Idarah Tarbawiyah: Journal of Management in Islamic Education
Vol. 7 No. 11 (2026), hlm. 270-284, DOI: 10.32832/itjmie.v7i11.25057
ISSN: 2654-5845 (Online)

Degradasi adab dalam otoritas keagamaan digital: Analisis konten dan implikasinya bagi pendidikan Islam

Achmad Reza Alatas*, Ulil Amri Syafri
Universitas Ibn Khaldun Bogor, Indonesia
*bennali151.sr@gmail.com

Abstract

Digital media have transformed the production, dissemination, and reception of religious knowledge while simultaneously reshaping the mechanisms through which religious authority is constructed and exercised. This study examines the degradation of adab in digital religious authority through a qualitative multiple-case content analysis of public communication involving five popular religious figures on Indonesian social media. The units of analysis were utterances, propositions, arguments, and communicative interactions rather than personal character or piety. Data were selected purposively, verified through contextual examination and source triangulation, and assessed using evidence grading. Fourteen final units were retained, consisting of ten Grade A and four Grade B units. The findings reveal four recurring patterns: gaps between claims and supporting evidence, shifts from substantive criticism toward derogatory personalization, insufficient protection of audience dignity under asymmetric power relations, and variations in corrective responsibility after controversy or error. As its main contribution, this study develops a Digital Religious Adab framework consisting of Epistemic Accountability, Linguistic Restraint, Ethics of Disagreement, Dignity of Mad'u, and Corrective Responsibility. The framework operationalizes Islamic educational principles of knowledge, adab, and self-purification for responsible religious communication in digital environments.

Keywords: *epistemic accountability; ethics of disagreement; popular religious figures; social media da'wah; tazkiyah al-nafs.*

Abstrak

Transformasi media digital telah mengubah produksi, penyebaran, dan penerimaan pengetahuan keagamaan sekaligus membentuk mekanisme baru dalam perolehan dan penggunaan otoritas keagamaan. Penelitian ini menganalisis degradasi adab dalam penggunaan otoritas keagamaan digital melalui analisis konten kualitatif multikasus terhadap komunikasi publik lima pemuka agama populer di media sosial Indonesia. Unit analisis berupa ujaran, proposisi, argumentasi, dan interaksi komunikatif, bukan karakter atau kesalehan individu. Data dipilih secara *purposif*, diverifikasi melalui pemeriksaan konteks dan triangulasi sumber, serta dinilai menggunakan *evidence grading*. Dari proses tersebut dipertahankan 14 unit analisis final yang terdiri atas 10 unit *Grade* A dan empat unit *Grade* B. Hasil penelitian menunjukkan empat pola utama, yaitu kesenjangan antara klaim dan *evidensi*, pergeseran kritik substantif menuju *personalisasi derogatif*, persoalan perlindungan martabat *mad'u* dalam relasi komunikasi yang asimetris, serta variasi tanggung jawab korektif setelah kontroversi atau kekeliruan. Sebagai kontribusi utama, penelitian ini mengembangkan kerangka *digital religious adab* yang terdiri atas *epistemic accountability, linguistic restraint, ethics of disagreement, dignity of mad'u, dan corrective responsibility*. Kerangka tersebut mengoperasionalkan integrasi ilmu, adab, dan *tazkiyah al-nafs* dalam pendidikan Islam untuk membentuk komunikasi keagamaan

Copyright (c) author/s (2026)
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC-BY-SA)
Article Information: Submitted 02 September 2026, Accepted 15 November 2026, Published 16 November 2026

digital yang bertanggung jawab.

Kata kunci: dakwah media sosial; etika ikhtilaf; pemuka agama populer; tanggung jawab epistemik; *tazkiyah al-nafs*.

Pendahuluan

Transformasi media digital telah mengubah cara pengetahuan keagamaan diproduksi, disebarkan, dan diterima masyarakat. Dalam struktur pendidikan keagamaan konvensional, legitimasi seorang guru atau ulama umumnya berkaitan dengan proses belajar, penguasaan disiplin ilmu, relasi dengan guru dan institusi keilmuan, karya, serta pengakuan komunitas ilmiah. Media sosial menambahkan mekanisme baru berupa visibilitas, kemampuan membangun kedekatan dengan *audiens*, performa komunikasi, intensitas interaksi, jumlah pengikut, dan distribusi algoritmik. Akibatnya, otoritas keagamaan di ruang digital tidak hanya dibentuk oleh kompetensi keilmuan, tetapi juga oleh kemampuan hadir, dipercaya, dan diikuti dalam ekosistem platform. Perubahan ini tidak selalu bersifat negatif karena media digital memperluas akses masyarakat terhadap pengetahuan agama. Namun, perluasan akses juga menimbulkan persoalan baru mengenai bagaimana otoritas tersebut digunakan secara bertanggung jawab.

