

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi
Keberagamaan Masyarakat Virtual

Achmad Muhibin Zuhri

Buku yang berjudul 'Beragama di Ruang Digital: Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi Keberagamaan Masyarakat Virtual' mengungkap perjumpaan yang kompleks antara agama dan teknologi dalam era digital. Penulis merenungkan bagaimana teknologi informasi telah mengubah cara masyarakat beragama berinteraksi, berkomunikasi, dan menyampaikan keyakinan mereka di ruang virtual. Buku ini menjelajahi bagaimana ideologi-ideologi keagamaan bermetamorfosis di dunia digital, menciptakan ekosistem yang memungkinkan pluralisme, radikalisme, dialog lintas agama, dan pertentangan.

Dengan pembahasan yang mendalam, penulis menganalisis dinamika komunitas keagamaan online, dari kelompok diskusi hingga platform media sosial. Buku ini mengulas pergeseran paradigma dalam mencari dan membagikan pengetahuan agama, pengaruh algoritma dalam membentuk pandangan keagamaan individu, serta dampak teknologi pada otoritas keagamaan tradisional. Dengan beragam contoh kasus, buku ini melihat bagaimana pengikut agama mengadaptasi tradisi ke dalam format digital, sekaligus menghadapi tantangan dalam menjaga integritas dan otentisitas ajaran.

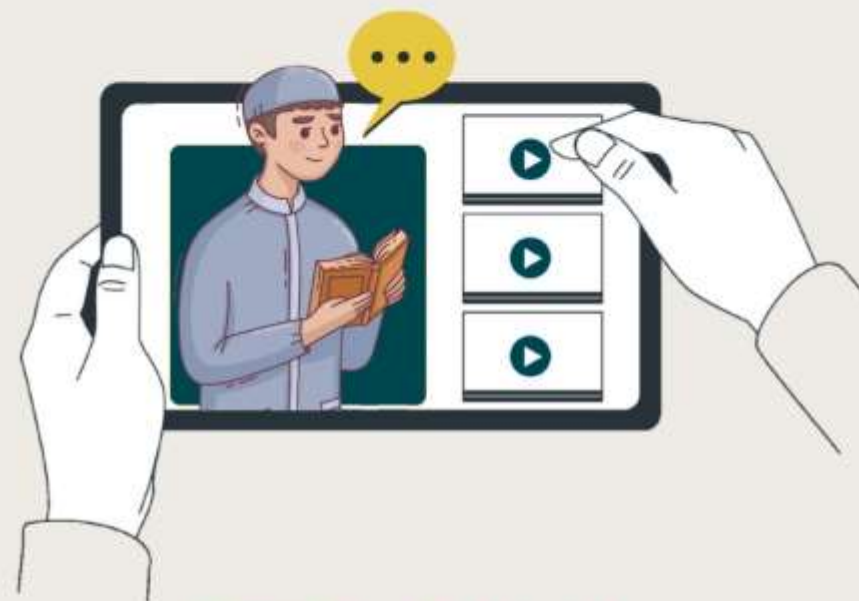
Buku ini mendorong pembaca untuk merenungkan pertanyaan penting tentang peran teknologi dalam membentuk identitas keagamaan, toleransi, dan transformasi spiritual dalam era yang semakin terhubung secara digital.

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

Achmad Muhibin Zuhri

Achmad Muhibin Zuhri


Nawa Litera
Publishing



BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi
Keberagamaan Masyarakat Virtual


Nawa Litera
Publishing

Penerbit Nawa Litera Publishing
Perumahan Made Great Residence Blok D3.01
Kabupaten Lamongan, Jawa Timur 62218
Telp. 081357680220
Webpage: www.nawalitera.com

ISBN 978-623-8059-38-6

9 786238 059386

Achmad Muhibin Zuhri

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL



Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi
Keberagamaan Masyarakat Virtual



©Nawa Litera Publishing, 2021
x + 126 halaman, 14 x 21 cm
Cetakan Pertama, Januari 2021

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL
Konfigurasi ideologi dan Ekspresi Keberagamaan
Masyarakat Virtual

ISBN :
978-623-8059-38-6

Penulis:
Achmad Muhibin Zuhri

Editor:
Hepi Ikmal

Desain Cover & Layout:
Samsul Anam

Penerbit :
Nawa Litera Publishing
Perumahan Made Great Residence Block D3.01
Kabupaten Lamongan, Jawa timur 62218
 081357680220,  www.nawalitera.com

All Right Reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-Undang dilarang mengutip atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin
tertulis dari penulis dan penerbit.

Pengantar Penulis

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya sehingga buku ini dapat terwujud. Saya merasa terhormat dan berbahagia dapat menyampaikan karya tulis ini dengan judul ***“Beragama di Ruang Digital: Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi Keberagamaan Masyarakat Virtual”***.

Sebagai penulis, saya merasa terpanggil untuk menyampaikan pesan penting tentang peran kritis media sosial dalam mempengaruhi pandangan dunia tentang Islam dan Muslim moderat. Era digital yang kini menghadirkan “semangat beragama” membawa tantangan dan peluang bagi komunitas Muslim dalam membangun identitas dan citra yang positif di dunia maya.

Saat ini antara Islam dengan segala varian ajaran dan ekspresi keagamanya tidak bisa menghindari dari infiltrasi perkembangan teknologi informasi. Pesatnya revolusi digital pada gilirannya berhasil menggeser, bahkan mengubah *mindset* banyak masyarakat muslim, tentang bagaimana memahami Islam dan mengartikulasikan dalam berinteraksi, terutama di media online. Pertanyaan pun muncul, apakah Islam yang harus mengikuti *trend* perkembangan industri digital ini, atau sebaliknya, teknologi

informasi dibuat untuk menjadikan Islam lebih *compatible* terhadap perkembangan zaman? Adakah keduanya memiliki hubungan produktif dan konstruktif, atau malah sebaliknya, menjadikan ajaran Islam tereduksi oleh arus teknologi informasi.

Asumsi-asumsi dasar diatas yang akan dibedah secara tuntas dalam buku ini. Dengan mengajukan satu judul besar “Beragama di Ruang Digital”, penulis ingin menyampaikan pesan bahwa perlu ada reformulasi baru tentang cara belajar, memahami dan mengekspresikan ajaran Islam di era digital. Islam dan revolusi digital bukan sebuah tesa dan antitesa, justru sebaliknya, keduanya merupakan sintesa yang berjalan secara produktif dan reproduktif untuk melahirkan image Islam yang *rahmatan lil alamin*. Pasalnya, di era modern saat ini, menafikan perkembangan teknologi sama halnya mendaftarkan diri tenggelam dalam gelombang perkembangan zaman yang begitu pesat. Konsep “Keberagamaan Digital” mengandaikan satu cara pandang, metode belajar dan *manhaj* bermuamalah dengan nilai-nilai Islam yang esensial melalui *platform* digital.

Buku ini merupakan hasil dari perenungan mendalam dan penelitian yang dilakukan untuk menggali fenomena kompleks tentang ideologi, radikalisme, dan ekstremisme yang melibatkan kaum Muslim. Kontestasi ideologi di tengah maraknya informasi yang tersebar di media sosial menjadi perhatian utama dalam pembahasan buku ini. Saya berusaha memberikan wawasan yang komprehensif tentang bagaimana media sosial mempengaruhi persepsi dan pandangan terhadap Islam dan bagaimana perilaku Muslim moderat di dunia maya dapat membangun citra yang positif bagi agama dan komunitasnya.

Buku ini tidak akan terwujud tanpa dukungan dan bantuan berbagai pihak. Saya mengucapkan terima kasih kepada keluarga,

teman-teman, dan rekan-rekan yang selalu memberikan semangat, dukungan, dan wawasan berharga dalam proses penulisan. Selain itu, saya juga berterima kasih kepada penerbit yang telah memberikan kesempatan bagi buku ini untuk dapat diketahui oleh pembaca yang lebih luas.

Semoga karya ini dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang peran media sosial dalam merumuskan citra Muslim moderat, serta menginspirasi pembaca untuk terlibat aktif dalam mempromosikan moderasi dan harmoni dalam kehidupan bermedia sosial. Akhir kata, kami berharap buku ini dapat memberikan kontribusi positif bagi perjalanan kehidupan beragama di era digital ini. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan petunjuk dan rahmat-Nya kepada kita semua dalam berjuang menjunjung tinggi nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Surabaya, 29 Januari 2021

Achmad Muhibin Zuhri

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Daftar Isi

Pengantar Penulis	v
Daftar Isi	ix
01 Islam dalam Ruang Digital	1
A. Islam dan Fenomena Keberagaman Digital	2
B. Digitalisasi Islam dan Problem Otoritas Keagamaan	9
1. Islamic Apps sebagai Tutorial Ibadah	13
2. Internet sebagai Jalan Mencari Tuhan	19
3. <i>Ngaji</i> melalui Website Islam	32
C. Karakteristik <i>New Media</i>	38
02 Shopping Islam: dari Tauhid, Fikih sampai Fashion	45
A. Hijrah dan Pemaknaannya di Indonesia Kontemporer	46
B. Anatomi Gerakan Hijrah di Indonesia Kontemporer	51
1. Konservatisme: Salafi dan Non Salafi	51
2. Komunitas Salafi 24 Karat	53

3. Salafi Akomodatif	53
4. Konservatif non Salafi	54
5. Komunitas Hijrah Islamis	55
C. Trilogi Tauhid: <i>Keyword</i> Salafisme di Internet	56
D. Narasi Gerakan Islam di Internet	61
1. Kembali pada Al-Quran dan Hadits	62
2. Formalisasi Syariat Islam (Khilafah)	66
3. Relasi Muslim dan Non Muslim	71
4. Negara Islam Vs Negara Kafir	73
5. Jihad dalam Islam	75

03 Menggagas Keislaman Moderat dengan Literasi Digital 77

A. Islam 4.0: Pemaknaan dan Cara Pandang Beragama di Media Sosial	78
B. Digital Ethic sebagai basis Moderasi Islam 4.0	83
C. Taksonomi Moderatisme Islam 4.0	88
D. Profiling Muslim 4.0 dan Artikulasinya di Ruang Online	101

04 Penutup 104

Catatan Reflektif	110
-------------------	-----

Daftar Pustaka	113
-----------------------	------------

Biografi Penulis	123
-------------------------	------------

01



Islam dalam Ruang Digital



A. Islam dan Fenomena Keberagamaan Digital

Pada tahun 2021 lalu, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, merilis hasil survei yang cukup mengejutkan. Bahwa akses internet berpengaruh dalam membentuk pemahaman keagamaan siswa dan mahasiswa. Hal ini disebabkan penetrasi media internet pada generasi millennial mencapai angka yang fantastis, yakni 85%. Secara umum, survei tersebut menemukan adanya kecenderungan bahwa anak muda sebenarnya tidak begitu religius dan rajin dalam menjalankan ritual-ritual keagamaan. Namun pandangannya terhadap agama justru cenderung lebih konservatif. Selain itu, anak muda juga menjadi responden yang paling sering mengakses media internet untuk mencari tahu informasi keagamaan dibanding mendatangi langsung seorang guru/ustadz/kiai.¹ Fenomena ini tentu saja berakibat pada prematurnya paham keagamaan seseorang. Potongan video dan penggalan teks di media sosial, sudah diyakini sebagai satu kebenaran pemahaman agama bagi Gen Z dan kelas menengah muslim saat ini.

Ketersediaan akses internet membuat siapa saja dengan mudah mengakses informasi apapun, membuat banyak kalangan terjebak pada informasi dan konten negatif di dunia maya, seperti paham keagamaan radikal. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa konten keagamaan banyak didominasi oleh kelompok-kelompok dengan pandangan agama yang cenderung intoleran. Konsekuensinya, siswa dan guru yang memiliki akses internet cenderung lebih riskan terpengaruh pandangan keagamaan yang negatif.

¹ Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, "Internet, Pemerintah, dan Pembentukan Sikap Keberagamaan Generasi Z", Jakarta: UIN Jakarta (2021).

Fenomena ini semakin dipertegas oleh Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) yang juga merilis survei tentang jumlah pengguna internet di Indonesia per Januari 2023 naik 1,17% dari tahun lalu ke angka 78,19 persen dari total jumlah populasi penduduk Indonesia. Dengan kata lain, penikmat internet di negara ini menyentuh angka tembus 215-an juta orang dari jumlah populasi penduduk Indonesia sebanyak 276 juta jiwa.²

Dari angka tersebut, rata-rata para pengguna mengakses internet selama 8 jam dalam sehari. Dari durasi tersebut, tak jarang para pengguna media online di Indonesia secara khusus menyimak menghabiskan waktunya untuk mencari dan memahami ajaran Islam melalui informasi yang tersedia melalui gawai atau perangkat komputernya.

Konteksnya dalam pembahasan ini adalah, bahwa sebagai bidang penelitian yang terus berkembang, keterkaitan antara internet dan karakter keagamaan menunjukkan perkembangannya yang dinamis. Internet telah terbukti mengkooptasi cara pandang keagamaan seseorang. Karena susah melepaskan diri dari akses internet, maka, apakah agama harus apriori terhadap perkembangan teknologi informasi? Apakah tidak ada celah untuk mendayagunakan revolusi digital sebagai bagian dari melakukan formulasi ulang tentang konsep “mengaji Islam”, “belajar Islam” dan “merepresentasikan Islam” melalui dunia virtual.

Melihat relasi yang tak terhindarkan dari pergumulan wacana keagamaan di dunia maya, Campbell bahkan mengusulkan agama sebagai spektrum baru dalam studi internet.³ Secara umum, agama digital telah menarik perhatian sejak studi O'leary tentang

² Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia, Buletin APJII, Edisi 10 Januari - 27 Januari 2023, selengkapnya bisa diakses pada laman www.apjii.or.id

³ Heidi A. Campbell, “Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications”, *New Media and Society* 15, (2012): 680–94.

bagaimana internet berfungsi sebagai ruang suci pada tahun 1996.⁴ Pada tahap awal perkembangannya, studi agama digital saat itu berfokus pada bagaimana agama memperkenalkan praktik dan ritus-ritus online. Akibatnya, agama diadaptasi dalam penalaran, pemahaman dan praktiknya secara online.⁵

Kehadiran wacana dan praktik keagamaan di dunia maya dijelaskan melalui konsep *cyber-religion* atau agama siber.⁶ Diskursus ini kemudian dibedakan menjadi dua terma, yakni “*religion on cyberspace*” dan “*religion in cyberspace*”.⁷ Kedua istilah ini menggambarkan bagaimana agama dijalankan secara online dan dipahami sebagai sesuatu yang tunggal di era digital ini dan ditingkatkan oleh Campbell sebagai “agama berjejaring” (*network religion*).⁸ Maksud dari konsep agama berjejaring ini adalah adanya kecenderungan untuk membuat satu komunitas, kelompok dan semacamnya untuk berkumpul dalam satu basis ideologi serta cara pandang keagamaan yang sama.

Ekspresi keagamaan dalam dunia virtual melahirkan apa yang disebut Campbell sebagai “*networked religion*” sebagaimana di atas, ditandai dengan munculnya komunitas berjejaring: misalnya pemuda hijrah, dakwah salaf, pejuang tauhid, dan

⁴ Stephen D. O’Leary, “Cyberspace as Sacred Space: Communication Religion on Computer Networks”, *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV (1996): 781–808.

⁵ Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*, London: Pluto Press, 2003); Lihat juga dalam Gary R Bunt, *Surfing the App Souq: Islamic Applications for Mobile Devices. CyberOrient 4*. 2010. Available online: <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=3817> (accessed on 12 Februari 2022).

⁶ Brenda E. Brasher, *Give Me that Online Religion* (San Francisco: Jossey-Bass Inc, 2001), 17.

⁷ Anastasia Karaflogka, “*Religious Discourse and Cyberspace*.” *Religion* 32 (2002): 279–91.

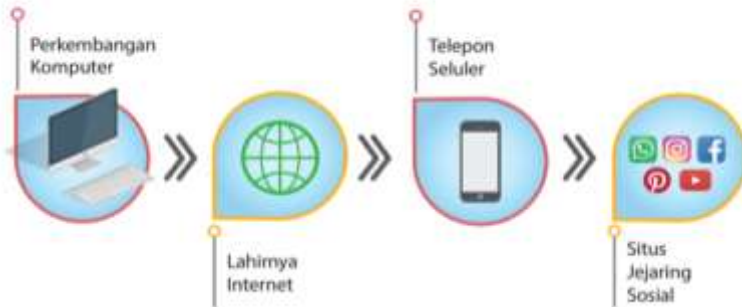
⁸ Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London and New York: Routledge, 2013), 74.

penampilan setra praktik keagamaan yang menuntut “serba pasti” dan “satu *circle*”. Artikulasi keagamaan di dunia maya, memberikan tidak hanya wawasan tentang atribut umum praktik keagamaan online, tetapi juga membantu menjelaskan tren terkini dalam praktik agama dan bahkan interaksi sosial dalam masyarakat berjejaring.⁹ Pada kenyataannya, kajian tentang komunitas agama di media internet memberikan *signal* bahwa telah terjadi pelanggaran terhadap afiliasi keagamaan tradisional dan membentuk sebuah jejaring keagamaan baru yang didasarkan pada kesamaan pandangan, kecenderungan budaya dan pemahaman yang lebih mendapatkan tempat di media online. Pada posisi ini, media online berdampak pada konstruksi identitas keagamaan pada tataran yang lebih empiris.

Potongan kecil teks, flyer, video pendek, dan jejaring sumber-sumber online saat ini telah menjadi inti interaksi sosial dalam *new media*. Konsekuensinya, media internet telah menggeser pola-pola sosialisasi dan interaksi keilmuan, sehingga memunculkan demokratisasi pengetahuan secara online yang berpotensi meruntuhkan supremasi otoritas keagamaan tradisional.¹⁰ Dalam dunia yang baru, melalui media sosial, siapapun bisa berbicara tentang apapun. Seseorang yang tidak memiliki latar belakang belajar agama yang memadai, serta merta bisa mengkritisi cara pandang seorang tokoh agama melalui media sosial.

⁹ Ibid.

¹⁰ Mutohharun Jinan, “Intervensi New Media dan Impersonalitas Otoritas Keagamaan”, *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 3(2), 321–348



Gambar 1.1 *Evolusi teknologi informasi*

Terjadinya pergeseran otoritas keagamaan di media online mendapat perhatian dari Muzakka, Ia menelusuri bahwa di Indonesia tengah terjadi *trend* baru masyarakat yang lebih memperhatikan, mengikuti bahkan pada posisi tertentu meyakini fatwa yang dikeluarkan secara personal oleh seseorang dibanding fatwa yang dikeluarkan secara kelembagaan.¹¹ Dengan mengkaji media sosial dan website dari akun Nadirsyah Hosen dan Firanda, Muzakka menyimpulkan bahwa kekuatan otoritas tradisional tidak menjamin fatwanya akan diikuti. Namun apa yang disebut dengan tokoh populer di dunia maya (*popular leader*) justru berpotensi meraih simpati banyak orang untuk mengikuti apa yang dikatakannya.

Misbah mengafirmasi melalui risetnya tentang masifnya kelompok Salafi yang mengkampanyekan ajarannya melalui media sosial. Dengan menggunakan platform instagram, kelompok ini menaikkan tagar #musikharam dan #hukummusik yang dalam kajian Misbah berhasil melemahkan otoritas keagamaan

¹¹ Aflahal Misbah, "Fun and Religious Authority: Socializing Anti-Music on Instagram". *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol. 21, No. 2, (2019): 149–168.

tradisional.¹² Hal ini mengingat media digital saat ini menjadi sumber alternatif yang relatif diminati dibandingkan kajian konvensional.

Namun dinamika keagamaan online dan offline mendapat pandangan cukup baik dari Solahudin dan Fahrurozi. Dari hasil penelitian yang telah dilakukan, keduanya menyimpulkan bahwa fenomena transmisi ajaran Islam di internet tidak boleh dipahami hanya sebagai bentuk populisme agama yang menentang otoritas agama yang telah mapan. Akan tetapi internet juga perlu dipahami sebagai peluang untuk memperluas otoritas agama dalam konteks digital. Hubungan timbal balik online-offline bermuatan positif jika dimaksudkan sebagai personifikasi mengaitkan antara praktik pembelajaran Islam di internet dan praktik tradisional dalam konteks offline.

Dengan demikian, praktik dan diskursus tentang keIslaman secara online tidak akan pernah lepas dari kerangka keagamaan tradisional, dan konteks offline akan tetap menjadi sumber utama praktik keagamaan online. Dengan asumsi ini, perbedaan online-offline seharusnya tidak lagi menjadi masalah, karena internet telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Pencerapan informasi tentang ajaran Islam, pengetahuan Islam di internet, telah menunjukkan hubungan timbal balik ini secara produktif. Otoritas keagamaan tradisional-offline bernegosiasi dengan konteks internet-online untuk membangun hubungan kontekstual dalam masyarakat Islam kontemporer.¹³

Melihat pandangan yang lebih positif ini, fenomena keberagamaan di dunia digital menjadi peluang penting diskursus

¹² Ibid.

¹³ Solahudin and Fakhruroji, "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority." *Religions*, 11(1). <https://doi.org/10.3390/rel11010019>

moderasi beragama. Maka, kampanye keberagamaan yang lebih toleran, terbuka dan produktif memiliki urgensinya untuk turut meramaikan diskursus keagamaan online. Pandangan yang selama ini sinis mengatakan bahwa internet menjadi ancaman bagi semangat keIslaman yang lebih ramah, menemukan antitesisnya bahwa spirit Islam *wasathiyah* juga bisa tumbuh dan berkembang melalui dunia digital.

Berdasar *previous studies* di atas, buku ini hendak mengisi “ruang kosong” yang belum dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Misalkan berkenaan dengan semakin menggeliatnya “*majelis ta’lim*” digital yang meringkus “ruang belajar” agama lebih cepat dan efisien bagi para komunitas muslim kelas menengah, yang selama ini dipandang sebelah mata oleh kelompok Islam tradisional. Selain itu, melalui ruang virtual, penulis ingin mengulik lebih dalam terkait isu-isu populer yang sering diadopsi oleh gerakan Islam dalam membangun populisme dan paham radikalisme Islam sebagai antithesis dari keberagamaan Islam moderat. Diskursus Islam moderat menjadi “*core issue*” dalam buku ini, untuk membuka peluang kontestasi wacana keislaman di dunia maya yang semakin tak terkendali. Untuk itu, mengamati perilaku keagamaan (*religious behaviour*) pada netizen, lengkap dengan asupan informasi keagamaan yang mereka peroleh menjadi satu kajian yang penting dilakukan.

Dalam buku ini, isu-isu populisme Islam menjadi penting keberadaannya karena jamak mengampanyekan Islam dengan diksi-diksi provokatif untuk memobilisasi emosi muslim sebagai pengguna internet, yang berimplikasi pada sikap keagamaan yang toleran pada masyarakat maya. Posisi yang *vis a vis* dengan semangat moderatisme Islam inilah yang perlu dielaborasi untuk melahirkan satu diskursus baru tentang pentingnya berIslam di dunia maya, yang dalam buku ini, penulis sebut sebagai “Islam

4.0". Sebuah wacana baru sebagai bagian dari reformulasi bagaimana beragama secara moderat di dunia maya.

B. Digitalisasi Islam dan Problem Otoritas Keagamaan

Fenomena hari ini semakin memperlihatkan bahwa seseorang tampak semakin religius di media sosial. Banyak akun medsos, dengan berbagai platform, menyuguhkan konten-konten keagamaan yang sangat kaya. Kiai sebagai sosok fisik dan nyata, akhirnya tergeser –untuk tidak mengatakan tergantikan- dengan sosok virtual. Bahkan jumlah *follower* yang banyak, menjadikan seseorang ditahbiskan sebagai rujukan agama. Hanya karena kelebihan retorika dan kesamaan pandangan sosial politik, banyak netizen mengabaikan kapasitas keilmuan yang lebih substansial. Bahkan pada hal yang paling praktis sekalipun, misalnya melakukan ibadah dan mengucapkan doa dengan benar, dapat dilakukan dengan mengunduh file-file audio visual tentang hal tersebut sehingga pengguna internet dapat melihat dan mendengar secara langsung, tanpa mereka ketahui sumber ilmu tersebut dari siapa dan dari mana.

Sementara bagi Hojsgaard menyebutkan bahwa ada tiga perbedaan konsep mengenai agama di dunia online sebagai bentuk dari digitalisasi Islam, yaitu adanya komunikasi virtual yang menggantikan komunikasi bersifat nyata (*mediation*), tidak diperlukannya lagi institusi keagamaan formal (*organization*), dan refleksi dari kultur siber yang menggantikan refleksi dari tradisi keagamaan (*content*).¹⁴

¹⁴ Morten T. Hojsgaard & Margit Warburg (Ed), *Religion and Cyberspace* (London: Routledge, 2005), 15.

Di dunia siber, hal-hal yang berkaitan dengan kepercayaan dan bersifat sakral sangat mudah didapat bahkan dipelajari. Misalnya kata “Allah”, jika kita memasukkan kata tersebut ke mesin pencari seperti Google, maka hanya dalam hitungan 0.16 detik saja kita sudah mendapatkan sekitar 51,2 juta halaman situs yang memuatnya.

Menyadari kenyataan ini, maka inilah sebabnya mengapa otoritas keagamaan menjadi signifikan dalam praktik pembelajaran Islam di internet, karena wacana keagamaan selalu terkait dengan konsep otoritas. Dengan demikian, otoritas keagamaan sebagai sumber pengetahuan dalam proses belajar Islam di internet tidak selalu bersifat institusional tetapi bisa juga bersifat individual.¹⁵ Jenis otoritas ini sering muncul secara bersamaan dalam konten internet, baik di situs web maupun media sosial. Oleh karena itu, praktik digitalisasi Islam melalui layanan konseling agama yang melibatkan interaksi dengan tokoh agama secara online merupakan potensi perjuangan antara otoritas tradisional dan sumber otoritas baru (*new authority*). Kehadiran otoritas online biasanya ditandai dengan munculnya ketegangan antara figur otoritas baru dalam konteks online dan tokoh/lembaga keagamaan dalam konteks tradisional.

Lebih jauh lagi, ketika perubahan mulai terjadi dalam praktik keagamaan, akibat dari kepopuleran internet, maka kehidupan spiritual masyarakat juga ikut bergeser.¹⁶ Karena ruang virtual di internet melambangkan kebebasan individu, inklusivitas, egalitarianisme, dan interaksi multifaset antara individu dan

¹⁵ Dindin Solahudin, *The Workshop for Morality: The Islamic Creativity of Pesantren Daarut Tauhid in Bandung, Java* (Canberra: ANU E Press, 2008), 45.

¹⁶ Jeffery P. Zaleski, *The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Lives* (New York: Harper Collins, 1997), 67.

kelompok,¹⁷ seseorang atau kelompok tertentu mampu membangun struktur dan otoritas. Munculnya tokoh-tokoh di media sosial dan *website* resmi bagi tokoh/lembaga keagamaan tertentu menggambarkan fenomena bahwa internet di satu sisi mengancam sumber pengetahuan keagamaan yang tradisional dan “sah”, namun menjadi peluang lahirnya pola keberagamaan yang lebih terbuka dan moderat pada aspek yang lain.

Dengan demikian, platform internet ini telah menjadi wadah peredaran pengetahuan Islam, yang juga mencerminkan “liberalisasi agama” sebagai akibat dari semakin bebasnya dari “birokrasi” otoritas agama. Memanfaatkan teknologi mutakhir untuk tujuan keagamaan telah menjadi gaya hidup digital bagi umat Islam Indonesia yang semakin populis. Untuk menggambarkan fenomena pembelajaran Islami yang berkembang di Internet di Indonesia, buku ini menggunakan contoh-contoh dari berbagai platform internet, seperti website, media sosial, dan aplikasi berbasis *smartphone*, yang merupakan platform internet terpopuler di Indonesia guna memotret bagaimana digitalisasi Islam bekerja.

