

# Religious in Secularcapes: Adaptasi Identitas Santri dalam Ruang Sekuler di Mato Kopi

Mohammad Muqronul Faiz

PP Mahasiswa Al-Ghazali, Sleman

muqfaiez@gmail.com

## Abstrak

Penelitian ini membahas adaptasi santri terhadap ruang sekuler melalui studi kasus Mato Kopi, sebuah warung kopi unik di Yogyakarta. Dengan pendekatan etnografi Spradley dan analisis menggunakan konsep *Religoscapes* Claudia Seise, penelitian ini mengeksplorasi bagaimana santri membawa identitas dan tradisi keagamaan mereka ke dalam ruang netral seperti warung kopi. Fenomena ini terlihat melalui praktik keagamaan, seperti waktu *close order* saat adzan, simbol-simbol keislaman, dan rutinitas keagamaan mingguan yang diterapkan di Mato Kopi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa santri berhasil menciptakan ruang keagamaan baru yang mengintegrasikan nilai spiritual dalam bisnis modern, sekaligus mempertahankan identitas mereka di tengah tantangan ruang sekuler. Analisis *Religoscapes* menggambarkan bagaimana ruang netral seperti warung kopi dapat menjadi medium yang dinamis untuk memadukan tradisi religius dengan kebutuhan modern. Mato Kopi menjadi contoh nyata dari sinergi antara religiositas dan ekonomi, di mana kehadiran santri tidak hanya memperkuat jaringan sosial mereka tetapi juga menciptakan nilai tambah bagi usaha yang dijalankan. Studi ini memperkaya wacana tentang hubungan antara ruang keagamaan dan ruang sekuler, serta menegaskan potensi *religious in secularcapes* sebagai bentuk keberlanjutan tradisi keagamaan dalam konteks modern.

**Kata Kunci:** *santri, religious in secularcapes, Religoscapes, Mato Kopi, ruang sekuler, adaptasi keagamaan*

*This study examines the adaptation of santri (Islamic boarding school students) to secular spaces through a case study of Mato Kopi, a unique coffee shop in Yogyakarta. Using the Spradley ethnographic approach and analysis based on Claudia Seise's Religioscapes concept, the research explores how santri bring their religious identity and traditions into neutral spaces like coffee shops. This phenomenon is reflected in practices such as close order during the call to prayer (adzan), the implementation of Islamic symbols, and weekly religious routines at Mato Kopi. The findings reveal that santri successfully create new religious spaces that integrate spiritual values with modern economic activities. The Religioscapes analysis illustrates the dynamics of santri in harmonizing religious traditions with secular spaces, fostering a synergy between religiosity and business needs. Mato Kopi exemplifies this synergy, where the presence of santri strengthens social networks and adds value to the business. This study expands the discourse on the transformation of secular spaces into religious spaces through the concept of religious in secular spaces and underscores the significance of religious traditions as part of adaptation to modernity.*

**Keywords:** *santri, religious in secular spaces, Religioscapes, Mato Kopi, secular spaces, religious traditions*

## A. Pendahuluan

Santri sebagai identitas muslim yang menjaga dan melestarikan tradisi.<sup>1</sup> Clifford Geertz dalam membahas agama Jawa juga menggambarkan santri sebagai orang yang taat dalam beragama yang terbagi dalam Tradisionalis dan Modernis.<sup>2</sup> Burhani dalam mengidentifikasi santri memiliki pemaknaan yang lebih luas bahwa Santri pada hari ini bukan sekedar dikotomi Tradisionalis dan Moderenis, namun ada enam kelompok santri berdasarkan karakter keagamaan, aktivitas dan orientasi yakni tradisionalis, modernis, neo-modernis, neo-revivalis, radikal, dan liberal. Selain itu Burhani juga mendefinisikan santri merupakan Muslim yang taat

---

1 Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabics Script Used in The Pesantren Milieu," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990): 226–69, <https://www.jstor.org/stable/27864122>.

2 Sister Mary William and Clifford Geertz, "The Religion of Java," *The American Catholic Sociological Review* 22, no. 1 (1961): 129, <https://doi.org/10.2307/3708141>.

*Religious in Secularcapces: Adaptasi Identitas Santri dalam Ruang ...*  
dan memiliki keterkaitan serta pengabdian pada Islam.<sup>3</sup>

Bruinessen,<sup>4</sup> Dhofier,<sup>5</sup> Muqoyyidin,<sup>6</sup> Chairi,<sup>7</sup> juga menggambarkan santri memiliki tradisi keagamaan yang kuat pada pesantren, Kyai dan kajian keislaman berbahasa arab (turats). Hal ini menunjukkan ruang keagamaan (*Religoscapes*) santri cenderung kaku, formal dan sakral, privat dan eksklusif, dan kyai sebagai poros utama. Sebagaimana dalam klasifikasi Burhani di atas santri dalam perkembangan dewasa ini mulai berubah dan beradaptasi dengan globalisasi dengan tetap berpegang kuat pada akar tradisi<sup>8</sup> dan karakter diri.<sup>9</sup> Keppres No. 22 Tahun 2015 tentang *Hari Santri Nasional* yang menurut Burhani memunculkan wajah “santri baru”.<sup>10</sup> Wajah ini memunculkan santri di media sosial sebagai arena baru dalam *jihad* mempertahankan tradisinya,<sup>11</sup> santri yang tanggap

- 3 Ahmad Najib Burhani, “GEERTZ’S TRICHOTOMY OF ABANGAN, SANTRI, AND PRIYAYI: Controversy and Continuity,” JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM 11, no. 2 (December 4, 2017): 329, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350>. Pada tulisan ini Burhani merangkum kritik pada trikotomi Geertz dan menawarkan; Pertama, Priyayi lebih tepat masuk pada kelas sosial; Kedua, Abangan bukanlah identitas sosial; Ketiga kategorisasi dari keagamaan masyarakat Jawa tidak seperti penggambaran Geertz, karena banyak masyarakat Jawa antara Santri dan Abangan.
- 4 Bruinessen, “Kitab Kuning,” 226–69.
- 5 Zamakhsyari Dhofier, “The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java.,” The Journal of Asian Studies 59, no. 4 (2000): 1091–92, <https://doi.org/10.2307/2659290>.
- 6 Andik Wahyun Muqoyyidin, “Kitab Kuning Dan Tradisi Riset Pesantren Di Nusantara,” IBDA : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya 12, no. 2 (2014): 119–36, <https://doi.org/10.24090/ibda.v12i2.441>.
- 7 Effendi Chairi, “Pengembangan Metode Bandongan Dalam Kajian Kitab Kuning Di Pesantren Attarbiyah Guluk-Guluk Dalam Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri,” Nidhomul Haq : Jurnal Manajemen Pendidikan Islam 4, no. 1 (2019): 70–89, <https://doi.org/10.31538/ndh.v4i1.233>.
- 8 Muhammad Jamaluddin, “METAMORFOSIS PESANTREN DI ERA GLOBALISASI,” Karsa: Journal of Social and Islamic Culture, July 10, 2012, 127–39, <https://doi.org/10.19105/karsa.v20i1.57>.
- 9 Elda Ayumagara, “Peran Pondok Pesantren Di Era Globalisasi Dalam Pembentukan Akhalkul Karimah Santri,” Laporan Akhir Skripsi (IAIN PONOROGO, 2021).
- 10 Burhani, “GEERTZ’S TRICHOTOMY OF ABANGAN, SANTRI, AND PRIYAYI: Controversy and Continuity.”
- 11 Muhammad Candra Syahputra, “JIHAD SANTRI MILLENNIAL MELAWAN RADIKALISME DI ERA DIGITAL : STUDI GERAKAN ARUS INFORMASI SANTRI NUSANTARA DI MEDIA SOSIAL,” JURNAL ISLAM NUSANTARA 4, no. 1 (October 1, 2020): 69, <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v4i1.187>.

dengan isu-isu ekologi<sup>12</sup> dan santri yang merespons gaya hidup perkotaan seperti warung kopi<sup>13</sup> dan *fashion*.<sup>14</sup>

