

PENGGUNAAN MEDIA SOSIAL DAN KEMARAHAAN RELIGIUS DALAM KASUS PEMBAKARAN VIHARA DI KOTA TANJUNG BALAI, INDONESIA

Iswandi Syahputra

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta

iswandi.syahputra@uin-suka.ac.id

Abstrak

Aktivitas masyarakat di media sosial (medsos) dapat memicu kerusuban sosial berbasis identitas keagamaan. Kerusuban sosial tersebut muncul sebagai kemarahan religius yang disalurkan melalui akun medsos. Di akun dunia maya tersebut, berbagai isu tentang agama yang sakral, suci dan agung memang bebas diperbincangkan, tetapi dapat dengan sangat mudah memicu kerusuban. Dalam kasus pembakaran vihara di Kota Tanjung Balai, Sumatera Utara, Indonesia, konflik horizontal terjadi karena sesama pengguna media sosial saling menstimulasi kemarahan, terdapat patung Budha sebagai faktor pemicu laten yang mengancam hubungan antaragama pada budaya masyarakat yang suka berkerumun. Artikel ini mengkaji terkait kasus pembakaran vihara di Kota Tanjung Balai, Sumatera Utara, Indonesia. Data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan sejumlah narasumber yang aktif di media sosial, tokoh masyarakat dan aparat kepolisian.

[Public activities carried out on social media may trigger religious identity based social riot. Such social unrest is observed to have surfaced initially as religious rage channeled via social media. It is, indeed, a fact that various issues on religion, which is regarded as sacred, hallowed, and revered, are discussed freely on social media, and it may very easily incite social turbulence. In the case of

vihara burning and rioting in the city of Tanjung Balai, North Sumatera, Indonesia, social riot was instigated by users of social media who mutually provoked resentment against one another, there was also the Budha statue which posed as a latent triggering factor threatening inter-religious relations within a societal culture fond of congregating. This article discusses the case of vihara burning which had occurred in Tanjung Balai, North Sumatera, Indonesia, wherein research data were acquired through in-depth interviews with several informants active on social media, community figures, and police personnel].

Kata kunci: *Media Sosial, Kemarahan Religius, Tanjung Balai, Patung Budha, Azan*

Pendahuluan

“Mari umat Islam bersatu, bancurkan Pekong dan Cina yang melarang kita shalat dan azan di kota Tanjung Balai...”. Demikian salah satu konten pesan berantai melalui SMS (*Short Message Service*) yang juga beredar di media sosial. Akibatnya, sebanyak delapan tempat ibadah umat Budha (vihara dan kelenteng) di Kota Tanjung Balai, Sumatera Utara, Indonesia dirusak dan dibakar massa pada Jum’at 29 Juli 2016 lalu. Delapan vihara tersebut tersebar di sejumlah tempat di Kota Tanjung Balai, masing-masing Vihara di Pantai Amor, Vihara Jalan Sudirman, Vihara Jalan Handoko, Vihara Jalan KS Tubun, Vihara Jalan Imam Bonjol, Vihara Jalan WR. Supratman, Vihara Jalan Ahmad Yani dan Vihara Jalan Ade Irma Nasution.¹

Perusakan tempat ibadah tersebut dipicu oleh keberatan Meliana, seorang warga keturunan Tionghoa yang beragama Budha terhadap suara Azan Maghrib yang dikumandangkan dari Masjid Al-Makhsum di Jalan Karya, Tanjung Balai. Warga yang keberatan tersebut meminta kepada pengurus Masjid Al-Makhsum untuk mengurangi volume suara azan yang berkumandang. Mengacu pada Kepala Polisi Resort (Kapolres) Tanjung Balai, AKBP ASG, jamaah Salat Maghrib Masjid Al-Makhsum menilai

¹ *“Tanjung Balai Rusub, 8 Vihara Dibakar”*, dalam <http://www.beritasatu.com/nasional/377186-tanjungbalai-rusub-8-vihara-dibakar.html> diakses pada 23 Agustus 2016.

keberatan tersebut disampaikan dengan cara yang kurang bersahabat.²

Peristiwa keberatan warga Tionghoa terhadap suara Azan Maghrib tersebut kemudian menyebar luas dengan cepat melalui berbagai jaringan media sosial. Pesan yang beredar di kalangan masyarakat dinilai sebagai sebuah penghinaan terhadap suara azan sebagai salah satu ajaran dalam agama Islam. Dari perspektif antropologi, azan dimaksudkan untuk menyampaikan pesan tentang keberadaan tempat suci dan waktu suci. Konsep ini dikenal dengan *soundscape*, yaitu mengetahui atau mengenal sebuah tempat melalui bunyi atau suara tertentu yang menjadi identitas kultural setempat.³ Selain itu, azan juga dapat disebut sebagai *acoustic artefact* yang dikaitkan dengan suatu setting sosial dan lokasi tertentu juga fenomena budaya. Mengacu pada Howes,⁴ dan Thomas⁵ azan sebagai *acoustic artefact* pada masyarakat yang dihuni oleh mayoritas Muslim menjadi bersifat publik, bukan privat.

Selanjutnya, suara azan dengan menggunakan penguat suara sebagai konsumsi di ruang publik dapat mengacu pada pendapat Bull. Bull menyebutkan bahwa suara tidak membedakan hal publik dan privat, karena suara tidak berbentuk.⁶ Hal ini berarti bahwa dalam ruang publik, di mana setiap orang bisa mendengar adanya suatu suara, suara azan adalah konsumsi publik. Kumandang azan dengan menggunakan penguat suara yang dapat didengar publik secara luas sama halnya dengan suara sirine dengan volume tinggi dari mobil ambulance atau mobil pemadam kebakaran. Suara sirine tersebut tidak dapat lagi disebut sebagai suara

² Wawancara dengan AKBP ASG di Tanjung Balai, Sumatera Utara 6 Agustus 2016.

³ Schafer R. Murray, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World* (Rochester: Destiny Books, 2011).

⁴ David Howes, "Scent, Sound and Synaesthesia. Intersensoriality and Material Culture Theory," Christopher Tilley, et al. (eds.), *Handbook of Material Culture* (London, Thousand Oaks and New Dehli: SAGE Publications, 2006), h. 161-172.

⁵ Julian Thomas, *Time, Culture and Identity: An Interpretative Archaeology* (London and New York: Routledge 1996).

⁶ Michael Bull, *Sounding Out the City: Personal Stereos and the Management of Everyday Life* (Oxford and New York: Berg, 2000).

privat karena telah menembus masuk dan dapat didengar oleh siapa saja yang berada dalam jangkauannya.