Seiring dengan banyaknya akun-akun Islam, para masyarakat cenderung lebih memilih cara efektif (dan instan) untuk memperoleh informasi yang berkaitan dengan kebutuhan mereka atas informasi agama. Budaya instan yang difasilitasi oleh internet dalam mendapatkan informasi telah memberikan jalan pintas bagi siapapun termasuk mengakses informasi keagamaan.

Proses penelusuran informasi keagamaan telah mengalami perubahan seiring dengan banyaknya “ustadz digital” dan wacana keIslaman yang marak menghiasi *timeline* media sosial. Seseorang saat ini, cenderung lebih suka untuk mengakses informasi keagamaan bukan lagi dengan cara datang ke pesantren atau

¹⁷ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2nd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 84.

bergabung ke dalam majelis taklim, berkumpul dalam organisasi keagamaan melainkan dengan pengunjung website, blog pribadi, video *streaming* tokoh keagamaan bahkan melakukan konsultasi keagamaan secara maya.

Fenomena ini, dikomentari Fakhruroji sebagai bentuk dari *Cyber religion* yang terdiri dari dua bentuk, baik itu berupa *online religion* ataupun *religion online*. Menurut Fakhruroji, terdapat perbedaan antara istilah pertama dan kedua. *Religion online* dimaksudkan sebagai informasi dan layanan keagamaan melalui website-website keagamaan, sedangkan *online religion* diartikan sebagai pelayanan keagamaan seperti pengajian atau konsultasi agama yang dilakukan secara virtual.¹⁸ Hal itu dapat berupa bentuk video streaming, chatting melalui media sosial ataupun memanfaatkan situs *chatting* lainnya dalam hal melakukan konsultasi keagamaan. Aktivitas *online religion* ini pada prinsipnya dapat menjadi alternatif belajar agama bagi orang dewasa atau orang tua yang berlatar belakang kelas pekerja, atau sebelumnya minim pengetahuan agama sejak awal.

Fenomena orang dewasa mencari dan memahami ajaran Islam melalui dunia digital telah menjadi gejala umum dan banyak kita temukan melalui berbagai platform media sosial, khususnya Facebook, Instagram dan Youtube. Ketiga media ini sering diakses oleh orang dewasa dalam mencari berbagai informasi, termasuk dalam hal ini belajar agama Islam. Untuk lebih memahami bagaimana digitalisasi Islam secara meyakinkan telah mewujudkan, penulis mengkategorikan fenomena ini menjadi tiga gejala. Masing-masing gejala telah merepresentasikan wujudnya melalui

¹⁸ Moh. Fahrurrozi, "Digitalizing Islamic lectures: Islamic Apps And Religious Engagement in Contemporary Indonesia ", *Contemporary Islam*, Vol 13 No. 2, (2019): 201–215. <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0427-9>

berbagai macam platform media sekaligus ekspresi jama'ahnya sebagai *user*. Berikut alasannya masing-masing.

1. *Islamic Apps sebagai Tutorial Ibadah*

Saat ini telah banyak bentuk ibadah dan ritual keagamaan yang disediakan juklak dan juknisnya secara online dengan ratusan aplikasi. Salah satu contohnya adalah munculnya NU Super App, Muslim Pro: Al-Quran Qiblat, Umma: Pro Muslim Community dan lain sebagainya. Berbagai aplikasi ini menyediakan tutorial tentang tata laksana beribadah, mulai dari sholat, doa harian, zakat dan lain sebagainya. Menariknya, NU Super Apps ini merupakan aplikasi dimana kelompok keagamaan tradisional mendapatkan kemudahan untuk terhubung secara elektronik dengan berbagai macam menu bacaan yang lazim diritualkan setiap hari. Eksistensinya menunjukkan bahwa kelompok Islam moderat yang direpresentasikan oleh NU memiliki cara pandang yang positif dalam merespon perkembangan teknologi informasi.

Berbagai aplikasi ini, merupakan kepanjangan tangan secara online dari kelompok muslim tradisional, yang dalam hal ini sering dilakukan oleh NU, Nahdlatul Wathan, al-Washliyah dan lain sebagainya. NU Super App ini merupakan sarana siber yang menyediakan sumber daya online untuk tutorial ibadah keagamaan, seperti menyediakan al-Quran 30 juz, tahlil, doa-doa khusus, wirid harian (*al-awrad al-yaumiyah*) atau menyimpan arsip rekaman audio/video ceramah.

Aplikasi ini merupakan imbas dari hubungan antara internet dan kajian agama dalam konteks negosiasi online dan offline. Kesadaran ini penting mengingat relasi keduanya masih dianggap sebagai entitas yang terpisah. Namun, karena sifat internet yang interaktif dan kemampuannya menciptakan apa yang disebut dunia maya, arah penelitian tentang hubungan agama dan internet menjadi lebih kompleks, untuk tidak mengatakan rumit. Bahkan ironisnya, para

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

tokoh agama yang skeptis masih menunjukkan keprihatinan atas kehadiran internet yang dipandang mengancam keberadaan praktik-praktik keagamaan konvensional yang umumnya offline.



Gambar 1.2 Tampilan NU Super App

Brasher berpendapat bahwa dengan memperkuat konsep waktu sakral, kehadiran, dan pengalaman spiritual agama melalui perangkat online memungkinkan orang untuk melihat warisan budaya religius sehingga dapat berkontribusi pada pemahaman

agama yang lebih baik.¹⁹ Ritual umum termasuk tuntunan ziarah kubur yang tersedia di aplikasi, semakin melihatkan bahwa internet dan perangkat digital lainnya tidak hanya semata sebagai media interaksi sosial, namun juga bisa dijadikan sebagai instrumen melakukan ritus-ritus keislaman.

Fenomena di atas, sebenarnya telah dilirik oleh peneliti sejak 20 tahun terakhir, para peneliti dari berbagai bidang telah mengalihkan definisi mereka bahwa aktivitas ritual tidak hanya soal fenomena agama, namun juga sebagai jendela dinamika budaya di mana orang membuat “berulang-ulang” dunia mereka.²⁰ Meskipun para ahli berbeda pendapat mengenai definisi yang tepat dari konsep ritual, ada kesepakatan umum bahwa sebuah ritual terdiri dari beberapa bentuk tindakan simbolis dengan tingkat pengulangan, keteraturan, dan rutinitas tertentu.²¹ Menariknya, dalam penelitian perilaku konsumen, definisi Rook (1985) tentang ritual diterima secara luas. Rook mendefinisikan ritual sebagai:

“sejenis aktivitas simbolis ekspresif yang dibangun dari beberapa perilaku yang terjadi dalam urutan episodik yang tetap, dan yang cenderung diulang dari waktu ke waktu. Perilaku ritual secara dramatis ditulis dan dimainkan dan dilakukan dengan formalitas, keseriusan, dan intensitas batin.”²²

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁹ Brenda Brasher, *Give me That Online Religion*, (San Francisco: CA-Jossey Bass, 2001), 89.

²⁰ Catherin Bell, *Ritual theory, Ritual Practice*, (New York: Oxford, UK University Press, 1992), 41.

²¹ Lisbeth Lipari, “*Polling as ritual*” *Journal of Communication*, 49(1), 83-102.

²² Dennis W. Rook “The Ritual Dimension of Consumer Research”, *Journal of Consumer Research*, 72, (1985) 251-264.



Gambar 1.3 *Umma Apps menawarkan tata cara Ibadah dalam genggam tangan*

Oleh karena itu, beberapa ciri kegiatan ritual yang patut diperhatikan jika merujuk definisi Rook di atas, antara lain: 1) rangkaian peristiwa bersifat episodik; 2) pengulangan; 3) pertunjukan; 4) simbolisme, dan 5) formalisme. Selain karakteristik deskriptif ini, Rook (1985) menyarankan bahwa pengalaman ritual bergantung pada empat elemen kunci, yaitu: artefak ritual, naskah ritual, peran kinerja ritual, dan penonton (*viewer*) ritual.²³ Keempat ini sebagai sifat kunci ritual, telah diakomodir secara baik oleh aplikasi NU Online dan Umma Apps.

²³ Ibid., 255.

Kegiatan ritual melibatkan penggunaan artefak (yaitu, aplikasi digital yang digunakan dalam konteks ritual). Aplikasi dalam *mobile phone* sering mengkomunikasikan pesan simbolis tertentu yang merupakan bagian integral dari makna pengalaman total. Script mengidentifikasi artefak yang akan digunakan, urutan perilaku mereka, dan oleh siapa mereka akan digunakan. Naskah ritual seperti menu wirid dan doa pada NU online, dilakukan oleh individu yang menempati berbagai peran ritual. Peran-peran ini mungkin secara eksplisit ditulis, seperti dalam pernikahan, atau sebagai alternatif, pada kesempatan lain individu memiliki banyak kebebasan dalam pelaksanaan peran ritual. Akhirnya, sebuah ritual dapat ditujukan pada audiens yang lebih besar di luar individu-individu yang memiliki peran kinerja ritual tertentu.

Namun, tidak semua peneliti setuju bahwa aturan dan ciri khusus merupakan kriteria yang diperlukan untuk mendefinisikan ritual. Akan tetapi secara keseluruhan, terlepas dari apakah seseorang mengenali definisi formal dari ritual, penting untuk menyoroti bahwa ritual memang bisa bergantung pada konteks, bukan konten murni. Pertimbangan ini tampaknya secara langsung dapat diterapkan dan relevan dengan upaya dalam kajian saat ini, dan memungkinkan untuk membuat kasus tentang bagaimana ritual dapat dibuktikan dan diberlakukan dalam konteks komunitas online.

Kehadiran beragam aplikasi ritual keagamaan pada smartphone seolah menciptakan pengaruh tersendiri melalui terbentuknya komunitas-komunitas yang kemudian mengusung bentuk aktivisme Islam ini ke ruang publik yang lebih luas.²⁴ Ini menyiratkan bahwa beberapa aktivisme Islam tidak berasal dari organisasi Islam arus utama. Secara umum, media sosial telah

²⁴ Dayana Lengauer, "Sharing Semangat Taqwa: Social media and digital Islamic socialites in Bandung", *Indonesia and the Malay World* 46, (2018): 5–23.

mendorong lahirnya cara beragama melalui munculnya pola pembelajaran Islam yang variatif, populer dan bersifat *real time*.

Oleh karena itu, kajian agama digital bermanfaat untuk memahami fenomena keberagamaan virtual yang tidak hanya dimaknai sebagai ancaman terhadap populisme agama di era digital. Studi agama digital memerlukan penelitian lapangan sejalan dengan perkembangan studi internet. Kajian agama digital biasanya digunakan untuk memahami dampak media digital terhadap agama dalam budaya digital dalam konteks yang lebih luas.

Relevansi pendekatan ini dalam konteks Islam populer dapat dilihat dalam tiga wilayah penelitian umum: gagasan identitas agama, otoritas, dan komunitas, yang secara umum menggambarkan bagaimana agama dialami dan dipahami dalam berbagai konteks yang dimediasi secara digital.²⁵ Dalam hal ini, agama digital dipahami sebagai eksplorasi koneksi dan interelasi antara konteks keagamaan online dan offline dan bagaimana konteks ini menjembatani, menyatu, dan kabur dari waktu ke waktu.²⁶ Oleh karena itu, buku ini ingin menegaskan bahwa telah terjadi pergeseran dalam cara memahami agama Islam. Sekaligus meyakinkan bahwa telah terjadi praktik pembelajaran Islam di internet dalam konteks Indonesia sebagai bentuk dari tutorial beribadah. Di mana karakteristik unik teknologi dan budaya digital berhimpitan dengan ekspresi dan praktik keagamaan dalam konteks kehidupan baru.

²⁵ Heidi A. Campbell and Giulia Evolvi, "Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies", *Human Behavior and Emerging Technologies*, (2019), 1–13.

²⁶ Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London and New York: Routledge, 2013).

2. Internet sebagai Jalan Mencari Tuhan

Internet berhasil mengubah cara bagaimana orang belajar beriman, menyebarkan keyakinan mereka dan bahkan sampai membuat seseorang melakukan konversi agama (mualaf). Banyak contoh aktivitas dakwah yang disebar melalui platform digital. Karena efek sebarannya yang sangat luas dan masif, akhirnya pada tahap tertentu, bisa memantik non muslim memeluk Islam. Kasus Deddy Corbuzier saat mendeklarasikan dirinya memeluk Islam, dan beberapa pekerja asusila yang berhasil di Islamkan oleh Gus Miftah, adalah sekelumit kisah bagaimana keberhasilan media online membantu tersampainya ajaran Islam kepada khalayak. Hal ini tidak terlepas dari digitalisasi Islam yang mengambil bentuknya melalui *live streaming* atau platform media sosial berbasis video.

Beberapa pendakwah yang juga memproduksi konten melalui kanal youtube, Instagram, dan tik tok, seperti: Ustadz Abdul Somad, Ustad Adi Hidayat, Buya Yahya, Felix Siauw, Hanan Attaki, Khalid Basalamah dan masih banyak lagi. Tak terkecuali ulama fenomenal, KH Bahaudin Nur Salim atau yang akrab disapa Gus Baha', para pecintanya, sering memproduksi konten ceramah dan *ngaji*-nya melalui platform media online. Narasi keagamaan Gus Baha' yang menampilkan Islam dengan indah, mudah dan bahagia, pada gilirannya turut menyemarakkan kontestasi paham keIslaman di Indonesia.

Sementara dalam beberapa kasus organisasi keagamaan Islam *mainstream* juga mempromosikan dan mendorong kegiatan ini secara top-down, menyediakan sumber daya, dalam menampilkan para tokoh-tokohnya untuk menyuarakan Islam melalui media online. Sebut saja organisasi Muhammadiyah

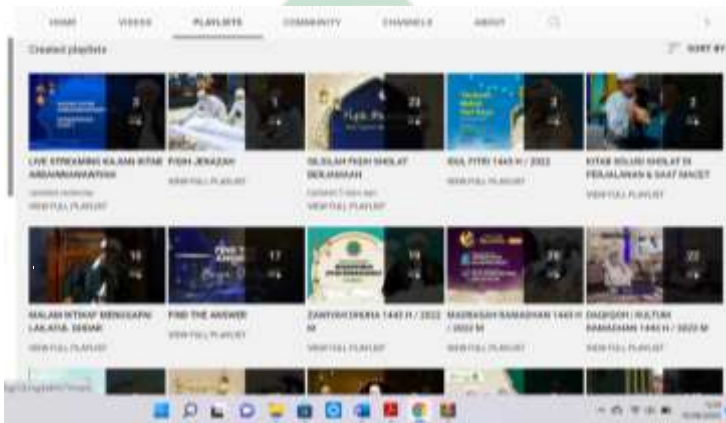
dengan TV Muhammadiyah-nya, dan NU dengan TVNU dan NU Online.

Salah satu implikasi dari gegap gempita para penyeru titah Tuhan melalui internet ini, lahirlah komunitas berjejaring (*network community*) yang terlihat dari bangkitnya para muslim kelas menengah dan terpelajar yang melakukan Gerakan dakwah dengan memanfaatkan internet. Entitas media digital menciptakan ruang lebih bebas bagi orang untuk terlibat dalam aktivitas berbasis dakwah, ibadah dan pemahaman terhadap ajaran Islam secara online. Semakin banyak “majelis taklim online” dapat ditemukan di lingkungan virtual, seperti al-Bahjah TV, Tafaqquh Online, Khalid Basalamah Official, Yufid TV dan lain sebagainya di mana individu membangun arsitektur virtual yang dimaksudkan untuk mencerminkan struktur keislaman. Bahkan beberapa pesantren tradisional juga menampilkan praktik keagamaan dan pengajian virtual yang dapat disimulasikan secara *realtime*. Paham keislaman dengan demikian berkeliar semakin kaya, bervariasi dan bebas akibat dari transmisi informasi yang semakin menggilai di media sosial.

Pada posisi lain, platform digital sebagai sebuah *tools* baru bagi netizen untuk memperdalam agama Islam, terkadang berdiri saling membelakangi dan tumpang tindih dengan pesantren, madrasah dan atau institusi keagamaan lain secara offline. Apa yang menjadikan berbagai macam platform dakwah tersebut sebagai bentuk komunitas jaringan adalah cara untuk dapat melengkapi atau memperluas partisipasi keagamaan masyarakat offline, dengan menawarkan pergulatan intim dengan orang lain atau menyediakan koneksi ke konteks teologis yang berpikiran sama secara virtual. Misalnya, melalui al-Bahjah TV, Buya Yahya menjawab pertanyaan dan problem sosial-keagamaan yang dibacakan santrinya melalui kajiannya yang ditayangkan melalui

Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi Keberagaman Masyarakat Virtual

kanal youtube-nya. Buya Yahya, seorang ulama yang lahir, tumbuh dan berkembang dari pesantren tradisional, bahkan memiliki pengalaman akademik di Timur Tengah, sangat massif memproduksi konten keislaman melalui akun youtube milik pesantrennya. Ia secara cerdas menyuguhkan tema-tema faktual dan dibutuhkan oleh masyarakat melalui kajian tematik yang bisa diakses kapanpun dimanapun. Seperti kebutuhan masyarakat tentang tata cara salat jenazah, salat saat diperjalanan dan sebagainya.



Gambar 4.1 Daftar video Buya Yahya dalam Chanel al-Bahjah TV yang dipublikasikan secara tematik

Melalui aktivitas yang sepenuhnya disadari ini, mereka telah mengembangkan hubungan resmi dengan komunitas keagamaan online namun tetap dengan pola dan tradisi yang lazim dilakukan secara offline. Dengan demikian ia hadir sebagai tempat ketiga, tempat sosialisasi antara forum publik dan pribadi, menyediakan ruang untuk membangun hubungan sosial pribadi dengan orang lain secara online serta berafiliasi dengan komunitas yang satu pemahaman keagamaan dengan dipertemukan dengan

satu komunitas akun youtube yang lebih luas jangkauannya. Melalui ngaji *streaming* yang lazim dimainkan oleh para tokoh agama saat ini, membantu mendorong pola sosialisasi ajaran Islam yang unik antara individu dan institusi sosial yang lebih luas serta lebih besar peluangnya dalam pencarian Tuhan dalam ruang virtual.

Jadi, aktivitas keagamaan online menciptakan potensi pengalaman komunal individual, ekspresi komunitas jaringan dengan berbagai tingkat kedalaman dan afiliasi. Metafora jaringan dengan demikian menjadi penting dalam menggambarkan dan memahami hubungan sosial online dan offline. Melihat komunitas agama sebagai jejaring sosial tidak terbatas pada studi agama secara online. Ulama sebagai komunitas intelektual agama di era kontemporer perlu menggunakan pendekatan jaringan sosial dalam analisis mereka tentang organisasi keagamaan. Misalnya, studi Nancy Ammerman tentang jemaat dengan jelas membingkai komunitas sebagai “berfungsi jaringan” dan menegaskan bahwa “pemahaman tentang sistem sosial kehidupan modern harus dimulai dengan jaringan hubungan individu” dan dengan demikian jemaat harus didekati sebagai bagian dari jaringan sosial suatu komunitas tertentu.²⁷ Kenyataan ini sekaligus membalikkan tradisi birokrasi yang selama ini mengendap. Bahwa seorang yang ingin mencari dan mengenal Tuhannya, harus mendatangi seorang guru. Di era *new media* saat ini, justru guru melalui siaran videonya seakan mendekat dan mendatangi jama’ahnya.

Dengan mengadopsi pendekatan analisis jaringan sosial (*social network*) telah dilakukan pula dalam sejumlah studi lembaga dan kelompok keagamaan untuk menilai tingkat investasi

²⁷ Nancy Ammerman, *Congregation and Community*, (New Brunswick: NJ Rutgers University Press, 1997), 346.

keagamaan. Misalnya hasil dari studi Ellison dan George²⁸ atau derajat modal sosial sebagaimana dikenalkan oleh Smith.²⁹ Juga telah ditegaskan bahwa metafora jaringan memberikan deskripsi yang lebih akurat tentang pola hubungan kontemporer, dan terbukti sangat berguna untuk studi sosiologis komunitas agama.³⁰

Komunitas sebagai jaringan sosial (*community engagement*) dengan demikian menyediakan narasi baru dan alat penelitian yang penting untuk menyelidiki hubungan dan interaksi yang muncul yang terjadi dalam organisasi dan kelompok keagamaan kontemporer dalam konteks ini di dunia maya. Konsep komunitas jaringan (*community engagement*) memberikan lensa berharga untuk menggambarkan fungsi komunitas baik online maupun offline, terutama dalam masyarakat kontemporer. Kajian komunitas agama online menunjukkan bahwa, daripada hidup dalam satu komunitas agama statis, manusia sebagai bagian dari anggota masyarakat kontemporer, cenderung memilih hidup dalam jaringan sosial keagamaan yang muncul secara virtual, beragama dalam kedalaman, cair, dan sangat personal.

Sayangnya, kontestasi wacana keIslaman yang sangat bebas dan terbuka di internet, banyak dimanfaatkan oleh kelompok Islamisme untuk menyuarakan Islam sebagai aspirasi politik, bukan hanya sebagai ritus keagamaan dan moral *an sich*. Salah satu suara yang nyaring mengampanyekan ideologi negara Islam adalah Felix Siauw, Hawariyun dan Bachtiar Nasir. Ketiganya dan

²⁸ Christopher G. Ellison & Linda K. George, "Religious Involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 46–61.

²⁹ Crishtian Smith, "Theorizing Religious Effects among American Adolescents." *Society for the Scientific Study of Religion*, 42/1:17–30. <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=sssr>

³⁰ Heidi Campbell, "Challenges Created by Online Religious Networks." *Journal of Media and Religion*, 3/2 (2004): 81–99.

beberapa tokoh yang sepemikiran dengannya, memiliki afiliasi dengan gerakan khilafah Hizbut Tahrir di Indonesia. Dalam berbagai unggahannya di media sosial, propagandanya berhasil menjadi *trendsetter* sangat penting dalam gerakan populisme Islam di Indonesia.



Gambar 1.5 Akun youtube salah satu influencer dakwah terafiliasi Hizbut Tahrir

Felix Siauw dan Hawariyun melakukan dakwahnya di hampir semua ruang online dan offline dengan narasi dan orasi yang menarik, terutama di kalangan muslim perkotaan dan kelompok millennial melalui akun instagramnya. Selain melalui platform media sosial, tetapi juga melibatkan dirinya dalam berbagai program offline seperti kelompok kajian para artis, kegiatan masjid, kajian kampus dan halaqoh lain. Mengikuti format media sosial, khususnya Instagram dan Facebook, maka keberadaan gambar, foto, video, warna, dan infografis berperan penting dalam mempropagandakan paham keIslaman. Weng mengomentari cara Felix ini sebagai “*beautification dakwah*”, karena bertujuan untuk meningkatkan visibilitas dan menarik

perhatian, tetapi juga untuk meyakinkan audiens dan pengikutnya agar lebih percaya pada pesan yang dia sampaikan.³¹

Apa yang dilakukan oleh Felix dalam melakukan dinamisasi populisme Islam di Indonesia ini, dapat dilihat dari bagaimana ia menggunakan konsepsi gagasannya dalam bentuk yang sensasional namun estetik-persuasif. Strategi ini sejalan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Birgit Meyer, ia menekankan pentingnya sensasi dan estetika untuk memantik ketertundukan masyarakat maya pada formasi politik-religius yang kuat.³² Dia berpendapat bahwa estetika tidak boleh didepolitisasi atau dianggap lebih rendah dari pemikiran rasional dan bentuk mobilisasi, tetapi estetika harus dianggap sebagai pusat pembentukan mode keberadaan dan kepemilikan pribadi dan kolektif.³³ Terinspirasi oleh karya Meyer yang berfokus pada persuasi visual, bagian ini menyoroti sosok Felix Siauw dan para propagandis Islamisme lain di Indonesia yang menggunakan “mobilisasi bentuk-bentuk sensasional dalam estetika persuasi” untuk menyebarkan pesan-pesan Islam politik (baca: Khilafah) di kalangan pemuda Muslim Indonesia.

Media sosial dan persuasi visual yang ditampilkan oleh Felix Siauw dalam menyebarkan pembentukan kekhalifahan Islam misalnya, mencerminkan sifat Islam politik yang berubah dan fitur Islamisme yang berkembang di Indonesia kontemporer dan di tempat lain. Seperti yang dinyatakan James Hoesterey, yang mendefinisikan Islam politik dalam hal politik elektoral dan institusi formal mengabaikan cara lain untuk berpolitik dan

³¹ Hew Wai Weng, “The Art of Dakwah: Social Media, Visual Persuasion and the Islamist Propagation of Felix Siauw”, *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 61-79, DOI: 10.1080/13639811.2018.1416757

³² Birgit Meyer, “Aesthetics of persuasion: global Christianity and Pentecostalism’s sensational Forms”, *South Atlantic Quarterly* 109 (4), (2010): 741–763

³³ *Ibid.*, 759

memberikan pengaruh pada negara.³⁴ Misalnya, saat menolak partisipasi dalam pemilihan umum Indonesia, Felix Siauw secara produktif menggunakan media sosial untuk membentuk opini publik Muslim dan mengajak umat Islam untuk bergabung dalam protes, karena tidak menyertakan aspirasi Islam formal dalam agenda politik pemilihan umum, namun di satu sisi pada gelaran Pilkada DKI ia menyerukan untuk tidak memihak pada penista agama.

Propagasi visualnya tentang Islamisme transnasional dapat dilihat sebagai mobilisasi bentuk-bentuk sensasional dalam estetika persuasi. Platform media sosial memungkinkan dia untuk menyebarkan pesan-pesan Islam yang dikemas secara kreatif atau menarik melalui berbagai sirkulasi teks, gambar, dan video sekaligus keterampilannya dalam beretorika. Seperti yang berulang kali ia dan timnya katakan, mereka ingin membuat dakwah indah (*beautiful dakwah*), enak dibaca (*nice to read*), asyik untuk disimak (*nice to be seen*) dan menyentuh hati (*heart-touching*).



Gambar 1.6 Propaganda khilafah melalui visualisasi-persuasi

Dengan menganalisis bagaimana sekelompok tokoh agama, ustadz dan dai medsos memberikan dukungannya terhadap calon tertentu dalam momen pemilu, di Indonesia, James Hoesterey

³⁴ James Hoesterey, *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2016a), 25.

menekankan bahwa hal tersebut menjadi afirmasi bahwa agama memiliki dimensi politik baik dari aspek visi dan budaya visual, yang memberikan perhatian khusus pada bagaimana praktik etis visi menjadi bagian dari debat publik yang lebih luas dan menjadi imajinasi politik tertentu.³⁵ Dakwah Felix dan beberapa orang yang satu pandangan dengannya, mengandaikan imaginasi komunitas politik Islam yang ternaungi dalam sistem kenegaraan khilafah atau formalism syari'at Islam dengan segala bentuknya.

Untuk itu, dakwah visual yang dikombinasikan dengan visi politik sebagaimana yang ditampilkan oleh Felix Siauw, Bachtiar Nasir, dan lain-lain memerlukan bentuk lain dari keterlibatan Islam dan strategi visual dengan menggabungkan gambar kreatif dengan pesan populisme Islam untuk mempopulerkan ide-ide Islam yang dia yakini. Sensasi dan estetika adalah fitur yang menonjol dalam Islamisme kontemporer, karena merupakan bagian sentral dalam seni persuasi berbagai gerakan Islam. Bagi Felix Siauw, Bachtiar Nasir, dan para ulama yang tergabung dalam GNPf MUI serta pengusung khilafah yang lain, persuasi visual mengandung makna “mempercantik” aktivitas dakwah dan “normalisasi” pesan-pesan radikal. Bentuk dan penyajian sama pentingnya dengan isi dan ideologi. Ideologi yang mereka serukan lazim melakukan simplifikasi berbagai rangkaian kontradiksi dengan mengaburkan perbedaan antara politik dan agama, antara online dan offline, antara radikal dan populer, antara visual dan tekstual, antara publik dan pribadi, dan tanpa mempedulikan sentiment sosial dan solidaritas antar agama yang sebenarnya sangat riskan di Indonesia.

