

# FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN TANTANGAN OTORITAS KEAGAMAAN BARU DI ERA DIGITAL

Achmad Muhibin Zuhri  
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia  
E-mail: amizuhri@uinsby.ac.id

**Abstract:** The Indonesian Ulema Council (Majelis Ulama Indonesia, MUI) is a clerical institution tasked with issuing fatwas. On the one hand, these fatwa products can occasionally help Muslims with their internal issues, but on the other, MUI fatwa products serve as a vehicle for some groups to justify intolerable behavior. This article is included in the study of Islamic thought using a digital sociology perspective. Research information was found by looking up MUI fatwas in a number of incidents that had an effect on society in Internet news publications. According to this study, the virtual community (netizens) prefer Ustaz who is popular on social media over Ustaz from a variety of established religious organizations. The results of this study show that the MUI authority must prioritize setting and social impact when packaging fatwas. MUI fatwa products should be disseminated through social media platforms (Youtube, Facebook, Instagram, and Twitter). Its function is to target a wider congregation so that their understanding of Islam is in accordance with the objectives of the Shari'a (maqasid al-shari'ah). In addition, the packaging of fatwas is needed so that religious texts are understood more easily but do not eliminate the legal substance and socio-cultural considerations in a heterogeneous society.

**Keywords:** *Majelis Ulama Indonesia, fatwa, post-truth era, religious authority*

## Pendahuluan

Konflik berkepanjangan di Timur Tengah banyak menyisakan tanya, kenapa aktor kekerasan justru direpresentasikan oleh kelompok yang mengatasnamakan agama. Imbasnya, Islam diidentikan sebagai biang terorisme karena ajarannya ditunggangi oleh perilaku-perilaku tak manusiawi. Pembantaian dan pembunuhan yang disertai pekikan

*takbir* menjadi sebuah pemandangan yang sarat ironi. Inilah ajaran Nabi? Inilah cerminan kitab suci? Inilah perintah ilahi?

Fenomena mengerikan ini merupakan imbas dari gagalnya segolongan umat manusia membawakan ajaran agama di ranah sosial, budaya (dan politik). Islam sebagai korban, dijadikan sebagai tameng tindakan kriminal. Dengan mengatasnamakan Tuhan, segalanya absah dilakukan termasuk pembunuhan. Fenomena ini, kian menegaskan hubungan agama dan kebangsaan sulit disandingkan dengan harmonis. Karena nyatanya, dengan dalih menegakkan hukum Tuhan, saudara sendiri dibantai dengan tanpa ampun. Kasus di Suriah, Iraq, Yaman, Afganistan, Libia merupakan cerminan ironi nyata betapa buruknya islam ditampilkan.

Tindakan yang lebih pada upaya pembajakan agama (*religious hijacker*) ini jauh-jauh hari sudah mendapatkan tentangan dari Saifuddin Zuhri. Ia menyatakan bahwa islam tidak bisa dibawa dengan jalan kebencian dan meruntuhkan sendi-sendi perdamaian, karena hanya menyisakan dendam berkepanjangan. Fenomena terorisme dengan mengatasnamakan islam bahkan kontra produktif dengan mainstream strategi dakwah umat islam Indonesia. Sejurus kemudian, akan berkonsekuensi pada upaya mereduksi makna Islam yang damai (*salm*) serta menghilangkan karakter Islam sebagai penyelamat umat manusia (*sallama*).<sup>1</sup>

Islam dalam konteks Indonesia, merupakan agama yang sangat berperan penting dalam membangun spirit kebangsaan. Nasionalisme di Indonesia bahkan jamak dilahirkan dari artikulasi keimanan masyarakat muslim. Realitas ini mendapatkan afirmasi dari jejak Islamisasi Indonesia yang sejak kedatangannya tidak menampilkan hegemoni dan dominasi, bahkan sebaliknya, yaitu dengan jalan akulturasi dan asimilasi terhadap budaya lokal <sup>2</sup>. Bahkan nilai-nilai ajaran Islam yang menjadi intisari Pancasila telah menjadi kekuatan penting sebagai *common platform* dalam merawat kebhinekaan sekaligus persatuan bangsa Indonesia <sup>3</sup>.

Dalam jejak sejarahnya di Indonesia, Islam sebagai ajaran agama tidak pernah absen melakukan transformasi sosial dan revolusi

---

<sup>1</sup> Saifuddin Zuhri, *Kaleidoskop Politik Indonesia*, 3rd ed. (Jakarta: Gunung Agung, 1981).

<sup>2</sup> Ngatawi al-Zastrouw, "Mengenal Sepintas Islam Nusantara," *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, no. 1 (2017).

<sup>3</sup> Zainudin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa* (Yogyakarta: Galang Press, 2000).

kebangsaan dalam melakukan perlawanan melawan imperialisme. Sejarah berhasil merekam bahwa pondok pesantren dengan berbagai macam keunikannya, bahkan mampu menggerakkan semangat nasionalisme melalui pemikiran para ulamanya. Pangeran Diponegoro, Raden Fatah, Imam Bonjol, KH Hasyim Asy'ari, Kiai Abbas, Kiai Zainal Mustofa, Kiai Saifuddin Zuhri adalah sedikit nama kader-kader pesantren yang turut aktif memperjuangkan kemerdekaan negara atas dasar spirit keagamaan dalam bingkai kebangsaan.

Pemberontakan petani Banten tahun 1888 dibawah pimpinan tokoh Tarekat dalam melawan kolonialisme, fatwa Jihad Kiai Hasyim Asy'ari yang mampu memompa spirit peperangan di Surabaya November 1945, perang Jawa yang dipimpin Pengeran Diponegoro yang sempat membuat kalangan imperialis kewalahan merupakan jejak historis yang tak bisa dihapuskan begitu saja, bahwa dalam sejarahnya islam mempunyai kontribusi besar dalam meletakkan fondasi kebangsaan<sup>4</sup>.

Dari fakta sejarah di atas, maka eksistensi fatwa atau seruan ulama menjadi faktor penentu dalam menggerakkan laju perubahan masyarakat Islam. Karena posisi ulama dalam kultur masyarakat Indonesia, dengan keragamannya, masih menjadi landasan tak hanya pada aspek spiritual namun juga moral etis dalam merespon problematika kehidupan.

Namun citra positif performa keislaman yang jamak ditampilkan oleh intelektualisme tokoh agama mulai mendapatkan tantangan semenjak pesatnya laju teknologi digital. Munculnya otoritas keagamaan baru (*new religious authority*) pada posisi tertentu menggeser supremasi intelektual keislaman yang selama ini perankan oleh organisasi keislaman, sebut saja diantara NU, Muhammadiyah dan MUI. Ormas Islam ini, pada beberapa aspek bisa dibilang tertinggal dalam aspek pemenuhan kebutuhan keagamaan di media sosial.

