al-Burhan

P-ISSN: 0853-8603, E-ISSN: 2685-0087; 57-79
https://journal.ptiq.ac.id/index.php/alburhan

POLITIK TAFSIR DI ERA MEDIA SOSIAL: ANALISIS WACANA KRITIS ATAS NARASI NEGARA KHILAFAH DALAM BULETIN DAKWAH KAFFAH

Interpretive Politics in the Age of Social Media: A Critical Discourse Analysis of the Caliphate State Narrative in Buletin Dakwah Kaffah

سياسة التفسير في عصر وسائل التواصل الاجتماعي: تحليل نقدي للخطاب حول سردية الدولة الخلافية في نشرة الدعوة كفاح

Lufaefi
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Nurul Iman Parung, Bogor, Indonesia
eepivanosky@gmail.com

Lukita Fahriana
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Nurul Iman Parung, Bogor, Indonesia
lukitafahrianaoi@gmail.com

Abstrak
Artikel ini mengkaji konstruksi politik tafsir dalam narasi negara khilafah yang diproduksi dan disebarkan melalui Buletin Dakwah Kaffah di media sosial Facebook. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kepemimpinan dan hukum dipahami, direpresentasikan, serta dipolitisasi dalam ruang digital. Metode yang digunakan adalah pendekatan tafsir tematik (maudhu'i) terhadap ayat-ayat khilafah yang dikombinasikan dengan analisis wacana kritis model Norman Fairclough, yang mencakup analisis teks, praktik diskursif, dan praktik sosial. Sumber data berupa konten unggahan Buletin Dakwah Kaffah di Facebook dan laman resminya, yang dianalisis secara kualitatif-deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa narasi khilafah dikonstruksi melalui strategi simplifikasi ideologis, oposisi biner antara Islam dan negara-bangsa, serta penggunaan diksi normatif yang menegaskan urgensi sistem politik tunggal. Media sosial berfungsi tidak hanya sebagai medium distribusi, tetapi juga sebagai arena pembentukan otoritas tafsir alternatif yang bertumpu pada logika viralitas dan jejaring digital. Kajian ini menyimpulkan bahwa fenomena politik tafsir di era digital menuntut rekonstruksi metodologis yang menekankan maqāṣid al-syarī'ah, literasi digital, dan kontekstualisasi kebangsaan agar wacana keagamaan tetap berakar pada nilai keadilan dan kemaslahatan.

Kata Kunci: Politik Tafsir; Media Sosial; Khilafah; Analisis Wacana Kritis

Abstract
This article examines the construction of interpretive politics within the narrative of the caliphate state disseminated through Buletin Dakwah Kaffah on Facebook. The study aims to analyze how Qur'anic verses related to leadership and governance are interpreted, represented, and politicized in the digital sphere. Employing a thematic (maudhu'i) exegetical approach combined with Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis, the research explores textual structures, discursive practices, and broader social contexts. The primary data consist of Facebook posts and official online publications of Buletin Dakwah Kaffah, analyzed through a qualitative-descriptive framework. The findings reveal that the caliphate narrative is constructed through

ideological simplification, binary opposition between Islam and the modern nation-state, and normative language asserting the exclusivity of a singular political system. Social media functions not merely as a channel of dissemination but as a space for producing alternative interpretive authority shaped by digital virality and networked communication. The study concludes that interpretive politics in the digital era requires methodological reconstruction grounded in maqāṣid al-sharī'ah, digital literacy, and contextual engagement with contemporary nationhood to sustain justice-oriented and socially constructive religious discourse.

Keywords: *Interpretive Politics; Social Media; Caliphate; Critical Discourse Analysis*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ظاهرة "سياسة التفسير" في خطاب الدولة الخلافية كما يُبنى ويُنشر عبر منصة فيسبوك من خلال «نشرة الدعوة كفاح». وتسعى إلى الكشف عن كيفية توظيف الآيات القرآنية المتعلقة بالقيادة والحكم في الفضاء الرقمي، وكيف تُعاد صياغتها ضمن إطار أيديولوجي معاصر. اعتمدت الدراسة المنهج التفسيري الموضوعي في تناول آيات الخلافة، مع توظيف نموذج التحليل النقدي للخطاب عند نورمان فيركلاف، الذي يركّز على مستويات النص، والممارسة الخطابية، والسياق الاجتماعي. وتمثلت مصادر البيانات في المحتوى المنشور على صفحة فيسبوك والموقع الإلكتروني للنشرة، وحُلِّلت وفق منهج نوعي وصفي تحليلي. أظهرت النتائج أن خطاب الخلافة يُبنى عبر آليات تبسيط أيديولوجي، وإقامة ثنائية تقابلية بين الإسلام والدولة القومية الحديثة، مع توظيف لغة معيارية تؤكد حصرية نظام سياسي بعينه. كما تبين أن وسائل التواصل الاجتماعي لا تؤدي دور الناقل المحايد للخطاب فحسب, بل تسهم في إعادة تشكيل سلطة التفسير من خلال منطق الانتشار الرقمي والتفاعل الشبكي. وتخلص الدراسة إلى ضرورة إعادة بناء المقاربة المنهجية لدراسة التفسير في العصر الرقمي بالاستناد إلى مقاصد الشريعة، وتعزيز الوعي الرقمي، ومراعاة السياق الوطني المعاصر، بما يضمن توجيه الخطاب الديني نحو قيم العدالة والمصلحة العامة بعيدًا عن الاختزال الأيديولوجي.

الكلمات الدالة: سياسة التفسير؛ وسائل التواصل الاجتماعي؛ الخلافة؛ التحليل النقدي للخطاب

PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi dalam dua dekade terakhir telah membawa perubahan signifikan terhadap pola produksi, distribusi, dan konsumsi pengetahuan keagamaan. Transformasi ini tidak hanya menyentuh aspek teknis penyampaian pesan, tetapi juga menyentuh dimensi epistemologis dan otoritatif dalam studi Islam, termasuk dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Laporan Digital 2024 Global Overview Report menunjukkan bahwa lebih dari 5 miliar penduduk dunia telah terkoneksi dengan internet, dengan sekitar 4,8 miliar di antaranya aktif menggunakan media social.[1] Di Indonesia sendiri, survei Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) tahun 2023–2024 mencatat tingkat penetrasi internet mencapai lebih dari 78% populasi, dengan mayoritas pengguna mengakses media sosial sebagai aktivitas utama.[2] Data ini menegaskan bahwa ruang digital telah menjadi arena publik baru yang strategis bagi pembentukan opini, identitas, dan bahkan ideologi keagamaan.

Dalam konteks tersebut, media sosial tidak lagi sekadar medium komunikasi,

[1] We Are Social & Meltwater, *Digital 2024 Global Overview Report* (London: We Are Social, 2024), 29.

[2] Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII), *Laporan Survei Internet Indonesia 2023–2024* (Jakarta: APJII, 2024), 20.

melainkan telah bertransformasi menjadi ruang produksi makna (*space of meaning production*). Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson menyebut fenomena ini sebagai kemunculan "public sphere" baru dalam dunia Muslim, di mana otoritas keagamaan menjadi lebih terdistribusi dan tidak lagi terpusat pada lembaga-lembaga tradisional.[3] Otoritas tafsir yang sebelumnya melekat pada institusi pesantren, universitas, atau ulama dengan sanad keilmuan yang jelas, kini bersaing dengan otoritas baru yang lahir dari popularitas digital, jumlah pengikut, dan algoritma platform. Dalam situasi ini, interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dapat diproduksi secara cepat, ringkas, dan viral, tanpa melalui proses metodologis yang ketat sebagaimana tradisi turats tafsir.

Fenomena ini memunculkan apa yang oleh beberapa sarjana disebut sebagai "fragmentasi otoritas keagamaan". Azyumardi Azra menegaskan bahwa era media sosial telah menggeser pola legitimasi otoritas agama dari basis keilmuan menuju basis popularitas dan resonansi emosional.[4] Di sisi lain, Merlyna Lim menunjukkan bahwa algoritma media sosial menciptakan "algorithmic enclaves" atau ruang gema (*echo chamber*) yang memperkuat polarisasi identitas dan keyakinan.[5] Dalam konteks ini, narasi keagamaan tertentu dapat direproduksi secara masif dan berulang, sehingga membentuk persepsi kolektif yang tampak seolah-olah representatif, padahal sesungguhnya bersifat selektif dan ideologis.

Salah satu diskursus yang mengemuka dalam ruang digital adalah narasi tentang khilafah sebagai sistem politik Islam yang dianggap normatif dan wajib ditegakkan. Konsep khilafah sendiri memiliki sejarah panjang dalam tradisi Islam, mulai dari praktik politik pasca wafat Nabi Muhammad hingga perdebatan teoretis para ulama klasik tentang imamah dan siyasah syar'iyyah. Namun, dalam perkembangan kontemporer, khilafah tidak hanya dibahas sebagai kategori historis, melainkan juga sebagai proyek ideologis yang diusung oleh kelompok-kelompok tertentu. Olivier Roy mencatat bahwa Islam politik modern sering kali melakukan simplifikasi sejarah dengan menjadikan simbol-simbol masa lalu sebagai legitimasi bagi agenda kontemporer.[6]

Dalam konteks Indonesia, kajian mengenai Islam politik menunjukkan bahwa media sosial berperan penting dalam menyebarkan gagasan-gagasan alternatif mengenai sistem pemerintahan dan identitas keagamaan.[7] Ayat-ayat yang berkaitan dengan kepemimpinan, hukum Allah, dan janji kemenangan umat kerap dikutip untuk mendukung argumen normatif tentang kewajiban mendirikan negara khilafah. Di sinilah persoalan tafsir menjadi krusial. Apakah ayat-ayat tersebut secara tekstual memang mengandung perintah institusional tentang sistem negara tertentu, ataukah ia merupakan teks normatif yang terbuka bagi berbagai bentuk kontekstualisasi?

