



OTORITAS AGAMA DI RUANG SIBER: FRAGMENTASI DAN KONTESTASI

Lukman Hakim¹, Zainal Mukhlis²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

lhakim@uinsa.ac.id¹, zainalmukhlis@uinsa.ac.id²

Article Info

Article history:

Received: 14 Juli 2023

Accepted: 25 Agustus 2023

Published: 1 Oktober 2023

Keyword:

Religious Authority,
Internet, Salafism,
Moderate Muslim

Abstract

Internet which is able to integrate complex and diverse religious literature as well as is able to offer greater flexibility and accessibility to Muslim community (ummah), has become space for revolution in religious understanding and contestation of religious authority. This article focuses on how internet intervention is able to encourage religious authority fragmented and contested in Indonesia. Using library research, this study argues that digital technology that offers greater flexibility and accessibility to Islamic texts can encourage Muslims to be less dependent on established sources of authority. This reality is exploited by pure-salafi and salafi-jihadist groups to promote individualising religious authority through independent mujtahid movement called "do it yourself" and "leaderless jihad". Meanwhile, the traditionalist-moderate Muslim group responded the salafi's activism by building a religion narration regarding the importance of connected-sanad in doing ijihad and studying religion which is disseminated through cyber media. In short, cyberspace has become a means of contestation of religious authorities in affirming religious identity and ideology of moderate Muslims and radical conservative in particular.

Teknologi internet yang mampu mengintegrasikan literatur keagamaan yang kompleks dan beragam, serta mampu menawarkan fleksibilitas dan aksesibilitas yang lebih besar kepada umat, telah menjadi sebagai ruang revolusi dan kontestasi otoritas keagamaan. Artikel ini memfokuskan kajian pada bagaimana intervensi internet mampu mendorong fragmentasi dan kontestasi otoritas agama di Indonesia. Dengan menggunakan penelitian kepustakaan (library-research), studi ini berargumen bahwa teknologi digital yang menawarkan fleksibilitas dan aksesibilitas yang lebih besar pada teks-teks Islam secara online mampu mendorong umat Islam untuk tidak terlalu bergantung pada sumber-sumber otoritas yang mapan. Realitas ini dimanfaatkan oleh kelompok salafi-murni dan salafi-jihadis untuk melakukan individualisasi otoritas melalui gerakan berijtihad mandiri "do it yourself" dan "leaderless jihad" (jihad tanpa pemimpin). Sedangkan kelompok Muslim tradisional-moderat melakukan respon dengan membangun narasi pentingnya beragama dengan menggunakan sanad yang jelas yang didesiminasikan melalui media siber. Ringkasnya, ruang siber menjadi sarana kontestasi otoritas agama dalam meneguhkan identitas dan ideologi agama, Muslim moderat dan konservatif-radikal.

Copyright © 2023 Jurnal Ilmu Komunikasi. All rights reserved.

Editorial Office:

Program Studi Ilmu Komunikasi, Fakultas Dakwah dan Komunikasi, UIN Sunan Ampel Surabaya.

Jl. Ahmad Yani 117 Surabaya, Jawa Timur, Indonesia.

Email: jurnalilkom@uinsby.ac.id

Pendahuluan

Semenjak aktivitas keagamaan masuk ke ruang siber (*cyberspace*), fenomena pergeseran otoritas tradisional agama menjadi tren global. termasuk di Indonesia. Beberapa ahli menandakan bahwa penetrasi teknologi digital ke dalam ranah agama telah mendorong terjadinya polarisasi dan pergeseran otoritas agama; dari domain ulama kepada intelektual muslim dan *da'i* baru,¹ intelektual mikro baru², dan santri baru (*new santri*)³. Lebih dari itu, media siber telah membangun arena baru bagi kontestasi otoritas agama, khususnya antara Islam tradisional moderat dan fundamentalis-radikal⁴

Di Indonesia, fenomena munculnya para *da'i* muda di media sosial dengan jutaan *followers* setidaknya dapat menjelaskan realitas polarisasi otoritas agama yang berbeda dengan otoritas tradisional atau kharismatik seperti yang didefinisikan Weber.⁵ Misalnya, Felix

Siauw, Hanny Bondy, dan Evie Effendy adalah penceramah muda populer tanpa memiliki latar pendidikan agama konvensional. Popularitas mereka karena keterampilan komunikasi yang baik, menggunakan bahasa yang populer di kalangan generasi milenial, dan aktif berdakwah di media sosial.⁶ Pula Abdul Shomad, Adi Hidayat, dan Hanan Attaki sebagai pendakwah dengan latar belakang alumni perguruan tinggi di Timur Tengah yang tidak memiliki garis keturunan dari kiai kharismatik. Popularitas mereka karena kemampuan dalam menyampaikan ajaran Islam dengan cara yang tidak konvensional dan lebih argumentatif dan mengikuti logika budaya pop.⁷

Namun demikian, banyaknya institusi keagamaan dan intelektual muslim yang membuat lama-laman pengajaran di internet dalam bentuk media massa online atau media sosial baik dari kelompok salafi, syi'ah,⁸ maupun sunni moderat juga

¹ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism. Scholarly Authority in Modern Islam*. (UK: Cambridge University Press, 2022), 85.

² Turner, Bryan S. "Religious Authority and the New Media." *SAGE Journals* 26, 2 (2007), 128-132.

³ Norshahril Saat & Ahmad Najib Burhani, "Introduction." Dalam Norshahril Saat & Ahmad Najib Burhani (eds), *New Santri Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2020), 1-10.

⁴ Leonie Schmidt. "Aesthetics of Authority: 'Islam Nusantara' and Islamic 'radicalism' in Indonesian film and social media." *Religion*, Vol. 51, No. 2, (2021), 237-258.