Selain itu, Hari Santri Nasional menunjukkan adanya pengaruh negara yang menyebabkan terjadinya pendefinisian ulang tentang ‘ruang’ dan ‘simbol makna’ pada santri yang sangat berbeda dengan pendefinisian awal tentang santri.<sup>15</sup> Penggeseran batas pada ruang dan simbol menjadikan konflik dan disintegrasi pada santri. Santri memerlukan pendefinisian ulang tentang “santri”, bukan lagi sistem budaya generik namun sebagai sistem budaya diferensial yang dinegosiasikan dalam keseluruhan interaksi sosial. Santri bukan lagi sebagai muslim yang taat dan menjaga tradisi dilindungi eksklusif bernama pesantren, juga santri bukan hanya ‘taat dan patuh’ pada kyai yang orientasinya pada kesalehan. Namun pergeseran ini membawa santri memasuki ruang baru bernama warung kopi dengan orientasi pada profit yang membuat santri harus bernegosiasi pada konflik-konflik yang muncul

Santri sebagai bagian dari masyarakat muslim juga bersinggungan erat dengan kopi dan warung kopi. Beberapa Kajian tentang santri dan warung kopi membahas interaksi warung kopi dan santri, seperti interaksi sosial yang menciptakan makna pada individu (interaksi simbolik). Hal tersebut salah satunya tergambar pada penelitian Rojikhin dan Yani yang menunjukkan bahwa Ngaji Warung Kopi dapat/bisa menjadi upaya penguatan

---

12 Asri Widayati and Suparjan, “Reaktualisasi Perjuangan Nahdlatul Ulama Dalam Mewujudkan Kedaulatan Sumber Daya Agraria (Studi Gerakan Demokrasi Radikal Pada FNKSDA),” *BHUMI: Jurnal Agraria Dan Pertanahan* 5, no. 1 (2019): 84–98, <https://doi.org/10.31292/jb.v5i1.321>.

13 Inneke Devi Adibah and Sugeng Harianto, “Gaya Hidup Remaja Santri Nongkrong di Kafe,” *Paradigma* 8, no. 1 (2019); Aflahal Misbah, “Kopi, Warung Kopi, Dan Potensi Studi Keislaman,” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, 2018, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v15i2.1384>.

14 Dwika Alvanico, “Gaya Hidup Konsumsi Fashion Santri Bahrul Ulum Tambakberas Jombang,” *Paradigma* 11, no. 1 (2022): 1–18, <https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/49486>.

15 Irwan Abdillah, *Konstruksi dan Reproduksi Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 4–6.

pendidikan karakter kepedulian sosial.<sup>16</sup> atau Penelitian lainnya, Santri dan Warung kopi dibahas sebagai potensi kajian keislaman dan sufisme seperti yang dipaparkan Aflahal Misbah pada “Potret Lanskap Harmoni dalam Proses Propagasi Sufisme di Warung Kopi Yogyakarta”<sup>17</sup> dan “Sufisme dan Warung Kopi: Dialog Pengajian Sufi dengan Masyarakat Warung Kopi di Yogyakarta.”<sup>18</sup> Selanjutnya penelitian santri dan warung kopi dalam kajian ruang keagamaan (religiocapes) dengan judul “Warung Kopi dan Santri: Religion in Secularcapces”<sup>19</sup> yang merupakan asal-usul keberlanjutan dari penelitian ini.

Selanjutnya, apa yang dikatakan sistem budaya diferensial terlihat pada Mato Kopi yang mengusung konsep tradisional dan hanya menerima karyawan santri.<sup>20</sup> Mato Kopi sebagai unit bisnis, dan kebanyakan unit bisnis lainnya, berorientasi pada keuntungan (profit). Hal ini menjadikan santri harus bernegosiasi pada konflik-konflik yang muncul akibat bertemunya ruang yang baru dan mendefinisikan makna baru. Proses ini juga dipengaruhi atas kemunculan Mato Kopi dalam merespons pertumbuhan gaya hidup masyarakat perkotaan,<sup>21</sup> atau sebagai ruang menikmati kesenangan (*pleasure*) dan bersantai (*leisure*).<sup>22</sup> Penelitian ini merupakan

16 Khoirur Rojikhin and Muhammad Turhan Yani, “Ngaji Warung Kopi Sebagai Upaya Penguatan Pendidikan Karakter Kepedulian Sosial Pemuda Di Kecamatan Kenjeran Kota Surabaya,” *Kajian Moral Dan Kewarganegaraan* 11, no. 1 (August 11, 2022): 192–105, <https://doi.org/10.26740/kmkn.v11n1.p192-105>.

17 Aflahal Misbah, “POTRET LANSKAP HARMONI DALAM PROSES PROPAGASI SUFISME DI WARUNG KOPI YOGYAKARTA,” *Harmoni* 17, no. 1 (June 30, 2018): 88–104, <https://doi.org/10.32488/harmoni.v17i1.286>.

18 Aflahal Misbah, “Sufisme Dan Warung Kopi: Dialog ‘Pengajian Sufi’ Dengan ‘Masyarakat Warung Kopi’ Di Yogyakarta,” *Esoterik*, 2018, <https://doi.org/10.21043/esoterik.v4i2.4050>.

19 Muhammad Muqronol Faiz and Abdulloh Hadziq, “Warung Kopi Dan Santri; Religion in Secularcapces,” *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian*, December 29, 2023, 178, <https://doi.org/10.31332/ai.v0i0.7120>.

20 Observasi pada 30 November 2023. Adapun alasan penerimaan karyawan santri dan hanya etnis madura akan dijelaskan lebih lanjut pada poin berikutnya.

21 Sharon Zukin, “Urban Lifestyles: Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption,” *Urban Studies* 35, no. 5–6 (1998): 825–39, <https://doi.org/10.1080/0042098984574>.

22 Ralph S Hattox, “Coffee and Coffeeshouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East,” *The American Historical Review* 92, no. 4 (1987): 1010, <https://doi.org/10.2307/1864072>.

pengembangan penelitian sebelumnya terkait ruang keagamaan baru yang muncul karena kehadiran santri. Penelitian ini juga menjawab negoisasi dan adaptasi santri terhadap ruang-ruang netral/sekuler serta menjadikannya bentuk ruang-ruang keagamaan baru, *religious in secularcapes*. Sehingga penelitian ini akan menggambarkan bagaimana santri membentuk *religioscapes* dalam ruang baru yang netral/sekuler ke dalam bentuk *religious in secularcapes*.

## B. METODE

Penelitian ini menggunakan desain penelitian etnografi Spradley yang melihat fenomena perilaku santri di warung kopi secara detail.<sup>23</sup> Kemudian, data yang dikumpulkan dan dipertajam dengan konsep *Religioscapes* Claudia Seise untuk mendiskusikan pergeseran makna ruang keagamaan santri ‘dari’ dan ‘setelah’ bertemu dengan warung kopi atau sebaliknya. *Religioscapes* adalah proses yang cair dan dinamis untuk menggambarkan lingkungan (ruang) budaya dan sosial tertentu.<sup>24</sup> Lebih lanjut penelitian ini merupakan studi lanjut mengenai *religious in Scularcapes* Faiz dan Hadziq<sup>25</sup> dengan maksud menjawab tujuan penelitian tentang (1) Bagaimana santri berinteraksi di Mato kopi? dan (2) Bagaimana dampak kehadiran santri di Mato kopi?

Proses pengumpulan data dilakukan dengan cara; (1) Penentuan lokasi untuk melakukan observasi di tengah perilaku santri yang terjadi di Mato Kopi, Kabupaten Bantul pada periode Januari-Mei tahun 2023. Lokasi ini dipilih dikarenakan keunikan praktik keagamaan yang terjadi di Mato Kopi, yakni menggunakan Adzan sebagai waktu *close order*. (2) Penggalan dan pengumpulan data dilakukan dengan wawancara tidak terstruktur namun mendalam. Kerja etnografi dengan *in depth interview* terhadap pemilik warung

---

23 James P Spradley, *The Ethnographic Interview*, Harcourt Brace Jovanovich Collage Publishers, 2007, 13.

24 Claudia Seise, *Religioscapes in Muslim Indonesia: Personalities, Institutions and Practices* (Berlin: regiospectra Verlag, 2020); Claudia Seise, “Islamic Authority Figures and Their Religioscapes in Indonesia,” *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, no. 1 (April 26, 2021): 37–58, <https://doi.org/10.21580/tos.v10i1.8441>.