Secara metodologis, tradisi tafsir klasik menunjukkan keragaman pendekatan dalam memahami ayat-ayat politik. Al-Tabari, misalnya, dalam *Jāmi' al-Bayān* menafsirkan istilah khalifah dalam QS al-Baqarah: 30 sebagai representasi fungsi

[3] Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson, eds., *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, 2nd ed. (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 120.

[4] Azyumardi Azra, "Otoritas Keagamaan di Era Media Sosial," *Studia Islamika* vol. 25, no. 1 (2018): 1–20.

[5] Merlyna Lim, "Freedom to Hate: Social Media, Algorithmic Enclaves, and the Rise of Tribal Nationalism in Indonesia," *Critical Asian Studies* vol. 49, no. 3 (2017): 411–427.

[6] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 92.

[7] Martin van Bruinessen, ed., *Contemporary Developments in Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS, 2013), 100.

manusia sebagai wakil Allah di bumi, tanpa secara eksplisit merujuk pada institusi negara tertentu. Demikian pula al-Qurubi dalam *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān* membahas imamah dalam kerangka fikih siyasah yang bersifat ijtihadi dan kontekstual. Perdebatan klasik tentang imamah menunjukkan bahwa persoalan kepemimpinan politik dalam Islam tidak tunggal dan final, melainkan terbuka bagi perbedaan pandangan.

Namun demikian, dalam ruang media sosial, kompleksitas perdebatan tersebut sering kali direduksi menjadi klaim normatif yang bersifat hitam-putih. Ayat-ayat tertentu dipotong dari konteks *asbāb al-nuzūl* dan *maqāsid al-syarī‘ah*, lalu dikemas dalam format visual dan retorika yang persuasif. Noorhaidi Hasan mencatat bahwa mobilisasi dakwah digital di kalangan kelompok Islamis sering menggunakan strategi simplifikasi pesan agar mudah diterima oleh audiens muda.[8] Strategi ini efektif secara komunikasi, tetapi berpotensi mengaburkan kedalaman metodologis tafsir.

Sejumlah penelitian terdahulu telah membahas hubungan antara media sosial dan wacana Islam politik. Pertama, studi Merlyna Lim (2017) mengkaji bagaimana media sosial memperkuat polarisasi politik dan identitas melalui mekanisme algoritmik.[9] Kedua, penelitian Azyumardi Azra (2018) menyoroti transformasi otoritas keagamaan di era digital dan munculnya tafsir populis.[10] Ketiga, kajian Noorhaidi Hasan meneliti mobilisasi dakwah digital dalam konteks politik elektoral dan gerakan Islamis[11]. Selain itu, penelitian mengenai radikalisme online juga menunjukkan bahwa teks-teks keagamaan kerap dijadikan legitimasi ideologis dalam ruang digital.[11]

Meskipun demikian, terdapat sejumlah celah dalam literatur tersebut. Pertama, sebagian besar kajian berfokus pada aspek komunikasi politik, radikalisme, atau studi media, tanpa memberikan perhatian mendalam pada analisis metodologi tafsir yang digunakan dalam konten digital. Kedua, kajian tafsir yang membahas ayat-ayat khilafah umumnya dilakukan dalam konteks historis atau normatif, bukan dalam kerangka analisis wacana kritis terhadap praktik tafsir di media sosial. Ketiga, belum banyak penelitian yang secara spesifik menjadikan buletin dakwah digital sebagai objek analisis untuk melihat bagaimana teks suci dipolitisasi dalam format media sosial.

Dengan demikian, terdapat kebutuhan akademik untuk mengintegrasikan studi tafsir dengan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK). Norman Fairclough menekankan bahwa bahasa tidak pernah netral, melainkan selalu terikat dengan relasi kuasa dan ideologi.[12] Dalam konteks ini, penafsiran ayat-ayat tentang khilafah di media sosial dapat dipahami sebagai praktik diskursif yang tidak hanya memproduksi makna religius, tetapi juga membangun legitimasi politik tertentu. Analisis terhadap dimensi teks, praktik diskursif, dan praktik sosial memungkinkan peneliti untuk melihat bagaimana narasi negara khilafah dibangun, disebarkan, dan dinormalisasi dalam ruang digital.

Buletin Dakwah Kaffah sebagai salah satu medium dakwah digital menjadi relevan untuk dikaji karena memadukan format buletin tradisional dengan distribusi

[8] Noorhaidi Hasan, “Islamist Party, Electoral Politics and Da‘wah Mobilization among Youth,” *Journal of Indonesian Islam* vol. 6, no. 1 (2012): 17–47.

[9] Merlyna Lim, “Freedom to Hate: Social Media, Algorithmic Enclaves, and the Rise of Tribal Nationalism in Indonesia,”, 12.

[10] Lufaefi, *Nasionalisme dalam Al-Qur’an*, (Banten: Qolamniora KH, 2021), 34.

[11] Gabriel Weimann, *Terrorism in Cyberspace* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2015), 22.

[12] Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992), 110.

media sosial. Ia tidak hanya menyampaikan pesan keagamaan, tetapi juga membingkai isu-isu politik dalam kerangka teologis. Dalam konteks inilah politik tafsir menjadi tema sentral. Politik tafsir tidak semata-mata berarti tafsir yang berbicara tentang politik, tetapi menunjuk pada proses di mana tafsir digunakan sebagai instrumen legitimasi ideologi dan agenda tertentu.

Oleh karena itu, penelitian ini berupaya mengisi kekosongan tersebut dengan menganalisis narasi negara khilafah dalam Buletin Dakwah Kaffah melalui pendekatan tafsir tematik dan Analisis Wacana Kritis. Fokus penelitian tidak hanya pada isi ayat yang dikutip, tetapi juga pada strategi diskursif, pilihan diksi, serta konteks sosial-politik yang melingkupinya. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan studi tafsir di era media sosial, sekaligus memperkaya diskursus tentang hubungan antara teks suci, ideologi, dan kekuasaan dalam masyarakat digital kontemporer.

METODE PENELITIAN

Desain penelitian ini bersifat kualitatif dengan orientasi kritis, yang menempatkan politik tafsir di era media sosial sebagai praktik produksi makna yang tidak netral, melainkan terkait dengan relasi kuasa dan ideologi. Penelitian ini memadukan studi tafsir dengan analisis wacana untuk membaca bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an dikonstruksi dalam narasi negara khilafah pada platform digital. Fokusnya bukan semata pada benar-salah teologis, melainkan pada bagaimana tafsir diproduksi, disirkulasikan, dan dilegitimasi dalam ruang media sosial.

Pendekatan tafsir yang digunakan adalah tafsir tematik (maudhu'i), dengan menginventarisasi ayat-ayat yang kerap dijadikan dasar argumentasi khilafah, seperti ayat tentang khalifah, hukum Allah, dan janji kekuasaan bagi orang beriman yang diunggah melalui laman resmi facebook *Buletin Dakwah Kaffah*. Ayat-ayat tersebut dianalisis secara komprehensif melalui penelusuran *asbāb al-nuzūl*, korelasi antar-ayat (*munāsabah*), serta perbandingan penafsiran dalam literatur klasik dan kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan identifikasi pergeseran makna ketika teks dipindahkan dari konteks turats ke konteks media sosial.

Model Analisis Wacana Kritis (AWK) yang digunakan merujuk pada kerangka Norman Fairclough dengan tiga dimensi analisis: teks, praktik diskursif, dan praktik sosial.[13] Pada dimensi teks, penelitian mengkaji pilihan diksi, metafora, struktur argumentasi, dan pola oposisi biner yang membangun legitimasi narasi negara khilafah. Pada dimensi praktik diskursif, dianalisis proses produksi, distribusi, dan konsumsi konten Buletin Dakwah Kaffah dalam ekosistem media sosial. Sementara pada dimensi praktik sosial, ditelaah konteks ideologis dan relasi kuasa yang melatarbelakangi kemunculan narasi tersebut dalam diskursus Islam politik kontemporer.

Sumber data utama penelitian ini adalah konten Buletin Dakwah Kaffah yang dipublikasikan melalui media sosial dalam periode 2025-2026 yang spesifik membahas tentang khilafah, sistem pemerintahan global, maupun narasi semisalnya. Data sekunder meliputi kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, literatur politik Islam, serta kajian tentang agama dan media digital. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi digital dan pengarsipan konten secara sistematis, kemudian

[13] Elisza Celenia, *Analisis Wacana Kritis*, (Banyumas: Wawasan Ilmu, 2026), 45.

diklasifikasikan berdasarkan tema ayat dan pola argumentasi. Prosedur analisis dilakukan secara bertahap: identifikasi teks ayat dan narasi yang menyertainya, pembacaan intertekstual dengan literatur tafsir, analisis struktur wacana, dan penarikan kesimpulan mengenai bentuk politik tafsir yang beroperasi dalam ruang media sosial.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Media Sosial dan Transformasi Otoritas Tafsir

Perkembangan media sosial telah membawa perubahan mendasar terhadap struktur otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim kontemporer. Jika pada periode klasik dan pra-digital otoritas tafsir bertumpu pada sanad keilmuan, penguasaan bahasa Arab, serta pengakuan institusional dari komunitas ulama, maka di era media sosial legitimasi tersebut mengalami pergeseran menuju bentuk yang lebih cair dan terdistribusi. Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson sejak awal 2000-an telah memprediksi kemunculan ruang publik baru dalam dunia Muslim yang memungkinkan aktor non-tradisional terlibat aktif dalam produksi wacana keagamaan.[14] Ruang ini tidak lagi dimediasi secara eksklusif oleh lembaga formal, melainkan oleh teknologi komunikasi yang memungkinkan partisipasi luas dan instan.