Diakui atau tidak, kegaduhan perpolitikan nasional yang disulut oleh "politisasi pernyataan" Ahok tentang surah al-Maidah: 51, yang kemudian memunculkan gerakan populisme Islam 411 dan 212, serta wacana gerakan *people power* dalam sengketa pemilihan presiden, disulut oleh sekelompok orang yang mengatasmakan Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) MUI. Fatwa agama yang kemudian

---

<sup>4</sup> Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka, 1984).

menjadi alat mobilisasi konflik, menjadi sangat kuat pengaruhnya karena digerakkan oleh media sosial.<sup>5</sup>

Sebenarnya dinamisasi otoritas keagamaan sudah jauh-jauh hari dimaklumi oleh Rumadi. Dalam artikelnya, ia menerangkan bahwa pola keagamaan bisa saja menganut otoritas keagamaan tertentu, baik sebagai individu yang mendaku pada popularitasnya pada media sosial, atau sebagai kelompok keagamaan tertentu. Namun bisa saja seseorang beragama tanpa otoritas. Jika pandangan pertama didasarkan pada argumentasi bahwa agama merupakan pemahaman total terhadap ketuhanan, sehingga memerlukan *religious guidance*, maka pendapat kedua didasarkan pada argumentasi bahwa agama merupakan hak privat dalam berteologi. Dengan demikian, bagi Rumadi otoritas agama bukan merupakan hal yang statis, namun dinamis. Tingkat otoritas keagamaan dan inter relasi antar tingkat-tingkat otoritas merupakan bagian dari dinamika tersebut.<sup>6</sup>

Otoritas keagamaan baru muncul misalnya sebagaimana kajian yang dilakukan oleh Jinan yang mengkhawatirkan bahwa fatwa atau pandangan keagamaan tradisional “terkoyak” *status quo*-nya oleh suara-suara kritis-alternatif media online. Fenomena ini pada gilirannya berdampak pada otoritas pemimpin agama offline yang semakin tak bertaji. Seseorang yang memiliki posisi prestisius dalam komunitas offline akan kesulitan membawa otoritasnya tersebut ke dalam lingkungan online. Ironisnya platform media sosial: baik Facebook dan YouTube, kurang mendapatkan tempat bagi wacana teologi formal yang membosankan sebagaimana ceramah konvensional yang cenderung tidak powerfull dalam menampilkan “citra keagamaan” sebagaimana yang dikehendaki media sosial.

Ekspresi keagamaan dalam dunia virtual melahirkan apa yang disebut Campbell sebagai “networked religion” yang ditandai dengan munculnya komunitas berjejaring: misalnya pemuda hijah, identitas sosio-kultural yang bervariasi, otoritas yang bergeser, praktik keagamaan yang menuntut “serba pasti”. Artikulasi keagamaan di dunia maya, dengan demikian memberikan tidak hanya wawasan tentang atribut umum praktik keagamaan online, tetapi juga

---

<sup>5</sup> MOCHAMAD IQBAL JATMIKO, “Post-Truth, Media Sosial, Dan Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Indonesia Tahun 2019,” *Jurnal Dakwah Tabligh* 20, no. 1 (2019): 21, <https://doi.org/10.24252/jdt.v20i1.9529>.

<sup>6</sup> Rumadi Rumadi, “Islam Dan Otoritas Keagamaan,” *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012): 25, <https://doi.org/10.21580/ws.20.1.183>.

membantu menjelaskan tren terkini dalam praktik agama dan bahkan interaksi sosial dalam masyarakat berjejaring<sup>7</sup>. 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.

Potongan kecil teks, flyer, video pendek, dan jejaring sumber-sumber online 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.<sup>8</sup>

Pergeseran otoritas keagamaan di Indonesia juga tak luput dari kajian.<sup>9</sup> 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. Dengan mengkaji media sosial dan website Nadhirsyah 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.<sup>10</sup> Dengan menggunakan platform instagram, kelompok ini menaikan tagar #musikharam dan #hukum musik yang dalam kajian Misbah berhasil melemahkan otoritas keagamaan tradisional. Hal ini

---

<sup>7</sup> Heidi A. Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society," *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074>.

<sup>8</sup> Mutohharun Jinan, "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia," *Jurnal Komunikasi Islam* Vol. 3, no. 2 (2013): 321–48.

<sup>9</sup> Ahmad Khotim Muzakka, "Otoritas Keagamaan Dan Fatwa Personal Di Indonesia," *Epistémè: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 13, no. 1 (2018): 63–88, <https://doi.org/10.21274/epis.2018.13.1.63-88>.

<sup>10</sup> Aflahal Misbah, "Fun and Religious Authority : Socializing Anti-Music on Instagram," *Jurnal Masyarakat & Budaya* 21, no. 2 (2019): 149–68.

mengingat media digital saat ini menjadi sumber alternatif yang relatif diminati dibandingkan kajian konvensional.<sup>11</sup>

Namun dinamika keagamaan online dan offline mendapat catatan cukup penting dari Solahudin dan Fakhruji, yang menegaskan bahwa fenomena transmisi ajaran Islam di internet tidak boleh dipahami hanya sebagai bentuk populisme agama yang menantang otoritas agama, tetapi juga sebagai peluang untuk memperluas otoritas agama dalam konteks digital. Hubungan timbal balik online-offline pada dasarnya dimaksudkan untuk menggambarkan keterkaitan antara konteks praktik pembelajaran Islam di internet dan praktik tradisional dalam konteks offline. Dengan demikian, praktik pembelajaran Islam 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.<sup>12</sup>

Kajian-kajian sebelumnya, belum menyentuh lembaga fatwa yang ada di Indonesia sebagai salah satu simbol otoritas keagamaan tradisional. Dalam paper ini akan dibahas bagaimana kontestasi fatwa MUI saat ini, terutama di dalam *era Post-truth* yang dihadapkan dengan munculnya fenomena otoritas keagamaan baru (*new religious authority*) yang kepopulerannya cenderung tidak ditentukan oleh basis keilmuan: semisal kasus salah *tasrif* yang dilakukan oleh Ust. Tengku Zulkarnaen dan Haikal Hasan tentang makna kafir yang bisa menyulut emosi publik, kemudia dakwah yang sangat tendensius dan provokatif sebagaimana ditunjukkan oleh Alfian Tanjung dan Yahya Waloni tentang akhir zaman.

---

<sup>11</sup> Hatta Maulana, "Media Sosial , Sumber Keberagamaan Alternatif Remaja," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Masyarakat* 22, no. 1 (2018): 1–34, <https://doi.org/http://doi.org/10.15408/dakwah.v22i1.12044>.

<sup>12</sup> Dindin Solahudin and Moch Fakhruji, "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority," *Religions* 11, no. 1 (2020), <https://doi.org/10.3390/rel11010019>.

Beberapa ustadz yang disebut diatas, memiliki jumlah *followers* di media sosial yang militan, sehingga memiliki efek dalam mempengaruhi psikologi massa yang cukup membahayakan kerukunan sosial. Fenomena semacam ini, menjadi tantangan tersendiri bagi eksistensi MUI sebagai lembaga keagamaan Islam yang otoritatif di Indonesia. Hal ini karena organisasi ini sejak awal mendeklarasikan diri sebagai lembaga yang memiliki tujuan menjaga umat (*himayatul ummah*) dan menyatukan umat (*tauhid al-ummah*). Fenomena perkembangan teknologi informasi yang sangat pesat dan melahirkan era post-truth dimana otoritas keagamaan baru banyak bermunculan, menjadikan MUI harus melibatkan diri dalam kontestasi pemikiran keagamaan yang semakin bebas. Bagaimana MUI mampu berkontestasi mengawal pemikiran keislaman yang moderat di Indonesia di ruang digital? Lalu Bagaimana seharusnya fatwa dikemas secara visual dan persuasif di internet? Pertanyaan mendasar inilah yang akan dijawab dalam artikel ini lebih detail.