Kajian mengenai agama digital menunjukkan bahwa media baru tidak sekadar menjadi saluran penyampaian pesan keagamaan, tetapi turut memengaruhi struktur otoritas, identitas, komunitas, dan praktik keagamaan. Hamdeh (2020) menunjukkan bahwa akses digital terhadap pengetahuan Islam memperbesar praktik belajar mandiri dan memungkinkan non spesialis terlibat lebih aktif dalam diskusi agama, sekaligus menantang posisi tradisional guru sebagai mediator pengetahuan. Zaid dkk. (2022) juga menunjukkan bahwa figur Muslim di media sosial dapat menegosiasikan kembali bentuk otoritas dan praktik keagamaan di luar struktur yang sebelumnya lebih mapan. Studi lain menegaskan bahwa otoritas di ruang digital bersifat dinamis karena terbentuk melalui interaksi antara pengetahuan, kepercayaan audiens, mediasi teknologi, dan performa digital (Andok, 2024).

Dalam konteks Indonesia, transformasi tersebut tampak pada munculnya figur keagamaan yang memperoleh pengaruh melalui media sosial dengan latar belakang, gaya komunikasi, dan basis legitimasi yang beragam. Fauzi (2023) menunjukkan bahwa fenomena *micro-celebrity ustaz* dapat menghasilkan ketegangan antara otoritas individual berbasis media sosial dan otoritas institusional yang telah mapan. Febrian (2024) memperlihatkan bahwa otoritas keagamaan juga dapat diproyeksikan melalui strategi visual, informalitas, dan kedekatan dengan pengikut. Sementara itu, Laugu dkk. (2024) menunjukkan adanya hubungan dinamis antara literasi digital dan orientasi terhadap otoritas keagamaan pada komunitas akademik Indonesia. Temuan-temuan tersebut memperlihatkan bahwa popularitas digital dan otoritas keilmuan bukan kategori yang identik, meskipun keduanya dapat bertemu pada figur yang sama.

Perkembangan yang lebih mutakhir menunjukkan bahwa persoalan tersebut semakin kompleks karena algoritma dan logika platform ikut menentukan keterlihatan serta sirkulasi pesan keagamaan. Lohlker dan Wahid (2026) menempatkan transformasi otoritas Islam kontemporer dalam hubungan antara aktor, media digital, dan struktur teknologi. AlMazaedh dkk. (2026) juga menunjukkan bahwa platform digital

membentuk ruang publik algoritmik tempat otoritas, mediasi, dan kohesi sosial dinegosiasikan. Dalam konteks ini, kemampuan menghasilkan pesan yang menarik, provokatif, emosional, atau mudah dibagikan dapat meningkatkan jangkauan komunikasi. Persoalannya bukan berarti setiap konten populer kehilangan nilai keilmuan, melainkan bahwa mekanisme keterlihatan digital dapat bekerja dengan logika yang berbeda dari mekanisme validasi pengetahuan.

Di sinilah konsep adab menjadi penting bagi pendidikan Islam. Adab tidak cukup dipahami sebagai kesantunan lahiriah, tetapi berkaitan dengan kemampuan menempatkan pengetahuan, diri, orang lain, dan otoritas secara tepat. Al-Attas (1980, p. 11) menghubungkan pendidikan dengan pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan pengetahuan dan wujud. Dalam konteks komunikasi keagamaan digital, prinsip ini dapat diterjemahkan ke dalam pertanyaan praktis: apakah kekuatan klaim sebanding dengan bukti yang digunakan; apakah batas kompetensi diakui; apakah kritik tetap diarahkan pada substansi; apakah martabat pihak yang berbeda dipelihara; dan apakah kesalahan yang sudah tersebar diikuti oleh koreksi yang proporsional.

