikan situasi seseorang yang memilih untuk mendapatkan dan menemukan informasi, pendapat, gagasan dan ide yang serupa dengan dirinya secara eksklusif dari akun-akun tersebut.

⁵⁸ Young, "Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity," 94.

⁵⁹ Frederik J. Zuiderveen Borgesius et al., "Should We Worry about Filter Bubbles?," *Internet Policy Review: Journal on Internet Regulation* 5, no. 1 (2016): 3.

Personalisasi yang dipilih sebelumnya (*pre-selected personalization*), disebut pula sebagai implisit (*implicit personalization*), terkait dengan personalisasi yang dikreasikan dan didorong oleh situs web atau firma *platform* dengan bantuan teknologi algoritmik. Dikarenakan para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi mengikuti akun tertentu dan banyak melakukan klik pada informasi keagamaan yang seirama, maka informasi berikutnya yang diterima juga berada pada wacana yang seirama.

Dampak dari personalisasi web yang demikian dirujuk dengan sebutan *filter bubble* (gelembung saring). *Filter bubble* adalah semesta informasi unik pribadi yang diakses oleh seseorang di internet. Segala sesuatu yang ada di gelembung saring seseorang tergantung kepada identitas dirinya. Identitas tersebut tergantung pula kepada apa pun yang ia lakukan secara *online*. Efek dari *filter bubble* itu adalah keterpaparan pada bingkai berita yang sama setiap saat, yang mengarah pada penguatan *framing* (pembingkai).⁶⁰ Jika hal demikian terjadi, maka seseorang terkunci pada ruang yang diistilahkan dengan *information cocoons* (kepompong informasi).⁶¹ Terdapat pula istilah lain yang lebih terkemuka yang menunjukkan gejala serupa, yaitu *echo chamber* (ruang gema).⁶²

Secara umum, wacana tentang *religious commitment* menjadi arena diskusi tersendiri yang dikaji dari berbagai perspektif. Beberapa studi bertujuan untuk memetakan tingkat religiusitas seseorang atau sebuah komunitas keagamaan. Studi yang cukup mendasar terkait hal ini, terutama dari sudut pandang sosiologis, menghasilkan beberapa komponen yang bisa dijadikan acuan dalam memahami *religious commitment*, yaitu dimensi ideologi (*ideological*), ritual (*ritualistic*), pengalaman (*experiential*), intelektual (*intellectual*), dan konsekwensi (*consequential*).⁶³

⁶⁰ Seth Flaxman, Sharad Goel, and Justin M. Rao, "Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption," *Public Opinion Quarterly* 80, no. Special Issue (2016): 318.

⁶¹ Cass R. Sunstein, *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge* (New York: Oxford University Press, 2006), 9.

⁶² William Saletan, "Bubble Think: How to Escape a Partisan Echo Chamber," last modified May 3, 2010, <https://slate.com/news-and-politics/2010/05/how-to-escape-a-partisan-echo-chamber.html>.

⁶³ Yasemin El-Menouar, "The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study," *methods, data, analyses* 8, no. 1 (2014): 60.

Dimensi ideologis dibentuk oleh kepercayaan fundamental, yang diharapkan atau diminta untuk dipatuhi oleh orang beragama. Dimensi ritualistik mencakup tindakan ibadah dan pengabdian spesifik yang dilakukan oleh seseorang untuk mengekspresikan komitmen keagamaan mereka. Seringkali ritual tersebut terdiri dari tindakan ibadah publik atau komunal, serta pribadi atau individual. Seseorang yang religius diharapkan pada suatu waktu mampu mencapai pengetahuan langsung tentang realitas tertinggi atau mengalami sebuah emosi religius. Hal ini termasuk semua perasaan, persepsi dan sensasi, baik yang dirasakan oleh individu atau komunitas religius, yang melibatkan beberapa jenis komunikasi dengan Tuhan atau wujud transendental. Hal inilah yang dirujuk dengan dimensi pengalaman.

