

OTORITAS KEAGAMAAN DAN FATWA PERSONAL DI INDONESIA¹

Ahmad Khotim Muzakka

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan
muzakkaahmad@gmail.com*

Abstrak

Saat ini, fatwa tidak hanya diproduksi oleh lembaga keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nabdlatul Ulama dan Muhammadiyah, namun juga oleh seorang pemimpin agama secara individu. Penggunaan media sosial dan situs web membuat lebih mudah bagi seorang pemimpin agama untuk menyebarkan pendapat mereka sendiri. Orang sekarang saling saling berhubungan satu sama lain. Pakar agama menyebarkan pandangan religius mereka melalui situs pribadi bahkan melalui media sosial. Melalui situs pribadi mereka, intelektual Muslim Indonesia Nadirsyah Hosen dan Firanda misalnya, menggunakan situs pribadi mereka untuk menyebarkan gagasan religiusnya. Nadirsyah Hosen lulus dari universitas Barat, sementara Firanda adalah lulusan Arab Saudi. Artikel ini coba membedah distingsi keilmuan kedua tokoh itu dengan melihat fokus kajian masing-masing. Termasuk bagaimana isu kontemporer memengaruhi pandangan mereka. Dengan menggunakan pendekatan analisis isi, studi ini menemukan bahwa keduanya menggunakan berbagai argumen ilmiah berdasarkan berbagai literatur. Pada tingkat tertentu, Nadirsyah mencoba menggabungkan literatur klasik dan modern, sementara Firanda memusatkan perhatian pada penggunaan literatur klasik. Masing-masing pendekatan ini memiliki implikasi untuk gagasan pribadi mereka.

¹ Tulisan ini telah dipresentasikan dalam The 17th AICIS yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI pada 22-25 November 2017 di Jakarta dalam panel yang berjudul “Religious Authorities, Popular Issues, and Digital World: Understanding the Practices of Truth in A Networked Society of Indonesia”.

[Fatwa are not only produced by a religious institution such as the Indonesian Ulema Council (MUI), Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah, but also by a religious leader nowadays. The use of social media and websites makes more easily for a religious leader to spread out their own opinion. People, now, are more interconnected each other. Religious experts spread their religious views through personal websites an even through social media. Through their personal websites, Indonesian Muslim intellectuals, Nadirsyah Hosen and Firanda—for example—use their personal websites to spread their religious ideas. It is interesting to read both views of this character because they both have different educational background. Nadirsyah Hosen was graduated from a Western university, while Firanda was educated in Saudi Arabia. This article dissects on some of these questions: Using content analysis methods, this study answers some questions; what are their concerns? How do contemporary issues influence their religious views? The study finds that both use a variety of scientific arguments based on various literature. At some level, Nadirsyah tries to combine classical and modern literature, while Firanda focuses on the use of classical literature. Each of these approaches has implications for their personal ideas.]

Kata kunci: Otoritas Keagamaan, Ilmuwan Muslim , Nadirhosen.Net, Firanda.Com, Fatwa Individu

Pendahuluan

Dalam historiografi Indonesia, ulama memerankan posisi penting dalam dinamika kehidupan masyarakat. Ulama, yang merupakan sebutan bagi seseorang yang memiliki pemahaman agama (Islam) yang mendalam, selalu ikut dalam proses kehidupan masyarakat, baik dalam bidang sosial, politik, kultural, dan persoalan keagamaan.² Terminologi ulama merupakan bentuk jamak dari kata ‘*alim*, yang berarti “orang terpelajar”. Merupakan tugas ulama untuk memberikan pemahaman yang mendalam

² Zulkiffi, “The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power”, *Jurnal Miqot*, Vol. XXXVII No. 1 Januari-Juni 2013, h. 181.

terkait dengan wahyu Tuhan.³

Definisi yang distingtif diperlukan ketika menjelaskan otoritas keagamaan, utamanya terkait dengan berbagai istilah kunci yang kerap dilekatkan kepada mereka yang memiliki otoritas mengenai hal yang berkaitan dengan keagamaan: kiai, ulama, dan ustaz. Penjelasan itu kemudian menyibak satu hal bahwa penggunaan masing-masing terminologi berdasarkan pertimbangan sosiologis-antropologis. Di tanah Sunda, Jawa Barat, istilah kiai ditujukan bagi mereka yang menguasai ilmu pengetahuan agama, memiliki kapasitas membimbing masyarakat dalam hal keagamaan. Istilah kiai, biasanya disematkan bagi mereka yang memimpin pondok pesantren.⁴

Pesantren merupakan istilah bagi tempat tinggal untuk santri. Santri sendiri bermakna siswa di satu pesantren. Dalam pengertian yang lebih luas, santri merupakan identitas seseorang yang dikategorikan bagi kalangan yang religius atau meminjam Azyumardi Azra dengan sebutan “*more religiously oriented Muslim s*”.⁵

Hampir mustahil untuk melacak orisinalitas dan perkembangan awal berdirinya pesantren. Sebagaimana Surau di Minangkabau, pesantren bisa dilacak permulaannya mulai dari masa pra-Islam. Istilah pesantren, dulunya, merupakan istilah untuk tempat tinggal bagi penganut Hindu-Budha. Setelah Islam datang, nama pesantren diadopsi untuk kepentingan pendidikan agama Islam.⁶

Terminologi ulama digunakan untuk menamakan seseorang yang memiliki pengetahuan agama yang komprehensif, namun tidak menaungi pondok pesantren. Seseorang bisa dikategorikan sebagai ulama bila menguasai satu bidang ilmu keIslaman, baik itu fikih (hukum Islam) atau

³ Francis Robinson, “Crisis of Authority: Crisis of Islam?”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Series 3, 19, 3, 2009, h. 341.

⁴ Din Wahid, “Challenging Religious Authority: The Emergence of Salafi Ustadhs in Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 02, Desember 2012, h. 246.

⁵ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: an Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan, 2006), h. 69.