### **Media Sosial dan Tantangan *New Religious Authority***

Angka mengejutkan berhasil direkam oleh Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) dalam hal konsumsi internet di Indonesia. Salah satu lembaga survei yang memiliki konsen dalam hal penggunaan informasi digital ini melaporkan, sedikitnya pada tahun 2018 sebanyak 171,17 juta masyarakat Indonesia sudah terhubung internet. Itu berarti sebanyak 64,8% dari jumlah populasi masyarakat Indonesia telah akrab dengan penggunaan platform digital. Dari prosentasi tersebut, sebanyak 79% diantaranya merupakan pengguna aktif yang setiap hari menggunakan internet untuk memenuhi kebutuhan informasi dan komunikasi.<sup>13</sup>

APJII melaporkan bahwa rata-rata penggunaan internet per hari tersebut, digunakan untuk mengkonsumsi secara *streaming* video online dengan angka pengguna mencapai 45,3%, disusul game 17,1% dan mendengarkan musik 13,3%. Angka ini terbilang mencengangkan karena tidak menutup kemungkinan, konten video yang dikonsumsi baik dari youtube, ataupun yang langsung diunggah pada media sosial (facebook, instagram dan twitter) berisi tentang informasi-informasi keislaman yang pada posisi tertentu, seseorang tidak kuasa melakukan

---

<sup>13</sup> Marsya Nabila, "Survei APJII: Pengguna Internet Di Indonesia Capai 171,17 Juta Sepanjang 2018," [www.dailysocial.id](http://www.dailysocial.id), 2019, <https://dailysocial.id/post/pengguna-internet-indonesia-2018>.

evaluasi standar akademik terhadap disampaikan seseorang atas nama agama melalui siaran *live streaming*.<sup>14</sup>

Angka yang luar biasa ini akan terus bertambah, karena arus globalisasi telah berhasil menyeret masyarakat Indonesia ke dalam lautan informasi yang semakin tak terbendung. Salah satu konsekuensi logis dari fenomena ini adalah terjadinya pergeseran pada otoritas keagamaan (*religious authority*) dan juga simbol agama.

Secara tradisional, otoritas keagamaan tradisional (*traditional religious authority*) merujuk pada mereka yang belajar di pondok pesantren, universitas islam terkemuka atau mengikuti majelis taklim secara ketat, dengan latar belakang seperti itu mereka memiliki kapasitas untuk menyampaikan pesan keagamaan dan diakui oleh jamaahnya. Mereka adalah para ulama', kiai, mursyid dan guru-guru agama.

Konsep atas otoritas yang dimaksud dalam artikel ini, dengan meminjam teori yang diintrodusir oleh Max Weber sebagaimana yang dikutip oleh Zulkifli bahwa otoritas keagamaan didefinisikan sebagai "*a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional qualities*" dalam tulisannya bahkan menegaskan bahwa konsep otoritas tidak bisa dipertentangan dengan konsep kekuasaan (*the concept of power*).<sup>15</sup> Keduanya mempunyai ranahnya sendiri. Perbedaan itu ia katakan sebagai:

*"Power may be defined as the capacity to act freely in responding resistances from individuals or groups while authority is the right to act, lead or decide. While power is not institutionalized and always related to resistance and confrontation, authority is institutionalized and represents a set of norms, procedures, and traditions to be implemented in a social unit"*

Penjelasan di atas memberikan kesimpulan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara "*power*" dan "*otoritas*". Jika *power* lebih dipahami sebagai kapasitas dalam memberikan respons terhadap suatu gejala sosial, maka istilah *authority* hanya terbatas pada wewenang untuk bertindak, memimpin dan memutuskan. Oleh karena itu, otoritas, dalam hal ini, menjadi sangat cair dan tidak—secara kaku—hanya dimiliki oleh satu komunitas tertentu. Siapa pun bisa memiliki

---

<sup>14</sup> Nabila.

<sup>15</sup> Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," *Jurnal Miqot* 37, no. 1 (2013): 815.

kewenangan tanpa harus berkuasa terlebih dahulu, golongan dan kalangan dapat tampil di hadapan publik untuk mempresentasikan gagasan<sup>16</sup>.

Dalam konteks paham keagamaan, individu yang mempunyai kapasitas intelektual dan memenuhi standar akademik dapat menyandang status sebagai otoritas religius, yang di lain sisi juga membutuhkan legitimasi dari pihak lain<sup>17</sup>. Pengertian ini memberikan pemahaman bahwa otoritas keagamaan tidak ada menyaratkan intelektualitas, namun juga pengakuan dari orang lain yang pada akhirnya melahirkan popularitas.

Lingkar Survei Indonesia (LSI) yang dipimpin oleh Denny JA misalnya, pada tanggal 10 sampai 19 Oktober 2018 lalu melakukan sebuah riset dengan 1.200 responden. Dari hasil survei tersebut, menghasilkan fakta mengejutkan terkait dengan tingginya pengaruh ulama terhadap imbauan dalam politik elektoral. Suara-suara tokoh agama yang memiliki popularitas di media sosial bahkan lebih didengarkan oleh masyarakat dibanding dengan otoritas keagamaan tradisional.

Di antara para ulama yang ada di Indonesia, setidaknya hanya 5 ulama dengan tingkat elektabilitas tinggi, di mana suara mereka jauh lebih didengarkan. Peringkat pertama ditempati oleh Abdul Somad. Imbauannya banyak didengarkan oleh masyarakat dengan angka 30,2 persen, dikenal oleh 59,2 persen responden, dan disukai sebanyak 82,5 persen. Peringkat kedua ada Arifin Ilham. Imbauannya didengarkan oleh responden sebanyak 25,9 persen, dan disukai oleh mereka dengan angka 84,4 persen. Peringkat ketiga adalah Yusuf Mansur. Ia didengarkan oleh 24,9 persen responden, dengan tingkat kepopuleran 57,2 persen, dan tingkat disukai sebanyak 84,9 persen responden.

Sementara itu, yang berada di peringkat keempat adalah Aa Gym, dengan tingkat popularitas 69,3 persen dan suaranya didengarkan oleh 24,9 persen. Peringkat terakhir justru ditempati oleh Rizieq Shihab. Tingkat popularitasnya adalah 53,4 persen, dengan tingkat kesukaan 52,9 persen, dan imbauannya didengarkan oleh 17 persen responden. Data tersebut tidak hanya menunjukkan pergeseran otoritas keagamaan, melainkan juga terjadinya proses perubahan

---

<sup>16</sup> Zulkifli.

<sup>17</sup> Abdul; Sulistiyono Ghafur, "Peran Ulama Dalam Legislasi Modern Hukum Islam," *Asy-Syari'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 49, no. 1 (2014): 273.

secara perlahan-lahan seiring dengan pertumbuhan teknologi media itu sendiri<sup>18</sup>.

Kehadiran Internet dan perkembangan platform digital di Indonesia, pada gilirannya berimplikasi pada pergeseran otoritas keagamaan yang sebelumnya sudah mapan digenggam oleh media televisi melalui siaran dakwahnya. Semula, otoritas keagamaan di Indonesia jamak direpresentasikan oleh dua organisasi besar Islam di Indonesia; Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Kedua ormas islam ini, lazim menggunakan kemampuan ijtihad kolektifnya untuk meramu, memformulasikan problematika serta memutuskan permasalahan keummatan. Selain itu, dalam konteks ini MUI juga sering mengeluarkan fatwa sebagai manifestasi kehadirannya memberikan solusi ditengah publik.

Dengan adanya lebih dari setengah total jumlah penduduk Indonesia yang mengakses Internet membuat survei LSI tersebut menemukan titik persinggungan ketika menempatkan Abdul Shomad berada di urutan pertama yang suara dan imbauannya didengarkan oleh masyarakat.

Alih-alih memiliki pesantren serta tampil di televisi, karir Abdul Shomad justru dibangun dari rekaman videonya yang diunggah di Youtube dan Instagram, yang kemudian mengalami proses sirkulasi dan reproduksi di media sosial lain, termasuk aplikasi Whatsapp. *New media* yang menjadi instrumen viralnya seorang penyeru agama – dengan tampilan dan performa orasi yang baik- membawa perubahan yang cukup mendasar pada bidang pemikiran, fatwa-fatwa, dan pengamalan keagamaan, serta hubungan- hubungan yang terjalin atas dasar norma-norma keagamaan<sup>19</sup>. Jika otoritas keagamaan tradisional mendapatkan pengaruh dari karisma dan kredibilitas keilmuan, maka otoritas keagamaan baru yang lahir di ruang digital melahirkan “tokoh agama” yang didasarkan pada performa artifisial bahkan haluan politik tanpa mempedulikan basis keilmuan yang dimilikinya. Fenomena semacam ini, tentu menyimpan tantangan sekaligus peluang tersendiri.