Di Jerman, azan dengan menggunakan penguat suara yang menjadi konsumsi pendengaran pada area publik ini menimbulkan perselisihan. Suara azan dengan menggunakan penguat suara tidak dapat disamakan dengan suara sirine mobil ambulans atau pemadam kebakaran. Hal tersebut disebabkan azan berisi lirik atau kalimat religius. Di antara gereja terdapat perselisihan mengenai panggilan muazzin, yang berkata, *'Allah Maha Besar—Saya bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah—Saya bersaksi bahwa Muhammad utusan Allah—Mari menjalankan sholat—Mari menuju kemenangan—Allah Maha Besar—Tidak ada Tuhan selain Allah'*. Bagi sebagian umat Kristen ini merupakan provokasi karena ucapan ini secara jelas menolak Trinitas Tuhan yang suci dan tentunya dogma fundamental Kristenitas. Pengawas dari Gereja Protestan di Jerman (EKD—Evangelische Kirche in Deutschland) telah mengakui bahwa suara azan sebagai panggilan salat dapat dipahami sebagai panggilan melawan Kristenisasi. Padahal azan sebagai panggilan salat bagi umat Muslim dilindungi oleh konstitusi Jerman karena kebebasan beribadah juga menjangkau advokasi publik bagi keyakinan seseorang.⁷

Hal serupa juga terjadi di Belanda yang mengatur penggunaan penguat suara untuk mengumandangkan azan. Di Belanda, masjid memiliki hak hukum untuk melakukan panggilan azan menggunakan penguat suara. Azan di Belanda telah diberi posisi hukum yang sama sebagaimana denting lonceng gereja sebelum dan selama upacara keagamaan. Hukum ini menetapkan bahwa pemerintah daerah setempat dapat membuat aturan umum mengenai frekuensi, durasi dan tingkat tekanan suara bagi panggilan publik untuk jasa keagamaan seperti azan. Pemerintah dapat mengatur pelaksanaannya, tetapi tidak dapat melarangnya. Namun demikian, kendati secara hukum masjid dibolehkan

⁷ Allievi Stefano, *Mosques in Europe; Why a Solution has Become a Problem* (London: Alliance Publishing Trust, 2010).

mengumandangkan azan dengan menggunakan pengeras suara, tapi organisasi masjid di Belanda menahan diri untuk menggunakan hak hukum tersebut.⁸ Ini merupakan sikap realistis yang mengarah pada penggunaan pengeras suara untuk mengumandangkan azan tidak dimungkinkan pada lingkungan yang diisi oleh mayoritas penduduk non Muslim.

Namun demikian, kendati suara azan bersifat publik, di Tanjung Balai terdapat seorang warga yang merasa keberatan dengan panggilan salat tersebut. Mengacu pada FP, dosen dan pegiat media sosial di Tanjung Balai, kabar adanya seorang warga Tionghoa yang keberatan terhadap pengeras suara azan di masjid menyebar dengan cepat melalui media sosial dan berita dari mulut ke mulut (*words to mouth*) di antara sesama warga. Menurutnya, postingan di media sosial dan kabar yang tersebar dari mulut ke mulut sama-sama memberi pengaruh terhadap berkumpulnya kerumunan massa. Informasi yang silang sengkabut itu terus berkembang sejak bulan Ramadan (Juni 2016) sampai dengan puncaknya pada hari Jum'at 29 Juli 2016. Ada isu yang berkembang bahwa Meliana masuk melabrak ke dalam masjid. Ada juga masyarakat yang melihat pertengkaran di rumah Meliana antara BKM dengan Meliana. Setelah itu praktik Salat Isya sudah tidak menentu lagi, masyarakat sudah mulai emosi dan hampir membakar rumah Meliana. Sementara dalam media sosial menampilkan ada foto masyarakat yang telah berkerumun dan ada yang berorasi.⁹

Selanjutnya pesan tersebut menyebar dengan cepat melalui dua jalur. *Pertama*, jalur virtual media siber, terutama *group chat* seperti *WhatsApp* (WA), *Facebook* dan media sosial lainnya. Ini merupakan karakteristik media sosial, memungkinkan individu akan mengidentifikasi dan berkomunikasi dengan orang yang mereka inginkan. Hal ini menawarkan mekanisme bagi individu dan institusi untuk membentuk komunitas

⁸ *Ibid*

⁹ Wawancara dengan FP di Tanjung Balai, Sumatera Utara 10 Agustus 2016.

dengan cepat dan membangun hubungan secara efektif dengan orang lain yang memiliki kesamaan dengan dirinya.¹⁰ *Kedua*, jalur *real* berupa desas-desus atau rumor melalui mulut ke mulut. Dalam waktu singkat hanya berjarak 6 jam dari peristiwa awal, pesan yang beredar luas telah menjadi pendorong amarah sosial. Hal ini mengacu pada pendapat AS, seorang tokoh pemuda Islam dan aktivis media sosial di Tanjung Balai merasa terpancing dan emosi dengan sikap Meliana.¹¹

Latar belakang tersebut menjelaskan bahwa pesan yang disampaikan pada khalayak melalui jaringan media sosial dapat memicu berbagai bentuk kerusuhan sosial yang bersifat laten. Sesuatu yang bersifat laten tersebut tersimpan dan terpendam dalam memori sosial berupa ketidakadilan sosial atau ketidakadilan ekonomi yang dirasakan sekelompok masyarakat lokal pribumi terhadap kelompok etnis pendatang. Hal serupa juga dapat terjadi sebaliknya, warga Tionghoa yang keberatan dengan pengeras suara azan yang dikumandangkan dari masjid merupakan wujud dari sesuatu yang bersifat laten tersimpan dan terpendam sebelumnya.

Artikel ini merupakan penelitian kualitatif yang akan mencari pengetahuan atau pemahaman berbagai relasi yang saling terkait di balik suatu realitas pada era media sosial. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam pada empat orang narasumber penelitian. Mengacu pada Wimmer dan Dominick, wawancara mendalam dimaksudkan untuk memberikan latar belakang mendetail tentang alasan mengapa narasumber memberi jawaban spesifik.¹² Narasumber yang diwawancarai adalah warga Tanjung Balai terdiri dari ulama atau tokoh agama yang berpengaruh, akademisi, aktivis media sosial, politisi dan aparat kepolisian yang terlibat saat kerusuhan terjadi. Narasumber dipilih berdasarkan kelayakan dan

¹⁰ A. Mayfield, *What is social media?* dalam http://www.icrossing.com/uk/ideas/fileadmin/uploads/ebooks/what_is_social_media_icrossing_ebook.pdf diakses pada 10 Februari 2017.

¹¹ Wawancara dengan AS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 6 Agustus 2016.