⁶ *Ibid.*, h. 70.

hadis. Meskipun secara sosiologis keduanya berbeda, namun penyematan gelar kiai atau ulama, keduanya merupakan gelar yang diberikan oleh masyarakat karena merasakan kontribusinya.⁷

Perbedaan mendasar terkait gelar kiai dan ulama yang disematkan oleh masyarakat kepada seseorang ternyata berbeda. Dalam pandangan Hiroko Horikoshi, kiai lebih tinggi posisinya dibandingkan dengan ulama. Horikoshi berpandangan bahwa seorang kiai lebih memiliki kapasitas dibandingkan dengan ulama dikarenakan kiai memiliki, apa yang disebut dengan, kharisma. Sebaliknya, Martin van Bruinessen menganggap ulama lebih superior disandingkan dengan kiai. Menurutnya, level (keilmuan) kiai tidak sama dengan ulama.⁸

Berbeda dengan istilah kiai dan ulama, terminologi ustaz sedikit berbeda dengan keduanya. Jika kiai dan ulama merupakan tokoh yang memiliki kapasitas mumpuni dalam ilmu pengetahuan agama yang komprehensif maka gelar ustaz memiliki derajat sedikit di bawahnya. Hal itu dikarenakan istilah ini umum digunakan oleh lebih banyak orang. Bahkan, bagi mereka yang sering menyampaikan pelajaran keagamaan di masjid sekalipun bisa dipanggil dengan sebutan ustaz.⁹

Sejak sebelum kemerdekaan Indonesia dikumandangkan pada 17 Agustus 1945, peran ulama memang sangat krusial, antara lain yaitu mereka memimpin pengikutnya untuk melakukan perlawanan terhadap kolonial.¹⁰ Secara khusus, fatwa telah sejak lama dipraktikkan di Indonesia, tercatat pada masa kolonial. Pada praktiknya, fatwa bukan otoritas yang dimiliki secara khusus oleh kelompok tertentu, namun juga bisa dikeluarkan oleh individu-individu yang memiliki otoritas. Pada masa penjajahan, fatwa berfungsi untuk mendorong perjuangan kemerdekaan Indonesia dalam rangka melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial. Membicarakan fatwa di Indonesia, sebagai bentuk

⁷ Din Wahid, "Challenging Religious Authority...", h. 247.

⁸ *Ibid.*, h. 248.

⁹ *Ibid.*, h. 249.

¹⁰ Zulkifli, "The Ulama in Indonesia...", h. 181.

otoritisasi keagamaan, tidak bisa dilepaskan dari konteks historis, yakni terkait dengan relasi antara Islam Indonesia dan Islam Timur Tengah.¹¹

Konsep otoritas yang dimaksud dalam analisis ini, meminjam teori Max Weber, sebagaimana dijelaskan 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*”.¹² Lebih lanjut, Zulkifli menegaskan konsep otoritas tidak untuk dipertentangan dengan konsep kekuasaan (*the concept of power*). Keduanya mempunyai ranahnya sendiri. Zulkifli membedakannya dengan:

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.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa, terdapat perbedaan mendasar antara “*power*” dan “otoritas”. *Power* atau kekuasaan lebih pada kapasitas dalam memberikan respons terhadap suatu gejala sosial, sedangkan *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 golongan dan kalangan dapat tampil di hadapan publik untuk mempresentasikan gagasan.¹³

Individu yang memiliki kemampuan secara intelektualitas dalam bidang agama dapat menyandang status sebagai otoritas religius, yang mana dipersyaratkan juga mendapatkan pengakuan dari pihak lain.¹⁴

¹¹ Ansari, “Transnasional Fatwas on Jihad in Indonesia”, Jurnal *Abkam*, Vol. XIV, No. 1, Januari 2014, h. 1-2.

¹² Zulkifli, “The Ulama in Indonesia..” h. 815.

¹³ *Ibid.*, h. 185.

¹⁴ Abdul dan Sulistiyono Ghafur, “Peran Ulama dalam Legislasi Modern Hukum Islam”, *Asy-Syari’ab: Jurnal Ilmu Syari’ab dan Hukum*, Vol. 49, No. 1, Desember 2014, h. 273.

Dalam Islam, otoritas keagamaan bukan merupakan sesuatu yang kaku dan biasanya, berdasarkan pengakuan dan dukungan dari masyarakatnya atau pengikutnya. Dalam sejarahnya, otoritas keagamaan mengalami fragmentasi yang sangat kentara. Majelis Ulama Indonesia, misalnya, yang didirikan pada Juli 1975, mengalami fase yang dinamis. Awalnya, keberadaan MUI memiliki fungsi sebagai penyambung lidah antara kepentingan pemerintah dan komunitas Islam (baik NU, Muhammadiyah dan lainnya) bergeser menjadi tangan panjang kepentingan pemerintahan Orde Baru. Pergeseran itu tidak berhenti sampai di sana. Zulkifli mencatat bahwa telah terjadi pergeseran orientasi MUI, sebagai salah satu lembaga yang memproduksi fatwa, yang awalnya *state-oriented* perlahan bergeser menjadi *ummah-oriented*.¹⁵

Lembaga lain yang telah mencatatkan diri adalah Nahdlatul Ulama terkait otoritas keagamaan. Di tubuh NU, bahkan label itu cukup hanya dengan menyebut otoritas keagamaan, melainkan dengan menambahkan kata tradisional: otoritas keagamaan tradisional karena NU dinilai sebagai organisasi yang masih mengamalkan ajaran yang lama telah diformulasikan oleh ulama pada zaman dahulu.¹⁶ Keterhubungan masyarakat NU dengan pendapat ulama di masa lalu ini yang menjadikan mereka sangat bergantung dengan pemangku otoritas keagamaan, dalam hal ini adalah ulama.

Berbeda dengan NU yang tradisional, Muhammadiyah berada pada jalur reformis atau modernis yang mencoba mendekati doktrin keagamaan Islam dengan cara yang sedikit berbeda dengan apa yang dilakukan oleh NU. Muhammadiyah mempromosikan pendekatan baru untuk merespons isu-isu kontemporer dengan merujuk pada slogan kembali kepada dua sumber utama Islam, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Dalam pandangan mereka, apa yang dilakukan oleh tradisional telah mengalami percampuran dan karena itu sudah tidak bisa dikatakan sebagai

¹⁵ Zulkifli, "The Ulama in Indonesia...", h. 186.

