

Moralitas Diskursus Dan Otoritas Wacana Keagamaan Di Media Sosial

¹Abdulloh Hanif, ²Saifur Rahman, ³Masmuddin, ⁴Windiyani, ⁵Alifah

¹Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Fitrah Surabaya

^{2,3,4,5}Institut Agama Islam Negeri

Palopo

Jl. Kedinding Lor No. 30 Surabaya

E-mail: 4bdhan@gmail.com

Abstract

The progress of the digital world influences the structure of religious discourse. The development of religious discourse in digital space, especially social media, has run wild without control. One-sided truth claims are getting stronger. So Khaled Abou el-Fadl's offer deserves consideration, namely the morality of discourse as the authority for religious discourse on social media. This research focuses on how the morality of discourse can be used as a basis for the power of religious discourse on social media. This research is descriptive-qualitative, which is a conceptual study using library data. Through a holistic approach, the reference data is analyzed through data reduction and data presentation. The data presented are adapted to relevant perspectives, interpreted based on theories, classified into concepts, and narrated in a new understanding of the phenomenon under study. As a result, discourse morality procedures in the authority structure of religious discourse on social media need to be upheld so that belief in God as the highest authority is not replaced by unilateral claims. In addition, the morality of discourse can also be the basis for government policies to regulate and limit religious discourse discussed on social media.

Keywords: Khaled Abou el Fadl, Morality of Discourse, Social Media

Abstrak

Kemajuan dunia digital memengaruhi struktur wacana keagamaan. Perkembangan wacana keagamaan di ruang digital terutama media sosial menjadi liar tanpa kendali. Klaim kebenaran sepihak makin menguat. Sehingga tawaran Khaled Abou el-Fadl patut dipertimbangkan yaitu moralitas diskursus sebagai otoritas wacana keagamaan di media sosial. Penelitian ini berfokus pada bagaimana moralitas diskursus dapat digunakan sebagai dasar otoritas wacana keagamaan di media sosial. Penelitian ini deskriptif-kualitatif yang merupakan kajian konseptual dengan menggunakan data kepustakaan. Melalui pendekatan holistik, data-data yang menjadi rujukan dianalisa melalui reduksi data dan penyajian data. Data yang disajikan disesuaikan dengan perspektif yang relevan, ditafsirkan berdasarkan teori-teori, diklasifikasikan ke dalam konsep-konsep, dan dinarasikan dalam suatu pemahaman baru mengenai fenomena yang diteliti. Hasilnya, prosedur moralitas diskursus dalam struktur otoritas wacana keagamaan di media sosial perlu ditegakkan supaya keyakinan terhadap Tuhan sebagai otoritas tertinggi tidak tergantikan dengan klaim-klaim sepihak. Selain itu, moralitas diskursus juga dapat menjadi dasar kebijakan pemerintah untuk mengatur dan membatasi wacana keagamaan yang diperbincangkan di media sosial.

Kata Kunci: Khaled Abou el Fadl, Moralitas Diskursus, Media Sosial

Pendahuluan

Perkembangan media baru di era revolusi digital telah memengaruhi perubahan wacana sosial-keagamaan, khususnya terkait wacana keagamaan yang tersebar di media sosial. Pertumbuhan media baru ini juga memicu munculnya otoritas keagamaan baru, yang kemudian menggantikan otoritas keagamaan lama yang biasa dilembagakan dalam majelis ta'lim, madrasah atau pesantren. Media sosial tidak hanya mengubah proses produksi dan konsumsi ilmu-ilmu keagamaan, tetapi juga pola penyebaran paham keagamaan. Maraknya konten religius di media sosial tentunya dapat dilihat sebagai perkembangan positif dakwah keagamaan. Namun sebelum itu, setiap pemegang otoritas harus menentukan sejauh mana kemampuan masyarakat memahami konten keagamaan tersebut, termasuk wacana sosial lainnya yang beredar di dunia maya.

Temuan Kominfo bersama Katadata Insight Center tahun 2020 menunjukkan data yang menarik untuk dikaji berkaitan dengan kemampuan masyarakat menyerap berita-berita di media sosial.¹ Temuan yang didapatkan melalui survei di 34 provinsi di Indonesia ini menunjukkan bahwa Literasi digital tidak berbanding lurus dengan kebiasaan positif mencerna berita online, dan kecenderungan tidak menyebarkan hoaks. Keluarga dan tetangga, berdasarkan penelitian ini, menjadi sumber sekaligus target utama berbagi informasi yang tersebar lewat media sosial seperti WhatsApp dan Facebook. Bahkan penggunaan internet dengan kemampuan literasi yang belum baik ini, juga ditemukan cukup banyak yang masih menaruh informasi pribadi yang sensitif di media sosial.

Menurut data tersebut, Facebook menjadi media yang paling banyak mengandung informasi hoaks atau berita bohong dengan prosentase 71.9%. Mereka yang memiliki indeks literasi digital lebih tinggi memang lebih mampu mengenali berita hoaks dari pada mereka yang indeks literasi digitalnya rendah. Akan tetapi hal ini berbanding terbalik dengan intensitas responden dalam bermedia sosial, bahwa semakin tinggi indeks literasi digital maka semakin kurang intensif mereka mengakses media sosial. Kecenderungan menyebarkan hoaks juga dapat dipahami dari data tersebut, bahwa semakin tinggi indeks literasi digital seseorang maka kecenderungan untuk bermedia sosial justru menurun, sehingga sebaliknya yang memiliki indeks literasi digital rendah, akan lebih sering mengakses dan menyebarkan berita melalui media sosial, dan mempengaruhi tingginya penyebaran berita hoaks.²

¹ Katadata Insight Center, "Status Literasi Digital Indonesia 2020: Hasil Survei Di 34 Provinsi," *Kementerian Komunikasi Dan Informatika*, 2020.

² Katadata Insight Center, 53-54.

