

## MELACAK TIPOLOGI OTORITAS DALAM ISLAM SEBAGAI UPAYA MENG GAMBAR OTORITAS DI DUNIA DIGITAL

Abdulloh Hanif  
Institut Al Fithrah Surabaya  
[4bdhan@gmail.com](mailto:4bdhan@gmail.com)

### **Abstract**

*The current discourse on authority cannot only be seen as a discourse on leadership or political power. Especially in religious matters, discourses of authority have now entered cultural spaces and disguised traditional forms of authority, such as the social structure of ulama, muftis, judges, and so on. This is especially marked by the development of internet-based information technology which has made it easier for everyone to express opinions and seek information according to their needs, so that religious issues have begun to emerge which are preached by people who are not from traditional ulama circles, and are referred to by the public as authoritative opinion. Based on this phenomenon, this research aims to explore the forms of authority that exist in the Islamic world so far, and describe the possibility of the emergence of new forms of authority that will color the digital world. This research is qualitative in nature, specifically in the form of descriptive narrative. By tracing various concepts and connecting various existing theoretical elements, this research finds that the phenomenon of authority discourse developing in the digital world has surpassed various basic elements in previous authorities. By relying on virtual data and facts, such as likes, comments, shares, subscriptions, authority discourse finds new ground in establishing its authoritative nature and influencing public trust. In such a phenomenon, traditional authorities need to renew their status on a new basis, namely by adapting to technology.*

**Keywords:** Authority, Digital World, Digital Islamic Authority.

### **Abstrak**

Wacana otoritas saat ini tidak bisa hanya dipandang sebagai wacana kepemimpinan atau kekuasaan politik. Terutama dalam persoalan agama, wacana otoritas kini telah masuk ke dalam ruang-ruang kebudayaan dan menyamakan bentuk-bentuk otoritas tradisional, seperti struktur sosial ulama, mufti, hakim, dan lain sebagainya. Hal tersebut terutama ditandai dengan perkembangan teknologi informasi berbasis internet yang telah mempermudah setiap orang menyampaikan pendapat dan mencari informasi yang sesuai dengan kebutuhannya, sehingga mulai muncul persoalan-persoalan agama yang didakwahkan oleh orang-orang yang bukan dari kalangan ulama tradisional, dan dirujuk oleh publik sebagai pendapat yang otoritatif. Berdasar pada fenomena tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi bentuk-bentuk otoritas yang ada dalam dunia Islam selama ini, dan menggambarkan kemungkinan munculnya bentuk otoritas baru yang mewarnai dunia digital. Penelitian ini bersifat kualitatif, khususnya secara sempit berbentuk deskriptif naratif. Melalui pelacakan berbagai konsep dan menghubungkan berbagai unsur teoretis yang ada, penelitian ini menemukan bahwa fenomena wacana otoritas yang berkembang di dunia digital telah melampaui berbagai unsur-unsur dasar dalam otoritas-otoritas terdahulu. Dengan berpijak pada data dan fakta virtual, seperti like, komen, share, subscribe, wacana otoritas menemukan pijakan baru dalam membentuk sifatnya yang otoritatif dan mempengaruhi kepercayaan publik. Dalam fenomena semacam itu, otoritas-otoritas tradisional perlu memperbarui statusnya dengan basis yang baru pula yaitu dengan adaptasi teknologi.

**Kata Kunci:** Otoritas, Dunia Digital, Otoritas Islam Digital

## PENDAHULUAN

Beberapa penelitian telah menunjukkan, bahwa seiring dengan perubahan interaksi sosial yang teratur, fenomena perilaku masyarakat dalam aktivitas online akhirnya mengungkap perubahan dalam kerangka budaya keagamaan. Tiga aspek perubahan terkini adalah sebagai berikut: Pertama, budaya organisasi keagamaan online mulai muncul. Perkembangan kedua adalah munculnya upacara keagamaan secara online. Ketiga, pengembangan budaya belajar agama secara daring.(Fakhruroji, 2015, 2019; Piliang, 2012) Oleh karena itu, para influencer media sosial dan pengguna lainnya kini memiliki kemampuan untuk berkreasi, mengonsumsi, dan mendistribusikan materi religi dengan berbagai komunitas online berkat teknologi dan platform digital. Ritual keagamaan tradisional dan cara agama disampaikan, dikonsumsi, dibagikan, dan dilibatkan telah diubah oleh budaya digital kontemporer. Di masa lalu, otoritas yang diakui telah mengkomunikasikan konsep dan makna iman Islam melalui tindakan ritual dan pengaturan formal.(Harvey, 2014)

Banyak akademisi telah menyelidiki dari berbagai sudut bagaimana pengetahuan agama konvensional tentang kehidupan beragama dapat bertahan dalam menghadapi pengaruh media digital.(Bunt, 2018) Menurut Ibahrine, media baru membongkar hierarki agama yang mapan di dalam institusi agama, menantang struktur dan cita-cita monolitik yang paling jelas dalam budaya tradisional yang tertutup, dan akibatnya memberdayakan kelompok agama lain yang telah tertutup dari mata publik selama beberapa dekade.(Hunsringer dkk., 2018) Berbagai penelitian yang dilakukan di Indonesia juga mengungkapkan hal lain, seperti maraknya fenomena copy-paste dan share dakwah yang berdampak pada perilaku spam yang meresahkan. Motivasi pelaku-pelaku sosial yang mencoba memproyeksikan kesalehan setidaknya sebagian terungkap dari fenomena ini, namun yang dihasilkan adalah stigma kedangkalan intelektual ditambah dengan kemalasan beragama, yang melahirkan pola perilaku beragama yang banal di kalangan orang-orang saleh.(Hidayat, 2018; Risdiana & Ramadhan, 2019) Selain itu, ketika mempertimbangkan media sosial sebagai saluran komunikasi virtual, penting untuk mempertimbangkan bagaimana orang-orang dari berbagai latar belakang dan sudut pandang mempengaruhi bagaimana wacana keagamaan simbolik di media sosial.(Wibowo, 2018) Oleh karena itu, akses lengkap ke teknologi komunikasi baru melibatkan lebih dari sekadar "konektivitas jaringan" dan "aksesibilitas perangkat keras"; itu juga melibatkan bagaimana kapasitas manusia, seperti kapasitas pemrosesan konten atau pencarian kognitif, memengaruhi mereka.

Platform digital dan munculnya influencer media sosial telah memberi orang dan komunitas potensi untuk memikirkan kembali ide-ide tradisional tentang agama dan kekuasaan. Beberapa akademisi berpendapat bahwa agama memengaruhi dan dipengaruhi oleh budaya konsumen dalam konteks maraknya influencer media sosial.(Gauthier & Martikainen, 2013) Agama digital, menurut Campbell, “mengenali baik bagaimana teknologi digital dan budaya membentuk praktik dan keyakinan keagamaan, serta bagaimana agama berusaha untuk membudayakan konteks media baru dengan mode keberadaan dan keyakinan yang mapan tentang sifat realitas dan dunia yang lebih besar.(Campbell, 2012) Memahami hubungan antara Islam dan platform digital akan meningkatkan pemahaman kita tentang pergeseran budaya yang lebih besar yang bekerja dalam masyarakat tradisional yang buram. Dampak teknologi digital terhadap perilaku beragama di lingkungan yang bercirikan konservatisme dan tradisionalisme bisa lebih mendalam daripada di lingkungan yang bercirikan pluralitas dan keterbukaan.