⁵ Menurut Weber, otoritas agama bersama dari kharisma, yakni nilai-nilai kepribadian individu tertentu yang membedakannya dari manusia biasa, dan diperlakukan sebagai mereka yang diberkahi Tuhan dengan kualitas supernatural, setidaknya kualitas khusus yang luar biasa, sehingga membuatnya berhak untuk ditaati oleh orang lain. Max Weber defined charisma as a "certain quality of an individual's personality by

virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities". David G Brofirstmly, "Charisma and leadership: Charisma and Charismatic Authority," D Chryssides and Benjamin E. Zeller (eds), *New Religious Movemen in Companion to New Religious Movement* (Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2014), 56.

⁶ Oki Setiana Dewi & Ahmad Khoirul Fata, "Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia," *Jurnal Bimas Islam*, Vol 14 No. 1 (2021), 13.

⁷ Wahyudi Akmaliah, "The Rise of Cool Ustadz: Preaching, Subcultures and The Pemuda Hijrah Movement," Norshahril Saat & Ahmad najib Burhani (eds), *New Santri Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2020), 239-240.

⁸ Media baru seperti website, halaman facebook, blogspot, dan twitter juga menjadi media bagi komunitas Syiah di Indonesia untuk mengekspresikan kehadiran, gerakan, dan pemikiran mereka. Rachmah Ida, "Cyberculture

menandai terjadinya pelipatgandaan otoritas yang bersaing (*multiplication of competing uthorities*),⁹ seperti laman *nu.or.id*, *bincangsyariah.com*, *islami.co*, *tafsirweb.com*, *muslim.or.id*, *rumaysho.com*, *portal-islam.id*, *islampos.com*, *almanhaj.or.id*, *eramuslim.com*, *konsultasisyariah.com*, *hidayatullah.com*, *dutaislam.com*, *suaramuhammadiyah.id.*,

Situasi kontemporer ini tentu mempengaruhi pembentukan sistem pengetahuan agama, budaya, dan otoritas tradisional, sehingga tak pelak hal ini dapat memengaruhi eksistensi otoritas agama yang mapan, terutama Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Turner menegaskan bahwa teknologi informasi global dan budaya mempunyai relasi asosiatif dengan rusaknya bentuk otoritas keagamaan tradisional karena mereka memperluas mode komunikasi konvensional, memperluas jumlah orang yang dapat langsung melakukan dialog dengan teks, membuka peluang baru bagi mereka untuk debat dan menciptakan visi alternatif komunitas global.¹⁰

Artikel ini secara spesifik membahas kontestasi otoritas keagamaan di ruang siber (*cyberspace*) antara kelompok Islam tradisional dan salafi di Indonesia dengan menggunakan kerangka konsep

Heidi Campbell tentang otoritas agama di ruang online, yakni aspek hirarki, struktur, teks, dan ideologi agama.

Memahami Otoritas Agama di Era Digital

Otoritas agama dapat dilihat sebagai bentuk relasi kuasa yang melahirkan struktur moral, ideologis, bahkan hukum. Weber membedakan tiga jenis otoritas: otoritas legal rasional, otoritas tradisional, dan otoritas kharismatik.¹¹ Otoritas legal rasional adalah otoritas yang legitimasinya berasal dari suatu sistem hukum. Ada berbagai cara untuk mengembangkan otoritas hukum, diantaranya sistem konvensi, undang-undang, dan peraturan berkembang di masyarakat dan pemerintahan.

Sedangkan otoritas tradisional adalah jenis otoritas dimana hak-hak tradisional dari individu yang berkuasa atau kelompok dominan diterima, atau setidaknya tidak ditentang, oleh kelompok bawahan. Hal ini dapat berupa, (1) keagamaan, kesakralan, atau spiritual, (2) budaya yang sudah mapan dan secara perlahan berubah, atau (3) struktur suku, keluarga, atau klan. Individu yang dominan dapat berupa pendeta, pemimpin klan, kepala keluarga, atau patriark lainnya, atau elit dominan yang dapat memerintah.

and Sectarianism in Indonesia: The Rise of Shia Media and Anti-Shia Online Movements," *Jurnal Komunikasi Islam* 6, 2 (2017), 1-19

⁹ Adam Possamai & Bryan S Turner. "Authority and Liquid Religion in Cyber-space: the new territories of religious communication." *International Social Science journal*, Vol. 63, Issue 209-210 (September–December 2012), 8.

¹⁰ Turner, Bryan S. "Religious Authority..." 120. Dale F. Eickelman and J.W. Anderson, "Print, Islam, and the Prospect for Civic Pluralism: The New Religious Writings and Their Audiences,"

Journal of Islamic Studies 8, 1 (1997), 49. See also Taufik Abdullah, "The Formation of a New Paradigm? A Sketch on Contemporary Islamic Discourse," Mark Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesia Islamic Thought* (Tempe: Arizona University Program for Southeast Asia Studies, 1996), 75.

¹¹ Marx Weber.. *Theory of Social and Economic Organization*. (A. Henderson & T. Parsons, Trans.. New York: Oxford University Press, 1968), .