Pada tahun 2017, Masyarakat Telematika (Mastel) juga melakukan survei tentang “Wabah Hoaks” yang hasilnya menunjukkan bahwa hoaks paling banyak tersebar melalui media sosial (Facebook, Twitter, Instagram, Path) yakni mencapai 92,40 persen. Selain itu aplikasi chatting (WhatsApp, Line, Telegram) juga menjadi penyebar hoaks sebanyak 62,80 persen, dan situs web sebanyak 34,90 persen. Sementara itu jenis hoaks yang paling banyak diterima masyarakat terdiri dari persoalan sosial-politik sebanyak 91,80 persen, 88,60 persen tentang SARA, serta kesehatan sebanyak 41,30 persen.³ Temuan lain juga muncul dari International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) dan jaringan Gusdurian. Melalui riset yang bertemakan “Persepsi Dan Sikap Generasi Muda Terhadap Radikalisme Dan Ekstremisme Kekerasan Berbasis Agama”, menunjukkan bahwa banyak informasi yang beredar di berbagai platform media sosial yang tidak moderat baik melalui media whatsapp, twitter, facebook, instagram, maupun youtube.⁴

Apa yang dapat dipelajari dari data-data survei tersebut adalah bahwa penyebaran wacana melalui media sosial belum dapat dipastikan kebenarannya, termasuk juga kurang adanya kontrol dari pemegang otoritas dan untuk memastikan bahwa informasi yang diwacanakan melalui media tersebut benar-benar valid dan sah. Kecerdasan bermedia sosial yang tinggi juga belum menunjukkan kesadaran bahwa mereka perlu bersama-sama beradaptasi menggunakan media digital tersebut dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam kerja-kerja profesional, sehingga setidaknya dapat mengimbangi dan mengklarifikasi wacana yang beredar di dalamnya. Tentu hal ini menjadi kekhawatiran tersendiri, terutama dalam kaitannya dengan wacana-wacana keagamaan.

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) juga telah menunjukkan hasil survei tentang adanya wacana keagamaan yang konservatif yang sangat dominan di media sosial. Walaupun pemahaman keagamaan lain juga banyak mewarnai diskursus agama terutama di platform twitter, pemahaman konservatif paling banyak menguasai perbincangan yakni sebanyak 67.2%, sementara wacana moderat hanya sebesar 22.2%. Selain itu wacana liberal dan islamis cenderung rendah yakni masing-masing 6.1% dan 4.5%. Bahkan terlihat kecenderungan elit politik menggunakan isu keagamaan konservatif untuk kepentingan politik, sehingga semakin besar peluang menguatnya konservatisme agama di Indonesia.⁵ Hal tersebut menguatkan asumsi bahwa

³ Saiful Mustofa, “Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi Di Ruang Publik Dunia Maya,” *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 15, no. 1 (2019): 62.

⁴ Ahmad Alfajri and Abdul Haris Pito, “Regresi Moderasi Dan Narasi Keagamaan Di Sosial Media,” *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan* 9, no. 2 (2021): 142.

⁵ Iim Halimatusa’diyah, “Beragama Di Dunia Maya: Media Sosial Dan Pandangan Keagamaan Di Indonesia,” *PPIM UIN Jakarta & MERIT Indonesia*, 2020, 70.

bahkan elit politik dan elit agamawan pun belum mampu sepenuhnya beradaptasi dengan dunia digital sebagai ruang baru untuk memperjuangkan kebenaran publik yang objektif.

Bagi masyarakat beragama, perkembangan teknologi memang tidak dapat dihindarkan, bahkan agama dengan sendirinya dituntut untuk bisa beradaptasi dengan media-media baru dalam menjalankan praktik keagamaan. McLuhan pada 1962 melalui karyanya *The Gutenberg Galaxy* menyatakan tentang kemunculan Desa Global (*Global Village*) yang menjadi tanda ketergantungan masyarakat dunia terhadap teknologi.⁶ Fenomena ini tidak hanya menghubungkan ruang dan waktu, menghilangkan sekat-sekat lokalitas, tetapi juga sampai pada batas-batas orisinalitas. Agama dalam dunia yang semacam itu perlu mengkaji kembali hakikat terdalamnya, nilai-nilai dari setiap ritual dan ajaran-ajarannya, sehingga dapat beradaptasi dengan kemunculan media-media baru di ranah virtual. Fakhruroji mencatat bahwa setidaknya ada tiga dimensi keagamaan yang lahir dalam ruang virtual. *Pertama*, dimensi lembaga keagamaan yang melahirkan lembaga keagamaan online. *Kedua*, dimensi ritual ditandai dengan adanya fenomena beragama secara online (*online religion*), seperti fenomena tabligh, ta'lim, muhasabah, dzikir dan do'a di internet. *Ketiga*, dimensi literasi, yang terlihat dari besarnya animo masyarakat untuk mencari informasi tentang agama melalui media digital, seperti animasi, video, desain grafis dan streaming.⁷

Selain kemampuan beradaptasi dengan media-media virtual, satu hal yang masih menjadi persoalan besar sehingga sampai saat ini masih banyak wacana-wacana keagamaan yang tidak toleran adalah berkaitan dengan pergeseran otoritas itu sendiri. Sebelum fenomena digital ini muncul, persebaran paham-paham keagamaan lebih banyak berkembang melalui lembaga pendidikan dan kebijakan-kebijakan pemerintah, serta lembaga-lembaga agama di berbagai lokal masyarakat. Akan tetapi di masa ketika media digital mendominasi struktur sosial, terjadi beberapa pergeseran wilayah otoritas yaitu dari aktor *state* (negara) ke aktor personal, dan dari otoritas institusi menjadi otoritas masyarakat jejaring (*network society*).⁸ Kesahihan paham-paham keagamaan yang dulunya terkonfirmasi langsung oleh guru, ulama, pemuka agama, kepada masyarakat awam melalui pendidikan dan lembaga-lembaga masyarakat, kini tereduksi melalui ruang virtual. Otoritas keagamaan menjadi sulit untuk dibatasi, dengan kata lain wacana keagamaan muncul mendahului otoritas bahkan melampaui otoritas.

⁶ Mustofa, "Berebut Wacana," 62.

⁷ Moch Fakhruroji, Ridwan Rustandi, and Busro Busro, "Bahasa Agama Di Media Sosial: Analisis Framing Pada Media Sosial Islam Populer," *Jurnal Bimas Islam* 13, no. 2 (2020): 206.