## **METODE PENELITIAN**

Penelitian ini bersifat kualitatif, artinya tidak menggunakan perhitungan statistik yang tepat tetapi bertujuan untuk menggali makna lebih dalam. Penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang hasilnya tidak diperoleh dengan metode statistik atau jenis perhitungan lainnya.(Strauss & Corbin, 2013) Ini juga disebut sebagai gaya penelitian imajinatif dalam terminologi Anton Bakker, yang bertujuan untuk mengungkap wawasan segar ke dalam tubuh modal intelektual yang terkumpul dan menawarkan jawaban atas masalah yang belum terpecahkan.(Bakker & Zubair, 1990) Jalur penyelidikan ini dipilih dalam upaya untuk menjelaskan dan memahami kejadian misterius atau kurang dipahami. Sehingga diharapkan dengan menggunakan penelitian kualitatif akan dapat mengungkap makna tersembunyi yang mendasari item penelitian yang terjadi atau muncul di masa lalu. Tiga tahap akan digunakan untuk menganalisis data dalam penelitian ini: (1) Analisis, yang mencakup pendeskripsian objek ilmiah tertentu secara mendalam dan memisahkan satu makna dari yang lain untuk mendapatkan kejelasan di atasnya. (2) Sintesis, yaitu menggabungkan dua makna. (3) menghubungkan kategori bersama untuk membuat cerita deskriptif sebagai hasil penelitian.(Sudarto, 1997)

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### MAKNA OTORITAS DAN TIPOLOGINYA DALAM ISLAM

Otoritas secara definitif dalam Merriam Webster dijelaskan sebagai “*power to influence or command thought, opinion, or behavior*” (kekuatan untuk mempengaruhi atau memerintahkan pemikiran, pendapat, atau perilaku). Sementara dalam Britannica, otoritas dimaknai sebagai “*the exercise of legitimate influence by one social actor over another*” (pelaksanaan pengaruh yang sah oleh satu aktor sosial terhadap aktor sosial lainnya). Definisi otoritas semacam itu bisa dengan mudah dijumpai di banyak kamus dan buku-buku sosial politik, yang kebanyakan berkaitan dengan kekuasaan atau pemerintahan suatu pihak atas pihak lain. Otoritas juga terkadang dikaitkan hak dan wewenang. Suatu pihak berhak atau memiliki wewenang atas pihak lain atau atas sesuatu tindakan.

Makna otoritas yang paling terkenal berasal dari Max Weber, yang dianggap sebagai pendiri sosiologi modern. Ia membedakan tipologi otoritas ke dalam tiga wilayah: *pertama*, otoritas kharisma yang dianggap berasal dari kualitas luar biasa seseorang. Penguasa kharismatik diatur menurut wahyu-wahyu dan inspirasi-inspirasi yang konkret, dan dalam pengertian ini, otoritas karismatik adalah “irasional”.(Weber, 2013, hlm. 65) *Kedua*, otoritas tradisional yang mengacu pada bentukan perilaku psikis dalam kehidupan sehari-hari dan juga mengacu pada keyakinan terhadap rutinitas sehari-hari sebagai suatu norma perilaku yang tidak dapat diganggu-gugat. Otoritas ini juga masuk kategori irasional.(Weber, 2013, hlm. 66) *Ketiga*, otoritas legal, yaitu legitimasi pemegang kekuasaan untuk memberikan perintah yang tergantung pada penguasa yang dibentuk secara rasional oleh undang-undang, oleh persetujuan, atau dengan penekanan. Legitimasi untuk membentuk peraturan-peraturan ini, pada gilirannya tergantung pada “konstitusi” yang dibuat atau diinterpretasikan secara rasional. (Weber, 2013, hlm. 63)

Menurut April Carter ada dua konsep pokok tentang kekuasaan: kekuasaan yang berdasarkan ilmu pengetahuan khusus dan kekuasaan yang bersandar pada status khusus dalam hirarki sosial.(Carter, 1985, hlm. 25) Yang pertama tentu yang dimaksud adalah para ahli dalam suatu bidang, sedangkan yang kedua menunjukkan status yang tidak tetap. Misal dalam keluarga, status ayah memiliki kuasa atas anak dan istrinya. Carter menjelaskan bahwa ia menggunakan konsep otoritas atau wewenang terhadap berbagai jenis aktivitas sosial yang serba ragam: yakni terhadap bidang pengetahuan dan lapangan politik; terhadap hubungan-hubungan yang berlangsung di lingkungan keluarga dan sekolah termasuk dalam lingkungan kerja dan ketentaraan.(Carter, 1985, hlm. 1)

Berbeda dengan Richard Friedman, yang membagi jenis kekuasaan yang berdasar pada penguasaan ilmu pengetahuan dan jenis kekuasaan yang diperoleh karena menduduki satu jabatan politis tertentu. Kekuasaan ilmu pengetahuan bersandar pada tradisi; kekuasaan jabatan didasarkan pada pengakuan diperlukannya kehadiran pemangku jabatan dan diterimanya aturan main serta ketentuan memiliki seseorang untuk suatu jabatan. (Carter, 1985, hlm. 29–30) Melalui dua unsur otoritas tersebut, ia membagi fungsinya ke dalam: “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). “Memangku otoritas” mengarahkan orang lain melalui jabatan politis, sementara “memegang otoritas” mengarahkan orang lain melalui pengetahuan dan kebijaksanaan. (*epistemological presupposition*). (Hanif, 2020, hlm. 35) “Memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberikan kekuasaan untuk mengeluarkan perintah atau arahan. Sementara menaati “pemegang otoritas” adalah dengan cara menanggalkan pendapat pribadi karena tunduk pada pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. (El Fadl, 2004, hlm. 37–38)

Khaled Abou El-Fadl mengikuti tipologi Friedman dengan membagi otoritas ini kedalam “otoritas koersif” dan “otoritas persuasif”. Otoritas koersif lebih mengarahkan perilaku orang lain melalui bujukan, pengambilan keuntungan, ancaman dan hukuman. Sedangkan otoritas persuasif lebih mengarahkan perilaku seseorang melalui dasar kepercayaan. Melalui pembagian Friedman tersebut, Otoritas koersif dipakai el Fadl untuk menunjukkan fungsi “memangku otoritas”, sementara fungsi “memegang otoritas” digunakan untuk jenis otoritas persuasif. (Hanif, 2020, hlm. 35) Ia juga menyebut otoritas persuasif dengan “otoritas moral”, bahwa otoritas jenis ini mendapatkan penghormatan karena beberapa bentuk persuasi yang membuat seseorang lebih memilih arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan-kemungkinan yang lain. (Hanif, 2020, hlm. 36)