Dalam banyak kasus, otoritas tradisional didukung oleh budaya seperti mitos atau hubungan dengan hal-hal sakral, simbol-simbol seperti salib, kitab suci, atau bendera, dan oleh struktur dan institusi yang melanggengkan otoritas tradisional tersebut. Menurut Weber, dominasi kaum tradisionalis ini "bertumpu pada keyakinan akan kesucian rutinitas sehari-hari".¹² Ritzer mencatat bahwa "otoritas tradisional didasarkan pada klaim para pemimpin, dan keyakinan para pengikutnya, bahwa ada kebajikan dalam kesucian aturan dan kekuasaan yang sudah ada sejak dahulu kala".¹³

Adapun otoritas karismatik adalah otoritas yang berasal dari karisma dan pengaruh pribadi seorang individu. Weber mendefinisikan otoritas karismatik sebagai "menyandarkan ketaatan pada kesucian yang luar biasa (*the exceptional sanctity*), kepahlawanan atau karakter teladan dari seseorang, dan pada tatanan normatif yang diungkapkan atau ditahbiskan olehnya".¹⁴ Artinya, karisma adalah kualitas kepribadian individu yang dianggap luar biasa, dan pengikutnya mungkin menganggap kualitas ini diberkahi dengan kekuatan atau kualitas supernatural, manusia super, atau luar biasa.

Perspektif Weberian ini telah memantik banyak kajian terkait otoritas keagamaan di era digital. Mengambil perspektif yang berbeda dengan Weberian,

Turner --dengan meminjam konsep masyarakat jaringan (*network society*) yang diintrodusir oleh Castells-- mengatakan bahwa sistem informasi digital mendesentralisasikan kekuasaan kepada para aktor yang terletak pada titik-titik yang menentukan dalam urutan aktivitas komunikatif yang berkelanjutan. Oleh karenanya, Turner berpendapat bahwa otoritas agama bukanlah bersumber dari legal rasional yang diproduksi negara ataupun bersumber dari kharisma tokoh dan sistem sosial tradisional.¹⁵

Sedangkan beberapa ahli lain masih mengikuti perspektif Weberian dalam mengkaji otoritas keagamaan online. Beberapa memusatkan fokus kajian otoritas keagamaan pada tokoh utama agama, sedangkan beberapa ahli lainnya menekankan pada aspek material dan objek otoritas keagamaan. Gifford misalnya, membahas kitab suci dan tradisi sebagai elemen yang menyampaikan pengalaman beragama yang pada akhirnya merupakan bentuk otoritas yang mempengaruhi para pengikut agama.¹⁶

Senada dengan perspektif Weberian, Campbell membagi empat kategori yang berkaitan dengan pengaruh internet terhadap otoritas agama, yakni, *pertama* adalah efek internet pada hierarki klerikal (posisi ulama atau pendeta), *kedua*, dampaknya terhadap organisasi keagamaan, *ketiga*, pengaruh ideologi

¹² Hans Heinrich Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (New York, Oxford University Press, 1958), 297.

¹³ George Ritzer, *Sociological Theory*, Eighth edition, (New York, McGraw-Hill, 2010), 132.

¹⁴ Weber, *Theory of Social..* . 215.

¹⁵ Turner, Bryan S. "Religious Authority...": 123-124.

¹⁶ Akiva Berger, Ayelet Baram-Tsabari, and Oren Golan. "How Do Religious Ask the Expert Sites" Shape Online Religious Authorities? From Clerics to Online Influencers." *Religions*, 14, No. 444 (2023): 4.

keagamaan, dan *keempat*, pengaruh internet terhadap teks-teks keagamaan.¹⁷

Analisis hirarki keagamaan ini berpusat pada komentar tentang peran dan persepsi pemuka agama atau tokoh otoritas dalam kaitannya dengan internet. Hasil penelitian Campbell pada pengikut agama Yahudi dan Islam menyatakan bahwa beberapa pendapat yang dibuat oleh penganut agama Yahudi dan Muslim menggambarkan bahwa peran penting para pemimpin agama tradisional (*rabi*, *imam*, *ulama*) yang dinyatakan masyarakat sebagai penafsir pengetahuan dan praktik keagamaan. Penekanan pada potensi Internet untuk membentuk cara penggunaannya melihat pemimpin agama di ranah *offline* dapat ditemukan pada beberapa penelitian yang menunjukkan bahwa Internet mungkin menciptakan bentuk baru otoritas keagamaan. Studi Anderson merinci munculnya tiga komunitas baru sebagai penafsir agama dan praktik Islam secara online; *pertama*, perintis kreol (*creole pioneers*), yakni mereka dengan kualifikasi teknis-profesional dan latar belakang transnasional yang 'membawa kepentingan agama secara online sebagai kajian setelah jam kerja. *Kedua*, sebagai aktivis (*activist interpreters*), yang merekrut orang lain ke arah wacana atau kelompok tertentu dan menggunakan Internet untuk menjangkau audien yang lebih luas. *Ketiga*, penafsir resmi (*officializing discourses*), yakni pemimpin yang diakui dari dewan

pemerintah dan kelompok agama yang menegaskan akses universal dan rasa partisipasi dalam ruang public, baik audien, pengamat, atau *browser*. Anderson berpendapat bahwa wacana Islam sedang diubah oleh para penafsir baru ini, karena kehadiran online dan penyajian retorika menciptakan kekuasaan yang meminggirkan media tradisional dimana para pemimpin agama diakui.¹⁸ Munculnya otoritas agama baru secara online digaungkan oleh penelitian Institut Hartford terhadap situs web jamaah di Amerika Serikat. Studi ini menemukan bahwa ketergantungan yang meningkat pada Internet mengubah struktur kekuatan jamaah, memberdayakan "teknisi" yang sebelumnya terpinggirkan yang mengambil peran kepemimpinan baru seperti "webmaster gereja". Webmaster atau moderator online berfungsi sebagai agen otoritas baru.¹⁹

Mengacu pada hasil studi Anderson, Campbell menyoroti kebutuhan untuk meneliti munculnya peran-peran baru tokoh agama secara online dan pengaruhnya terhadap struktur otoritas luring tradisional. Karena Internet menciptakan potensi munculnya pemimpin agama baru dalam suatu komunitas, hal itu juga akan menjadi penting untuk mempelajari bagaimana keterlibatan (atau kurangnya keterlibatan) seorang pemimpin agama dengan Internet dapat memengaruhi potensi pengaruhnya secara *offline*. Perhatian harus diberikan pada bagaimana

¹⁷ Heidi A Campbell. "Who's got the power? Religious authority and the Internet." *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007). 1054–1060.