Transformasi tersebut semakin nyata dengan hadirnya platform seperti Facebook, Instagram, dan YouTube yang memungkinkan penyebaran tafsir dalam format ringkas, visual, dan viral. Laporan *Digital 2024 Global Overview Report* menunjukkan bahwa pengguna media sosial global telah melampaui 4,8 miliar orang.[15] Di Indonesia, survei APJII 2023–2024 mencatat penetrasi internet mencapai 78,19% populasi, dengan media sosial sebagai aktivitas daring paling dominan.[16] Angka ini mengindikasikan bahwa ruang digital bukan sekadar pelengkap, tetapi telah menjadi arena utama pembentukan opini dan identitas keagamaan.

Dalam konteks ini, otoritas tafsir mengalami apa yang disebut Azyumardi Azra sebagai "disrupsi otoritas keagamaan".[17] Azra menjelaskan bahwa media sosial memfasilitasi lahirnya figur-figur keagamaan baru yang memperoleh legitimasi bukan dari tradisi keilmuan klasik, melainkan dari jumlah pengikut, intensitas unggahan, dan resonansi emosional pesan yang disampaikan.[18] Otoritas menjadi performatif dan bergantung pada visibilitas digital. Dengan demikian, tafsir Al-Qur'an tidak lagi sepenuhnya berada dalam ruang akademik atau majelis taklim, tetapi juga dalam lini masa (*timeline*) yang tunduk pada logika algoritma.

Logika algoritma inilah yang turut membentuk struktur produksi tafsir. Merlyna Lim menunjukkan bahwa algoritma media sosial menciptakan ruang gema (*echo chamber*) yang memperkuat keyakinan kelompok dan meminimalkan paparan terhadap perspektif berbeda.[19] Dalam ruang semacam ini, tafsir yang bersifat ideologis

[14] Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, 2nd ed. (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 3–5.

[15] We Are Social & Meltwater, *Digital 2024 Global Overview Report*, 12.

[16] APJII, *Laporan Survei Internet Indonesia 2023–2024*, 15.

[17] Azyumardi Azra, "Otoritas Keagamaan di Era Media Sosial," Studia Islamika 25, no. 1 (2018): 3.

[18] Azyumardi Azra, "Otoritas Keagamaan di Era Media Sosial,", 7.

[19] Merlyna Lim, "Freedom to Hate," *Critical Asian Studies* vol. 49, no. 3 (2017): 414.

lebih mudah memperoleh dukungan karena ia selaras dengan preferensi audiens yang telah terbentuk. Tafsir tidak lagi diuji melalui mekanisme kritik ilmiah, melainkan melalui jumlah "like", "share", dan komentar. Dengan kata lain, legitimasi epistemik digantikan oleh legitimasi popularitas.

Perubahan ini berdampak langsung pada cara ayat-ayat Al-Qur'an dipahami dan disajikan. Dalam tradisi tafsir klasik, proses interpretasi melibatkan analisis kebahasaan, konteks historis (*asbāb al-nuzūl*), munāsabah ayat, serta perbandingan pendapat ulama. Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān* misalnya, menyajikan berbagai riwayat sebelum menarik kesimpulan, menunjukkan kehati-hatian metodologis yang tinggi.[20] Demikian pula al-Qurtubi dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menempatkan pembahasan hukum dalam kerangka fikih yang argumentatif dan terbuka terhadap perbedaan pendapat.[21] Model ini menegaskan bahwa tafsir adalah aktivitas ilmiah yang memerlukan kompetensi dan akuntabilitas.

Sebaliknya, dalam ruang media sosial, kompleksitas metodologis tersebut sering kali direduksi menjadi kutipan singkat yang dipadukan dengan narasi persuasif. Noorhaidi Hasan mencatat bahwa dakwah digital cenderung menggunakan format yang sederhana dan mudah dicerna untuk menjangkau audiens luas, khususnya generasi muda.[22] Penyederhanaan ini secara komunikatif efektif, namun berpotensi mengabaikan kedalaman epistemologis tafsir. Akibatnya, teks suci rentan diposisikan sebagai slogan ideologis ketimbang sebagai sumber refleksi yang komprehensif.

Transformasi otoritas tafsir juga berkaitan dengan perubahan struktur produksi pengetahuan. Manuel Castells menyebut masyarakat kontemporer sebagai "network society", di mana kekuasaan terdistribusi melalui jaringan komunikasi digital.[23] Dalam kerangka ini, tafsir yang beredar di media sosial merupakan bagian dari jaringan diskursif yang saling terhubung dan memperkuat satu sama lain. Konten yang viral akan direproduksi oleh akun lain, menciptakan kesan konsensus meskipun bersumber dari narasi yang sama. Mekanisme ini mempercepat proses normalisasi interpretasi tertentu, termasuk dalam isu-isu politik keagamaan.

Di sisi lain, fenomena ini juga menimbulkan tantangan serius terhadap konsep otoritas tradisional. Dalam kajian sosiologi agama, otoritas dibangun melalui kombinasi kompetensi, karisma, dan pengakuan komunitas.[24] Namun di era media sosial, karisma digital dapat muncul tanpa fondasi kompetensi yang memadai. Figur-figur yang piawai dalam retorika visual dan narasi emosional dapat memperoleh pengaruh besar meskipun tidak memiliki latar belakang keilmuan tafsir yang mendalam. Hal ini memperluas partisipasi, tetapi sekaligus membuka ruang bagi politisasi teks suci.

Politisasi tersebut menjadi semakin signifikan ketika tafsir digunakan untuk mendukung agenda tertentu, seperti narasi negara khilafah. Olivier Roy mencatat bahwa Islam politik modern sering kali memanfaatkan simbol dan teks keagamaan untuk membangun legitimasi ideologis.[25] Dalam ruang digital, strategi ini menemukan

[20] Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 182–185.

[21] Al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 264–268.

[22] Noorhaidi Hasan, "Islamist Party," *Journal of Indonesian Islam* vol. 6, no. 1 (2012): 25.

[23] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2010), 7–10.

[24] Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 215–216.

[25] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 28–30.

medium yang sangat efektif karena pesan dapat disebarkan secara cepat dan menjangkau audiens lintas wilayah. Tafsir yang dikaitkan dengan identitas politik menjadi alat mobilisasi yang kuat, terutama dalam konteks polarisasi sosial.

Selain itu, media sosial juga mengaburkan batas antara otoritas formal dan informal. Eickelman dan Anderson menekankan bahwa digitalisasi menciptakan "pluralisasi otoritas" di mana berbagai aktor dapat mengklaim legitimasi keagamaan.[26] Pluralisasi ini pada satu sisi memperkaya diskursus, tetapi pada sisi lain dapat menghasilkan fragmentasi dan konflik interpretasi. Tanpa mekanisme verifikasi ilmiah, audiens kesulitan membedakan antara tafsir yang berbasis metodologi dan tafsir yang bersifat retoris-ideologis.

Fenomena transformasi ini menuntut pendekatan analitis yang mampu membaca tafsir bukan hanya sebagai teks religius, tetapi juga sebagai praktik sosial. Norman Fairclough menegaskan bahwa bahasa selalu terikat dengan relasi kuasa dan struktur sosial.[27] Dengan demikian, tafsir yang beredar di media sosial perlu dipahami sebagai bagian dari praktik diskursif yang merefleksikan sekaligus membentuk dinamika kekuasaan. Otoritas tafsir di era digital tidak hanya ditentukan oleh kompetensi ilmiah, tetapi juga oleh kemampuan menguasai medium dan membangun jaringan audiens.

Dalam konteks Indonesia, dinamika ini memiliki implikasi khusus mengingat tingginya penetrasi media sosial dan keragaman ekspresi Islam. Studi Martin van Bruinessen menunjukkan bahwa perkembangan Islam Indonesia ditandai oleh pluralitas organisasi dan corak pemikiran.[28] Media sosial mempercepat interaksi antar corak tersebut, tetapi juga memperuncing perbedaan. Tafsir yang bersifat eksklusif atau ideologis dapat dengan mudah menemukan komunitas pendukungnya melalui mekanisme algoritmik.

Oleh karena itu, transformasi otoritas tafsir di era media sosial bukan sekadar perubahan medium, melainkan perubahan struktur epistemik dan sosial. Tafsir kini beroperasi dalam ekosistem digital yang diwarnai oleh logika kecepatan, viralitas, dan kompetisi atensi. Otoritas tidak lagi bersifat hierarkis, melainkan jaringan yang dinamis. Situasi ini membuka peluang demokratisasi pengetahuan, tetapi sekaligus menghadirkan risiko simplifikasi dan politisasi teks suci.

Dengan memahami transformasi ini, analisis terhadap narasi khilafah dalam Buletin Dakwah Kaffah dapat ditempatkan dalam konteks yang lebih luas, yakni sebagai bagian dari praktik politik tafsir di era media sosial. Tafsir tidak berdiri di ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan struktur teknologi, algoritma, dan dinamika sosial yang membentuk cara ia diproduksi dan diterima. Di sinilah pentingnya mengkaji tafsir digital secara kritis dan kontekstual, agar studi Al-Qur'an tetap relevan dalam menghadapi tantangan masyarakat jaringan kontemporer.

Narasi Khilafah dalam Perdebatan Politik Islam

Konsep khilafah merupakan salah satu diskursus paling kompleks dalam sejarah pemikiran politik Islam. Sejak wafatnya Nabi Muhammad, persoalan kepemimpinan umat menjadi perdebatan mendasar yang melahirkan berbagai teori tentang *imāmah*,

[26] Eickelman dan Anderson, *New Media in the Muslim World*, 10.

[27] Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992), 64–65.