Dari sekian definisi dan penjelasan tentang otoritas, penelitian ini dapat mengambil batasan bahwa otoritas, yang sebanding maknanya dengan kekuasaan, wewenang, termasuk juga hak atas “yang lain”, terbentuk hanya dalam relasi sosial, sebagaimana yang dikemukakan Carter. Selain itu, sebagaimana Friedman dan el Fadl, otoritas juga dapat dilihat dalam dua wilayah, yaitu politik dan pengetahuan. Dalam arti bahwa otoritas dapat diidentifikasi dalam relasi sosial yang melibatkan struktur politik antar individu dan/atau kelompok, dan dapat juga dilihat pada relasi sosial yang melibatkan antar jenis pengetahuan yang berbeda untuk tujuan kepentingan individu atau kelompok. Relasi sosial dengan satu jenis pengetahuan dalam hal ini dianggap sebagai hubungan pendidikan untuk saling tukar-menukar pengalaman, di mana tidak dapat ditentukan pihak mana yang lebih otoritatif. Tentu semua pembatasan ini bukanlah

suatu definisi, akan tetapi batasan-batasan epistemologis atas otoritas ini dipandang cukup untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk otoritas yang muncul dalam setiap relasi sosial, dan sebaliknya dengan adanya definisi justru akan membatasi pemahaman atas relasi otoritas itu sendiri.

Dalam Islam sendiri, istilah otoritas memiliki makna yang sepadan dengan *sulthath*, *tasalluth*, *saytharab*, *tabakkum*, dan *siyadah*, yang secara definitif diartikan sebagai “*bukumatun awmas’uluna fi ad-daulah, qumwatu siyasiyyat yakhdlo’u laba al-mawathin*” (Pemerintah atau pejabat negara, suatu kekuatan politik yang menjadi subjek warga negara). (Umar, 2008, hlm. 1093) Ini menandakan bahwa persoalan otoritas selalu dianggap sebagai persoalan politik kekuasaan. Padahal jika kembali melihat sejarah awal, problem semacam ini pernah dipakai dalam konteks teologi, bahwa Allah sebagai pemilik kekuasaan absolut dipakai untuk melegitimasi putusan damai dalam perang antara Ali dan Muawiyah. Sama halnya dengan jargon yang sangat umum di kalangan ulama bahwa Islam itu sebagai *din* (agama) sekaligus *daulah* (negara) menjadi perdebatan panjang hingga saat ini. Sehingga tantangan sebenarnya adalah memahami apa yang sebenarnya dikatakan Tuhan. (El Fadl, 2004, hlm. 48) Sehingga otoritas Islam akan diandaikan selalu berpijak pada pertanyaan ideal “*siapa dan bagaimana seseorang berhak menyatakan dan memutuskan suatu persoalan agama Islam?*”. Jawaban dari pertanyaan ini tidak serta merta selalu muncul dalam fakta politik yang mempertaruhkan berbagai kepentingan, akan tetapi juga dapat terlihat dalam setiap komunikasi dan relasi emansipatoris yang tidak menuntut paksaan. Sehingga melalui pijakan pertanyaan ideal seperti itu, otoritas dalam Islam selama ini dapat diandaikan terbagi ke dalam tiga wilayah: *otoritas personal*, *otoritas metodologis*, dan *otoritas absolutis*.

### ***Otoritas Personal***

Otoritas Islam telah diwakilkan kepada pihak-pihak tertentu, sekalipun semua umat Islam sepakat bahwa otoritas yang sebenarnya hanya milik Allah dan Rasulullah. Namun setelah Rasulullah wafat, pihak-pihak otoritatif kemudian dilanjutkan oleh para ulama dan pemimpin politik dengan dasar perkataan Nabi bahwa ulama adalah pewaris para Nabi dan juga dalam Al-Qur’an surat An-Nisa ayat 59 tentang perintah menaati Allah, Rasulullah, dan pemimpin. Dari sini kemudian muncul dua unsur otoritas yang sering berkaitan yaitu *ulama* (pemimpinan agama) dan *umara’* (peimpin politik), keduanya mewakili *din* (agama) dan *daulah* (negara) yang mana dalam Islam semuanya itu tidak bisa dipisahkan: Islam adalah agama sekaligus negara. Bagi umat Islam, agama secara tradisional telah menjadi landasan, pusat identitas dan kesetiaan. Karena itu, tidak mengherankan jika gerakan-gerakan sosial dan politik

yang paling signifikan dalam sejarah Islam modern telah menempatkan Islam sebagai kekuatan pendorong dan pemersatu. (Rumadi, 2012, hlm. 39)

Dalam bahasa yang kontemporer, pembagian otoritas yang diusulkan oleh Khaled Abou el Fadl sebenarnya juga merefleksikan pembagian otoritas *ulama* dan *umara'*. Apa yang ia jelaskan sebagai otoritas persuasif dapat dianggap sama dengan otoritas *ulama*, sedangkan otoritas koersif dapat dipandang sama dengan otoritas *umara'*. Otoritas koersif juga dipakai el Fadl untuk menunjukkan fungsi “memangku otoritas”, sementara fungsi “memegang otoritas” digunakan untuk jenis otoritas persuasif. (El Fadl, 2004, hlm. 42–43) Abdul Wahab Khalaf membagi otoritas ke dalam tiga wilayah, yaitu otoritas legistaif (*al-sulthbat al-tasyri'iyah*), otoritas yudikatif (*al-sulthbat al-qad'aiyah*), dan otoritas eksekutif (*al-sulthbat al-tanfidiyah*) dalam tradisi fiqh kenegaraan. (Khalaf, 1988, hlm. 49–57) Pada hakikatnya semua ini lebih dari sekedar struktur politik, karena setiap pemegang kebijakan dalam masing-masing struktur tersebut disyaratkan adanya kemampuan keagamaan yang mumpuni untuk menyerap nilai-nilai dari Al-Qur'an dan Sunnah yang disebut dengan kemampuan berijtihad.

Ijtihad dalam Islam yang pada awalnya memiliki spirit terbuka bagi siapa saja bahwa Islam menganjurkan berpikir kritis, dalam konteks tersebut di atas kemudian diberikan syarat-syarat khusus, sehingga penyebutan seorang mujtahid terbatas hanya pada orang-orang tertentu yang dianggap mumpuni dan terbukti dalam sejarah kemunculan madzhab-madzhab. Imam al-Ghazali misalkan, mensyaratkan setidaknya dibutuhkan dua hal bagi seorang mujtahid yaitu: (a) mengetahui ilmu syariat yang memadai sehingga memungkinkan memperlakukan teks dengan benar, dan (b) memiliki sifat adil dan menjauhkan diri dari perilaku maksiat. (A. H. Al-Ghazali, 1997, hlm. 97)