⁸ Fakhruroji, Rustandi, and Busro, 205.

Media sosial juga menjadi rujukan keagamaan menggantikan otoritas keagamaan lama

Otoritas lama hancur di ruang digital. Tom Nichols menggambarkan fenomena ini sebagai matinya kepakaran. Ia menyatakan bahwa matinya keparan disebabkan oleh desakan yang menyatakan bahwa setiap pendapat sama baiknya dengan yang lain.⁹ Dalam konteks wacana keagamaan, Ariel Heryanto memberikan penggambaran yang cukup clear bahwa para pendakwah dan ulama mencapai kewenangan dan wibawa mereka dengan mengabdikan diri bertahun-tahun mengaji secara mendalam. Sebaliknya pendakwah baru tidak dihasilkan oleh Pendidikan keagamaan formal yang berlangsung selama bertahun-tahun. Modal utama mereka adalah keterampilan komunikasi yang hebat, keunggulan dalam bicara di depan umum, dan penggunaan media baru.¹⁰ Media sosial yang memberikan ruang yang sama kepada semua penggunanya telah merubah struktur pengetahuan berlangsung selama berabad-abad lamanya.

Islam, sebagaimana agama-agama lain, sejak awal memang terkonsentrasi pada aktor-aktor pribadi. Mulai dari proses pewahyuan bersifat personal (melibatkan pribadi-pribadi pilihan), sampai pada proses penyebarannya terfokus pada pribadi yang menjadi otoritas agama. Mereka dipercaya melalui struktur yang dilekatkan pada dirinya dari otoritas-otoritas terdahulu. Akan tetapi kini standar personal yang dapat menjadi pemegang otoritas juga tereduksi. Otoritas keagamaan yang awalnya bersifat person (pribadi), menjadi publik (media) sehingga mengaburkan standar otoritas itu sendiri. Siapa pun dapat berbicara atas nama agama di ruang publik digital, dan dipercaya oleh masyarakat di ruang dan waktu yang tidak terbatas. Dalam konteks tersebut maka perlu ada struktur baru yang mendasari terbentuknya otoritas dan bagaimana interaksi-interaksi sosial yang melibatkan otoritas tersebut berlangsung di dunia virtual.

Khaled Abou el Fadl telah mencurahkan perhatannya pada hubungan antara otoritas Tuhan yang absolut dengan otoritas manusia yang relatif, sekalipun sebagai wakil Tuhan di bumi. Ia menyatakan bahwa struktur otoritas Islam yang baru ini perlu dijalankan melalui dasar moralitas, yang ia sebut sebagai "moralitas diskursus". Bahwa pihak-pihak otoritas tidak cukup hanya diukur dari kompetensi yang dimilikinya, namun juga perlu melihat bagaimana cara mereka menyampaikan atau mewacanakan agama kepada masyarakat. Jurgen Habermas juga memiliki pikiran yang senada. Etika

⁹ Tom Nichols, *Matinya Kepakaran: Perlawanan Terhadap Pengetahuan Yang Telah Mapan Dan Mudaratnya*, (Jakarta: Gramedia, 2018), 23.

¹⁰ Ariel Heryanto, *Identitas Dan Kenikmatan* (Kepustakaan Populer Gramedia, 2015), 55.

diskursus yang dirancangnya juga perlu ditegakkan dalam kerangka prosedur yang ketat, di mana setiap orang yang terlibat dalam diskursus harus memiliki hak yang sama dan tujuan yang sama, yakni untuk mencapai klaim kesahihan yang disepakati dalam konsensus bebas dominasi. Kebenaran harus dinyatakan bersama-sama dalam ruang yang bebas terbuka tanpa ada pihak yang memonopoli atau memanfaatkan demi suatu kepentingan selain kepentingan keadilan.

Pengkajian terhadap otoritas wacana keagamaan di media sosial masih sedikit. Sementara perkembangan wacana keagamaan dengan klaim sepihak makin mencuat. Hal ini yang mendorong penulis untuk mengkaji struktur moralitas diskursus sebagai pondasi bagi otoritas keagamaan di media sosial. Selain itu, bagaimana moralitas diskursus tersebut dapat dimanfaatkan untuk membentuk otoritas wacana keagamaan di media sosial. Penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan pertimbangan rasional yang memengaruhi terbentuknya kebijakan ruang publik digital yang jauh dari klaim-klaim kebenaran (*truth klaims*) sepihak yang saling menyalahkan dan tidak toleran terhadap perbedaan pendapat dalam wacana keagamaan.

Metode

Jenis Penelitian ini deskriptif-kualitatif. Jenis ini sangat spesifik, fokus dan multi metode, bersifat alami dan holistik. Selain itu penelitian ini mengutamakan kualitas, menggunakan beberapa cara, serta disajikan secara naratif-holistik.¹¹ Objek utama penelitian ini adalah fenomena otoritas wacana keagamaan di media sosial. Peneliti mengumpulkan data yang bersifat kepustakaan.

Analisis dilakukan secara sistematis untuk menentukan bagian, hubungan antar bagian, dan hubungannya dengan otoritas wacana keagamaan di media sosial.¹² Oleh karena itu, peneliti melakukan pembacaan secara kritis-analitis dan uji kredibilitas secara kontinu. Selanjutnya dilakukan proses *review*, menyintesis dan menginterpretasikan data.¹³ Dengan kata lain, data diolah dan ditafsirkan berdasarkan teori-teori yang relevan, diklasifikasikan ke dalam konsep-konsep, dan dinarasikan dalam suatu pemahaman baru.

¹¹ A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan* (Prenada Media, 2016), 328-29.

¹² Yusuf, 401. Lihat juga Ismail Suardi Wekke, *Metode Penelitian Sosial*, (Yogyakarta: Penerbit Gawe Buku), 2019, 91.

¹³ Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*, 400.