25 Faiz and Hadziq, “Warung Kopi Dan Santri; Religion in Secularcapes.”

kopi, karyawan warung kopi, dan pengunjung warung kopi. Hal tersebut dilaksanakan sebagai upaya untuk mengelaborasi data yang didapati, baik dari proses kegiatan, latar belakang kegiatan dan dinamika yang muncul. (3) proses analisis data melalui tahapan konsep analisis Entografis Spradley: pertama, analisis domain untuk memperoleh gambaran umum dan menyeluruh tentang warung kopi dan masyarakat muslim di sekitarnya; kedua, analisis taksonomi untuk menjabarkan karakteristik masyarakat muslim di sekitar warung kopi yang berupa santri, non-santri atau umum dan karakteristik warung kopi yang berupa pemilik, pegawai dan pengunjung warung kopi; ketiga, analisis komponensial yakni mencari kontras dan memutuskan domain yang akan diteliti berupa karakteristik ruang sekular dalam domain warung kopi dan praktik keagamaan dalam domain santri; dan terakhir, analisis pola budaya yang merupakan keterkaitan antara berbagai domain. Analisis pola budaya menjadi langkah akhir untuk memahami secara menyeluruh praktik keagamaan santri di ruang sekular. Sedangkan konsep Religiouscapes Claudia Seise untuk menggambarkan wajah baru keagamaan santri di warung kopi. (4) tahap kesimpulan yang meliputi cross check data hasil inventarisasi dan eksplorasi agar memperoleh validasi kebenaran data yang dikumpulkan.

## **C. Pembahasan**

### **1. Warung Kopi dan Studi Keislaman**

Warung kopi dan potensi studi keislaman penulis temui dari usulan Aflahal Misbah bahwa masih banyak potensi dikursus antara kopi, warung kopi dan Muslim, karena ada hal yang terlewat dalam arus perubahan dan perkembangan masyarakat Muslim. Potensi ini ditegaskan pada fakta kopi dan warung kopi memiliki sumbangsih besar dalam formasi sosial, politik, dan ekonomi masyarakat Muslim. Potensi yang ditawarkan Misbah antar lain kajian teks dan sejarah persinggungan Muslim dan Kopi; Ke saling-hubungan Sufisme, kopi dan Warung kopi; dan kehadiran Muslimah di ruang publik bernama warung kopi.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Misbah, "POTRET LANSKAP HARMONI DALAM PROSES PROPAGASI SUFISME DI WARUNG KOPI YOGYAKARTA."

Atas tawaran Misbah, penulis menelusuri penelitiannya yang mengawali dengan Sweetser senada dengan Hattox yang memfokuskan kajiannya pada aspek sejarah dan penerjemahan, juga menerjemahkan manuskrip Arab yang ditulis oleh Murtada az-Zabīdī tentang pembelaannya bahwa kopi sesuai dengan legalitas Islam. Swester menggambarkan bantahan Murtada secara sistematis dengan menggunakan contoh-contoh dari yurisprudensi Islam (dalil-dalil) dan mengutip keberatan Muslim terhadap minum kopi serta juga memasukkan baris-baris puisi dalam suratnya untuk membela legalitas kopi. Tulisan Swester ini sebagai pengantar singkat tentang sejarah kopi, contoh perdebatan seputar legalitas kopi dalam Islam.<sup>27</sup>

Penelitian Misbah yang lain tentang Warung Kopi dan Keislaman adalah adanya dialog antara pengunjung warung kopi dengan praktik sufisme dalam ruang yang sama.<sup>28</sup> Penelitian Misbah ini ditunjukkan sebagai bantahan atas penelitiannya sendiri<sup>29</sup> tentang adanya keharmonisan penyebaran dan pembawaan, Misbah menyebutnya dengan “propagasi”, praktik sufisme di warung kopi. Selain itu, Misbah juga menyempurnakan pemetaannya dengan tidak hanya *pengikut*, *pengopi* dan *pengunjung*, namun lebih dari itu karena karakteristik Warung Kopi cenderung bebas dan selanjutnya tidak bisa dijadikan pijakan bahwa keharmonisasian di warung kopi bukan karena pengaruh Sufisme.

Tulisan lain tentang Warung kopi dan Studi keislaman adalah Sohrabi tentang warung kopi dan budaya *nongkrong* sebagai bentuk perlawanan pemuda Taheran, Irak.<sup>30</sup> Sohrabi menjelaskan warung kopi di Taheran diawali dengan penolakan bahkan banyak di tutup karena adanya pandangan yang kaku bahwa warung kopi sebagai tempat berbuat asusila, namun peran pemuda yang gigih dengan tidak

---

27 Heather Marie Sweetser and Joseph Zeidan, “A Chapter in the History of Coffee: A Critical Edition and Translation of Murtad} A> Az-Zabīdī’s Epistle on Coffee” (The Ohio State University, 2012).

28 Misbah, “Sufisme Dan Warung Kopi.”

29 Misbah, “POTRET LANSKAP HARMONI DALAM PROSES PROPAGASI SUFISME DI WARUNG KOPI YOGYAKARTA.”

30 Narcisse M Sohrabi and Narciss M.Sohrabi, “Coffee Shop (Café), Public Sphere for Further Reflections on Social Movements (Case Study: Tehran, Capital of Iran),” September 15, 2015, 18,

memedulikannya dapat menggagalkan anggapan bahwa warung kopi bukan sekedar tempat asusila yang tidak mencerminkan nilai keislaman namun juga sebagai tempat berdiskusi, berdialog yang demokratis. Warung kopi di Taheran selain menjadi salah satu gaya hidup masyarakat perkotaan juga sebagai awal munculnya gerakan-gerakan reformasi Iran, meskipun Sohrabi tidak memberikan gambaran detail apa saja gerakan tersebut.

Khoo<sup>31</sup> juga memberikan sumbangsih pada dikursus Warung Kopi dengan muslim pada ruang kosmopolitan di warung kopi milik orang Cina-Malaysia yang dikenal dengan Kopitiam.<sup>32</sup> Kopitiam ini sebelumnya memiliki karakter non-halal karena dominan dengan konsep Cina-nya, hal ini menjadikan Muslim Melayu jarang dan bahkan tidak berkunjung ke tempat ini. Meskipun Kopitiam menjual masakan Melayu dan India namun karena karakter “cina-nya” yang kuat, Kopitiam diasumsikan menjual makanan dan minuman non-halal, roti babi dan bir. Pada perkembangan, melihat asumsi itu, Kopitiam bertransformasi dengan menghilangkan unsur “non-halal” dan seiring berjalanya waktu menjadi ruang ketiga yang dapat diakses oleh siapa pun termasuk Muslim Melayu. Kopitiam dengan ruang kosmopolitannya lebih menitikberatkan pada nilai historis untuk bernostalgia dan sebagai “kerinduan kembali ke rumah” bukan pada masakan yang berkarakter non-halal. Tulisan Khoo ini mengungkapkan bahwa persinggungan Muslim dengan warung kopi juga terdapat pada Kopitiam.

Tulisan Rohimi<sup>33</sup> tentang simbol keislaman di warung kopi juga menambah dikursus Warung Kopi dan Studi Keislaman. Selain itu, penelitian Rohimi memiliki kesamaan objek yakni Mato Kopi dengan tulisan ini. Rohimi menyebutkan simbol-simbol keislaman, yang dalam hal ini di gambarkan dengan tempat ibadah dan teks-

31 Gaik Cheng Khoo, “Kopitiam: Discursive Cosmopolitan Spaces and National Identity in Malaysian Culture and Media,” in *Everyday Multiculturalism*, ed. Amanda Wise and Selvaraj Velayutham (London: Palgrave Macmillan UK, 2009), 87–104, <https://doi.org/10.1057/9780230244474>.