Sejumlah penelitian telah membahas etika dakwah, bahasa keagamaan, religiusitas digital, *influencer* Muslim, dan perubahan otoritas di media sosial. Namun, literatur tersebut lebih banyak menjelaskan bagaimana otoritas keagamaan diperoleh, diproyeksikan, dinegosiasikan, atau dipertahankan dalam ruang digital. Kajian yang secara khusus menghubungkan penggunaan otoritas tersebut dengan akuntabilitas adab—meliputi tanggung jawab epistemik, pengendalian lisan, etika ikhtilaf, perlindungan martabat *mad'u*, serta tanggung jawab korektif—masih memerlukan pengembangan. Larsson dan Willander (2025), melalui tinjauan atas kajian Muslim dan media sosial, menunjukkan luasnya perkembangan bidang ini, tetapi persoalan adab sebagai kerangka akuntabilitas penggunaan otoritas belum menjadi pusat analisis. Atallah (2026) memperkuat urgensi persoalan tersebut dengan menunjukkan bahwa mediasi digital menuntut pembacaan ulang terhadap relasi antara otoritas, hukum, dan media.

Kesenjangan tersebut penting karena problem komunikasi keagamaan digital tidak selalu berbentuk ujaran kasar. Pada satu kasus, persoalan dapat muncul sebagai kesenjangan antara klaim dan evidensi; pada kasus lain, kritik substantif dapat bergeser menjadi personalisasi derogatif. Dalam situasi berbeda, humor dapat bersinggungan dengan martabat penerima dakwah dan asimetri kuasa antara figur publik dengan orang biasa. Respons setelah kontroversi juga memperlihatkan dimensi tersendiri karena klarifikasi, evaluasi diri, permintaan maaf, atau koreksi publik menunjukkan bagaimana seorang pemegang otoritas bertindak setelah perkataannya dipersoalkan. Oleh sebab itu, penelitian terhadap adab digital memerlukan kerangka yang melampaui dikotomi sederhana antara bahasa "sopan" dan "kasar".

Istilah "degradasi adab" dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai vonis terhadap keseluruhan karakter, kesalehan, kompetensi, atau identitas keagamaan seseorang. Penilaian diarahkan pada unit komunikasi tertentu yang dapat diverifikasi, seperti ujaran, proposisi, argumentasi, dan interaksi publik. Pendekatan ini penting untuk mempertahankan proporsionalitas analisis sekaligus memberi ruang bagi

konteks, bukti tandingan, klarifikasi, dan tindakan korektif. Dengan demikian, figur keagamaan populer ditempatkan sebagai kasus analitis untuk memahami pola penggunaan otoritas, bukan sebagai objek penghukuman moral.

Kontribusi kebaruan penelitian ini terletak pada pengembangan kerangka Digital Religious Adab sebagai model akuntabilitas penggunaan otoritas keagamaan di ruang digital. Jika kajian *digital religious authority* membantu menjelaskan bagaimana seseorang menjadi terlihat, dipercaya, dan diikuti, maka *Digital Religious Adab* diarahkan untuk menjelaskan tanggung jawab yang seharusnya menyertai kemampuan untuk terlihat, dipercaya, dan diikuti. Kerangka tersebut dibangun melalui lima dimensi, yaitu *epistemic accountability, linguistic restraint, ethics of disagreement, dignity of mad'u,* dan *corrective responsibility*. Penelitian ini bertujuan menganalisis bentuk-bentuk degradasi adab dalam komunikasi publik lima pemuka agama populer di media sosial, mengidentifikasi pola lintas-kasus yang muncul, serta merumuskan implikasinya bagi pendidikan Islam. Hasil penelitian diharapkan dapat memperkuat pembinaan dai, guru agama, dan komunikator keagamaan agar integrasi ilmu, adab, dan *tazkiyah al-nafs* tetap menjadi dasar penggunaan otoritas di ruang digital.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain analisis konten multikasus (*multiple-case qualitative content analysis*) terhadap komunikasi publik lima pemuka agama populer di media sosial Indonesia, yaitu Guru Gembul, Mama Ghufron, Habib Rizieq Shihab, Habib Bahar bin Smith, dan Gus Miftah. Pemilihan kasus dilakukan secara *purposif* berdasarkan keberadaan konten keagamaan yang memperoleh perhatian publik, ketersediaan dokumentasi yang dapat diverifikasi, serta variasi persoalan adab yang memungkinkan dilakukannya analisis lintas-kasus. Penelitian tidak menilai keseluruhan kepribadian, kesalehan, atau kompetensi individu, tetapi membatasi analisis pada unit komunikasi tertentu berupa ujaran, proposisi, argumentasi, dan interaksi publik.