Fenomena ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di dunia internasional, khususnya Timur Tengah. Hal ini dikuatkan oleh

---

<sup>18</sup> Fikri Arigi, “Lima Ulama Berpengaruh Terhadap Pemilih Versi Survei LSI Denny JA,” [www.tempo.co](https://nasional.tempo.co/read/1146499/lima-ulama-berpengaruh-terhadap-pemilih-versi-survei-lsi-denny-ja/full&view=ok), 2018, <https://nasional.tempo.co/read/1146499/lima-ulama-berpengaruh-terhadap-pemilih-versi-survei-lsi-denny-ja/full&view=ok>.

<sup>19</sup> Jinan, “Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia.”

Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson dalam bukunya *The New Media in The Muslim World: The Emerging Public Sphere* (2003), yang berpendapat bahwa bentuk-bentuk komunikasi baru di dunia muslim secara global memberikan peranan secara signifikan dalam fragmentasi dan kontestasi, baik politik maupun otoritas keagamaan<sup>20</sup>.

Kondisi ini juga didukung oleh argumen Nabil Echchaibi dalam artikelnya *From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam* (2010), yang menganggap bahwa kehadiran media baru tersebut menjadi lahan subur ruang diskursif, tidak hanya makna agama, melainkan juga pengalaman Islam baru yang dimediasikan secara transnasional.

Tentu saja proses perubahan ini memberikan dua dampak. Pada satu sisi, pergeseran otoritas itu memberikan ruang demokratisasi masyarakat Indonesia untuk memilih referensi bacaan dan tausiah dari sejumlah otoritas keagamaan yang ada di Indonesia.

Di sisi lain, hal ini juga mendefinisikan ulang atas apa yang disebut dengan wajah muslim Indonesia. Semula citra Islam Indonesia didominasi oleh ekspresi keislaman yang moderat, dialogis dan toleran dengan ekspresi yang ditunjukkan oleh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama misalnya. Namun dewasa ini, wajah muslim Indonesia mengalami pergeseran sedikit demi sedikit mengalami ke arah gerakan ideologi politik islamisme yang jamak ditampakkan dengan ujaran kebencian, rasial dan intoleran yang berpotensi menyulut kehidupan sosial masyarakat Indonesia.

Fenomena ini ini menguatkan proses Islamisasi di ruang publik mengalami pergeseran, bahwa selama ini penyebaran agama Islam diperankan oleh tokoh-tokoh dari kalangan ormas Islam Indonesia, ke arah tokoh-tokoh yang populer di dunia maya. Sementara itu, predator politik -yang memanfaatkan politik elektoral untuk mendapatkan suara- saling memanfaatkan otoritas keagamaan baru ini. Di sini, isu-isu agama dan hal yang berbau SARA menjadi program yang paling murah sekaligus paling ampuh untuk menaikkan elektabilitas salah satu calon dan menurunkan calon yang lain dalam Pilkada.

Pilkada di Jakarta menjadi contoh nyata dalam hal ini. Alih-alih bicara mengenai hak-hak publik dan program-program yang

---

<sup>20</sup> Jon W. Anderson, "The New Media in The Muslim World: The Emerging Public Sphere," *Isim Newsletter Media*, 2003.

berpihak kepada masyarakat, perkawinan kepentingan ini membuat wajah solidaritas, kebangsaan, dan keindonesiaan menjadi semakin luruh dalam balutan prasangka dan kebencian.

### **Nalar Fatwa MUI: dari Ideologi, Metodologi sampai Kontroversi**

Indonesia merupakan negara demokrasi yang memiliki mandat besar dalam mengelola keragaman yang ada. Perbedaan dalam demokrasi yang menjadi suatu hal yang niscaya memerlukan perhatian yang kontinu dan serius. Pasalnya dengan komposisi penduduk yang memiliki tingkat diversitas yang tinggi, baik dari segi kultural, kelas, sosial, agama dan aspirasi, menuntut bangsa ini tidak absen dalam melakukan dinamisasi perbedaan yang lebih konstruktif, bukan destruktif.

Pluralitas masyarakat Indonesia di atas, jika tidak dikelola dengan baik, maka Indonesia berpotensi menjadi negara gagal karena konflik yang tak berkesudahan. Pancasila sebagai modal sosial bangsa ini, perlu menjadi payung keberagaman dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena dari prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila inilah terdapat nilai universal yang menyatukan, menguatkan dan mengembangkan spirit keagamaan sekaligus kebangsaan<sup>21</sup>.

Termasuk dalam hal ini perbedaan pendapat dalam hal fatwa keagamaan. Sebagaimana diketahui, hampir dipastikan ormas keislaman memiliki sayap organisasi yang bertugas melahirkan fatwa kolektif. Realitas ini berimplikasi pada perbedaan hukum Islam yang disepakati karena bisa saja sudah berbeda dalam hal prosedur pengambilan keputusannya (*istinbath hukm*). Dalam konteks ini, Muhammadiyah, NU dan MUI merupakan lembaga atau organisasi keagamaan yang intens secara akademik mengeluarkan fatwa yang tak jarang melahirkan produk hukum yang berbeda bahkan berseberangan.

Kajian ini hendak menyoroti produk pemikiran Islam dari MUI yang lazim diistilahkan sebagai fatwa, serta kontestasinya dengan pemikiran Islam lain di ruang digital. Seperti diketahui, kontestasi pemikiran di dunia online tak hanya mengedepankan kredibilitas kebenaran, namun juga visualisasi dan persuasi penyampaian informasi, termasuk dalam hal ini fatwa.

---

<sup>21</sup> Azyumardi Azra, "Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics" (Taipei: Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project, 2006), 2.

Kenapa hal ini sedemikian penting? Karena kesahihan sebuah fatwa hukum (*islamic law*) tidak semata-mata terletak pada akurasi dari aspek kesesuaian dengan dalil-dalil nash (*manqūl*), tapi sejauhmana fatwa tersebut bisa memberi panduan moral (*moral guidance*) yang berkeadilan bagi masyarakat (bahkan non muslim sekalipun) untuk melahirkan tatanan sosial yang harmonis. Oleh karena itu, bisa saja fatwa yang dari sisi *manqūl* benar, belum tentu relevan untuk diikuti atau diaplikasikan dalam kehidupan riil, mengingat *setting* sosial-kultural masyarakat Indonesia yang heterogen<sup>22</sup>.

Mengapa hal di atas perlu diperhatikan? Karena secara kategoris, fatwa memiliki dua fungsi: *Pertama*, sebagai jawaban atas pertanyaan yang muncul dari publik. *Kedua*, sebagai jawaban atas problem kontemporer. Jika fungsi pertama bertujuan memberikan kepastian hukum sehingga bisa menghindari kebingungan publik, maka pada fungsi yang kedua berfungsi memberikan beragama yang relevan dengan tantangan modernitas.

Komisi Fatwa MUI sebagai unit yang bertugas melakukan ijtihad kolektif, secara umum mendasarkan basis akademik yang dikeluarkannya melalui teks al-Qur'an dan hadis, bersandar pada konsesus ulama terdahulu (*ijma'*), serta silogisme kauistik yang lazim dikenal dengan istilah *qiyas* sebagai sumber hukum. Secara operasional, pedoman fatwa MUI memuat empat ketentuan dasar.

*Pertama*, tidak kontradiktif dengan nilai-nilai kemaslahatan publik (*maslahah ammah*) serta tidak bertentangan dengan teks-teks keislaman normatif baik al-Quran atau hadits.