32 Sebutan Warung Kopi dalam Bahasa Hokkien

33 Rohimi, “WARUNG KOPI DAN SIMBOLISASI KEISLAMAN (Studi Kasus Di Kota Yogyakarta),” *Mudabbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 3, no. 1 (2022): 329–43, <https://doi.org/10.20414/mudabbir.v3i1.5087>.

teks bernuansa keislaman di warung kopi meningkatkan religiusitas pengunjung warung kopi. Selain itu simbol-simbol keislaman di warung kopi menurut Rohimi dapat mempertemukan estetisme dan spiritualitas. Meskipun, penulis kurang sepekat pada simbol keislaman yang digambarkan Rohimi, karena masih banyak simbol-simbol lain seperti kasir yang memakai jilbab, karyawan yang memakai peci, dan pemutaran musik yang bernuansa keislaman seperti sholawat dan qasidah.

Adapun tulisan ini menunjukkan adanya bentuk ruang keagamaan baru dengan adanya santri dalam ruang yang netral. Tulisan ini juga menunjukkan bahwa adanya potensi lain dalam kajian warung kopi dalam studi keislaman dengan santri sebagai subjek yang membentuk keagamaan baru dalam warung kopi sebagai *religion in secularcapes*.<sup>34</sup> Selain itu Mato Kopi sebagai objek juga menunjukkan bahwa ruang keagamaan baru dapat berwujud dan bersanding dengan ruang netral yang sekuler. Hal ini menguatkan dalam penelitian Rohimi bahwa adanya pertemuan estetisme dan spiritualitas yang ditemukan pada Mato Kopi merupakan *religiouscapes* setelah kehadiran santri.

## 2. Sekilas tentang Mato Kopi

Mato Kopi terletak di Jalan Selokan Mataram, Catur Tunggal, Depok, Sleman, DIY. Konsep yang ditawarkan Mato Kopi sangat sederhana meskipun berada di tengah kota. Jalan menuju lokasi Mato Kopi tidak terlalu kelihatan karena tertutupi oleh kios-kios pertokoan di pinggir jalan utama Selokan Mataram. Namun, setelah melewati gang yang kecil, karena cukup hanya satu mobil, Mato Kopi akan terlihat dengan ruang parkir yang luas dan rindang pepohonan. Mato Kopi bertempat di area pinggir sungai Gajah Wong yang akan selalu terdengar suara air mengalir di musim penghujan<sup>35</sup>.

Konsep bangunan yang ditampilkan Mato Kopi terbagi menjadi *indoor* dan *outdoor*. Mato Kopi bagian *indoor* terdiri

34 Faiz and Hadziq, "Warung Kopi Dan Santri; Religion in Secularcapes."

35 Observasi penulis pada 11Desember 2023

Bangunan *Limasan* bergaya Klasik, yang memiliki fasilitas kursi meja dan lesehan di dua rangkap bangunan yang berbeda, tiang-tiang penyangga bangunan tersebut memakai balok kayu bekas perapian tungku era 1960an. Sedangkan untuk *outdoor*, Mato Kopi diiringi dengan lampu penerang memakai alat Taju yang digunakan untuk membajak sawah pada pertanian tradisional. Bangunan Mato Kopi dikelilingi Pohon besar yang rindang seperti pohon Sukun, pohon Mangga, dan pohon Beringin. Pada area lesehan terlihat beberapa pengunjung yang melingkar untuk berdiskusi, bermain kartu, bermain gitar dan menyanyi-nyanyi, atau hanya sendiri dengan laptop atau gadgetnya dan beberapa ada yang membaca buku. Konsep yang ditawarkan Mato Kopi ini memunculkan “ruang – ruang sosial”<sup>36</sup> karena memberi ”ruang” pada masyarakatnya untuk dapat ”mengekspresikan” diri dalam batasan-batasan tertentu, menjadi cita-cita baru yang disadari dunia era pasca-modern.

Tata letak ruang Mato Kopi menggambarkan *thirdspace*<sup>37</sup> yang memungkinkan diinterpretasikan tanpa batas atau ruang yang bergerak di antara *real-and-imagined* yang dibentuk oleh lingkungan ruang tersebut. Kemudian, tata letak ini menghasilkan kesatuan Ruang-Waktu-Aktor dalam ungkapan Damajani.<sup>38,39</sup> Ruang pada hal ini adalah Bangunan Mato Kopi baik *indoor* mau *outdoor* yang mewadahi berlangsungnya kegiatan, meski secara fisik tetap elemen-elemen pendukungnyalah yang berperan mengubah tata letak/susunan/komposisi sehingga ruang tersebut memiliki beragam bentuk dan susunan, pada kasus Mato Kopi hal ini terletak di bawah pohon dan di dekat sungai. Demikian pula dengan waktu yang

36 R. R. Dhian Damajani, “Vernakularisme, Informalitas, Dan Urbanisme: Café Sebagai Ekspresi Gaya Hidup Kontemporer,” *ITB Journal of Visual Art and Design* 2, no. 2 (2008): 141–58, <https://doi.org/10.5614/itbj.vad.2008.2.2.3>.

37 Edward W Soja, “Thirdspace: Toward a New Consciousness of Space and Spatiality,” in *Communicating in the Third Space* (Routledge, 2008).

38 D. Damajani, “Gejala Ruang Ketiga (Thirdspace) Di Kota Bandung, Paradoksdalam Ruang Publik Urban Kontemporer” (Disertasi, Institut Teknologi Bandung, 2008).R. Dhian Damajani, “Vernakularisme, Informalitas, Dan Urbanisme: Café Sebagai Ekspresi Gaya Hidup Kontemporer.”

39 D. Damajani, “Gejala Ruang Ketiga (Thirdspace) Di Kota Bandung, Paradoksdalam Ruang Publik Urban Kontemporer” (Disertasi, Institut Teknologi Bandung, 2008) Dalam artikel Damajani, “Vernakularisme, Informalitas, Dan Urbanisme: Café Sebagai Ekspresi Gaya Hidup Kontemporer.”

dinamis, yang seolah-olah mengatur dan mengendalikan kegiatan pada ruang tersebut, seperti orang yang datang bergerombol untuk berdiskusi atau hiburan pada waktu sore dan malam hari sedangkan orang yang sendiri atau berdua pada siang atau pagi hari. Para pengunjung ini yang mengisi ruang dan waktu secara dinamis dan fleksibel disebut Aktor dalam konsepnya Damanji.



Gambar 1. Bangunan *Outdoor* Matokopi

Mato Kopi dalam pelayanan memakai sistem tradisional seperti masih memakai nota tulis untuk mencatat pesanan, masih memakai perhitungan manual dan tidak adanya buku menu. Selain itu, ada hal yang unik pada pelayanan Mato Kopi ketika mengantarkan pesanan ke pelanggan, yakni dengan berkeliling sambil meneriakan dari sudut ke sudut lain pada area *indoor* dan *outdoor*. Teriakan *khas* dari *waiter* pada proses antar pesanan ini terbagi antara proses antar minuman dengan “*minom cak, minom*”<sup>40</sup> dan “*ngakan cak, ngakan cak*”<sup>41</sup> pada proses antar makanan. Sistem pelayanan ini menurut penulis menggambarkan Mato Kopi kepercayaan pada penalnggan

40 Minom adalah bahasa madura dari minuman, pada hal ini Mato Kopi memaksudkan membawakan pesanan yang berjenis minuman. Cak adalah sebutan untuk kakak pada bahasa Jawa Timur.