Data primer dan data triangulasi diperoleh dari rekaman video publik, transkrip, pernyataan atau klarifikasi aktor, respons lembaga keagamaan, serta pemberitaan media yang relevan. Korpus awal dibangun melalui inventarisasi konten kandidat yang berkaitan dengan persoalan otoritas, argumentasi, bahasa, relasi dengan audiens, dan respons setelah kontroversi. Setiap kandidat kemudian diperiksa konteksnya, ditelusuri sumber asli atau sumber yang paling dekat dengan peristiwa, dan dibandingkan dengan dokumentasi pendukung. Unit yang tidak memiliki dasar verifikasi memadai tidak dipertahankan sebagai temuan final. Melalui proses seleksi tersebut diperoleh 14 unit analisis final.

Kekuatan dokumentasi setiap unit diklasifikasikan menggunakan *evidence grading*. *grade* A diberikan pada unit dengan bukti primer atau dokumentasi yang memungkinkan verifikasi kuat, sedangkan *grade* B digunakan untuk unit yang tetap relevan secara analitis tetapi memiliki keterbatasan pada kelengkapan sumber asli atau konteks. Komposisi akhir terdiri atas 10 unit *grade* A dan empat unit *grade* B. Klasifikasi tersebut menunjukkan kekuatan evidensi, bukan tingkat berat-ringannya persoalan adab.

Analisis dilakukan dalam dua tahap. Pertama, *within-case analysis* digunakan untuk membaca setiap unit berdasarkan konteks, klaim, evidensi, bentuk bahasa, posisi pihak yang terlibat, dan respons setelah kontroversi. Kedua, *cross-case analysis* digunakan untuk mengidentifikasi pola berulang dan perbedaan antar kasus. Pengodean diarahkan pada dimensi tanggung jawab epistemik, pengendalian lisan, etika ikhtilaf, perlindungan martabat *mad'u*, dan tanggung jawab korektif. Interpretasi kemudian didialogkan dengan konsep adab dalam pendidikan Islam dan literatur mengenai otoritas keagamaan digital. *Counter-evidence*, klarifikasi, permintaan maaf, serta tindakan korektif dipertahankan dalam analisis untuk mencegah penarikan kesimpulan yang tidak proporsional.

ChatGPT (*OpenAI*) digunakan secara terbatas untuk membantu pengorganisasian catatan, pemeriksaan konsistensi dokumentasi, pengelompokan literatur, dan penyuntingan bahasa. AI tidak digunakan sebagai sumber keagamaan, sumber bibliografis final, *coder* independen, maupun pengambil keputusan analitis. Verifikasi sumber, penetapan kode final, *evidence grading*, dan interpretasi sepenuhnya menjadi tanggung jawab peneliti.

Hasil dan Pembahasan

Analisis terhadap 14 unit final menghasilkan empat pola utama, yaitu: (1) kesenjangan antara klaim dan evidensi; (2) pergeseran kritik substantif menuju personalisasi derogatif; (3) penggunaan ujaran atau humor yang kurang mempertimbangkan martabat *mad'u* dan asimetri kuasa; serta (4) variasi tanggung jawab korektif setelah suatu klaim atau ujaran dipersoalkan. Pola tersebut tidak muncul dengan bentuk dan intensitas yang sama pada seluruh aktor. Karena itu, hasil penelitian disajikan secara tematik dan lintas-kasus, bukan sebagai daftar kesalahan individu. Setiap unit dibaca bersama konteks, kualitas evidensi, bukti tandingan (*counter-evidence*), klarifikasi, serta tindakan korektif yang tersedia.

A. *Epistemic accountability*: Klaim, evidensi, & batas otoritas pengetahuan

Pola pertama terutama ditemukan pada kasus Guru Gembul dan Mama Ghufron. Meskipun bentuk persoalannya berbeda, keduanya menunjukkan pentingnya kesesuaian antara kekuatan klaim, evidensi yang digunakan, jenis pengetahuan yang disampaikan, dan batas kompetensi komunikator. Penelitian merumuskan persoalan tersebut sebagai *epistemic accountability*, yaitu tanggung jawab untuk menyesuaikan kadar kepastian suatu pernyataan dengan kekuatan dasar pengetahuan yang tersedia.