¹⁶ *Ibid.*, h.186.

doktrin yang murni. Ini kemudian membentuk pola otoritas keagamaan yang baru, yaitu keagamaan yang modernis.¹⁷

Di luar tiga organisasi Islam tersebut, sebenarnya masih banyak organisasi Islam di Indonesia, yang memiliki pengaruh atas apa yang kemudian disebut dengan “otoritas keagamaan.” Mereka antara lain adalah Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Masing-masing organisasi ini memiliki standar doktrin keagamaan yang sangat terkait dengan otoritas keagamaan, kemudian membentuk narasi mengenai pandangan keagamaannya secara global. HTI, misalnya, mendesiminasikan gagasan Islam transnasionalnya kepada masyarakat Indonesia melalui pesantren, sekolah dan media massa. Otoritas keagamaan kemudian tidak hanya dimiliki oleh organisasi kemasyarakatan saja. Kalangan sufi sangat dengan kepatuhan pengikut kepada *mursyid*-nya yang lantas disebut sebagai kepatuhan terhadap otoritas keagamaan itu sendiri.¹⁸

Perkembangan teknologi yang semakin canggih membuka peluang yang sangat lebar atas dinamika otoritas keagamaan, sebagaimana peluang itu juga dimiliki semua hal. Menurut Bourdieu, Zulkiffi menjelaskan bahwa, bidang kajian keagamaan merupakan arena kompetitif yang mana memungkinkan masing-masing kelompok berusaha memproduksi, mengakuisisi, dan mengontrol model, kapital, dan simbol keagamaan untuk—secara legitimatif, ditawarkan kepada khalayak awam. Usaha MUI untuk membentuk satu poros lembaga fatwa keagamaan, nyatanya harus berkubang di antara berbagai kepentingan kelompok keagamaan yang saling memperebutkan pengaruh¹⁹. Menurut Bryan S. Turner konsekuensi logis dari semakin modernnya media maka semua orang dengan leluasa dan bebas berasumsi sebagai—apa yang disebut dengan—*the role of an imam*.

¹⁷ *Ibid.*, h. 187.

¹⁸ *Ibid.*, h. 188.

¹⁹ *Ibid.*, h. 187.

Lanskap Pemikiran Islam (di) Indonesia

Untuk memahami lanskap pemikiran Islam Indonesia tidak bisa lepas dari aspek kesejarahannya. Sebagai teks terbuka, Islam sejak awal dapat ditafsirkan dengan menggunakan sandaran pemahaman yang berbeda sesuai dengan latar belakang. Relasi Islam, politik, dan negara menghasilkan diskursus panjang yang mana memberikan berbagai macam model pandangan keagamaan masyarakat Indonesia.²⁰

Lanskap pemikiran Islam di Indonesia merentang menjadi beberapa model pemikiran. Model pemikiran tersebut seiring dengan pertemuan antara Islam dan modernitas yang, kemudian, menghasilkan tiga varian. *Pertama*, yaitu reformis, mempertimbangkan bahwa umat Islam harus memanfaatkan hal positif yang lahir di dunia pemikiran Barat. *Kedua*, sekular menilai pemisahan antara politik dan agama (yang telah dilakukan oleh Barat) perlu dilaksanakan di dunia Islam. Sedangkan *ketiga*, Islamis, menyatakan bahwa Islam memiliki bekal yang cukup untuk mengkonsepsi segala sesuatu, dan oleh karena itu tidak harus menjadikan Barat sebagai rujukan.²¹

Apresiasi luar luar biasa yang didapatkan Islam Indonesia, yang mana tidak identik dengan Islam Arab—yang lebih konservatif—memunculkan satu dimensi baru bagi Islam itu sendiri. Bahwa Islam Indonesia mampu beradaptasi dengan kemodernan. Tumbangnya Orde Baru pada 1998 menjadi fase yang dianggap sebagai fase menegangkan dari periode Islam yang, awalnya, mendapatkan apresiasi. Hal itu bisa dilacak pasca tragedi runtuhnya *World Trade Center* 2001, yang kemudian membawa diskursus Islam Indonesia ke dalam pusaran isu radikalisme agama. Indonesia mendapatkan label sebagai negara yang digunakan sebagai arena baru terorisme, baik berskala regional atau internasional, dengan jaringan Jamaah Islamiyah yang berafiliasi dengan al-Qaida selaku pintu masuknya.²²

²⁰ Amin Mudzakkir, “Islam dan Politik di Era Kontemporer”, *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 11, No. 1, Juni 2016, h. 40.

²¹ *Ibid.*, h. 37-38.

²² *Ibid.*, h. 39-40.

Berbeda dengan kategorisasi yang dilakukan Amin Mudzakkir, Mohammad Iqbal Ahnaf dalam *Tiga Jalan Islam Politik di Indonesia: Reformasi, Refolusi, dan Revolusi* memberikan penjelasan distingtif mengenai tiga tipe Islam politik di Indonesia.²³ Meskipun terdapat titik pandang yang berbeda dengan yang telah dilakukan Amin Mudzakkir, klasifikasi menjadi “reformasi, revolusi, dan revolusi” milik Ahnaf memperlihatkan bahwa lanskap pemikiran Islam di Indonesia tidak tunggal, namun memperlihatkan keragaman dalam tafsir dan gerakannya.

Sementara itu, Azyumardi Azra menjabarkan tiga generasi sejarah dan dinamika pemikiran Islam Indonesia kontemporer dalam *Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*.²⁴ Tiga generasi yang dimaksud Azra mewakili masing-masing periode masa. Pertama, periode yang diwakili oleh Mohammad Natsir, Agus Salim, dan generasinya yang membahas secara intensif relasi hubungan Islam dengan nasionalisme pada prakemerdekaan. Generasi selanjutnya, yakni pasca-kemerdekaan, dinahkodai oleh Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Ahmad Syafii Maarif, dan segenerasinya; yang juga melanjutkan diskursus yang sama. Yang terakhir, adalah generasi yang berlangsung pasca Soehato dan, secara bebas, mengembangkan aspirasi, gagasan, dan nilai yang saling berkontestasi antara satu dan yang lain.

Menurut Carool Kersten, sebagaimana dijelaskan Azyumardi Azra (2016), absennya figur intelektual yang menjadi primadona bagi generasinya membentuk kecenderungan baru intelektualisme Islam Indonesia yang terpecah ke dalam berbagai lembaga atau kelompok²⁵.

Meskipun demikian, pandangan Kersten tersebut harus dikaji lebih dalam lagi. Dan, tampaknya, apa yang dikatakan oleh Kersten akan terus berulang di masa yang akan datang. Bahwa, otoritas keagamaan sekarang

²³ Mohammad Iqbal Ahnaf, “Tiga Jalan Islam Politik di Indonesia: Reformasi, Refolusi dan Revolusi”, *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1, 2, Juli 2016, h. 129-136.

²⁴ Azyumardi Azra, “Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer”, *Jurnal Studia Islamika*, Vol . 23, No. 1, 2016, h. 179.

²⁵ *Ibid.*, h. 80.

ini tidak hanya absah (dalam artian diterima dan dirayakan) diwakili oleh lembaga keagamaan yang berdiri secara resmi, namun juga secara bebas diperkenalkan oleh individu-individu yang memiliki kapasitas intelektual memadai, yang juga diakui dan serta mendapatkan respons positif dari para pengikutnya masing-masing.