Dimensi intelektual mengacu pada harapan bahwa seseorang yang beragama memiliki pengetahuan tentang ajaran dasar keimanan dan tulisan-tulisan suci yang sakral. Dimensi intelektual ini terkait dengan dimensi yang pertama yaitu ideologis, karena pengetahuan tentang keyakinan adalah syarat yang diperlukan untuk penerimaannya. Namun, kepercayaan tidak harus mengikuti pengetahuan, juga tidak semua pengetahuan agama mendukung keyakinan. Dimensi konsekuensial mencakup efek sekuler dari keyakinan, praktik, pengalaman, dan pengetahuan agama pada individu. Ini mencakup semua ajaran agama yang menentukan apa yang harus dilakukan oleh seseorang dan sikap yang harus dipegang sebagai konsekuensi dari keimanan dalam agama.⁶⁴

Semua uraian tentang analisa konteks historis yang terjabarkan di atas menegaskan gagasan Don Ihde tentang wacana relasi antara manusia dan teknologi. Ia mengistilahkannya sebagai *Post-fenomenologi*, atau disebut juga fenomenologi instrumentasi. Istilah ini digunakan untuk menyebut sistem relasional manusia dan instrumen teknologi sebagai moda eksistensial dalam memahami dunia. Pengalaman indrawi manusia secara intensional dan perseptual berekstensi lewat artefak teknologi. Dengan demikian, peran instrumen menjadi sangat fundamental bagi manusia dalam

⁶⁴ Riaz Hassan, "On Being Religious: A Study of Christian and Muslim Piety in Australia," *Australian Religion Studies Review* 15, no. 1 (2002): 88; See also: Riaz Hassan, *On Being Religious: Patterns of Religious Commitment in Muslim Societies* (Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2005).

memahami dunia. Instrumen itu menjadi jembatan penghubung antara manusia dan dunia. Don Ihde merujuk dua macam bentuk relasi dengan istilah *embodiment relation* (relasi kemenubuhan) dan *hermeneutical relation* (relasi hermeneutis).⁶⁵

Relasi kemenubuhan terjadi saat instrumen dipahami sebagai bagian dari tubuh. Kapabilitas tubuh meluas melampaui potensi-potensi alamiahnya. Instrumen teknologi menjadi medium tubuh dalam rangka memahami dunia. Dalam relasi yang demikian, realitas kehidupan dipahami dan dimengerti keberadaannya melalui instrumen. Dengan instrumen itulah manusia memahami realitas yang dapat dijangkaunya. Namun di saat yang bersamaan, sesungguhnya realitas itu tereduksi. Instrumen teknologi memang menyingkap makna baru sebuah realitas, namun pada saat yang sama ia mereduksi pengalaman yang lain. Dengan demikian, *embodiment relation* secara intensional mentransformasikan persepsi-persepsi.

Pemikiran Don Ihde tentang *embodiment relation* ini tidak jauh berbeda dengan konsep *online religion* dari Glenn Young, yaitu ketika para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi menggunakan instrumen teknologi untuk mempraktikkan ritual keagamaan. Konsep *online religion* mengacu kepada partisipasi individu dalam kegiatan keagamaan secara virtual.⁶⁶ Pernyataan Don Ihde bahwa bentuk relasi ini dapat mereduksi realitas, sesuai dengan efek paradoks dari media ketika digunakan dalam praktek *online religion*, yaitu bahwa teknologi digital menyebabkan hilangnya misteri. Padahal misteri adalah bagian yang sakral dan penting dalam praktek keagamaan, sebagaimana diutarakan oleh Rudolph Otto.⁶⁷ Meski demikian, ada juga yang berpendapat bahwa media dapat menggunakan simbol-simbol non-religius yang ada pada teknologi digital untuk menciptakan pengalaman spiritual dan misteri yang baru.⁶⁸

⁶⁵ Budi Hartanto, *Dunia Pasca-Manusia – Menjelajah Tema-Tema Kontemporer Filsafat Teknologi* (Depok: Kepik, 2013), 4-9.

⁶⁶ Young, "Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity," 94.

⁶⁷ Omar M. Mcroberts, "Beyond Mysterium Tremendum: Thoughts toward an Aesthetic Study of Religious Experience," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 595 (2004): 194.

⁶⁸ Cloete, "Living in a Digital Culture: The Need for Theological Reflection," 3.

Pemikiran Don Ihde tentang relasi hermeneutis menandai relasi yang terpisah antara manusia dengan instrumen. Realitas yang muncul dan dapat dipahami oleh manusia direpresentasikan oleh instrumen itu sendiri. Dalam relasi yang demikian penafsiran sangat diperlukan. Realitas yang direpresentasikan oleh instrumen ini hanya dapat dipahami secara perseptual-hermeneutis. Konsep *religion online* senada dengan relasi hermeneutis ini. Para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi sedari awal telah mempraktekkan konsep ini begitu mereka berada di dalam jejaring *online* dan menelusuri berbagai informasi keagamaan di internet. Konsep *religion online* mengacu kepada ketersediaan beragam informasi keagamaan di dunia virtual. Penegasan Don Ihde tentang langkah lanjutan dari bentuk relasi hermeneutis seharusnya menjadi sebuah perhatian, yaitu bahwa penafsiran dan refleksi sangat diperlukan dalam bentuk relasi yang demikian. Sayangnya, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi tidak melakukannya. Mereka secara pasif menerima informasi keagamaan yang berasal dari jejaring *online* tanpa melakukan gerak hermeneutika pada informasi tersebut.