Beberapa organisasi Islam transnasional, seperti HTI, FUI, *Ikhwanul Muslimin* pada awalnya adalah organisasi Muslim

³⁵ James Hoesterey, “Vicissitudes of Vision: Piety, Pornography, and Shaming the State in Indonesia”, *Visual Anthropology Review* 32: 2, (2016b): 133–143

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

pinggiran, tetapi selama bertahun-tahun ini telah mendapatkan popularitas di kalangan muda Muslim, sebagian karena penggunaan yang luas dari berbagai media sosial. Media sosial dan dakwah visual memberdayakan pemuda Muslim tanpa pendidikan agama formal dan kuat untuk terlibat dalam kegiatan dakwah. Setiap orang bisa menjadi pengkhotbah, jika dia mengelola keterampilan visual dan strategi komunikasi tertentu. Dakwah semacam ini membutuhkan lebih banyak komunikasi visual dan keterampilan pemasaran daripada pengetahuan agama.

Selain paham keislaman transnasional yang mempropagandakan politik Islam, ada pula channel youtube yang mengkampanyekan Islam konservatif wahabisme. Diantara dua chanel yang memiliki pengaruh signifikan terhadap komunitas keagamaan online-offline di Indonesia adalah Yufid TV (<https://www.youtube.com/c/yufid/videos>) dan Khalid Basalamah Official (<https://www.youtube.com/c/khalidbasalamah>). Kedua kanal youtube ini penulis jadikan satu karena memiliki afiliasi terhadap paham keagamaan yang kontra produktif dengan al-Bahjah TV yang dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan ini. Kedua channel ini, dalam ideologi keagamaannya cenderung mengkampanyekan paham keagamaan salafi-wahabi yang terkenal konservatif, skripturalis dan cenderung intoleran. Seperti pendapat beberapa penceramah yang tidak membenarkan adanya kirim doa kepada mayit dan larangan dalam ziarah ke makam para wali atau orang sholeh sebagaimana tradisi arus utama di Indonesia.



Gambar 1.7 Salah satu pendakwah yang berpandangan kontra terhadap tradisi keislaman Indonesia

Dalam kajian akademik gerakan Islam kontemporer di Indonesia, ideologi keagamaan ini bersifat transnasional yang berasal dari Arab Saudi. Sehingga sangat masuk akal jika dalam beberapa isi ceramahnya, tidak sesuai dengan tradisi keagamaan mainstream. Kedua kanal youtube ini menjadi menarik karena memiliki jumlah pelanggan yang tidak sedikit. Jika Yufid TV memiliki jumlah subscriber sebanyak 3,44 juta, maka akun Khalid Basalamah Official memiliki jumlah pelanggan 2,28 juta. Jumlah yang banyak ini menandakan bahwa paham keagamaan kelompok ini banyak menarik perhatian netizen di Indonesia yang ingin mengakses informasi keagamaan dengan rujukan dua kanal youtube ini.

Keterhubungan antara Yufid TV dengan ideologi kelompok salafi semakin terbukti karena banyak menampilkan video-video ceramah yang dikemas dengan menjawab satu persoalan yang dibawakan oleh para tokoh agama dari Arab Saudi, untuk menyebut sebagian diantaranya: Syaikh Utsman Khamis, Syaikh Muhammad

bin Abdullah Ma'yuf, Syaikh Abdus Salam asy-Syuwai'ar, Syaikh Shalih al-Luhaidan.

Salah satu isi video dari channel di atas adalah tema tentang maulid Nabi yang menjadi tradisi keagamaan masyarakat Indonesia bahkan dunia Islam kebanyakan. Dalam video yang dikemas dengan narasi teks ini, berisi satu pemahaman tentang tradisi maulid yang diklaim sebagai tradisi syiah. Tentu saja hal ini tidak sama dengan keyakinan paham keagamaan mainstream mayoritas muslim di Indonesia yang menjadikan perayaan kelahiran Nabi Muhammad sebagai tradisi sunni yang *legitimate*.

Narasi yang ditampilkan Yufid TV penulis kutipan narasinya sebagai berikut dengan judul video “*Maulid Nabi menurut 4 Madzhab*” :

“Kita semua mencintai Nabi SAW, kita semua memuliakan beliau, semua muslim sangat memuliakan Nabi Muhammad SAW. Namun apakah benar merayakan maulid merupakan cara yang benar mencintai Nabi Muhammad SAW?

Kita tidak tahu kapan maulid nabi pertama kali dilakukan, namun jika kita mengacu pada keterangan al-Maqrizi dalam kitabnya al-Khitat, Maulid ini ada ketika zaman Daulah Fatimiyah, daulah Syiah yang berkuasa di Mesir. Mereka banyak melakukan maulid. Maulid Nabi SAW, maulid Ali bin Abi Thalib, maulid Fatimah hingga maulid Hasan dan Husein.

Inilah kenapa para ulama Ahlussunnah yang menjumpai perayaan maulid, mengingkari keberadaan perayaan ini. Karena pada hakikatnya mereka yang merayakan peringatan maulid,

Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi Keberagamaan Masyarakat Virtual

melestarikan kebudayaan daulah Fatimiyah yang beraqidah syiah Batiniyah.”³⁶

Cuplikan ceramah dalam video ini, penulis dapatkan per Maret 2023 saat buku ini ditulis, telah ditonton 59.266 kali oleh netizen Indonesia. Akibat dari video ini, banyak komentar netizen yang mengaku baru sadar, telah bertaubat dari paham keagamaan lama, bahkan sampai harus mengalami konflik keluarga hanya karena masalah ini, sebagaimana tangkapan layar yang berhasil peneliti abadikan berikut ini:



Gambar 1.8 Beragam komentar netizen dalam belajar agama melalui kanal Youtube

Dinamika keagamaan di dunia maya, menyisakan kekhawatiran atas terjadinya gesekan dan konflik atas perbedaan paham keagamaan. Relasi internet dan wacana keIslaman pada

³⁶ “Maulid Nabi menurut 4 Madzhab?- Poster Dakwah Yufid TV”, di posting pada 16 Oktober 2021. Link video: <https://www.youtube.com/watch?v=XbyRKYwpVDo>

dasarnya bersifat timbal balik dan saling berhubungan. Ini disebabkan teknologi tidak hanya mempengaruhi dunia di luar keberadaan kita tetapi juga memasuki dunia kita dengan caranya sendiri, sehingga membuka kemungkinan baru untuk menjadi instrumen penting dalam menjadi seorang yang “*religius*” melalui teknologi.³⁷

Hubungan timbal balik online-offline pada dasarnya dimaksudkan untuk menggambarkan interkoneksi antara konteks praktik pembelajaran Islam di internet dan praktik tradisional dalam konteks offline. Dengan asumsi ini, perbedaan online-offline seharusnya tidak lagi menjadi masalah, karena internet telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Pengetahuan Islam di internet, sebagaimana disajikan dalam buku ini, telah menunjukkan hubungan timbal balik yang di satu sisi produktif, namun tak jarang bahkan kontra produktif.

3. *Ngaji* melalui Website Islam

Secara khusus bagian ini memfokuskan pada praktik pembelajaran Islam di Internet. Pembelajaran Islam didefinisikan sebagai praktik pengaksesan pengetahuan Islam, yang secara teoritis dibingkai sebagai dakwah. Dengan kata lain, praktik pembelajaran Islam dilakukan dalam konteks yang lebih informal daripada konsep pendidikan Islam yang dipahami dalam kerangka formal. Secara tradisional, praktik pembelajaran Islam biasanya dilakukan melalui interaksi tatap muka dalam pengajian dan

³⁷ James E. Katz, and Mark Aakhus, *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 113.

berlangsung di masjid, madrasah, atau tempat khusus lainnya dan dikontekstualisasikan sebagai perikatan keagamaan.³⁸

Namun dengan keberadaan akses website Islam³⁹ yang menyajikan segala macam kebutuhan informasi keagamaan, birokrasi Pendidikan Islam tradisional pupus secara otomatis. Dalam posisi seperti ini, otoritas keagamaan mengalami perubahan yang signifikan. Jenis otoritas ini sering muncul bersamaan dalam konten internet, baik di situs web maupun media sosial. Oleh karena itu, praktik pembelajaran Islam melalui layanan bimbingan keagamaan yang melibatkan bincang-bincang dengan ulama secara daring merupakan potensi perebutan antara otoritas tradisional dan sumber otoritas baru. Kehadiran otoritas online biasanya ditandai dengan munculnya ketegangan antara tokoh otoritas baru dalam konteks online dan tokoh/lembaga agama dalam konteks tradisional-offline. Kekhawatiran ini sudah ada sejak tahun 1990-an, ketika perubahan mulai terjadi dalam praktik keagamaan, seiring semakin populernya internet dalam kehidupan spiritual masyarakat.⁴⁰

Karena ruang virtual di internet melambangkan kebebasan individu, inklusivitas, egalitarianisme, dan interaksi multifaset antara individu dan kelompok seseorang atau kelompok tertentu mampu membangun struktur dan otoritasnya sendiri.⁴¹ Munculnya tokoh-tokoh di media sosial dan situs web tidak resmi tokoh/lembaga agama tertentu menggambarkan fenomena bahwa internet

³⁸ Julian Millie, *Hearing Allah's Call: Preaching and Performance in Indonesian Islam*, (New York: Cornell University Press, 2017), 102

³⁹ secara teknis, berdasarkan definisi tersebut, website Islami dapat dipahami sebagai rangkaian halaman web yang berisi konten-konten Islami.

⁴⁰ Jeffrey P. Zaleski, *The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Lives*, (New York: Harper Collins, 1997), 47.

⁴¹ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2nd ed (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 99.

mengancam sumber-sumber pengetahuan agama tradisional dan “sah”. Dunia maya telah memungkinkan agama menjadi lebih cair sehingga otoritas keagamaan relatif lebih tersebar, sehingga mengarah pada liberalisasi informasi keagamaan, di samping terciptanya kontestasi wacana keagamaan yang semakin sengit.

Beberapa akun website online seperti cyberdakwah.com, NU Online, nadirhosen.net, muslim.or.id, rumaysho.com, bincangsyariah.com, Islamweb.net, hadiyatullah.com dan lain-lain, menggambarkan upaya negosiasi yang dilakukan oleh tokoh dan lembaga agama di lingkungan konteks budaya digital.

Oleh karena itu, praktik pembelajaran Islam di internet tidak boleh dipahami hanya sebagai bentuk populisme agama yang menentang otoritas agama, tetapi juga sebagai peluang untuk memperluas otoritas agama dalam konteks digital. Beberapa contoh yang disajikan dalam buku ini telah menunjukkan bagaimana otoritas keagamaan tradisional bernegosiasi dengan konteks internet-online untuk membangun hubungan kontekstual dalam masyarakat Islam kontemporer.

Lebih jauh lagi, melihat situasi di atas, tidak heran jika kelas menengah Muslim Indonesia menyambut baik dan merayakan munculnya terobosan-terobosan baru yang lebih modern dan aplikatif dalam belajar agama. Di sisi lain, maraknya platform dan akun dakwah Islami dan meningkatnya jumlah pengguna tidak terlepas dari keberadaan kelas menengah Muslim. Seiring dengan perkembangan teknologi informasi, munculnya *digital natives* juga menjadi salah satu ciri kelas menengah muslim Indonesia. Dengan demikian, keberadaan konten agama yang menyediakan informasi keagamaan di Indonesia tidak hanya menggambarkan euforia teknologi baru, tetapi juga didukung oleh tumbuhnya kelas menengah Muslim kontemporer sebagai latar belakang.

Ponsel cerdas (*smartphone*), internet, dan jejaring sosial menawarkan cara berbeda untuk mengatur pikiran, ide, dan praktik sosial seseorang dalam kehidupan dan karenanya mempengaruhi perilaku dan praktik kehidupan sehari-hari.⁴² Seperti yang diungkapkan oleh Schulz, mediasi membawa empat implikasi.⁴³ *Pertama*, media telah memperluas komunikasi dan interaksi manusia melampaui ruang dan waktu; *kedua*, media telah menggantikan bentuk komunikasi dan interaksi tatap muka; *ketiga*, gabungan bentuk media komunikasi dan interaksi yang telah ada sebelumnya; dan *keempat*, aktor dan institusi sosial digiring untuk mengakomodasi logika media.

Konten Islami yang tersedia pada platform website dalam buku ini, umumnya berisi informasi dan pesan Islami berupa diskursus pemikiran Islam, baik dalam konteks teologi, ubudiyah sampai bagaimana berinteraksi dalam konteks sosial, budaya, bernegara. Dalam praktiknya, beberapa konten Islami tidak hanya memuat pesan-pesan keagamaan tetapi juga merujuk pada tokoh-tokoh agama. Hal ini untuk melegitimasi bahwa narasi tersebut masih dalam konteks keagamaan tradisional sehingga pada dasarnya konten digital tersebut tidak sepenuhnya menggantikan atau menghapus otoritas tokoh agama tradisional-offline. Namun demikian, pelibatan keagamaan semacam ini tetap unik dan terjadi dalam konteks komunitas dengan ciri *digital natives*, sebuah kelompok yang muncul dalam konteks Muslim kontemporer Indonesia.

⁴² Kameliya Encheva, "The Mediatization of deviant subcultures: An Analysis of the Media-Related Practices of Graffiti Writers and Skaters", *Journal of Media and Communication Research*, 8–25.

⁴³ Winfried Schulz, "Reconsidering Mediatization as an analytical concept", *European Journal of Communication*, 19 (1), 87–101.

Namun demikian, akses internet di Indonesia masih menysaikan paradoks. Di daerah tertentu, jumlah pengguna internet sangat tinggi, sementara di daerah lain masih terjadi kesenjangan digital. Berdasarkan laporan APJII 2023, mayoritas pengguna internet di Indonesia terkonsentrasi di wilayah Jawa dengan tingkat penetrasi hingga 83% persen populasi.⁴⁴ Antusiasme masyarakat Indonesia terhadap internet sangat luar biasa. Bagi mereka yang tinggal di perkotaan, teknologi digital semakin menjadi bagian dari kehidupan, pekerjaan, budaya, dan identitas.⁴⁵ Internet juga menjadi rujukan ilmu pengetahuan, termasuk ilmu agama.

Kehadiran pengetahuan Islam di internet telah merespon munculnya jenis baru dari keterlibatan agama⁴⁶ termasuk munculnya konseling agama online.⁴⁷ Dalam konteks Asia Tenggara, pemanfaatan internet untuk menyebarkan ilmu keislaman ditandai dengan menjamurnya website Islam sebagai pengembangan lebih lanjut dari praktik dakwah yang sebelumnya telah menggunakan media lain, seperti: radio, buletin, majalah, dan televisi.⁴⁸ Kajian terkait internet dalam konteks umat Islam Indonesia secara umum memberikan gambaran tentang antusiasme

⁴⁴ Lihat selengkapnya pada laman www.survei.apjii.or.id, diakses pada tanggal 19 Mei 2023

⁴⁵ Edwin Jurriëns dan Ross Tapsell, *Digital Indonesia: Connectivity and Divergence*, (Singapore: Yusuf Ishak Institute, 2017), 79.

⁴⁶ Moch Fahrurrozi, "Digitizing Islamic lectures: Islamic apps and religious engagement in contemporary Indonesia", *Contemporary Islam* 13, (2018): 201–15.

⁴⁷ Mona Abdel-Fadil, "Counseling Muslim Selves on Islamic Websites: Walking a Tightrope Between Secular and Religious Counseling Ideals?", *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 4 (2015): 1–38.

⁴⁸ Hew W. Weng, "Dakwah 2.0: Digital Dakwah, Street Dakwah and Cyber-Urban Activism among Chinese Muslims in Malaysia and Indonesia" dalam *New Media Configurations and Socio-Cultural Dynamics in Asia and the Arab World*. Edited by S. Nadja-Christina and C. Richter, (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2015), 198–221.

Konfigurasi Ideologi dan Ekspresi Keberagaman Masyarakat Virtual

terhadap teknologi baru, termasuk bagaimana masyarakat menggunakan teknologi tersebut untuk tujuan keagamaan.



Gambar 1.9: *Salah satu website Islam (muslim.or.id) menayangkan berbagai isu kajian Islam dan tawaran interaksi/ kajian Islam melalui grup whatsapp*

Barendregt menggambarkan kajian tentang internet dan budaya digital dalam kehidupan umat Islam Indonesia sebagai Islamisasi modernitas versus modernisasi Islam.⁴⁹ Lebih khusus lagi, internet telah menawarkan ruang publik baru dalam membangun hubungan antara penceramah dan pengikut dengan membangun otoritas keagamaan.⁵⁰ Selain itu, media sosial juga digunakan untuk dakwah berbagai ilmu keislaman di kalangan

⁴⁹ Bart Barendregt, "Mobile Religiosity in Indonesia: Mobilized Islam, Islamized Mobility and the Potential of Islamic Techno Nationalism" dalam *Living the Information Society in Asia*. Edited by I. Alampay, (Singapore: Yusof Ishak Institute, 2009), 73–92.

⁵⁰ Martin Slama, "The Agency of the Heart: Internet Chatting as Youth Culture in Indonesia", *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18 (2010): 316–30.

remaja muslim.⁵¹ Dengan demikian, platform internet ini telah menjadi wadah sirkulasi ilmu Islam, yang juga mencerminkan popular Islam sebagai wacana yang bebas dari “birokrasi” otoritas agama. Memanfaatkan teknologi mutakhir untuk kepentingan keagamaan telah menjadi gaya hidup digital bagi umat Islam Indonesia yang semakin merakyat. Untuk menggambarkan fenomena pembelajaran Islam yang berkembang di Internet di Indonesia, penelitian ini menggunakan contoh beberapa website diatas untuk menegaskan bahwa Islam pop, telah eksis dan menampakkan dirinya secara terang-terangan.

C. Karakteristik *New Media*

Tidak diragukan lagi *new media* (media baru) membawa perubahan mendasar pada seluruh aspek kehidupan saat ini. Seolah tidak ada ruang kehidupan yang terhindar dari intervensi kecanggihan teknologi *new media*. Pengaruhnya jelas merasuk ke segenap nadi kehidupan manusia, baik secara individual maupun hubungan sosial. Penggunaan teknologi modern dan *new media* atau internet telah membuka pintu munculnya pemikiran baru dan kreatif tentang bagaimana mengatur dan merencanakan suatu gerakan politik dan revolusi sosial yang cepat berpengaruh secara global. *New media* tidak hanya membawa perubahan yang cukup mendasar pada bidang sosial, politik, ekonomi, dan budaya, namun juga perubahan pada aspek pemikiran, fatwa-fatwa, dan pengamalan keagamaan, serta hubungan-hubungan yang terjalin

⁵¹ Eva F Nisa, “Creative and Lucrative Daswa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia.”, *Asiascape: Digital Asia* 5 (2018): 68–99.

atas dasar norma-norma keagamaan. Kecenderungan ini merupakan tantangan sekaligus harapan bagi agama-agama.⁵²

Pada akhir tahun 2011 digelar *The Second International Conference of Islamic Media* di Jakarta. Konferensi Media Islam Internasional yang diinisiasi oleh *The Muslim World League* dan Kementerian Agama RI ini dihadiri sekitar 400 peserta yang terdiri dari ilmuwan, akademisi, pejabat, dan jurnalis dari 28 negara. Mudah diduga konferensi ini merupakan respon reaktif kaum muslim internasional atas apa yang terjadi di kawasan Arab yang lazim disebut “*Arab Spring*”, yang dimulai di Tunisia, kemudian menjalar ke negara-negara Arab lainnya. Fenomena “*Arab Spring*” sejauh ini menyimpan dua hal, antara harapan akan adanya reformasi dan persoalan tentang masa depan kaum muslim di Timur Tengah dan Afrika Utara. Satu hal yang nyaris tidak ada perdebatan adalah reformasi dan revolusi di negara-negara muslim itu menunjukkan betapa besar dan luas peran media sosial dalam menerjemahkan ide-ide kolektif dari dunia maya ke dalam kehidupan nyata.

Di sisi lain, tak mudah untuk mendefinisikan dan memahami apa itu *new media*. Istilah ini masih baru jika dipertentangkan dengan *old media*, istilah ini sangat luas digunakan secara berbeda oleh banyak kepentingan, meliputi berbagai makna, konsep, teknologi dan fungsi. *New media* dipahami sebagai produk teknologi komunikasi media massa datang keberadaannya berkembang bersamaan dengan komputer digital. Sebelum 1980-an media diandalkan terutama pada media cetak dan analog seperti koran, bioskop, televisi, dan radio. Saat ini media seperti radio, televisi, digital dan bioskop, dan mesin cetak telah tergantikan oleh teknologi digital yang baru seperti perangkat lunak merekayasa

⁵² Paul Emerson Teusner dan Campbell, Heidi A, *Religious Authority in the Age of the Internet*. Diakses pada 1 Oktober 2012 pada <http://www.baylor.edu>

gambar. *New media* adalah istilah yang dimaksudkan untuk mencakup kemunculan era digital beserta berbagai *tools* serta aplikasinya, komputer, atau jaringan teknologi informasi dan komunikasi di akhir abad ke-20. Sebagian besar teknologi yang digambarkan sebagai “media baru” adalah digital, seringkali memiliki karakteristik dapat dimanipulasi, bersifat jaringan, padat, mampat, interaktif dan tidak memihak.

Vin Crosbie menjelaskan ada tiga media komunikasi yang selama ini dikenal.⁵³ *Pertama*, media interpersonal yang disebut *one to one*. Media ini memungkinkan seseorang saling komunikasi atau tukar informasi dengan seseorang lainnya. *Kedua*, dikenal sebagai mass media. Media ini digunakan sebagai sarana menyebarkan informasi dari satu orang ke banyak orang (*one to many*). Media komunikasi ketiga disebut *new media*. Media ini merupakan percepatan sekaligus penyempurnaan dari dua media sebelumnya. Lebih jauh media ini digunakan untuk mengkomunikasikan ide maupun informasi dari banyak orang ke banyak orang (*many to many*). Berdasarkan terminologi di atas, karakteristik *new media*, yakni dapat memberi akses ke konten dimanapun dan kapanpun, bersifat digital dan interaktif. Media ini memberi kesempatan siapa pun untuk berpartisipasi kreatif dan kolektif di dalamnya.

Secara umum, semua media baru memiliki karakteristik yang sama, yang berhubungan dengan perubahan di media, distribusi, produksi dan konsumsi. Menurut Alwi Dahlan, karakteristiknya adalah: digital, interaktif, *hypertextual*, virtual, berjejaring, dan simulatif.⁵⁴ Tanpa elaborasi teknis, karakteristik ini memungkinkan

⁵³ Vin Crosbie. 2006, ‘Rebuilding Media’. Diakses pada 1 Oktober 2012 dari http://rebuildingmedia.corante.com/archives/2006/04/27/what_is_new_media.php.

⁵⁴ Alwi Dahlan, “Understanding the New Media”, *The Jakarta Post*, Diakses pada 27 September 2012 dari <http://www.thejakartapost.com/news/2011/12/22/>

media baru untuk menyajikan bentuk berbagai konten, seperti teks, gambar video, dan suara, semua bersama-sama sebagai bagian dari media yang sama, berdasarkan teknologi digital. Hal ini juga mengubah audien media baru menjadi pengguna, mandiri, otonom, yang bebas untuk memilih konten tertentu atau topik, dalam bentuk presentasi, dari setiap situs di internet, atau kombinasi dari keduanya, pengguna terasa lebih nyaman karena karakteristik interaktif, *hypertextual* dan jaringan dari media baru. Peran media baru dalam gejolak politik Musim Semi Arab, misalnya, tentu harus dianalisis dalam konteks komunikasi yang lebih luas daripada komunikasi massa. Dampak dimaksud tidak terbatas pada khalayak media massa, atau pengguna media baru tertentu, tapi ruang lingkup yang lebih luas dari masyarakat, bahkan lebih luas termasuk dalam aspek keagamaan.

Jaringan komunikasi sosial melalui *new media* mungkin lebih potensial di Indonesia, di mana media massa memiliki jangkauan terbatas dalam masyarakat umum karena kebiasaan membaca rendah atau tingkat ekonomi yang rendah, hanya sedikit yang mampu membayar langganan. Namun, dalam masyarakat tradisional, jaringan sosial yang lebih kuat. Dengan meningkatnya pengguna internet, khususnya kenaikan pengguna ponsel, jangkauan media sosial akan memiliki peluang paling potensial. Sementara media lama seperti koran, majalah, radio, dan televisi lambat laun akan berkurang peminatnya, meski juga tetap masih ada penggunaanya.

Era sekarang dengan adanya *new media* menjadi lonceng bagi kematian budaya surat kabar, semua media massa tersebut berangsur-angsur digantikan -dalam beberapa cara atau dalam beberapa bagian- oleh media yang telah dikenalkan baru menjelang

akhir dekade terakhir abad ke-20 di sebagian besar dunia. Namun, pengaruh dan jangkauan *new media* telah berkembang pada tingkat yang lebih cepat daripada apa yang dicapai *old media* dalam periode waktu yang lebih lama.

Berbeda dengan media konvensional seperti koran atau majalah, *new media* bersifat real time, sehingga dapat menyajikan informasi *up to date* atau terkini. *New media* juga dianggap lebih demokratis dan independen baik dalam pembuatan, penerbitan, distribusi, maupun dalam hal konsumsi konten yang tersedia. Media ini relatif lebih “merdeka” dalam menyampaikan informasi karena tidak terkungkung oleh kekuasaan dan kepentingan penguasa (baik pemerintah maupun pemegang modal). Begitu juga pembaca bebas menikmati konten yang disediakan dengan privasi tinggi. Bahkan saat ini sejatinya antara pemilik media dengan pengguna bisa jadi saling berinteraksi dan dapat bersama-sama. *New media* menjadikan audien sebagai bagian dari komunitas, karena pengirim dan penerima memiliki lebih banyak kesamaan, bukan hanya dalam kepentingan, tetapi juga dalam gaya budaya di posisi sosial.

Meskipun tidak seluas sebagai produksi dan konsumsi dari kaset dan *pamphlets*, internet memproduksi banyak fitur dalam skala sosial. Sebagaimana karakteristik dari semua *new media*, jarak sosial budaya di internet antara produsen dan konsumen secara radikal berkurang.⁵⁵

Kecenderungan seperti ini tampak dalam semakin berkembangnya citizen journalism (*participatory journalism*)⁴. Jurnalisme kewargaan mengandaikan suatu jalinan komunikasi bahwa siapapun bisa menjadi sumber informasi sekaligus sebagai

⁵⁵ Dale F. Eickelman dan John W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 17.

user bagi khalayak sepanjang tidak bertentangan dengan kode etik jurnalistik. Pada titik ini muncul pertanyaan, manakah dari berbagai *new media* yang paling relevan dan paling potensial untuk kebutuhan masa depan kaum muslim? Bagaimana dampak pada hubungan-hubungan pemimpin dan umat Islam?