*Kedua*, fatwa yang diterbitkan oleh MUI jika tidak mendapatkan solusi dari rumusan pertama, maka harus mendasarkan pada konsesus ulama terdahulu (baca: *ijma*), *qiyas mu'tabar*, serta instrumen hukum Islam yang lain, semisal: *saddz-adz-dzari'ah*, *maslahah mursalah* serta *istihsan*. Untuk itu, dalam posisi seperti ini penalaran rasional menjadi sangat penting.

*Ketiga*, melacak pendapat para imam madhhab terkait masalah yang serupa atau identik, baik yang berkenaan dengan penyertaan dalil hukum atau dalil pihak yang berbeda pendapat. Bisa juga dengan mengadopsi metodologi imam madzhab sebagai pisau analisis untuk memecahkan persoalan.

*Keempat*, karena fatwa MUI jamak digunakan sebagai instrumen pemecahan sosial-keagamaan, maka perlu mendapatkan afirmasi

---

<sup>22</sup> Rumadi, "Islam Dan Otoritas Keagamaan."

akademik dari pandangan ahli (*expert judgment*) terkait masalah yang sedang dikaji. Problem kontemporer, seperti hukum bayi tabung, *kebitan* perempuan, transpalansi organ tubuh serta problem lain yang tidak secara jelas diketemukan dasar hukumnya dalam teks keagamaan, maka pertimbangan kemaslahatan perlu diperkuat dengan pendapat para ahli tersebut.

Ketentuan hirarkis di atas kemudian diperkuat dengan kerangka metodologis dalam proses penetapan hukum di Komisi Fatwa MUI, yang terdiri lima tahapan<sup>23</sup>:

1. Penelusuran pandangan (*qaul*) imam madzhab terhadap kesamaan masalah yang dikaji, berikut dalil-dalil yang dijadikan sebagai dasar argumentasinya.
2. Kedua, Sebagai lembaga *ijtihad* maka masalah yang sudah jelas dasar hukumnya (*qath'iyat*) ditetapkan apa adanya untuk mengafirmasi bahwa MUI menerapkan pendekatan nash *qath'i*, *qauli* dan *manhaji*.
3. Adapun dalam masalah yang diperdebatkan oleh ulama madzhab, ditelusuri solusinya dengan dua metode, yaitu dengan menemukan titik temu (*al-jam'u wa attauq*) serta memilih pendapat yang memiliki dasar argumentasi yang kuat (*tarjih*), metode ini jamak dikenal dengan fiqh perbandingan (*fiqh al-muqaranah*).
4. Problem sosial keagamaan yang tidak ditemukan landasan hukumnya dalam madzhab manapun, maka ditetapkan melalui *ijtihad jama'i* (kolektif) dengan metodologi ushul fiqh.
5. fatwa perlu didasarkan pada kemaslahatan umum (*mashalih ammah*) dan tujuan syariat Islam (*maqashid syar'iyah*).

Sebagaimana pengertian etimologisnya, bahwa fatwa MUI dapat diberikan kepada siapapun, baik bersifat individual, sosial atau pemerintah, diminta ataupun tidak. Karena pada dasarnya, fatwa tidak hanya mengandung logika “tanya-jawab”, namun juga memiliki unsur pertanggungjawaban teologis sebagai bentuk kontekstualisasi ajaran Islam. Sehingga sifat fatwa yang paling asasi adalah sebagai sandaran hidup, baik beragama maupun bermasyarakat, berbudaya dan bernegara. Sebagai contoh adalah persoalan pelaksanaan sholat jum'at, tarawih, idul fitri dan mudik saat pandemi Covid-19.

Dalam menjalankan fungsinya sebagai pemberi fatwa, MUI telah banyak menerbitkan produk hukum yang berkenaan dengan

---

<sup>23</sup> M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Emir, 2016).

berbagai persoalan, tak hanya yang bersifat ritual *ubudiyah*, namun juga sosial kemasyarakatan, kebudayaan bahkan kesehatan dan kebangsaan. Namun, Iswahyudi dalam kajiannya menyatakan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI justru kontra produktif dengan prinsip yang selama ini mereka pegang:

*“...MUI belum maksimal dalam menjalankan fungsinya sebagai organisasi yang inklusif dalam masalah fatwa keagamaan yang diproduksinya. Fatwa MUI justru tampak memiliki kecenderungan eksklusif. Melalui fatwanya, MUI memosisikan diri sebagai hakim atas keyakinan seseorang atau kelompok.. MUI menyekatkan sebuah paham, MUI melarang perkembangan suatu pendapat keagamaan dan MUI mendorong pemerintah untuk membubarkan paham, pendapat dan aliran...”<sup>24</sup>.*

Bahkan diakui atau tidak, fatwa MUI justru banyak menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam sendiri, baik disebabkan oleh perbedaan dalil, metodologi, basis keilmuan, politik dan faktor-faktor lainnya. Pada tahun 2016 lalu misalnya, MUI mengeluarkan dua fatwa yang berhasil menuai polemik publik, yakni terkait respon pidato Basuki Tjahaja Purnama atas padangannya terhadap surat Al-Maidah ayat 51, serta fatwa mengenai hukum mengenakan atribut keagamaan non-muslim.

Bahkan kedua fatwa tersebut tak hanya melahirkan dampak sosial, namun juga politik yang sampai hari ini fragmentasinya masih tersisa. Posisi fatwa yang seharusnya menjadi lahan perdebatan akademik, berubah menjadi media untuk melegitimasi tindakan-tindakan yang mencederai norma hukum, sosial dan kebudayaan bangsa. Hal ini tentu sangat problematis, pada posisinya yang muasal, fatwa dijadikan sebagai piranti ketaatan beragama, namun membawa implikasi yang justru kontra produktif dengan nilai-nilai keagamaan.

Produk hukum yang dikeluarkan oleh MUI ini semakin tersandera oleh ulah oknum yang memperalat fatwa untuk kepentingan politik. Dengan mendaku pada media sosial, ketersinggungan publik akibat dari “ketidaktepatan” mengeluarkan fatwa turut memicu renggangnya rekatan sosial masyarakat muslim Indonesia. Bahkan pada aspek tertentu, orang-orang yang tidak memiliki kapasitas keilmuan Islam, turut menyandera fatwa tersebut untuk mengobarkan ketersinggungan publik. Tidak sampai disitu, para

---

<sup>24</sup> Iswahyudi, “Majelis Ulama Indonesia Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif,” *Jurnal Al- Hikam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 11, no. 2 (2016): 363.

“selebritis agama” turut menyumbang suaranya dengan memanfaatkan popularitasnya di media sosial.

Dengan demikian, maka sifat dasar fatwa MUI harus berkesesuaian dengan hal-hal antara lain: 1) keinginan untuk mendapatkan legitimasi sosial dari masyarakat sekaligus memiliki relasi positif dengan organisasi Islam; 2) keinginan untuk memelihara hubungan baik dengan pemerintah; 3) keinginan untuk mendorong partisipasi publik muslim dalam pembangunan nasional; dan 4) keinginan untuk memelihara hubungan harmonis dengan kelompok agama non-muslim <sup>25</sup>.

### **Ideologi Moderat dalam Fatwa MUI di Media Sosial**

Saluran internet yang menjadi media baru di Indonesia memunculkan apa yang disebut sebagai otoritas keagamaan baru (*new religious othority*). Fenomena ini muncul (dan dimunculkan) sebagai konsekuensi dari semakin bebasnya masyarakat mengekspresikan, menyuarakan dan mengintepretasikan gagasan-gagasannya tentang Islam. Pada posisi inilah nalar ideologi moderat dalam konteks keIslaman mendapatkan tantangannya.