¹² Roger D. Wimmer dan Joseph R. Dominick, *Mass Media Research an Introduction* (Wadsworth, Cengage Learning, 2014).

ketersediaan akses pada narasumber¹³ dan kompetensi mereka bukan atas *representativeness* (keterwakilan).¹⁴ Peneliti memiliki kepentingan pada siapa yang paling mungkin memberikan data dan apakah data yang mereka berikan sudah memadai atau belum untuk menjelaskan permasalahan yang sedang diteliti. Data-data tersebut selanjutnya diproses dalam sejumlah kategori yang mengarah pada upaya generalisasi untuk kemudian disajikan secara interpretatif dan deskriptif.

Aktivitas di Media Sosial dan Gerakan Sosial

Hasil survey Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII)¹⁵ bulan November tahun 2016 menunjukkan bahwa dari total jumlah 256,2 juta penduduk Indonesia sebanyak 132,7 juta atau setara 51,8% adalah pengguna internet. Dari 132,7 juta pengguna tersebut sebanyak 38,7 juta (29,2%) berusia 35 hingga 44 tahun, 32,2 juta (24,4%) berusia 25 hingga 34 tahun, 23,8 juta (18%) berusia 45 hingga 54 tahun, 24,4 juta (18,4%) berusia 10 hingga 24 tahun dan 13,2 juta (10%) berusia 55 tahun ke atas. Sebanyak 31,1 juta (25,5%) menggunakan internet untuk mencari informasi dan 129,2 juta (97,4%) dari total pengguna internet menjadikan media sosial sebagai jenis konten yang paling sering diakses. Data tersebut menunjukkan bahwa setengah lebih penduduk Indonesia atau 129,2 juta dari 256,2 juta menggunakan media sosial sebagai konten yang paling sering diakses untuk memenuhi segala kebutuhan informasi mereka. Hal ini menjelaskan suatu aktivitas yang cukup dinamis di media sosial.

Pada beberapa kasus, aktivitas di virtual yang dinamis tersebut dapat mendorong atau berimplikasi pada kondisi masyarakat di dunia

¹³ Jane Stokes, *How to Do Media and Cultural Studies* (London: Sage, 2006).

¹⁴ H. Russel Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (Walnut Creek: AltaMira Press, 1998).

¹⁵ APJII, (*Infografis Penetrasi dan Prilaku Pengguna Internet di Indonesia*, dalam <https://www.apjii.or.id/content/read/39/264/Survei-Internet-APJII-2016>, diakses pada 10 Januari 2017.

nyata. Mengacu pada Nugroho dan Syarief,¹⁶ dan Lim¹⁷ beberapa aktivitas masyarakat berupa aksi unjuk rasa di Indonesia sebelumnya didorong oleh aktivitas di media sosial. Gerakan sosial yang didorong oleh aktivitas dalam media sosial yang sangat menonjol di Indonesia adalah dalam kasus *Prita Mulyasari vs Rumah Sakit (RS) Omni International* atau kasus *Cicak vs Buaya*. Aktivitas di media sosial mampu memobilisasi massa.

Ketegangan dan aktivitas yang sangat dinamis serta sebaran informasi di media sosial yang demikian cepat dan meluas, telah mengubah situasi menjadi lebih spontan dan tidak mampu diprediksi. Lim berargumen bahwa aktivitas di media sosial dapat berubah menjadi keterlibatan masyarakat atau mendorong aksi massa terjadi karena konten media sosial yang disampaikan bersifat sederhana, aksi yang dilakukan beresiko rendah, tema yang diperbincangkan sesuai dengan narasi besar seperti nasionalisme dan keagamaan dan tidak bertentangan dengan narasi yang diusung oleh media arus utama. Aktivitas di media sosial ini akan terkait dengan kekuatan media berbasis internet sebagai bentuk media baru.¹⁸

Media Sosial sebagai Media Baru

Dari perspektif teori, agak rumit membahas kelanjutan media baru. Sebab media baru merupakan istilah yang sesungguhnya dilekatkan pada terma waktu dan jenis perangkat yang digunakannya. Sesuatu yang dianggap sebagai media baru saat ini, dapat menjadi media lama pada masa depan. Sebaliknya, sesuatu yang dianggap sebagai media lama saat ini—karena itu sering disebut juga media tradisional—merupakan media baru pada masa awal kemunculannya. Misalnya, apakah televisi sebuah

¹⁶ Yanuar Nugroho dan Sofie Shinta Syarief. *Beyond Click-Activism? New Media and Political Processes in Contemporary Indonesia* (Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung, 2012).

¹⁷ M. Lim, "Many Clicks but Little Sticks: Social Media Activism in Indonesia", *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 43, No. 4, 2014a, h. 636-657. Lihat juga M. Lim "The Internet and Everyday Life in Indonesia: A New Moral Panic?" *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol. 169, No. 1, 2013, h. 142-3.

¹⁸ *Ibid.*

medium baru? Dahulu televisi adalah medium baru pada tahun 1950-an. Hal yang sama dapat dikatakan bagi radio pada tahun 1920-an atau sinema pada awal abad 20. Oleh karena itu, beberapa peneliti setuju bahwa kebaruan sebuah media baru adalah merupakan bagian dari sebagian media sebelumnya, bersifat nyata, dan tidak pernah ada sebelumnya. Dengan pertimbangan tersebut, media baru bukanlah sesuatu yang benar-benar baru sehingga menghapus semua sejarah sebelumnya. Sebab sejarah media juga penuh dengan sifat kebaruan yang sama.¹⁹

Pada awalnya, semua media itu adalah media baru.²⁰ Mesin ketik, *telegraf optic*, album rekaman vinil, tape delapan-track atau *walkman*, hari ini merupakan jenis media kuno. Namun jenis media tersebut tidak selalu kuno karena masih digunakan sebagai media hingga saat ini. Hal ini menjadi faktor lain untuk dipelajari dan diteliti guna memahami makna bahwa agar dapat disebut menjadi media baru, hal itu terkait dengan waktu dan budaya. Oleh sebab itu, 'media baru' merupakan konsep yang relatif. Dalam 30 tahun kedepan, dapat saja media *online* disebut sebagai media lama, kuno atau tradisional. Dibutuhkan banyak pendekatan yang kadang selalu berkembang dan berubah dalam memahami media baru tersebut. Teknologi komunikasi baru yang menghasilkan efek budaya yang luas, sulit di prediksi dan mengganggu, serta mengubah dinamika hubungan manusia.²¹

Potret media sosial seperti itu disebut Klein²² sebagai '*web like image*'. Aktivitas di media sosial seperti jaring laba-laba. Dalam jaringan tersebut ada bagian inti (pusat jaringan) sebagai pusat seluruh aktivitas

¹⁹ M. Lister, et.al., *New Media: a Critical Introduction* (London: Routledge, 2010).