Bahkan, terdapat istilah yang disebut dengan “transnational fatwa” atau fatwa transnasional, yang mana menjadikan satu fatwa di negara tertentu digunakan di negara lain.²⁶ Ansari mendefinisikan “transnasional fatwa”, sebagai berikut:

Transnational fatwa are fatwas which travel outside its locus (between mustafi and mufti from different states who may never ever mee) based on requests which the author define as “fatwas following the law of supply and demand.

Dengan demikian, batas geografis tidak menjadi kendala dalam menghasilkan satu fatwa tertentu. Fatwa transnasional mampu menembus ruang-ruang yang selama ini tidak terakomodir dengan baik dengan metode konvensional yang mengharuskan terjadinya tatap muka antara *mustafi* dan *mufti*. Mobilitas tinggi ini, tentu saja, akan meningkatkan produksi fatwa mengingat tidak membutuhkan banyak instrumen untuk memprosesnya, baik dari segi biaya ataupun waktu.

Ruang Terbuka Internet dan Kontestasi Otoritas

Penggunaan internet di Indonesia yang sangat masif. Dari total jumlah penduduk, pengguna internet di Indonesia mencapai 83,7 juta orang pada tahun 2014. Data itu sebagaimana dilansir oleh Kominfo. Jumlah sebesar itu sangat banyak sekali dan menjadi peluang untuk melakukan segala macam kegiatan digital.²⁷

Internet sebagai saluran informasi kaum milenial mendapatkan tempat. Masih menurut Kominfo, dari jumlah di atas, sebanyak 67 persennya mengaku menggunakan internet sebagai media informasi

²⁶ Ansari, “Transnasional Fatwas...”, h. 2.

²⁷ https://kominfo.go.id/content/detail/4286/pengguna-internet-indonesia-nomor-enam-dunia/0/sorotan_media, diakses pada 13 September 2017.

yang utama.²⁸ Di satu sisi, ini merupakan kabar baik karena menunjukkan kesadaran generasi terkini sudah mulai *melek* teknologi dan sadar informasi. Namun, di sisi yang lain, terbukanya arus informasi yang tidak terbatas juga membuka peluang terjadinya gegar teknologi karena informasi yang didapatkan tidak sesuai dengan diharapkan.

Setara Institute pada tahun 2016 melaporkan hasil penelitiannya yang dilakukan terhadap 684 responden siswa di dua Sekolah Menengah Atas di dua kota besar. Di Jakarta, sebanyak 76 SMU, di Bandung sejumlah 38 SMU. Dari hasil penelitian tersebut disimpulkan bahwa tak kurang dari 7,2 persen tidak menolak terhadap aksi radikalisme yang perlihatkan oleh Islamic State of Iraq and Syuriah (ISIS).

Ruang terbuka internet sekarang dimanfaatkan secara lebih leluasa oleh para otoritas keagamaan. Kesadaran bahwa media *online* lebih mudah dijangkau oleh semua kalangan pembaca dari mana pun, kapan pun, saya kira menjadi pertimbangan tentang keputusan akhirnya memilih media online sebagai media untuk mendemonstrasikan gagasan dan pandangan keagamaannya.

Di sini, saya mengambil dua otoritas keagamaan yang memiliki latar belakang yang berbeda agar memberikan gambaran yang cukup komprehensif terkait dengan dinamika diskursus keagamaan di dunia maya. Dengan mengambil tokoh yang mempunyai latar belakang yang berbeda, maka akan terbentang pola, kecenderungan, isu, dan metode masing-masing dalam merespons gejala atau fenomena sosial. Atau, setidaknya, memperlihatkan dalam aspek dan bidang tema apa saja yang menjadi konsentrasi mereka.

²⁸ Ahmad Khotim Muzakka, "Radikalisme, Anak Muda dan Buku-Buku Digital" *Jawa Pos*, 2015.

Konstruksi Fatwa Personal di *Website* Pribadi

Nadirsyah Hosen: Profil Singkat

Setelah meraih gelar akademik strata S1 dari Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatullah, Nadirsyah Hosen mendapatkan gelar Graduate Diploma pada *Islamic Studies* dan Master of Arts dari Universitas New England. Setelah itu, Hosen juga menyelesaikan Master of Law dari Universitas Northern Territory. Di samping memperoleh dua status gelar master, Hosen juga menyandang dua gelar Ph.D dari dua universitas berbeda: Ph.D in Law dari Universitas Wollongong dan Ph.D in Islamic law dari National University of Singapore.²⁹

Publikasi ilmiahnya diterbitkan di berbagai jurnal internasional di antaranya, *Nordic Journal of International Law* (Lund University), *Asia Pacific Law Review* (City University of Hong Kong), *Australian Journal of Asian Law* (University of Melbourne), *European Journal of Law Reform* (Indiana University), *Asia Pacific Journals on Human Rights and the Law* (Murdoch University), *Journal of Islamic Studies* (University of Oxford), dan *Journal of Southeast Asian Studies* (Universitas Cambridge).

Di laman Facebook resminya, Nadirsyah Hossen menarik perhatian sebanyak 83 ribu lebih pemilik akun facebook lain untuk mengikutinya. Angka tersebut memberikan penegasan bahwa eksistensi Hossen di tengah masyarakat cukup mendapatkan perhatian dan apresiasi sehingga mampu menarik antusiasme masyarakat.³⁰

²⁹ https://id.wikipedia.org/wiki/Nadirsyah_Hosen, diakses pada 24 September 2017.

³⁰ Lihat dalam <https://www.facebook.com/NadirsyahHosen/>), diakses pada 24 September 2017.



Bagan 1 tampilan facebook resmi Dr. Nadirisyah Hossen

Konten Website nadirhosen.net

Website *nadirhosen.net* berisi berbagai macam informasi tentang Islam, peradaban, nasionalisme, dan berbagai macam informasi terkini. Sejumlah artikel yang ditayangkan merepresentasikan pandangan keagamaan sesuai dengan kapasitas penulis yang memiliki latar belakang dan kapasitas ilmu pengetahuan di dunia hukum Islam dan kajian tafsir yang diambil dari berbagai variannya.

Isi tulisan website ditulis menggunakan bahasa Indonesia. Penyampaian yang digunakan pun tidak selalu disampaikan secara formal seperti artikel ilmiah di jurnal. Namun, lebih menggunakan banyak versi narasi, baik berupa cerita, kisah, bergaya populer, dan juga sekaligus tidak meninggalkan nuansa akademik kampus yang berbasis kutipan dan rujukan.