Apalagi di era *post-truth* kebenaran telah bermetamorfosis menjadi komoditas sekaligus berkembang menjadi sangat absurd karena diwarnai dengan perebutan aneka kepentingan. Kebenaran jamak dikonstruksi sesuai versi kepentingan masing-masing kelompok. Pada episentrum demikian, progresifitas hukum Islam sangat riskan terjebak dalam labirin sektarian. Oleh karenanya, mampukah lembaga fatwa MUI menghadirkan kesadaran inklusif tentang bagaimana relasi antara fenomena sosio-kultural politik dengan hukum Islam, sehingga mampu berdialektika dengan harmonis, bukan justru kontra produktif.

Anderson dalam tesisnya menyimpulkan bahwa melalui media baru, semakin banyak masyarakat mengambil bagian dalam ruang publik dan seakan memiliki otoritas untuk berbicara tentang Islam. Dengan instrumen media populer ini, masyarakat awam ikut terjun dan membahas hal-hal yang sejatinya menjadi konsumsi para ulama.

---

<sup>25</sup> Muhammad Maulana Hamzah, “Peran Dan Pengaruh Fatwa Mui Dalam Arus Transformasi Sosial Budaya Di Indonesia,” *Millah: Jurnal Studi Agama* 1, no. 1 (2017): 127–54, <https://doi.org/10.20885/MILLAH.VOL17.ISS1.ART7>.

Dari sinilah muncul fragmentasi sosial yang tak terhindarkan dari proses penafsiran yang terlampaui bebas di media digital.<sup>26</sup>

Karena itu, di tengah mediatisasi ekspresi keagamaan yang semakin menguat, wacana mengenai keindonesiaan sekaligus keislaman dalam media baru perlu dikuatkan kembali. Penguatan ini tentu saja bisa dimulai dari otoritas keagamaan yang sudah mapan, dengan menjadikan media baru sebagai media dakwah utama mereka agar menjadi referensi pilihan bagi masyarakat Indonesia di tengah otoritas keagamaan baru tersebut.

Peluang melibatkan media online dalam transmisi keagamaan dapat menggeser corak relasional antara tokoh agama dan masyarakat menjadi lebih mekanis; antara produsen dan konsumen sebagaimana dalam konteks marketing. Interaksi melalui media internet telah mendefinisikan identitas pemuka agama dan pemeluknya dengan cara yang berbeda. Tokoh agama tidak hanya berperan sebagai lambang supremasi keislaman dalam pemahaman ajaran agama, melainkan sebagai penyalur konten, sekaligus sebagai pemeluknya yang telah berubah menjadi konsumen atau user teknologi<sup>27</sup>.

Di satu sisi, fenomena ini telah membuka babak baru bagi proses penyebaran pesan-pesan agama, namun di sisi lain mediatisasi berpotensi menyebabkan pergeseran peran tokoh agama sebagai pihak yang memiliki otoritas sumber informasi agama<sup>28</sup>.

Pengemasan produk fatwa melalui media online melalui visualisasi yang atraktif dan powerfull, berkonstruksi dalam membangun citra Islam Indonesia ke depan, yang oleh Azyumardi Azra diistilahkan sebagai *smiling face, flowering Islam*. Upaya ini sekaligus untuk menangkis gerakan yang mengampanyekan Islam dengan citra kaku, intoleran bahkan tak jarang mereduksi nilai-nilai esensial ajaran agama.

Wajah moderatisme Islam yang selama ini dipegang teguh oleh masyarakat muslim Indonesia, menjadi karakter khas karena bisa berdampingan dengan sistem demokrasi yang selama ini pula gagal

<sup>26</sup> Anderson, "The New Media in The Muslim World: The Emerging Public Sphere."

<sup>27</sup> Moch Fakhruroji, "Digitalizing Islamic Lectures: Islamic Apps and Religious Engagement in Contemporary Indonesia," *Contemporary Islam* 13, no. 2 (2019): 201–15, <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0427-9>.

<sup>28</sup> Moch Fakhruroji, "Mediatization of Religion in 'Texting Culture': Self-Help Religion and the Shifting of Religious Authority," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 231, <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i2.231-254>.

dipraktekkan oleh muslim Timur Tengah<sup>29</sup>. Sehingga tak heran jika Indonesia lazim dicitrakan sebagai tipologi *prototype* keislaman ideal, karena berhasil menunjukkan sifatnya yang toleran, dialogis, demokratis, inklusif, dan berjalan harmonis dengan tradisi lokal. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa masih terjadi konflik bernuansa agama di beberapa tempat, namun hal itu dengan cepat bisa diredam dan berjalan secara seporadis, tidak terstruktur dan masif sebagaimana ditunjukkan di negara-negara Timur Tengah.

Maka tak heran jika karakter khas keislaman Indonesia jamak dijadikan sebagai rujukan karena dianggap berhasil dan sukses menggabungkan antara nilai-nilai keislaman, tradisi dan budaya lokal serta demokrasi dengan wajah kemanusiaan sebagai tonggak peradaban menjalin hubungan dengan sesama makhluk lainnya.

Modal sosial Indonesia sebagai negara dengan pemeluk agama Islam mayoritas penganut madzhab *syafi'iyah* merupakan keberuntungan tersendiri. Logika keagamaan madzhab ini, diintisarikan dari kecerdasan sosial yang pernah dipraktekkan oleh pendirinya Imam Syafi'i. Sebagai figur sentral dalam tradisi pemikiran hukum Islam, ia berhasil merumuskan konsep hukum yang moderat sebagai langkah politik untuk mendamaikan kontestasi metodologis antara *Ahl al-Ra'yi* di satu sisi dan *Ahl al-Hadits* di pihak lain. Prasasti intelektual yang dilakukan oleh Imam al-Syafi'i merupakan wujud kristalisasi keshalehan sosialnya yang terbangun karena persentuhannya dengan realitas kontekstual pada zamannya.

Nalar hukum paradigmatis yang digagas oleh Imam Syafi'i merupakan bentuk nomenklatur perlawanan terhadap eksploitasi politik teks-teks keagamaan (*istighlal al-nash al-dini*) yang digagas oleh Ibn Abd Rabbah dan ideologi kesultanan (*al-idiyulujjiyyah al-sulthaniyyah*) yang ditumbuhkembangkan oleh Ibn Al-Muqaffa'. Dengan demikian, Komisi Fatwa MUI ini merupakan terobosan paradigmatis yang bisa digunakan untuk merespons problematika kontemporer yang membutuhkan jawaban yang cepat, tepat, dan akurat yang bisa dipertanggungjawabkan secara normatif dan sosial sekaligus. Tidak ada fanatisme madzhab dan absolutisme pemikiran. Inklusivitas dan

---

<sup>29</sup> Masdar Hilmy, "WHITHER INDONESIA'S ISLAMIC MODERATISM? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU," *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 7, no. 1 (June 1, 2013): 24, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>.

obyektivitas yang dikedepankan untuk memajukan umat di berbagai aspek kehidupan<sup>30</sup>.

Hal ini mengindikasikan bahwa teks agama yang oral ketika berubah menjadi teks literal (terbuka dan terbaca) selalu menimbulkan keragaman penafsiran dan pemaknaan<sup>31</sup>. Pada posisi ini, diskursus keagamaan yang secara serampangan ditampilkan di media sosial, sejurus kemudian menjadi konsumsi publik yang memuat kebebasan penafsiran. Pada posisi ini, maka penting

Selanjutnya, mengomentari geliat keberagamaan masyarakat muslim yang menjadikan perkembangan informasi digital maya ini, seorang aktifis internet, Eli Pariser, mengungkapkan kecemasannya. Ia melihat adanya bahkan menemukan kejanggalan yang membahayakan dari sistem algoritma yang terkandung di media sosial. Ia mengistilah telah terjadi semacam "gelembung besar" yang mengakibatkan keterisolasian intelektual. Fenomena ini, melahirkan keterasingan cara pandang, karena ia merasa terjebak pada satu gelembung yang hanya mampu melihat sudut pandangnya sendiri, tanpa menoleh pada pendapat orang lain. Realitas ini berpotensi melahirkan masyarakat maya yang mono perspektif, ia hanya mendewakan cara perspektifnya belaka serta mendefinisikan realitas berdasar satu sudut pandang<sup>32</sup>.