Pada Guru Gembul, data primer sengaja dibatasi pada format diskusi atau debat sehingga hubungan antara klaim, sumber, sanggahan, dan respons terhadap keberatan dapat diamati secara langsung. Dalam diskusi terbuka bersama Muhammad Nuruddin mengenai kemungkinan pembuktian ilmiah terhadap kesahihan akidah Islam pada Oktober 2024, terdapat unit argumentasi yang menunjukkan ketidakseimbangan antara keluasan proposisi dan rujukan yang ditampilkan ketika perdebatan berlangsung (Kaifa Channel, 2024). Hendriyono dan Kristianto (2025) juga mencatat bahwa pada tahap debat sepuluh menit yang mereka analisis, Guru Gembul tidak memaparkan referensi dari tradisi kesarjanaan Islam maupun Barat. Temuan ini dibatasi pada segmen tersebut

dan tidak digunakan untuk menyimpulkan bahwa aktor secara keseluruhan tidak memiliki sumber.

Persoalan lain muncul pada representasi posisi al-Ghazālī terhadap ilmu kalam. Pernyataan bahwa al-Ghazālī "bertobat dari ilmu kalam", apabila dipahami sebagai penolakan mutlak terhadap disiplin tersebut, memerlukan nuansa. Dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, al-Ghazālī menempatkan pembahasan kalam sebagai ilmu yang memiliki kepentingan dalam menjaga agama dan menyebut pendalaman tertentu sebagai *farḍ kifāyah* (al-Ghazālī, 1983, pp. 5–6, 11–12). Dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, ia juga menegaskan bahwa penilaian terhadap kerusakan suatu disiplin menuntut penguasaan yang memadai terhadap disiplin tersebut (al-Ghazālī, 2013, p. 59). Karena itu, masalah yang dianalisis bukan menentukan secara sederhana apakah al-Ghazālī "menerima" atau "menolak" kalam, melainkan ketepatan representasi terhadap sumber yang lebih kompleks. Prinsip tersebut sejalan dengan Ibn Jamā'ah (2012, p. 68) yang menyatakan:

فَمِنَ الْعِلْمِ أَنْ يَقُولَ لَا أَعْلَمُ

"Bagian dari ilmu adalah kemampuan mengatakan, 'Saya tidak tahu'."

Dalam lingkungan digital yang memberi insentif pada jawaban cepat dan pasti, kemampuan mengatakan "perlu diperiksa kembali" atau "ini bukan bidang saya" justru menunjukkan kemampuan mengkalibrasi tingkat kepastian. Penelitian ini menyebutnya *calibrated uncertainty*.

Kasus Guru Gembul juga menyediakan *counter-evidence*. Setelah perdebatan, ia secara terbuka mengakui bahwa Muhammad Nuruddin lebih unggul dalam argumentasi, pengetahuan, dan kesiapan (Kaifa Channel, 2024; Muhyiddin, 2024). Pengakuan tersebut tidak berarti seluruh posisi intelektual sebelumnya otomatis dicabut, tetapi menunjukkan kemampuan evaluasi diri yang relevan dengan *corrective responsibility*. Data ini dipertahankan agar analisis tidak berhenti pada kelemahan argumentasi semata.

Pada Mama Ghufron, persoalan epistemik muncul melalui kontroversi "bahasa semut" dan komunikasi dengan malaikat. Majelis Ulama Indonesia menyatakan melakukan kajian terhadap berbagai pernyataan yang beredar, sedangkan kanal resmi Pondok Pesantren UNIQ Nusantara kemudian menyampaikan klarifikasi dan permohonan maaf atas kegaduhan yang muncul (Majelis Ulama Indonesia, 2024a; PONPES UNIQ NUSANTARA, 2024). Handoko dkk. (2026) turut menempatkan fenomena tersebut dalam persoalan viralitas dan otoritas keagamaan.

Penelitian membedakan secara ketat antara ujaran asli, potongan video, judul media, interpretasi lembaga, dan *framing* viral. Karena sumber primer utuh untuk beberapa klaim belum sepenuhnya terkunci, dua unit epistemik Mama Ghufron tetap ditempatkan sebagai *grade* B. Oleh sebab itu, temuan digunakan secara konservatif dan tidak dijadikan dasar untuk menyimpulkan lebih jauh daripada yang ditopang dokumentasi.