Hasil dan Diskusi

Pertimbangan Moralitas dalam Struktur Otoritas

Fenomena digital memperlihatkan bahwa ketika segala informasi dapat diraih dengan instan dan pengetahuan bisa digapai cukup dengan “klik”, maka banyak yang merasa layak untuk berbicara atas nama tradisi Islam dan Syariat Islam hanya dengan pengetahuan sederhana tentang Alquran dan sunnah yang didapatkan melalui media digital.¹⁴ Dengan kata lain hanya bermodalkan kecakapan penggunaan media sosial seseorang dapat menjadi ustadz meskipun tanpa mengenyam pendidikan formal keagamaan secara intensif dan bertahun-tahun lamanya.¹⁵ Dunia digital telah mengubah struktur pengetahuan dan struktur sosial ke dalam otoritas baru yang berbeda sama sekali dengan otoritas tradisional. Sebelumnya pengetahuan didapatkan melalui serangkaian analisa logika dari pengalaman-pengalaman yang didapatkan secara empiris maupun non-empiris, hari ini peran logika tersebut mengalami penurunan. Sama halnya dengan struktur sosial yang dulunya disusun dan berjalan melalui kuasa kekerabatan (tradisional) dan kuasa kebijakan pemerintah, hari ini perubahan-perubahan bisa cepat terjadi secara nyata hanya karena sebuah informasi dilihat oleh banyak orang di media sosial (*virality based*).

Wacana keislaman di ruang digital pada akhirnya juga dipengaruhi perubahan struktur otoritas yang berdampak pada sikap yang cenderung melampaui otoritas. Fenomena di mana kebenaran dinyatakan seakan-akan adalah kebenaran Tuhan, bukan penafsiran manusia terhadap kebenaran Tuhan, yang disebut oleh Khaled Abou el Fadl sebagai “otoritarianisme”. Menurutnya bahwa otoritarianisme selalu berbicara berdasarkan asumsi tentang konsep kedaulatan Tuhan melalui teks-teks keagamaan otoritatif.¹⁶ Hal ini dikarenakan bahwa relasi terhadap otoritas selalu dikaitkan dengan klaim-klaim yang merepresentasikan berbagai unsur seperti kekuasaan, wewenang, pengetahuan, atau gelar.¹⁷ Sehingga kebenaran Tuhan, dalam sebuah wacana, memiliki nilai teologis yang mengikat dan dimanfaatkan oleh sejumlah orang untuk mereduksi perdebatan rasional, sehingga sebuah wacana agama “seakan-akan” menjadi final tak terbantahkan.

¹⁴ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (New York, 2005), 38-39.

¹⁵ Heryanto, *Identitas Dan Kenikmatan*.

¹⁶ Khaled Abou El Fadl, *Islam Dan Tantangan Demokrasi*, 2004, 18.

¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Islam*, trans. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), 105.

Sikap otoritarianisme ini juga menandai ideologi yang el Fadl sebut sebagai ideologi puritan, sebagai lawan dari ideologi moderat. Muslim moderat cenderung lebih percaya pada ajaran Rasulullah bahwa umat muslim harus tetap berada di tengah-tengah di antara berbagai kutub ekstrem dalam berbagai persoalan.¹⁸ Sementara muslim puritan cenderung bersifat *purist*, yakni sikap absolutis dan memiliki kepercayaan yang kaku, sehingga mereka cenderung tidak toleran terhadap realitas plural.¹⁹ Puritanisme tidak dapat direfleksikan ke dalam bentuk lembaga formal, karena ia merupakan orientasi teologis yang memiliki karakteristik ideologi supremasi.²⁰ Sikap dan ideologi seperti inilah yang hendak diantisipasi oleh el Fadl melalui evaluasi struktur otoritas lama melalui nilai-nilai moral yang menjadi penyangganya.

Siapa atau apa itu otoritas, menurut Khaled Abou el Fadl adalah pertanyaan yang mesti dijelaskan kaitannya dengan status manusia di dunia dalam kaitannya dengan penyebaran agama Tuhan. Ia mengatakan bahwa otoritas dalam Islam hanyalah Tuhan dan Nabi SAW. Akan tetapi karena keduanya termanifestasikan dalam sejumlah teks, maka teks tersebut kemudian berfungsi sebagai pusat otoritas dalam Islam.²¹ Hal ini dikarenakan komunikasi antara Tuhan dan manusia dijumpai oleh teks, sehingga siapapun yang dapat memahami makna teks tersebut dapat dianggap sebagai pihak-pihak otoritatif. Skema ini dapat dikatakan sebagai otoritas keterwakilan. Pihak-pihak yang menjadi wakil otoritas ini terbagi ke dalam dua kategori yakni otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas koersif cenderung memengaruhi perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sementara otoritas persuasif cenderung menggunakan kekuasaan yang bersifat normatif. Dua kategori otoritas tersebut juga dapat ditunjukkan melalui dua fungsi yang berbeda, yakni “memangku otoritas” dan “memegang otoritas”. Memangku otoritas dimaksudkan sebagai menduduki jabatan resmi atau struktural yang memiliki kuasa untuk memerintah atau memberi arahan. Sementara “memegang otoritas” dimaksudkan sebagai memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik sehingga diikuti dan ditaati oleh orang lain.²²

Khaled Abou el Fadl menjelaskan bahwa dua kategori dan dua fungsi otoritas di atas terkait satu sama lain. Otoritas koersif mengandung fungsi “memangku otoritas”, sementara otoritas persuasif memiliki fungsi

¹⁸ Abou El Fadl, *The Great Theft*, 16.

¹⁹ Abou El Fadl, 18.

²⁰ Abou El Fadl, 95.

²¹ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan* (Jakarta: Penerbit Serambi, 2004), 26.

²² Abou El Fadl, 37–38.