²⁰ L. Gitelman, *Always Already New Media, History, and the Data of Culture* (London: The MIT Press, 2006); L. Gitelman, and B.G. Pingree, (eds.), *New media, 1740–1915* (Cambridge: The MIT Press, 2003); S. Zielinski, *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means* (Cambridge, MA: MIT Press, 2009).

²¹ C.J. Davey, et. al. *New media and the courts the current status and a look at the future*. A report of the new media committee of the conference of court public information officers dikutip dari <http://cpionewmedia.ning.com/> diakses pada 10 Desember 2016.

²² Donatella Della Porta, *Can Democracy be Daved? Participation, Deliberation, and Social Movement*. (Cambridge, UK: Polity Press, 2013).

media sosial. Pusat inti jaringan (*hubs*) tersebut dihubungkan oleh seorang aktor sebagai perantara (*bridge*). Aktor perantara ini menyebarkannya pada aktor jaringan lainnya. Borgatti dan Lopez-Kidwell²³ menilai, aktor yang berperan sebagai perantara dalam suatu ikatan yang lemah dengan aktor lainnya. Antaraktor di media sosial saling kenal, tapi tidak cukup dekat. Walau lemah, namun mereka intensif berinteraksi melalui media sosial. Namun demikian, dalam kasus aktivitas di media sosial dan kerusuhan yang terjadi di Tanjung Balai, Sumatera Utara, Indonesia, media arus utama tidak memberi pengaruh sebagaimana disampaikan Lim sebelumnya.²⁴

Penggunaan Media Sosial dan Kemarahan Religius

Penelitian ini menemukan bahwa kemarahan religius khalayak termediasi melalui media sosial. Kemarahan religius menjadi konsep penting untuk menggambarkan kondisi kerusuhan yang terjadi di Kota Tanjung Balai. Suatu kondisi dimana kemarahan muncul di media sosial dan saling menstimulasi sesama penggunanya. Kemarahan tersebut muncul secara spontan sebagai akibat terusiknya suatu keyakinan atau ritual keagamaan yang bersifat sakral, suci dan agung serta dianggap benar secara budaya.

Mengacu pada pendapat AS, kerusuhan massa memang cepat menjalar karena informasi yang tersebar melalui media sosial. Namun aksi massa dan kerusuhan tersebut terjadi secara spontan karena emosi semata. Dia mengatakan untuk mengantisipasi kerusuhan yang bersifat massif, perlu adanya status yang mendinginkannya. Oleh karena itu, AS secara sigap berinisiatif untuk mengunggah status di laman *Facebook*-nya yang berisi seruan kepada para tokoh agama agar meleraikan massa

²³ Stephen P Borgatti, dan V. Lopez Kidwell, "Network Theory," John Scott and Peter J. Carrington (ed.), *The SAGE Handbook of Social Network Analysis* (London: Thousand Oaks, SAGE Publications, 2011).

²⁴ M. Lim, "The Internet and Everyday Life in Indonesia: A New Moral Panic?" *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol. 169, No. 1, 2013.

yang sudah berkumpul menggelar aksi.²⁵

Kemarahan religius bukan merupakan fenomena keagamaan tetapi merupakan fenomena media sosial yang dipengaruhi oleh sakralitas agama. Azan sebagai salah satu bentuk praktik dari sakralitas agama memasuki ruang media sosial yang profan. Pertemuan keduanya menimbulkan histeria kemarahan keagamaan yang sulit dikontrol. Religiusitas mudah memancing kemarahan karena merupakan area sakral, suci dan agung. Sedangkan media sosial merupakan area publik yang bersifat profan. Suatu area terbuka bagi beragam ekspresi, termasuk kemarahan. Sehingga media sosial menjadi sarana yang paling mudah untuk menyalurkan kemarahan saat wilayah religius yang sakral, suci dan agung terusik.

Kemarahan dalam kasus ini merupakan salah satu bentuk gambaran meluapnya emosi terhadap sebuah peristiwa, perilaku orang atau hubungan sosial yang kurang baik. Dalam pengertian ini, kemarahan memiliki fungsi adaptif dengan lingkungan sosial. Mengacu pada Lewis dan Haviland²⁶, kemarahan individu berhubungan dengan pola interaksi dan hubungan individu dengan lingkungannya pada masa perkembangan. Pada sisi yang berbeda, dibanding dengan konflik lain yang memicu kemarahan, konflik yang disebabkan karena kemarahan agama tidak harus lebih intens, namun bertahan lebih lama dan cenderung tidak diselesaikan melalui negosiasi. Konflik berbasis identitas keagamaan menjelaskan bahwa kemarahan agama dapat terjadi karena perbedaan identitas keagamaan, terlepas dari apakah identitas tersebut terkait secara eksplisit dengan konflik atau tidak.²⁷

Self control yang lemah dan kesadaran sosial yang rendah untuk menciptakan ketertiban membuat pengguna media sosial dengan cepat mengekspresikan kemarahan mereka melalui media sosial. Pengguna

²⁵ Wawancara dengan AS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 6 Agustus 2016.

²⁶ M. Lewis dan J.M. Haviland-Jones, *Handbook of Emotions. Second Edition* (New York: The Guilford Press, 2000).

²⁷ Susanna Pearce, "Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts," dalam *Terrorism and Political Violence*, Vol. 17, No. 3, 2005. h. 333–352.

media sosial saling menstimulasi sesama mereka dengan berbagai ujaran kebencian untuk menunjukkan kemarahan mereka terhadap penolakan suara azan. Situasi tersebut mengarah pada berbagai ujaran kebencian. Mengacu pada pendapat FP, situasi di media sosial *Facebook* yang dipantaunya saat kerusuhan terjadi digambarkan sebagai emosi yang liar, cepat, dan tidak terkendali. Melalui media sosial, agama dapat memicu kemarahan. Dengan begitu, kekuatan media sosial dapat pula menimbulkan kepanikan religius. Dari ceritanya, ia mengatakan bahwa saat malam terjadi kerusuhan, lini masa atau dinding laman *Facebook*-nya dibanjiri oleh sumpah serapah, amuk kemarahan yang sudah seperti tak terkontrol lagi. Suatu peristiwa yang belum pernah dia lihat sebelumnya. Media sosial menjadi ruang yang panas dan liar dan sulit dikendalikan.²⁸

Berbagai ujaran kemarahan yang didasari oleh emosi tersebut dapat digambarkan sebagai *extreme speech*. Suatu ujaran kemarahan tersebut berlangsung dengan sangat ekstrem dan tajam hingga menstimulasi suatu gerakan sosial. Mengacu pada Pohjonen dan Udupa²⁹, berbagai *extreme speech* tidak hanya terjadi di Indonesia, tapi juga di India dan Ethiopia. Dalam kasus aksi massa dan kerusuhan yang terjadi di Kota Tanjung Balai, emosi massa secara virtual di media sosial yang disampaikan secara ekstrem tersebut efektif meluas menjadi aksi massa karena menyangkut agama sebagai identitas religius masyarakat setempat.