41 Ngakan adalah bahasa madura dari makanan, pada hal ini Mato Kopi memaksudkan membawakan pesanan yang berjenis makanan.

tinggi karena tanpa adanya bukti pemesanan dari pelanggan, *waiter* akan langsung memberikan makanan atau minuman yang mereka bawa ketika pelanggan menjawab terikan mereka.<sup>42</sup>

Kekhasan lain juga terlihat pada Mato Kopi pada jam buka-tutup pelayanan (*close order*). Mato Kopi memberikan pelayanan 24 jam dengan 1 hari tutup di setiap bulannya. Namun waktu *close order* bukan pada pergantian *shift* kerja karyawan, melainkan saat 30 menit setelah adzan berkumandang di setiap waktu sholat. Waktu ini digunakan para karyawan untuk sholat dan istirahat. Manajemen waktu ini dipakai Mato Kopi sejak 2016 setelah enam tahun berdiri.<sup>43</sup>



Gambar 2. *Close Order* Mato Kopi saat adzan berkumandang

Mato Kopi memiliki manajerial yang beda dan khas dengan warung kopi lain, selain apa yang telah dipaparkan di atas. Karyawan Mato Kopi juga melaksanakan *rutinan* mingguan dengan *tawwasul* dan *tahlil* di setiap hari kamis malam, yang kemudian ada pengocok nama yang mendapat uang bonus dari pemilik Warung Kopi, Hal ini diupayakan sebagai bentuk spiritualitas dalam menjalankan bisnis mengingat mato kopi hanya menerima karyawan santri dan orang

42 Observasi penulis 12 Desember 20223

43 Wawancara dengan pihak Mato Kopi pada tanggal 23 Desember 2023, pukul 14.00 WIB



Gambar 3. Pengunjung menunggu waktu *close order* Mato Kopi

### 3. Mengapa Adzan dan Santri?

Gambaran Mato Kopi diatas menimbulkan pertanyaan penulis tentang kenapa Adzan sebagai tanda waktu tutup Mato Kopi. Pada proses wawancara pihak Mato Kopi mengatakan:

“Dulu cak saat Mato mulai buka tahun 2010, Mato belum memakai ini (*tutup pada waktu Adzan*), Mato masih pakai buka 24 jam dan tutup satu hari setiap bulan. Namun pada waktu itu karyawan merasa capek dan *kwalahan, nah pas* di tahun 2016. Salah ada satu keponakan pemilik Mato pulang dari *Arab* dan ikut bekerja di sini, melihat teman-temannya seperti itu, dia lalu mengusulkan pada pemilik bagaimana kalo setiap waktu sholat Mato tutup, biar *kanca-kanca* istirahat, solat dan jamaah, *toh* mereka juga santri. Setelah itu usulan keponakannya diterima jadi begitu cak”

Hal ini menunjukkan Mato Kopi Hal menegosiasikan konflik-konflik yang muncul antara santri dengan ruang yang baru. Adzan sebagai penanda waktu jeda di Mato Kopi merupakan negosiasi

44 Wawancara dengan pihak Mato Kopi pada tanggal 23 Desember 2023, pukul 15.00 WIB

antara kesalehan diri dan manajerial warung kopi. Woodward mengatakan adanya interpretasi teks pada perilaku dan tradisi muslim,<sup>45</sup> pada kasus Mato Kopi interpretasi dipadukan dengan stabilitas organisasi, mengingat banyak hadis yang menyebutkan bahwa mendengar adzan untuk sejenak diam dan mengikuti bacaan muadzin, seperti dalam *Shohih Bukhori* hadis nomor 611 dalam Kitab Adzan dari riwayat Abdullah bin Yusuf, “ketika mendengar adzan hendaklah mengikuti apa yang dikatakan Muzadzin”<sup>46</sup>

Lebih lanjut, Mato Kopi yang memiliki karyawan santri mengalami penggeseran batas pada ruang dan simbol yang mengharuskan santri menemukan sistem baru dengan tidak meninggalkan tradisinya, yakni melaksanakan sholat diawal waktu, berjamaah, serta beradaptasi pada ruang baru, patuh atasan dan profit<sup>47</sup> Fenomena Adzan menunjukkan adaptasi Santri yang bertemu dengan ruang dan sistem budaya baru yang mengharuskan santri untuk bernegoisasi terhadapnya. Hal ini sebagaimana pihak Mato Kopi mengatakan:

“seiring berjalannya waktu *cak*, *Pak bos* (pemilik Mato Kopi) mengadakan rutinan yasindan tahlil untuk keberkahan warung dan rutinitas karyawan yang dulu sering dilakukan dipondok (pesantren), pada rutinan itu *pak bos* juga memberikan uang yang dikocok bergilir untuk para karyawan biar tambah lancar *rejekinya* katanya gitu *cak*”

Pada Aspek ini terlihat proses adaptasi santri dengan ruang baru dengan Mato Kopi yang menerapkan *spiritual entrepreneurship* pada rutinan tahlil dan *tawassul* pada setiap minggu, karena kegiatan ini sebagai upaya pemilik untuk mendapatkan *barokah* (pemenuhan religiusitas) pada bisnis yang dikelolanya. *spiritual entrepreneurship* menekankan bahwa dorongan dan motivasi bagi para pelaku usaha agar terciptanya dunia usaha yang stabil, berkah, dan bermanfaat

---

45 Mark R Woodward, “The ‘Slametan’: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam,” *History of Religions* 28, no. 1 (1988): 54–89, <https://doi.org/10.1086/463136>.

46 Al- Bukhari, *Shohih Al-Bukhari*, 10th ed. (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2019).

47 Abdillah, *Kontruksi dan Reproduksi Budaya*, 8–9.

bagi kehidupan manusia.<sup>48</sup> *spiritual entrepreneurship* mengafirmasi bahwa spiritualitas dapat mentransformasi potensi kewirausahaan setiap individu untuk mengembangkan ekonominya. Pada Mato Kopi mengembang spiritual dengan rutinan dan sedekah untuk mengembangkan aspek ekonomi masing-masing, baik dari pemilik dan karyawan<sup>49</sup>

Pertanyaan berikutnya yang menjadi sorotan penulis adalah kenapa karyawannya santri? Manajer mengatakan pemilik Mato juga santri dan ingin memberikan kesempatan lain pada santri-santri bingung pasca keluar dari Pesantren, selain itu menurut manajer, pemilik Mato memiliki pandangan bahwa santri itu pekerja keras dan jujur. Kejujuran santri tersebut dengan sistem transaksi Mato yang tradisional lebih-lebih pada bagian kasir, yang tidak dapat ditelusuri kebenaran dari keluar masuknya uang, lebih dapat dipercaya. Manajer melanjutkan Santri juga memiliki keberkahan karena pribadinya. Hal ini menunjukkan bahwa santri yang dididik dan dibentuk pada lingkungan awalnya, pesantren, menunjukkan karakter dan moral santri yang mengarahkan berakhlak pada Allah, berakhlak pada manusia dan lingkungan, sehingga santri dipandang sebagai orang yang bertanggungjawab dan dapat dipercaya.<sup>50</sup>

Penggambaran Mato kopi dengan santri sebagai bagian dalam pengelolannya, yakni karyawan, menunjukkan bahwa santri senantiasa menjaga dan melestarikan tradisi keagamaannya<sup>51</sup> meskipun menempati ruang dan sistem baru. Bahkan dengan santri bagi Mato Kopi, santri memiliki citra dengan moral dan karakter yang lebih baik daripada ‘nonsantri’. Hal ini menunjukkan bahwa identitas santri pada tahap berikutnya mempengaruhi ruang baru yang netral atau sekular dan memebentuk ruang keagamaan baru (*religious in secularcapes*). *religious in secularcapes* merupakan bentuk