¹⁸ Jon W. Anderson. "The Internet and Islam's new interpreters." Dalam Dale F. Eickelman (Ed.),

New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 50.

¹⁹ Campbell. "Who's got the power?.", 1055.

figur otoritas agama baru dapat muncul secara online, dan pengaruh apa yang dapat diberikan oleh penafsir agama ini dalam komunitas kepercayaan lokal dan tradisi secara keseluruhan. Hal ini juga membuka kebutuhan untuk mempertimbangkan tidak hanya peran otoritas, tetapi juga struktur otoritas dan pola organisasi.

Berkenaan dengan dampak internet terhadap organisasi keagamaan dan struktur otoritas keagamaan khususnya pada sistem praktik beragama umat, termasuk bagaimana komunitas beribadah, bagaimana mereka mengikuti aturan ritual tertentu, menyampaikan informasi, dan mempertahankan keterhubungan diantara anggota komunitas agama, maka sangat memungkinkan terjadinya interaksi umat beragama secara *online-offline*. Ini akan menjadi area yang berpotensi penting untuk diteliti.

Sedangkan terkait kategori ketiga, yakni pengaruh ideologi agama. Beberapa hasil studi yang terkait dengan hal ini berfokus pada pembentukan citra komunitas agama tunggal atau global, misalnya dengan mendeskripsikan komunitas online sebagai "komunitas satu suara". Hasil penelitian Lawrence menemukan bahwa Internet mempengaruhi bentuk otoritas Islam tradisional, terutama dengan kecenderungannya untuk menekankan komunitas atau struktur global daripada yang lokal.²⁰ Adapun terkait dengan efek internet terhadap teks-teks agama, yakni ajaran dan interpretasi yang diterima dari

kitab suci. Dalam konteks ini jarang sekali ditemukan literatur yang membahas tentang posisi teks agama di internet.

Nah, ketika otoritas keagamaan bergantung pada sumber-sumber pewahyuan dan keyakinan, maka Campbell mencatat bahwa penelitian tentang otoritas keagamaan online memfokuskan pada struktur dan hierarki legal, yakni struktur sosial dan hirarki sebagai sumber bentuk legitimasi tradisi yang sah²¹

Hasil dan Pembahasan

Individualisasi Otoritas Agama: Gerakan *Do It Yourself* & *Leaderless Jihad*

Kehadiran teknologi digital menawarkan berbagai fasilitas dengan fleksibilitas dan aksesibilitas yang lebih besar pada teks-teks Islam secara online yang memungkinkan umat kurang bergantung pada sumber-sumber otoritas yang mapan, yang lebih lanjut memungkinkan mereka membentuk religiusitas mereka sendiri atau bisa disebut sebagai individualisasi otoritas.²² Dengan kata lain, mereka dapat membentuk opini subjektif terhadap pengetahuan agama tanpa memperhatikan pedoman tradisional yang kaku.

Karakteristik internet demikian itu cukup relevan dengan pola ajara kaum Salafi sekaligus telah membuka jalan bagi paham ajaran mereka yang lebih mengedepankan *ijtihad* mandiri dalam beragama, dari pada *taqlid*.²³ Dengan kata

²⁰ Heidi A Campbell. "Who's got the power?...", 1058.

²¹ Heidi A Campbell. "Religious authority and the blogosphere. *Journal of Computer-Mediated Communication*." 15, (2010.), 251-2 76.

²² Adam Possamai & Bryan S Turner. "Authority and Liquid Religion..." hal. 9.

²³ Goran Larsson, *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates* (Burlington, VT: Ashgate, 2011), 44.

lain, kehadiran media siber dan media sosial menjadi berkah bagi dakwah kelompok ini. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari gerakan “*do it yourself*” (lakukan sendiri) yang dipromosikan seorang salafi, Muammad Sultan al-Khujnadi mempromosikan gerakan “*do it yourself*” (lakukan sendiri), dimana seseorang tidak membutuhkan empat mazhab hukum Islam. Menurutnya, seorang Muslim hanya perlu al-Qur'an dan kumpulan hadits-hadits utama untuk memahami agama.²⁴ Dengan ketersediaan perpustakaan Islam di media online yang dapat diakses akan memudahkan umat Islam awam (*lay Muslims*) untuk melakukan *ijtihad* tersebut. Gerakan “*do it yourself*” ini tampaknya diinspirasi oleh tokoh Salafi otodidak, Albani. Menurut Albāni, sejatinya guru mempunyai kedudukan yang penting dalam proses pembelajaran, tetapi dia mengkritik terhadap *taqlīd* dan penghormatan yang berlebihan terhadap ulama, yang membuat orang awam selalu bertanya dan meminta para ulama untuk menjelaskan bukti-teks (dalil). Oleh karenanya, dia mendorong dan memberdayakan umat Islam awam untuk melakukan interpretasi dan

rekonsiliasi kitab suci di tangan mereka sendiri.²⁵

Di Indonesia, aktivitas dakwah online yang dilakukan aktivisi salafi cukup banyak, baik berupa media massa, blog, website, dan kanal youtube para ustadz seperti *eramuslim.com*, *hidayatullah.com*, *arrahmah.com*, *al-mustaqbal.net*, *daulahislamiyah.com*. Hasil studi Asep menemukan bahwa aliran Salafi telah menggunakan situs web untuk mempromosikan ideologi mereka, menyerang kelompok lain yang dianggap bertentangan dengan *manhaj* mereka, serta membangun jaringan baik di tingkat lokal maupun global sebagai strategi untuk menjaga solidaritas antar pengikutnya.²⁶ Darisini, para intelektual muslim reformis, *da'i*, “pakar instan” (*instant experts*), pengkhotbah awam, serta *entertainers*, menjadi suara alternatif dari otoritas keagamaan.²⁷