Analisis ini juga tidak didasarkan pada penolakan apriori terhadap *karāmah* atau pengalaman spiritual. Dalam tradisi Islam terdapat perbedaan antara wahyu, ijtihad, ilham, mimpi, pengalaman personal, *karāmah*, metafora, dan proposisi faktual. Problem epistemik muncul ketika status suatu pengetahuan tidak cukup jelas bagi

audiens atau tingkat otoritas sebuah pengalaman disampaikan secara tidak proporsional.

Dari kedua kasus tersebut, *epistemic accountability* dirumuskan melalui enam unsur: keterlacakan sumber, kesetiaan terhadap konteks, proporsionalitas klaim dan evidensi, kesadaran batas kompetensi, ketepatan klasifikasi jenis pengetahuan, serta *calibrated uncertainty*. Dengan demikian, akses terhadap informasi tidak identik dengan otoritas pengetahuan. Kemampuan menemukan informasi berbeda dari kemampuan memahami, menilai, mengontekstualisasikan, dan mengajarkannya—sebuah pembedaan yang juga penting dalam perubahan pola pembelajaran agama di internet (Hamdeh, 2020).

B. *Linguistic restraint* dan *ethics of disagreement*: Ketegasan tanpa degradasi personal

Pola kedua terutama ditemukan pada kasus Habib Rizieq Shihab dan Habib Bahar bin Smith. Kedua kasus menunjukkan bahwa ketegasan dalam kritik tidak dapat otomatis dipahami sebagai degradasi adab. Kritik keras dapat muncul dalam konteks polemik, pembelaan terhadap keyakinan, atau respons terhadap pandangan yang dianggap keliru. Karena itu, penelitian tidak mengode kemarahan atau ketegasan sebagai masalah dengan sendirinya. Persoalan muncul ketika kritik substantif bergeser atau diperluas menjadi penggunaan label personal derogatif yang tidak diperlukan untuk memperkuat argumentasi.

Pada Habib Rizieq Shihab, unit yang dianalisis berasal dari ceramah Maulid Nabi di Petamburan pada November 2020. Dalam segmen yang menjadi polemik terdapat penggunaan berulang label “lonte”. Dokumentasi menunjukkan bahwa ujaran tersebut berada dalam konteks konflik publik yang didahului oleh pernyataan dan provokasi pihak lain. Namun, nama orang yang diasosiasikan media dengan ujaran tersebut tidak disebut secara eksplisit dalam unit yang dianalisis. Karena itu, penelitian mempertahankan konteks polemik tanpa membuat atribusi yang lebih pasti daripada data yang tersedia (Dharmastuti, 2020). Kajian Muhajir dkk. (2022) turut memberikan triangulasi akademik mengenai struktur tindak tutur dalam materi terkait.

Konteks provokasi penting untuk menjelaskan mengapa komunikasi menjadi keras, tetapi penjelasan terhadap munculnya ujaran tidak identik dengan pembenaran terhadap seluruh bentuk verbal yang digunakan. Sebaliknya, keberadaan label derogatif juga tidak cukup untuk menyimpulkan bahwa seluruh substansi ceramah atau karakter penuturnya bermasalah. Unit penelitian tetap berupa perilaku komunikasi tertentu.

Pola serupa, dengan konteks berbeda, ditemukan pada Habib Bahar bin Smith. Rekaman yang dianalisis memperlihatkan bahwa kritik yang disampaikan tidak seluruhnya berupa serangan personal. Terdapat pula argumentasi substantif mengenai persoalan sosial, keagamaan, dan penafsiran. Namun, di dalam rangkaian argumentasi tersebut muncul label seperti “bodoh”, “tolol”, dan ungkapan derogatif lain terhadap pihak yang dikritik (Orde Salaf Official, 2021). Kajian Kusno (2019) juga menemukan pelanggaran prinsip kesopanan dalam sejumlah ceramah Habib Bahar.

Data ini menunjukkan pentingnya memisahkan substansi kritik dari metode verbal. Suatu kritik dapat mempunyai dasar argumentatif sekaligus menggunakan bahasa yang

problematik secara adab. Sebaliknya, adanya satu diksi kasar tidak otomatis membatalkan seluruh argumen yang menyertainya. Analisis karena itu membedakan klaim sebagai klaim, dalil sebagai dalil, bahasa sebagai bahasa, dan konteks sebagai konteks. Tradisi adab memberikan prinsip pengendalian sebelum ujaran diproduksi. Imam ʻAbdullāh al-Ḥaddād menyatakan:

وَتَفَكَّرْ فِيمَا تَقُولُ قَبْلَ أَنْ تَقُولَ، فَإِنْ كَانَ خَيْرًا فَقُلْ وَإِلَّا فَاصْمُتْ

> "Pikirkanlah apa yang akan engkau katakan sebelum mengatakannya; apabila baik, katakanlah, dan jika tidak, diamlah" (al-Ḥaddād, 1994, p. 84).