Di akhir analisa ini, peneliti mengutip pernyataan dari seorang filosof futuris, yaitu Yuval Noah Harari,⁶⁹ tentang takdir manusia yang terkungkung dalam kultur digital mutakhir: *ALGORITHM KNOWS YOU BETTER THAN YOU KNOW YOURSELF*.

Kesimpulan

Penelitian yang dilakukan terhadap para pelajar SMA Islam P.B. Soedirman 1 Bekasi adalah upaya mengungkap konstruksi identitas keberagamaan yang dilakukan oleh Generasi Z dalam kultur digital. Secara singkat, terjabarkan sebagai berikut: Pertama, proses eksplorasi dan komitmen yang dilakukan oleh para remaja Generasi Z menyiratkan pertautan antara agen identitas yang bersifat *offline* dan *online*, dikarenakan peran mereka secara simultan sebagai pelajar, anak, dan anggota komunitas daring sekaligus. Pertautan ini bersifat kontinuitas dan komplementari, sehingga tidak saling menafikan. Bagaimanapun, kepercayaan dan

⁶⁹ Carnegie Council for Ethics in International Affairs, "Yuval Noah Harari: 'An Algorithm That Knows You Better than You Know Yourself,'" March 13, 2017, https://www.youtube.com/watch?v=vC4FtajN_QY.

perhatian lebih pada agen persona dan akun anonim berlabel agama menunjukkan peranan yang menurun pada agen institusional keagamaan; Kedua, konteks historis kultur digital mengakibatkan terjadinya sesuatu yang paradoks pada diri remaja, yaitu keaktifan sebagai pusat poros gerak komunitas daring karena konsekuensi logis dari *networked individualism*; dan kepasifan pemerolehan informasi keagamaan karena aktivitas pemerolehannya melalui notifikasi. Keadaan yang demikian mendorong para remaja Generasi Z berada dalam sebuah *echo chamber* (ruang gema) pemahaman keagamaan tertentu. Berdasarkan hal di atas, proposisi teoritik yang peneliti ajukan melalui penelitian ini adalah bahwa kultur digital dengan personalisasi web algoritmiknya tidaklah bebas nilai, tetapi mengandung nilai-nilai paradigmatik tertentu, yaitu penyortiran wacana, yang memengaruhi para remaja dalam mengkonstruksi identitas keberagamannya.

Daftar Pustaka

- Ali, Hasanuddin, and Lilik Purwandi. *Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millennials*. Jakarta: Alvara Research Center, 2016. <https://www.slideshare.net/hasanuddinali/white-paper-indonesia-2020-the-urban-middleclass-millennials>.
- . *The Urban Middle-Class Millennials Indonesia: Financial and Online Behavior*. Jakarta: Alvara Research Center, 2017.
- Bagadiya, Jimit. “309 Social Media Statistics You Must Know In 2020,” 2020. <https://www.socialpilot.co/blog/social-media-statistics>.
- Bazilian, Emma. *Infographic: 50% of Gen Z ‘Can’t Live Without YouTube’ and Other Stats That Will Make You Feel Old*, May 21, 2017. <http://www.adweek.com/digital/infographic-50-of-gen-z-cant-live-without-youtube-and-other-stats-that-will-make-you-feel-old/>.
- Bell, David Matthew. “Religious Identity - Conceptualization and Measurement of the Religious Self.” Ph.D Dissertation, Emory University, 2009.

- Beretch, Thomas. "How Online Tracking and the Filter Bubble Have Come to Define Who We Are." *SSRN Electronic Journal* (2013). <https://ssrn.com/abstract=2878750>.
- Bertram-Troost, Gardien D., Simone de Roos, and Siebren Miedema. "The Relationship between Religious Education and Religious Commitments and Explorations Af Adolescents: On Religious Identity Development in Dutch Christian Secondary Schools." *Journal of Beliefs & Values* 30, no. 1 (2009): 17–27.
- Borgesius, Frederik J. Zuiderveen, Damian Trilling, Judith Möller, Balázs Bodó, Claes H. de Vreese, and Natali Helberger. "Should We Worry about Filter Bubbles?" *Internet Policy Review: Journal on Internet Regulation* 5, no. 1 (2016): 1–16.
- Campbell, Heidi. "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet." *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007): 1043–1062.
- Campbell, Heidi A. "Religious Authority and the Blogosphere." *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (2010): 251–276.
- Campbell, Heidi, and Forrest Rule. *The Practice of Digital Religion*. Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016.
- Carnegie Council for Ethics in International Affairs. "Yuval Noah Harari: 'An Algorithm That Knows You Better than You Know Yourself,'" March 13, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=vC4FtajN_QY.
- Cloete, Anita L. "Living in a Digital Culture: The Need for Theological Reflection." *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71, no. 2 (2015): 1–7.
- . "Mediated Religion: Implications for Religious Authority." *Verbum et Ecclesia* 37, no. 1 (2016).
- Cohen-Malayev, Maya, Elli P. Schachter, and Yisrael Rich. "Teachers and the Religious Socialization of Adolescents: Facilitation of Meaningful Religioius Identity Formation Processes." *Journal of Adolescence* 37 (2014): 205–214.