Secara spesifik, website ini memang bukan ditegaskan sebagai website fatwa, namun merujuk sejarah tipologi fatwa yang dijelaskan oleh Ansari bahwa sebelum terlembagakan dalam institusi, fatwa lebih sering dikirimkan kepada individu yang dianggap memiliki kapasitas ilmu agama yang memadai. Barangkali akan dibantah bahwa mayoritas

tulisan Hossen tidak berdasarkan pada pertanyaan yang diajukan oleh *mustafi* kepadanya. Hal itu dibuktikan dengan tidak adanya disclaimer yang ditampilkan. Namun, melihat kondisi sekarang, sebagaimana sudah penulis jelaskan di atas, mekanisme penyampaian fatwa tidak lagi membutuhkan hal tersebut.



Bagan 2 tampilan website resmi Dr. Nadirisyah Hossen

Ibadah

Dalam tulisan “Bagaimana Memahami Bid’ah” (29 Juli 2017), Nadirisyah menarasikan pandangannya dengan cara naratif. Suatu ketika, ada seorang jamaah menanyakan kepada Haji Yunus tentang *bid’ah*:

“Saya sering membaca buku agama yang mewant-wanti soal *bid’ah*. Baca Qunut *bid’ah*, *mauludan* itu *bid’ah*, *tablilan bid’ah* bahkan berzikir d[enga]n tasbih juga *bid’ah*. Padahal konon setiap *bid’ah* itu sesat dan setiap kesesatan tempatnya di neraka. Mohon pencerahan pak Haji,” tulis Nadiriyah.

Nadirisyah menjelaskan bahwa yang harus menjadi perhatian dalam beragama adalah hal pokok atau utama harus (*qath’i*) dibedakan dengan *dhanni*; yang mana sangat mungkin membuka peluang perdebatan selanjutnya. Dengan jelas, Nadirisyah Hosen memberikan penjelasan yang komprehensif, sebagai berikut:

“Apakah ada larangan memakai alat untuk berzikir (kita kenal dengan tasbih atau rosario utk agama lain)? Meskipun Nabi tidak pernah mencontohkannya, bukan berarti tidak boleh! Adalah benar dalam masalah ibadah berlaku kaidah, ‘asal sesuatu dalam ibadah itu haram kecuali ada dalil yang membolehkan atau mewajibkan’. Nah, apakah memakai tasbih itu termasuk ibadah *mahdhab* atau tidak? Indikasinya adalah apakah zikir kita tetap sah kalau tidak pakai tasbih? Tentu saja tetap sah, karena yang disebut ibadah adalah zikirnya, bukan cara menghitung 33 atau 99-nya. Tasbih memang dipakai dalam zikir tetapi dia hanya masalah teknis. Seseorang bisa jatuh pada *bid’ah* kalau menganggap wajib hukumnya memakai tasbih untuk berzikir. Tetapi kalau memandang tasbih hanya sebagai alat teknis saja, tentu tidak masalah.”

Persoalan ini juga disinggung oleh Nadirsyah Hosen dalam tulisannya, *Bagaimana Memahami Bid’ah*. Tulisan yang terbit pada 29 Juli 2017 ini ditulis dengan cara bercerita, bukan dengan tulisan ilmiah sebagaimana umumnya. Namun, dengan gaya bercerita itu menunjukkan fleksibilitas Nadirsyah Hosen dalam memahamkan pembacanya terkait dengan *bid’ah*.

Kenegaraan

Ketegasan sikap bernegara Nadirsyah Hosen tercermin dari tulisan berjudul “Islam Nusantara itu Tidak anti-Arab” (11 Februari 2017). Hosen mempertanyakan berbagai kalangan yang menolak konsep Islam Nusantara yang dipopulerkan oleh NU. Menurutnya, sikap apatis tersebut karena ketidakpahaman mereka terhadap relasi antara agama dan kebudayaan. Nadirsyah Hosen menulis:

Islam Nusantara bukan menabrak syariat tapi mengisi aplikasi penerapan Syariat dengan mengakomodir budaya. Dalam bahasa *Ushul al-Fiqh* ini disebut dengan *al-‘Adab Mubakkamah* (adat kebiasaan dijadikan panduan menetapkan hukum. Begitu juga dengan kaidah: al-Ma’ruf ‘urfan ka al-Masyrut Syartan (hal baik y[an]g sudah dikenal secara kebiasaan diterima seperti halnya syarat) atau “*al-Tsabit bi al-dalalah al-urf ka al-tsabit bi al-dalalah al-nash*” (yang ditetapkan dengan indikasi dari adat sama statusnya dengan yang ditetapkan berdasarkan petunjuk nash). Dan juga kaidah lainnya: “*Ma raahu al-Muslim un hasanan fa huwa ‘indallah hasan*” (apa yang dianggap baik

oleh umat Islam maka di sisi Allah pun dianggap baik).

Menurut Nadirsyah, kaidah-kaidah tersebut di atas yang membuat kiai NU bisa merespons kondisi-sosial masyarakat Indonesia secara lebih lentur atau fleksibel. Hal tersebut berbeda dengan pandangan keagamaan yang tidak bisa berjalan beriringan dengan kebudayaan sebagai basis lain dalam penerapan pengalaman keberagaman.

Relasi Islam dan non-Muslim

Salah satu penafsiran sebagian umat Islam adalah pandangan mengenai ketidakrelaan umat Nasrani dan Yahudi terdapat Islam yang termaktub dalam Tafsir QS 2: 210. Nadirsyah Hossen membahas hal tersebut lewat “Benarkah Yahudi dan Nasrani Tidak Relasi dengan Islam? Tafsir QS 2: 120” (17 April 2016).

Ayat tersebut berbunyi:

“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti millah mereka. Katakanlah: “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)”. Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.” (QS al-Baqarah: 120)

Secara runut dan argumentatif, Nadirsyah menunjukkan batas penafsiran atas ayat ini. Ia menegaskan bahwa *mukhabat* (pendengar) dari ayat ini hanya dikhususkan kepada Nabi Muhammad. Di samping itu, kaum Yahudi dan Nasrani yang dimaksud juga dikhususkan kepada saat ayat tersebut turun (sesuai dengan asbabun nuzul). Dalam akhir kesimpulan, Nadirsyah menegaskan bahwa ayat ini tidak menunjukkan kebencian Yahudi dan Nasrani terhadap umat Islam. Ayat ini hanya memberitahu Nabi Muhammad untuk memfokuskan diri bukan karena menginginkan kerelaan dari Yahudi di Madinah dan Nasrani di Najran, namun hanya mengharapkan ridha dari Allah saja.