[28] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS, 2013), 4–6.

khilāfah, dan bentuk pemerintahan Islam. Dalam literatur klasik, istilah khilafah tidak selalu dipahami sebagai konsep negara dalam pengertian modern, melainkan sebagai institusi kepemimpinan yang bertugas menjaga agama (*hifz al-dīn*) dan mengatur urusan dunia (*siyāsah al-dunyā*). Al-Māwardī dalam *al-Ahkām al-Sultāniyyah* mendefinisikan imamah sebagai "pengganti kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia".[29] Definisi ini menegaskan dimensi fungsional dan normatif, tetapi tidak merinci bentuk institusional yang tunggal.

Sementara Ibn Khaldūn dalam *al-Muqaddimah* menguraikan bahwa khilafah merupakan kepemimpinan umum yang bertujuan menegakkan hukum syariat dan mengarahkan masyarakat menuju kemaslahatan.[30] Namun, ia juga mengakui bahwa praktik kekuasaan dalam sejarah Islam sering kali dipengaruhi oleh faktor sosial, tribal, dan politik yang bersifat kontekstual.[31] Artinya, khilafah dalam sejarah bukanlah entitas statis, melainkan mengalami transformasi dari *Khulafā' al-Rāsyidīn*, dinasti Umayyah, Abbasiyah, hingga Utsmaniyah. Perubahan tersebut menunjukkan adanya fleksibilitas historis dalam praktik politik Islam.

Perdebatan teoretis mengenai khilafah juga tercermin dalam literatur kalam dan fikih. Al-Juwaynī dalam *Ghiyāth al-Umam* menegaskan pentingnya kepemimpinan politik demi mencegah kekacauan sosial, tetapi ia juga membuka ruang ijtihad dalam mekanisme pemilihan dan pengelolaan kekuasaan.[32] Fakta ini menunjukkan bahwa dalam khazanah klasik, khilafah dipahami sebagai kebutuhan rasional dan religius, namun tidak selalu diikat oleh satu model struktural tertentu. Dengan demikian, pemikiran klasik tentang khilafah bersifat normatif-fungsional, bukan ideologis-dogmatis.

Memasuki periode modern, konsep khilafah mengalami reartikulasi dalam konteks kolonialisme dan kebangkitan nasionalisme. Pada awal abad ke-20, runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah pada tahun 1924 memicu perdebatan luas di dunia Muslim tentang legitimasi dan urgensi institusi tersebut. Rashid Rida dalam *al-Khilāfah aw al-Imāmah al-'Umā* berupaya membangkitkan kembali gagasan khilafah sebagai simbol persatuan umat Islam global.[33] Namun, gagasan ini muncul dalam konteks geopolitik modern yang berbeda secara signifikan dari masa klasik.

Sebaliknya, Ali Abd al-Raziq dalam *al-Islām wa Usūl al-Hukm* (1925) mengajukan argumen kontroversial bahwa Islam tidak menetapkan bentuk pemerintahan tertentu secara tekstual.[34] Ia berpendapat bahwa khilafah adalah institusi politik historis yang tidak memiliki dasar normatif eksplisit dalam Al-Qur'an. Argumen ini memicu polemik panjang dan memperlihatkan bahwa khilafah bukan konsep yang disepakati secara tunggal, bahkan di kalangan ulama sendiri.

Dalam studi kontemporer, Olivier Roy menyatakan bahwa gerakan Islam politik modern sering kali mengonstruksi khilafah sebagai simbol utopis yang merepresentasikan kemurnian Islam awal.[35] Namun, konstruksi ini sering mengabaikan keragaman praktik politik dalam sejarah Islam. Roy menyebut fenomena

[29] Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 5.
[30] Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 191.
[31] Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, 195-197.
[32] Al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Umam* (Qatar: Wizarat al-Awqaf, 1980), 15–18.
[33] Rashid Rida, *al-Khilāfah aw al-Imāmah al-'Uẓmā* (Cairo: al-Manar, 1923), 10–12.
[34] Ali Abd al-Raziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo: al-Matba'ah al-Miṣriyyah, 1925), 70–75.
[35] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 31.

ini sebagai "*re-islamization of politics*," yakni upaya menjadikan simbol-simbol agama sebagai legitimasi proyek politik modern.[36]

Abdullah Saeed menekankan pentingnya membedakan antara prinsip etis Al-Qur'an dan bentuk institusional pemerintahan.[37] Ia mengingatkan bahwa banyak ayat yang berbicara tentang keadilan, musyawarah (*shūrā*), dan tanggung jawab sosial, tetapi tidak secara eksplisit menentukan model negara tertentu. Dengan demikian, menjadikan khilafah sebagai satu-satunya bentuk pemerintahan yang sah dapat dipandang sebagai reduksi atas kompleksitas pesan normatif Al-Qur'an.

Hamid Enayat dalam *Modern Islamic Political Thought* juga menunjukkan bahwa konsep khilafah dalam pemikiran modern sering kali bersifat simbolik dan retoris.[38] Ia menjadi alat mobilisasi identitas dalam menghadapi modernitas dan dominasi Barat. Dalam konteks ini, khilafah berfungsi lebih sebagai narasi politik ketimbang sebagai konsep fikih yang terperinci.

Di Indonesia, perdebatan mengenai khilafah muncul dalam berbagai bentuk, terutama setelah reformasi 1998 yang membuka ruang kebebasan berekspresi. Studi Martin van Bruinessen menunjukkan bahwa pluralitas pemikiran Islam Indonesia mencakup spektrum luas dari moderat hingga skripturalis.[39] Narasi khilafah muncul sebagai salah satu ekspresi Islam politik yang memanfaatkan ruang demokrasi dan media untuk menyebarkan gagasannya.

Penelitian Noorhaidi Hasan mengenai mobilisasi dakwah digital menunjukkan bahwa kelompok Islamis memanfaatkan media sosial untuk menyebarkan gagasan identitas dan sistem alternatif.[40] Dalam konteks ini, khilafah sering dipresentasikan sebagai solusi atas krisis moral dan politik yang dianggap disebabkan oleh sistem demokrasi. Strategi ini menggabungkan retorika keagamaan dengan kritik sosial, sehingga membangun daya tarik emosional yang kuat.

Namun, sejumlah kajian juga menyoroti bahwa narasi khilafah dalam wacana publik sering kali mengabaikan dimensi historis dan pluralitas tafsir. Khaled Abou El Fadl menekankan bahwa klaim tunggal atas kebenaran politik Islam berpotensi menutup ruang ijtihad dan mengarah pada otoritarianisme religius.[41] Ia mengingatkan bahwa tradisi Islam kaya dengan perbedaan pendapat yang menunjukkan dinamika intelektual yang sehat.

Dalam perspektif sejarah, institusi khilafah sendiri tidak selalu identik dengan keadilan atau kesatuan. Dinasti-dinasti Islam kerap mengalami konflik internal, perebutan kekuasaan, dan fragmentasi wilayah. Fakta historis ini menunjukkan bahwa khilafah sebagai institusi politik tidak imun dari problem struktural dan moral. Dengan demikian, idealisasi khilafah sebagai sistem sempurna perlu dikaji secara kritis dalam kerangka sejarah dan sosiologi politik.

Perdebatan kontemporer tentang khilafah juga berkaitan dengan konsep negara-bangsa (*nation-state*). Banyak sarjana menilai bahwa struktur politik modern berbasis kedaulatan nasional berbeda secara fundamental dari struktur kekhalifahan klasik yang

[36] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, 34-35.

[37] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an* (London: Routledge, 2006), 142–145.

[38] Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), 65–68.

[39] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS, 2013), 4–6.

[40] Noorhaidi Hasan, "Islamist Party," *Journal of Indonesian Islam* vol. 6, no. 1 (2012): 25–27.

[41] Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft* (New York: HarperCollins, 2005), 45–48.

bersifat imperial dan transnasional.[42] Upaya mentransplantasikan model klasik ke dalam sistem modern tanpa adaptasi kontekstual dapat menimbulkan ketegangan teoretis dan praktis.

Dengan demikian, narasi khilafah dalam perdebatan politik Islam tidak dapat dipahami secara monolitik. Ia merupakan arena kontestasi antara pendekatan normatif-historis, simbolik-ideologis, dan kontekstual-interpretatif. Tradisi klasik menunjukkan fleksibilitas dan keragaman, sementara wacana modern sering kali memuat dimensi identitas dan mobilisasi politik.

Dalam kerangka ini, penting untuk menempatkan narasi khilafah dalam konteks tafsir dan wacana. Ketika ayat-ayat Al-Qur'an tentang kepemimpinan dan hukum diinterpretasikan sebagai legitimasi tunggal bagi institusi khilafah, maka proses tersebut perlu dianalisis secara kritis. Perdebatan politik Islam sepanjang sejarah menunjukkan bahwa khilafah bukan doktrin baku yang tidak dapat diperdebatkan, melainkan konsep yang terus mengalami reinterpretasi sesuai dengan dinamika zaman.

Oleh karena itu, memahami narasi khilafah dalam perdebatan politik Islam menuntut pendekatan multidisipliner yang menggabungkan studi tafsir, sejarah, dan teori politik. Pendekatan semacam ini memungkinkan pembacaan yang lebih proporsional dan kontekstual, sekaligus menghindari simplifikasi ideologis. Dengan demikian, kajian terhadap narasi khilafah dalam ruang digital dapat ditempatkan sebagai bagian dari tradisi panjang perdebatan intelektual Islam, bukan sebagai fenomena yang berdiri sendiri.