“memegang otoritas”.²³ El Fadl juga menyebut otoritas persuasif dengan otoritas moral yang didasarkan pada penghormatan karena beberapa bentuk persuasi yang membuat seseorang lebih memilih ke arah keyakinan atau tindakan tertentu dan menolak kemungkinan-kemungkinan yang lain.²⁴ Oleh karena itu pertimbangan moral diperlukan bagi pihak-pihak otoritatif untuk menyatakan wacana-wacana keislaman. Apa yang dinyatakan oleh pihak-pihak otoritatif, termasuk juga apa yang tercatat dalam teks-teks otoritatif, tidak dapat serta merta dipahami sebagai representasi dari kebenaran Tuhan, sehingga pertimbangan wacana keislaman yang melibatkan otoritas tidak harus diarahkan pada kebenarannya, melainkan pada keberlangsungan diskursusnya.²⁵ Pertimbangkan diskursus inilah yang dikatakan oleh el Fadl sebagai moralitas diskursus.²⁶ Sehingga moralitas diskursus adalah struktur pembentuk otoritas yang berbeda dengan struktur tradisional yang lebih menitikberatkan pada kemampuan logika dan analisa bahasa, terfokus pada kompetensi intelektual semata. Sebaliknya moralitas diskursus memandang bahwa kompetensi intelektual belum cukup untuk menjamin wacana Islam berkembang di era saat ini. Klaim-kalim kebenaran yang membuat diskursus keislaman itu stagnan hanya bisa diatasi melalui seperangkat kompetensi moral yang ada dalam pihak-pihak otoritatif.

Untuk memahami kebutuhan terhadap kompetensi moral dalam struktur otoritas ini, Khaled Abou el Fadl menjelaskan bahwa relasi antara Tuhan dan manusia adalah relasi keterwakilan. Tuhan yang memiliki otoritas yang paling tinggi dan absolut menunjuk manusia sebagai penerjemah pesan-pesan Tuhan di dunia. Para wakil ini dapat dibagi ke dalam “wakil umum” dan “wakil khusus.” Wakil umum adalah mereka yang hanya mematuhi perintah Tuhan untuk beriman dan beramal saleh dan mereka tidak memiliki kompetensi atau keahlian khusus untuk menerjemahkan perintah Tuhan yang lebih mendalam. Sedangkan wakil khusus memiliki kompetensi atau keahlian khusus untuk menerjemahkan pesan-pesan Tuhan, sehingga wakil umum menyerahkan berbagai persoalan menyangkut ketuhanan atau keagamaan kepada wakil khusus. Selain itu wakil khusus menjadi otoritatif bukan karena mereka memangku otoritas,²⁷ tetapi karena mereka memegang otoritas, sehingga wakil khusus harus memiliki beberapa karakteristik, yaitu (1) kejujuran, (2) kesungguhan, (3) kemenyeluruhan, (4) rasionalitas, dan (5) pengendalian diri. Karakteristik-karakteristik tersebut menjadi prasyarat

²³ Abou El Fadl, 42-43.

²⁴ El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Islam*, 105.

²⁵ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 211.

²⁶ 5/11/23 1:00:00 PM

²⁷ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 98.

yang sudah seharusnya dimiliki atau apa yang disebut sebagai *dharuriyyat 'aqliyyah* (keharusan yang bersifat rasional) dalam hubungan yang benar-benar logis dan rasional antara Tuhan, wakil, dan pesan Tuhan.²⁸

Kriteria-kriteria yang ditetapkan Khaled Abou el Fadl tentang moralitas diskursus dalam wacana otoritas tersebut, kejujuran dan pengendalian diri dapat dikatakan menjadi prasyarat baru menyempurnakan prasarat lama yang lebih menekankan unsur intelektualitas daripada unsur moralitas. Melalui prasyarat ini, pertimbangan moral diperlukan bagi seorang wakil khusus untuk tetap memosisikan diri di hadapan Tuhan sebagaimana mestinya, yakni keyakinan akan kebenaran pesan Tuhan yang absolut dan penafsiran manusia yang relatif. Khaled Abou el Fadl percaya bahwa dengan adanya prasyarat moral seperti ketekunan dan pengendalian diri, otoritarianisme dapat dihindarkan.²⁹ Melalui pengendalian diri, pesan Tuhan dan penafsiran manusia didasarkan atas prinsip keseimbangan,³⁰ yakni kesadaran akan ketidakmampuan ontologis manusia sebagai wakil untuk melampaui yang diwakilinya, serta kesadaran akan kemungkinan adanya ketidaksepahaman hasil interpretasi manusia terhadap pesan Tuhan, dengan maksud Tuhan yang sebenarnya.

Moralitas Diskursus Sebagai Wacana Kritis

Khaled Abou el Fadl, melalui upayanya menyusun struktur baru otoritas, hendak mengatasi kebuntuan wacana yang diakibatkan oleh otoritarianisme, sembari tetap mengupayakan perkembangan diskursus keislaman. Usaha ini (prosedur moralitas diskursus) menjadi salah satu jalan keluar di tengah masifnya persebaran informasi, khususnya berkaitan dengan keislaman, di masyarakat melalui media sosial. Sehingga berbagai penyimpangan, baik itu penyebaran berita palsu maupun paham-paham keislaman yang memecah belah, dapat direduksi dengan pertimbangan moralitas tersebut. Hal ini tentu perlu disosialisasikan secara publik, di samping melalui kebijakan-kebijakan pemerintah yang sifatnya mengikat, juga perlu diawali dengan kesepakatan bersama antar pihak-pihak otoritatif Islam untuk menyepakati standar tersebut.

Pasalnya dalam Islam, perdebatan mengenai batasan moral ini masih membuka ruang diskusi yang belum menemukan titik kesepahaman. Menurut orang-orang puritan, teks tidak hanya mengatur sebagian besar aspek kehidupan manusia, tetapi juga penulis teks menentukan makna teks, sementara tugas pembaca dihadapan teks hanyalah untuk memahami dan

²⁸ Abou El Fadl, 100-106.

²⁹ El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, 97.