Melihat pengalaman di Timur Tengah, potensi *new media* mengilhami banyak orang melakukan gerakan masyarakat sipil di seluruh dunia, bahkan termasuk di negara-negara Barat, di mana media sosial baru berasal. Hal yang sama juga pernah terjadi di Indonesia dengan bentuknya yang sedikit berbeda antara lain dengan gerakan penolakan kriminalisasi aktivis pemberantasan korupsi dan gerakan mengumpulkan koin. Lebih dari itu, sesuai dengan karakternya yang demokratis, media baru memberi ruang seluas-luasnya bagi warga masyarakat dan setiap orang untuk menawarkan ide, pendapat, fatwa kepada orang lain tanpa batas. Fatwa-fatwa keagamaan, hasil ijtihad, ideologi politik-keagamaan, dan sejenisnya dapat diakses dengan mudah oleh masyarakat secara bebas mengikuti figur atau tokoh yang sebelumnya menjadi panutan. Dalam situasi inilah pemilik otoritas dan lembaga-lembaga keagamaan perlu mendapat pengertian baru.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

02



Shopping Islam:
dari Tauhid, Fikih
sampai *Fashion*



A. Hijrah dan Pemaknaannya di Indonesia Kontemporer

Penggunaan terminologi hijrah dalam konteks Indonesia modern bukanlah sesuatu yang baru jika merujuk pada penelusuran terhadap berbagai literatur kontemporer yang ada. Pengadopsian istilah “hijrah” lazim dilakukan oleh kelompok Islam di seluruh dunia, tak terkecuali di Indonesia. Hijrah ditafsirkan ulang sesuai dengan konteks dan kebutuhan kelompok. Dengan demikian, level dan variasi pemaknaannya sangat berkorelasi terhadap tipologi ideologi sebuah kelompok. Dalam konteks Indonesia, misalnya, istilah hijrah dimaknai secara politik oleh Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) dengan Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo bersama eksil politik Aceh. Sementara baru belakangan saja hijrah dimaknai secara lebih personal dan spiritual.⁵⁶

Dalam sejarah Indonesia, istilah hijrah pernah “dibajak” dalam konteks politik oleh Kartosoewirjo, yang tak lain adalah *muassis* Darul Islam. Politik berkedok hijrah ini berlangsung pada kisaran tahun 1931-1962, yang pada puncaknya adalah deklarasi pendirian Negara Islam (*Islamic State establishing*) Indonesia.⁵⁷ Pada tahun 1936, Kartosoewirjo, atas permintaan dari PSII, menyusun sebuah monograf berjudul *Sikap Hijrah PSII*. Monograf ini merupakan manifestasi dari bentuk perlawanan terhadap kolonialisme Belanda dengan pendekatan non-kooperatif. Hijrah, kemudian, meniscayakan transisi pemaknaan dari rezim adat ke Islam yang menjadikan Darul Islam sebagai bentuk tertinggi dari perwujudan negara Islam. Kartosoewirjo menyebutnya sebagai

⁵⁶ Windy Triana, dkk, “*Hijrah: Trend Keberagamaan Kaum Millenial Indonesia*”, (Jakarta: PPIM UIN Jakarta), 21

⁵⁷ Riyadi Suryana, “Politik Hijrah Kartosuwiryo; Menuju Negara Islam Indonesia” *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1 No. 2 (2019): 84

transformasi dari Mekkah-Indonesia menuju Madinah-Indonesia. Dalam ideologinya, PSII secara hirarkis mengenalkan tiga tahapan menuju hijrah, yaitu: jihad, iman, dan tauhid. Hijrah dimaknai sebagai pencarian kebahagiaan (*falah*) dan kemenangan (*fatah*), dengan menyatukan antara *jihad ubudiyah* dan *jihad ijtima'iyah*. *Jihad ijtima'iyah* melibatkan aspek politik, ekonomi, dan juga sosial.⁵⁸

Apa yang ditegaskan dalam konsep hijrah Kartosuwiryo merupakan konsep Islam *kaffah*, termasuk di dalamnya perwujudan Islamisasi politik di Indonesia. Gagasan yang diusung oleh Gerakan hijrah Kartosoewirjo tampak identik dengan apa yang diusung oleh kelompok *Ikhwanul Muslimin* (IM) di Mesir. Meski tidak ada interaksi langsung antara keduanya, (dan asumsi ini bukan berarti Gerakan Kartosuwiryo adalah turunan dari IM di Indonesia), namun harus diakui bahwa keberadaan orang Indonesia di Mesir membawa pengaruh terhadap kesamaan ide IM untuk diadopsi. Dalam PSII sendiri, konsep hijrah memunculkan perdebatan antara Kartosoewirjo dan Agus Salim. Ketatnya konsep yang diusung Kartosoewirjo ini membuat Agus Salim khawatir akan pembatasan gerak partai oleh pemerintah kolonial Belanda. Perbedaan pendapat ini akhirnya membuat Agus Salim memilih untuk keluar dari partai.⁵⁹

Sekira tahun 1980-an, kata hijrah kembali berdentung oleh pengikut Gerakan yang mengatasnamakan dirinya sebagai Negara Islam Indonesia (NII). Ajaran mengenai hijrah ini terekam dengan baik pada buku yang ditulis oleh Abdul Qadir Baraja berjudul *Jihad dan Hijrah*. Dalam buku ini, hijrah dimaknai sebagai upaya

⁵⁸ Chiara Formichi, "Dār al-islām and Darul Islam: From Political Ideal to Territorial Reality". In *Dār al-islām/dār al-ḥarb*. Brill. (2017); 313-314. https://doi.org/10.1163/9789004331037_018

⁵⁹ S. Soebardi, "Kartosuwirjo and the Darul Islam rebellion in Indonesia". *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 14, No. (1), (1983).

meloloskan diri dari musuh Islam, sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW. Pada praktiknya, aktivis NII mengasingkan diri ke Malaysia.⁶⁰

Pasca kemerdekaan, penggunaan kata hijrah juga ditemukan oleh Antje Missbach dalam studinya mengenai eksil politik Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Istilah hijrah menjadi padanan dari kata “merantau”, di mana seseorang meninggalkan tempat tinggalnya untuk menetap sementara di tempat lain. Perbedaan makna dari istilah “merantau” dan “hijrah” adalah pada sebab dan tujuannya. Istilah merantau digunakan dalam konteks aktivitas ekonomi, sedangkan istilah hijrah digunakan dalam konteks politik oleh tokoh agama maupun aktivis politik untuk menjauh dari tekanan politik maupun agama.⁶¹

Pada era belakangan, istilah hijrah bahkan juga dibajak oleh sekelompok teroris yang mengenalkan dirinya sebagai ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) dalam propaganda untuk mendapatkan dukungan kaum Muslim dari berbagai negara. Gerakan ini menjadi yang terbesar dan tersebar hampir di seluruh dunia di era modern. Kelompok ekstremis transnasional yang juga berpengaruh kepada sejumlah warga negara Indonesia (WNI). Bahkan, kepergian WNI untuk bergabung dengan kelompok ISIS, juga menggunakan istilah “berhijrah” ke Suriah untuk merespon panggilan dari ISIS.

Manipulasi terhadap pemaknaan hijrah dilakukan oleh ISIS sejak tahun 2014.⁶² ISIS menggunakan istilah hijrah untuk

⁶⁰ Martin Van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “conservative Turn.”* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013), 131.

⁶¹ Aflah Missbach, *Separatist Conflict in Indonesia: The Long-Distance Politics of the Acehnese Diaspora.* (London: Routledge, 2017), 116.

⁶² Uberman, M., & Shay, S. (2016). “An Analysis of Dabiq”. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 8(9). JSTOR.

menjaring pengikut dari berbagai negara untuk berperang di Suriah. ISIS memaknai hijrah secara politik, yakni perpindahan dari *Darul Harb* ke *Darul Islam*. Dengan strategi dan propaganda sedemikian rupa, ISIS mampu menarik banyak pengikut dan simpatisan dari berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia. Ada tiga tahap yang perlu dilalui oleh pengikut ISIS, yaitu iman, hijrah, dan jihad. Artinya, keimanan dan keyakinan seseorang menjadi fondasi untuk kemudian berhijrah. ISIS memaknai hijrah secara fisik. Simpatisan ISIS, secara terorganisir, bermigrasi ke Suriah untuk “berjihad”. Studi yang dilakukan oleh Schulze dan Liow di Indonesia dan Malaysia menunjukkan bahwa ketertarikan orang Indonesia dan Malaysia untuk berhijrah dan berbaiat kepada ISIS bukan hanya karena kemampuan ISIS untuk memikat calon pengikut, tetapi juga karena keberadaan kelompok Islam ekstrimis di Indonesia dan Malaysia itu sendiri. Kombinasi keduanya pada akhirnya berdampak terhadap signifikannya jumlah warga negara Indonesia dan Malaysia yang bergabung dengan ISIS di Suriah.⁶³

Studi yang dilakukan oleh Uberman dan Shay mencoba menggali motivasi individu-individu Muslim untuk berhijrah. Studi tersebut menemukan bahwa selain kemungkinan faktor ekonomi dan marjinalisasi, hal lain yang mendorong seseorang berhijrah untuk ISIS adalah karena faktor religiusitas. Kecenderungan konservatif menjadikan seseorang rentan untuk terlibat dalam gerakan ekstremisme. Dengan begitu, kerentanan untuk terlibat dalam terorisme bukan hanya bagi mereka yang memiliki latar belakang ekonomi lemah, tetapi juga mereka yang tergolong mampu.⁶⁴

⁶³ Schulze, K.E., & Liow, J.C. (2019). “Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the ISIS Phenomenon in Indonesia and Malaysia”. *Asian Security*, 15(2). <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1424710>

⁶⁴ Uberman & Shay, “An Analysis of Dabiq”,

Tidak dapat dipungkiri, bahwa tren hijrah yang muncul di Indonesia belakangan ini kurang lebih bersamaan waktunya dengan propaganda hijrah ISIS. Namun demikian, tergesa-gesa menyimpulkan bahwa ada hubungan di antara keduanya sangatlah tidak tepat. Ini sama tidak tepatnya dengan menghubungkan gagasan hijrah saat ini dengan praktik hijrah yang diusung oleh Kartosoewirjo. Dilihat dari karakteristiknya, ada kecenderungan bahwa fenomena hijrah saat ini populer di kalangan kelas menengah urban. Artinya, fenomena ini sesungguhnya bukanlah hal yang benar-benar baru. Indonesia sudah pernah menyaksikan fenomena serupa dengan berbagai bentuknya, antara lain fenomena kesalehan masyarakat urban (*urban piety*)⁶⁵ dan *urban sufism*.⁶⁶

Dengan jargon hijrah, isu kesalehan di kalangan anak muda semakin populer. Hijrah menjadi tagar yang cukup populer di media sosial. Hal ini juga semakin dipopulerkan oleh selebriti yang memutuskan untuk berhijrah. Perjalanan hijrah mereka kemudian menjadi sorotan masyarakat dalam berbagai tayangan infotainment.

Sebenarnya, fenomena hijrah di kalangan selebriti bukanlah hal baru. Beberapa selebriti *lawas* juga tercatat melakukan semacam “hijrah”, tetapi hal tersebut belum menjadi tren, seperti yang terjadi pada saat ini. Mereka, antara lain, adalah Harry Moekti (penyanyi), Inneke Koeshrawati (pemain film), dan Neno Warisman (penyanyi dan pemain film). Sebuah studi telah dilakukan terkait isu kesalehan urban ini, yang di dalamnya menyebut nama Inneke Koeshrawati. Namun, terminologi hijrah

⁶⁵ Karen Bryner, “Piety projects: Islamic schools for Indonesia’s urban middle class” [PhD Thesis]. Columbia University New York, 2013); Ariel Heryanto, “Upgraded piety and pleasure: The new middle class and Islam in Indonesian popular culture”.

In *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia*, (London: Routledge, 2011).
⁶⁶ Dadi Darmadi, “Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam”. *Studia Islamika*, Vol. 8, No. 1, (2001).

tidak muncul untuk menyebut pengalaman spiritual yang dilalui oleh bintang film tersebut.

Pada perkembangan selanjutnya, hijrah yang tadinya merupakan gerakan individual, bergeser menjadi gerakan komunal. Pengalaman hijrah atau perubahan untuk menjadi lebih religius, atau pengalaman *born again* (terlahir kembali), pada dasarnya merupakan pengalaman yang bersifat personal. Dengan kekuatan komunikasi cepat yang ditawarkan oleh media sosial, gerakan semacam ini berkembang menjadi gerakan komunal, di mana komunitas-komunitas keagamaan menyuarakan hijrah dan mengajak untuk meraih pengalaman hijrah secara bersama-sama. Komunitas hijrah, pada fase selanjutnya, menjadi rumah sekaligus “keluarga baru” bagi individu-individu yang ingin berhijrah bersama-sama. Namun demikian, fenomena ini telah menunjukkan distingsi dari gerakan hijrah yang muncul belakangan, yang tumbuh bersamaan dengan menguatnya peran media sosial, terutama dalam memengaruhi kehidupan anak muda perkotaan.

B. Anatomi Gerakan Hijrah di Indonesia Kontemporer

Merujuk pada studi yang dilakukan oleh PPIM UIN Jakarta mengenai komunitas hijrah, penulis mencatat setidaknya ada beberapa karakteristik komunitas hijrah yang menampilkan corak keberagamaan yang berbeda antara satu dengan yang lain. Dalam laporannya yang penulis kutip dalam buku ini, setidaknya tipologi komunitas hijrah dibagi ke dalam lima kategori yang antara lain:⁶⁷

1. *Konservatisme: Salafi dan Non Salafi*

Kelompok konservatif dalam pembahasan ini dimaknai sebagai kelompok yang apriori terhadap penafsiran modernis,

⁶⁷ Windy Triana, dkk, “*Hijrah: Trend Keberagamaan Kaum Millennial Indonesia*”, 183

liberal, atau progresif terhadap ajaran Islam. Sebaliknya mereka cenderung mempertahankan doktrin dan tatanan sosial yang baku. Kelompok konservatif dalam buku ini tidak menjadikan politik sebagai agenda komunitas, dan ini yang menjadi pembeda dengan kelompok Islamis. Corak konservatisme jika ditelisik dari beberapa komunitas hijrah terlihat pada bagaimana mereka merespon isu-isu kontemporer, seperti nasionalisme dan bernegara, kepemimpinan, hubungan dengan non-Muslim, dan isu-isu terkait dengan perempuan.

Selanjutnya, melihat sumber referensi yang digunakan dan juga bagaimana komunitas hijrah mendefinisikan dirinya, maka kelompok konservatif ini dibagi lagi menjadi dua, yaitu Salafi dan non-Salafi. Kata Salafi masih dipahami secara berbeda-beda maknanya. Sebagian menyatakan bahwa Salafi adalah keyakinan keagamaan yang dekat dengan paham Wahabi, tetapi sebagian lagi menyatakan lebih kepada upaya pemurnian ajaran Islam tanpa menisbatkan dirinya pada golongan tertentu.

Gerakan Salafi seringkali dikonotasikan sebagai gerakan yang mengembangkan ideologi yang kurang akomodatif dengan kondisi sosio-kultur maupun sosio-historis masyarakat, sehingga gerakan Salafi ini kerap menimbulkan konflik dalam masyarakat. Pada umumnya, kelompok Salafi menekankan pada tiga unsur utama, yaitu menggunakan dalil dari Al-Quran dan Hadis secara tekstualis, ingin hidup seperti di masa Rasulullah, serta mendasarkan pemahaman dan praktik keagamaan seperti pada masa Salafus Salihin, yaitu tiga generasi awal Islam

2. Komunitas Salafi 24 Karat

Komunitas ini secara jelas menampilkan identitas Salafi pada media sosial yang mereka gunakan. Hal ini juga diperkuat dengan ustaz-ustaz yang mengisi kegiatan pengajian mereka adalah para tokoh Salafi. Salah satu komunitas hijrah yang teridentifikasi dengan tipologi ini adalah, akun “The Strangers Al-Ghuroba” yang secara terang-terangan mengharamkan musik dan penampakan gambar yang menyerupai ciptaan Allah. Dengan begitu, gambar-gambar yang ditampilkan dalam laman Instagram mereka tidak ada yang menampilkan wajah secara jelas. Gambar-gambar perempuan yang ditampilkan pun selalu memakai cadar dan baju-baju berwarna gelap.

Perihal musik, gambar, dan cara berpakaian perempuan menunjukkan bagaimana komunitas “The Strangers Al-Ghuroba” ini menginterpretasi teks-teks hadis secara literal.

Beberapa ustadz yang sering menjadi narasumber kajian The Strangers Al-Ghuroba antara lain adalah Mizan Qudsiyah, Lc, Abu Yahya untuk kajian fiqih; Dr. Erwandi Tarmizi, MA untuk kajian muamalah; dan Ustaz Sofyan Chalid Ruray untuk kajian aqidah. Sedangkan ustaz lainnya beberapa kali terlihat mengisi kajian seperti Ustadz Abdurrahman Thoyyib; Ustadz Dr. Musyaffa Ad-Dariny MA; Ustadz Najmi Umar Bakar; Ustadz Ahmad Zainuddin Al-Banjary, Lc; Ustadz Badru Salam, Lc; Ustadz Zaenal Abidin; Ustadz Subhan Bawazier; Ustadz Ahmad Zainuddin; Ustadz Maududi Abdullah, Lc; Ustadz Dr. Arifin Badri; Ustadz Abuz Zubair Hawaary; Ustadz Abdullah Zaen, MA; dan Ustaz Muhammad Nuzul Dzikri, Lc.

3. Salafi Akomodatif

Salah satu contoh komunitas hijrah yang menampilkan cukup berbeda adalah Komunitas “Terang Jakarta”. Mereka

bisa dikategorikan sebagai komunitas yang cukup berbeda dengan sejumlah komunitas hijrah yang lain. Di satu sisi, komunitas ini dapat dikelompokkan sebagai komunitas Salafi karena literatur keislaman yang mereka gunakan merujuk kepada kitab-kitab Salafi, serta interpretasi terhadap sumber-sumber Islam tersebut sangat literal. Hal ini terlihat dari isi ceramah para ustadz dan ustazahnya yang cenderung menekankan pada dalil yang tekstual tanpa didasarkan pada pandangan penafsir tertentu. Referensi yang mereka gunakan pada umumnya adalah buku-buku Wahabi, sebagaimana diakui oleh Ustaz Taufik al-Miftah dalam wawancara online. Mereka juga menekankan kajian pada *Salafus Salihin*, khas kelompok Wahabi yang dapat diketahui dari kajian mereka tentang Sirah Nabawiyah, yang telah dilakukan secara rutin selama beberapa tahun, setidaknya dapat diketahui dari aktivitas akun mereka.

Namun, di sisi lain, komunitas “Terang Jakarta” sangat terbuka dan akomodatif terhadap isu-isu modern. Komunitas ini adalah kelompok Salafi akomodatif, yang merujuk kepada komunitas yang, di satu sisi, berpegang kepada pemahaman Salafisme, tetapi, disisi lain, sangat terbuka terhadap nilai-nilai kemodernan. Komunitas “Terang Jakarta” menunjukkan karakteristik yang akomodatif dalam mendampingi perjalanan seseorang berhijrah. Menjadi religius, bagi komunitas ini, bukan berarti harus meninggalkan sama sekali hal yang bersifat duniawi. Tokoh-tokoh di komunitas Terang Jakarta secara visual menunjukkan *style* yang tampak sangat trendy.

4. **Konservatif Non-Salafi**

Komunitas Kajian MuSawarah sebagai salah satu kelompok hijrah yang cukup populer di Indonesia, mendeklarasikan bahwa mereka bukan komunitas Salafi.

Terlihat juga dari ustaz-ustaz yang diundang dalam kegiatan pengajian-pengajian mereka bukan para tokoh yang beraliran Salafi, seperti Ustadz Adi Hidayat dan Ustadz Abdus Shomad. Berdasarkan hasil konten analisis terhadap akun Instagram dan kanal Youtube, Kajian MuSawarah merupakan komunitas hijrah yang cukup mewadahi eksistensi perempuan dalam gerakan hijrah. Hal ini tercermin dari banyaknya foto dan video kegiatan para *akhwat* Kajian MuSawarah yang juga turut dipublikasikan dalam akun media sosial mereka. Hal ini tentu berbeda dengan komunitas hijrah lainnya, khususnya yang beraliran Salafi kaku, yang tidak membenarkan perempuan berfoto dan dipublikasikan secara umum, karena akan dilihat oleh yang bukan mahram.

Sama dengan Kajian MuSawarah, komunitas “Pemuda Hijrah SHIFT” juga tidak menegaskan bahwa komunitasnya adalah komunitas Salafi. Referensi keagamaan yang dirujuk lebih kepada referensi yang biasa digunakan oleh masyarakat Muslim pada umumnya. Kajian ini juga tidak menemukan kecenderungan mereka kepada Salafisme, baik dari diskusi dengan tokoh dan pengikut komunitas maupun pada unggahan di media sosial mereka.

5. Komunitas Hijrah Islamis

Komunitas “Yuk Ngaji” masuk ke dalam kategori Islamis. Hal ini karena secara jelas “YukNgaji” menjadikan ranah politik sebagai bagian dari hijrah. Menurut Felix Siauw, berhijrah meniscayakan berislam dengan *kaffah*. Berislam dengan ‘*kaffah*’ berarti menerima segala sesuatu yang diajarkan oleh Islam, termasuk politik. Felix Siauw banyak mengampanyekan dalam kontennya bahwa ada tiga hal yang dapat mendukung istiqomah dalam berhijrah, yaitu: aqidah, *ukhuwah*, dan syariah. Syariah cenderung diarahkan pada

pemaknaan sebagai sistem atau negara yang mewujudkan terciptanya lingkungan yang mendukung dalam proses berhijrah. Negara memiliki kekuatan untuk melarang dan menghapuskan kemungkaran. Dengan adanya syariat akan ada pula larangan untuk berbuat maksiat. Selanjutnya, menurut Felix, aturan-aturan itu pula yang menyemangati individu untuk istiqomah berhijrah.

Tentu saja, sistem politik yang dimaksudkan oleh YukNgaji adalah sistem khilafah. Hal ini dengan tegas dijelaskan pada beberapa video, terutama yang disampaikan oleh Felix Siauw sendiri. Dalam video seri bedah buku *Islam Rahmatan Lil Alamin* dijelaskan mengenai khilafah sebagai sistem yang ditetapkan oleh Allah. Dapat dipahami bahwa ide-ide khilafah yang diusung oleh YukNgaji merupakan kelanjutan dari perjuangan gagasan khilafah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Hal ini mengingat bahwa tokoh-tokoh YukNgaji adalah juga tokoh-tokoh HTI, di antaranya yang paling dikenal adalah Felix Siauw. Begitu pula buku yang dijadikan referensi, yaitu buku '*Islam Rahmatan Lil Alamin*', disarikan dari buku "*Diskursus Islam Politik dan Spiritual*" karya Hafidz Abdurrahman, yang juga dikenal sebagai salah satu tokoh utama Hizbut Tahrir di Indonesia. Pesan kekhilafahan tetap disampaikan meskipun HTI telah dilarang oleh pemerintah Indonesia sejak Juli 2017 dengan diterbitkannya Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perppu) Nomor 2 tahun 2017.

C. Trilogi Tauhid: *Keyword* Salafisme di Internet

Salah satu tema penting yang sangat diminati dan menjadi daya tarik tersendiri di media online adalah soal tauhid. Materi ini menjadi penting mengingat tauhid adalah pondasi keimanan seseorang. Mengakui bahwa Allah adalah satu-satunya yang patut disembah,

menjadikan tauhid menjadi *keyword* penting dalam gerakan dakwah Islam di media sosial. Tak mengherankan, jika penulis mendapati akun Instagram yang secara terang-terangnya mendeklarasikan medianya sebagai “pembela tauhid”. Seperti yang bisa diamati pada akun instagram @dakwah_tauhid, @indonesiatauhid, @belajar_tauhid, dan @pecinta_tauhid. Diantara keempat akun ini, dua paling awal memiliki konten yang cenderung lebih agitatif, untuk tidak menyebut provokatif, terutama pada akun @dakwah_tauhid.

Konsep tauhid ini menjadi penting dibahas karena menjadi pintu masuk paham radikalisme dan sikap intoleransi kelompok keagamaan tertentu. Mengapa demikian, karena konsep tauhid kelompok yang penulis istilahkan sebagai salafi-wahabi, mengenalkan satu konsep baru yang kontradiktif dalam memahami ke-Esa-an Allah. Hal ini bermula pada abad ketujuh hijriah, Ibnu Taimiyah membuat sebuah konsep tauhid yang mempunyai beberapa implikasi serius dalam diskursus keagamaan mayoritas masyarakat muslim dunia. Konsep yang ia introdusir ini, mengklasifikasikan secara hirarkis tauhid menjadi tiga macam, yakni: *rububiyah*, *uluhiyah* dan *al-asma' was-shifat*.

Sebelum era Ibnu Taimiyah, ketiga istilah memang telah dikenal tapi dengan definisi yang *ma'lum bi dhoruri*: bersifat alami dan tidak mengarah pada tafsir teologis yang khusus dan memberikan implikasi. Namun tidak dengan Ibnu Taimiyah, ia membawa tiga konsep tauhid ini menjadi *keyword* bagi ajaran Islam baru yang belakangan memberikan dampak serius dalam lanskap sejarah umat Islam.

Dalam perspektif Ibnu Taimiyah yang juga diamini sepenuhnya oleh para pengikutnya, Tauhid *rububiyah* sebagai tahap awal tauhid dimaknai sebagai keyakinan bahwa pencipta dan pengatur alam semesta hanyalah Allah saja. Dalam konteks ini, diklaim bahwa seluruh golongan manusia sudah bertauhid. Selain itu, tipologi tauhid *rububiyah* ini meniscayakan pengakuan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu dan alam semesta tidak mempunyai dua pencipta yang setara

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

dalam sifat dan perbuatannya. Tauhid ini adalah benar tanpa diragukan lagi. Ia adalah puncak menurut banyak pemikir dan ahli kalam. Pada posisi ini, tauhid dengan pemaknaan semacam ini tidak mendapatkan gugatan dari siapapun. Bahkan sudah ada fitrah dalam hati setiap manusia untuk mengakui bahwa dalam hidupnya ada Yang Maha Segalanya.

Permasalahan mulai muncul saat Ibn Taimiyah memperkenalkan pengertian tauhid *uluhiyah*, sebagai jenjang kedua. Menurutnya tauhid jenis ini merupakan ajaran untuk menyembah Allah semata, berdoa kepada Allah semata, mencintai Allah semata dan seterusnya. Tauhid jenis ini yang dianggap sebagai misi utama Rasulullah, bukan tauhid *rububiyah* yang memang sudah diakui. Implikasi dari tauhid inilah yang kemudian memicu banyak friksi di kalangan internal komunitas muslim.



Gambar 2.1:
Tema Tauhid di kanal Youtube menjadi kajian yang banyak peminat

Sebagaimana yang penulis capture di atas, bahwa diskursus tentang tauhid cukup menyita perhatian dan menarik animo netizen. Kajian yang membahas tentang tema ini, menjadi ciri khas kelompok wahabi untuk melegitimasi pandangan keagamaannya yang diklaim sebagai “pemurni Tauhid”. Sebagaimana yang terlihat di atas, salah satu Ustaz Wahabi, Muhammad Haikal Ali Basyarahil, mengatakan bahwa orang jahiliyah dan musyrik masih memiliki tauhid rububiyah.⁶⁸ Padahal konsep tauhid yang selama ini kita kenal merupakan antitesis dari istilah musyrik. Sehingga pemaknaan ini mengandung *contradiction in terminis*, karena memaknai dua istilah yang sebenarnya bertolak belakang.

Mengomentari konsep tauhid ini, Taqiyuddin As-Subki seorang ulama besar madzhab Syafi’i yang lahir di Mesir 683 H, dalam kitabnya *Ad-Durrah al-Mudhiyyah fi ar- Radd ‘ala Ibn Taimiyah* mengatakan jika konsep pembaharuan (*tajdid*) yang dilakukan Ibnu Taimiyah dinilai kaku dalam menyampaikan gagasannya. Sehingga menjadikan sulit untuk diaplikasikan dalam kehidupan.⁶⁹ Dan dianggap tidak sesuai dengan keyakinan mayoritas ulama. Karena dinilai keluar dari *al-ittiba’* dan beralih menuju *al-ibtida’*.⁷⁰ Namun demikian, walaupun dinilai aneh, pemikiran Ibnu Taimiyah lebih cenderung dapat diterima oleh publik karena mempropagandakan gagasannya dengan beralih kembali kepada Al-Quran dan Al-Sunnah serta berusaha keluar dari

⁶⁸ Secara lengkap dan detail ajaran tauhid wahabi, bisa dicek pada kanal youtube berjudul: “Tauhid Rububiyah Orang Musyrik”, Channel Rifqan TV, <https://www.youtube.com/watch?v=toQfV582tWo>

⁶⁹ Taqiyuddin As-Subki, *Ad-Durrah al Mudhiyyah Fi Ar-Radd ‘ala Ibn Taimiyah*, Juz I. (Damaskus: Al Muassasah Al-Khafiqain, 1982), 60.