Perlu diketahui bahwa formulasi gerakan Salafi tidak monolitik, tetapi dinamis dan terdiferensiasi.²⁸ Kelompok ini dibagi menjadi dua, yakni salafi murni (*pure-jihadis*) dan salafi jihadis (islamis)²⁹ sering juga disebut dengan istilah neo-fundamentalisme.³⁰ Kelompok pertama adalah gerakan reformis Muslim yang

²⁴ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism. Scholarly Authority in Modern Islam*. (Die Welt Des Islams, 2022), 85.

²⁵ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism..*, 86.

²⁶ Asep Muhammad Iqbal, “Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia,” *Jurnal Komunikasi Indonesia* 2, 2 (2013). 81-85.

²⁷ Asep Muhammad Iqbal, “Agama dan Adopsi Media Baru..”, 84.

²⁸ Asef Bayat. “*Islamism and Social Movement Theory*.” *Third World Quarterly*, 26, No. 6 (2005), 897-899.

²⁹ Masdar Hilmy, “The Configuration of Radical Islamism in Indonesia: Some Contemporary Assessments and Trajectories.” *Al-Tahrir*, 14, No. 1 (Mei 2014), 4-5. Masdar Hilmy. *Islamism and Democracy in Indonesia : Piety and Pragmatism* (Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 2010), 102.

³⁰ Ahmad Nur Fuad. “Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer.” *ISLAMICA*, 2, No. 1 (September 2007), 22-24.

bertujuan untuk mengembalikan Islam ke kemurnian agama seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan dua generasi setelahnya dengan cara tanpa kekerasan. Sedangkan kelompok kedua, didefinisikan sebagai kelompok salafisme radikal yang bertekad untuk memerangi musuh-musuh Islam melalui kekerasan, baik musuh dekat dan jauh. Musuh dekat adalah sesama muslim yang pemikiran dan sikapnya dianggap bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Di Indonesia, atribusi musuh dekat melekat pada Muslim liberal yang menyebarkan ide-ide yang diimpor dari luar Islam dan, oleh karena itu, yang bertentangan dengan syariah seperti demokrasi, gender, hak asasi manusia dan kebebasan beragama. Aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL) termasuk dalam kategori ini. Adapun musuh jauh orang-orang kafir, khususnya Amerika Serikat dan sekutunya.

Gerakan “lakukan sendiri” di atas tidak hanya berlaku di kalangan Salafi murni, namun juga Salafi-Jihadis dalam menerapkan sistem *khilafah* di Indonesia. Sebagai gerakan transnasional Islam, karakter gerakan mereka yang menolak taradis bermadzhab dan menyerukan sistem khilafah yang berpijak pada otoritas agama al-Qur’an & hadis, serta struktur sosial Islam yang diterapkan pada masa Nabi Muhammad, khalifah dan generasi sahabat, maka kehadiran internet juga menjadi berkah bagi kelompok jihadis ini.

Seruan para Salafi-Jihadis untuk melibatkan perempuan dalam jihad terbuka jalannya melalui kehadiran internet. Perekrutan para jihadis melalui internet telah menjadi bagian dari strategi baru bagi gerakan mereka. Setidaknya hal ini didasari pada karakter anonimitas, fleksibilitas, jangkauan internet yang mempermudah para aktivis Islamis, khususnya bagi wanita untuk terlibat dalam perjuangan kelompok Islamis. Dalam konteks karakter anonimitas internet, forum obrolan di dunia maya memberi peluang perempuan jihadis untuk terlibat aktif tanpa batasan sosial budaya dan agama, dibandingkan dengan dunia nyata.³¹

Sedangkan fleksibilitas internet yang tidak mengharuskan kehadiran fisik perempuan juga dianggap cukup relevan bagi keterlibatan mereka dalam forum-forum kajian Islam radikal. Pasalnya doktrin ajaran Islamis yang ketat dan tidak memungkinkan perempuan untuk berinteraksi secara fisik dengan laki-laki anggota IS yang bukan *mahram*, tidak sepenuhnya berlaku dalam dunia maya. Para perempuan dapat belajar tentang gerakan ISIS atau al-Qaeda serta mendapatkan instruksi instruksi tentang cara memproduksi senjata, amunisi, dan bahan peledak tanpa mensyaratkan kehadiran fisik.³²

Selain itu, karakter internet yang melampaui batas geografis juga mempermudah keterlibatan perempuan

³¹ Sergio E Sanchez, "The Internet and the Radicalization of Muslim Women," April 2014. Diakses dari <http://www.wpsanet.org/papers/docs/The%20Internet%20and%20the%20Radicalization%20of%20Muslim%20Women.pdf>.