Otoritas yang dinisbatkan kepada perorangan tidak hanya ada dalam disiplin hukum, otoritas semacam ini muncul dalam setiap disiplin ilmu, dan semuanya hampir peran istimewa dalam masyarakat. Dalam tradisi tasawuf, otoritas tertinggi biasanya distatuskan sebagai mursyid, kadang juga wali. Istilah Mursyid biasanya merujuk pada hubungan dengan pelaku sufi lain yang masih dalam bimbingan, sementara mursyid adalah pembimbingnya. Sedangkan wali biasanya lebih dimaknai sebagai status personal dalam kaitannya dengan hubungannya dengan Tuhan. Syamsuddin ar-Razi menjelaskan, wali memiliki dua makna. *Pertama*, yang dipekerjakan. Maksudnya, wali adalah orang yang Allah ambil alih pemeliharaan dan perlindungannya, sehingga ia tidak menyandarkan kepada dirinya sendiri meskipun sekejap. *Kedua*, pekerja, dengan bentuk superlatif, seperti makna *rabim* dan *'alim* (yang sangat pengasih dan sangat mengetahui). Kedua makna di atas adalah syarat dari kewalian, sebab termasuk

syarat wali adalah terjaga, sebagaimana *ma'shum* (yang terpelihara dari dosa) menjadi syarat kenabian. (Ar-Razi, 2019, hlm. 177–178)

Sementara itu, seorang mursyid, menurut Imam al-Ghazali, memiliki syarat harus seorang yang berilmu, tetapi tidak setiap orang yang berilmu layak untuk menjadi Mursyid. Dia harus sudah melakukan beberapa *riyadhab* (latihan) seperti sedikit makan, bicara, dan tidur, serta banyak melakukan shalat, sedekah, dan puasa. Dia dikenal dengan perilaku yang baik dan akhlak terpuji berupa kesabaran, syukur, tawakkal, yakin, tenang (*tumakninah*), dermawan, *qana'ah*, amanah, ramah, rendah hati, makrifat, jujur, wibawa, malu, tenang, lembut, dan sebagainya. Dia disucikan dari akhlak-akhlak tercela seperti sombong, kikir, hasud, dengki, tamak, panjang angan-angan, gegabah, dan sebagainya. Dia harus terhindar dari fanatisme dan perasaan tidak butuh ilmu dari para mukalaf karena merasa cukup dengan ilmu yang bersumber dari Rasulullah. (I. Al-Ghazali, 2018, hlm. 378)

Mereka inilah yang kemudian berwenang membimbing orang lain untuk menggapai kebenaran Tuhan dan merasakan kedekatan dengan Tuhan. Menurut al-Ghazali, posisinya di sini tak ubahnya seperti seorang bocah kecil yang belum baligh atau seperti orang yang bodoh yang tak mengerti apa-apa. Sehingga ia meniscayakan keberadaan orang tua, wali, hakim, atau pemimpin yang membimbingnya. (I. Al-Ghazali, 2018, hlm. 225) Syekh Abdul Qadir Jaelani juga mengatakan, bahwa jika seseorang berharap kebahagiaan, maka hendaklah ia bersama seorang syekh yang alim (pakar) dalam hukum Allah dan ilmu-Nya, sehingga ia akan mengajarkan dan mendidik, serta mengenalkan jalan menuju Allah. Seorang murid (pencari Allah) memerlukan komandan dan pemandu. (Jaelani, 2016, hlm. 203–204)

### ***Otoritas Metodologis***

Selain otoritas itu selalu dinisbatkan kepada status individu dalam struktur sosial, dalam benak para pemikir modern umumnya hal itu perlu dirumuskan ulang. Hal ini dikarenakan kegelisahan para pemikir tentang kemunduran peradaban Islam di antaranya adalah perilaku taklid yang merajalela, bahkan sampai ada pernyataan bahwa ijtihad telah ditutup. Sehingga tidak memungkinkan lagi bagi seorang muslim untuk berpikir kritis mencari solusi atas persoalan hidup yang dihadapi, semuanya kembali pada pendapat madzhab di era-era sebelumnya. Oleh karena itu banyak pemikir modern yang menganjurkan upaya berpikir mendalam, membuka kembali pintu ijtihad, dan otoritas tidak mutlak dipegang oleh orang-orang berstatus sosial khusus. Otoritas diarahkan pada ranah metodologis, yakni kemampuan menggali ulang dan menafsirkan ulang sumber-sumber tradisi yang tepat bagi peradaban Islam yang sedang berlangsung.

Ada tiga unsur yang mesti diajukan untuk memediasi teks dan konteks. Pertama, penguasaan makna dan tujuan teks. Kedua, pengamatan realitas sosial. Ketiga, penempatan makna teks terhadap realitas. (Mala, 2015, hlm. 63) Otoritas perlu terus dielaborasi dengan realitas kekinian, dan hal itu tidak dapat diupayakan kecuali dengan membuka ruang ijtihad secara kritis dan rasional. Otoritas teks tidak dapat dipisahkan dari konteks realitas di mana otoritas nalar sebagai jembatan di antara keduanya. (Mala, 2015, hlm. 63) Otoritas yang semua berpijak pada tradisi yang sudah mapan dipaksa untuk dikaji ulang. Termasuk juga bahwa otoritas yang semua adalah tradisi itu sendiri, yang tersusun dalam pemikiran madzhab-madzhab digugat statusnya bahwa ia bukanlah harga mati yang tidak dapat dirubah.

Sehingga otoritas dalam hal ini yang disebut sebagai otoritas metodologis merupakan upaya metodis yang rasional dengan mempertimbangkan segala konteks sosial yang ada. Banyak pemikir modern dan kontemporer yang mengusulkan pembacaan atas tradisi otoritas tersebut, misalnya Khaled Abou el-Fadl, yang telah disinggung sebelumnya, juga menegaskan bahwa perbedaan antara otoritas koersif dan persuasif sejatinya menunjukkan bahwa wacana otoritas harus dihubungkan dengan nilai yang memungkinkan perbedaan pendapat dapat diakomodir dalam diskursus keislaman, yang ia sebut sebagai moralitas diskursus. Bahwa sekalipun seseorang memiliki wewenang karena status sosial atau politik tertentu, ia tidak berhak memaksa pihak lain untuk percaya dan mengikuti pendapatnya seakan-akan adalah pendapat final yang merepresentasikan kebenaran Tuhan. Moralitas diskursus bagi el-Fadl menjadi jalan keluar supaya kebenaran mutlak Tuhan tetap dalam posisinya yang tidak tersentuh dan harus terus didekati dengan diskursus yang bebas dan adil di antara pihak-pihak otoritatif. Moralitas diskursus menghindarkan seseorang terjebak pada pemahaman otoritarianisme. (Hanif, 2020)