³⁰ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 109.

mengimplementasikan, seolah-olah makna dari teks selalu jelas. Paradigma puritan menegaskan subjektivitas agen penafsir tidak relevan dengan realisasi dan implementasi perintah Ilahi yang sepenuhnya dan komprehensif terkandung dalam teks. Oleh karena itu, estetika dan wawasan moral atau pengalaman agen penafsir dianggap tidak relevan dan berlebihan.³¹ Kalangan puritan bersikeras bahwa moralitas dalam Islam hanya dapat didasarkan pada mekanisme dan teknis hukum, tidak ada pertimbangan moral lain yang dapat ditetapkan selain hukum teknis.³² Sikap semacam inilah yang menurut el Fadl menghambat perkembangan diskursus keislaman dan menjadikannya tidak dapat beradaptasi dengan perkembangan zaman. Berbeda dengan otoritarianisme, Habermas menyebut sistem pengetahuan absolut dan totaliter ini sebagai dogmatisme.³³

Sama dengan el Fadl, Habermas juga melihat bahwa di era di mana komunikasi dan pertukaran informasi dapat dengan mudah dijalankan perlu pendasaran etika yang ia sebut sebagai “etika diskursus komunikatif”. Ia membedakan antara “yang etis” dan “yang moral”. Yang etis berkaitan dengan pemahaman manusia tentang hidup yang baik, sementara yang moral berkaitan bagaimana cara-cara hidup yang baik itu diatur bersama dalam sistem sosial. Sehingga moral bagi Habermas adalah sesuatu yang bersifat ‘proseduralisis’, yakni sesuatu yang berkaitan dengan pertanyaan bagaimana hubungan-hubungan interpersonal itu dapat diatur secara adil.³⁴ Habermas mengandaikan bahwa di era saat ini, masyarakat tidak hanya bekerja mengolah alam material, tetapi juga berkomunikasi mengolah informasi. Menurutnya, diskursus adalah bentuk-refleksi (*Reflexionsform*) tindakan komunikatif, ia merupakan kelanjutan tindakan komunikatif dengan melalui sarana “argumentatif.” Sehingga objek-objek diskursus adalah klaim-klaim kesahihan yang terbuka terhadap kritik apakah klaim-klaim tersebut dapat diuniversaliskan (*universalisierbar*) atau terkait pada konteks tertentu (*kontextgebunden*).³⁵

Menurut Habermas ada tiga prosedur yang perlu diperhatikan dalam diskursus komunikatif, *Pertama*, penggunaan bahasa yang sama dan mengikuti aturan-aturan logis dan semantik; *kedua*, dengan maksud mencapai konsensus yang tidak memihak dan memandang peserta diskursus lain sebagai pribadi-pribadi otonom yang tulus, bertanggung jawab dan sejajar;

³¹ Abou El Fadl, “The Great Theft,” 96.

³² Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 98.

³³ F. Hardiman Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 69.

³⁴ F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum Dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 69.

³⁵ Irfan Noor, “Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas,” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (2016): 72.

ketiga, adanya aturan yang dipatuhi secara umum yang mengamankan proses diskursus dari tekanan dan diskriminasi.³⁶ Semua prosedur komunikatif tersebut mengandaikan tercapainya kondisi-kondisi bahwa, *pertama*, semua warga negara yang mampu berkomunikasi dan memiliki hak yang sama dalam berpartisipasi di ruang publik. *Kedua*, semua partisipan memiliki peluang yang sama untuk mencapai konsensus yang fair dan memperlakukan rekan komunikasinya sebagai pribadi-pribadi yang otonom dan bertanggung jawab, dan bukan sebagai alat yang dipakai untuk kepentingan tertentu. *Ketiga*, ada aturan bersama yang melindungi proses komunikasi dari tekanan dan diskriminasi, sehingga argumen yang lebih baik menjadi dasar proses diskusi.³⁷ Kondisi-kondisi ideal suatu diskursus tersebut menuntut jaminan kesamaan hak setiap orang untuk terlibat dalam diskusi dan hilangnya segala bentuk dominasi, baik yang sifatnya internal menyangkut perilaku individual, maupun eksternal dalam bentuk komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Habermas menyatakan, hanya bila kondisi ini terpenuhi, konsensus yang tercapai dapat disebut rasional.³⁸

Pertimbangan-pertimbangan proseduralistis komunikasi inilah yang mendasari struktur etika diskursus komunikatif. Tujuan utama tindakan komunikatif menurut Habermas adalah tercapainya konsensus makna yang dapat dipakai sebagai dasar aktivitas sosial antar manusia. Makna-makna yang dimaksud oleh Habermas ini meliputi klaim kesahihan (*validity claims*) yang terdiri dari 4 macam klaim turunan:³⁹ (1) Klaim kebenaran (*truth*), kesepakatan atas dunia alamiah objektif; (2) Klaim ketepatan (*rightness*), kesepakatan pelaksanaan norma-norma sosial; (3) Klaim autentisitas atau kejujuran (*sincerity*), kesepakatan atas kesesuaian antara dunia batin dengan ekspresi; (4) Klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*), kesepakatan atas tiga klaim sebelumnya. Dengan kata lain, selain prosedur-prosedur rasionalitas komunikatif, tujuan komunikasi harus ditekankan sebagai pencapaian kesepahaman makna yang adil, bahwa dalam setiap komunikasi, para partisipan ingin mencapai konsensus rasional bebas dominasi.⁴⁰

Ketidaktercapaian konsensus dalam komunikasi, dengan demikian, selain dapat mengindikasikan adanya dominasi dan ketidakadilan, ia juga menandakan suatu bentuk krisis legitimasi. Jika el Fadl menunjukkan bahwa dominasi dan ketidakadilan dalam diskursus keislaman menandakan suatu sikap melampaui otoritas dan kesewenang-wenangan yang dikenal sebagai

³⁶ Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 48-49.

³⁷ Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (MIT press, 1991), 36-37.

³⁸ Noor, "Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme," 69.

³⁹ Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, 18.

⁴⁰ Budi, 75.

otoritarianisme, Habermas menyatakan bahwa krisis legitimasi muncul ketika makna yang diharapkan tidak mampu menghasilkan motivasi yang cukup untuk menghasilkan legitimasi. Karena itu, krisis legitimasi disebabkan oleh krisis motivasi, dan krisis motivasi diakibatkan oleh perubahan-perubahan sistem sosiokultural yang mengikis makna.⁴¹ Sehingga situasi krisis merupakan kontradiksi-kontradiksi yang melekat dalam sistem yang pada gilirannya mengubah sistem sosial tersebut. Suatu perubahan dikatakan sebagai krisis hanya jika para anggota masyarakat mengalami perubahan-perubahan struktural itu sebagai krisis bagi kelangsungan hidup mereka sendiri dan merasakan identitas sosial mereka terancam. Sehingga krisis merupakan gangguan-gangguan pada integrasi sistem yang mengancam kelangsungan hidup dengan pertarungan integrasi sosialnya.⁴²