⁷⁰ Taqiyuddin As-Subki, *Thabaqat Syafi’iyah Al-Kubro*, vol. 10 (Damaskus: Isa Al-Babi Al- Halabi, 1980), 194.

kejumudan berfikir. Implikasinya justru menjadikan ajaran agama mudah diterima masyarakat.

Klasifikasi tauhid berikutnya adalah konsep *al-Asma' was-Shifat*, yakni beriman pada semua yang ada dalam al-Qur'an dan hadits-hadits nabi yang terdiri dari nama-nama Allah dan sifat-sifatnya yang disifati sendiri oleh Allah dan Rasul secara hakikat. Sekilas, tak ada yang bermasalah dari klasifikasi ini. Inti dari kesemuanya adalah ajakan untuk menyembah Allah saja tanpa menyekutukan-Nya dengan apa pun dan ajakan untuk mengimani seluruh nama dan sifat Allah yang ada dalam Al-Qur'an dan hadits shahih.

Problem kemudian muncul saat dua konsep tauhid, *uluhiyah* dan *asma' wa as-shifat* menjadi "alat pukul" untuk menjustifikasi kelompok keagamaan Islam lain sebagai pihak yang kafur, musyrik dan tidak bertauhid. Tipologi tauhid *uluhiyah* misalnya, menjadi legitimasi lahirnya gerakan takfirisme, mengkafirkan komunitas muslim lain lain melakukan ziarah ke makam orang saleh, istighosah, membaca biografi ulama (*manaqib*) dan lain sebagainya. Ritus ini mereka anggap sebagai bentuk dari penghambaan terhadap selain Allah. Ideologi takfirisme menjadi satu paham yang berbahaya karena berimplikasi pada Gerakan lanjutan, seperti intoleransi, radikalisme dan pada puncaknya terorisme yang melahirkan peperangan antar sesama masyarakat muslim.

Selanjutnya adalah klasifikasi konsep tauhid *asma' wa as-shifat* yang memiliki konsekuensi pada skeptisme tafsir dan ta'wil, yaitu satu metode yang mengarahkan makna al-Quran-Hadits pada pemahaman agar tak terjebak pada imagi bahwa Allah memiliki bentuk (*jism*) dan menyerupai makhluk (*tasybih*). Terutama yang berkaitan dengan tema ayat-ayat sifat Allah baik dalam teks al-Quran maupun hadits. Kelompok wahabi, tidak menerima takwil

sehingga banyak terjebak pada paham *jismiyah*, mengklaim Allah memiliki arah, tempat dan bentuk. Keyakinan ini, justeru vis a vis dengan sunni yang menegaskan segala bentuk, tempat dan arah bagi Allah agar tak serupa dengan makhluk (*tanzih*).



Gambar 2.2: *Salah seorang tokoh wahabi, “Allah di Atas”*

Salah satu tema tauhid yang cukup ramai menarik animo masyarakat maya adalah berkaitan dengan “keberadaan Allah”. Gerakan Salafi-wahabi piawai memainkan tema dengan membranding, memvisualisasikan dan mempropagandakan ideologi mereka melalui tayangan dan desain visual yang menarik. Tak jarang banyak yang tertarik, untuk tidak mengatakan terperangkap, pada paham keagamaan mereka.

D. Narasi Gerakan Islam di Internet

Alasan penting dan fundamental kenapa konsep Islam 4.0 ini perlu penulis perkenalkan, disebabkan polusi narasi keislaman yang cenderung ekstrim dan intoleran telah penuh sesak di ruang digital. Pemanfaatan teknologi digital dalam diskursus keIslaman moderat tak bisa dihindari lagi sebagai wujud adaptasi di era revolusi industri 4.0. Diperlukan kemampuan adaptasi total dan berbagai kecakapan baru yang harus dimiliki oleh komunitas

masyarakat muslim dalam penggunaan teknologi digital untuk mengartikulasikan keIslaman mereka dalam belajar dan berinteraksi di ruang siber.

Transformasi sistem berpikir dan perilaku keagamaan menuju “agama digital” memerlukan resistematisasi pola berpikir dan bertindak yang kompatibel dengan tuntutan dunia digital yang serba terbuka dan nyaris tanpa kontrol. Dibawah ini, penulis paparkan beberapa narasi yang melatarbelakangi kenapa konsep Islam 4.0 ini muncul. Narasi yang akan penulis jelaskan setelah ini, merupakan tantangan serius moderasi beragama yang selama ini kita bangga-banggakan di dunia internasional, bahwa muslim Indonesia adalah figur yang ramah dan toleran. Namun, dalam satu dasawarsa belakangan ini, citra Islam benar-benar sedang diuji oleh gerakan Islam yang mengkampanyekan ideologi paham keIslamannya dengan berselancar melalui internet. Dibawah ini penulis paparkan beberapa narasi yang jamak diangkat oleh kelompok gerakan Islam Salafi.

1. Kembali pada al-Quran dan Hadits

Memang sudah menjadi kesepakatan umat Islam jika teks-teks suci (*the holy text; an-Nusus al-Muqaddatsah*) yaitu al-Quran dan al-Hadits merupakan basis paling fundamental dalam agama. Keduanya merupakan sumber hukum, pedoman hidup dan sandaran perilaku yang wajib diagungkan. Pengagungan terhadapnya lanjutnya tidaklah sama dengan penggalian hukum-hukum dari al-Qur'an dan Hadits. Sehingga setiap muslim yang mengagungkan dan menyucikannya tidak otomatis menjadi seorang yang ahli untuk memahami dan menyimpulkan hukum-hukum dari keduanya secara benar.

Hanya para ulama yang menguasai seperangkat syarat untuk berjihad yang boleh menggali dan menyimpulkan hukum

langsung darinya. Sedangkan kewajiban setiap orang muslim yang awam adalah bertanya kepada ahlinya jika tidak tahu dan mematuhi petunjuk para ulama dalam mengikuti salah satu dari empat mazhab fikih yang paling banyak dianut di daerahnya. Sehingga, jika ada slogan kembali kepada Al-Qur'an dan hadits tidak boleh dimakan secara mentah.

Ironisnya akhir-akhir ini, muncul golongan yang mempropagandakan untuk Kembali kepada al-Quran dan hadits. Dengan dukungan media sosial yang ter-*manage* dengan baik, Gerakan ini mendapatkan tempat dihati masyarakat maya. Tak heran, *followers* dan *subscriber* tayangan video kelompok ini tergolong sangat banyak. Akan tetapi, gerakan yang lazim menyuarakan untuk *rujuk'* kepada Qur'an dan hadits, nyatanya adalah upaya penggiringan kelompok masyarakat muslim awam, untuk mengikuti cara pandang ulama dari golongannya sendiri, bahkan pada titik yang paling ekstrem, yang dimaksud "Kembali" oleh kelompok ini adalah dengan membaca terjemahan al-Quran dan hadits. Maka tak heran, didukung oleh pendanaan yang melimpah, kelompok ini banyak menerbitkan al-Quran dan kitab-kitab hadits terjemahan versi mereka.

Inilah yang mengancam cara beragama muslim Indonesia. Akibat dari upaya memahami teks al-Quran dan hadits secara mandiri, dengan akal nya sendiri, maka tak jarang banyak yang terprovokasi dengan paham keagamaan yang keliru, untuk tidak mengatakan salah. Jika semangat kembali kepada Al-Qur'an dan hadits hanya dimaknai mengacu Al-Qur'an dan hadits secara tekstual begitu saja, maka akan timbul aneka macam kekacauan dalam memahami Al-Qur'an maupun hadits itu sendiri. Kerancuan memahami al-Quran dan hadits, disebabkan karena seseorang tersebut tidak memahami dan memiliki kemampuan berijtihad. Sehingga, kampanye kembali kepada al-Quran yang saat ini

digaungkan secara masif oleh gerakan Islam di Indonesia merupakan sebuah hal yang problematik. Karena tidak semua orang, bahkan mayoritas, tidak memiliki kapabilitas dalam berijtihad.

Konsekuensinya, jika secara serampangan semua orang mengambil data hukum atau tindakan tertentu hanya berdasarkan terjemah atau makna teks al-Quran dan hadits, justru akan mereduksi sakralitas kedua sumber hukum Islam tersebut.

Jika ada saat ini sebagian juru dakwah yang mengklaim mampu memahami teks-teks suci agama Islam dengan benar sesuai dengan metode dari para sahabat nabi, hal itu tak lebih sebagai alat propaganda untuk menarik simpati dan menggaet pengikut sebanyak-banyaknya.

Oleh sebab itu yang paling logis dan paling aman dalam memahami agama, terutama bidang fikih, adalah dengan mengetahui metode pemahaman agama menurut para sahabat hanyalah melalui cara berpegang teguh kepada salah satu dari Mazhab yang empat yang lebih dekat masanya dengan masa sahabat dari pada masa kita hidup saat ini dan lebih tahu dari kita tentang *manhaj* (metode) para sahabat nabi.⁷¹

Menjamurnya penceramah yang bersemangat mengampanyekan slogan kembali kepada al-Quran dan al-Hadits kepada kaum awam membawa dampak sangat buruk dalam praktek kehidupan beragama di tengah masyarakat. Semangat dan kesadaran beragama terlihat semakin naik, namun pemahaman dan pengamalan agama yang benar-benar dilandasi ilmu demikian bermasalah. Ada deviasi antara apa yang seharusnya dengan kenyataan yang sebenarnya. Di tengah kehidupan beragama

⁷¹ Hairul Puadi, "Radikalisme Islam: Studi Doktrin Khawarij", *Jurnal Pustaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 7 (2016), 47.

masyarakat yang plural masih sering kita saksikan kekerasan atas nama agama bermunculan silih berganti.

Caci maki, fitnah, hujatan, ujaran kebencian, pemaksaan kehendak, merasa benar sendiri, saling berebut benar, sikap intoleran terhadap perbedaan identitas, ceramah dengan wajah penuh amarah, berkata kotor, penuh dengan provokasi dan pengkafiran terhadap sesama muslim, memusuhi dan memerangi non muslim, menghalalkan darah sesama manusia, hingga terorisme adalah sederet masalah krusial yang menjadi konsekuensi gerakan “kembali kepada al-Quran dan Sunnah”. Keduanya tentu bukan menjadi sumber masalah dan ancaman, namun yang menyisakan problem adalah akibat dari pemahaman atas keduanya yang tidak dilandasi kemampuan yang memadai, berdampak pada terjadinya benturan dengan pemahaman kolektif masyarakat Indonesia yang selama ini berpegang pada pendapat para Imam madzhab dan *mujtahid* yang terpercaya. Pemahaman yang keliru dan serampangan, selain melahirkan sikap intoleran, juga cenderung menyalahkan orang lain yang tak se-pemahaman, menjadikan sikap keras dalam beragama dan eksklusif.⁷²

Kalangan awam muslim jelas tidak akan mampu untuk mengaplikasikan slogan kembali kepada al-Quran dan al-Hadits. Mereka yang awam dalam beragama itu bisa “mabuk agama” karena keliru mengutip sendiri dalil-dalil dari al-Qur’an dan terjemahnya serta al-Hadits. Slogan “kembali ke al-Qur’an dan hadis” tersebut telah menghipnotis masyarakat Indonesia yang minim pengetahuan agamanya. Faktanya masyarakat menyambut baik dakwah mereka, khususnya generasi muda negeri ini, tingkat SMA dengan kelompok *tarbiyah*, pada level perguruan tinggi dengan membentuk kelompok kajian, dakwah dan pelatihan

⁷² Hujair AH Sanaky, “Radikalisme Agama dalam Perspektif Pendidikan”, *Millah* Vol. XVI No. 2 (2015), 337.

sehingga pemahaman keislaman mereka telah diwarnai oleh kaum yang menggalakkan kembali pada al-Quran namun yang dimaksud adalah kembali pada “terjemahan” keduanya.

Kaum fundamentalis yang mendaki pada gerakan kembali pada teks suci disebabkan karena kelompok ini melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin. Bassam Tibbi bahkan menyebut bahwa kelompok ini merupakan aliran keagamaan yang menolak segala hal yang baru, selain apa yang ada dalam doktrin al-Quran dan hadits.⁷³ Tentu saja, karakter beragama semacam ini akan melahirkan benturan yang tak terelakkan karena kehidupan bersifat dinamis, sedangkan teks suci memiliki keterbatasan. Sehingga, dalam konteks ini, penafsiran para *mujtahid* mutlak diperlukan untuk menjaga marwah dan kemurnian Islam.⁷⁴

2. Formalisasi Syari’at Islam (Khilafah)

Khilafah Islamiyyah menjadi isu yang telah menarik dalam kemunculan radikalisme dan terorisme di dunia masya. Faktor pemantik dari fenomena ini adalah, bahwa bentuk pemerintahan saat ini tidak relevan dan bahkan kontradiktif dengan ketentuan syariat Islam karena tidak dibentuk atas prinsip *khilafah Islamiyyah*. Yaitu satu konstitusi yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadits. Oleh karena itu, negara tanpa *khilafah Islamiyyah* disebut *thaghut*, dan wajib diperangi. Gerakan mendukung khilafah Islamiyyah telah menjadi satu wacana yang sangat masih di

⁷³ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Terj. Imron Rosyidi, dkk.), Ancaman Fundamentalisme Islam. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000),143.

⁷⁴ Arnold Rodgers Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics* (London: Westview, 1988), viii.

Indonesia terutama pasca keruntuhan presiden Soeharto tahun 1998.

Sejak runtuhnya Turki Utsmani pada tahun 1924, memang tidak ada lagi negara dengan label "*khilafah*". Negara-negara yang mendeklarasikan sebagai negara Islam pun banyak dibangun atas dasar kerajaan. Ditambah, hegemoni Barat terhadap dunia Islam yang begitu kuat, mendorong kalangan muslim untuk mengembalikan kejayaan *khilafah Islamiyyah*. Pada titik inilah, *khilafah Islamiyyah* bagi (sebagian kecil) kelompok umat Islam dipandang sebagai model terbaik dan menjadi sistem satu-satunya bagi kemajuan umat Islam. Hal ini pulalah yang dapat kita baca saat Islamic State (ISIS), Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, Jamaah Anshorut Tauhid, Jamaah Anshoru Daulah mendeklarasikan negara Islam, bahwa di bawah kepemimpinan Islam yang baik, maka Islam akan mengalahkan semua bentuk penindasan.

Memang benar, bahwa khilafah adalah ajaran Islam yang disebutkan dalam Al-Quran, bahkan manusia disebut sebagai khalifah Allah di muka bumi. Oleh karena itu konsep khilafah tidak mungkin kita tolak sebagai satu keniscayaan konsepsi kepemimpinan. Namun, jika *khilafah* ditarik kepada kelembagaan politik keagamaan maka terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dan cendekiawan muslim dari dulu hingga kini. Soal khilafah dalam jejak historisnya yang pernah ada, misalnya, Ibnu Khaldun mengkritiknya bahwa hal itu bukan sebagai lembaga kepemimpinan politik yang bersifat keislaman, namun lebih bersifat kepemimpinan absolut, otoritarianisme dan nepotis.

Namun, perlu untuk dicatat bahwa sebagai manifestasi persatuan umat Islam, khilafah tidak boleh mengurangi inklusivisme dan pluralisme bangsa. Sebagai satu konsep akademik-historis, wacana *khilafah* merupakan bagian dari proses demokratisasi, namun tetap pada koridor kebangsaan dan

kenegaraan yang telah mapan. Justru sikap menolak dan mengecam wacana yang hidup di kalangan bangsa bisa bersifat anti demokrasi dan pluralisme. Akan tetapi, jika gagasan *khilafah* membentur atau sengaja dibenturkan dengan sistem kenegaraan yang sah, maka konflik dan segregasi sosial merupakan satu keniscayaan.

Namun juga dipahami, di dalam sistem demokrasi, tuntutan formalisasi syariat Islam tentu merupakan sesuatu yang absah. Namun ketika tuntutan tersebut berseberangan bahkan bertentangan dengan aspirasi kelompok lain maka ia menjadi masalah yang perlu dicermati secara seksama. Terlebih lagi bila masalah tersebut diletakkan dalam konteks kehidupan kita sebagai bangsa. Hal itu terbukti dari kenyataan bahwa formalisasi syariat Islam selama ini telah menimbulkan resistensi cukup keras dari sejumlah kelompok masyarakat.

Resistensi tersebut muncul terutama disebabkan oleh implikasi tuntutan formalisasi syariat Islam yang mengandaikan adanya “keseragaman” dan “standarisasi” pada agama tertentu dalam tata perilaku dan kehidupan masyarakat yang multikultural. “Keseragaman” tersebut merupakan keniscayaan karena dalam agama, seperti dirumuskan Durkheim, memang menghendaki adanya “kesatuan moral yang tunggal”.⁷⁵ Akan tetapi, jika tuntutan keseragaman dalam bentuk syariat meniscayakan adanya dekonstruksi sistem kenegaraan dan rekonstruksi tata nilai kebudayaan, maka tidak ada kenyataan lain kecuali konflik dan *chaos* yang terjadi menjalar di sekujur pulau di Indonesia.

Setidaknya, melihat fenomena formalisasi syariat Islam yang bermuara pada aspirasi penegakkan khilafah, paling tidak terdapat tiga hipotesis yang dapat diajukan untuk menjelaskan diskursus ini.

⁷⁵ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*. Nurhadi (penerjemah). (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), 105.

Pertama, tuntutan formalisasi syariat Islam disadari atau tidak, mulai gegap gempita dari euforia reformasi, walaupun dalam perjalanan sejarah Indonesia era awal, tuntutan seperti ini pernah terjadi, misalnya pada kasus pemberontakan DI/ TII, Darul Islam, dan semacamnya. Seperti dijelaskan Eisinger sebagaimana dikutip oleh Situmorang bahwa perubahan sistem politik yang lebih terbuka memang senantiasa mendorong lahirnya berbagai gerakan sosial dalam masyarakat termasuk gerakan keagamaan.⁷⁶ Dalam konteks ini, munculnya tuntutan formalisasi syariat Islam tidak saja sebagai cermin atas kegagalan rezim Orde Baru dalam mengelola berbagai perbedaan yang ada dalam masyarakat tapi juga menyebabkan berbagai ekspresi keberagamaan yang selama ini termarjinalkan dalam proses politik.⁷⁷

Praktis, terbukanya kran demokrasi tersebut benar-benar menjadi ajang kontestasi bagi berbagai gerakan sosial di Tanah Air termasuk oleh beberapa gerakan keagamaan yang mengusung simbol-simbol Islam seperti tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam (*Islamic state*).

Kedua, tuntutan formalisasi syariat Islam merupakan *counter attack* dari kegagalan sistem demokrasi khususnya dalam satu dasawarsa terakhir ini. Era demokratisasi 1998, betapapun, telah memberikan ekspektasi cukup besar bagi banyak kalangan termasuk kelompok Islam “radikal” dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Namun kenyataannya, fondasi demokrasi yang rapuh menyebabkan harapan tersebut menjadi

⁷⁶ Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 35.

⁷⁷ Noorhaidi Hasan, “Reformasi, Religious Diversity and Islamic Radicalism After Soeharto”, *Journal of Indonesian Social Science and Humanities*, Vol. I (Jakarta: LIPI-KITLV, 2008).

sirna. Di sisi lain, kegagalan demokrasi ini juga yang menjadi salah satu pencetus munculnya radikalisme keagamaan di Indonesia.⁷⁸

Dalam konteks ini pula, sistem demokrasi umumnya tidak mendapatkan banyak dukungan. Kleden menyebutkan bahwa formalisasi syariat Islam selain disebabkan oleh virus pragmatisme yang bersifat sesaat juga karena “amnesia kolektif” dimana ketidakpuasan terhadap penyelenggaraan negara hendak dikompensasi dengan menggantikan semangat dasar kebangsaan dari semangat yang mempedulikan kebhinekaan yang sudah terbukti menjamin keutuhan kebangsaan di masa lalu dengan pola pikir politis yang memaksakan ketunggalan dalam hidup kultural dan susila.⁷⁹

Ketiga, secara teologis tuntutan formalisasi syariat Islam maupun pendirian negara Islam dapat dijelaskan dengan teori “sistem simbol” dan “sistem makna” dari Bernard Lewis. Menurut Lewis Islam terdiri atas dua unsur penting yakni sebagai konsepnya tentang “simbol dan makna”. Sebagai sistem simbol Islam menyediakan mobilisasi politik paling efektif. Tentu yang paling banyak digunakan adalah simbol bendera tauhid, kalimat tauhid, serta simbol-simbol sejarah khilafah Islam abad pertengahan.⁸⁰ Sedangkan sebagai “sistem makna” tuntutan formalisasi syariat Islam dan pendirian negara Islam bersumber dari interpretasi keagamaan yang tekstual dan skripturalistik. Dengan demikian “Islam” dalam konteks kepentingan politik sama-sama efektif baik untuk melegitimasi maupun menumbangkan suatu rezim tertentu.

⁷⁸ Azyumardi Azra, “Islam in SouthEast Asia: Tolerance and Radicalism”. Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne, 6 April 2005.

⁷⁹ Paul Budi Kleden, “Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua” dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.), *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*, Yogyakarta: Amara Books, 2010), 102.

⁸⁰ Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, Terj. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), 73.

Karena itu, melihat fungsi strategisnya tersebut jelas agama (Islam) “mempunyai kemungkinan untuk mendorong atau bahkan menahan proses perubahan sosial, yaitu suatu proses yang menggugah kemandapan struktur dan mempersoalkan keberlakuan nilai-nilai lama.”⁸¹

3. Relasi Muslim - Non Muslim

Indonesia dengan kondisi sosio-kulturalnya, diakui atau tidak, menyimpan api dalam sekam. Kekayaan budaya, tradisi dan agama, di satu sisi merupakan anugerah yang luar biasa, namun saat gagal mengelola, maka Indonesia akan dilanda konflik mengerikan, baik itu antara suku atau bahkan agama. Mengapa demikian, karena negara ini pernah mengalami konflik yang mengatasnamakan agama. Bukan hal yang mustahil sejarah kelam akan terulang jika kita tak pandai mensyukuri nikmat kebhinekaan yang dianugerahkan Tuhan kepada bangsa ini. Seperti diketahui, konflik keagamaan adalah salah satu jenis konflik yang penting di Indonesia dalam dua dasawarsa terakhir, dilihat dari jumlah insidennya maupun dampaknya. Serta eskalasi wacana konfliknya yang telah masuk dalam perdebatan media sosial. Sebagian dari konflik keagamaan ini ada yang keras dan ganas seperti konflik komunal di Maluku, Maluku Utara, dan Poso. Tetapi, konflik keagamaan lainnya, seperti sengketa sektarian dan konflik tempat ibadah, masih terjadi dan, menurut laporan lembaga dan organisasi yang memantaunya, Indonesia memiliki kerentanan konflik antar agama.⁸²

⁸¹ Taufik Abdullah, (ed). “Kata Pengantar” *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali, 1983), vii.

⁸² Zainal Abidin Bagir, dkk, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, (Yogyakarta: CRCS UGM, 2014), 1.

Di dalam tradisi Islam, kalangan Non muslim, atau orang yang tidak menganut agama Islam terbagi menjadi dua golongan: Pertama, golongan Pagan (*al Musyrikun*), yaitu orang yang tidak menganut agama semitik (*Samawi*). Mereka adalah pemeluk agama Budha, Hindu, Konghucu, Majusi, Zarathustra (Zoroaster) serta penganut aliran kepercayaan lainnya. Kedua, golongan *Ahl al-Kitab*, atau mereka yang menganut agama semitik, yaitu Yahudi dan Nasrani.⁸³

Tipologi non muslim yang masuk ke dalam golongan pangan dan ahli kitab ini, didasarkan pada teks suci baik al-Quran maupun statement Nabi Muhammad SAW. Keduanya dalam literatur Islam terbagi menjadi tiga, yaitu: *Harbi*, *dzimmi (mu'ahad)*, dan *musta'man*. Kelompok *harbi* adalah orang kafir (non muslim) yang memerangi umat Islam. Sedangkan *dzimmi* adalah non muslim yang telah mendapat jaminan keselamatan dan keamanan dari pemerintah dan umat Islam. Mereka mendapatkan keamanan dengan membayar upeti (*jizyah*) kepada pemerintah. Sementara *musta'man* adalah orang kafir yang didatangkan oleh negara yang berpenduduk muslim untuk keperluan tertentu, seperti perwakilan diplomasi dan duta besar

Melalui buku ini, penulis ingin menyampaikan bahwa dalam memberikan jaminan kebebasan beragama, tidaklah sepenuhnya keliru mengambil inspirasi menyempang sesuai dengan nilai-nilai dan tradisi agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia. Kata mengelola keragaman dari dalam (*managing diversity from within*) bermakna mengelola keragaman berdasarkan pada nilai-nilai masyarakat setempat yang menjadikan agama sebagai sumber nilai (non sekuler-liberal), dalam konteks ini tentu saja *core value* yang

⁸³ Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 73-74.

terkandung dalam Pancasila merupakan *common platform* yang harus diprioritaskan.

Tradisi interaksi dan saling bekerjasama dalam hal kemanusiaan, peradaban dan dialog kebudayaan menjadi pemandangan yang biasa dan bahkan menjadi satu hal yang sangat konstruktif dalam menyongsong nilai-nilai persatuan. Sebagaimana ditampilkan oleh sejarah hidup Nabi Muhammad, yang bahkan pada awal *nubuwwah*-nya dilegitimasi pertama kali oleh seorang pendeta bernama Waraqah bin Naufal.⁸⁴

Sejarah indah seperti ini, harusnya menginspirasi bahwa diskursus muslim dan non muslim di ruang digital, tidak membuat pemeluk agama Islam menjadi risih atau menghindar. Keduanya bisa bergandengan dalam bahasa yang sama, yaitu bahasa kebangsaan dan kemanusiaan. Menjadi non muslim tak lantas menjadi musuh bersama, apalagi menjadi pihak yang harus diperangi. Justru melalui kesadaran kebhinekaan dan keIslaman yang moderat, non muslim dapat menjadi bagian tak terpisahkan dari komunitas keumatan yang saling tolong menolong dalam kebaikan.

4. Negara Islam Vs Negara Kafir

Salah satu problem yang belum sepenuhnya tuntas sampai hari ini adalah konsep relasional antara agama dan negara dalam benak intelektual muslim. Perbedaan pandangan cendekiawan muslim ini, berimplikasi sangat serius dalam perikehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini dilatarbelakangi oleh konsepsi

⁸⁴ Bahkan dalam literatur Islam klasik, diberitakan bahwa pendeta ini merupakan sepupu (*Ibn 'amm*) *Ummul-Mukminin* Khadijah. Salah satu komentar Waraqah saat melegitimasi kerasulan Nabi Muhammad adalah “Waraqah menjawab, “*Ya, karena tidak ada seorangpun yang mendapat tugas sepertimu, kecuali akan dimusuhi oleh kaumnya. Dan sekira aku masih hidup saat itu, aku pasti akan membelamu semampuku*” selengkapnya lihat dalam Al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid I, hal. 4; Al-Imam Muslim al-Naisaburi, *Shahih Muslim.*, jilid I, 141.

kenegaraan yang masih dipelihara sejak era pemerintahan Islam. Bahwa saat itu, garis demarkasi wilayah hanya terbagi menjadi dua kutub tajam: negara Islam (*dar al-Islam*) atau negara kafir (*dar al-Kufur*). Eksistensi keduanya diasosiasikan sebagai satu entitas yang saling berhadap-hadapan, yang tidak melahirkan apapun kecuali konflik dan pertumpahan darah.