Profil Singkat Firanda Dirja

Firanda Dirja bernama lengkap Firanda Andirja Abidin. Lahir di Surabaya, 28 Oktober 1979. Dia dikenal sebagai dai dan mubaligh di Indonesia dan penceramah tetap di Masjid Nabawi, Arab Saudi. Firanda mengajar di Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember, selain juga mengisi acara di Radio Rodja³¹

Sempat menempuh strata S1 di UGM jurusan Teknik, Firanda akhirnya menyelesaikan jenjang strata S3 di Universitas Islam Madinah. Adapun karya akademik strata S3 itu mengambil judul *Membantah Dai-Dai Pluralisme yang Berdalil dengan Al-Quran dan As-Sunnah* yang lulus pada September 2016.

Konten Website Firanda.com

Konten website *firanda.com* berisi beragam pandangan keagamaan. Cakupan tema yang sangat luas dibahas, antara lain terkait akidah, ibadah, memahami sejarah kenabian, dan lain sebagainya. Meskipun isi *website* ini cenderung tidak memiliki spesifikasi tema tertentu, dalam artian membahas semua tema tentang keislaman yang sedang marak didiskusikan atau merespons tema tertentu yang sedang menjadi perayaan atau perhatian masyarakat. Hal itu menunjukkan bahwa, Firanda Dirja mencoba menyebarkan gagasannya seputar pandangan keagamaannya kepada semua khalayak pembacanya.

Jika menilik jumlah *follower* yang ada di akun *Facebook*-nya, tak kurang dari 191 ribu orang yang menyukai akun bernama Firanda Andirja tersebut. Hal tersebut memberikan penegasan bahwa tokoh satu ini mendapatkan apresiasi dan respons cukup di mata dunia Islam. Oleh karenanya, membahas konten yang ditulis serta dibahas oleh Firanda bisa memberikan pemetaan yang komprehensif tentang diskursus yang sekarang dikonsumsi oleh masyarakat luas.

³¹ *Wikipedia.com*, diakses pada 24 September 2017.



Akidah

Dalam hal ibadah, Firanda memberikan perhatian yang cukup serius lewat tulisan *Boleh Sholat Menghadap Kuburan?* (20 Juli 2017). Misalnya, Firanda menyanggah argumen yang diklaim dikeluarkan oleh salah satu ustaz populer Abdus Shomad tentang salat menghadap kuburan. Firanda membahas persoalan ini dengan penjelasan yang cukup panjang. Dia mengutip berbagai pendapat ulama terdahulu, kemudian menyimpulkan bahwa pelarangan tersebut sebagian besar disepakati oleh para ulama. Apalagi kuburan tersebut adalah kuburan para nabi atau orang yang terpendang. Aktivitas semacam itu dikhawatirkan akan menghantarkan kepada kekufuran. Dalam hal ini, Firanda terlihat tegas menolak untuk berkompromi terkait niat seseorang karena khawatir terjadi penyelewengan.

Pandangan Kenegaraan

Dalam tulisan berjudul *Berhukum dengan Selain Allah* (14 Februari 2014), Firanda menutup tulisan panjangnya dengan doa yang ditujukan kepada seluruh pemerintah agar bersatu di atas kebenaran. Hal ini terkait dengan argumentasinya yang argumen berhukum kepada selain Allah. Firanda memang tidak secara spesifik menyebut instrumen apa yang menurutnya tidak sesuai dengan hukum Allah. Dia menjabarkan berbagai

pandangan ulama dilengkapi dengan dalil al-Qur'an dan as-Sunnah. Namun, pembacaan tersebut tidak disertai kontekstualisasi sehingga tercerabut dengan fakta sosial yang dia bongkar. Di satu sisi, dia ingin mengajukan satu konsepsi ber hukum dengan hukum Allah namun di sisi lain juga tidak menunjuk secara langsung dengan apa yang dimaksud tidak sesuai dengan hukum Allah tersebut.

Pandangan kenegaraan tersebut menjadi kelanjutan dari artikel yang diunggah sebelumnya yang tertanggal 17 Januari 2014 berjudul *Diskusi Konstruksi Teori Ilmiah*. Tulisan itu bukan merupakan tulisan pribadi Firanda, akan tetapi memasang tulisan atas nama Muhammad bin Hasan bin Abdurrahman Al-Syaikh (Anggota Komite Fatwa dan Lajnah Daimah dan Kibar Ulama). Prinsip utama tulisan itu menolak gagasan ber hukum selain hukum Allah. Bahkan, dalam tulisan tersebut menyebutkan bahwa diperbolehkan melakukan pemberontakan terhadap pemerintah yang dinilai tidak menerapkan hukum Allah. Namun, argumentasi itu tidak diperkuat dengan argumen atau contoh-contoh model pemerintah yang bertolak belakang dari hukum Allah sehingga menimbulkan kekaburan dan cenderung tidak tegas. Di satu sisi menegaskan penolakan, akan tetapi tidak secara tegas menyebutkan contoh faktualnya.

Aktivitas Keagamaan non Muslim

Bagi sebagian kalangan, menyerupai aktivitas kaum non-Muslim merupakan bentuk kesesatan yang nyata. Namun di tulisan berjudul *Natalan Adalah Bid'ah Dholalah* (22 Desember 2013), penulis tidak menyinggung terkait pandangannya secara langsung. Akan tetapi meminjam opini, yang menurutnya, diklaim sebagai pendapat dari sebagian Umat Islam. Meskipun, yang terlihat, adalah hasil pembacaannya tentang teks-teks Bibel yang menyinggung persoalan di atas disertai dengan berbagai kutipan yang berasal dari orang yang dianggap sebagai pengikut Yesus yang tersebar di berbagai forum diskusi dan laman internet.

Sebelumnya, Firanda juga membahas persoalan yang sama, seolah menjadi aktivitas tahunan yang tidak boleh dilewatkan. Pada 21 Desember

2012, setahun sebelum tulisan di atas, Firanda mengunggah tulisan bertajuk *Di Balik Ucapan Selamat Hari Natal*. Dalam tulisan itu, Firanda mempertanyakan sikap para ulama, seperti Abdurrahman Wahid dan Salahuddin Wahid terkait ucapan selamat Natal kepada umat Nasrani.

Otoritisasi Fatwa Personal, Mungkinkah?