³² Boaz Ganor, "Understanding the Motivations of “Lone Wolf” Terrorists: The “Bathtub” Model." *Perspectives on Terrorism*, 15, No. 2 (April 2021): 21.

dalam gerakan Islamis-jihadis. Bagi pemimpin kelompok Islamis radikal, penguasaan wilayah yang sudah mulai berkurang, seperti hilangnya wilayah ISIS di Suriah dan Irak, kelemahan al-Qaeda di berbagai area di seluruh dunia, dan keterbatasan operasional Hamas di luar Jalur Gaza, menjadi pertimbangan bagi mereka untuk penggunaan internet sebagai “wilayah baru” untuk penyebaran paham mereka.³³ Hal ini juga didukung oleh fakta berkurangnya populasi para *mujahidin* karena tertangkap oleh aparat. Dari tahun 2002 hingga 2016, disedikitnya 1.000 laki-laki ditangkap dan dipenjarakan. Nah, penurunan jumlah teroris dan ekstremis laki-laki menyebabkan meningkatnya penerimaan keterlibatan perempuan.³⁴ Dalam konteks ini, Umm Osama, tokoh perempuan al-Qaeda, menandakan:

*“Jaringan ini telah merekrut para perempuan pemberani dari seluruh dunia untuk diterjunkan ke Afghanistan, Arab atau Chechnya. Mereka dimobilisasi melalui internet. Para pejuang perempuan yang dilatih ini diharapkan mampu berjuang seperti halnya para perempuan pelaku bom bunuh diri di Chechnya maupun Palestina”.*³⁵

Keterbatasan wilayah dan ruang gerak kelompok salafi-jihadis di dunia nyata ini yang membuat para petinggi Islamis jihadis mengeksplotasi internet sebagai

“wilayah/ruang baru” untuk menciptakan kader-kader militan dalam formulasi gerakan teroris *lone wolf* (serangan mandiri). Bagi mereka karakter Internet yang fleksibel, interaktif, anonim, dan lintas geografis, sangat memungkinkan untuk menciptakan kader-kader militan yang dapat beroperasi di wilayah masing-masing. Internet memungkinkan teroris di seluruh dunia untuk menjadi bagian dari komunitas virtual orang-orang yang berpikiran sama, berkontribusi terhadap radikalisasi anggota mereka, mendidik satu sama lain tentang perencanaan, dan pelaksanaan serangan tanpa pernah bertemu secara fisik satu sama lain di negara masing-masing. Anggota komunitas virtual yang terpapar materi jihad yang disampaikan dengan kemampuan andal para propagandis teroris dalam berkomunikasi dengan anak-anak muda sangat memungkinkan mereka untuk terinspirasi melakukan serangan teroris.

Bruce Hoffman mengatakan, bahwa strategi baru al-Qaeda ini adalah memberdayakan dan memotivasi individu untuk melakukan tindakan kekerasan di luar mata-rantai komando teroris mana pun.³⁶ Dalam konteks inilah Mark Sageman menyatakan bahwa Internet telah menciptakan generasi baru teroris, yang disebut dengan istilah “*leaderless jihad*” (jihad tanpa pemimpin)³⁷

³³ Boaz Ganor, "Understanding the Motivations of...": 22

³⁴ Amalina Abdul Nasir. "Women in Terrorism: Evolution from Jemaah Islamiyah to Islamic State in Indonesia and Malaysia." *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 11, No. 2 (February 2019): 3.

³⁵ I Made Redi Hartana. "Teroris Perempuan; Ancaman Faktual di Indonesia." *Jurnal Ilmu*

Kepolisian, Edisi 089 (Agustus-Oktober 2017: 46.

³⁶ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (New York, NY: Columbia University Press, 1999).

³⁷ Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

Beberapa ahli menyatakan bahwa internet telah menjadi ruang revolusi untuk meningkatkan paham keagamaan dan proses desiminasi yang saat ini mengalahkan buku cetak.³⁸ Ini karena internet mengintegrasikan literatur yang kompleks dan beragam sehingga menjadi tempat yang aman untuk bereksperimen dengan agama secara mandiri dan refleksif diri.³⁹ Mode ini cocok untuk generasi baru (seperti Net Gen atau Generasi X dan Y) yang lebih berorientasi pada hubungan relasional daripada hierarki formal.⁴⁰ Oleh karenanya, generasi muda milenial menjadi pasar potensial bagi propaganda online yang dilakukan gerakan Islam radikal.

Kemampuan kelompok Islamis-radikal dalam mengoptimalkan fungsi internat ini, memungkinkan para pengguna media online meradikalisasi dirinya sendiri (*self radicalized*) melalui belajar mandiri dan refleksif diri secara online, yang lebih lanjut mendorong mereka menjadi kader-kader kombatan *lone wolf* di belahan dunia, termasuk Indonesia.

Dian Yulia Novi (DYN), calon martir bom panci di istana negara (2016), termasuk satu perempuan jihadis yang mengalami proses *self-radicalised*. Dia mengaku bahwa dalam melakukan aksi teror bom tersebut dirinya selalu melihat dan membaca status-status dan artikel-

artikel mengenai jihadis di website dan media sosial seperti *facebook* dan *telegram* yang disebar oleh ISIS selama 1 tahun, dan hal itu yang membuatnya terinspirasi melakukan aksi teror.⁴¹ Setelah mengalami *self-radicalised*, DYN kemudian berkenalan dengan simpatisan ISIS, Nur Solihin, yang berlanjut pada pernikahan. DYN pun melakukan *lone wolf* dengan mengirimkan surat wasiat ke suaminya, dan aksi terornya mampu digagalkan oleh aparat kepolisian.⁴²

Demikian halnya dengan Siska dan Dita pelaku penyerangan polisi di Mako Brimob Depok (2018). Siska, mahasiswi Universitas Pendidikan Indonesia (UPI), Bandung, mengaku mempelajari ajaran ISIS melalui internet dengan mendengarkan ceramah-ceramah pimpinan JAD Aman Abdurrahman. Kemudian dia bergabung dengan ISIS pada tahun 2017 dan dibaiat oleh pemimpin ISIS Abu Bakar al-Baghdadi melalui saluran Daulah di *Telegram*. Sedangkan Dita belajar tentang ISIS secara otodidak dengan memanfaatkan grup *WhatsApp* dan kanal *Telegram* sejak tahun 2017.⁴³ Meskipun pola radikalisasi Dian, Siska, dan Dita tidak sepenuhnya sama, namun ruang maya bisa dianggap telah mampu menciptakan wanita-wanita jihadis di Indonesia dalam formulasi *leaderness*

³⁸ Dirga Maulana, "Pintu-Pintu Radikalisme." *Koran Tempo.co* (20 Desember 2017), diakses dari <https://koran.tempo.co/konten/2017/12/20/425297/Pintu-pintu-Radikalisme>

³⁹ Heidi Campbell. "Challenges Created by Online Religious Networks." *Journal of Media and Religion*, 3, No 2 (2004), 81–99.