Dalam konteks era millenium seperti saat ini, tentu pembagian tersebut tidak lagi relevan. Jika ada sekelompok masyarakat Islam yang masih mempertahankan kategori diametral tersebut, tak ada pilihan lain kecuali mendapat perlawanan dari pemerintahan yang berkuasa. Ide-ide yang dikampanyekan oleh al-Qaeda, ISIS, Hizbut Tahrir, Taliban, dan lain-lain yang ingin menegakkan kembali negara Islam, justru “ide mulia” tersebut berubah menjadi monster karena tidak melahirkan peradaban, namun justru melahirkan tunas-tunas radikal-terorisme.

Maka dapat dipahami bahwa model pemerintahan di era “modern” saat ini, tidak relevan lagi menjadikan agama sebagai kenegaraan. Apalagi dalam konteks wilayah multikultural seperti Indonesia, potensi konflik akan terbuka lebar. Maka adagium yang mengatakan mencegah kerusakan harus didahulukan daripada mengambil kemanfaatan, harus menjadi basis pembangunan bangsa Indonesia yang plural. *Dar al-mafasid muqaddamun ‘ala jalb al-mashalih*. Pencegahan konflik dan diskriminasi, sebagaimana konflik yang tak berkesudahan di kawasan Timur Tengah merupakan agenda prioritas dalam pembangunan sebuah negara. Bukan soal negara Islam atau negara kafir. Dengan demikian menjadikan agama sebagai identitas dalam kehidupan bernegara diduga kuat akan menimbulkan konflik yang membahayakan.

5. Jihad dalam Islam

Dalam satu dasawarsa terakhir ini, satu kata yang sering muncul dan menjadi bahan obrolan dunia maya adalah “terorisme”. Ironisnya terma yang sedang naik daun akhir-akhir ini sering diidentikkan dengan “jihad”, yang notabene merupakan salah satu dari ajaran Islam. Akibatnya istilah jihad menjadi satu makna yang peyoratif, citra Islam tercoreng, image Islam identik dengan kelompok teroris. Sehingga saat ini Ghalib ditemukan pemahaman makna bahwa jihad sama dengan aksi terorisme, begitu pula sebaliknya.⁸⁵ Implikasinya, jihad yang menjadi bagian dari ibadah penting komunitas muslim akhirnya berkonotasi negatif.

Padahal jika ditelisik lebih dalam, makna jihad merupakan usaha mati-matian dengan mengerahkan segenap kemampuan fisik maupun materiil dalam memerangi dan melawan musuh agama, dengan kata lain berjihad sama dengan berperang (*qital*) dengan catatan nyawa, agama dan keamanan umat muslim diusik.

Aksi kekerasan yang berpijak pada konsep jihad merupakan bentuk penyempitan makna jihad, sekaligus tindakan pembajakan agama (*religious hijacking*). Dalam aksi kekerasan seperti pemboman, selain telah mendistorsi makna jihad juga menimbulkan tindakan-tindakan yang tidak sesuai syariat seperti terbunuhnya wanita dan anak-anak. Kalangan “muslim radikal” lebih banyak memaknai jihad dengan perang dan segala bentuk kekerasan. Padahal, jihad memiliki makna yang luas, mencakup seluruh aktivitas yang membawa kemaslahatan bagi umat manusia.

Pemaknaan Jihad sama dengan terorisme ini bukan isapan jempol belaka. Misalnya dalam *google search* ditulis kata “jihad”, maka kita bisa melihat hasil hasil pencarian gambar yang nampak.

⁸⁵ Thoha Hamim, dkk., *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Surabaya: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2007), 92; bandingkan dengan Pius A Partanto dan M.Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 286.

Halaman-halaman yang muncul paling atas adalah ratusan gambar pasukan perang dengan pedang atau senapan, lengkap dengan bendera kelompok muslim ekstremis. Jika kita lacak dengan kunjungan ke laman asal, gambar semacam itu ternyata tidak hanya direproduksi oleh laman-laman Islam ekstrim, namun juga laman Islam yang lebih lunak dalam ajaran sehari-hari.⁸⁶ Laman Islam ekstrem adalah laman yang jelas-jelas mempromosikan ideologi peperangan secara fisik, atau mendefinisikan jihad sebagai upaya peperangan kepada musuh-musuh Islam yang biasanya dikategorikan untuk non muslim, Yahudi, dan Amerika. Sedangkan, laman Islam yang menolak peperangan fisik, meskipun masih konservatif dan skripturalis dalam tafsir syariat, bahkan redaktur laman Islam yang mengaku moderat pun seringkali masih kecolongan menggunakan gambar-gambar promosi kekerasan serta mengasosiasikannya untuk terminologi jihad.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸⁶ Baca selengkapnya artikel dalam detiknews, "Jihad dan Wajah Muslim di Internet" selengkapnya <https://news.detik.com/kolom/d-4048855/jihad-dan-wajah-muslim-di-internet>. Download Apps Detikcom Sekarang <https://apps.detik.com/detik/>

03

Menggagas Keislaman Moderat dengan Literasi Digital

SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



A. Islam 4.0: Pemaknaan dan Cara Pandang Beragama di Media Sosial

Menjadi seorang muslim memiliki tanggung jawab moral dan intelektual untuk menghadirkan ajaran Islam seadil-adilnya sejak dalam pikiran serta aktualisasinya dalam perilaku keseharian. Amanah ini pada babakan selanjutnya mengalami tantangan yang cukup serius dengan kehadiran teknologi informasi. Melalui internet, cara seseorang memahami Islam menjadi tak terkendali dan kehilangan kaidah-kaidah yang esensial. Kontestasi informasi yang dilahirkan media online, tak jarang menimbulkan gelagat yang ironis dengan lahirnya intoleransi dan ujaran kebencian atas nama Islam di dunia maya. Inilah pentingnya menghadirkan Islam yang lebih substansial di ruang digital. Seperti apa dan bagaimana konsep Islam 4.0 diartikulasikan, akan dipaparkan dalam pembahasan ini.

Konsep Islam 4.0 berangkat dari fenomena adanya relasi yang sangat erat antara diskursus agama dan internet. Wacana ini kemudian menjadi kajian baru yang telah menarik banyak kalangan peneliti. Untuk menyebut sebagian, misalnya yang ditunjukkan oleh penelitian Dawson dan Cowan⁸⁷, Hoejgaard dan Warburg⁸⁸, Malik⁸⁹, Campbell⁹⁰, dan Cheong⁹¹. Relasi tersebut ditandai dengan

⁸⁷ Lorne. L Dawson dan Douglas E. Cowan, "Introduction" dalam *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, edited by Lorne Dawson, L. and Douglas Cowan, E., (New York, Routledge, 2004). 1-16

⁸⁸ Morten T. Hoejgaard dan Margit Warburg, *Religion and Cyberspace*, (New York: Routledge, 2005), 201

⁸⁹ Jamal Malik, "Religion in the Media: the Media of Religion: Migration, the Media, and Muslims", *Islamic Studies*, Vol. 45 No. 3 (2006), 413-428.

⁹⁰ Heidi Campbell, "Religion and the Internet", *Communication Research Trends*, Vol. 25 (2006).

⁹¹ Pauline H. Cheong dan Charles Ess, "Religion 2.0? Relational and Hybridizing Pathways in Religion, Social Media and Culture" dalam *In Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, Futures*, Editor: Pauline H. Cheong, Peter

munculnya ratusan media online dan media sosial yang memuat ajaran agama Islam, dakwah aliran keagamaan dan pengikut komunitas agama tertentu, termasuk komunitas muslim. Dalam kaitannya dengan Islam, studi tentang hubungan antara Islam dan dunia maya juga menarik banyak peneliti dalam beberapa tahun terakhir, seperti Bunt⁹², Chopra⁹³, El-Nawawy dan Khamis⁹⁴, dan Muhanna⁹⁵. Saat ini, internet memiliki dampak kontemporer yang mendalam tentang bagaimana umat Islam memandang Islam dan bagaimana masyarakat dan jaringan Islam berkembang dan bergeser di abad kedua puluh satu. Fenomena ini dapat diamati secara menyeluruh pada istilah-istilah yang digunakan dalam kaitannya dengan peran internet dan teknologi seperti e-fatwa, e-Islam, e-syariah, dan e-book Islam.

Pada posisi tertentu fenomena kontestasi tersebut berimplikasi pada munculnya citra Islam yang negatif.⁹⁶ Tumbuhnya kontestasi telah mencapai titik yang tidak menguntungkan bagi citra Islam secara keseluruhan, khususnya di dunia Barat. Pasalnya, kontestasi yang dihadirkan di internet dan dunia maya banyak mengandung aktivitas peretasan seperti ujaran

Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren and Charles Ess, (New York: Peter Lang, 2012), 1-24

⁹² Gary R Bunt, *Virtually Islamic*, (Cardiff: University of Wales Press, 2002); Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, (London: Pluto Press, 2006); Gary R. Bunt, *Muslims Rewiring the House of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009).

⁹³ Rohit Chopra, "Islam The Cyber Presence of Babri Masjid : History , Politics and Difference in Online Indian Islam", *Economic and Political Weekly*, Vol. 43, No. 3 (2008), 47-56.

⁹⁴ Mohammed El-nawawy dan Sahar Khamis, *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*, (Palgrave Macmillan, 2009).

⁹⁵ Elias Muhanna, *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, (Boston/Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016)

⁹⁶ Moch. Syarif Hidayatullah, "The Sectarianism Ideology of the Islamic Online Media in Indonesia", *Insaniyat Journal of Islam and Humanities*, Vol. 1 No. 2 (2017), 141-151.

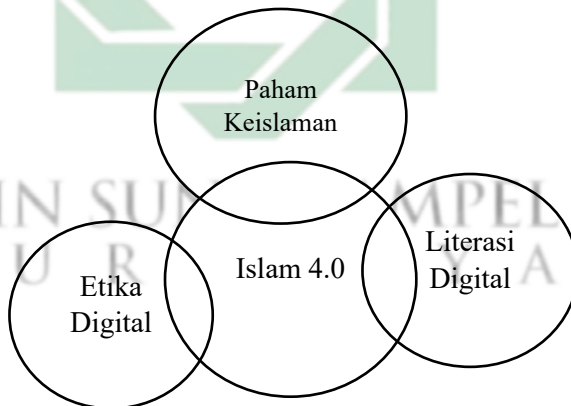
kebencian, hoaks dan berita palsu yang tersebar luas, propaganda negatif, dan aktivitas terorisme yang mengatasnamakan Islam. Selain itu, beberapa situs ditemukan memiliki konten propaganda untuk membenci lawan ideologi mereka, seperti Barat, pemerintah dan aparatnya, atau sekte Islam lainnya yang tidak sejalan dengan ideologi dan kepentingan mereka. Beberapa isu yang selalu menjadi perdebatan di dunia maya Indonesia hingga saat ini, seperti isu terkait Khilafah versus Pancasila, syariah versus hukum Indonesia, pemimpin non muslim, sentimen anti Wahabi, sentimen anti Syiah, bidah (inovasi yang melanggar hukum dalam masalah agama) versus sunnah (cara Nabi), referensi kata kafir (kafir), liberalisme Islam, jihad, dan terorisme. Dalam beberapa tahun terakhir, khususnya pada Pilkada DKI di awal tahun 2017, semua isu menumpuk di dunia maya menjadi perdebatan terbuka.

Isu-isu tersebut secara tidak langsung telah mempolarisasikan kelompok-kelompok Islam di Indonesia dalam tiga kelompok ideologi: moderat, radikal, dan liberal. Pada gilirannya, polarisasi ini mempertebal identitas, ideologi, dan wacana masing-masing kelompok. Hal ini terkait fakta bahwa apa yang berkembang di dunia maya merupakan agenda terencana dalam ideologisasi identitas dan wacana yang dilakukan masing-masing kelompok. Isu-isu tersebut pada gilirannya memperkuat ideologi masing-masing kelompok dan membuat saling bertikai di dunia maya. Masing-masing menyadari bahwa keberadaan mereka di dunia maya kini berperan penting dalam keberlangsungan ideologi, identitas, dan wacana yang mereka kembangkan.

Realitas inilah yang melatarbelakangi pentingnya satu formulasi konseptual, untuk mendefinisikan kembali tentang makna Islam dalam konteks relasinya dengan perkembangan revolusi industry 4.0. Maka hadirilah satu konsep yang penulis istilahkan sebagai Islam 4.0. Konsep ini sama sekali tidak hendak

melahirkan satu agama baru, atau konsep Islam yang baru. Prinsip dasar keimanan dan keislaman masih bersandar pada al-Quran dan hadits dan kesepakatan para ulama. Namun konsep tradisional yang selama ini dipahami, dielaborasi dengan fenomena keagamaan di dunia maya.

Sebagai satu konsep yang baru, Islam 4.0 dibangun atas tiga paradigma yang saling berhubungan secara mutualistic. Ketiganya hendak menegaskan tentang pentingnya paham keislaman moderat sebagai basis etik ajaran Islam, yang pada posisi bersamaan menjadi dasar dari etika digital. Dua pilar penyangga inilah, yang menyangga atap kemampuan mengoperasikan platform media (literasi digital). Secara lebih tegas, Islam 4.0 adalah perpaduan secara integral-dialektik tiga paradigma, yaitu paham keislaman moderat, literasi digital dan etika digital. Ketiganya menjadi modal sekaligus modul bagaimana menampilkan citra Islam di dunia maya. Secara ilustratif, anatomi Islam 4.0 penulis tampilkan melalui bagan dibawah ini:



Bagan 3.1: *Tiga paradigma Islam 4.0*

Selain itu, dalam teori *Religious-Social Shaping of Technology* yang diperkenalkan oleh Heidi Campbell dalam bukunya *When Religion Meets New Media* (2010),⁹⁷ dijelaskan bahwa dampak era digital terhadap cara beragama masyarakat, di antaranya yang paling terasa adalah pudarnya afiliasi terhadap lembaga keagamaan, bergesernya otoritas keagamaan, menguatnya individualisme, dan perubahan dari pluralisme menjadi tribalisme.

Dunia digital saat ini telah memproduksi ide dan gagasan sehingga membentuk sebuah pemikiran yang tertanam dalam pemahaman masyarakat. Pengalaman keagamaan yang bersifat personal, fatwa-fatwa yang tak berdasar, serta pengetahuan yang tidak jelas sanadnya, terus diciptakan sedemikian rupa untuk menggiring masyarakat. Otoritas keagamaan mengalami pergeseran berkat kolonialisasi informasi dan pelipatan kesadaran. Sebelumnya, otoritas keagamaan hanya dimiliki oleh para Ulama, ustadz, mursyid, guru agama, dan pemerintah melalui Kementerian Agama.

Namun, saat ini otoritas keagamaan direngkuh oleh media baru yang tampak impersonal dan berbasis pada jejaring informasi. Setiap orang dengan mudah mengakses pengetahuan menurut selera dan kebutuhan masing-masing.⁹⁸ Narasi keagamaan disediakan seperti menu prasmanan yang bebas diambil dalam format yang tersedia. Kondisi masyarakat kita saat ini yang tengah tenggelam dalam ekstasi komunikasi virtual dimanfaatkan oleh kelompok tertentu untuk menawarkan ide, pendapat, fatwa kepada orang lain tanpa batas. Kondisi ini telah menggeser pemahaman moderat dalam Islam ke arah non-mainstream yang cenderung

⁹⁷ Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media* (London: Routledge, 2010), 24.

⁹⁸ Mutohharun Jinan, "Intervensi New Media dan Impersonalitas Otoritas Keagamaan", *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 3, No. 2, (Desember, 2013), 323.

eksklusif, keras, rigid, dan bahkan memonopoli kebenaran. Narasi keagamaan yang diciptakan telah menggeser otoritas Ulama sebagai rujukan dalam memahami teks-teks keagamaan.

B. *Digital Ethic* sebagai basis Moderasi Islam 4.0

Ruang digital merupakan sebuah sarana perjumpaan, yang di dalamnya menyediakan “*prasmanan*” berbagai menu narasi tentang apapun, tak terkecuali informasi keagamaan. Ruang digital yang bersifat bebas akses dan sangat terbuka dimanfaatkan oleh seseorang atau kelompok tertentu sebagai lahan untuk menyuburkan konflik, menghidupkan politik identitas yang ditandai dengan bergesernya otoritas keagamaan, menguatnya individualisme, serta memudarnya afiliasi terhadap lembaga keagamaan.

Dalam konteks ini konsep Islam 4.0 menemukan momentumnya. Sebagai sebuah gagasan yang penulis kenalkan, Islam 4.0 secara sederhana dimaknai sebagai upaya pengarusutamaan (*mainstreaming*) sikap moderasi yang menjadi nilai dan prinsip dasar agama Islam. Konsep ini bisa dipahami sebagai satu strategi untuk menyusun, membangun, mengampanyekan *digital narrative* (narasi digital) dalam bentuk narasi keagamaan moderat melalui konten baik berbentuk artikel, video, infografis maupun foto yang sistematis, kemudian dipublikasikan dengan memanfaatkan teknologi informasi digital.

Ruang digital menjadi sebuah wadah penguatan moderasi beragama sehingga mampu membangun makna dan identitas kehidupan di ruang siber, pada posisi inilah kebermaknaan di ruang digital penulis istilahkan sebagai keadaban digital. Dimana konsep keadaban merupakan basis moralitas di dunia maya yang dibangun atas dasar narasi-narasi keagamaan yang toleran dan multi perspektif. Oleh sebab itu, teknologi informasi dalam ruang digital

menjadi kontra narasi untuk melawan narasi-narasi keagamaan yang memonopoli kebenaran.

Strategi ini penting untuk dipahami mengingat kekuatan teknologi informasi dapat memungkinkan lahirnya *echo chamber* yang dipengaruhi oleh algoritma media sosial. Mengutip karya Kieron dalam “*Echo Chamber and Online Radicalism : Assessing The Internet’s Complicity in Violent Extremism*” bahwa adanya *echo chamber* di media sosial memicu munculnya radikalisme online, dimana terjadinya proses ideologisasi radikalisme disebabkan oleh semakin masifkan narasi dan informasi radikal yang dikonsumsi oleh netizen akibat dibentuk oleh algoritma media sosial.⁹⁹ *Echo chamber* terbentuk dari informasi personal yang dikonsumsi oleh seseorang dalam kanal beranda media sosial mereka yang muncul karena penyesuaian atas keyakinan, minat, dan perspektif user saat menggunakan akun mereka saat berselancar di dunia maya.

Maka, pengarusutamaan moderasi beragama melalui ruang digital dapat menjangkau masyarakat lebih luas. Perebutan ruang digital menjadi kunci untuk mendominasi narasi-narasi keagamaan. Narasi-narasi keagamaan yang moderat berbasis nilai kemanusiaan (*al-Insaniyah*) dan ketuhanan (*rabbaniyah*) akan menjadi penyeimbang di tengah-tengah informasi yang mengalir deras di ruang digital. Skema teknologi yang mendisiplinkan dan mendeterminasi kehidupan keagamaan yang menjadikan arena kontestasi yang harus direbut. Hal itu dapat dilakukan dengan menyuarakan dengan sangat nyaring melalui menghidupkan narasi-narasi keagamaan berbasis moderasi beragama di ruang digital.

⁹⁹ David Kieron, “Echo Chambers and Online Radicalism: Assessing the Internet’s Complicity in Violent Extremism”, *Journal Policy & Internet*, Vol. 7, No.4, (2015), 402.

Ketika sebuah narasi moderat digaungkan dalam bentuk konten dan pesan tertentu, secara tidak langsung hal itu akan menggiring pemikiran setiap orang untuk berpikir dan berperilaku secara moderat. Maka, setiap narasi keagamaan moderat yang kemudian digaungkan oleh setiap orang, baik itu melalui media sosial maupun website seperti halnya portal keislaman, secara perlahan akan membentuk pola berpikir moderat itu sendiri. Dalam konteks inilah moderasi 4.0 memainkan peranannya pada gelombang dan ruang digital. Portal keislaman yang di dalamnya menyuarakan moderasi beragama akan bergerak dengan sendirinya untuk melakukan *mainstreaming* keadaban spiritual menuju keadaban digital, sebagai kontribusi untuk membentuk makna keberagamaan yang lebih substansial di ruang virtual.

Kajian etika digital merupakan topik kontemporer yang mengacu pada pengertian bahwa interaksi di dunia internet harus dilakukan dengan prinsip etika. Literatur akademik yang ada memiliki beberapa definisi mengenai etika digital, sebagian besar sangat mirip. Luke misalnya, berargumen bahwa etika digital sebagai prinsip etika yang mengatur interaksi internet.¹⁰⁰ Sedangkan Schoentgen dan Wilkinson merasa bahwa nilai dan keyakinan seseorang menjadi dasar untuk perumusan dan penerapan prosedur etika dalam kaitannya dengan etika internet.¹⁰¹ Sementara Kusumastuti dkk, etika internet berkaitan dengan tindakan dan semua interaksi berdasarkan perilaku sadar,

¹⁰⁰ Allan Luke, "Digital Ethics Now", *Language and Literacy*, Vol. 20 No. 3 (2018), 185–198. <https://doi.org/10.20360/langandlit29416>

¹⁰¹ Aude Schoentgen & Wilkinson Laura, "Ethical issues in digital technologies", *International Telecommunications Society (ITS)*, 23 (2021). <http://hdl.handle.net/10419/238052>

bertanggung jawab, jujur, dan berbudi luhur yang meningkatkan kualitas hidup manusia.¹⁰²

Tiga definisi yang disajikan di atas menyoroti fakta bahwa etika digital berkaitan dengan aktivitas dan interaksi yang dilakukan di dunia maya. Sebuah cara di mana tindakan dan interaksi terjadi di dunia maya mengungkapkan tiga jenis hubungan: hubungan antar individu, hubungan antar komunitas, dan hubungan antara komunitas dan individu. Ketiga jenis hubungan ini semuanya menjalani model kehidupan melalui pemanfaatan dunia maya sebagai metode mediasi atau interaksi.¹⁰³

Penggunaan prinsip moral dalam interaksi online merupakan syarat mutlak yang tidak dapat dihindari. Kurangnya perilaku etis di dunia maya dapat menyebabkan ketidakpercayaan, permusuhan, konflik, dan penyalahgunaan alat digital, yang semuanya dapat mengakibatkan kerugian sosial yang signifikan. Pengguna internet yang berperilaku etis dapat menghindari dampak negatif tersebut. Menurut Floridi, etika mampu mengendalikan manusia untuk bertindak lebih bermoral, serta mampu membangun nilai-nilai moderasi beragama sebagai etika digital dalam berinteraksi di dunia maya sehingga tercipta relasi saling menghargai satu sama lain.¹⁰⁴ Selain itu, keyakinan seseorang terhadap keimanannya dapat membantu membentuk perilaku etis di dunia maya, dalam konteks ini paham keagamaan moderat menjadi piranti penting dalam membangun hubungan harmonis di dunia maya.

¹⁰² Kusumastuti, F., Astuti, S. I., Astuti, Y. D., Birowo, M. A., Hartanti, L. E. P., Amanda, N. M. R., & Kurnia, N. (2021). *Etis Bermedia Digital*. Kementerian Komunikasi dan Informatika. <http://literasidigital.id/books/modul-etis-bermedia-digital/>

¹⁰³ Yasraf Amir Piliang, (2012). Masyarakat Informasi dan Digital: Teknologi Informasi dan Perubahan Sosial. *Jurnal Sositeknologi*, 11(27), 143–155.

¹⁰⁴ Floridi, L. (2016). On Human Dignity as a Foundation for the Right to Privacy. *Philosophy & Technology*, 307–312. <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0220-8>

Nilai ajaran Islam menempatkan individu sebagai subjek moral yang perlu mengaktualisasikan aktivitas pribadinya dengan penuh kesadaran dan mengutamakan aspek moral dan tanggung jawab. Dengan kata lain, muslim adalah agen moral dari konsep Islam 4.0. Perilaku moral ini mendapatkan legitimasi dari ajaran Islam baik dalam teks al-Quran maupun hadits. Dalam kerangka pemikiran Islam, moralitas menempati tempat yang sangat penting sebagai basis ontologis dan aksiologis ajarannya.

Dalam Islam, perilaku etis didasarkan pada lima prinsip berikut: (1) persaudaraan (*ukhuwah*) sebagai representasi konsep tauhid tentang kesatuan; (2) *Equilibrium and Balance (tawazun)*, konsep keadilan dan keseimbangan antar komponen dan berbagai aspek kehidupan. Baik sebagai individu sekaligus bagian dari warga masyarakat, warga bangsa dan warga dunia (3) *Freedom and Free Will*, konsep hakikat manusia sebagai khalifah Allah SWT yang diberikan privilege dalam pengelolaan bumi yang harus dilestarikan; (4) Kebajikan atau Ihsan, perbuatan yang bermanfaat bagi orang lain yang dilakukan tanpa mengharapkan imbalan; dan (5) Tanggung jawab (*Mas'uliyah*), konsep tanggung jawab atas semua tindakan manusia kepada Allah SWT.

Prinsip-prinsip tersebut menjadi landasan untuk mengkonstruksi nilai-nilai moderasi beragama yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits. Selain itu, aktualisasi keyakinan Islam akan melahirkan perilaku etis dalam ruang maya. Dalam konteks ini, nilai *ukhuwah* dikaitkan dengan hal-hal yang patut dipegang teguh, bahwa solidaritas dan menghindari potensi perpecahan merupakan hak asasi dalam ajaran Islam. Dengan demikian, Islam menunjukkan bahwa setiap tindakan atau perilaku dirancang sebagai langkah menuju perwujudan *tauhid* sebagaimana yang dikehendaki Allah SWT. Gagasan ini menjelaskan pentingnya monoteisme, yang hadir dalam setiap aspek keberadaan manusia.

C. Taksonomi Moderatisme Islam 4.0

Konsep moderatisme Islam 4.0 merupakan satu gagasan yang ingin menegaskan satu konfigurasi antara paham keislaman yang diartikulasikan di ruang digital (*cyberspace*). Hal ini dimaksudkan untuk membuat satu formulasi yang jelas tentang bagaimana seharusnya pencerapan informasi keislaman diperoleh di internet, sekaligus bagaimana perilaku keagamaan harus ditampilkan dalam interaksi media online. Dengan demikian, perlu taksonomi untuk mengidentifikasi bagaimana seseorang diklaim sebagai muslim moderat di era revolusi digital. Pada buku ini, penulis mengklasifikasikan moderatisme Islam 4.0 pada dengan beberapa level, yaitu: level pemikiran moderat, level etika digital dan level literasi digital.

1. *Level pemikiran Moderat*

Merujuk pada kategori yang telah dikonsepsikan oleh Hanafi, penulis setidaknya memberikan beberapa karakteristik sikap keagamaan moderat yang bisa dijadikan sebagai tolak ukur atau standar *Islam wasathiyah*.¹⁰⁵

Pertama, memahami realitas (*fiqh al-waqi'*), dalam arti bahwa umat Islam harus benar-benar memahami realitas kehidupan yang terus berkembang tanpa batas. Sementara teks-teks keagamaan terbatas. Pasca wafatnya Rasulullah SAW, sudah tertutup pintu wahyu, baik berupa al- Qur'an ataupun hadits. Oleh karena itu, ajaran Islam berisikan ketentuan-ketentuan yang tetap (*tsawabit*), dan ketentuan yang dimungkinkan berubah sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu (*mutaghayyirat*). Ajaran yang bersifat *tsawabit* hanya sedikit, yaitu berupa prinsip-prinsip

¹⁰⁵ Mukhlis Hanafi, *Moderasi Islam; Menangkal Radikalisme Berbasis Agama*, (Jakarta: Pusat Studi Al-Quran, 2013), 25.

akidah, ibadah, muamalah, dan akhlak. Yang tetap ini tidak berubah dan tidak boleh diubah-ubah karena bersifat prinsip.