Pada dasarnya, fatwa dikeluarkan ketika ada pertanyaan dari seseorang (*mustafi*) mengenai suatu hal kepada *mufti* (orang memiliki otoritas berfatwa). Istilah untuk proses mengajukan pertanyaan ini disebut dengan *istifta'*, sedangkan upaya seorang *mufti* merespons pertanyaan tersebut dinamakan dengan *ifta'* atau *futya*. Menurut Wael B. Hallaq, sebagaimana dijelaskan oleh Achmad Kemal Reza dalam *Contemporary Fatwa of Nahdlatul Ulama; Between Observing the Madhhab and Adapting the Context*³², seorang *mufti* akan menuliskan fatwa dalam helai yang disebut *ruq'ab*.

Karena sifatnya yang tidak mengikat, metode pengeluaran fatwa—yang awalnya—harus didahului oleh satu pertanyaan dari seseorang, di zaman sekarang harus didefinisikan ulang. Di dunia yang saling terhubung ini, seseorang bisa mengetahui kegelisahan sosial, misalnya dari ramainya #tagar di Twitter, mengenai satu hal sehingga mendorong seorang *mufti* mengeluarkan fatwa personalnya tanpa terlebih dulu diajukan pertanyaan oleh *mustafi* secara langsung. Hal yang demikian ini menjadi lumrah mengingat ketersambungan antara satu orang dengan orang yang lain bisa sangat terkait dikarenakan media sosial. Oleh karena itu, dewasa ini satu fatwa bisa dikeluarkan tanpa harus ada orang yang secara spesifik bertanya untuk kemudian dijawab oleh *mufti*. Namun, proses tersebut bisa berjalan sangat cair dan kadang menjadi satu kecenderungan yang tidak dapat dihindari.

³² Achmad Kemal Riza, “Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama; Between Observing the Madhhab and Adapting the Context”, *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 05, No. 1, Juni 2011, h. 36-37.

Mekanisme tersebut tentu saja tidak mungkin pernah dialami di zaman dulu. Pada waktu dulu, seorang *mufti* bisa mengeluarkan fatwa jika seorang *mustafi* bertanya secara langsung sehingga dapat terjadi interaksi. Berbeda dengan sekarang yang telah terjadi perubahan zaman sehingga juga mengubah pola interaksi.

Maka fatwa personal yang dimaksudkan di sini adalah segala bentuk gagasan dan pandangan seseorang dalam merespons dinamika keagamaan yang kemudian diekspos di media mereka sebagai wadah untuk menuliskan. Jika dahulu, membutuhkan *ruq'ah* untuk menuliskan pokok persoalan, sekarang media tersebut telah digantikan dengan media dan tata cara yang sudah sangat jauh berbeda.

Nico Kaptein menjabarkan bahwa dalam konteks Indonesia, terdapat tiga model fatwa. *Pertama*, tradisional fatwa. Fatwa jenis ini hanya dimiliki oleh para *mufti* Makkah pada masa kolonial sebelum persebaran Islam sampai di Indonesia pada awal abad ke-20. Tokoh-tokohnya, antara lain, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Fatwa yang terhimpun dalam *Muhimmat al-Nafa'is fi Bayan al-Ullat al-Hadits* menjawab berbagai aspek kehidupan masyarakat, yang antara lain, terkait persoalan peribadatan, regulasi waris, aturan pernikahan, aturan makana, etika dan juga hubungan dengan pemerintahan non Muslim.³³

Tipologi yang kedua yaitu fatwa modern. Jenis yang kedua ini terwakili oleh publikasi jurnal *Jurnal Pembela Islam* yang diterbitkan Persatuan Islam (PERSIS), diketuai oleh Ahmad Hassan (1887-1958). Jurnal ini memberikan ruang tanya jawab “Soal Djawab” sebagai media untuk menampung berbagai permasalahan masyarakat. Salah satu yang direspons oleh Ahmad Hassan adalah pertanyaan seputar penggunaan *bedug* ketika akan melantunkan suara azan. Pertanyaan itu dijawab dengan menghadirkan fakta bahwa Nabi Muhammad tidak pernah melakukan hal seperti itu. Menurutnya, aktivitas yang dilakukan nabi untuk memanggil

³³ Ansari, “Transnasional Fatwas...”, h. 3.

orang untuk melaksanakan salat hanya berupa azan.³⁴ Label modern di atas didasarkan pada penggunaan huruf latin dan bahkan bahasa Sunda daripada menggunakan bahasa Arab, yang mana tidak dapat diakses oleh banyak orang. Alasan lainnya adalah karena Ahmad Hassan menggunakan pendekatan rasional dalam memberikan jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan yang ada.

Sedangkan yang terakhir, fatwa kolektif, dilaksanakan di bawah koordinasi lembaga keagamaan, semisal Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, yang mengawali fatwa kolektif pada tahun 1927. Fatwa kolektif ini menjadi anti-tesis atas aktivitas fatwa kolektif yang telah ada terlebih dahulu. Tipologi ini tidak hanya pernah dilaksanakan oleh dua organisasi tersebut di atas, namun juga organisasi ke-islam-an lain di antaranya: Washilah (1930) di Medan dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang berdiri atas inisiatif Presiden Indonesia, Soeharto.³⁵

Yang menjadi pertanyaan adalah apakah benar, sebagaimana dipertanyakan oleh Francis Robinson dalam artikelnya *Crisis of Authority: Crisis of Islam?* bahwa telah terjadi krisis otoritas di dunia Islam selama lebih dari dua ratus tahun masih absah untuk diajukan sekarang ini?

Bagi Robinson, globalisasi telah mengubah berbagai macam aspek kehidupan manusia turut serta mempengaruhi sosio-kultural masyarakat Muslim. Sebagai imbas dan sekaligus bagian dari globalisasi, masyarakat Muslim berada dalam dilema ketika dihadapkan berbagai hal, antara lain: model kekuasaan, keadilan, kultur, nilai, literatur seperti apa yang akan mereka terapkan dan direproduksi.³⁶

Terminologi otoritas keagamaan/ulama (*religious authority*) mengalami perubahan pemaknaan dan pemahaman dari waktu ke waktu. Dalam konsep legal modern, legislasi hanya bisa digunakan jika disandarkan kepada otoritas politik. Tanpa adanya otoritas politik, suatu pendapat hanya akan berlaku pada orang yang memberi fatwa dan tidak

³⁴ *Ibid.*, h. 4.