Selain itu, penggunaan bahasa yang singkat dan sederhana namun bersifat provokasi dalam penyampaian opini melalui media sosial dengan mudah membakar emosi khalayak virtual. Emosi virtual tersebut mendorong terjadinya aksi massa beresiko tinggi, berupa pengrusakan tempat ibadah dan aksi anarkis lainnya. Agama menjadi arena yang mudah memicu kekerasan karena merupakan narasi besar bagi kemanusiaan. Bagi masyarakat yang religius seperti warga Kota Tanjung Balai, agama

²⁸ Wawancara dengan FP di Tanjung Balai, Sumatera Utara 10 Agustus 2016.

²⁹ Matti Pohjonen & Sahana Udupa, "Extreme Speech Online: A Anthropological Critique of Hate Speech Debates," *International Journal of Communication*, Vol. 11, 2017, h. 1173–1191.

merupakan identitas sosial yang melekat pada kehidupan mereka secara turun temurun. Proses tersebut berjalan sejak ratusan tahun yang lalu. Agama menjadi sesuatu yang sangat sakral, suci dan agung. Di media sosial agama yang sakral, suci dan agung tersebut menjadi lebih bebas diperbincangan, namun lebih sensitif memicu konflik.

Symbolisme Agama sebagai Potensi Laten Pemicu Kerusuhan

Kehidupan masyarakat Kota Tanjung Balai diwarnai oleh berbagai praktik dan simbolisme agama Islam yang kuat. Simbol di sini dipahami sebagai medium yang memiliki susunan pesan menjadi suatu sistem keyakinan yang dianut.³⁰ Simbol sebagai suatu sistem keyakinan memiliki kekuatan mempertahankan atau menggerakkan masyarakat karena suatu nilai yang dikandungnya. Oleh sebab itu, secara internal kekuatan simbol bukan saja pada nilai yang dikandungnya, tetapi secara eksternal mampu menggerakkan orang yang meyakini nilai yang dikandungnya. Sehingga dalam praktik keagamaan simbol menjadi sangat penting karena bekerja menyederhanakan keyakinan agama yang bersifat transenden. Cassier menyebut kehidupan manusia yang penuh dengan simbol tersebut dengan *animal symbolicum*, manusia adalah hewan yang bersifat simbolik.³¹

Simbol menjadi jalan terang menuju sesuatu yang suci, kudus dan transenden sebagaimana diyakini oleh semua agama. Manusia tidak dapat mendekati yang suci, kudus dan transenden karena manusia terikat dengan berbagai hal material dan temporal di dunia. Patung Budha di vihara Tri Ratna, merupakan simbol religius bagi warga yang beragama Budha di Kota Tanjung Balai. Menurut data³² terdapat 54 masjid, 98 mushola, 26 gereja dan 9 vihara di Kota Tanjung Balai. Salah satu kompleks vihara paling megah di Kota Tanjung Balai, Tri Ratna berada tepat di

³⁰ Sujono Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 35

³¹ Ernest Cassier, *Manusia dan Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 98.

³² Badan Pusat Statistik Tanjung Balai, *Buku Saku Statistik Tanjung Balai 2016* (Tanjung Balai: BPS Kota Tanjung Balai, 2016).

Tanjung, pinggir sungai Asahan. Di atas atap lantai empat vihara tersebut berdiri megah patung Budha dalam posisi berdiri setinggi enam meter. Keberadaan patung ini secara imajiner berada pada satu garis lurus dengan arah kiblat. Arah kiblat yang secara imajiner menuju ke Kakbah sebagai simbol arah ibadah salat bagi umat Muslim yang berada di depan patung atau vihara. Sehingga keberadaan patung ini dinilai dapat mengganggu kekhusyukan ibadah salat umat Islam.

Mengacu pada riset yang dilakukan Irwansyah³³ beberapa kali masyarakat Muslim setempat menyampaikan aspirasi mereka menolak keberadaan patung Budha tersebut. Secara administrasi, tercatat sudah 12 kali aktivitas surat menyurat yang didokumentasikan terkait keberatan masyarakat terhadap keberadaan patung tersebut. Menurut seorang ulama berpengaruh di Kota Tanjung Balai, SS, patung Budha sebagai simbol agama Budha ini merupakan masalah yang mengganggu perasaan keagamaan masyarakat Tanjung Balaisebagai kota religius. Menurutnya, keberadaan patung Budha di tempat ibadah itu melanggar kesepakatan. Umat Islam dalam hal ini tidaklah salah sebab sumber kesalahan ada di mereka yang melanggar kesepakatan. Sebelumnya sudah ada janji dan kesepakatan pada masa Wali Kota Tanjung Balai dijabat oleh Sutrisno. SS menambahkan bahwa arsip kesepakatan tersebut masih ada di pemerintah kota sampai sekarang. Di dalam poin isinya juga menyebutkan bahwa posisi patung tidak boleh terlalu tinggi, agar ikon Kota Tanjung Balai sebagai kota agama tidak terhinakan”.³⁴

Kendati kerusuhan tersebut berbasis keagamaan karena keberadaan patung Budha sebagai simbolisme agama Budha, namun dapat menjalar menjadi kerusuhan rasial berbasis etnis. Sebab menurut Irwansyah³⁵ masih terdapat mispresepsi konsepsi antara Budha dan Cina juga merupakan

³³ Irwansyah, “Potensi Keretakan Hubungan Sosial Muslim-Buddhis (Kasus Konflik Patung Buddha di Kota Tanjungbalai Sumatera Utara),” *Analisa*, Vol. 20, (02), 2013, h. 155-168.

³⁴ Wawancara dengan SS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 9 Agustus 2016.

³⁵ Irwansyah, “Potensi Keretakan...,” h. 155-168.

potensi laten. Persepsi bahwa Budha sama dengan Cina tersebut dapat menjadi potensi keretakan hubungan sosial antara Muslim dan umat Budha di Kota Tanjung Balai. Terdapat masyarakat Muslim Tanjung Balai yang belum dapat membedakan antara Tionghoa sebagai etnis dengan Budha sebagai agama.