Sedangkan selebihnya, *mutaghayyirat* bersifat elastis dan fleksibel. Dimungkinkan dapat berubah dan dipahami sesuai perkembangan zaman. Seorang Muslim moderat harus mampu memperhitungkan tindakannya. Sisi maslahat dan mafsadatnya secara realistis. Jejak sejarah perjuangan Nabi Muhammad SAW selama 13 tahun di Mekkah bisa dijadikan sebagai cermin keteladanan. Bahwa dalam kurun yang panjang ini, Nabi berdakwah dan mendidik generasi Islam yang hidup ditengah komunitas nir agama atau kalangan musyrikin. Tidak kurang dari 360 patung terpanjang di sekeliling Ka'bah. Sementara beliau shalat dan thawaf di sekitarnya. Saat itu, tidak pernah terlintas untuk menghancurkan patung-patung yang melambangkan kemusyrikan. Nabi memahami betul bahwa umat Islam harus sadar akan realitas, tidak reaksioner dan secara perlahan mengajarkan keislaman dengan santun.

Kedua, memahami fiqh prioritas (*fiqh al-awlawiyyat*). Di dalam Islam, perintah dan larangan ditentukan secara hirarkis. Sebagai misal, perintah ada yang bersifat anjuran, dibolehkan (*mubah*), ditekankan untuk dilaksanakan (*sunnah mu'akkadah*), dan ada juga yang bersifat wajib atau *fardhu* (*ain* dan *kifayah*). Demikian juga larangan, tersusun atas dasar sesuatu yang bersifat dibenci bila dilakukan (*makruh*), dan ada pula larangan yang sama sekali tidak boleh dilakukan (*haram*). Di sisi lain, ada ajaran Islam yang bersifat *ushul* (pokok), disamping yang bersifat *furu'* (cabang).

Menyadari konsep hukum Islam ini, maka sikap moderat menuntut seseorang untuk tidak mendahulukan dan mementingkan ajaran yang bersifat sunnah, seraya meninggalkan yang wajib. Mengulang-ulang ibadah haji dan umrah adalah sunnah, namun

membantu saudara Muslim yang kesusahan adalah sebuah keharusan. Maka, seyogyanya yang wajib didahulukan dari yang sunnah.

Di sisi lain, dalam soal politik misalnya, pilihan politik adalah persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara yang bersifat *furu'iyah*. Tidak boleh mengalahkan dan mengorbankan sesuatu yang prinsip dalam ajaran agama, yaitu persatuan umat manusia.

Ketiga, memahami sunnatullah dalam penciptaan. Sunnatullah yang dimaksud disini adalah graduasi atau penahapan (*tadarruj*). Graduasi ini berlaku dalam segala ketentuan hukum alam dan agama. Langit dan bumi diciptakan oleh Allah SWT dalam enam masa (*sittati ayyam*). Padahal sangat mungkin bagi Allah untuk menciptakannya sekali jadi. Yakni dengan “*kun fayakun*”. Demikian pula penciptaan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan dilakukan secara bertahap.

Hal ini penting disadari bahwa dalam dakwah Islam juga harus berlaku sifatnya yang bertahap. Pada mulanya, dakwah Islam di Makkah menekankan sisi keimanan (tauhid) yang benar. Kemudian secara bertahap, turun ketentuan syariat. Bahkan dalam menentukan syariat pun terkadang dilakukan secara bertahap. Sebagai misal, larangan minum khamar dilakukan melalui empat tahapan. Mulai dari informasi kalau kurma dan anggur itu mengandung khamr (Q.S. an-Nahl: 67), informasi manfaat dan mudharat khamr (Q.S. al- Baqarah: 219), larangan melaksanakan shalat saat mabuk (Q.S. an-Nisa: 43), dan sampai pada penetapan keharaman khamr (Q.S. al-Maidah: 90). Pemahaman inilah yang mesti harus disadari oleh umat Islam, bahwa dalam beragama, menyeru kebaikan memiliki batasan dan tahapan. Sebaliknya, ekspresi keagamaan yang dilakukan secara radikal, drastis, revolusioner merupakan karakter yang bertentangan dengan sifat dasar Islam itu sendiri.

Keempat, memberikan kemudahan kepada orang lain dalam beragama. Memberikan kemudahan adalah metode al-Qur'an dan metode yang diterapkan oleh Rasulullah. Misalnya, saat mendelegasikan Sayyidina Muadz bin Jabal dan Sayyidina Abu Musa al-Asy'ari ke Yaman, Nabi Muhammad SAW berpesan agar keduanya memberi kemudahan dalam berdakwah dan berfatwa. Serta tidak mempersulit orang lain (*yassiru wala tu'assiru*).

Hal ini bukan berarti sikap moderat mengorbankan teks-teks keagamaan (*nushush al-muqoddasah*) untuk mencari yang termudah. Akan tetapi dengan mencermati teks-teks itu dan memahaminya secara mendalam untuk menemukan kemudahan yang diberikan agama. Bila dalam satu persoalan ada dua pandangan yang berbeda, maka pandangan termudah itulah yang diambil. Hal ini sesuai yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW. Setiap kali beliau disodorkan dua pilihan, maka beliau memilih yang paling mudah di antara keduanya.

Kelima, memahami teks-teks keagamaan secara komprehensif. Syariat Islam dapat dipahami dengan baik manakala sumber-sumbernya, yakni al-Qur'an dan hadis dipahami secara komprehensif. Tidak sepotong-potong. Ayat al-Qur'an dan hadis Nabi harus dipahami secara utuh. Tidak lain karena antara satu dengan lainnya saling menafsirkan (*al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*).

Sebagai misal, dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an secara utuh akan dapat disimpulkan bahwa kata jihad dalam al-Qur'an tidak selalu berkonotasi perang bersenjata melawan musuh, tetapi dapat bermakna jihad melawan hawa nafsu.

Keenam, terbuka dengan dunia luar, mengedepankan dialog dan bersikap toleran. Sikap moderat Islam ditunjukkan melalui keterbukaan dengan pihak-pihak lain yang berbeda pandangan. Sikap ini didasari pada kenyataan bahwa perbedaan di kalangan

umat manusia adalah sebuah keniscayaan. Keterbukaan dengan sesama mendorong seorang Muslim moderat melakukan kerja sama dalam kehidupan dalam membangun peradaban atas dasar kemanusiaan. Prinsipnya adalah, bekerjasama dalam hal-hal yang menjadi kesepakatan untuk diselesaikan secara bersama, dan bersikap toleran terhadap perbedaan yang ada.

2. *Level Etika Digital*

Di era digitalisasi saat ini, jangkauan informasi dan komunikasi sangat luas dengan kecepatan yang tinggi. Berdasarkan fenomena yang terjadi, seringkali media sosial dimanfaatkan tanpa sumber dan kredibilitas yang jelas maupun persepsi sesuai dengan ideologi dan pemikirannya. Dalam ruang digital, berbagai macam karakter orang melakukan interaksi dan komunikasi dengan bermacam perbedaan kultural yang ada. Di media digital setiap individu, atau kerap disebut dengan istilah “warganet” akan berpartisipasi melalui berbagai hubungan atau interaksi yang melewati batas geografis dan budaya. Berbagai interaksi itu, dapat menyebabkan standar baru mengenai etika.

Oleh sebab itu, segala aktivitas yang dilakukan di dunia digital memerlukan etika digital. Lalu apa dan bagaimana etika digital yang dimaksud? Sebelum membahas etika digital lebih jauh, perlu dipahami dua terma penting dalam konteks interaksi digital, yaitu konsep etika dan etiket. Term yang pertama, yaitu etika, merupakan suatu sistem nilai dan norma moral yang menjadi landasan bagi individu, atau sekelompok orang dalam bertindak atau mengatur bagaimana ia harus bertingkah laku. Sehingga etika masih berlaku meskipun sendirian. Etika memiliki empat ruang lingkup yaitu kesadaran, tanggung jawab, integritas, dan kebjajikan.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Frida Kusumastuti, dkk. *Modul Etis Bermedia Digital* (Jakarta: Kominfo, Japelidi, Siberkreasi, 2021), 13.

Sedangkan istilah yang kedua, yakni etiket merupakan suatu tata cara seseorang dalam berinteraksi dengan individu lain, atau dalam masyarakat. Dengan demikian, etiket berlaku, ketika individu sedang berkomunikasi dengan individu lain. Selain itu, ciri khas yang membedakan etika dan etiket adalah bentuknya. Bentuk etika pasti tertulis misalnya kode etik Jurnalistik. Sedangkan etika tidak tertulis atau konvensi. Selain itu, jika etika berhubungan dengan nilai, maka etiket adalah cara bagaimana etika tersebut bertransformasi dalam kegiatan komunikasi dan interaksi.

Menurut Siberkreasi & Deloitte sebagaimana yang dikutip oleh Yusuf Darmawan, etika digital merupakan sebuah kapabilitas individu dalam menyadari, mencontohkan, menyesuaikan diri, merasionalkan, mempertimbangkan dan mengembangkan tata kelola etika digital dalam beraktivitas sehari-hari. Hal ini memiliki arti, bahwa dalam menggunakan media digital seharusnya diarahkan pada suatu perilaku etis demi kebaikan bersama. Tentunya, untuk meningkatkan kualitas kemanusiaan. Hal ini krusial untuk diimplementasikan, mengingat di Indonesia memiliki berbagai macam latar belakang yang kerap menyebabkan perbedaan persepsi. Perbedaan persepsi dalam berinteraksi di internet, dapat menimbulkan berbagai konflik. Oleh karena itu, untuk meminimalisir konflik yang akan terjadi diperlukan etika dalam bermedia digital. Berbagai interaksi yang terjadi di dunia digital harus memperhatikan etika digital. Etika digital, akan mengatur batasan dalam berperilaku di dunia digital.¹⁰⁷ Lantas, bagaimana jika etika digital tidak diimplementasikan, atau bahkan diabaikan oleh warganet? Hal tersebut akan menimbulkan berbagai tindakan negatif di dunia maya seperti perundungan di dunia maya (*cyber bullying*), penyebaran informasi yang tidak valid (*hoaks*),

¹⁰⁷ Yusuf Darmawan, "Bermedia Sosial dengan Etis, Pentingkah?" www.mediaindonesia.com, 15 Desember 2023

pelecehan seksual, ujaran kebencian (*hate speech*), dan persebaran konten pornografi.

Maka dari itu, untuk menghindari berbagai tindakan negatif tersebut diperlukan pemahaman oleh setiap pengguna internet, mengenai penerapan etika digital dalam beraktivitas sehari-hari di dunia digital. Etika dan etiket dalam melakukan aktivitas sehari-hari di internet, diantaranya etika, adalah tidak mengomentari apapun tentang apapun yang kita tidak memiliki kapasitas dan wawasan tentang hal tersebut. Selain itu, yang penting juga adalah tidak serta merta melanjutkan pesan (*forward message*) ke orang lain tentang berita yang kita tidak bisa memastikan validitas dan kredibilitas kebenarannya, apalagi berita tersebut berpotensi menyulut kesaling curigaan dan konflik antar golongan.

Sikap mudah untuk berbagi dan menyebarkan informasi memang baik, akan tetapi sikap ini perlu dikendalikan dengan baik pula. Perlu kearifan, kebijaksanaan dan ketelitian sebelum memberikan dan menyebarkan sebuah informasi.¹⁰⁸ Perbedaan dan keragaman agama di Indonesia dinilai sebagai potensi munculnya konflik dan disintegrasi bangsa apabila tidak saling memahami, mencurigai, dan fanatisme berlebihan terhadap agama serta keyakinannya. Sebaliknya, apabila keragaman tersebut dikelola dengan baik dan bijaksana, maka akan melahirkan sikap perbedaan sebagai rahmat, juga fitrah ilahi dari kekayaan khazanah bangsa Indonesia. Konsep berita yang ditawarkan Al-Qur'an sangat signifikan dan memberikan kontribusi dalam sistem pemberitaan pada media massa, khususnya media sosial. Beberapa implikasi dari konsep berita dalam Al-Qur'an dalam sistem pemberitaan, diantaranya sumber berita harus jelas, berita harus benar, berita

¹⁰⁸ Egi Sukma Baihaki, "Islam Dalam Merespons Era Digital," *SANGKÉP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* Vol. 3, No. 2 (2020): 185–208.

harus sesuai dengan fakta. Dalam konteks ini, karakter verifikatif, konfirmatif dan klarifikatif merupakan modal penting dalam beretika digital. Dalam Bahasa al-Quran, karakter ini dinarasikan dalam satu pesan persuasif untuk selalu melakukan klarifikasi Ketika mendengar dan mendapatkan informasi (*in jaakum fasiqun bi nabain fatabayyanu*).

Komunikasi dan interaksi perlu dijaga dengan baik agar tercipta kehidupan yang harmonis, karena manusia tidak hidup sendiri dan hidup berdampingan dengan yang lain. Etika digital mengarahkan pemaknaan pada bagaimana berkomunikasi yang baik, mengelola informasi dengan penuh tanggung jawab, serta tidak melibatkan diri pada perilaku diskursif di dunia maya. Dalam berinteraksi pun, netizen harus melihat siapa lawan bicara dan kondisi psikis agar komunikasi berjalan lancar. Materi komunikasi juga perlu dipertimbangkan agar lawan bicara bisa menerima dengan mudah apa yang kita sampaikan dan tidak salah paham dengan apa yang sebenarnya ingin disampaikan. Sebuah riwayat menyebutkan: “*sampaikanlah sesuatu sesuai dengan kadar kemampuan lawan bicara kita*”.

Untuk mendorong etika digital, telah banyak instrumen hukum yang telah dilahirkan. Baik hukum agama maupun hukum positif. Misalnya, pemerintah dan kepolisian telah membuat beberapa aturan yang dapat menjerat pada pelaku ujaran kebencian dan hoax di yaitu Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2008 tentang Penghapusan Diskriminasi Ras dan Etnis, 2008, UU No. 19 tahun 2016 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik, Fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia, 2017) Nomor : 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah melalui Media Sosial.

Netiket dalam konteks komunikasi digital juga memerlukan manajemen interaksi pengguna internet yang berasal dari seluruh

dunia. Paling tidak terdapat beberapa prinsip yang perlu dipahami mengenai pentingnya netiket dalam dunia digital, antara lain:¹⁰⁹

1. Kita semua manusia bahkan sekalipun saat berada di dunia digital, jadi ikutilah aturan seperti dalam kehidupan nyata
2. Pengguna internet berasal dari bermacam negara yang memiliki perbedaan bahasa, budaya dan adat istiadat
3. Pengguna internet merupakan orang yang hidup dalam anonymouse, yang mengharuskan pernyataan identitas asli dalam berinteraksi
4. Berbagai fasilitas di internet memungkinkan seseorang untuk bertindak etis / tidak etis.

Dibawah ini akan dijelaskan beberapa perbedaan antara seorang yang mampu dan masih abai dalam menyeleksi dan melakukan verifikasi informasi.

Tabel 1: Perbedaan informasi yang terseleksi di dunia digital

Seleksi dan analisis Informasi Sesuai Netiket	Seleksi dan Analisis Informasi Tidak Sesuai netiket
Ingat akan keberadaan orang lain di dunia maya	Menyebarkan berita hoaks atau berita bohong dan palsu
Taat kepada standar perilaku online yang sama dengan yang kita jalani dalam kehidupan nyata	Ujaran kebencian (provokasi, hasutan atau hinaan)
Tidak melakukan hal-hal yang dapat merugikan para pengguna internet lainnya	Pornografi (konten kecabulan dan eksploitasi seksual)
Membentuk citra diri yang positif	Pencemaran nama baik

¹⁰⁹ Santi Indra Astuti, *Cerita Netiket Masyarakat Digital*. dalam Frida Kusumastuti, dkk. *Modul Etis Bermedia Digital*, 9.

Menghormati privasi orang lain	Penyebaran konten negatif
Memberi saran atau komentar yang baik	Modus penipuan online (<i>voucher diskon</i> , penipuan transaksi <i>shopping online</i>)
Hormati waktu dan bandwidth orang lain	<i>Cyber bullying</i> (pelecehan, mempermalukan, mengejek)
Mengakses hal-hal yang baik dan bersifat tidak dilarang	Perjudian online (judi bola online, blackjack, casino online)
Tidak melakukan seruan atau ajakan ajakan yang sifatnya tidak baik	<i>Cyber crime</i> , yaitu ancaman keamanan siber (pencurian identitas, pembobolan kartu kredit, pemerasan, hacking)

3. *Level Literasi Digital*

Literasi digital adalah pengetahuan, keterampilan, dan perilaku yang digunakan dalam berbagai perangkat digital seperti *smartphone*, tablet, laptop dan PC desktop, yang semuanya dilihat sebagai jaringan daripada perangkat komputasi. Literasi digital pada awalnya berfokus pada keterampilan digital dan komputer yang berdiri sendiri, tetapi fokusnya telah beralih dari perangkat yang berdiri sendiri ke perangkat jaringan.

Konsep literasi digital, sejalan dengan terminologi yang dikembangkan oleh UNESCO pada tahun 2011, yaitu merujuk pada serta tidak bisa dilepaskan dari kegiatan literasi, seperti membaca dan menulis, serta matematika yang berkaitan dengan pendidikan. Oleh karena itu, literasi digital merupakan kecakapan (*life skills*) yang tidak hanya melibatkan kemampuan menggunakan perangkat teknologi, informasi, dan komunikasi, tetapi juga kemampuan bersosialisasi, kemampuan dalam pembelajaran, dan memiliki sikap, berpikir kritis, kreatif, serta inspiratif sebagai kompetensi

digital. Adapun Prinsip dasar pengembangan literasi digital, antara lain, sebagai berikut.¹¹⁰

a. Pemahaman

Prinsip pertama dari literasi digital adalah pemahaman sederhana yang meliputi kemampuan untuk mengekstrak ide secara implisit dan eksplisit dari media.

b. Saling Ketergantungan

Prinsip kedua dari literasi digital adalah saling ketergantungan yang dimaknai bagaimana suatu bentuk media berhubungan dengan yang lain secara potensi, metaforis, ideal, dan harfiah. Dahulu jumlah media yang sedikit dibuat dengan tujuan untuk mengisolasi dan penerbitan menjadi lebih mudah daripada sebelumnya. Sekarang ini dengan begitu banyaknya jumlah media, bentuk-bentuk media diharapkan tidak hanya sekedar berdampingan, tetapi juga saling melengkapi satu sama lain.

c. Faktor Sosial

Berbagi tidak hanya sekedar sarana untuk menunjukkan identitas pribadi atau distribusi informasi, tetapi juga dapat membuat pesan tersendiri. Siapa yang memberikan informasi, kepada siapa informasi itu diberikan, dan melalui media apa informasi itu berikan tidak hanya dapat menentukan keberhasilan jangka panjang media itu sendiri, tetapi juga dapat membentuk ekosistem organik untuk mencari informasi, berbagi informasi, menyimpan informasi, dan akhirnya membentuk ulang media itu sendiri.

¹¹⁰ Rulli Nasrullah, dkk, Materi Pendukung Literasi Digital, (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2017), 9.

d. Kurasi

Berbicara tentang penyimpanan informasi, seperti penyimpanan konten pada media sosial melalui metode “*save to read later*” merupakan salah satu jenis literasi yang dihubungkan dengan kemampuan untuk memahami nilai dari sebuah informasi dan menyimpannya agar lebih mudah diakses dan dapat bermanfaat jangka panjang. Kurasi tingkat lanjut harus berpotensi sebagai kurasi sosial, seperti bekerja sama untuk menemukan, mengumpulkan, serta mengorganisasi informasi yang bernilai.

Pendekatan yang dapat dilakukan pada literasi digital mencakup dua aspek, yaitu pendekatan konseptual dan operasional. Pendekatan konseptual berfokus pada aspek perkembangan kognitif dan sosial emosional, sedangkan pendekatan operasional berfokus pada kemampuan teknis penggunaan media itu sendiri yang tidak dapat diabaikan.

Prinsip pengembangan literasi digital bersifat berjenjang. Terdapat tiga hirarkis pada literasi digital. *Pertama*, kompetensi digital yang meliputi keterampilan, konsep, pendekatan, dan perilaku. *Kedua*, penggunaan digital yang merujuk pada pengaplikasian kompetensi digital yang berhubungan dengan konteks tertentu. *Ketiga*, transformasi digital yang membutuhkan kreativitas dan inovasi pada dunia digital.

Sedangkan menurut Shina, sebagaimana dikutip oleh Fajri dalam artikelnya, mengklarifikasi bahwa terdapat empat pilar literasi digital yang perlu diketahui yaitu:¹¹¹

- a. *Digital Skills*, yaitu keahlian digital yang berfokus pada pengetahuan dasar tentang internet dan dunia maya

¹¹¹ Dwi Latifatul Fajri, “Etika Digital Adalah Aturan Penggunaan Teknologi”, <https://katadata.co.id/agung/berita/632439fa869df/etika-digital-adalah-aturan-penggunaan-teknologi-ini-penjelasan>

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

- b. *Digital Culture*, merupakan budaya digital yang berfokus pada pengetahuan dasar akan nilai-nilai Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika, dan nilai-nilai keislaman moderat. Nilai-nilai inilah yang menjadi landasan kecakapan digital dalam budaya, bangsa, dan negara.
- c. *Digital Ethics*, merupakan etika digital yang memiliki perhatian pada etika ketika aktif menggunakan internet.
- d. *Digital Safety* mengarah pada kemampuan keamanan digital yang berfokus pada pengetahuan dasar mengenai proteksi identitas digital dan data pribadi secara online.

Pengembangan literasi digital dapat dilakukan di ranah sekolah/madrasah, keluarga, dan masyarakat. Dengan literasi digital sekolah, siswa, guru, tenaga kependidikan, dan kepala sekolah diharapkan memiliki kemampuan untuk mengakses, memahami, serta menggunakan media digital, alat-alat komunikasi, dan jaringannya sesuai dengan prinsip dan nilai dasar moderasi beragama. Dengan kemampuan tersebut mereka dapat membuat informasi baru menyebarkannya secara bijak. Selain mampu menguasai dasar-dasar komputer, internet, program-program produktif, serta keamanan dan kerahasiaan sebuah aplikasi, peserta didik juga diharapkan memiliki gaya hidup digital sehingga semua aktivitas kesehariannya tidak terlepas dari pola pikir dan perilaku masyarakat digital yang serba efektif dan efisien.

Dalam literasi digital keluarga, orang tua merupakan garda terdepan dalam proses literasi digital di ranah keluarga, sebagaimana sebuah prinsip *al-ummu madrasah al-ula*. Ayah dan ibu merupakan pendidik pertama dan utama. Keluarga wajib melindungi anak-anaknya dari berbagai pengaruh negatif lingkungan, termasuk media digital. Pengembangan literasi digital keluarga lebih menekankan pada pentingnya mengoptimalkan pemanfaatan konten positif dan menyaring konten negatif. Dalam

hal ini, keluarga merupakan benteng utama dalam membendung pengaruh negatif bagi anak.

Literasi digital masyarakat dapat dikembangkan melalui kelompok pengajian, PKK, karang taruna, komunitas hobi, dan organisasi masyarakat. Literasi digital merupakan alat penting untuk mengatasi berbagai persoalan sosial, seperti pornografi dan perundungan (*bullying*). Literasi digital membuat masyarakat dapat mengakses, memilah, dan memahami berbagai jenis informasi yang dapat digunakan untuk meningkatkan kualitas hidup, seperti kesehatan, keahlian, dan keterampilan.

Pembelajaran literasi digital juga harus melibatkan pemahaman mengenai nilai-nilai universal (*kalimatun sawa*) yang harus ditaati oleh setiap pengguna, seperti nilai toleransi, moderasi, privasi, keberagaman budaya, hak intelektual, hak cipta, dan sebagainya. Literasi digital membuat seseorang dapat berinteraksi dengan baik dan positif dengan lingkungannya. Dengan demikian, literasi digital perlu dikembangkan dalam kerangka membentuk pribadi Muslim 4.0 yang tidak hanya fasih mempelajari agama, namun juga cakap bermedia digital dengan menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban, toleransi, moderasi dan persatuan di dalam perbedaan (*al-wihdah fi ta'addudiyah; bhineka tunggal ika*).

D. Profiling Muslim 4.0 dan Artikulasinya di Ruang Online

Upaya pengarusutamaan (*mainstreaming*) moderasi beragama secara terus menerus perlu dilakukan dengan berbagai cara dan beragama media/ platform. Baik melalui dialog dan saluran ruang digital penting untuk meningkatkan partisipasi antar umat beragama dalam mewujudkan Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia yang dapat menjadi laboratorium perdamaian. Dengan demikian, moderasi beragama

dipahami sebagai cara pandang, sikap dan perilaku yang berada di posisi tengah tanpa berlebih-lebihan dalam beragama, yaitu tidak ekstrem. Moderasi beragama dinilai sebagai proses awal dalam menumbuhkan toleransi dan persatuan umat beragama sebagai implementasi dari nilai-nilai toleransi (*tasamuh*).

Dengan demikian, *profiling muslim 4.0* meniscayakan satu sikap moderasi beragama dalam komunikasi digital. Dengan kata lain memiliki skill yang melekat pada seorang muslim yang mampu menempatkan satu pemahaman pada tingkat kebijaksanaan yang tinggi dengan memperhatikan pada etika berkomunikasi melalui pemahaman agama, konstitusi negara, kearifan lokal, dan konsensus bersama (*kalimatun sawa*). Formulasi ini sangat relevan mengingat seringkali konflik dan problematika sosial keagamaan muncul dari kesalahpahaman di ruang digital.

Sebagaimana diketahui, bahwa problem yang mengemuka dan akhirnya menimbulkan friksi dalam konteks sosial, relatif banyak ditimbulkan dari pengaruh media sosial. Seringkali mengacu pada individu maupun kelompok tertentu, diantaranya pernyataan yang mengandung nilai provokasi, berita bohong (*hoax*), ujaran kebencian (*hate speech*), isu rasial, agama dan antar golongan (SARA). Hal tersebut telah mengindikasikan bahwa negara Indonesia belum sepenuhnya terbebas dari ancaman disintegrasi bangsa, konflik dan pertikaian yang disebabkan oleh abai terhadap etika dalam berkomunikasi, khususnya komunikasi dalam penggunaan media sosial. Di lain sisi, profil Muslim 4.0 meniscayakan bahwa mental dan cara berpikirnya sangat akomodatif terhadap perubahan dan realitas zaman. Mereka gampang beradaptasi dengan perubahan budaya, dan alat-alat teknologi. Oleh sebab itu, Muslim 4.0 tidak hendak mengajak komunitas muslim untuk selalu melihat ke belakang, namun juga harus menyongsong masa depan Islam yang lebih baik.



Gambar 3.2: *perkembangan alat-alat teknologi*

Sejalan dengan Islam yang menegaskan bahwa, sejatinya problematika tantangan atas dampak negatif media sosial harus diperangi sebagai upaya menjaga kerukunan dan keutuhan kehidupan melalui moderasi beragama di Indonesia.¹¹² Pada dasarnya, Islam sangat menjunjung umatnya agar senantiasa menjadi orang yang berada baik di dalam maupun di luar panggung mengenai IPTEK, terutama berkomunikasi dalam media sosial. Hal inilah yang membuat umat muslim harus memiliki sifat-sifat ilmuwan sebagai dasar etika dalam berkomunikasi, yaitu kritis (QS. Al-Isra/17: 36), artinya terbuka menerima kebenaran dari manapun datangnya ilmu tersebut (QS. Az-Zumar/39: 18), serta senantiasa menggunakan akal pikirannya untuk berpikir secara kritis (QS. Yunus/10: 10).

Hal tersebut dinilai sebagai tuntutan bagi umat muslim agar mampu berkomunikasi sesuai ajaran agama dalam media sosial, serta unggul pada bidang Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK) sebagai sarana kehidupan yang harus diutamakan untuk

¹¹² Nazaruddin, and Muhammad Alfiansyah. "Etika Komunikasi Islami di Media Sosial Dalam Perspektif Al-Quran dan Pengaruhnya terhadap Keutuhan Negara." *Jurnal Perawi: Media Kajian Komunikasi Islam* 4, no. 1 (2021).

mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat sebagaimana yang terkandung dalam QS. Al-Qashash/28: 77; QS. An-Nahl/16: 43; QS. Al Mujadilah/58: 11; QS. At-Taubah/9: 122.