⁴⁰ Adam Possamai & Bryan S Turner. "Authority and Liquid Religion in Cyber-space: the new territories of religious communication."

International Social Science journal, 63, Issue 209-210 (September–December 2012), 197–206.

⁴¹ Wawancara Eksklusif tvOne: Pengakuan "Pengantin" Bom Istana, diakses dari https://www.youtube.com/watch?v=_OVvkjd1be0&t=200s

⁴² Heyder Affan. "Mengapa Rencana Sserangan ke Istana...."

⁴³ Sityi Maesarotul Qori'ah, "Keterlibatan Perempuan...": 42.

jihad, atau bisa disebut dengan *female lone wolf terrorist*.

Meneguhkan Agama Bersanad di Ruang Siber

Penetrasi media berita dan media sosial kaum salafi di Indonesia memunculkan reaksi dari kalangan Muslim tradisional. Beberapa media Islam beraliran Islam moderat bermunculan untuk menandingi eksistensi kaum salafi. Ormas Islam moderat seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) media online untuk mengoreksi pandangan Islamis radikal. Lebih dari itu, banyak jurnalis Muslim moderat melakukan konsolidasi dalam upaya melawan narasi radikal yang disampaikan oleh media Salafi melalui pembentukan sindikasi media Islam. Pemimpin redaksi situs resmi PBNU NU, Syafi Alielha menegaskan, *nahdliyyin* harus mewaspadai situs Islam seperti *Arrahmah*, *VOA Islam*, *Hidayatullah.com*, dan *VoiceNews* yang tidak mengusung dakwah Islam *rahmatan lil alamin*.⁴⁴

Hadirnya dakwah online KH. Bahaudin Nursalim (Gus Baha) juga menjadi fenomena budaya tandingan kaum tradisional pada gerakan ajaran salafi online. *Instagram*, *Facebook*, *Twitter*, dan *YouTube* Gus Baha yang dikelola melalui

akun media sosial *Santri Gayeng* dengan memaksimalkan estetika visual, kemampuan komunikasi, dan taktik pemasaran, seperti penggunaan file subtitle bahasa Indonesia mampu menarik khalayak *nahdliyyin* serta mantan *jihadis* untuk mendengarkan dan menyiarkan ceramahnya secara daring.⁴⁵ Hasil survei *Alvara Research Center* pada 2020 memosisikan ceramah Gus Baha di *Youtube* dalam jajaran penceramah agama terpopuler dan paling banyak didengar masyarakat secara online⁴⁶. Hal serupa juga dinyatakan dalam hasil studi Hidayat perihal pengemasan konten ceramah Gus Baha melalui media sosial (kanal El-Yeka Kudus) bahwa keberhasilan dakwah online Gus Baha bertumpu pada tiga hal, *pertama*, pengemasan judul yang dibuat menarik dan penyertaan *thumbnail* yang relevan pada video ceramah yang diunggah sebelum ditayangkan. *Kedua*, setelah video ceramah diunggah para admin El-Yeka Kudus secara teratur dan aktif menyematkan respon dari para audien. *Ketiga*, penyebaran konten dilakukan melalui *fanspage*, grup-grup *Facebook* dan status *WhatsApp* dengan menyertakan rujukannya.⁴⁷

Upaya aktivis NU yang melakukan inisiatif untuk melawan ‘radikalisme’ di media social dilakukan dengan cara

⁴⁴ Aru Lego Triono, “Konsolidasi Pengelola Media, Savic Ali: Kapal Digital NU Sudah Berkembang”, *NU Online* (11 Desember, 2020), diakses dari <https://m.nu.or.id/nasional/konsolidasi-pengelola-media-savic-ali-kapal-digital-nu-sudah-berkembang-MZCAP>

⁴⁵ Dawam Multazamy Rohmatulloh, Muhammad As’ad, & Robi’ah Machtumah Malayati, Gus Baha, Santri Gayeng, and The Rise of Traditionalist Preachers on Social Media. *Journal of Indonesian Islam*. Volume 16, Number 02, December 2022), 303.

⁴⁶ Rifqi Fairuz, *Survei: Ceramah Ustadz Abdul Somad dan Gus Baha Paling Banyak Didengar Publik Selama Ramadhan 2020*, diakses dari <https://islami.co/survei-ceramah-ustadz-abdul-somad-dan-gus-baha-paling-banyak-didengar-publik-selama-ramadhan-2020/>

⁴⁷ Mansur Hidayat, “Pengemasan Konten Ceramah Kiai di New Media: Studi Kasus pada YouTuber Milenial Gus Baha Pada Channel El-Yeka Kudus”, *J-KIS* .3, no. 1 (2022), 41-58.