Buletin Dakwah Kaffah sebagai Medium Tafsir Digital

Buletin Dakwah Kaffah merupakan sebuah media dakwah yang hadir dalam berbagai format publikasi, termasuk buletin digital, blog WordPress, podcast, dan akun media sosial, khususnya Facebook serta Telegram. Di antara platform-platform tersebut, akun Facebook *Buletin Dakwah Kaffah* memegang peranan penting sebagai medium bagi penyebaran tafsir keagamaan dalam bentuk konten visual, teks, dan tautan buletin. Pendekatan ini menempatkan Facebook bukan sekadar sebagai sarana komunikasi, tetapi sebagai ruang tafsir digital yang aktif memproduksi dan mengkonstruksi makna atas teks-teks suci untuk audiens yang luas.[43]

Buletin Dakwah Kaffah di Facebook menggunakan strategi manajemen konten yang terencana untuk menyasar berbagai isu sosial, politik, dan agama yang aktual di masyarakat. Penelitian sebelumnya mencatat bahwa kampanye ide khilafah oleh Buletin Dakwah Kaffah melalui akun Facebook dirancang untuk menampilkan tema-tema tertentu, termasuk persoalan sosial dan politik Indonesia, dalam kerangka naratif sistem pemerintahan Islam yang ideal.[44] Strategi manajemen dakwah ini mencakup seleksi tema, pemilihan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai legitimasi argumen, serta penggunaan fitur media populer seperti PDF dan JPEG untuk memperluas jangkauan audiens. Teknik ini menunjukkan bahwa Facebook menjadi arena penting dalam menyebarkan tafsir yang bersifat argumentatif dan ideologis, terutama terhadap topik-

[42] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 3–6.

[43] Nama laman facebook resmi Buletin Dakwah adalah Buletin Dakwah Kaffah. Buletin ini terbit setiap hari Jum'at.

[44] Lihat Buletin Dakwah Kaffah versi Wordpress, https://buletinkafah2.wordpress.com/

topik besar seperti khilafah.

Konten yang dipublikasikan sering dipadukan dengan visualisasi ayat-ayat Al-Qur'an serta interpretasi tajuk yang relevan dengan isu kontemporer. Misalnya, edisi-edisi buletin yang tersedia di platform facebooknya menyajikan tajuk seperti "Umat Terpecah, Musuh Datang dari Segala Arah", "Haram Mengirimkan Tentara di Bawah Komando Negara Kafir Penjajah", dan "Board Of Peace: Cara Amerika Menghabisi Palestina".[45] Tema-tema ini bukan hanya mengkomunikasikan nilai-nilai moral dan spiritual, tetapi juga secara eksplisit menautkannya pada narasi geopolitik global dan kritik terhadap sistem negara-negara non-Islam. Cara pengemasan ini menunjukkan bagaimana medium digital dimanfaatkan untuk memadukan tafsir religius dan opini politik dalam format yang menarik bagi publik luas.

Dalam konteks platform Facebook, Buletin Dakwah Kaffah memanfaatkan fitur unggahan yang beragam, termasuk teks panjang, gambar, tautan external ke edisi buletin lengkap, dan interaksi melalui komentar dan share yang memicu dinamika sosial. Menurut penelitian dalam *Jurnal Tazkir* mengenai kampanye ide khilafah melalui akun Facebook Buletin Dakwah Kaffah, penggunaan media populer tersebut dirancang bukan hanya untuk menyampaikan informasi, tetapi untuk menguatkan dukungan dan resonansi terhadap ide khilafah di antara pengikutnya.[46] Konten ini sering kali disusun untuk menarik perhatian publik dengan topik-topik sensitif, dikombinasikan dengan ayat al-Qur'an yang diklaim relevan, sehingga muncul sebagai pesan dakwah dengan muatan politik yang kuat.

Karakteristik penggunaan Facebook ini berbeda dari medium dakwah tradisional, yang biasanya bersifat linear dan satu arah, misalnya ceramah lisan atau publikasi cetak. Di Facebook, konten Buletin Dakwah Kaffah tidak hanya dipublikasikan oleh pemilik akun, tetapi juga dapat diproduksi ulang, dikomentari, dibagikan, dan dikontekstualisasikan kembali oleh audiens. Interaksi semacam ini menciptakan ruang diskursif di mana tafsir tidak hanya disampaikan, tetapi juga dinamis dan terbuka terhadap respons publik. Keaktifan audiens dalam menyebarkan atau mengomentari konten tersebut menandai bahwa medium digital memberikan peran partisipatif bagi pengguna dalam proses tafsir bersama.

Media sosial seperti Facebook juga dipengaruhi oleh algoritma yang mendukung konten yang tinggi interaksinya. Konten dengan tema kuat atau emosional terkait masalah identitas, konflik, atau ketidakadilan sering mendapatkan tingkat keterlibatan yang lebih tinggi, sehingga menjadi lebih sering muncul dalam lini masa pengguna. Kondisi ini memberi keuntungan bagi akun-akun seperti Buletin Dakwah Kaffah yang mengemas tafsir dengan pendekatan naratif yang provokatif, sehingga konten mereka cenderung menyebar lebih luas dan mendapatkan dampak yang lebih besar dalam membentuk persepsi audiens.

Selain itu, Buletin Dakwah Kaffah tidak hanya hadir sebagai teks tertulis. Platform digital lainnya seperti podcast juga digunakan untuk menjangkau audiens yang lebih beragam, termasuk mereka yang lebih menyukai konten audio.[47] Integrasi format ini

[45] Lihat laman facebookBuletin Dakwah Kaffah pada postingan tahun 2026, https://www.facebook.com/buletindakwahkaffah.kaffah

[46] Lihat laman facebookBuletin Dakwah Kaffah pada postingan tahun 2026, https://www.facebook.com/buletindakwahkaffah.kaffah

[47] Lihat dan kunjungi Akun Youtube Buletin Dakwah Kaffah, https://youtu.be/GRjvCLoNbMY?si+Go6-EfquT-GI6_cs

memperluas jangkauan medium dakwah, tetapi tetap berpusat pada pesan yang sama: menyampaikan interpretasi Al-Qur'an yang dipadu dengan pandangan sosial-politik tertentu. Hal ini menunjukkan strategi multi-platform dalam memproduksi tafsir digital yang kohesif dan terintegrasi.

Sebagai medium tafsir digital, Buletin Dakwah Kaffah di Facebook menampilkan pola tafsir yang berbeda dari tradisi tafsir klasik. Tafsir klasik menekankan kajian konteks historis, bahasa, dan konsensus ulama, sedangkan tafsir digital sering dipersingkat dan disesuaikan dengan kebutuhan naratif tertentu. Kondisi ini memunculkan tantangan dan peluang. Di satu sisi, medium digital memungkinkan penyebaran cepat dan luas bagi pesan keagamaan. Di sisi lain, tafsir yang disebarkan sering kali tidak melalui proses peer-review atau otoritas keilmuan formal, sehingga berpotensi menghasilkan interpretasi yang lebih subjektif atau ideologis.

Dalam analisis pengalaman penggunaan media sosial, peneliti menemukan bahwa Buletin Dakwah Kaffah menggunakan narasi ayat-ayat Al-Qur'an untuk memberikan legitimasi terhadap perspektif politik tertentu, termasuk kritik terhadap sistem pemerintahan non-Islam dan promosi gagasan tentang pemerintahan Islam kaffah.[48] Strategi ini menempatkan medium digital sebagai alat yang kuat dalam membangun resonansi kolektif terhadap interpretasi tertentu, sekaligus memperlihatkan bagaimana tafsir dapat dipolitisasi untuk menjangkau audiens yang lebih luas.

Dengan demikian, studi tentang Buletin Dakwah Kaffah menunjukkan bahwa Facebook sebagai platform digital telah berubah menjadi arena strategis dalam produksi tafsir keagamaan. Media sosial tidak hanya menampilkan konten pasif, tetapi menjadi ruang di mana tafsir ditulis, dibaca, direspons, dan disebarkan secara partisipatif dalam jaringan digital yang besar. Hal ini menandai pergeseran penting dalam cara tafsir Al-Qur'an diproduksi dan dikonsumsi dalam era digital kontemporer, dengan implikasi signifikan terhadap bentuk dan arah wacana keagamaan di masyarakat digital.

Politik Tafsir Ayat-Ayat Khilafah dalam Buletin Dakwah Kaffah

Buletin Kaffah Edisi 427 (20 Rajab 1447 H/9 Januari 2026 M)

Buletin pertama yang penulis analisis adalah berjudul "Isra Mi'raj dan Urgensi Kepemimpinan Islam Global", di mana ini menunjukkan secara jelas praktik politik tafsir yang memadukan dimensi spiritual dan agenda politik transnasional. Dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik dan analisis wacana kritis (teks, praktik diskursif, dan praktik sosial), dapat diidentifikasi bagaimana peristiwa Isra Mi'raj dikonstruksi bukan hanya sebagai mukjizat teologis, melainkan sebagai legitimasi normatif atas proyek kepemimpinan Islam global (khilafah).

Pada level teks, buletin ini menggabungkan ayat-ayat normatif seperti QS al-Baqarah [2]: 45, QS al-'Ankabut [29]: 45, QS an-Nur [24]: 55, dan QS al-Baqarah [2]: 208 ke dalam satu kerangka argumentatif yang bergerak dari spiritualitas (shalat) menuju struktur politik (khilafah).[49] Secara metodologis, pola ini menunjukkan apa yang dalam

[48] Lihat Buletin Dakwah Kaffah versi Wordpress, https://buletinkafah2.wordpress.com/

[49] Lihat postingan facebook pada laman facebook resmi Buletin Dakwah Kaffah, *Edisi 427 (20 Rajab 1447 H/9 Januari 2026 M).*

studi hermeneutika politik disebut sebagai *teleological reading*, yakni pembacaan teks suci dengan orientasi tujuan politik tertentu.[50] Ayat tentang shalat, misalnya, dalam tradisi tafsir klasik seperti al-Tabari dan al-Qurtubi lebih banyak diletakkan dalam konteks pembinaan moral-individual, bukan sebagai fondasi institusi kepemimpinan global.[51] Namun dalam buletin ini, shalat ditransformasikan menjadi prasyarat kepemimpinan politik dunia. Di sinilah terjadi perluasan makna (*semantic expansion*) yang sarat kepentingan ideologis.