Oleh sebab itu, kasus kerusuhan di Kota Tanjung Balai akan sulit dimengerti jika hanya dipahami sebagai kerusuhan yang dipicu oleh media sosial. Berbagai penelitian tentang media massa dan konflik keagamaan seperti Juergensmeyer,³⁶ Sofjan,³⁷ Mujani,³⁸ atau Balai Litbang Agama Jakarta³⁹ juga mengungkapkan hal serupa. Berbagai konflik dan kekerasan keagamaan yang pernah terjadi dan diteliti sulit dipahami hanya karena dipicu oleh satu faktor saja seperti ekonomi, politik atau agama. Sebagaimana juga Bertrand menyebut bahwa *"In general, theories of ethnic conflict have been poor at differentiating between forms of conflict and better at developing theoretical propositions about the causes of all forms of ethnic conflict"*. Pendapat Bertrand tersebut secara luas dapat dipahami sebagai banyak cara untuk menjelaskan tentang dimensi konflik yang terjadi, termasuk konflik berbasis keagamaan.⁴⁰

Dalam kasus kekerasan keagamaan di Kota Tanjung Balai, konflik dapat dipahami sebagai protes yang bersumber dari keyakinan kultural dari dalam paham keagamaan itu sendiri. Aksi kekerasan sendiri dapat dipahami sebagai tindakan yang berdampak pada timbulnya korban atau

³⁶ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Oakland California: University of California Press, 2017).

³⁷ Dicky Sofjan, *Why Muslim Participate in Jihad: An Empirical Survey on Islamic Religiosity in Indonesia and Iran* (Bandung: Mizan, 2006).

³⁸ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: Gramedia-PPIM-Freedom Institute, 2007).

³⁹ Balai Litbang Agama Jakarta, *Kekerasan Keagamaan di NAD, Sumatera dan Jawa Bagian Barat: Laporan Hasil Survei* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007). Lihat juga Balai Litbang Agama Jakarta, *Konflik Keagamaan di Wilayah Banten: Laporan Hasil Studi Insiden Konflik Keagamaan Berbasis Harian Radar Banten* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2008).

⁴⁰ Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009.)

kerugian harta benda. James B. Rule⁴¹ memberi definisi kekerasan sebagai “*deliberate destruction of persons or property by people acting together*”. Sementara kekerasan keagamaan (*religious violence*) didefinisikan oleh John T. Sidel⁴² sebagai “*collective physical attacks on persons or property launched in avowed defense or promotion of religious beliefs, boundaries, institutions, traditions, or values, and behind religious symbols and slogans*”.

Mengacu pada cerita AS, dalam aksi pengrusakan Vihara Tri Ratna tersebut massa bahkan sudah sempat berada di lantai gedung paling atas vihara dan ingin merobohkan patung Budha. Namun aksi pengrusakan tersebut dihentikan karena adanya kekhawatiran timbulnya korban jiwa. Secara kronologi, AS menceritakan bahwa massa yang sudah emosi dan berada di lantai empat vihara itu sebetulnya sudah sempat berupaya merobohkan patung namun lantaran aksi spontan, mereka sama sekali tidak membawa peralatan seperti palu atau tali untuk merobohkannya. Untungnya konstruksi patung cukup kokoh sehingga tak sampai roboh. Sementara masyarakat lain yang berada di bawah menghimbau agar massa yang ingin merobohkan patung membatalkan niatnya karena khawatir ada korban jiwa. Akhirnya massa menghentikan usahanya merobohkan patung tersebut.⁴³

Vihara secara umum dan khususnya Vihara Tri Ratna tempat patung Budha berada menjadi target simbolis keagamaan yang hendak dirusak. Simbol agama merupakan representasi yang paling nyata dari ajaran dan keyakinan keagamaan yang bersifat abstrak. Kerumunan massa yang hendak merusak vihara dan patung tersebut bukan karena semata ingin merusak patung dan bangunan vihara, tetapi menghancurkan segala nilai yang terkandung dalam patung dan vihara tersebut sebagai simbol keagamaan. Kemuliaan agama, dominasi atau kemegahan patung dan

⁴¹ James B. Rule, *Theories of Civil Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

⁴² John T. Sidel, *Riots, Pogroms, and Jihad: Religious Violence in Indonesia* (Singapore: NUS Press, 2007).

⁴³ Wawancara dengan AS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 10 Agustus 2016.

vihara dimaknai umat Muslim mengganggu Kota Tanjung Balai sebagai kota religius. Sehingga pengrusakan patung dan vihara tersebut juga dapat dipahami sebagai kuatnya posisi kelompok destruktif yang dapat mendorong khalayak untuk melakukan tindakan serupa di tempat yang berbeda. Kerumunan sosial yang bersifat faktual tersebut menjadi sangat cepat menjalar menjadi keriuhan virtual melalui media sosial. Hal ini merupakan jawaban mengapa dalam waktu yang sangat singkat terjadi pengrusakan meluas terhadap hampir seluruh vihara yang ada di Kota Tanjung Balai.

Antara Kerumunan Faktual dan Keriuhan Virtual

Kerusuhan keagamaan dengan menggunakan kekerasan dapat muncul dari kerumunan. Kekerasan kolektif tersebut dapat terjadi pada kerumunan yang memiliki jenis dan budaya sosial yang sama pada semua tingkatannya. Kekerasan massa tersebut secara tidak langsung akan memberikan dukungan kebebasan pada kerumunan untuk bertindak lebih agresif. Massa semakin agresif karena merasa ada pengakuan dari orang di sekitarnya atau orang yang berada di sekitarnya tidak mengenal atau memperhatikannya. Kondisi seperti ini semakin mendorong hilangnya kendali massa.

Hilangnya kendali massa berakibat pada munculnya perilaku yang destruktif dan anarkis. Kendali massa tersebut semakin lenyap karena kerumunan telah diikat oleh isu bersama. Interaksi sesama anggota kerumunan menjadi dasar meningkatnya aktivitas kekerasan. Ini mengandung dualitas yang dilematis. *Pertama*, sesama anggota kerumunan saling mengenal sehingga pertukaran informasi yang telah diikat oleh isu bersama semakin mendorong munculnya kekerasan. *Kedua*, sesama anggota kerumunan tidak saling mengenal sehingga tidak ada pertukaran informasi. Karena tidak ada yang kenal, massa merasa tidak ada yang memperhatikannya.

Selanjutnya kerumunan massa mengalami percepatan pergerakan sedemikian rupa sehingga dalam waktu enam jam, delapan vihara dibakar dan dirusak oleh massa yang berkerumun tersebut. Percepatan kerusuhan itu memungkinkan terjadi dalam era media sosial melalui suatu proses saling mengkonfirmasi antara kerumunan faktual dan keriuhan virtual. Masyarakat yang berkerumun menjadi basis realitas terhadap keramaian virtual di media sosial yang membicarakan kerumunan tersebut. Hal ini menjelaskan bahwa kerumunan massa yang bersifat faktual mendahului atau menjadi basis realitas dari adanya keriuhan perbincangan suatu topik di media sosial. Menurut Z salah seorang seniman musik di Kota Tanjung Balai yang aktif di media sosial, dia mengetahui adanya kerumunan masyarakat setelah membuka akun *Facebook* miliknya. Z bahkan dapat memprediksikan akan terjadi kerusuhan dan aksi pembakaran vihara dari sejumlah status beberapa akun *Facebook* teman yang sebelumnya dikenal dengan baik.