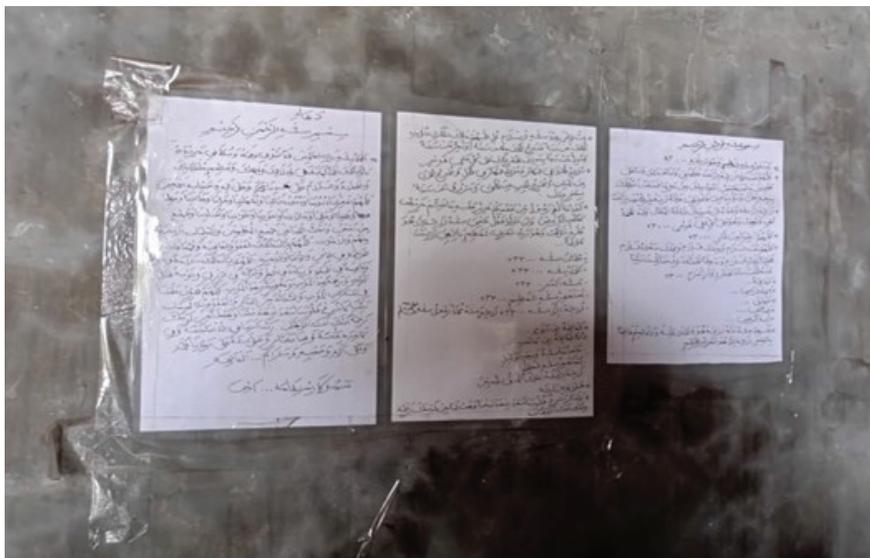
48 Hamzah Hamzah, “Nilai-Nilai Spiritual Entrepreneurship (Kewirausahaan) Dalam Perspektif Ekonomi Islam,” *Syar’ie : Jurnal Pemikiran Ekonomi Islam* 4, no. 1 (2021): 43–57, <https://doi.org/10.51476/syar'ie.v4i1.239>.

49 Abdul Jalil Jalin EI M., *SPIRITUAL ENTERPRENEURSHIP : Transformasi Spiritualitas Kewirausahaan* (Lkis Pelangi Aksara, 2013), 3.

50 Zainal Arifin, “Budaya Pesantren Dalam Membangun Karakter Santri,” *Al-Qodiri* 6 (2014).

51 Bruinessen, “Kitab Kuning,” 226–69.

ruang keagamaan yang hadir dalam ruang netral/sekular dengan tidak adanya otoritas khusus dan kaku. *religious in secularcapes* pada prosesnya merupakan bentuk kesalingan terpengaruh dan mempengaruhi atas kehadiran identitas keagamaan.<sup>52</sup> Santri yang hadir dan menempati Mato Kopi telah beradaptasi dan bernegosiasi dengan membentuk *religious in secularcapes*. Hal ini sebagaimana yang terlihat dalam ‘waktu Adzan sebagai waktu *close order*; simbol keislaman, rutinitas keagamaan mingguan, serta bacaan dzikir keseharian santri di ruang sekular warungkopi.



*Gambar 4. Bacaan dzikir keseharian santri yang menempel di mushola Mato Kopi*

#### **4. Religious in Secularcapes**

Santri menempati ruang-ruang warung kopi dengan membawa identitas kesantriannya dan menciptakan *religiouscapes* dalam ruang baru. *Religiouscapes* merupakan proses terpengaruh dan mempengaruhi antar individu.<sup>53</sup> Dalam hal ini santri mempengaruhi ruang barunya yakni warung kopi untuk menerapkan dan menciptakan praktek keagamaan, yang disebut Faiz dan Muqi sebagai *religion in secularcapes*. Sehingga warung kopi yang awalnya netral/sekuler

52 Faiz and Hadziq, “Warung Kopi Dan Santri; Religion in Secularcapes.”

53 Seise, *Religiouscapes in Muslim Indonesia: Personalities, Institutions and Practices*.

menjadi ruang ruang penerapan dan praktek keagamaan santri dan dalam kasus ini dapat mempengaruhi kebijakan warung kopi, Mato. Walaupun ini merupakan studi lanjut penelitian Faiz dan Muqi sebelumnya, penelitian ini juga ingin mengkritiknya karena penggunaan diksi religion karena praktek dan penerapan keagamaan semacam ini lebih cocok disebut sebagai religious in secularcapes. Hal ini didasari bahwa religion diistilahkan sebagai agama, sehingga kurang tepat digunakan dalam praktek-praktek penerapan semacam ini. Religious akan lebih cocok digunakan untuk mensifati fenomena ini karena religious merupakan kata sifat yang berarti bersifat keagamaan, berkaitan dengan iman, atau menjalankan ajaran agama dengan kuat, bukan kata benda seperti religion (agama).

Religious in Secularcapes sebagai bentuk ruang keagamaan yang hadir dalam ruang bebas/sekuler. Secara eksplisit tidak ada otoritas khusus seperti yang diajukan oleh Claudia Seise, Namun Religion in Secularcapes mengacu pada bagaimana keterikatan, keterkaitan, dan interaksi antara para santri dari berbagai daerah ataupun dari berbagai macam alumni pondok pesantren. Dalam mempertahankan identitas dan tradisinya, santri membentuk praktek religioscapes di tengah-tengah ruang-ruang bebas/sekuler.

Santri menciptakan Religious in Secularcapes di Warung kopi, sebagai bagian dari cara mereka mempertahankan identitas mereka dan menghidupkan tradisi yang telah terbangun dalam diri mereka. Religious in Secularcapes merupakan ruang yang dibentuk dan diciptakan santri di Warung kopi sebagai tempat ia berlangsung dan hidup. Kegiatan ini sekaligus terbentuk dan membentuk skala jaringan santri, awalnya hanya merupakan jaringan santri alumni salah satu pondok pesantren menjadi atau membentuk jaringan alumni seluruh alumni pondok pesantren. Mereka bertemu, berkumpul, dan menjalankan kegiatan keagamaan yang disepakati sesuai tradisi-tradisi pondok pesantren, terutama tradisi pondok pesantren mereka dulu. Lebih lanjut, pada Mato Kopi hingga diberlakukan kebijakan close order di setiap adzan atau waktu sholat.

Religoscapes yang dibentuk santri, Warung kopi akan diuntungkan karena kegiatan tersebut menarik pelanggan secara lebih

luas. Bahkan dapat dikatakan sebagai promosi tanpa biaya, karena yang mempromosikan seluruh komunitas/kelompok santri tersebut, atau seluruh jamaah dalam praktis keagamaan tersebut. Hal tersebut mengundang kalangan santri alumni dari pondok-pondok lain yang lebih luas untuk ikut dalam kegiatan tersebut. Religiouscapes dengan Close Order secara langsung mengajak para karyawan untuk segera sholat dan menunaikan sholat di awal waktu, sekaligus juga secara tidak langsung mengajak para konsumen untuk menyadari sudah waktunya sholat (adzan) yang pada gilirannya mengajak konsumen untuk segera sholat. Fenomena ini menjadi proses yang saling menguntungkan, baik secara materi maupun non-materi berupa pahala atas praktik keagamaan tersebut, tetap berbisnis tapi tetap mengutamakan sholat.

Ketika berbicara Religiouscapes, Claudia Seise terfokus pada ruang-ruang pondok pesantren, hal ini berbeda dengan religioscapes yang diciptakan santri di warung kopi. Jika dalam lingkup pesantren, jamaah praktik religius diberi peraturan yang bersifat mengikat dan kaku, seperti wajib membawa kitab, berpakaian rapi, dan lain sebagainya. Maka bentuk Religious in Secularspaces ini berbeda karena menjadi bagian dalam sebuah bisnis. Dalam kegiatan-kegiatan keagamaan yang terjadi juga tidak memiliki peraturan khusus yang mengikat. Hal tersebut mungkin tidak akan ditemui religioscapes di kalangan santri pada pondok pesantren.