Moralitas diskursus atau dalam bahasa Habermas etika diskursus menjadi sebuah keniscayaan untuk menghindari krisis yang mengancam struktur sosial, khususnya demi menjaga keutuhan masyarakat multikultural untuk memahami dan menghargai satu sama lain. Perbedaan yang ada dalam keragaman masyarakat perlu dipahami sebagai perluasan wilayah diskursus dan kemungkinan pemahaman lain selain yang selama ini diterima secara *taken for granted*. Pertimbangan moral semacam ini perlu menjadi kontrol dalam diskursus komunikatif, terutama berkaitan dengan wacana-wacana keislaman yang muncul dalam ruang-ruang publik, sehingga pemahaman terhadap nilai-nilai keislaman semakin mendekat kepada kebenaran ketuhanan, sembari tetap meyakini bahwa kebenaran Tuhan yang absolut bersifat tetap dalam wilayah nondiskursif.

Implementasi Moralitas Diskursus dalam Media Sosial

Diskursus keagamaan di media sosial sebenarnya merupakan bagian lanjut dari kontestasi wacana di dunia nyata antara kelompok eksklusif dan kelompok inklusif. Kelompok eksklusif menunjukkan kecenderungan gagasan formalisme agama, tekstual, puritan, dan ortodoks, sedangkan kelompok inklusif lebih mempertimbangkan aspek-aspek yang substantif dan kontekstual. Kedua kelompok ini sejak lama memang telah menunjukkan perbedaan pemikiran yang cukup kontras dan signifikan,⁴³ terlebih hari ini dapat dilihat berbagai tipologi pemikiran keagamaan sama-sama memanfaatkan media sosial untuk menyebarkan paham-paham yang mereka yakini. Sehingga tidak mengherankan jika data-data survei menyebutkan tentang menguatnya fenomena konservatisme melalui jaringan media sosial.

⁴¹ Budi, 183.

⁴² Budi, 163-64.

⁴³ Alfajri and Pito, "Regresi Moderasi Dan Narasi Keagamaan Di Sosial Media," 141.

Hal ini menjadi konsekuensi logis bahwa media-media baru perlu diadaptasi. Sehingga kekuatan sebuah ideologi maupun paham-paham keagamaan tidak bergantung pada perangkat logika yang dianut, atau kecanggihan temuan-temuan ilmiah, tetapi lebih kepada efektivitas penyebaran pemahaman tersebut melalui media sosial yang bisa disebut sebagai ruang publik digital.

Konsekuensi dari sikap adaptif ini tentu saja adalah perubahan-perubahan yang tidak bertahan lama. Sehingga berbagai wacana yang bervariasi memiliki peluang yang lebih tinggi untuk masuk ke dalam kesadaran masyarakat digital dan menjadi tren bagi aktivitas keberagaman mereka. Jangankan paham-paham keagamaan yang moderat dan tidak memecah belah masyarakat, banyak sekali wacana agama yang bersifat totalisme dan tidak toleran mampu mempengaruhi cara beragama masyarakat. Berbagai kasus dan aksi massa yang bernuansa agama di Indonesia belakangan ini juga berawal dari wacana keagamaan virtual di media sosial yang disampaikan secara masif sehingga meluas menjadi aksi massa, hal ini dikarenakan wacana agama apapun dianggap sebagai identitas religius masyarakat.⁴⁴ Oleh karena itu, pendasaran diskursus keagamaan di atas landasan moral perlu dijalankan terutama oleh pihak-pihak otoritatif. Tentu hal ini tidak akan terwujud tanpa kesepakatan prosedural dari para wakil khusus, sehingga ruang publik digital perlu pertama-tama menjadi ruang otoritas untuk menciptakan konsensus makna yang bebas dominasi.

Jika mengacu pada penafsiran Habermas terhadap ruang publik, dapat pada dasarnya berkaitan dengan kondisi-kondisi yang memungkinkan para warga negara (*private sphere*) datang bersama-sama mengartikulasikan kepentingan-kepentingannya untuk membentuk opini dan kehendak bersama secara diskursif.⁴⁵ Ruang publik ini tidak lain sebenarnya merupakan hakikat dari kondisi-kondisi komunikasi yang memungkinkan opini-opini dan aspirasi diskursif yang bersifat publik dapat berlangsung dan dapat diakses semua orang, sehingga ruang publik semacam ini menunjukkan ciri-ciri keterbukaan dan inklusifitasnya.⁴⁶ Dengan kata lain, ruang publik yang hari ini lebih banyak terkonsentrasi pada media sosial (ruang publik digital), tidak lagi hanya bisa dianggap sebagai media komunikasi semata, akan tetapi telah berubah menjadi ruang ekspresi diri dan pertumpahan wacana. Setiap orang yang hadir di dalamnya dapat dengan mudah mengakses, meyakini, menyebarkan, bahkan memperdebatkan setiap informasi.

Habermas menjelaskan bahwa vitalitas agama sampai sekarang sebagai dapat dilihat sebagai "komunitas penafsir" (*communities of*

⁴⁴ Mustofa, "Berebut Wacana," 63.

⁴⁵ Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 27.

⁴⁶ Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, 135.

interpretation) yang mempengaruhi berbagai peristiwa global serta komunikasi terkait persoalan penting di ranah publik. Perdebatan publik semakin banyak diwarnai dengan bahasa-bahasa keagamaan, yang mengakibatkan diskursus keagamaan makin berpengaruh kuat pada pembentukan opini dan kehendak publik, bahkan dalam masyarakat yang sekular sekalipun.⁴⁷ Di sinilah peran penting moralitas diskursus bagi keikutsertaan diskusi publik, bahwa perlu adanya kejujuran dan pengendalian diri sebelum menuju konsensus kesepahaman makna yang dituju. Setiap pemegang otoritas perlu menahan diri untuk menegaskan kebenaran Tuhan dalam penafsirannya (jeda ketelitian), atau menegaskan rasio yang melakukan refleksi-diri seperti dalam bahasa Habermas,⁴⁸ sambil tetap membuka kesempatan bagi penafsiran yang lain. Selain itu, bahwa tujuan diskursus keagamaan bukan lagi untuk menegaskan kebenaran Tuhan, melainkan untuk mencapai klaim kesahihan, yakni pengertian yang sama atas konsep alat material, dan nilai yang sama atas nilai moral universal.