Secara kronologi dia menceritakan bahwa sekitar pukul 21.00 waktu setempat membuka akun *Facebook* miliknya. Saat itu sudah banyak postingan berita tentang keberatan suara azan tersebut. Awalnya dia tidak begitu percaya, tapi setelah melihat status orang yang dia kenal baik juga mem-*posting* status serupa akhirnya dia berinisiatif mengambil kamera. Dia keluar rumah dan langsung menuju Vihara Tri Ratna. Z menduga massa bergerak menuju Vihara Tri Ratna untuk merusak patung Budha. Ternyata Vihara Tri Ratna masih sepi belum ada kerumunan massa, pada saat itu jarum jam masih menunjukkan pukul 22.00.⁴⁴

Demikian juga dengan FP, salah seorang dosen di Tanjung Balai yang juga menjadi aktivis di media sosial. Dia mengetahui adanya kerumunan massa dari laman *Facebook* miliknya. Awalnya FP tidak begitu yakin dengan keriuhan di *Facebook* yang menyebut adanya kerumunan massa yang selanjutnya berubah menjadi kerusuhan massa. Keraguannya terhadap keriuhan perbincangan kerumunan massa di *Facebook* berubah

⁴⁴ Wawancara dengan Z di Tanjung Balai, Sumatera Utara 11 Agustus 2016.

setelah mengetahui banyak mobil patroli aparat keamanan melintasi rumahnya yang tidak jauh dari jalan raya utama menuju Kota Tanjung Balai. Hal ini menjelaskan bahwa pengguna media sosial percaya pada keriuhan di *Facebook* tentang adanya kerumunan dan kerusakan setelah menyaksikan adanya mobil polisi sebagai hal yang nyata mendukung adanya aksi tersebut.⁴⁵

Penjelasan Z dan FP tersebut menunjukkan bahwa kepercayaan seorang terhadap informasi yang beredar di media sosial ditentukan oleh relasinya dengan orang yang memposting status di media sosial dan adanya fakta nyata yang mendukung. Hal ini menegaskan bahwa pada awalnya media sosial memang diciptakan untuk menghubungkan (*connecting*) diri mereka secara pribadi dengan komunitasnya yang terpisah secara fisik agar memudahkan mereka untuk berbagi ide, gagasan dan pengalaman.⁴⁶

Berbagai kondisi tersebut telah mendorong terciptanya keriuhan virtual. Membicarakan satu topik faktual yang sensitif secara sosial, melalui media sosial yang dilakukan oleh orang yang saling mengenal bahkan oleh sesama orang yang belum mengenal secara personal, dapat memicu pergerakan sosial yang sangat cepat. Keriuhan virtual tersebut mengalami percepatan karena proses interaksi di media sosial bersifat *real time*. Tidak ada jarak waktu jeda antara fakta yang diperbincangkan di media sosial dengan peristiwa yang terjadi. Sehingga masing-masing pengguna media sosial itu merasa bebas membayangkan apa sesungguhnya sedang terjadi. Faktor ini mendorong pengguna media sosial ingin mengetahui langsung apa sebenarnya yang terjadi, bagaimana proses kejadian tersebut berlangsung dan akan berakhir seperti apa kejadian tersebut. Pada gilirannya, realitas yang riuh secara virtual tersebut telah mendorong seseorang untuk mengambil peran dalam kerumunan sosial yang bersifat faktual.

⁴⁵ Wawancara dengan FP di Tanjung Balai, Sumatera Utara 11 Agustus 2016.

⁴⁶ A.M. Kaplan dan Michael Haenlein, "Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media," *Business Horizons*, Vol. 53, 2010, h. 59-68.

Penjelasan Bessiere Kiesler, Kraut, dan Boneva⁴⁷ tentang adanya perbedaan dalam pemanfaatan penggunaan internet (media sosial) dan dampak yang dihasilkan antara individu yang memiliki dukungan sosial dengan individu yang tidak memiliki dukungan sosial sama sekali di lingkungannya dapat menjelaskan deskripsi tersebut. Interaksi personal seseorang dengan orang lain di media sosial yang saling mengenal sebelumnya merupakan lingkungan yang mendukung bagaimana bentuk relasi dan reaksi selanjutnya. Seseorang yang saling mengenal sebelumnya dengan baik, kemudian saling berinteraksi di media sosial—seperti yang dialami Z—dapat membentuk situasi yang saling mendukung. Namun demikian, relasi yang mendukung tersebut lebih kuat dan kontekstual setelah ada dukungan yang bersifat faktual seperti yang terjadi pada FP. Kedua situasi tersebut dapat memberi dorongan-dorongan terjadinya suatu pergerakan sosial yang lebih luas. Suatu pergerakan sosial yang masif, tidak terencana, tidak dapat dikontrol dan sulit diprediksi bagaimana akhirnya.

Kesimpulan

Aktivitas di media sosial dapat memicu kemarahan religius dan menciptakan kerusuhan. Kemarahan religius tersebut muncul karena aktivitas di media sosial dapat saling menstimulasi penggunaannya. Kemarahan religius muncul secara spontan sebagai akibat terusiknya suatu keyakinan atau ritual keagamaan seperti azan yang bersifat sakral, suci dan agung serta dianggap benar secara budaya. Kemarahan religius bukan merupakan fenomena keagamaan, tetapi merupakan fenomena media sosial yang dipengaruhi oleh sakralitas agama tersebut. Azan sebagai salah satu bentuk praktik dari sakralitas agama memasuki ruang media sosial yang profan. Pertemuan keduanya menimbulkan histeria emosi keagamaan yang sulit dikontrol.

⁴⁷ Kiesler Bessiere, Kraut S. R. E., dan B. Boneva, “Effects of Internet Use and Social Resources on Changes in Depression, Information, Communication Society,” *Information, Communication & Society*, Vol. 11, No. 1, 2008, h. 47–70.

Di media sosial, kemarahan religius muncul dalam bentuk *extreme speech* berupa ujaran kemarahan dengan kecenderungan mengajak khalayak untuk beraksi anarkis. Dalam kasus aksi massa dan kerusuhan yang terjadi di Kota Tanjung Balai, emosi massa secara virtual di media sosial yang disampaikan secara ekstrem tersebut efektif meluas menjadi aksi massa karena menyangkut agama sebagai identitas religius masyarakat setempat. Pada sisi lainnya, keberadaan patung Budha di vihara, sebagai simbolisme religius menjadi faktor laten yang turut memengaruhi terjadinya kerusuhan. Patung tersebut mengganggu keyakinan religius masyarakat Kota Tanjung Balai yang mayoritas beragama Islam.