Pada level praktik diskursif, buletin memanfaatkan otoritas ilmiah dengan mengutip *Rawwas Qal'ah Ji* serta hadis tentang "al-imām junnah" (HR al-Bukhari dan Muslim). Rujukan ini berfungsi sebagai legitimasi tradisional (*traditional authority*) dalam istilah Max Weber,[52] yang memperkuat klaim bahwa khilafah adalah kelanjutan normatif dari kepemimpinan kenabian. Namun, pemilihan sumber bersifat selektif. Literatur lain yang menempatkan imamah sebagai persoalan ijtihadiyyah—seperti pandangan al-Juwayni atau bahkan Ibn Khaldun yang melihat khilafah sebagai institusi historis yang tunduk pada dinamika sosial—tidak dihadirkan.[53] Selektivitas ini merupakan ciri khas wacana ideologis: menghadirkan data yang menguatkan, mengabaikan yang berpotensi mendestabilisasi narasi.

Pada level praktik sosial, narasi tentang keruntuhan Khilafah 1924 dan hegemoni Kapitalisme global—termasuk kritik terhadap Amerika Serikat—mengaitkan teks wahyu dengan realitas geopolitik kontemporer. Di sini, tafsir berfungsi sebagai alat mobilisasi identitas kolektif. Analisis wacana kritis ala Norman Fairclough menekankan bahwa teks semacam ini tidak netral, melainkan memproduksi dan mereproduksi relasi kuasa tertentu.[54] Kapitalisme dikonstruksi sebagai antagonis global yang zalim dan gagal, dengan dukungan referensi kepada Joseph Stiglitz, Thomas Piketty, dan Francis Fukuyama. Akan tetapi, kritik ekonomi-politik para pemikir tersebut dalam konteks akademik tidak serta-merta mengarah pada solusi khilafah; ia lebih merupakan kritik reformis terhadap kapitalisme neoliberal.[55] Dalam buletin, kritik tersebut direkontekstualisasi sebagai bukti empiris atas kebutuhan sistem Islam global. Ini menunjukkan proses *reframing* diskursif

Secara ideologis, buletin edisi ini membangun oposisi biner: Islam (adil, wahyu, solusi) versus Kapitalisme (zalim, sekuler, gagal). Model oposisi semacam ini dalam teori wacana Laclau dan Mouffe disebut sebagai konstruksi antagonisme, yang menyederhanakan kompleksitas realitas menjadi dua kutub moral.[56] Penyederhanaan tersebut efektif secara retoris, tetapi problematis secara akademik karena mengabaikan keragaman pengalaman politik di dunia Muslim maupun variasi interpretasi tentang

---

[50] Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 54–56.

[51] Al-Ṭabari, Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 312–314; al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 2, 175–178.

[52] Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 215–216.

[53] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, 191–195.

[54] Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, 87–91.

[55] Joseph E. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 2002), 214–217; Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), 571–575.

[56] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), 125–127.

negara dalam khazanah Islam sendiri.

Dengan demikian, Politik Tafsir dalam *Buletin Dakwah Kaffah* edisi ini tampak melalui tiga mekanisme utama: (1) perluasan makna ayat menuju agenda institusional khilafah; (2) seleksi referensi otoritatif untuk memperkuat legitimasi historis; dan (3) konstruksi antagonisme global untuk membangun urgensi emosional. Tafsir tidak lagi sekadar menjelaskan makna teks, melainkan menjadi perangkat ideologis untuk membingkai realitas sosial-politik. Dalam konteks media digital, pola ini semakin efektif karena disebarkan dalam format ringkas, retoris, dan mudah direplikasi di ruang publik daring.

Buletin Kaffah Edisi 418 (16 Jumada al-Ula 1447 H/7 November 2025 M)

Buletin Kaffah Edisi 418 mengonstruksi konflik Sudan sebagai bukti empirik atas absennya kepemimpinan Islam global (khilafah). Melalui pendekatan tafsir tematik dan analisis wacana kritis, tampak bahwa teks ini menghubungkan realitas geopolitik dengan dalil-dalil normatif untuk menghasilkan kesimpulan politis: kebutuhan mendesak akan institusi khilafah.[57]

Pada level tekstual, buletin menggunakan hadis "al-imām junnah" dan sejumlah riwayat tentang ukhuwah Islamiyah untuk membangun argumen bahwa penderitaan Sudan merupakan konsekuensi langsung dari ketiadaan khalifah. Secara metodologis, ini mencerminkan pola *istidlāl siyasī* (argumentasi politis) melalui teks hadis. Dalam tradisi tafsir klasik, hadis tentang imamah memang dipahami sebagai legitimasi kepemimpinan umum kaum Muslim. Al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* menyebut imamah sebagai kebutuhan untuk menjaga agama dan mengatur dunia.[58] Namun, para ulama berbeda dalam memposisikan imamah: apakah ia kewajiban syar'i yang bentuknya tunggal, atau kewajiban kifayah yang bentuk institusinya fleksibel. Al-Juwayni dalam *Ghiyats al-Umam* bahkan membuka kemungkinan darurat politik ketika institusi ideal tidak tersedia.[59] Nuansa perbedaan ini tidak muncul dalam buletin, yang menyajikan khilafah sebagai satu-satunya model normatif.

Dalam perspektif teori tafsir, pendekatan buletin cenderung normatif-ideologis. Jika dibandingkan dengan metodologi tafsir al-Tabari, yang menekankan riwayat, analisis bahasa, dan konteks sabab al-nuzul,[60] maka penggunaan ayat dan hadis dalam buletin lebih bersifat kontekstual-politis. Misalnya, hadis tentang "hancurnya dunia lebih ringan daripada terbunuhnya seorang mukmin" (HR Ibn Majah) dalam khazanah syarah hadis dipahami sebagai penegasan sakralitas nyawa manusia.[61] Dalam buletin, hadis tersebut diperluas menjadi legitimasi moral untuk menyerukan solidaritas politik global di bawah khilafah. Di sini terjadi proses *tausyī' al-dalālah* (perluasan makna indikatif), yakni transformasi makna etis menjadi kesimpulan institusional.

Secara diskursif, teks membangun narasi antagonistik: Barat (AS–Inggris) sebagai aktor rekayasa konflik versus umat Islam sebagai korban. Pola ini sesuai dengan model antagonisme dalam teori wacana Laclau dan Mouffe, di mana identitas kolektif

---

[57] Lihat postingan facebook pada laman facebook resmi Buletin Dakwah Kaffah, *Edisi 418 (16 Jumada al-Ula 1447 H/7 November 2025 M)*

[58] Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 5–6.

[59] Al-Juwayni, *Ghiyats al-Umam fi Iltiyats al-Zulam* (Doha: Wizarat al-Awqaf, 1980), 15–18.

[60] Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 52–55.

[61] Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, vol. 12 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 195–197.

dibangun melalui oposisi biner. Sudan digambarkan bukan sekadar arena konflik domestik, melainkan medan perebutan hegemoni global. Dalam analisis wacana kritis Norman Fairclough, strategi ini menunjukkan proses *recontextualization,* yakni memindahkan peristiwa lokal ke dalam kerangka ideologis global.[62]

Namun, secara akademik, konflik Sudan juga dijelaskan oleh banyak peneliti sebagai kombinasi faktor internal—fragmentasi militer, warisan rezim al-Bashir, ekonomi ekstraktif, serta kompetisi elite—selain intervensi asing.[63] Dengan menekankan faktor eksternal secara dominan, buletin menyederhanakan kompleksitas struktural konflik. Dalam ilmu tafsir, penyederhanaan seperti ini dapat dikaitkan dengan pendekatan *tafsir haraki* (tafsir gerakan), yaitu pembacaan Al-Qur'an yang diarahkan untuk membangkitkan kesadaran perjuangan kolektif.[64] Tafsir model ini memang efektif dalam mobilisasi, tetapi sering kali mengurangi spektrum interpretasi alternatif.

Bagian yang menyerukan "bergeraklah para tentara kaum Muslimin" menunjukkan transformasi dari tafsir normatif menuju ajakan aksi kolektif. Dalam kerangka maqasid al-shari'ah, perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) merupakan tujuan utama syariat.[65] Namun, sebagian ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa penerapan prinsip jihad dan solidaritas harus mempertimbangkan otoritas negara, maslahat, dan konteks internasional.[66] Perbedaan pendekatan ini menunjukkan adanya spektrum interpretatif dalam fikih siyasah yang tidak direfleksikan secara dialogis dalam buletin.

Secara keseluruhan, politik tafsir dalam edisi ini bekerja melalui tiga mekanisme utama. Pertama, integrasi teks wahyu dengan realitas geopolitik untuk menghasilkan kesimpulan normatif tentang khilafah. Kedua, konstruksi antagonisme global untuk memperkuat urgensi emosional. Ketiga, simplifikasi faktor struktural konflik guna mengarahkan pembaca pada satu solusi tunggal. Dalam perspektif teori tafsir, pendekatan ini dapat dikategorikan sebagai tafsir ideologis-tematik yang berorientasi praksis, berbeda dari tafsir tahlili klasik yang lebih analitis dan multi-riwayat.

Dengan demikian, Buletin Kaffah Edisi 418 memperlihatkan bagaimana tafsir di era digital tidak lagi berhenti pada penjelasan makna teks, melainkan menjadi instrumen framing politik global. Tafsir berfungsi sebagai perangkat mobilisasi identitas dan solidaritas transnasional. Tantangan akademiknya adalah bagaimana membedakan antara tafsir sebagai refleksi ilmiah atas nash dan tafsir sebagai strategi artikulasi ideologi dalam ruang publik digital.