Pola penelitian religion in secularspaces dalam penelitian kami, paralel dengan penelitian sebelumnya mengenai religioscapes. Walaupun penelitian-penelitian terkait religioscapes dalam kurun sepuluh tahun terakhir masih jarang sekali ditemukan Kecuali penelitian Faiz dan Hadziq terkait Religion in Secularspaces yang kami lanjutkan. Seperti penelitian Hayden dan Walker yang mempertimbangkan pembagian ruang dan waktu dalam menganalisis kasus-kasus ruang keagamaan yang digunakan bersama dan diperebutkan. Konsep religioscapes dijelaskan sebagai distribusi ruang dan waktu dari manifestasi fisik tradisi keagamaan tertentu dan populasi yang membangunnya, seperti penelitian Hayden dan Walker yang dilakukan di Portugal, Anatolia, dan

Balkan pasca- Ottoman.<sup>54</sup> Sehingga penelitian tersebut menangkap perebutan dan persinggungan masyarakat dalam membentuk ruang-ruang keagamaan baru di tempat-tempat tersebut. Selanjutnya terdapat penelitian dari Kanungo yang membahas Konstruksi dan Transformasi Kota Suci: religioscapes Varanasi<sup>55</sup>; penelitian Igboin bertajuk COVID-19, Makanan dan Kebebasan Beribadah: Pendekatan Analitik terhadap religioscapes Nigeria<sup>56</sup>; penelitian Kulkarni yang melihat guru digital, pembelajaran virtual, dan religioscapes Hindu<sup>57</sup>; penelitian Trantas yang melihat tanda religioscapes Imigran Yunani-Ortodoks, Heterotopia dan Entopia<sup>58</sup>; penelitian Kilde mengenai Ketidakkekalan Ruang Agama: Tiga Model untuk Mendekati Perubahan dalam religioscapes di Amerika<sup>59</sup>; dan penelitian Flanagan mengenai religioscapes di museum sebagai bentuk interaksi modern dengan ruang ritual kuno. Flanagan mengungkapkan bahwa religioscapes secara konvensional berkaitan dengan kelompok yang menganut ideologi agama tertentu dan memuja Tuhan yang sama. Namun, elemen-elemen yang membentuk religioscapes, seperti tradisi dan ritual dapat berkembang sehingga ruang ritual khusus diperlukan untuk banyak religioscapes dunia. Penelitian ini mengeksplorasi museum Barat modern (baik yang terbuka maupun yang dibangun khusus) sebagai ruang ritual tertentu.

---

54 Robert M. Hayden and Timothy D. Walker, "Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces," *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 2 (2013): 399–426, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lft009>.

55 Pralay Kanungo, *Construction and Transformation of a Sacred City: The Religioscape of Varanasi* (De Gruyter, 2022), <https://doi.org/10.1515/urbrel.11276431>.

56 Benson Ohion Igboin, "COVID-19, Food and Freedom to Worship: An Analytic Approach to Nigeria's Religioscape," in *Global Health, Humanity and the COVID-19 Pandemic* (Cham: Springer International Publishing, 2023), 401–25, [https://doi.org/10.1007/978-3-031-17429-2\\_18](https://doi.org/10.1007/978-3-031-17429-2_18).

57 Deepali D. Kulkarni, "Digital Mūrtis, Virtual Darśan and a Hindu Religioscape," *Nidan: Nidan : International Journal for Indian Studies* 3, no. 2 (2018), <https://doi.org/https://hdl.handle.net/10520/EJC-1273db35e9>.

58 Georgios Trantas, "Greek-Orthodox Migrant Religioscape Markers, Heterotopias and Entopias," in *Politics, History and International Relations School of Social Sciences and Humanities* (Leeds, UK: ConferenceBASR Annual Conference, 2019).

59 Jeanne Halgren Kilde, "The Impermanence of Religious Space: Three Models for Approaching Change in the American Religioscap," in *The Oxford Handbook of Religious Space* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 100–114, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190874988.013.23>.

Hal tersebut untuk mempertimbangkan bagaimana museumisasi empat kompleks kuil Mesir kuno melibatkan para kurator dan turis modern yang mengunjungi bangunan- bangunan ini sebagai bagian dari *religioscapes* baru yang aktif, yakni modern *religioscapes* Museum. .<sup>60</sup>

Penelitian kami, warung kopi dan santri: *religion in secularspaces* dalam tesis pengembangan *religioscapes* berbeda dari penelitian-penelitian sebelumnya. Penelitian kami terfokus pada bagaimana santri membentuk ruang-ruang keagamaan baru dalam tempat-tempat yang dianggap sekuler/bebas, yakni membentuk ruang sakral di tengah ruang sekuler. Penelitian kami juga berbeda dengan penelitian *religioscapes* Claudia Seise yang berfokus penelitian di pondok pesantren. Letak perbedaannya ialah bagaimana *religious in secularspaces* muncul di tempat yang dianggap sekuler/bebas. Lebih lanjut dengan tegas penelitian ini menguatkan dan merupakan keberlanjutan penelitian Faiz dan hadziq sebelumnya.

#### **D. Kesimpulan**

Penelitian ini mengungkapkan dinamika peran santri dalam ruang baru yang sekuler, seperti warung kopi, melalui konsep *religious in secularspaces*. Fenomena ini menggambarkan adaptasi dan negosiasi santri terhadap ruang sekuler dengan tetap mempertahankan identitas dan tradisi keagamaan mereka. Studi terhadap Mato Kopi menunjukkan bahwa kehadiran santri tidak hanya membentuk ruang sosial yang unik, tetapi juga menciptakan ruang keagamaan baru yang mengintegrasikan praktik religius dalam konteks modern dan sekuler.

Mato Kopi, dengan karakteristiknya seperti waktu *close order* saat adzan, simbol-simbol keislaman, dan rutinitas keagamaan mingguan, menjadi contoh nyata dari integrasi religiusitas dalam bisnis modern. Hal ini mencerminkan bagaimana santri mampu mempertahankan tradisi mereka sambil merespons kebutuhan ruang baru yang netral, seperti warung kopi. Dalam konteks

---

60 Mariah Camille Flanagan, "The Religioscape Of Museums: Understanding Modern Interactions With Ancient Ritual Spaces" (University of Pittsburgh, 2017).

ini, praktik *religious in secularcapes* berkontribusi tidak hanya dalam membangun identitas keagamaan yang inklusif, tetapi juga menciptakan sinergi antara nilai spiritual dan ekonomi.

Studi ini juga menegaskan pentingnya ruang sekuler sebagai medium untuk memperluas jaringan dan praktik keagamaan santri. Dengan demikian, warung kopi seperti Mato Kopi tidak hanya menjadi ruang sosial, tetapi juga menjadi ruang sakral yang memadukan estetika, spiritualitas, dan nilai ekonomi dalam harmoni yang saling menguntungkan.

## E. Referensi

- Abdillah, Irwan. *Kontruksi dan Reproduksi Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Adibah, Inneke Devi, and Sugeng Harianto. "Gaya Hidup Remaja Santri Nongkrong di Kafe." *Paradigma* 8, no. 1 (2019).
- Alvanico, Dwika. "Gaya Hidup Konsumsi Fashion Santri Bahrul Ulum Tambakberas Jombang." *Paradigma* 11, no. 1 (2022): 1–18. <https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/49486>.
- Arifin, Zainal. "Budaya Pesantren Dalam Membangun Karakter Santri." *Al-Qodiri* 6 (2014).
- Ayumagara, Elda. "Peran Pondok Pesantren Di Era Globalisasi Dalam Pembentukan Akhalkul Karimah Santri." *Laporan Akhir Skripsi*. IAIN PONOROGO, 2021.
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabics Script Used in The Pesantren Milieu." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990): 226–69. <https://www.jstor.org/stable/27864122>.
- Bukhari, Al-. *Shohih Al-Bukhari*. 10th ed. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2019.
- Burhani, Ahmad Najib. "GEERTZ'S TRICHOTOMY OF ABANGAN, SANTRI, AND PRIYAYI: Controversy and Continuity." *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 11, no. 2 (December 4, 2017): 329. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350>.