Seorang Muslim moderat dalam konteks ruang digital memiliki beberapa ciri khas yang mencerminkan perspektif Islam. Berikut adalah beberapa contoh profil Muslim moderat dalam perspektif Islam di era digital:

1. *Pengetahuan Agama yang Mendalam*: Seorang Muslim moderat memiliki pemahaman yang mendalam tentang ajaran Islam. Ini sekaligus berlaku sebaliknya, bahwa seseorang yang tidak memiliki paham keagamaan yang memadai, maka tidak layak dan etis berkomentar atas nama agama di ruang digital. Profil muslim 4.0 yang pertama ini, mengandaikan satu modal intelektual yang harus dimiliki. Mereka mengerti nilai-nilai Islam, etika, dan hukum-hukumnya dengan mempelajari sumber-sumber utama seperti Al-Quran dan Hadis. Dengan pemahaman agama yang kuat, mereka dapat menyampaikan pesan-pesan Islam dengan benar dan menjawab pertanyaan atau pernyataan yang keliru tentang agama ini.
2. *Promotor Toleransi dalam Komunitas Digital*: Salah satu profil penting Muslim 4.0 adalah memiliki pemahaman, cara berpikir dan berperilaku moderat. Mereka senantiasa aktif, berperan dan berpartisipasi menjadi agen toleransi dan promotor keadaban digital. Pola interaksi dan komunikasi dilakukan dengan basis nilai-nilai moderasi, yakni: menghargai perbedaan pendapat, keyakinan, dan budaya, dan berusaha untuk menciptakan dialog saling menghormati dan mengedepankan persatuan dalam berbagai platform digital. Spirit ini terkandung dalam narasi al-Quran bahwa umat Islam diciptakan oleh Allah sebagai komunitas masyarakat yang moderat “*ummatan wasathan*” untuk memberikan multi peran

pada masyarakat yang lebih luas. Kontribusi ini, tentu dilandasi dengan nilai-nilai moderasi baik dalam bidang sosial, pendidikan, politik, ekonomi, kebudayaan dan lain sebagainya.

3. *Menghindari Ekstremisme dan Radikalisme*: Muslim moderat menolak keras ideologi ekstrimis dan radikal yang merusak citra Islam dan menciptakan konflik di dunia maya. Mereka berjuang untuk menentang pandangan-pandangan yang ekstrim dan membantu mencegah penyebaran konten yang berpotensi membahayakan masyarakat. Profil Muslim 4.0 selalu proaktif melakukan *counter*, vis a vis dan apriori terhadap segala bentuk logika, perilaku dan tindakan-tindakan lain yang mengarah pada intoleransi dan
4. *Memberantas Islamofobia dan Prejudice*: Sebagai agen perdamaian, Muslim 4.0 senantiasa mengadopsi nalar moderat di ruang digital untuk melawan stereotip dan prasangka negatif terhadap Islam dan umat Muslim. Mereka berusaha untuk mendidik orang tentang ajaran sejati Islam dan membangun pemahaman yang lebih baik antara komunitas-komunitas berbeda. Narasi dan konten yang menjatuhkan citra Islam, serta membranding bahwa Islam itu agama yang tidak toleran dan terbelakang, serta merta akan menjadi perhatian khusus bagi Muslim 4.0. ia akan banyak memproduksi konten, narasi dan berbagai hal untuk mereduksi stigmatisasi dan persepsi yang mendiskreditkan Islam.
5. *Advokat Keadilan dan Kesejahteraan Sosial*: tak hanya berbicara soal perdamaian dan kerukunan, seorang Muslim moderat terlibat dalam kampanye-kampanye sosial di dunia maya yang berfokus pada kesejahteraan masyarakat, keadilan sosial dan *concern* dalam mengadvokasi ketimpangan sosial ekonomi dan politik. Mereka memperjuangkan hak asasi

manusia, kesetaraan gender, hak atas akses pendidikan, kesehatan, perlindungan hukum dan mengatasi kemiskinan serta ketidakadilan sosial.

6. *Mendukung Pendidikan Multikultural*: Seorang Muslim moderat mengamalkan nilai-nilai Islam yang menghargai pluralisme dan multikulturalisme, sebagaimana spirit yang termaktub dalam surah al-Hujurat: 13. Dalam ruang digital, mereka mempromosikan pendidikan multikultural untuk memperkuat toleransi dan persaudaraan antar umat beragama.
7. *Pengguna Media Sosial yang Bertanggung Jawab*: Muslim moderat menggunakan media sosial dengan bijaksana dan bertanggung jawab. Mereka berusaha untuk menyebarkan pesan-pesan positif, mengedukasi, dan menginspirasi, serta menghindari terjebak dalam fitnah, rumor, atau konten negatif yang dapat memicu konflik. Sehingga sebaliknya, profil Muslim 4.0 tidak akan pernah menyebarkan berita bohong (*hoax*), melakukan perundungan di media sosial (*cyber bullying*), Tindakan kejahatan digital (*cyber crime*) serta tidak pernah melakukan ujaran kebencian atas nama apapun (*hate speech*).
8. *Mendukung Inisiatif Kemanusiaan*: Seorang Muslim 4.0 yang moderat, akan selalu aktif dalam mendukung dan mengampanyekan inisiasi gerakan kemanusiaan di dunia maya. Mereka ikut serta dalam kampanye penggalangan dana untuk membantu korban bencana alam, pengungsi, dan orang-orang yang membutuhkan bantuan di berbagai belahan dunia, terutama yang menimpa negaranya sendiri. Karena pada dasarnya muslim 4.0 menjunjung tinggi semangat solidaritas dan persaudaraan (*al-ukhuwah*), yang tidak hanya atas nama persaudaraan sesama umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*), namun juga persaudaraan atas nama warga bangsa (*ukhuwah*

wathaniyah) dan puncaknya adalah persaudaraan atas nama kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah*). Tiga jenis persaudaraan ini, merupakan derivasi dari pesan al-Quran bahwa manusia adalah makhluk yang terhormat dan harus dihormati (*laqad karramna bani adam*) karena mereka semua terlahir dari sebaik-baiknya penciptaan (*fi ahsani taqwim*).

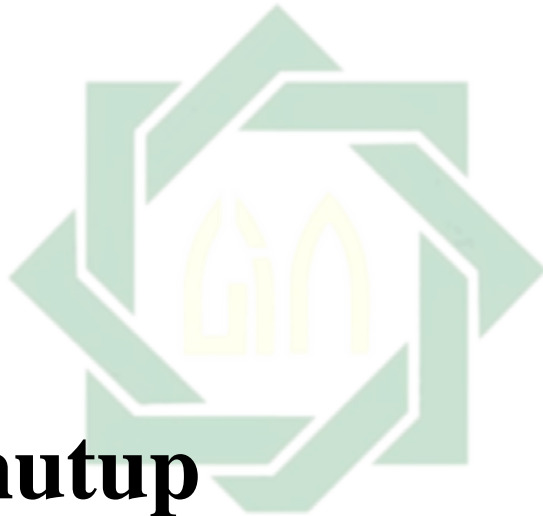
9. Mempraktikkan Islam ramah: Konsep “rahmatan lil alamin” dalam Islam mengajarkan bahwa Islam adalah rahmat bagi seluruh alam semesta. Seorang Muslim moderat menghayati dan mencerminkan nilai-nilai ini dalam perilaku dan interaksinya di dunia maya. Tanpa melihat batas-batas primordial, seperti perbedaan agama, suku, dan Bahasa. Semua sama bahwa misi “rahmah” adalah bagian dari entitas manusia sendiri yang mulia (*human dignity*).

Dalam rangka mempraktikkan profil Muslim 4.0 ini, maka spirit moderasi menjadi harus menjadi *starting point*. Islam harus didudukan secara menyeluruh, universal, serta seimbang pada aspek artifisial dan substantial sekaligus. Muslim 4.0 sangat memahami bahwa Islam tak hanya berisi norma, namun juga memuat nilai-nilai. Sehingga, dalam perspektif Islam di era digital, penting bagi mereka untuk mengintegrasikan nilai-nilai agama yang baik dan memberdayakan teknologi dengan bijaksana. Melalui keterlibatan aktif mereka dalam platform digital, mereka dapat menjadi agen perubahan positif dan membantu membangun masyarakat yang lebih toleran, adil, dan harmonis dalam konteks membangun bangsa Indonesia sebagai negara yang *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

04



Penutup

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



Catatan Reflektif

Di era digital dan perkembangan media sosial yang pesat, menjadi seorang Muslim moderat memiliki urgensi yang sangat penting. Sebagai pengguna aktif media sosial, setiap langkah kita di dunia maya dapat memberikan dampak yang signifikan pada persepsi orang lain tentang Islam, serta pada citra umat Muslim secara keseluruhan. Narasi ini akan menguraikan beberapa alasan mengapa menjadi Muslim moderat di media sosial sangatlah penting:

Pertama, Menghadapi Stereotip dan Islamofobia: Media sosial seringkali menjadi sarana bagi penyebaran berita palsu dan stereotip negatif tentang Islam dan Muslim. Sebagai Muslim moderat, kita memiliki tanggung jawab untuk menyajikan pandangan yang seimbang dan mempromosikan pesan-pesan yang mencerahkan tentang Islam. Dengan berbagi pengetahuan yang benar tentang agama kita, kita dapat melawan diskriminasi, memecah stereotip, dan mengurangi islamofobia.

Kedua, membangun jembatan antar agama: Media sosial memungkinkan interaksi dengan berbagai kelompok agama dan budaya. Sebagai Muslim moderat, kita dapat mengambil peran sebagai agen dialog dan membangun jembatan antar agama. Dengan berkomunikasi secara terbuka dan menghargai perbedaan, kita dapat menciptakan ruang yang inklusif dan menyebarkan pesan harmoni antarumat beragama.

Ketiga, melawan ekstremisme dan radikalisme: Ekstrimisme dan radikalisme adalah ancaman serius bagi perdamaian dan stabilitas. Sebagai Muslim moderat, kita dapat memberikan alternatif pandangan dan memperkuat ajaran Islam yang mendorong toleransi dan cinta kasih. Melalui media sosial, kita dapat menyuarakan penolakan terhadap kekerasan dan

ekstrimisme, dan mempromosikan perdamaian sebagai cara untuk menyelesaikan konflik.

Keempat, inspirasi dan motivasi: Media sosial memungkinkan kita untuk berbagi kisah inspiratif dan motivasi dengan audiens yang lebih luas. Sebagai Muslim moderat, pengalaman hidup kita dapat menjadi sumber inspirasi bagi orang lain untuk mengikuti jalan tengah, menghargai perbedaan, dan berkontribusi positif bagi masyarakat.

Kelima, Mewujudkan khidmah Sosial: Dalam dunia maya, kita dapat memperluas cakupan khidmatan sosial kita. Sebagai Muslim moderat, kita dapat menyebarkan informasi tentang kegiatan amal, membantu masyarakat yang membutuhkan, dan memperjuangkan keadilan sosial. Media sosial dapat menjadi alat yang kuat untuk menggerakkan perubahan positif di dalam dan di luar komunitas Muslim.

Menjadi Muslim moderat di media sosial adalah tugas dan tanggung jawab yang signifikan. Dalam era digital ini, pandangan kita tentang Islam dan kehidupan Muslim menjadi terlihat oleh berjuta-juta orang. Dengan menghadirkan pesan-pesan yang inklusif, toleran, dan kasih sayang, kita dapat mempengaruhi persepsi orang lain tentang Islam dan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat. Sebagai Muslim moderat, kita memiliki potensi untuk menjadi kekuatan positif dalam dunia maya, mewujudkan perdamaian, dan menciptakan lingkungan yang harmonis bagi semua umat manusia.

Mengampanyekan moderasi beragama di media online merupakan tugas yang kompleks, tetapi sangatlah penting untuk menciptakan lingkungan yang harmonis dan inklusif di masyarakat. Dengan memanfaatkan berbagai teori komunikasi dan teori sosial, kampanye dapat merancang pesan-pesan persuasif, membangun identitas sosial yang positif, dan mempengaruhi sikap dan perilaku

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

audiens. Dalam era digital yang penuh tantangan, upaya untuk mengkampanyekan moderasi beragama di media online menjadi kunci untuk mencapai perdamaian, toleransi, dan harmoni dalam masyarakat yang semakin terhubung dan beragam.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Daftar Pustaka

- Abdul Wahib Situmorang, *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Aflahal Misbah, “Fun and Religious Authority : Socializing Anti-Music on Instagram”. *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Vol. 21, No. 2, (2019): 149–168.
- Ahmad Missbach *Separatist Conflict in Indonesia: The Long-Distance Politics of the Acehnese Diaspora*. Routledge, 2017.
- Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Allan Luke, “Digital Ethics Now”, *Language and Literacy*, Vol. 20 No. 3 (2018), 185–198.
<https://doi.org/10.20360/langandlit29416>
- Alwi Dahlan, “Understanding the New Media”, *The Jakarta Post*, Diakses pada 27 September 2012 dari <http://www.thejakartapost.com/news/2011/12/22/understanding-new-media-part2-2.html>.
- Anastasia Karaflogka, “*Religious Discourse and Cyberspace*.” *Religion* 32 (2002).
- Ariel Heryanto. “Upgraded piety and pleasure: The new middle class and Islam in Indonesian popular culture”. In *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia*. Routledge. 2011.
- Arnold Rodgers Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics*. London: Westview, 1988.
- Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia, Buletin APJII, Edisi 10 Januari -27 Januari 2023, selengkapnya bisa diakses pada laman www.apjii.or.id

BERAGAMA DI RUANG DIGITAL

- Aude Schoentgen & Wilkinson Laura, “Ethical issues in digital technologies”, *International Telecommunications Society (ITS)*, 23 (2021). <http://hdl.handle.net/10419/238052>
- Azyumardi Azra, “Islam in SouthEast Asia: Tolerance and Radicalism”. Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne, 6 April 2005.
- Bart Barendregt, “Mobile Religiosity in Indonesia: Mobilized Islam, Islamized Mobility and the Potential of Islamic Techno Nationalism” dalam *Living the Information Society in Asia*. Edited by I. Alampay, (Singapore: Yusof Ishak Institute, 2009), 73–92.
- Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalisme: Political Islam and the New World Disorder*, (Terj. Imron Rosyidi, dkk.), Ancaman Fundamentalisme Islam. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, Terj. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Birgit Meyer, “Aesthetics of persuasion: global Christianity and Pentecostalism’s sensational Forms”, *South Atlantic Quarterly* 109 (4), (2010): 741–763
- Brenda Brasher, *Give me That Online Religion*. San Francisco: CA-Jossey Bass, 2001.
- Brenda E. Brasher, *Give Me that Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass Inc, 2001.
- Bryner, K. (2013). “Piety projects: Islamic schools for Indonesia’s urban middle class” [PhD Thesis]. Columbia University New York. 2013.
- Catherin Bell, *Ritual theory, Ritual Practice*. New York: Oxford, UK University Press, 1992.

- Chiara Formichi, “Dār al-islām and Darul Islam: From Political Ideal to Territorial Reality”. In *Dār al-islām/dār al-ḥarb*. Brill. (2017); 313-314. https://doi.org/10.1163/9789004331037_018
- Christopher G. Ellison & Linda K. George, “Religious Involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33: 46–61.
- Cristhian Smith, “Theorizing Religious Effects among American Adolescents.” *Society for the Scientific Study of Religion*, 42/1:17–30.
<http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=sssr>
- Dadi Darmadi. “Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam”. *Studia Islamika*, 8(1). 2001.
- Dale F. Eickelman dan John W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- David Kieron, “Echo Chambers and Online Radicalism: Assessing the Internet’s Complicity in Violent Extremism”, *Journal Policy & Internet*, Vol. 7, No.4, (2015).
- Dayana Lengauer, “Sharing Semangat Taqwa: Social media and digital Islamic socialites in Bandung”, *Indonesia and the Malay World* 46, (2018): 5–23.
- Dennis W. Rook “The Ritual Dimension of Consumer Research”, *Journal of Consumer Research*, 72, (1985) 251-264.
- Dindin Solahudin, *The Workshop for Morality: The Islamic Creativity of Pesantren Daarut Tauhid in Bandung, Java*. Canberra: ANU E Press, 2008.
- Dwi Latifatul Fajri, “Etika Digital Adalah Aturan Penggunaan Teknologi”,
<https://katadata.co.id/agung/berita/632439fa869df/etika-digital-adalah-aturan-penggunaan-teknologi-ini-penjelasan>

- Edwin Jurriëns dan Ross Tapsell, *Digital Indonesia: Connectivity and Divergence*. Singapura: Yusof Ishak Institute, 2017.
- Egi Sukma Baihaki, "Islam Dalam Merespons Era Digital," *SANGKÉP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* Vol. 3, No. 2 (2020): 185–208.
- Elias Muhanna, *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- Eva F Nisa, "Creative and Lucrative Daswa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia.," *Asiascape: Digital Asia* 5 (2018): 68–99.
- Floridi, L. (2016). On Human Dignity as a Foundation for the Right to Privacy. *Philosophy & Technology*, 307–312. <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0220-8>
- Frida Kusumastuti, dkk. *Modul Etis Bermedia Digital*. Jakarta: Kominfo, Japelidi, Siberkreasi, 2021.
- Gary R Bunt, *Virtually Islamic*. Cardiff: University of Wales Press, 2002.
- Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, 2006.
- Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*, London: Pluto Press, 2003); Lihat juga dalam Gary R Bunt, *Surfing the App Souq: Islamic Applications for Mobile Devices*. *CyberOrient* 4. 2010. Available online: <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=3817> (accessed on 12 Februari 2022).
- Gary R. Bunt, *Muslims Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*. Nurhadi (penerjemah). Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010.

- Hairul Puadi, “Radikalisme Islam: Studi Doktrin Khawarij”, *Jurnal Pustaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 7 (2016).
- Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London and New York: Routledge, 2013.
- Heidi A. Campbell, “Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications”, *New Media and Society* 15, (2012): 680–94.
- Heidi A. Campbell and Giulia Evolvi, “Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies”, *Human Behavior and Emerging Technologies*, (2019), 1–13.
- Heidi Campbell, “Challenges Created by Online Religious Networks.” *Journal of Media and Religion*, 3/2 (2004): 81–99.
- Heidi Campbell, “Religion and the Internet”, *Communication Research Trends*, Vol. 25 (2006).
- Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media* (London: Routledge, 2010).
- Hew W. Weng, “Dakwah 2.0: Digital Dakwah, Street Dakwah and Cyber-Urban Activism among Chinese Muslims in Malaysia and Indonesia” dalam *New Media Configurations and Socio-Cultural Dynamics in Asia and the Arab World*. Edited by S. Nadja-Christina and C. Richter, (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2015), 198–221.
- Hew Wai Weng, “The Art of Dakwah: Social Media, Visual Persuasion and the Islamist Propagation of Felix Siauw”, *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 61-79, DOI: 10.1080/13639811.2018.1416757
- Hujair AH Sanaky, “Radikalisme Agama dalam Perspektif Pendidikan”, *Millah* Vol. XVI No. 2 (2015).

- Jamal Malik, "Religion in the Media: the Media of Religion: Migration, the Media, and Muslims", *Islamic Studies*, Vol. 45 No. 3 (2006), 413-428.
- James E. Katz, and Mark Aakhus, *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- James Hoesterey, "Vicissitudes of Vision: Piety, Pornography, and Shaming the State in Indonesia", *Visual Anthropology Review* 32: 2, (2016b): 133–143
- James Hoesterey, *Rebranding Islam: Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2016a.
- "Jihad dan Wajah Muslim di Internet" selengkapnya <https://news.detik.com/kolom/d-4048855/jihad-dan-wajah-muslim-di-internet>. Download Apps Detikcom Sekarang <https://apps.detik.com/detik/>
- "Maulid Nabi menurut 4 Madzhab?- Poster Dakwah Yufid TV", di posting pada 16 Oktober 2021. Link video: <https://www.youtube.com/watch?v=XbyRKYwpVDo>
- Jeffery P. Zaleski, *The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Lives*. New York: Harper Collins, 1997.
- Julian Millie, *Hearing Allah's Call: Preaching and Performance in Indonesian Islam*, (New York: Cornell University Press, 2017).
- Kameliya Encheva, "The Mediatization of deviant subcultures: An Analysis of the Media-Related Practices of Graffiti Writers and Skaters", *Journal of Media and Communication Research*, 8–25.
- Kusumastuti, F., Astuti, S. I., Astuti, Y. D., Birowo, M. A., Hartanti, L. E. P., Amanda, N. M. R., & Kurnia, N. (2021). *Etis Bermedia Digital*. Kementerian Komunikasi dan Informatika. <http://literasidigital.id/books/modul-etis-bermedia-digital/>

- Lisbeth Lipari, “Polling as ritual” *Journal of Communication*, 49 (1), 83-102.
- Lorne. L. Dawson dan Douglas E. Cowan, “Introduction” dalam *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, edited by Lorne Dawson, L. and Douglas Cowan, E., New York, Routledge, 2004.
- Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Martin Slama, “The Agency of the Heart: Internet Chatting as Youth Culture in Indonesia”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18 (2010): 316–30.
- Martin Van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “conservative Turn.”*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.
- Moch. Syarif Hidayatullah, “The Sectarianism Ideology of the Islamic Online Media in Indonesia”, *Insaniyat Journal of Islam and Humanities*, Vol. 1 No. 2 (2017), 141-151.
- Moh. Fahrurrozi, “Digitizing Islamic lectures: Islamic Apps And Religious Engagement in Contemporary indonesia. *Contemporary Islam*, Vol 13 No. 2, (2019): 201–215. <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0427-9>
- Mohammed El-nawawy dan Sahar Khamis, *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. Palgrave Macmillan, 2009.
- Mona Abdel-Fadil, “Counseling Muslim Selves on Islamic Websites: Walking a Tightrope Between Secular and Religious Counseling Ideals?”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 4 (2015): 1–38.
- Morten T. Hoejgaard & Margit Warburg (Ed), *Religion and Cyberspace*. London: Routledge, 2005.

- Morten T. Hoejgaard dan Margit Warburg, *Religion and Cyberspace*. New York: Routledge, 2005.
- Mukhlis Hanafi, *Moderasi Islam; Menangkal Radikalisme Berbasis Agama*. Jakarta: Pusat Studi Al-Quran, 2013.
- Mutohharun Jinan, “Intervensi New Media dan Impersonalitas Otoritas Keagamaan”, *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 3, No. 2, (Desember, 2013).
- Nancy Ammerman, *Congregation and Community*. New Brunswick: NJ Rutgers University Press, 1997.
- Nazaruddin, and Muhammad Alfiansyah. “Etika Komunikasi Islami di Media Sosial Dalam Perspektif Al-Quran dan Pengaruhnya terhadap Keutuhan Negara.” *Jurnal Perawi: Media Kajian Komunikasi Islam* 4, no. 1 (2021).
- Noorhaidi Hasan, “Reformasi, Religious Diversity and Islamic Radicalism After Soeharto”, *Journal of Indonesian Social Science and Humanities*, Vol. I. Jakarta: LIPI-KITLV, 2008.
- Paul Budi Kleden, “Indonesia yang Demokratis Rumah Bagi Semua” dalam Bertholomeus Bolong OCD (ed.). *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Perspektif Kristiani*, Yogyakarta: Amara Books, 2010.
- Paul Emerson Teusner dan Campbell, Heidi A, *Religious Authority in the Age of the Internet*. Diakses pada 1 Oktober 2012 pada <http://www.baylor.edu>
- Pauline H. Cheong dan Charles Ess, “Religion 2.0? Relational and Hybridizing Pathways in Religion, Social Media and Culture” dalam *In Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, Futures*, Editor: Pauline H. Cheong, Peter Fischer-Nielsen, Stefan Gelfgren and Charles Ess, (New York: Peter Lang, 2012), 1-24
- Pius A Partanto dan M.Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer Surabaya*: Arkola, 1994.

- Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, “Internet, Pemerintah, dan Pembentukan Sikap Keberagamaan Generasi Z”, Jakarta: UIN Jakarta (2021).
- Riyadi Suryana, “Politik Hijrah Kartosuwiryo; Menuju Negara Islam Indonesia” *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1 No. 2 (2019).
- Rohit Chopra, “Islam The Cyber Presence of Babri Masjid : History , Politics and Difference in Online Indian Islam”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 43, No. 3 (2008), 47-56.
- Rulli Nasrullah, dkk, Materi Pendukung Literasi Digital. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2017.
- Schulze, K.E., & Liow, J.C. (2019). “Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the ISIS Phenomenon in Indonesia and Malaysia”. *Asian Security*, 15(2). <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1424710>
- Soebardi, S. “Kartosowirjo and the Darul Islam rebellion in Indonesia”. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 14, No. 1. (1983).
- Solahudin and Fakhruroji, “Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority.” *Religions*, 11(1). <https://doi.org/10.3390/rel11010019>
- Stephen D. O’Leary, “Cyberspace as Sacred Space: Communication Religion on Computer Networks”, *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV (1996): 781–808.
- Taqiyuddin As-Subki, *Ad-Durrah al Mudhiyyah Fi Ar-Radd ’ala Ibn Taimiyah*, Juz I. Damaskus: Al Muassasah Al-Khafiqain, 1982.
- Taqiyuddin As-Subki, *Thabaqat Syafi’iyah Al-Kubro*, Vol. 10. Damaskus: Isa Al-Babi Al- Halabi, 1980.
- Taufik Abdullah, (ed). “Kata Pengantar” *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali, 1983.

- Thoha Hamim, dkk., *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. Surabaya: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2007
- Uberman, M., & Shay, S. (2016). "An Analysis of Dabiq". *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 8(9). JSTOR.
- Vin Crosbie. 2006, 'Rebuilding Media'. Diakses pada 1 Oktober 2012 dari http://rebuildingmedia.corante.com/archives/2006/04/27/what_is_new_media.php.
- Windy Triana, dkk, "*Hijrah: Trend Keberagamaan Kaum Millennial Indonesia*". Jakarta: PPIM UIN Jakarta.
- Winfried Schulz, "Reconsidering Mediatization as an analytical concept", *European Journal of Communication*, 19(1), 87–101.
- Yasraf Amir Piliang, (2012). Masyarakat Informasi dan Digital: Teknologi Informasi dan Perubahan Sosial. *Jurnal Siosioteknologi*, 11(27), 143–155.
- Yusuf Darmawan, "Bermedia Sosial dengan Etis, Pentingkah?" www.mediaindonesia.com, 15 Desember 2023
- Zainal Abidin Bagir, dkk, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2014.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Profil Penulis

Achmad Muhibbin Zuhri, lahir di Surabaya pada tanggal 11 Juli 1972. Pendidikannya mulai Strata 1 (S1) sampai Strata 3 (S3) diselesaikan di UIN Sunan Ampel Surabaya (saat itu masih berstatus IAIN), kursus manajemen riset di Melbourne University (2010) dan Postdoctoral di Deakin University Melbourne (2013). Ia tercatat sebagai dosen PNS di almaternya tersebut sejak tahun 1996 dan di beberapa perguruan tinggi swasta. Selain aktif mengajar di kampus, baik di program S1 dan Pascasarjana, ia juga intensif memberikan ceramah ilmiah melalui seminar, simposium dan workshop di berbagai daerah. Tulisan-tulisannya yang tajam, juga banyak menghiasi media massa. Selain itu, aktifitasnya banyak digunakan untuk kegiatan sosial keagamaan. Jiwa organisasinya dipupuk semenjak ia mengenyam pendidikan di kampus sebagai aktivis senat mahasiswa dan PMII. Ia juga tercatat pernah menjadi pengurus Lakpesdam NU Jatim (1998-2002) dan terpilih sebagai Ketua GP Ansor Jawa Timur pada tahun 2008. Tak heran ia pernah diamanahi menjadi Ketua PCNU Surabaya dua periode sekaligus menjabat sebagai direktur Museum NU Surabaya sejak didirikan pada tahun 2004. Saat ini ia diamanahi menjadi Wakil Dekan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama UIN Sunan Ampel Surabaya. Serta menjadi Sekretaris Lembaga Pengembangan Pesantren dan Diniyah Provinsi Jawa Timur



UIN SUNAN AMPEL