Selain itu, Muhammad Syahrur berusaha menunjukkan bahwa hak umat Islam untuk selalu berijtihad menggali kesesuaian nilai-nilai agama dengan konteks sosial justru ditegaskan dalam konteks wahyu Al-Qur'an dan Nabi itu sendiri. Ia mendefinisikan *ummu al-kitab* sebagai "ayat-ayat *mubkamat*, yaitu sejumlah ayat hukum yang diberikan kepada Nabi dan berisi kaidah-kaidah perilaku manusia, halal dan haram, ibadah dan muamalah, akhlak, dan yang membentuk *risalah* beliau. Selain itu ada ayat-ayat *mutasyabihat*, yaitu sekumpulan realitas (kebenaran) yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad. Syahrur menyebut tipe pertama (*ummu al-kitab* atau ayat-ayat *mubkamat*) sebagai *al-qadha'*, karena manusia dalam interaksinya dengan ayat-ayat tersebut berada pada posisi *yakhtaru* (boleh memilih). Sedangkan tipe kedua (ayat-ayat *mutasyabihat*) disebutnya *al-qadar* karena merupakan kaidah yang ditentukan secara

pasti terhadap manusia, hukum-hukum alam dan kehidupan manusia, seperti kitab tentang kematian, penciptaan alam, perkembangan, hari kiamat dan hari kebangkitan. (Abu Zaid, 2012, hlm. 143–144) Oleh karena itu Al-Qur'an tidak bisa ditakwil secara sempurna kecuali oleh Allah. Sedangkan *ar-rasikbun fi al-'ilm* menakwilkannya menurut cakrawala pengetahuan mereka di setiap zaman, dan setiap orang menurut spesialisasinya yang sempit. (Abu Zaid, 2012, hlm. 145) Dari sini dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *ar-rasikbun fi al-'ilm* adalah para filsuf besar, kaum *scientist*, pakar bidang asal-usul manusia dan alam, para ilmuan astronomi, dan para sejarawan secara keseluruhan. Ia juga menegaskan bahwa ahli fikih tidak termasuk dalam kategori *ar-rasikbun fi al-'ilm* karena mereka bukanlah yang dimaksudkan oleh ayat tersebut. (Abu Zaid, 2012, hlm. 146)

Selain Syahrur, tokoh lain juga menjelaskan bahwa merujuk pada teks otoritas bukanlah merujuk pada makna internalnya secara tekstual, akan tetapi lebih pada konteksnya yang berada di luar teks. Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa merujuk teks perlu dengan cara kembali kepada konteks sosial eksternal, bukan pada makna internal teks. Konteks tersebut yang melahirkan hukum dan perundang-undangan. Dengan penentuan hukum-hukum teks melalui konteksnya, dapat dijadikan bukti yang akan membimbing bukan saja untuk memahami hukum, melainkan juga membuka pintu ijtihad untuk dikembangkan atas dasar interpretasi yang produktif. (Abu Zaid, 2012, hlm. 169) Dengan kata lain, Nasr Hamid menegaskan keunggulan signifikansi (*magz'a*) teks otoritatif dan bukan makna tekstualnya (*ma'na*), sehingga perlu melakukan pembacaan ulang atas tradisi untuk menemukan signifikasinya, bukan maknanya.

Selain tokoh-tokoh tersebut, banyak tokoh pemikir muslim lain yang mengupayakan hal yang sama, yaitu mengkaji ulang tradisi untuk menemukan formula yang tepat sebagai pola atau cara pembacaan terhadap tradisi otoritas Islam. Dari sekian banyak pemikir muslim modern hingga kontemporer, menurut Issa Boullata, mereka terbagi ke dalam tiga kelompok pemikiran: (1) pemikiran transformatif. Dalam pandangan mereka kebudayaan Arab mesti diubah dan dirumuskan kembali secara sempurna. Apa yang dianggap sebagai pandangan-pandangan keagamaan mendasar tentang kehidupan dan dunia, mesti dihilangkan dan diganti dengan pandangan sekuler yang berakar pada rasionalisme, ilmu pengetahuan, teknologi, dan berdasar pada ekonomi sosialis; (2) pemikiran reformatif. Mereka menilai kebudayaan Arab tradisional masih sesuai di era modern hanya jika ia diinterpretasikan dan dipahami secara lebih baik. Tujuannya adalah ke arah pembaruan, bukan perubahan radikal. Mereka hendak memisahkan agama dari politik dan menekankan ilmu pengetahuan dan teknologi. (3) pemikir

revivalis. Mereka melihat elemen-elemen Islam dalam kebudayaan Arab sebagai elemen prinsipil, dan satu-satunya elemen yang harus ditonjolkan. Mereka membela eliminasi seluruh pengaruh kebudayaan eksternal masyarakat Arab, khususnya pengaruh kebudayaan Barat dan menyerukan agar kembali pada esensi Islam yang murni sebagaimana pada abad-abad awal atau pada masa kehidupan Nabi. (Boullata, 2001, hlm. 4–5) Sekalipun muncul kecenderungan yang berbeda, kelompok terakhir pada akhirnya akan membentuk otoritas lain yang berbeda dari otoritas metodologis.

### ***Otoritas Absolutis***

Jika otoritas personal menempatkan wacana otoritas pada status seseorang dalam masyarakat, dan otoritas metodologis menempatkan wacana otoritas pada sistem pemikiran dalam merujuk teks-teks otoritatif, maka otoritas absolutis tidak mengakui itu semua. Otoritas absolutis dalam hal ini dipahami sebagai wacana otoritas yang hendak mengembalikan segala makna dan kondisi sosial era kenabian sebagai makna yang final dan harus diterapkan di era-era setelahnya tanpa pengkajian ulang. Umumnya pola pemikiran yang dikaitkan dengan otoritas absolutis juga menolak taklid madzhab, akan tetapi tidak menganjurkan kebebasan ijtihad, apalagi dengan sistem pengetahuan modern. mereka lebih mengendaki pemakaian teks-teks otoritas fundamental yaitu Al-Qur'an dan Sunnah apa adanya secara literalis.

Banyak istilah yang digunakan untuk menstatuskan mereka yang cenderung mengakui otoritas absolutis. Di antaranya adalah istilah *ushuliyun* (pokok atau dasar) untuk menyebut orang fundamentalis yakni mereka yang berpegang kepada fundamen-fundamen pokok Islam sebagaimana terdapat pada Al-Qur'an dan al-Hadis. Ada juga istilah *al-Ushuliyah al-Islamiyyah* (fundamentalis Islam) yang mengandung pengertian; kembali kepada fundamen-fundamen keimanan; penegakan kekuasaan politik *ummah*; dan pengukuhan dasar-dasar otoritas absah (*syar'iyah al-hukm*). Formulasi ini menekankan dimensi politik gerakan Islam ketimbang aspek keagamaannya. (Azra, 2016, hlm. 119) Ada juga istilah-istilah lain seperti; *islamiyyun* (kaum islamis), *ashliyyun* (kaum autentik atau asli), dan *salafiyun* (pengikut para sahabat Nabi). Selain itu ada istilah *muta'assib* yang digunakan kalangan non-fundamentalis untuk menunjuk kelompok militan yang tidak enggan menggunakan kekerasan. Serta istilah *mutatharuf* untuk menyebut ekstremis. (Azra, 2016, hlm. 119) Istilah *at-tatharuf* sendiri secara bahasa berarti "berdiri di ujung, jauh dari pertengahan". Bisa juga diartikan berlebihan dalam sesuatu. Menurut Yusuf Qardhawi, istilah tersebut dulu digunakan untuk hal-hal yang konkret, seperti berlebihan dalam berdiri, duduk, dan berjalan. Kemudian penggunaannya dialihkan untuk hal-hal yang bersifat abstrak, seperti berlebihan dalam beragama, berpikir, dan berperilaku.