Sedangkan karakter sosial masyarakat yang suka berkerumun menjadi arena sosial yang mempertemukan antara kemarahan religius di media sosial dengan kemarahan religius di dunia *real*. Di media sosial, berbagai isu tentang agama yang sakral, suci dan profan memang bebas diperbincangkan, tetapi dapat dengan mudah memicu kerusuhan. Kerusuhan keagamaan dapat terjadi karena sesama pengguna media sosial saling menyulut kemarahan, terdapat kondisi laten sebagai ancaman hubungan antaragama pada budaya masyarakat yang suka berkerumun.

Daftar Pustaka

- APJII, (*Infografis Panetrasi dan Prilaku Pengguna Internet di Indonesia*, dalam <https://www.apjii.or.id/content/read/39/264/Survei-Internet-APJII-2016>, diakses pada 10 Januari 2017).
- Badan Pusat Statistik Tanjung Balai, *Buku Saku Statistik Tanjung Balai 2016*, Tanjung Balai: BPS Kota Tanjung Balai, 2016.
- Balai Litbang Agama Jakarta, *Kekerasan Keagamaan di NAD, Sumatera dan Jawa Bagian Barat: Laporan Hasil Survei* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007).
- Balai Litbang Agama Jakarta, *Konflik Keagamaan di Wilayah Banten: Laporan Hasil Studi Insiden Konflik Keagamaan Berbasis Harian Radar Banten*, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2008.
- Bernard, H. Russel, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Walnut Creek: AltaMira Press, 1998.
- Bertrand, Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Bessiere, Kiesler, Kraut S. R. E., dan Boneva, "Effects of Internet Use and Social Resources on Changes in Depression, Information, Communication Society," *Information, Communication & Society*, Vol. 11, No. 1, 2008.
- Bull, Michael, *Sounding out the City: Personal Stereos and the Management of Everyday Life*, Oxford and New York: Berg, 2000.
- Borgatti, Stephen P., dan Kidwell, "Network Theory," dalam John Scott and Peter J. Carrington (ed.), *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*, London: Thousand Oaks, SAGE Publications, 2011.
- Davey, C.J., et. al. *New media and the courts the current status and a look at the future*. A report of the new media committee of the conference of court public information officers dikutip dari <http://ccpionewmedia.ning.com/>, diakses pada 10 Desember 2016.
- Ernest Cassier, *Manusia dan Kebudayaan*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Gitelman, L., and Pingree, B.G., (eds.), *New media, 1740–1915*, Cambridge: The MIT Press, 2003.
- Howes, David, "Scent, Sound and Synaesthesia. Intersensoriality and

- Material Culture Theory,” Christopher Tilley, et al. (eds.), *Handbook of Material Culture*, London, Thousand Oaks and New Dehli: SAGE Publications, 2006.
- Irwansyah, “Potensi Keretakan Hubungan Sosial Muslim-Buddhis: Kasus Konflik Patung Buddha di Kota Tanjungbalai Sumatera Utara,” *Analisa*, Vol. 20, No. 02, 2013.
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Oakland California: University of California Press, 2017.
- Kaplan, A.M. dan Haenlein, Michael, “Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media,” *Business Horizons*, Vol. 53, 2010.
- Lim, M., “Many Clicks but Little Sticks: Social Media Activism in Indonesia,” *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 43, No. 4, 2014.
- _____ “The Internet and Everyday Life in Indonesia: A New Moral Panic?” *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol. 169, No. 1, 2013.
- Lewis, M. dan Haviland-Jones, J.M. , *Handbook of Emotions. Second Edition*, New York: The Guilford Press, 2000.
- Lister, M., et.al., *New Media: a Critical Introduction*, London: Routledge, 2010.
- L. Gitelman, *Always Already New Media, History, and the Data of Culture*, London: The MIT Press, 2006.
- Mayfield A., *What is social media?* dalam http://www.icrossing.com/uk/ideas/fileadmin/uploads/ebooks/what_is_social_media_icrossing_ebook.pdf diakses pada 10 Februari 2017.
- Murray, Schafer R., *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester: Destiny Books, 2011.
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia-PPIM-Freedom Institute, 2007.
- Nugroho, Yanuar dan Syarief, Sofie Shinta, *Beyond Click-Activism? New Media and Political Processes in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Friedrich Ebert Stiftung, 2012.
- Porta, Donatella Della, *Can Democracy be Daved? Participation, Deliberation,*

and Social Movement, Cambridge, UK: Polity Press, 2013.

Pearce, Susanna, "Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts," *Terrorism and Political Violence*, Vol. 17, No. 3, 2005.

Pohjonen Matti & Udupa, Sahana, "Extreme Speech Online: A Anthropological Critique of Hate Speech Debates," *International Journal of Communication*, Vol. 11, 2017.

Rule, James B., *Theories of Civil Violence*, Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

Sidel, John T., *Riots, Pogroms, and Jihad: Religious Violence in Indonesia*, Singapore: NUS Press, 2007.

Sujono Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Sofjan, Dicky, *Why Muslim Participate in Jihad: An Empirical Survey on Islamic Religiosity in Indonesia and Iran*, Bandung: Mizan, 2006.

Steffano, Allievi, *Mosques in Europe; Why a Solution has Become a Problem*, London: Alliance Publishing Trust, 2010.

Stokes, Jane, *How to Do Media and Cultural Studies*, London: Sage, 2006.

"*Tanjung Balai Rusub, 8 Vihara Dibakar*", dalam <http://www.beritasatu.com/nasional/377186-tanjungbalai-rusub-8-wihara-dibakar.html> diakses pada 23 Agustus 2016.

Thomas, Julian, *Time, Culture and Identity: An Interpretative Archaeology*, London and New York: Routledge 1996.

Wawancara dengan AS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 10 Agustus 2016.

Wawancara dengan Z di Tanjung Balai, Sumatera Utara 11 Agustus 2016.

Wawancara dengan FP di Tanjung Balai, Sumatera Utara 11 Agustus 2016.

Wawancara dengan SS di Tanjung Balai, Sumatera Utara 9 Agustus 2016.

Wawancara dengan AKBP ASG di Tanjung Balai, Sumatera Utara 6 Agustus 2016.

Wimmer, Roger D., dan Dominick, *Mass Media Research an Introduction* Wadsworth, Cengage Learning, 2014.

Zielinski, S., *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*, Cambridge, MA: MIT Press, 2009.