membangun ‘kontra-narasi’ yang membingkai Islam Nusantara sebagai penangkal ‘radikalisme’. Hal ini dilakukan melalui produksi karya estetis di dunia maya dengan mengkonstruksi tokoh otoritas tradisional Islam sebagai panutan yang dapat membantu melindungi negara dari radikalisme, seperti gambar para wali, kyai, dan ulama yang ditampilkan sebagai sosok-sosok otoritatif yang sangat inspiratif, yang perlu didengarkan di masa-masa sulit karena mereka menjadi penangkal pemikiran ekstremis. Estetika yang terdiri dari unsur (audio) visual dan tulisan tersebut, dapat dilihat sebagai penopang intervensi NU dalam perdebatan tentang fragmentasi otoritas keagamaan.⁴⁸

Kesimpulan

Internet telah menjadi ruang revolusi untuk meningkatkan paham keagamaan dan proses desiminasi yang saat ini mengalahkan media cetak. Ini karena internet mengintegrasikan literatur yang kompleks dan beragam sehingga menjadi tempat yang aman untuk bereksperimen dengan agama secara mandiri dan reflektif diri. Realitas ini tentu mempengaruhi pembentukan sistem pengetahuan agama, budaya, dan otoritas tradisional. Bagi kelompok salafi kehadiran internet merupakan berkah dan memiliki relevansi dengan semangat “*do your self*” yang menandai seruan untuk untuk berjihad secara individu, dan meninggalkan *taqlid*. Oleh karenanya, penyebaran ajaran-ajaran salafi melalui internet cukup massif. Sedangkan kelompok tradisionalis berupaya melakukan budaya tanding

dengan melakukan kontra-narasi yang tetap meneguhkan otoritas tradisional, yang bersanad dan tetap menonjolkan otoritas ulama dengan memaksimalkan fasilitas media sosial dan internet.

Daftar Pustaka

- Akmaliah, Wahyudi, “The Rise of Cool Ustadz: Preaching, Subcultures and The Pemuda Hijrah Movement,” Norshahril Saat & Ahmad najib Burhani (eds), *New Santri Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2020).
- Bayat, Asef. “Islamism and Social Movement Theory” *Third World Quarterly*, 26, No. 6 (2005).
- Berger, Akiva, Ayelet Baram-Tsabari, and Oren Golan. “How Do Religious ‘Ask the Expert Sites’ Shape Online Religious Authorities? From Clerics to Online Influencers.” *Religions* 14, no. 4 (2023).
- Brofirstmly, David G. “Charisma and leadership: Charisma and Charismatic Authority,” D Chryssides and Benjamin E. Zeller (eds), *New Religious Movemen in Companion to New Religious Movement* (Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2014).
- Burhanudin, Jajat. “The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia”. *Studi Islamika* 11, no. 1 (2004): 23-62.
- Campbell, Heidi. “Who’s Got the Power?”

⁴⁸ Leonie Schmidt. “Aesthetics of authority...” 238.

- Religious Authority and the Internet.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, no. 3 (2007): 1043–1062.
- Campbell, Heidi. “Religious authority and the blogosphere”. *Journal of Computer Mediated Communication*, 15 (2010): 251-276.
- Dewi, Oki Setiana & Ahmad Khoirul Fata, “Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia,” *Jurnal Bimas Islam*, 14 No. 1 (2021).
- Eickelman, Dale F. and J.W. Anderson, “Print, Islam, and the Prospect for Civic Pluralism: The New Religious Writings and Their Audiences,” *Journal of Islamic Studies* 8, 1 (1997).
- Fuad, Ahmad Nur. “Interrelasi Fundamentalisme Dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer.” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 2, no. 1 (2014): 16-26.
- Ganor, Boaz. “Understanding the Motivations of ‘Lone Wolf’ Terrorists: The ‘Bathtub’ Model”. *Perspectives on Terrorism*, 15, no. 2 (2021): 23–32.
- Gerth, Hans Heinrich and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1958.
- Hamdeh, Emad, *Salafism and Traditionalism. Scholarly Authority in Modern Islam*. (UK: Cambridge University Press, 2022).
- Hartana, I Made Redi. “Teroris Perempuan; Ancaman Faktual Di Indonesia.” *Jurnal Ilmu Kepolisian* 089 (2017): 45–50.
- Hidayatullah, UIN Syarif, and Jakarta Indonesia. “The Emergence of Salafi Ustadhz in Indonesia”. 1, no. (November, 2012): 5–8.
- Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia : Piety and Pragmatism* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010).
- Larsson, Göran. *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates*. (Burlington, VT: Ashgate, 2011).
- Marta, Kolodziejska, and Arat Alp. “Religious Authority Online: Catholic Case Study in Poland.” *Religion and society in Central and Eastern Europe* 9, no. 1 (2016): 3–16.
- Possamai, Adam & Bryan S Turner. “Authority and Liquid Religion in Cyber-space: the new territories of religious communication.” *International Social Science journal*, 63 (September-December 2012)
- Ritzer, George, *Sociological Theory*, Eighth edition, New York, McGraw-Hill, 2010.
- Rohmatulloh, Dawam Multazamy, Muhammad As’ad, and Robi’Ah Machtumah Malayati. “Gus Baha, Santri Gayeng, and the Rise of Traditionalist Preachers on Social Media.” *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 2 (2022): 303–325.
- Schmidt, L. “Aesthetics of authority: ‘Islam Nusantara’ and Islamic ‘radicalism’ in Indonesian film and

social media.” *Religion*, 51, No. 2 (2021): 237-258.

Speckhard, Anne. “Female Terrorists in ISIS and Al Qaeda and 21st Century Terrorism.” *Trends Research: Inside the mind of a Jihadist*, no. (May 2015): 1-10.

Sunarwoto. “Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority.” *Archipel*, no. 91 (2016): 203–230.

Turner, Bryan S. “Religious Authority and the New Media.” *Theory, Culture & Society* 24, No. 2 (2007): 117–134.