- Deans, Jason. "Google Chief Warns on Social Networking Dangers," August 18, 2010. <https://www.theguardian.com/media/2010/aug/18/google-facebook>.
- Djami, Marla Marisa. "Pencarian Identitas Diri Dan Pertumbuhan Iman Remaja," 2015. <http://www.staknkupang.ac.id/wp-content/uploads/2015/11/TULISAN-ILMIAH-Ibu-Marla.pdf>.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982.
- Dwiana, Ressi. "Mobilisasi Massa Dalam Era Network Society." *Jurnal Pekommas* 16, no. 3 (2013): 155–162.
- El-Menouar, Yasemin. "The Five Dimensions of Muslim Religiosity. Results of an Empirical Study." *methods, data, analyses* 8, no. 1 (2014): 53–78.
- eMarketer. "Virtual Reality Interest Highest Among Gen Z," March 12, 2015. <https://www.emarketer.com/Article/Virtual-Reality-Interest-Highest-Among-Gen-Z/1013295>.
- Etikan, Ilker, Sulaiman Abubakar Musa, and Rukayya Sunusi Alkassim. "Comparison of Convenience Sampling and Purposive Sampling." *American Journal of Theoretical and Applied Statistics* 5, no. 1 (2016).
- Fakhruroji, Moch. "Mediatization of Religion in 'Texting Culture': Self-Help Religion and the Shifting of Religious Authority." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 231–254.
- Flaxman, Seth, Sharad Goel, and Justin M. Rao. "Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption." *Public Opinion Quarterly* 80, no. Special Issue (2016): 298–320.
- Florea, Ioana. "Narrative Online and Offline Spaces. Field Notes From the Becoming of An Anthropologist." *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 1, no. 2 (2010): 111–127.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami—Hermeneutik dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

- Hassan, Riaz. "On Being Religious: A Study of Christian and Muslim Piety in Australia." *Australian Religion Studies Review* 15, no. 1 (2002): 87–114.
- . *On Being Religious: Patterns of Religious Commitment in Muslim Societies*. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2005.
- Hidayah, Arina Rohmatul. "Persecution Act as Filter Bubble Effect: Digital Society and The Shift of Public Sphere." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 22, no. 2 (2018): 112–126.
- Horsfield, Peter. "The Media and Religious Authority from Ancient to Modern." In *The Media and Religious Authority*, edited by Stewart Hoover, 37–66. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2016.
- Klemencic, Manja. "From Student Engagement to Student Agency: Conceptual Considerations of European Policies on Student-Centered Learning in Higher Education." *Higher Education Policy* 30 (2017): 69–85.
- Kroger, Jane, and James E. Marcia. "The Identity Statuses Origins, Meanings, and Interpretations." In *Handbook of Identity Theory and Research*, edited by Seth J. Schwartz, Koen Luyckx, and L. Vignoles Vivian, Structures and Processes:31–53. Personal and Developmental Perspectives. New York: Springer, 2011.
- Kuss, Daria J., and Mark D. Griffiths. "Online Social Networking and Addiction—A Review of the Psychological Literature." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 8 (2011): 3528–3552.
- Lim, Francis Pol. "An Analysis of Synchronous and Asynchronous Communication Tools in E-Learning." *Advanced Science and Technology Letters* 143 (2017).
- Lu, Kristine, and Katerina Eva Matsa. *More Than Half of Smartphone Users Get News Alerts, but Few Get Them Often*, August 9, 2016. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/09/08/more-than-half-of-smartphone-users-get-news-alerts-but-few-get-them-often/>.