Habermas menegaskan bahwa di era yang disebut sebagai modernitas tingkat lanjut ini, masyarakat dituntut untuk sampai pada tataran perkembangan reflektif, kondisi yang ia bedakan dengan tataran nonreflektif, di mana masyarakat mengandaikan begitu saja klaim-klaim kesahihan, baik teoretis (klaim kebenaran) maupun praktis (klaim ketepatan). Sedangkan pada taraf reflektif, masyarakat belajar melalui diskursus yang mempersoalkan klaim-klaim kesahihan (argumentasi).⁴⁹ Oleh karena itu, di era saat ini masyarakat dituntut untuk mampu mencerna informasi secara mandiri demi peningkatan kualitas hidup mereka. Begitu juga dengan paham keagamaan, yang dituntut untuk terbuka pada kritik dan perkembangan media. Penyebaran wacana keagamaan tidak lagi melalui lembaga-lembaga formal yang terbatas aksesnya (meskipun otoritasnya lebih dapat ditunjukkan), sebaliknya penyebaran wacana keagamaan melalui ruang publik digital berhadapan dengan banyaknya saluran wacana yang tidak dapat dipastikan struktur otoritasnya. Sehingga pemahaman keagamaan, khususnya Islam, perlu menyusun ulang prosedur pengetahuannya ke dalam logika internal sebagaimana ditunjukkan oleh Habermas yang terdiri dari: ilmu pengetahuan (unsur kognitif), etika (moral-evaluatif), seni (estetis-ekspresif)⁵⁰ yang pada akhirnya akan mengubah pemahaman keagamaan yang awalnya bergerak dari logika menuju etika (unsur kognitif menuju praktis),

⁴⁷ Noor, "Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme," 78.

⁴⁸ Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, 58.

⁴⁹ Budi, 172.

⁵⁰ Budi, 106.

menjadi dari etika menuju logika (moral evaluatif menuju konsensus pemahaman teoretis).

Kesimpulan

Masyarakat belum sepenuhnya mampu mencerna dan mengolah informasi yang beredar. Persebaran hoaks, ujaran kebencian, argumentasi berdasar emosi, diseminasi paham konservatif dan radikal, dan lain sebagainya menjadi bukti bahwa masyarakat belum mampu berpikir dan bersikap kritis terhadap suatu informasi di media sosial. Selain itu, pemangku kebijakan dan pemegang otoritas keagamaan juga belum mampu menjadikan media sosial sebagai ruang dicapainya kesepahaman makna dan nilai. Khaled Abou el Fadl menganggap fenomena semacam ini adalah dampak dari keterwakilan Tuhan oleh manusia di dunia, yang tidak mampu beradaptasi dengan otoritas baru yang berkembang, sehingga diperlukan dasar moralitas diskursus sebagai pondasi struktur otoritas baru tersebut. Moralitas diskursus dengan demikian menjadi pertimbangan baru dalam diskursus keagamaan yang menggantikan pertimbangan kebenaran. Dengan kata lain, di zaman dengan struktur masyarakat yang kompleks ini, sebuah wacana keagamaan harus ditampilkan dalam batas peluang bagi keberadaan pemahaman yang lain, bukan semata-mata menegaskan bahwa pemahaman tersebut adalah benar sebagaimana maksud Ilahi. Melalui prosedur moralitas diskursus ini, el Fadl menginginkan keyakinan terhadap Tuhan sebagai otoritas tertinggi tidak tergantikan dengan klaim-klaim sepihak. Dalam bahasa Habermas, moralitas diskursus menjadi peluang bagi para wakil khusus Tuhan untuk mencapai konsensus yang adil terlebih dahulu sebelum paham-paham keagamaan tersebut hadir dalam ruang publik digital. Wacana keagamaan itu sendiri di media sosial perlu mendapatkan perhatian. Hal ini menjadi penting untuk ditelusuri lebih jauh mengingat satu dekade terakhir penggunaan media sosial terus mengalami peningkatan yang signifikan.

Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled. *Atas Nama Tuhan*. Penerbit Serambi, 2004.
- _____, *Islam Dan Tantangan Demokrasi*, 2004.
- _____, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York, 2005.
- _____, *Melawan Tentara Tuhan, Yang Berwenang Dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Islam*. Translated by Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

- Alfajri, Ahmad, dan Abdul Haris Pito. "Regresi Moderasi Dan Narasi Keagamaan Di Sosial Media." *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan* 9, no. 2 (2021): 136–53.
- Fakhruroji, Moch, Ridwan Rustandi, and Busro Busro. "Bahasa Agama Di Media Sosial: Analisis Framing Pada Media Sosial Islam Populer." *Jurnal Bimas Islam* 13, no. 2 (2020): 203–34.
- Habermas, Jurgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. MIT Press, 1991.
- Halimatusa'diyah, Iim. "Beragama Di Dunia Maya: Media Sosial Dan Pandangan Keagamaan Di Indonesia." *PPIM UIN Jakarta & MERIT Indonesia*, 2020.
- Hardiman, F. Budi, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum Dan Ruang Publik Dalam Teori Diskursus Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- _____, *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Heryanto, Ariel. *Identitas Dan Kenikmatan*. Kepustakaan Populer Gramedia, 2015.
- Katadata Insight Center. "Status Literasi Digital Indonesia 2020: Hasil Survei Di 34 Provinsi." *Kementerian Komunikasi Dan Informatika*, 2020.
- Mustofa, Saiful. "Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi Di Ruang Publik Dunia Maya." *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 15, no. 1 (2019): 58–74.
- Nichols, Tom, *Matinya Kepakaran: Perlawanan Terhadap Pengetahuan Yang Telah Mapan Dan Mudaratnya*. Jakarta: Gramedia, 2018.
- Noor, Irfan. "Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (2016): 61–87.
- Wekke, Ismail Suardi, *Metode Penelitian Sosial*, Yogyakarta: Penerbit Gawe Buku, 2019.
- Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*. Prenada Media, 2016.