- Chairi, Effendi. “Pengembangan Metode Bandongan Dalam Kajian Kitab Kuning Di Pesantren Attarbiyah Guluk-Guluk Dalam Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri.” *Nidhomul Haq : Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2019): 70–89. <https://doi.org/10.31538/ndh.v4i1.233>.
- Dhofier, Zamakhsyari. “The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java.” *The Journal of Asian Studies* 59, no. 4 (2000): 1091–92. <https://doi.org/10.2307/2659290>.
- Faiz, Muhammad Muqronul, and Abdulloh Hadziq. “Warung Kopi Dan Santri; Religion in Secularcapex.” *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian*, December 29, 2023, 178. <https://doi.org/10.31332/ai.v0i0.7120>.
- Flanagan, Mariah Camille. “The Religioscape Of Museums: Understanding Modern Interactions With Ancient Ritual Spaces.” University of Pittsburgh, 2017.
- Hamzah, Hamzah. “Nilai-Nilai Spiritual Entrepreneurship (Kewirausahaan) Dalam Perspektif Ekonomi Islam.” *Syar’ie : Jurnal Pemikiran Ekonomi Islam* 4, no. 1 (2021): 43–57. <https://doi.org/10.51476/syar’ie.v4i1.239>.
- Hattox, Ralph S. “Coffee and Coffeeshouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East.” *The American Historical Review* 92, no. 4 (1987): 1010. <https://doi.org/10.2307/1864072>.
- Hayden, Robert M., and Timothy D. Walker. “Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces.” *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 2 (2013): 399–426. <https://doi.org/10.1093/jaarel/ift009>.
- Igboin, Benson Ohihon. “COVID-19, Food and Freedom to Worship: An Analytic Approach to Nigeria’s Religioscape.” In *Global Health, Humanity and the COVID-19 Pandemic*, 401–25. Cham: Springer International Publishing, 2023. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-17429-2\\_18](https://doi.org/10.1007/978-3-031-17429-2_18).
- Jalin EI M., Abdul Jalil. *SPIRITUAL ENTERPRENEURSHIP : Transformasi Spiritualitas Kewirausahaan*. Lkis Pelangi Aksara, 2013.

Jamaluddin, Muhammad. "METAMORFOSIS PESANTREN DI ERA GLOBALISASI." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, July 10, 2012, 127–39. <https://doi.org/10.19105/karsa.v20i1.57>.

Kanungo, Pralay. *Construction and Transformation of a Sacred City: The Religioscape of Varanasi*. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/urbrel.11276431>.

Khoo, Gaik Cheng. "Kopitiam: Discursive Cosmopolitan Spaces and National Identity in Malaysian Culture and Media." In *Everyday Multiculturalism*, edited by Amanda Wise and Selvaraj Velayutham, 87–104. London: Palgrave Macmillan UK, 2009. <https://doi.org/10.1057/9780230244474>.

Kilde, Jeanne Halgren. "The Impermanence of Religious Space: Three Models for Approaching Change in the American Religioscap." In *The Oxford Handbook of Religious Space*, 100–114. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190874988.013.23>.

Kulkarni, Deepali D. "Digital Mūrtis, Virtual Darśan and a Hindu Religioscape." *Nidan: Nidan: International Journal for Indian Studies* 3, no. 2 (2018). <https://doi.org/https://hdl.handle.net/10520/EJC-1273db35e9>.

Misbah, Aflahal. "Kopi, Warung Kopi, Dan Potensi Studi Keislaman." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, 2018. <https://doi.org/10.22515/ajpif.v15i2.1384>.

———. "POTRET LANSKAP HARMONI DALAM PROSES PROPAGASI SUFISME DI WARUNG KOPI YOGYAKARTA." *Harmoni* 17, no. 1 (June 30, 2018): 88–104. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v17i1.286>.

———. "Sufisme Dan Warung Kopi: Dialog 'Pengajian Sufi' Dengan 'Masyarakat Warung Kopi' Di Yogyakarta." *Esoterik*, 2018. <https://doi.org/10.21043/esoterik.v4i2.4050>.

Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Kitab Kuning Dan Tradisi Riset Pesantren Di Nusantara." *IBDA': Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 12, no. 2 (2014): 119–36. <https://doi.org/10.24090/ibda.v12i2.441>.

R. Dhian Damajani, R. "Vernakularisme, Informalitas, Dan

*Religious in Secularspaces: Adaptasi Identitas Santri dalam Ruang ...*  
Urbanisme: Café Sebagai Ekspresi Gaya Hidup Kontemporer.”  
*ITB Journal of Visual Art and Design* 2, no. 2 (2008): 141–58.  
<https://doi.org/10.5614/itbj.vad.2008.2.2.3>.

Rohimi. “WARUNG KOPI DAN SIMBOLISASI KEISLAMAN (Studi Kasus Di Kota Yogyakarta).” *Mudabbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 3, no. 1 (2022): 329–43. <https://doi.org/10.20414/mudabbir.v3i1.5087>.

Rojikhin, Khoirur, and Muhammad Turhan Yani. “Ngaji Warung Kopi Sebagai Upaya Penguatan Pendidikan Karakter Kepedulian Sosial Pemuda Di Kecamatan Kenjeran Kota Surabaya.” *Kajian Moral Dan Kewarganegaraan* 11, no. 1 (August 11, 2022): 192–105. <https://doi.org/10.26740/kmkn.v11n1.p192-105>.

Seise, Claudia. “Islamic Authority Figures and Their Religioscapes in Indonesia.” *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, no. 1 (April 26, 2021): 37–58. <https://doi.org/10.21580/tos.v10i1.8441>.

———. *Religioscapes in Muslim Indonesia: Personalities, Institutions and Practices*. Berlin: regiospectra Verlag, 2020.

Sohrabi, Narcisse M, and Narciss M.Sohrabi. “Coffee Shop (Café), Public Sphere for Further Reflections on Social Movements (Case Study: Tehran, Capital of Iran),” September 15, 2015, 18. [https://www.academia.edu/26722368/Coffee\\_shop\\_Café\\_Public\\_Sphere\\_for\\_Further\\_Reflections\\_on\\_Social\\_Movements\\_Case\\_Study\\_Tehran\\_capital\\_of\\_Iran](https://www.academia.edu/26722368/Coffee_shop_Café_Public_Sphere_for_Further_Reflections_on_Social_Movements_Case_Study_Tehran_capital_of_Iran).

Soja, Edward W. “Thirdspace: Toward a New Consciousness of Space and Spatiality.” In *Communicating in the Third Space*. Routledge, 2008.

Spradley, James P. *The Ethnographic Interview*. Harcourt Brace Jovanovich Collage Publishers, 2007.

Sweetser, Heather Marie, and Joseph Zeidan. “A Chapter in the History of Coffee: A Critical Edition and Translation of Murtada Az-Zabīdī’s Epistle on Coffee.” The Ohio State University, 2012.

Syahputra, Muhammad Candra. “JIHAD SANTRI MILLENNIAL MELAWAN RADIKALISME DI ERA DIGITAL : STUDI

- GERAKAN ARUS INFORMASI SANTRI NUSANTARA DI MEDIA SOSIAL.” *JURNAL ISLAM NUSANTARA* 4, no. 1 (October 1, 2020): 69. <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v4i1.187>.
- Trantas, Georgios. “Greek-Orthodox Migrant Religioscape Markers, Heterotopias and Entopias.” In *Politics, History and International Relations* School of Social Sciences and Humanities. Leeds, UK: Conference BASR Annual Conference, 2019.
- Widayati, Asri, and Suparjan. “Reaktualisasi Perjuangan Nahdlatul Ulama Dalam Mewujudkan Kedaulatan Sumber Daya Agraria (Studi Gerakan Demokrasi Radikal Pada FNKSDA).” *BHUMI: Jurnal Agraria Dan Pertanahan* 5, no. 1 (2019): 84–98. <https://doi.org/10.31292/jb.v5i1.321>.
- William, Sister Mary, and Clifford Geertz. “The Religion of Java.” *The American Catholic Sociological Review* 22, no. 1 (1961): 59. <https://doi.org/10.2307/3708141>.
- Woodward, Mark R. “The ‘Slametan’: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam.” *History of Religions* 28, no. 1 (1988): 54–89. <https://doi.org/10.1086/463136>.
- Zukin, Sharon. “Urban Lifestyles: Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption.” *Urban Studies* 35, no. 5–6 (1998): 825–39. <https://doi.org/10.1080/0042098984574>.