(Qardhawi, 2007, hlm. 23) Selain itu istilah-istilah lain yang menunjukkan makna yang sepadan di antaranya adalah berlebihan (*ghulum*), melampaui batas (*tanathu*), dan keras atau mempersulit (*tasydid*). (Qardhawi, 2007, hlm. 24)

Dalam konteks otoritas absolutis, istilah-istilah tersebut mengarahkan pada kecenderungan yang tidak fleksibel dalam memandang otoritas fundamental Islam, bahwa dasar otoritatif Al-Qur'an dan Sunnah telah dianggap final dan harus diterapkan tanpa penafsiran ulang, sekaligus tanpa terlalu terikat pada taklid madzhab. Kecenderungan semacam ini, dalam sejarahnya, telah terjadi sejak era kelompok khawarij, namun di abad modern muncul dengan semangat baru yaitu menolak taklid, bid'ah, tahayul, dan khurafat, serta kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Malise Ruthven mengatakan bahwa para pembaharu Arab, tentu saja adalah kaum fundamentalis yang tampak dari cara mereka berusaha untuk kembali ke akar teks Islam abad ke-7, tanpa didukung oleh akumulasi kebiasaan, doktrin, dan tradisi abad-abad berikutnya. (Ruthven, 2020, hlm. 39) Pijakan-pijakan utama pandangan dunia standar atau tradisional ini bisa dikatakan telah terbentuk di sekitar 950 M dan memperoleh bentuk pasti pada 1.200 M. Setelah itu, pandangan dunia tersebut tidak mengalami perubahan. Wahabi meskipun dalam pengertian tertentu adalah baru, namun ada dasarnya merupakan penegasan kembali beberapa aspek pandangan dunia standar dalam suatu arah yang konservatif. (Watt, 1997, hlm. 3)

Azyumardi Azra memetakan bahwa ada empat prinsip yang mereka jadikan pondasi: *pertama* adalah "*oppositionalism*" (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama mana pun mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama dan sosial, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya. *Kedua* adalah penolakan terhadap hermeneutika, bahwa mereka menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks Al-Qur'an harus dipahami secara literal sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi tepat terhadap teks. Prinsip *ketiga* adalah penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi mereka, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman keliru atas teks kitab suci. Prinsip *keempat* adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan, perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. (Azra, 2016, hlm. 120)

Khaled Abou el-Fadl sekalipun menolak penggunaan istilah fundamentalisme, tetap menyepakati bahwa pemahaman literalis, yang ia sebut puritan, adalah kecenderungan dalam melampaui otoritas itu sendiri. Mereka menyatakan suatu doktrin yang seakan-akan sesuai

dengan kebenaran yang dimaksud oleh Tuhan. Kecenderungan sikap semacam ini disebut oleh el-Fadl sebagai Otoritarianisme, atau sikap melampaui otoritas itu sendiri. Sikap semacam ini juga ditegaskan oleh Abu Zaid bahwa otoritarianisme merupakan format baru dari prinsip totalitarianisme teks (*syumulyyah an-nashsh*). (Abu Zaid, 2012, hlm. 174) Sehingga tidak jarang kecenderungan otoritarianisme tersebut berdampak pada radikalisme, dan sering tidak menghargai pendapat yang berbeda. Qardhawi menyebutkan ada lima ciri-ciri sikap yang menunjukkan radikalisme: (Qardhawi, 2007, hlm. 40–55) (1) Fanatik kepada satu pendapat tanpa menghargai pendapat lain; (2) Mewajibkan orang lain melaksanakan apa yang tidak diwajibkan oleh Allah; (3) Bersikap keras dan kasar; (4) Buruk sangka kepada orang lain; (5) Mengkafirkan orang lain (*takfir*).

## **PERGESERAN OTORITAS DALAM DUNIA DIGITAL**

Masyarakat informasi adalah masyarakat yang dalam kehidupan sehari-harinya bergantung pada informasi, di mana informasi mempengaruhi berbagai bidang kehidupan masyarakat. Melalui gawai, masyarakat membentuk relasi sosial yang berbeda, yang berdasar pada informasi digital, serta bersosialisasi melalui jaringan internet di gawai tersebut. Gawai adalah pintu masuk menuju dunia digital. Ia adalah gerbang menuju dunia yang lebih luas. (Wattimena, 2023, hlm. 33) Masyarakat ini memiliki ciri-ciri: (1) Masyarakat yang terkena exposure (*terpaan*) media massa dan komunikasi global; (2) Masyarakat yang sadar akan informasi dan mendapatkan informasi secara cukup; (3) Menjadikan informasi sebagai komoditas bernilai ekonomis; (4) Berhubungan dengan masyarakat lain dalam sistem masyarakat global; (5) Mengakses informasi *super highway* (berkecepatan tinggi). (Alyusi, 2016, hlm. 25–26)

Masyarakat ini disebut juga dengan istilah komunitas virtual. Menurut Rheingold, komunitas virtual dapat didefinisikan sebagai *A Slice of Life in my Virtual Community*, yakni agresi sosial yang muncul dari teknologi internet yang di dalamnya banyak orang yang melakukan diskusi publik dengan perasaan untuk membentuk web dari hubungan pribadi di dunia maya. (Alyusi, 2016, hlm. 29) Yasraf Amir Piliang juga turut menjelaskan bahwa berbagai realitas tandingan yang terbentuk di dalam jaringan tersebut telah mendapatkan komunitas-komunitas baru, yang disebut komunitas virtual (*virtual community*), yang membangun bentuk-bentuk realitasnya sendiri, yang disebut realitas virtual (*virtual reality*). Internet telah menciptakan sebuah *ruang imajiner* atau maya, yang di dalamnya setiap orang melakukan apa saja yang biasa dilakukan dalam kehidupan sosial sehari-hari dengan cara yang baru, yaitu cara

artifisial atau virtual, di dalam sebuah *komunitas imajiner (imagined community)*. (Piliang, 2004, hlm. 97)

Budi Hardiman menyebut masyarakat jenis baru ini dengan istilah lain, yakni *homo digitalis*. Menurutnya, kita menyaksikan sekarang ini bagaimana ponsel pintar telah menjadi ekstensi kapasitas pikiran kita. Di situ tersimpan bukan hanya data tubuh kita, yaitu: frekuensi detak jantung, kalkulasi kalori, durasi tidur, jumlah langkah; melainkan juga data pikiran, seperti rencana kerja, isi perasaan, opini, kecenderungan, percakapan intim, dan seterusnya. Semua data pikiran itu sering mengganti memori dan penalaran. *Homo digitalis* bukan lagi dicirikan dengan suatu individu *I think* sebagaimana ada sejak Descartes, melainkan suatu aktivitas *I browse*. Siapa aku akan makin identik dengan *aku-online*, sementara aku *offline* akan makin surut ke belakang. Pada akhirnya diktum *aku berpikir* diganti dengan *aku klik*. “Aku klik, maka aku ada”. (Hardiman, 2021, hlm. 39) Hal ini ditunjukkan dengan kemunculan berbagai komunitas sosial di dunia maya. Selain hidup di dunia nyata, manusia hidup juga dengan masyarakat tambahan berupa *digital beings*, seperti: grup *Whatsapp, Twitter, Facebook, Instagram*, dan lain sebagainya. Sehingga kehadiran terpecah ke dalam dua masyarakat, yakni masyarakat digital dan masyarakat korporeal. (Hardiman, 2021, hlm. 42)