Kekhawatiran ini berpotensi semakin parah karena salah satu ciri gerakan radikal adalah monopoli kebenaran yang kuat (*truth claim*) yang diakibatkan dari sikap tidak mau menerima kesalahan diri sendiri, sekaligus alergi menerima kebenaran dari pihak lain (*laa yuqbalu kboto' minan nafsi, wa laa yuqbalu ats-somwab minal ghair*).

Misalnya jika seseorang pengguna media sosial (*users*) mendapatkan asupan informasi tentang bahayanya pemikiran tertentu, maka ia akan terjebak pada pengingkaran terhadap eksistensi gagasan lain yang bisa jadi memuat kebenaran. Fenomena ini pada akhirnya melahirkan fanatisme sempit dan absolutisme berfikir. Hal ini tentu sangat berbahaya jika fanatisme dan monopoli kebenaran tersebut teratribusikan dalam pandangan keagamaan. Hal itu akan melahirkan individu-individu anti kritik. Eli Pariser mengomentari fenomena ini

<sup>30</sup> Jamal Ma'mur, "PERAN FATWA MUI DALAM BERBANGSA DAN BERNEGARA ( Talfi q Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI )," *Wahana Akademika* 5 (2018).

<sup>31</sup> Tim GF, ed., "Otoritas Keagamaan, Politik Dan Budaya Masyarakat Muslim" (Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).

<sup>32</sup> Aulia Adam, "Filter Bubble: Sisi Gelap Algoritma Media Sosial," *Tirto.id*, 2017.

dengan mengenalkan sebuah konsep yang ia sebut sebagai “gelembung saringan” atau *filter bubble*. Yaitu sebuah dunia yang dibangun atas dasar kesamaan cara pandang alias mono perspektif. Media sosial menjelma menjadi tempat dimana kita tak bisa belajar apa pun. Parahnya, gelembung saringan ini cenderung menciptakan efek konsensus yang salah.

Disebabkan oleh pemerolehan informasi yang seragam, seseorang punya kecenderungan untuk mengklaim orang lain sepaham dengan dirinya, dan menyimpulkan pendapatnya adalah kesimpulan mayoritas. Padahal, di tempat lain, yang terjadi bisa saja berbeda. Bahkan Mostafa El-Bermawy dari *Wired* memperingatkan bahwa fenomena *filter bubble* berpotensi merusak demokrasi. Internet pada posisi sebagai media alternatif pencerapan ilmu agama, bisa membuat seseorang buta pada apa yang sebenarnya terjadi di kehidupan nyata. Realitas virtual yang penuh caci maki, ia samakan dengan realitas sosial yang dinamis. Dampak buruk fenomena *filter bubble* semakin masif karena beberapa kebiasaan jelek warganet dan media. Misalnya, tabiat media yang menjual judul-judul bombastis. Sehingga muncul kebiasaan hanya membaca judul tanpa mengklik konten. Data menyebut, 59 persen link berita yang dibagikan di media sosial tidak benar-benar diklik sama sekali. Tabiat dalam mengonsumsi informasi inilah yang berimplikasi menyuburnya “kepercayaan” kepada hoax yang kini sedang menjadi persoalan hangat di Indonesia.

Hoax menjadi semakin tak terkendali manakala diperkuat dengan kondisi emosional yang seakan “mengamini” informasi itu walau tanpa diteliti. Inilah yang menjadi tunas-tunas dimana era *post-truth* muncul. Yaitu sebuah kebenaran tak diukur oleh parameter faktual, logis dan empiris, namun diakumulasikan melalui relevansinya dengan emosional dan kepentingan-kepentingan seseorang.

Dalam kasus lainnya, propaganda kebencian termanifestasikan sebagai ledakan ketersinggungan massa akan sebuah penghinaan. Pengunjuk rasa menuntut intervensi langsung pemerintah, atau terlibat dalam aksi-aksi main hakim sendiri guna meredakan perasaan agama yang terluka. Pada masa di mana hanya ada sedikit tantangan yang lebih mendesak dan universal daripada belajar hidup dalam keberagaman, para oportunis menggunakan propaganda kebencian untuk menciptakan delusi mengenai komunitas-komunitas “murni” yang perlu dilindungi dari noda yang diberikan pihak lain. Beberapa di antaranya berbentuk ujaran kebencian (*hate speech*), yang mendorong

kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang tidak disukai. Pengunjuk rasa menunjukkan sisi gelap dari kuasa rakyat (*people power*) – publik yang yakin dengan keutamaan opininya, intoleran terhadap perbedaan, dan menggunakan ruang demokrasi untuk mencekik kebebasan pihak lain<sup>33</sup>.

Sebagai sebuah lembaga fatwa, MUI mengambil *positioning* yang strategis-alternatif di tengah membelukarnya informasi yang semakin tak terbendung seperti saat ini. Upaya yang perlu dilakukan MUI adalah dengan mengemas (*packaging*) fatwa lebih egaliter dan populer. Dengan pengertian, sebagai satu panduan hukum, pandangan keagamaan yang dikeluarkan oleh harus mempertimbangkan antara lain:

1. Fatwa MUI perlu berpegang teguh pada prinsip bahwa fatwa merupakan *profesional opinion* yang tidak mengikat. Namun tetap pada koridor dalam membangun kemaslahatan umat islam, sekaligus kemaslahatan kolektif (*maslahah ammah*). Dengan pemahaman seperti ini, maka MUI akan berhasil mengambil jarak pada eksklusifitas beragama, sekaligus mampu meminimalisir pembajakan fatwa yang dilakukan oleh oknum-oknum yang punya kepentingan, dengan cara mengkapitalisasi ketersinggungan melalui fatwa MUI. Dengan cara seperti ini, MUI secara kelembagaan yang dihuni oleh para cerdik cendikia dan kalangan para ulama akan menjadi panutan umat (*qudwah hasanah*), pembimbing dan pelayan umat (*ri'ayat wa khaim al ummah*) dan sebagai gerakan perbaikan dan pembaharuan sosial (*islah wa al tajdid*)<sup>34</sup>.
2. Otoritas MUI perlu mensosialisasikan produk fatwa tersebut melalui jejaring media populer (youtube, facebook, instagram dan twitter). Fungsinya tak lain untuk menyasar jamaah yang lebih luas, agar paham terhadap *maqasyid syari'ah* dan *maqsud al-a'dzam* kenapa fatwa ini perlu keluar. Antara teks fatwa dan konteks sosial harus dijelaskan dengan bahasa-bahasa yang populer pula. Karena watak islam adalah dakwah, maka rumusan fatwa harus didakwahkan dengan piranti yang menjangkau semua elemen masyarakat, terutama menjangkau

<sup>33</sup> Cheria George, *Pelintiran Kebencian* (Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina, 2017).

<sup>34</sup> Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993).

mereka yang mempunyai kecenderungan belajar islam secara instan.

3. MUI secara institusional perlu membentuk tim sebagai “agen” untuk mempromosikan fatwa-fatwanya di media sosial. Tentu dengan syarat minimal menguasai permasalahan yang sedang dikaji, memahami fatwa yang diterbitkan serta mempunyai kepaiawaian dalam hal retorika yang baik.

Tawaran di atas relevan untuk dipertimbangkan mengingat budaya media cenderung mengubah, menstruktur, bahkan menentukan arah kehidupan sehari-hari, termasuk dalam praktik keagamaan. Budaya media membantu membentuk pandangan dunia bersama dan nilai-nilainya, termasuk dalam konteks ini adalah nilai-nilai dan ajaran Islam.