Prinsip tersebut semakin penting di ruang digital karena ujaran dapat direkam, dipotong, dan disebarkan jauh melampaui audiens awal. Ibn Ṭāhir juga memasukkan cacian, makian, laknat tanpa hak, memperolok seorang Muslim, dan perkataan yang menyakitinya ke dalam pembahasan maksiat lisan (Ibn Ṭāhir, 2013, p. 179). Dengan demikian, legitimasi tujuan tidak otomatis melegitimasi seluruh sarana verbal.

Berdasarkan temuan tersebut, *linguistic restraint* dirumuskan sebagai kemampuan mengendalikan bahasa agar tetap proporsional dan tidak menambahkan penghinaan personal yang tidak diperlukan. Adapun *ethics of disagreement* menilai apakah posisi lawan direpresentasikan secara adil, keberatan dijawab secara substantif, dan kritik tetap diarahkan kepada gagasan atau tindakan yang relevan. Implikasi pendidikannya ialah bahwa dai dan guru agama tidak hanya mengajarkan apa yang harus dibela, tetapi juga memperagakan bagaimana membela dan berbeda pendapat tanpa merendahkan manusia.

C. *Dignity of mad'u* dan *corrective responsibility*: Martabat, asimetri kuasa, dan tanggung jawab memperbaiki

Pola ketiga paling jelas terlihat pada interaksi Gus Miftah dengan Sunhaji, seorang pedagang es teh, dalam kegiatan keagamaan di Magelang pada November 2024. Persoalan utama bukan hanya satu kata yang digunakan dalam candaan, tetapi struktur relasi komunikatif antara figur publik yang berada di atas panggung dan pihak yang menjadi objek ujaran. Gus Miftah memegang mikrofon, menguasai perhatian audiens, dan memiliki daya jangkau publik yang jauh lebih besar, sedangkan Sunhaji berada pada posisi komunikasi yang lebih lemah. Respons kelembagaan dan kajian akademik menempatkan kasus tersebut dalam persoalan etika dakwah, perlindungan martabat *mad'u*, dan dampak sosial komunikasi publik (Majelis Ulama Indonesia, 2024b; Prasetyo dkk., 2025).

Penelitian tidak menafsirkan perbedaan posisi tersebut sebagai bukti adanya niat untuk merendahkan. Niat batin tidak dapat ditetapkan melalui analisis konten. Yang dapat diamati adalah posisi komunikatif, bentuk ujaran, respons di tempat kejadian, serta pernyataan para pihak setelah peristiwa. Gus Miftah menjelaskan bahwa interaksi tersebut dimaksudkan sebagai *candaan*, sedangkan Sunhaji menyatakan sempat merasa tersinggung. Setelah pertemuan langsung, Gus Miftah meminta maaf dan Sunhaji memberikan maaf (Suyitno, 2024). Dengan demikian, niat humor dan dampak emosional tidak harus diposisikan sebagai dua informasi yang saling meniadakan.

Pembedaan antara niat dan dampak menjadi dasar *dignity of madʿu*. Dalam komunikasi dakwah, *madʿu* bukan sekadar target pesan atau unsur performa komunikator. Kedudukannya sebagai manusia menuntut perlindungan martabat, terutama ketika terdapat perbedaan status sosial, popularitas, akses terhadap media, atau kemampuan membela diri. Karena itu, keberhasilan humor tidak cukup diukur dari apakah audiens tertawa, tetapi juga dari siapa yang menjadi objek humor dan siapa yang menanggung konsekuensi sosialnya. Tradisi pendidikan Baʿ Alawi memberikan prinsip yang relevan melalui ajaran *jabr qulūb al-munkasirīn*. Imam ʿAbdullāh al-Ḥaddād menyatakan:

وَعَلَيْكَ بِجَبْرِ قُلُوبِ الْمُنْكَسِرِينَ، وَمُلَاطَفَةِ الضُّعَفَاءِ وَالْمَسَاكِينِ

> "Hendaklah engkau menguatkan hati orang-orang yang terluka, serta bersikap lembut kepada orang-orang lemah dan miskin" (al-Ḥaddād, 1994, p. 136).