Dalam konteks otoritas keagamaan, fenomena digitalisasi sosial budaya tersebut memaksa otoritas tradisional melakukan evaluasi, bahwa objek sosial yang mereka hadapi tidak lagi menyerak realitas seperti sebelumnya, sosialisasi tatap muka, pendidikan offline, dan semacamnya. Namun realitas yang dihidupi kini diperluas ke dalam dunia digital yang sera cepat dan mudah berubah. Transformasi ini dapat diartikan sebagai konsekuensi dari kemampuan influencer media sosial untuk memperluas kehadirannya di lanskap budaya digital. Hal ini dapat dipahami dengan baik sebagai tanda potensial perubahan budaya yang mendalam. (Zaid dkk., 2022, hlm. 11) Hal tersebut juga bisa menjadi ancaman melemahkan otoritas tradisional keagamaan. Barker berpendapat bahwa internet merupakan tantangan bagi otoritas keagamaan karena mampu menyediakan informasi alternatif yang dapat menggoyahkan struktur tradisional pengetahuan agama dan menciptakan pemimpin-pemimpin baru yang kritis dan menantang legitimasi pemimpin agama tradisional dalam pengajaran keagamaan. Internet juga dilihat sebagai sebuah ancaman bagi keutuhan komunitas pemeluk agama. (Iqbal, 2019, hlm. 5) Bahkan internet dapat berperan sebagai alat utama bagi kelompok Islam radikal untuk membangun definisi-diri dan tindakan kolektif. Melalui *cyberspace*, mereka terlibat secara aktif dalam memelihara identitas fundamentalis global dan pada saat yang sama membangun identitas lokal-nasional. (Iqbal, 2019, hlm. 21)

Tidak dapat dipungkiri, perubahan besar dalam komunikasi ini telah mengubah, tidak hanya gaya hidup manusia, melainkan juga pemahaman manusia tentang realitas, tentang dirinya, dan juga tentang baik dan buruk.(Hardiman, 2021, hlm. 38) Dengan demikian kebenaran dalam realitas yang dimediasi secara digital ini, realitas virtual, juga mengalami pergeseran pondasi. Kebenaran yang selama ini dinyatakan sebagai korespondensi atau koherensi, kebenaran faktual atau rasional, kini memiliki pondasi epistemik baru yang disebut Hardiman dengan kebenaran performatif (*performative theory of truth*), yakni kebenaran itu dibuat oleh yang memiliki otoritas atau kompetensi dengan membuat pernyataan. Kebenaran performatif inilah yang berlaku dalam komunikasi digital, karena di dalam komunikasi digital kebenaran bisa lebih diciptakan daripada ditemukan.(Hardiman, 2021, hlm. 54) Melalui episteme kebenaran performatif, kehidupan realitas virtual seakan menyepakati masyarakat digital sebagai tontonan, bahwa kebenaran atau kenyataan dalam dunia digital tidak lain adalah apa yang ditampilkan sekaligus apa yang ditonton.

## **OTORITAS ISLAM DI DUNIA DIGITAL**

Jika otoritas sebelumnya menjadi rujukan karena status sosial seseorang, atau kemampuan pengetahuan kognitif, dalam dunia digital kemungkinan otoritas semacam itu kurang diperhatikan karena kurang mampu beradaptasi dengan konstruk sosial digital yang peduli pada penampilan. Kebenaran menjadi tidak cukup hanya bersifat logis atau rasional, tetapi juga harus menarik dan mudah diakses, serta mudah dipahami sebagai bagian dari kondisi terkini komunitas digital. Dengan kata lain, meskipun para intelektual keagamaan mungkin mempunyai otoritas dalam bidang keilmuan, hal ini tidak berarti mereka menguasai kepercayaan masyarakat. Untuk menggambarkan fenomena wacana otoritas dalam dunia digital ini, ada beberapa contoh yang bisa dihadirkan, seperti Habib Husein Ja'far dalam channel Youtubanya "Jeda Nulis" dan beberapa konten bersama channel Youtube lain. Prajanto menjelaskan mengenai dua strategi presentasi diri yang digunakan Habib Ja'far, yaitu *ingratiation* yang dilanjutkan dengan *promosi diri*. Kedua strategi tersebut menjadikan Habib Ja'far Ja'far meningkatkan minat publik untuk menerima konten dakwahnya, dan menjadikannya sebagai sosok yang kredibel dengan keahlian dan pengalaman dalam dakwahnya.(Prajanto & Kertamukti, t.t., hlm. 68) Strategi lain yang ia gunakan adalah interaksinya dengan khalayak, di mana topik dakwah yang disampaikan berasal dari berbagai macam pertanyaan yang disampaikan khalayak. Dengan cara ini Habib Husein tampak memperhatikan hubungan timbal balik dengan audien. Oleh karena itu, Habib Husein tidak

hanya memanfaatkan media sosial sebagai medianya, namun juga menjadi ruang interaktif antara dirinya dan audiensnya.(Pranoto, 2023, hlm. 46)

Selain itu, contoh lain seperti Hanan Attaki juga telah berhasil mendirikan pemudah hijrah. Dengan penampilan yang juga identik dengan pemuda ia juga sukses merangkul budaya jalanan serta memberikan kontribusi paling signifikan dalam mengembangkan dampak Pemuda Hijrah. Ia melakukannya tidak hanya dengan memanfaatkan pengetahuan dan pengalamannya, namun ia juga menggali secara mendalam tren budaya anak muda nasional dan global saat ini.(Saat & Burhani, 2020, hlm. 247) Ia menunjukkan bagaimana seorang pendakwah bisa memperoleh popularitasnya melalui platform media digital di masyarakat Indonesia. Selain Husein Ja'far dan Hanan Attaki, gerakan Salafisme di Indonesia sebenarnya sudah mengadopsi teknologi komunikasi sejak kemunculannya di penghujung tahun 1980-an. Mereka memperlihatkan bahwa meskipun secara ideologis merupakan gerakan ultra-ortodoks, gerakan Salafisme adalah gerakan modern secara teknologis.(Iqbal, 2019, hlm. 1) Interaksi antara Salafisme dan internet dapat dikatakan sebagai sebuah contoh proses dari apa yang disebut dengan *cultured technology* atau “teknologi yang dibudayakan”. Proses ini melibatkan adopsi dan adaptasi internet oleh Salafi, serta adaptasi Salafi terhadap internet, sesuai dengan kepentingan dan tujuan komunitas mereka.(Iqbal, 2019, hlm. 104) Tidak hanya itu, bahkan kemampuan adaptasi dengan dunia internet juga menjadi faktor yang membantu bangkitnya fundamentalisme Islam di Indonesia.(Iqbal, 2019, hlm. 30)

Beberapa contoh tersebut membuktikan bahwa realitas dunia digital perlu dihidupi dengan gaya yang berbeda, sehingga memungkinkan adanya pihak-pihak otoritatif dan dapat dijadikan rujukan dalam persoalan keberagaman. Seperti yang dikatakan Hardiman, perlu penguatan peranan kepemimpinan pluralis di era digital. Komunikasi digital sebagai totalitas juga membutuhkan model, dan model ini bisa diberikan entah oleh para “demagog” rasis dan fundamentalis atau elite demokratis yang pluralis.(Hardiman, 2021, hlm. 58) Dalam diskusi mengenai intelektual keagamaan, pada hakikatnya kita sedang mengevaluasi peran intelektual dalam masyarakat, yang kehadirannya perlu diapresiasi secara sosiologis.(Saat & Burhani, 2020, hlm. 30).