Buletin Kaffah Edisi 405 (1 Safar 1447 H/8 Agustus 2025 M)

Buletin edisi ini mempraktikkan politik tafsir melalui seleksi dan reartikulasi ayat-ayat tentang al-Hukm (kedaulatan hukum) untuk mendukung tesis normatif bahwa keadilan hanya mungkin dalam sistem khilafah. Dalam pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*), ayat-ayat yang dikutip—QS al-An'ām [6]:57; QS al-Māidah [5]:45 dan [5]:8—berada dalam klaster tema "berhukum dengan wahyu" (*al-Hukm bi-mā*

[62] Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, 87–91.
[63] Alex de Waal, *Sudan: The Turbulent State* (London: Zed Books, 2015), 201–210.
[64] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 45–47.
[65] Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 8–10.
[66] Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihad*, vol. 1 (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009), 112–118.

anzala Allāh). Namun, secara metodologis, teks buletin tidak melakukan kompilasi komprehensif terhadap seluruh ayat bertema serupa (misalnya QS 5:44, 47; QS 4:58–59), melainkan melakukan seleksi parsial yang fungsional terhadap agenda argumentatifnya.[67]

Pada level teks, frasa "*in al-Hukmu illā liLlāh*" (QS 6:57) dipahami sebagai klaim eksklusivitas institusional bahwa sistem politik harus sepenuhnya berbasis wahyu. Dalam tafsir al-Tabarī, ayat ini diturunkan dalam konteks polemik Nabi dengan kaum musyrik terkait otoritas penentuan kebenaran dan keputusan akhir Allah dalam perkara risalah, bukan sebagai perumusan bentuk negara tertentu.[68] Semenara itu Al-Qurubī menekankan dimensi teologis ayat tersebut: Allah sebagai pemutus kebenaran hakiki, sekaligus peringatan agar manusia tidak menentang ketetapan-Nya.[69] Dengan demikian, terdapat pergeseran makna (*semantic shift*) dalam buletin: dari konteks teologis-eskatologis menuju konstruksi normatif-institusional. Pergeseran ini bukan sekadar interpretasi, melainkan reartikulasi politis atas teks.

Ayat dalam QS al-Māidah [5]:45, yan berbunyi: "*wa man lam yahkum bi-mā anzala Allāh fa-ulā'ika hum al-Kāfirūn: Siapa yang tidak menghukumi dengan hukum maka orang terebut tergolong kafir*", dalam khazanah tafsir memiliki spektrum makna yang kompleks. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa ayat tersebut dapat bermakna kufur, zulm, atau fisq tergantung pada sikap pelaku terhadap hukum Allah—apakah ia menolak secara prinsip atau sekadar lalai dalam penerapan.[70] Fakhr al-Dīn al-Rāzī bahkan menguraikan dimensi rasionalnya: kezaliman terjadi ketika seseorang mengetahui kebenaran namun memilih selainnya karena hawa nafsu atau kepentingan.[71] Tafsir kontemporer seperti M. Quraish Shihab juga membedakan antara sistem hukum yang tidak bersumber dari teks literal dan upaya ijtihad yang tetap mengacu pada nilai-nilai keadilan Islam.[72] Buletin tersebut tidak mengelaborasi diferensiasi ini; ia melakukan generalisasi bahwa sistem sekuler secara inheren termasuk kategori kezaliman. Secara analitis, ini menunjukkan reduksi kompleksitas tafsir menjadi klaim kategoris.

Sementara itu QS al-Māidah [5]:8, yang menyerukan keadilan bahkan terhadap pihak yang dibenci, dalam tafsir al-Qurtubī dipahami sebagai prinsip universal etika hukum yang melampaui identitas kelompok.[73] Ayat ini dalam teks buletin ditempatkan sebagai legitimasi moral sistem Islam, tetapi tidak diulas sebagai prinsip yang juga dapat menjadi kritik terhadap praktik kekuasaan dalam sejarah Islam sendiri. Di sini tampak strategi selektif: ayat dijadikan legitimasi sistem, bukan perangkat kritik internal.

Pada level praktik diskursif (Fairclough), teks memproduksi oposisi biner: "sekuler = zalim" dan "Islam = adil". Oposisi ini diperkuat melalui penyandingan ayat dengan kasus politik aktual (abolisi, amnesti, korupsi). Teknik ini adalah *recontextualization*: ayat-ayat normatif ditempatkan ulang dalam konteks krisis hukum

---

[67] Lihat postingan facebook pada laman facebook resmi Buletin Dakwah Kaffah, *Edisi 418 (16 Jumada al-Ula 1447 H/7 November 2025 M), Buletin Kaffah Edisi 405 (1 Safar 1447 H/8 Agustus 2025 M)*

[68] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Juz 11, 392–394.

[69] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 7, 37–39.

[70] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 2 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), 67–69.

[71] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 12 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), 21–24.

[72] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 112–115.

[73] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 6, 219–221.

nasional untuk membangun urgensi transformasi sistemik. Ayat tidak hanya ditafsirkan, tetapi dimobilisasi sebagai alat framing. Narasi sejarah (kisah ʻAlī, ʻUmar, Samarkand) berfungsi sebagai legitimasi historis, membangun imajinasi kolektif bahwa keadilan khilafah bersifat empiris dan transhistoris.

Namun, secara fiqh siyasah, karya al-Māwardī dalam *Al-Ahkām al-Sultāniyyah* lahir dalam konteks Abbasiyah dengan struktur politik dan sosial tertentu.[74] Ia membahas independensi *qādī* dan otoritas imam, tetapi juga mengakui realitas politik yang kompleks. Buletin mengutipnya untuk menegaskan finalitas putusan hakim dan ketiadaan intervensi, tetapi tidak mengulas diskursus ikhtilaf ulama tentang praktik *siyasah syarʻiyyah* atau mekanisme koreksi kekuasaan dalam sejarah Islam. Dalam literatur kontemporer, Abdullahi An-Naʻim misalnya menekankan pentingnya kontekstualisasi syariat dalam kerangka negara modern dan hak warga negara plural.[75] Perdebatan ini absen dalam teks buletin, sehingga politik tafsirnya cenderung normatif-monolitik.

Pada level praktik sosial, teks memperluas horizon krisis melalui integrasi isu Palestina dan data korban. Penyisipan ini berfungsi memperluas cakupan ketidakadilan dari level nasional ke global. Dalam kerangka CDA, ini membangun "*chain of equivalence*": ketidakadilan domestik dan tragedi global ditempatkan dalam satu kerangka sebab—yakni absennya khilafah. Dengan demikian, tafsir berfungsi sebagai perangkat mobilisasi identitas umat.

Secara metodologis, politik tafsir dalam teks ini ditandai oleh: (1) selektivitas ayat yang mendukung tesis tertentu; (2) reduksi pluralitas penafsiran menjadi legitimasi tunggal; (3) reartikulasi konteks teologis menjadi proyek institusional; dan (4) mobilisasi sejarah dan krisis kontemporer sebagai penguat narasi. Tafsir tidak lagi semata proses hermeneutik, tetapi praktik produksi makna yang berkelindan dengan agenda ideologis.

Dengan demikian, Buletin Dakwah Kaffah memperlihatkan bagaimana ayat-ayat *al-hukm* direkonfigurasi menjadi argumen politik untuk khilafah. Politik tafsir yang terjadi bukan sekadar perbedaan interpretasi, melainkan proses transformasi makna teks suci menjadi perangkat legitimasi sistem tertentu di ruang publik digital.

Analisis Wacana Kritis Narasi Negara Khilafah dalam Buletin Dakwah Kaffah

Narasi negara khilafah dalam Buletin Dakwah Kaffah perlu ditempatkan dalam kerangka relasi antara teks, praktik produksi wacana, dan konteks sosial-politik yang melingkupinya. Mengikuti model Norman Fairclough, wacana tidak sekadar dipahami sebagai rangkaian bahasa, tetapi sebagai praktik sosial yang mereproduksi relasi kuasa dan ideologi tertentu.[76] Dalam konteks ini, narasi khilafah yang diproduksi dan disebarkan melalui platform Facebook Buletin Dakwah Kaffah tidak berdiri sebagai teks keagamaan netral, melainkan sebagai konstruksi ideologis yang berupaya membentuk kesadaran politik pembacanya.

Secara tekstual, terdapat kecenderungan penggunaan diksi normatif dan totalistik, seperti "kewajiban syar'i", "satu-satunya solusi", dan "sistem kufur

[74] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, 99–110.

[75] Abdullahi Ahmed An-Naʻim, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 6–10.