Argumentasi ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa agama yang didukung oleh infrastruktur internet berfungsi sangat baik dalam membangun jaringan interaksi, di mana struktur hubungan sosial, dan pola kepercayaan menjadi sangat lunak, global, dan saling berhubungan. Hal ini melengkapi wacana tentang “networked society” yang berpendapat bahwa terjadi pergeseran struktur dan pemahaman tentang bagaimana dunia sosial, politik, dan ekonomi, budaya dan agama berfungsi dalam nalar kolektif masyarakat. Melalui media online ini, maka semuanya harus dasar, mengakui dan paham bahwa pada kenyataan saat ini kita telah berada di era baru dalam beragama, dengan munculnya masyarakat terkoneksi satu sama lain di mana hubungan sosial semakin terdesentralisasi, namun saling berhubungan dan sering didukung oleh infrastruktur sosial-mekanis<sup>35</sup>.

## Kesimpulan

Bergesernya otoritas keagamaan dari tradisional ke populer yang ditandai dengan kecenderungan masyarakat yang memperoleh asupan informasi keagamaan melalui media online, berimplikasi pada peran MUI sebagai lembaga fatwa yang harus turut berkontestasi untuk mewarnai dinamika sosial-keislaman di Indonesia. Sebagai sebuah lembaga fatwa, MUI perlu hadir di dunia maya sebagai kekuatan penyeimbang munculnya otoritas keagamaan baru yang justru jamak menampilkan performa keislaman yang kontra produktif dengan tradisi keagamaan muslim serta karakter sosio-kultural

---

<sup>35</sup> Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society.”

masyarakat Indonesia secara luas. MUI perlu menampilkan produk fatwanya lebih populer, mengikuti *trend* serta dikemas dengan bahasa yang menarik namun tetap substansial. Artinya fatwa MUI perlu mempertimbangkan tak hanya landasan keilmuan Islam dan pendapat para ahli tentang isu-isu tertentu. Namun juga mengakomodir infrastruktur berbasis internet untuk mentransmisikan gagasan dan sikap keislaman yang tepat pada komunitas muslim Indonesia.

Fatwa MUI yang dirumuskan berdasarkan keilmuan-keilmuan yang memadai, serta didukung dengan infrastruktur media online yang baik, akan mampu lebih siap berkontestasi dengan otoritas keagamaan baru. Serta mampu mewainai khazanah pemikiran Islam dalam lanskap media sosial. Namun tentu saja keberhasilan MUI merebut kontestasi harus mengikuti *trend* atau “aturan main” yang berlaku di media digital yang lebih mementingkan citra dan kemasan (*packaging*). Karena pada dasarnya, di media sosial terjadi fragmentasi yang menguat antara Islam skriptual dan substansial. Dalam konteks ini, MUI menjadi penengah karena fatwa-fatwa yang dikeluarkan selain secara tidak langsung mewakili sikap dan pandangan berbagai federasi organisasi Islam, juga didasarkan pada kajian terhadap teks-teks keagamaan otoritatif guna menemukan nilai-nilai substansial dalam menjawab problematika keumatan yang didasarkan pada prinsip menyatukan umat (*tauhid al-ummah*) dan menjaga umat (*himayat al-ummah*).

### Daftar Pustaka

- Adam, Aulia. “Filter Bubble: Sisi Gelap Algoritma Media Sosial.” Tirtoid, 2017.
- Anderson, Jon W. “The New Media in The Muslim World: The Emerging Public Sphere.” *Isim Newsletter Media*, 2003.
- Arigi, Fikri. “Lima Ulama Berpengaruh Terhadap Pemilih Versi Survei LSI Denny JA.” [www.tempo.co](https://nasional.tempo.co/read/1146499/lima-ulama-berpengaruh-terhadap-pemilih-versi-survei-lsi-denny-ja/full&view=ok), 2018.
- Azra, Azyumardi. “Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics,” 2. Taipei: Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project, 2006.

- Campbell, Heidi A. "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society." *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074>.
- Fakhruroji, Moch. "Digitalizing Islamic Lectures: Islamic Apps and Religious Engagement in Contemporary Indonesia." *Contemporary Islam* 13, no. 2 (2019): 201–15. <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0427-9>.
- . "Mediatization of Religion in 'Texting Culture': Self-Help Religion and the Shifting of Religious Authority." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 231. <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i2.231-254>.
- George, Cherian. *Pelintiran Kebencian*. Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina, 2017.
- Ghafur, Abdul; Sulistiyono. "Peran Ulama Dalam Legislasi Modern Hukum Islam." *Asy-Syari'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 49, no. 1 (2014): 273.
- Hamzah, Muhammad Maulana. "Peran Dan Pengaruh Fatwa Mui Dalam Arus Transformasi Sosial Budaya Di Indonesia." *Millah: Jurnal Studi Agama* 1, no. 1 (2017): 127–54. <https://doi.org/10.20885/MILLAH.VOL17.ISS1.ART7>.
- Hilmy, Masdar. "WHITHER INDONESIA'S ISLAMIC MODERATISM? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 7, no. 1 (June 1, 2013): 24. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>.
- Iswahyudi. "Majelis Ulama Indonesia Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif." *Jurnal Al- Hikam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 11, no. 2 (2016): 363.
- JATMIKO, MOCHAMAD IQBAL. "Post-Truth, Media Sosial, Dan Misinformasi: Pergolakan Wacana Politik Pemilihan Presiden Indonesia Tahun 2019." *Jurnal Dakwah Tabligh* 20, no. 1 (2019): 21. <https://doi.org/10.24252/jdt.v20i1.9529>.
- Jinan, Mutohharun. "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia." *Jurnal Komunikasi Islam* Vol. 3, no. 2 (2013): 321–48.

- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka, 1984.
- Ma'mur, Jamal. "PERAN FATWA MUI DALAM BERBANGSA DAN BERNEGARA ( Talfi q Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI )." *Wahana Akademika* 5 (2018).
- Maliki, Zainudin. *Agama Rakyat Agama Penguasa*. YOGjakarta: Galang Press, 2000.
- Maulana, Hatta. "Media Sosial , Sumber Keberagaman Alternatif Remaja." *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 22, no. 1 (2018): 1–34. <https://doi.org/http://doi.org/10.15408/dakwah.v22i1.12044>.
- Misbah, Aflahal. "Fun and Religious Authority: Socializing Anti-Music on Instagram." *Jurnal Masyarakat & Budaya* 21, no. 2 (2019): 149–68.
- Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Muzakka, Ahmad Khotim. "Otoritas Keagamaan Dan Fatwa Personal Di Indonesia." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 13, no. 1 (2018): 63–88. <https://doi.org/10.21274/epi.s.2018.13.1.63-88>.
- Nabila, Marsya. "Survei APJII: Pengguna Internet Di Indonesia Capai 171,17 Juta Sepanjang 2018." [www.dailysocial.id](http://www.dailysocial.id), 2019. <https://dailysocial.id/post/pengguna-internet-indonesia-2018>.
- Ngatawi al-Zastrouw. "Mengenal Sepintas Islam Nusantara." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, no. 1 (2017).
- Rumadi, Rumadi. "Islam Dan Otoritas Keagamaan." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012): 25. <https://doi.org/10.21580/ws.20.1.183>.
- Saifuddin Zuhri. *Kaleidoskop Politik Indonesia*. 3rd ed. Jakarta: Gunung Agung, 1981.
- Sholeh, M. Asrorun Ni'am. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Emir, 2016.
- Solahudin, Dindin, and Moch Fakhruroji. "Internet and Islamic Learning Practices in Indonesia: Social Media, Religious Populism, and Religious Authority." *Religions* 11, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.3390/rel11010019>.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia...

Tim GF, ed. "Otoritas Keagamaan, Politik Dan Budaya Masyarakat Muslim." Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018.

Zulkifli. "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power." *Jurnal Miqot* 37, no. 1 (2013): 815.