- Madden, Mary, Amanda Lenhart, Sandra Cortesi, Urs Gasser, Maeve Duggan, Aaron Smith, and Meredith Beaton. *Teens, Social Media, and Privacy*, May 21, 2013. <https://www.pewresearch.org/internet/2013/05/21/teens-social-media-and-privacy/>.
- Mcroberts, Omar M. "Beyond Mysterium Tremendum: Thoughts toward an Aesthetic Study of Religious Experience." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 595 (2004): 190–203.
- Miller, Vincent. *Understanding Digital Culture*. Sage Publication, 2011.
- Mocan, Rodica. "Digital Technology and The New Arts From The Philosophy of Technology Perspective." *EKPHRASIS: Aftermaths of Critical Theory* 1 (2018): 97–111.
- Nasrullah, Rulli. "Internet Dan Ruang Publik Virtual, Sebuah Refleksi Atas Teori Ruang Publik Habermas." *Jurnal Komunikator* 4, no. 1 (2012): 26–35.
- Pariser, Eli. "Beware Online 'Filter Bubbles.'" TED conference, 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=B8ofWfX525s&t=39s>.
- Pew Research Center. *Millennials - A Portrait of Generation Next: Confident. Connected. Open to Change.*, 2010. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/3/2010/10/millennials-confident-connected-open-to-change.pdf>.
- Priatna, Yolana. "Hoax: Sebuah Tantangan Masyarakat Informasi." *Record and Library Journal* 4, no. 2 (2018): 92–98.
- Purwadi. "Peroses Pembentukan Identitas Diri Remaja." *Humanitas: Indonesian Psychological Journal* 1, no. 1 (2004): 43–52.
- Radcliffe, Damian. "The Media Habits Of Millennials, Generation Z, And The Rest Of Us: In Five Key Charts," November 27, 2017. www.huffingtonpost.co.uk/entry/the-media-habitsof-millennials-generation-z-and-the-rest-of-us-in-five-key-charts_uk_5a149436e4b0815d3ce65ac5.
- Saletan, William. "Bubble Think: How to Escape a Partisan Echo Chamber." Last modified May 3, 2010. <https://slate.com/>

news-and-politics/2010/05/how-to-escape-a-partisan-echo-chamber.html.

- Sample, Ian. "What Are Deepfakes – and How Can You Spot Them?," January 13, 2020. <https://www.theguardian.com/technology/2020/jan/13/what-are-deepfakes-and-how-can-you-spot-them>.
- Schachter, Jonathan J, and Jonathan J. Ventura. "Identity Agents: Parents as Active and Reflective Participants in Their Children's Identity Formation." *Journal of Research on Adolescence* 18, no. 3 (2008): 449–476.
- Seemiller, Corey, and Meghan Grace. *Generation Z: A Century in the Making*. New York: Routledge, 2019.
- Solahudin, Dindin, and Moch Fakhruroji. "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority." *Religions* 11, no. 19 (2020): 1–12.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Sunstein, Cass R. *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tim Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat. *Api Dalam Sekam: Keberagamaan Gen Z*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017.
- Turk, Victoria. *Understanding Generation Alpha*. Wired Consulting, n.d. <https://cnda.condenast.co.uk/wired/UnderstandingGenerationAlpha.pdf>.
- Valtysson, Bjarki. "Facebook as a Digital Public Sphere: Processes of Colonization and Emancipation." *tripleC: Cognition, Communication Co-operation* 10, no. 1 (2012): 77–91.
- Varkey Foundation. *Generation Z: Global Citizenship Survey*, 2017. <https://www.varkeyfoundation.org/media/4487/global-young-people-report-single-pages-new.pdf>.
- Vignoles, Vivian L., Seth J. Schwartz, and Koen Luyckx. "Introduction: Toward an Integrative View of Identity." In

- Handbook of Identity Theory and Research*, 1–27. New York: Springer, 2011.
- Villum, Christian. *Networked Individualism: The Community Paradigm Change*. CCG-7 Project. Ethnicity, Migration & Citizenship. Aalborg University, 2006.
- Visser-Vogel, Elsbeth, Janneke Westerink, Jos de Kock, Marcel Barnard, and Cok Bakker. “Sources for Religious Identity Development of Orthoprax Muslim Adolescents in the Netherlands.” *Journal of Muslims in Europe* 4 (2015): 90–112.
- Wulan Pujiriyani, Dwi. “Re-Imajinasi Ke-Indonesia-an Dalam Konteks ‘Network Society.’” *Jurnal Komunitas* 5, no. 2 (2013): 151–161.
- Young, Glenn. “Reading and Praying Online: The Continuity in Religion Online and Online Religion in Internet Christianity.” In *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, 93–106. New York: Routledge, 2004.
- Zulkifli. “The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power.” *MIQOT* XXXVII, no. 1 (2013): 180–197.