[76] Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, 62–73.

demokrasi", yang membangun oposisi biner antara Islam dan negara-bangsa modern. Strategi semacam ini dalam teori wacana disebut sebagai simplifikasi ideologis, yakni penyederhanaan realitas kompleks menjadi dua kutub yang saling menegasikan.[77] Ayat-ayat seperti QS. al-Mā'idah [5]: 48 atau QS. al-Baqarah [2]: 208 sering dikutip dalam potongan tertentu, lalu diarahkan untuk menjustifikasi keharusan penerapan sistem khilafah secara formal. Padahal, dalam tafsir klasik seperti karya al-Tabarī, ayat-ayat tersebut dipahami dalam konteks penegakan hukum Allah secara moral dan sosial, bukan secara institusional tunggal.[78] Demikian pula al-Qurtubī menjelaskan bahwa kewajiban berhukum dengan hukum Allah tidak identik dengan bentuk negara tertentu, melainkan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan.[79]

Pada level praktik diskursif, Buletin Dakwah Kaffah memanfaatkan algoritma Facebook untuk memperluas jangkauan wacananya. Logika viralitas, visualisasi grafis yang persuasif, serta pengulangan slogan memperkuat internalisasi pesan. Manuel Castells menyebut fenomena ini sebagai "networked power", di mana kekuasaan diproduksi melalui jaringan komunikasi digital yang terdesentralisasi namun efektif dalam membangun opini kolektif.[80] Dalam konteks ini, otoritas tafsir tidak lagi berbasis sanad keilmuan, tetapi pada intensitas distribusi dan resonansi emosional konten. Transformasi ini memunculkan apa yang disebut Heidi Campbell sebagai "digital religion", yakni pergeseran otoritas keagamaan ke ruang daring yang lebih cair dan partisipatif.[81]

Namun demikian, terdapat adanya reduksi historis dalam narasi khilafah. Khilafah dipresentasikan sebagai sistem tunggal yang baku dan sakral, padahal dalam sejarah Islam sendiri terdapat keragaman model kepemimpinan, mulai dari Khulafā' al-Rāsyidīn, dinasti Umayyah, Abbasiyah, hingga Utsmaniyah, yang masing-masing memiliki karakter politik berbeda. Wael B. Hallaq menegaskan bahwa konsep "negara Islam" modern merupakan konstruksi baru yang berbeda secara epistemologis dari sistem politik pra-modern.[82] Dengan demikian, klaim bahwa khilafah adalah satu-satunya format politik yang sah secara teologis perlu ditinjau ulang secara historis dan normatif.

Dalam perspektif fikih siyasah, ulama seperti al-Māwardī dalam al-AHkām al-Sulāniyyah memang menegaskan pentingnya imamah, tetapi ia juga menekankan aspek kemaslahatan dan stabilitas sosial sebagai tujuan utama kepemimpinan.[83] Ibn Taymiyyah bahkan menegaskan bahwa tujuan kekuasaan adalah menegakkan keadilan; negara adil meski non-Muslim lebih baik daripada negara zalim meski mengatasnamakan Islam.[84] Pernyataan ini menunjukkan bahwa substansi etika politik lebih utama daripada simbol formal institusi.

Analisis sosial kontemporer menunjukkan bahwa narasi khilafah sering muncul sebagai respons terhadap kekecewaan atas korupsi, ketimpangan ekonomi, dan krisis

---

[77] Teun A. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach* (London: Sage, 1998), 25–30.

[78] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Jil. 6, 186.

[79] Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jil. 6, 190.

[80] Manuel Castells, *Communication Power* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 45–50.

[81] Heidi A. Campbell, *Digital Religion* (New York: Routledge, 2013), 67–75.

[82] Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), 30–45.

[83] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, 5–10.

[84] Awaluddin Nur, dkk, "Konsep Pemimpin Adil Ibn Taimiyyah dan Relevansinya dengan Demokrasi Indonesia", dalam *Archipelago Journal of Southest Asia Islamic Studies*, vol. 3, no. 1, 2025, 10-21.

moral dalam negara-bangsa modern. Olivier Roy menyebut fenomena ini sebagai "Islamization of radicalism", di mana simbol-simbol agama dipakai untuk mengekspresikan frustrasi sosial.[85] Dengan demikian, wacana khilafah tidak dapat dilepaskan dari konteks krisis legitimasi politik yang lebih luas.

Pendekatan kritis dan solutif menuntut rekonstruksi wacana yang lebih inklusif. Alih-alih membingkai ayat-ayat Al-Qur'an sebagai legitimasi sistem politik tunggal, tafsir perlu diarahkan pada *maqāsid al-syarī'ah*—keadilan, kemaslahatan, perlindungan jiwa, akal, dan harta. Jasser Auda menegaskan bahwa pendekatan maqāsid membuka ruang fleksibilitas dalam merespons perubahan sosial tanpa kehilangan nilai normatif.[86] Dengan demikian, perdebatan tentang khilafah dapat dialihkan dari bentuk institusional menuju substansi etis.

Dalam konteks Indonesia, relevansi wacana khilafah perlu dibaca dalam kerangka konstitusi dan pluralitas sosial. Negara-bangsa bukanlah antitesis iman, melainkan arena ijtihad kolektif dalam mewujudkan nilai keadilan. KH. Abdurrahman Wahid pernah menegaskan bahwa Islam tidak menentukan bentuk negara, tetapi menekankan prinsip moralitas publik.[87] Perspektif ini menunjukkan bahwa integrasi nilai Islam dengan sistem demokrasi konstitusional merupakan kemungkinan yang sah secara teologis.

Dengan demikian, analisis wacana kritis atas Buletin Dakwah Kaffah mengungkap bahwa narasi negara khilafah berfungsi sebagai konstruksi ideologis yang memadukan selektivitas teks, simplifikasi historis, dan strategi digital untuk membangun legitimasi simbolik. Respons akademik yang solutif bukan dengan stigmatisasi, melainkan dengan penguatan literasi tafsir, dialog publik, dan rekonstruksi pemahaman siyasah Islam yang berbasis maqāsid dan konteks kebangsaan. Pendekatan ini memungkinkan agama tetap menjadi sumber etika publik tanpa terjebak pada absolutisasi bentuk politik tertentu.

KESIMPULAN

Kesimpulan penelitian ini menegaskan bahwa perjumpaan antara tafsir Al-Qur'an, politik identitas, dan media sosial telah melahirkan konfigurasi baru otoritas keagamaan yang bersifat cair, kompetitif, dan sangat dipengaruhi oleh logika digital. Dalam konteks tersebut, narasi negara khilafah yang diproduksi melalui medium daring tidak dapat dipahami semata sebagai ekspresi teologis, tetapi sebagai praktik diskursif yang berupaya membentuk horizon pemaknaan kolektif umat. Media sosial bukan hanya saluran distribusi pesan, melainkan ruang produksi makna yang memiliki struktur kuasa tersendiri.

Temuan kajian ini menunjukkan bahwa kontestasi tafsir di era digital menuntut pendekatan metodologis yang lebih integratif—menggabungkan analisis teks, konteks, dan struktur sosial—agar pembacaan terhadap wacana keagamaan tidak terjebak pada dikotomi normatif versus politis. Tafsir yang beredar di ruang digital harus diperlakukan sebagai bagian dari dinamika sosial yang kompleks, sehingga respons akademik tidak cukup bersifat apologetik atau reaktif, melainkan konstruktif dan

[85] Olivier Roy, *Globalized Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), 31–35.

[86] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 2–5.

[87] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: Wahid Institute, 2006), 98–102.

transformatif.

Implikasi teoretis dari penelitian ini adalah pentingnya reposisi studi tafsir dalam kerangka literasi digital dan etika komunikasi publik. Sementara itu, secara praktis, diperlukan penguatan kapasitas kritis masyarakat dalam membaca konten keagamaan daring, termasuk melalui pendidikan keislaman yang menekankan kedalaman metodologi, kesadaran historis, dan sensitivitas kebangsaan. Dengan demikian, perdebatan mengenai khilafah dan sistem politik Islam dapat ditempatkan dalam ruang dialog yang rasional dan berkeadaban, bukan dalam polarisasi yang menyempitkan makna agama.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Raziq, Ali. *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*. Cairo: al-Matba'ah al-Miṣriyyah, 1925.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

APJII. *Laporan Survei Internet Indonesia 2023–2024*. Jakarta: APJII, 2024.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2008.

Azra, Azyumardi. "Otoritas Keagamaan di Era Media Sosial." *Studia Islamika* 25, no. 1 (2018): 1–20.

Bruinessen, Martin van, ed. *Contemporary Developments in Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS, 2013.

Campbell, Heidi A. *Digital Religion*. New York: Routledge, 2013.

Castells, Manuel. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

———. *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2010.

Celenia, Elisza. *Analisis Wacana Kritis*. Banyumas: Wawasan Ilmu, 2026.

Dijk, Teun A. van. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage, 1998.

Eickelman, Dale F., dan Jon W. Anderson, eds. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013.

Hasan, Noorhaidi. "Islamist Party, Electoral Politics and Da'wah Mobilization among Youth." *Journal of Indonesian Islam* 6, no. 1 (2012): 17–47.

Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari*. Vol. 12. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.

Ibn Kathir. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.

Ibn Khaldun. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

Laclau, Ernesto, dan Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

Lim, Merlyna. "Freedom to Hate: Social Media, Algorithmic Enclaves, and the Rise of Tribal Nationalism in Indonesia." *Critical Asian Studies* 49, no. 3 (2017): 411–427.

Lufaefi. *Nasionalisme dalam Al-Qur'an*. Banten: Qolamniora KH, 2021.

Mawardi, Al-. *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

Nur, Awaluddin, dkk. "Konsep Pemimpin Adil Ibn Taimiyyah dan Relevansinya dengan Demokrasi Indonesia." *Archipelago Journal of Southeast Asia Islamic Studies* 3, no. 1 (2025): 10–21.

Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Qaradawi, Yusuf al-. *Fiqh al-Jihad*. Vol. 1. Cairo: Maktabah Wahbah, 2009.

Qurṭubi, Al-. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.

Rida, Rashid. *al-Khilāfah aw al-Imāmah al-'Uẓmā*. Cairo: al-Manar, 1923.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

———. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an*. London: Routledge, 2006.
Shatibi, Al-. *al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.
Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton, 2002.
Tabari, Al-. *Jāmi' al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
Waal, Alex de. *Sudan: The Turbulent State*. London: Zed Books, 2015.
Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: Wahid Institute, 2006.
Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.
We Are Social & Meltwater. *Digital 2024 Global Overview Report*. London: We Are Social, 2024.
Weimann, Gabriel. *Terrorism in Cyberspace*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2015.