³⁵ *Ibid.*, h. 4-5

³⁶ Francis Robinson, "Crisis of Authority:...", h. 339.

berlaku secara global (nasional). Hal yang perlu disadari juga adalah adanya perbedaan diametral antara politik legal modern dengan hukum dalam konteks Islam. Awalnya, yang berkewenangan mutlak terhadap penafsiran al-Quran dan Al-Sunnah adalah Nabi Muhammad SAW. Namun, sekarang, kewenangan tersebut dibebankan kepada ulama, meskipun hanya sampai pada tataran sebagai penafsir atau interpreter; bukan sebagai legislator legal Islam. Sejarah menyatakan, berbekal kualitas pengetahuan tentang Islam yang luar biasa, mujtahid dapat memproduksi hukum dengan menafsirkan ayat-ayat Tuhan. Meskipun, secara konseptual, mereka tidak memiliki niatan untuk melegalkannya sebagai hukum positif. Hanya sebagai pemberi fatwa.³⁷

Robinson mengatakan bahwa sistem transmisi otoritisasi ke-Islaman telah mengalami guncangan lebih dari dua ratus tahun terakhir. Banyak orang awam yang mulai mempertanyakan kelayakan otoritas ulama dalam menginterpretasikan persoalan ke-Islaman dan mencoba merebutnya. Otoritas keagamaan Islam sedang berada pada titik persimpangan karena sangat banyak orang, secara leluasa, mengajukan interpretasi keagamaannya.³⁸

Persoalan yang sekarang mengemuka adalah bagaimana kita menempatkan gejala atau fenomena fatwa personal (*personal fatwa*) yang dilakukan oleh sebagian ulama? Utamanya terkait dengan penggunaan *online media* sebagai basis penyebaran gagasan mereka?

Dalam hal ini, tepat kiranya jika saya mengutip pendapat Bryan S. Turner dalam *Religious Authority and the New Media*. Dia memberikan pembatasan menarik terkait kategorisasi ulama (*religious leader*) bahwa gelar tersebut sangat erat kaitannya dengan pengakuan masyarakat terhadap kapasitas seseorang atas bidang ke-Islaman. Turner menjelaskan bahwa:

Normally a fatwa is issued by a mufti, who may or may not be qualified as a qadi or judge. ... in contemporary world, the traditional authority of the imams is often rejected and unqualified, but popular leaders feel confident to issue legal

³⁷ Abdul dan Sulistiyono Ghafur, "Peran Ulama..," h. 275-276.

³⁸ Francis Robinson, "Crisis of Authority...," h. 345.

*judgment. For example Osama bin Laden has issued fatwas against the United States and other Western powers, but such judgments are in fact contrary to custom and traditional practice.*³⁹

Penjelasan di atas menegaskan bahwa kekuatan otoritas tradisional seorang Imam tidak menjamin fatwanya akan diikuti oleh audiens yang diharapkan. Namun, sebaliknya apa yang disebut dengan *popular leader*, untuk menyebut Osama bin Laden sebagai contoh, mampu meraih simpati banyak orang untuk mengikuti apa yang dikatakannya. Sesuatu yang dinilai bertentangan dengan pandangan umumnya pada saat itu yang menolak seruan Osama bin Laden.

Kesimpulan

Era teknologi memacu para tokoh Muslim Indonesia ikut berpartisipasi dalam melakukan kontestasi gagasan. Di samping karena sifatnya yang sangat mudah diakses, penggunaan teknologi internet memungkinkan semua orang berpendapat sesuai keinginan dan kapasitasnya. Mereka tidak lagi membutuhkan media arus utama untuk menyalurkan gagasannya, yang barangkali, tidak dapat diakomodir.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan kecenderungan pandangan keagamaan masing-masing tokoh yang berbeda. Terlihat pula bagaimana genealogi pengetahuan antara Nadirsyah Hosen sebagai akademisi yang memiliki konsen dalam bidang kajian ke-Islam-an yang mengakomodisi kebudayaan sebagai bagian dalam melaksanakan tuntuan agama. Hossen tidak menolak akulturasi kebudayaan secara tegas. Sementara itu, Firanda Andirja lebih terlihat sangat eksklusif dalam menerima kebudayaan lain dan merasa terancam dengan keberadaannya. Kedua sikap ini akan berimbas pada sikap, pandangan politik, dan sosial masyarakat, serta pandangan kenegaraan dalam konteks yang lebih luas.

³⁹ B. S. Turner, "Religious Authority and the New Media," *Theory, Culture & Society*, 24 (2), 2007, h. 119.

Daftar Pustaka

- Ansari, "Transnasional Fatwas on Jihad in Indonesia", *Jurnal Abkam*, Vol. XIV, No. 1, Januari 2014.
- Ahnaf, Mohammad Iqbal, "Tiga Jalan Islam Politik di Indonesia: Reformasi, Refolusi dan Revolusi", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1, 2, Juli 2016.
- Azra, Azyumardi, *Islam in the Indonesian World: an Account of Institutional Formation*, Bandung: Mizan, 2006.
- Azra, Azyumardi, "Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer", *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 23, No. 1, 2016.
- Ghafur, Abdul dan Sulistiyono, "Peran Ulama dalam Legislasi Modern Hukum Islam", *Ayy-Syari'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 49, No. 1, Desember 2014.
- https://kominfo.go.id/content/detail/4286/pengguna-internet-indonesia-nomor-enam-dunia/0/sorotan_media, diakses pada September 2017.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Nadirsyah_Hosen, diakses pada 24 September 2017
- <https://www.facebook.com/NadirsyahHosen/>), diakses pada 24 September 2017.
- Mudzakkir, Amin, "Islam dan Politik di Era Kontemporer", *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 11, No. 1, Juni 2016.
- Muzakka, Ahmad Khotim, "Radikalisme, Anak Muda, dan Buku-Buku Digital" *Jawa Pos*, 2015.
- Riza, Achmad Kemal, "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama; Between Observing the Madhhab and Adapting the Context", *Journal of Indonesian Islam* Vol. 05, No. 1, Juni 2011.
- Robinson, Francis, "Crisis of Authority: Crisis of Islam?", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Series 3, 19, 3, 2009.
- Turner, B. S., "Religious Authority and the New Media," *Theory, Culture & Society*, 24 (2), 2007.
- Wahid, Din, "Challenging Religious Authority: The Emergence of Salafi Ustadhs in Indonesia", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 02, Desember 2012.

Ahmad Khotim Muzakka: *Otoritas Keagamaan & Fatwa*.....

Wikipedia.com, diakses pada 24 September 2017.

Zulkifli, “The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power”, *Jurnal Miqot*, Vol. XXXVII No. 1 Januari-Juni 2013.