## **KESIMPULAN**

Di era teknologi media baru, konsumen memiliki kesempatan untuk berpartisipasi dalam pengarsipan, pembuatan anotasi, penyesuaian, dan bahkan pendistribusian ulang konten media dengan cara baru.(Pranoto, 2023, hlm. 37) Seorang influencer media sosial dengan

demikian berfungsi sesuai dengan logika ekosistem platform dan keterjangkauannya. Sehingga praktik keagamaan para influencer media sosial berfokus pada penyampaian cerita yang menghibur daripada ceramah berdasarkan teks dogmatis. (Zaid dkk., 2022, hlm. 10) Peran mereka semakin penting sebagai sumber konten keagamaan dan menjalankan beberapa fungsi yang sebelumnya dijalankan oleh para pemimpin adat. (Zaid dkk., 2022, hlm. 11) Oleh karena itu fenomena wacana otoritas yang berkembang di dunia digital telah melampaui berbagai unsur-unsur dasar dalam otoritas-otoritas terdahulu. Wacana otoritas telah menemukan pijakan baru dalam membentuk sifatnya yang otoritatif dan mempengaruhi kepercayaan publik. Dalam fenomena semacam itu, otoritas-otoritas tradisional perlu memperbarui statusnya dengan basis yang baru pula yaitu dengan adaptasi teknologi.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, N. H. (2012). *Teks Otoritas Kebenaran* (S. Dema, Penerj.). Lkis.
- Al-Ghazali, A. H. (1997). *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Vol. 2). Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi.
- Al-Ghazali, I. (2018). *Majmu'ah Rasail* (K. A. Irsyadi, Penerj.). Diva Press.
- Alyusi, S. D. (2016). *Media Sosial: Interaksi, Identitas dan Modal Sosial*. Kencana.
- Ar-Razi, S. (2019). *Menyelami Spiritualitas Islam* (R. Maula, Penerj.). Alifia Books.
- Azra, A. (2016). *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Kencana.
- Bakker, A., & Zubair, A. C. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Kanisius.
- Boullata, I. J. (2001). *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (I. Khoiri, Penerj.). Lkis.
- Bunt, G. (2018). *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. University of North Carolina Press.
- Campbell, H. A. (2012). Understanding The Relationship Between Religion Online and Offline in A Networked Society. *Journal of The American Academy of Religion*, 80(1).
- Carter, A. (1985). *Otoritas dan Demokrasi* (S. Simamora, Penerj.). CV. Rajawali.
- El Fadl, K. A. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (R. C. L. Yasin, Penerj.). Serambi.
- Fakhruroji, M. (2015). Mediating of Religion in "Texting Culture": Self-Help Religion and The Shifting of Religious Authority. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Society*, 5(2).
- Fakhruroji, M. (2019). Digitalizing Islamic Lectures: Islamic Apps and Religious Engagement in Contemporary Indonesia. *Contemporary Islam*, 13(2).
- Gauthier, F., & Martikainen, T. (2013). *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers, and Markets*. Ashgate.
- Hanif, A. (2020). *Tinjauan Dekonstruktif Atas Konsep Otoritas Khaled M. Abou el-Fadl*. 20(1).
- Hardiman, F. B. (2021). *Aku Klik Maka Aku Ada: Manusia dalam Revolusi Digital*. Kanisius.
- Harvey, K. (Ed.). (2014). *Encyclopedia of Social Media and Politics*. SAGE Publications.
- Hidayat, M. (2018). Sedekah Online Yusuf Mansur: Otoritas dan Bahasa Agama di Media Sosial. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, 6(1).
- Hunzinger, J., Klastrup, L., & Allen, M. (Ed.). (2018). *Second International Handbook of Internet Research*. Springer.
- Iqbal, A. M. (2019). *Internet dan Gerakan Salafi di Indonesia: Sebuah Kajian Awal*. Diandra Kreatif.
- Jaelani, A. Q. (2016). *Pencerahan Sufi (Fathur Rabbani)* (A. Kholiq, Penerj.). Penerbit Familia.
- Khalaf, A. W. (1988). *As Siyasah Asy Syar'iyah*. Dar al Qalam.

- Mala, F. (2015). *Otoritas Hadis-Hadis 'Bermasalah' dalam Shahib al-Bukhari*. Elex Media Komputindo.
- Piliang, Y. A. (2004). *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*. Jalasutra.
- Piliang, Y. A. (2012). Masyarakat Informasi dan Digital: Teknologi Informasi dan Perubahan Sosial. *Jurnal Siosioteknologi*, 11(2).
- Prajanto, M. R. H., & Kertamukti, R. (t.t.). Habib Husein Ja'far's Self Representation Strategy in Digital Da'wah on Youtube. *Jurnal Komunikasi Global*, 12(1), 2013.
- Pranoto, S. S. (2023). Strategy for Constructing Religious Authority in the Digital Pulpit: Study of Three Indonesian Preachers on YouTube. *Al-Hikmah: International Journal for Islamic Studies and Human Sciences*, 6(1).
- Qardhawi, Y. (2007). *Islam Radikal* (H. Murtadho, Penerj.). Era Adicitra Intermedia.
- Risdiana, A., & Ramadhan, R. B. (2019). Dakwah Virtual Sebagai Banalitas Keberagamaan di Era Disrupsi. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, 7(1).
- Rumadi. (2012). Islam dan Otoritas Keagamaan. *Walisongo*, 20(1).
- Ruthven, M. (2020). *Fundamentalisme: Sebuah Pengantar Singkat* (M. S. Futaqi, Penerj.). Ircisod.
- Saat, N., & Burhani, A. N. (Ed.). (2020). *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. ISEAS Publishing.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2013). *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tata Langkah Dan Teknik Teoritisasi Data* (M. Shodiq & I. Muttaqin, Penerj.). Pustaka Pelajar.
- Sudarto. (1997). *Metodologi Penelitian Filsafat*. RajaGrafindo Persada.
- Umar, A. M. (2008). *Mu'jam al-lughah al-'Arabiyah al-mu'ashirah* (Vol. 2). 'Alimul Kitab.
- Watt, W. M. (1997). *Fundamentalisme Islam dan Modernitas* (T. A. Amal, Penerj.). RajaGrafindo Persada.
- Wattimena, R. A. A. (2023). *Memaknai Digitalitas: Sebuah Filsafat Dunia Digital*. Kanisius.
- Weber, M. (2013). *Teori Dasar Analisis Kebudayaan* (A. Q. Shaleh, Penerj.). Ircisod.
- Wibowo, A. (2018). Analisis Interaksionisme Simbolik Masyarakat Maya terhadap Wacana Agama di Media Sosial Facebook. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, 6(1).
- Zaid, B., Fedtke, J., Shin, D. D., El Kadoussi, A., & Ibahrine, M. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions*, 13(4).