Prinsip ini menempatkan tanggung jawab pemegang otoritas lebih tinggi daripada sekadar menghindari penghinaan. Otoritas idealnya digunakan untuk menjaga dan memuliakan pihak yang lebih rentan. Dalam ruang digital, tanggung jawab tersebut semakin besar karena rasa malu yang semula terbatas pada satu majelis dapat berubah menjadi paparan publik yang berulang melalui reproduksi video dan sirkulasi lintas platform.

Temuan berikutnya menunjukkan bahwa adab tidak berhenti pada peristiwa awal. Pada Gus Miftah, permintaan maaf dan pemaafan Sunhaji menunjukkan terjadinya *relational repair* (Suyitno, 2024). Pada Guru Gembul, pengakuan pasca debat bahwa lawan lebih unggul dari sisi argumentasi, pengetahuan, dan kesiapan menunjukkan evaluasi diri yang relevan secara korektif (Kaifa Channel, 2024; Muhyiddin, 2024). Pada Mama Ghufron, klarifikasi dan permohonan maaf melalui kanal resmi pesantren menunjukkan bentuk respons publik, tetapi tidak otomatis berarti seluruh klaim sebelumnya dicabut (PONPES UNIQ NUSANTARA, 2024).

Perbandingan ini memperlihatkan bahwa respons pasca kontroversi perlu dibedakan. Klarifikasi dapat memperbaiki konteks tanpa mengubah substansi, koreksi substantif mengubah informasi atau posisi, sedangkan *relational repair* bertujuan memulihkan hubungan dengan pihak yang terdampak. Karena itu, tanggung jawab korektif tidak cukup dinilai melalui kategori biner "meminta maaf" atau "tidak meminta maaf".

Berdasarkan temuan tersebut, *corrective responsibility* dirumuskan sebagai kemampuan mengenali keterbatasan atau kesalahan, memperbaiki informasi secara terbuka ketika diperlukan, meminta maaf kepada pihak yang terdampak, serta memastikan bahwa koreksi memperoleh jangkauan yang proporsional dengan penyebaran kesalahan awal. Prinsip ini dapat disebut *proportional corrective reach*: semakin luas suatu kekeliruan atau ujaran problematik beredar, semakin besar tanggung jawab untuk memastikan koreksinya juga menjangkau audiens yang menerima pesan awal.

Dalam perspektif pendidikan Islam, kemampuan memperbaiki diri berkaitan erat dengan *tazkiyah al-nafs*. Pemegang otoritas tidak dididik untuk mempertahankan citra

seolah-olah tidak pernah salah, tetapi untuk memiliki kapasitas moral mengakui keterbatasan ketika bukti atau dampak menuntut koreksi. Karena itu, *dignity of mad'u* menjaga martabat manusia ketika otoritas digunakan, sedangkan *corrective responsibility* menjaga integritas otoritas setelah kekeliruan terjadi.

D. Sintesis lintas-kasus dan kekuatan evidensi

Analisis akhir mempertahankan 14 unit, terdiri atas 10 unit *grade* A dan empat unit *grade* B. *Grade* menunjukkan kekuatan dokumentasi, bukan tingkat berat-ringannya persoalan adab. Grade A digunakan ketika sumber primer, dokumentasi verbatim, atau triangulasi langsung tersedia secara memadai. *Grade* B diberikan ketika substansi inti dapat diverifikasi, tetapi akses terhadap konteks primer utuh atau dokumentasi teknis tertentu masih terbatas. Empat unit *grad*e B seluruhnya berada pada kasus epistemik Guru Gembul dan Mama Ghufron.

Tabel 1. Sintesis Unit Empiris Lintas-Kasus

Aktor	Unit final	Kekuatan bukti	Dimensi dominan	*Counter-evidence* utama
Guru Gembul	UF01–UF03	1 A; 2 B	*Epistemic Accountability; Corrective Responsibility*	Evaluasi diri pascadebat; temuan dibatasi pada unit debat
Mama Ghufron	UF04–UF06	1 A; 2 B	*Epistemic Accountability; Corrective Responsibility*	Klarifikasi dan permintaan maaf; pemisahan klaim dari *framing* viral
Habib Rizieq Shihab	UF07–UF08	2 A	*Linguistic Restraint; Ethics of Disagreement*	Konteks polemik; target tidak disebut eksplisit pada unit tertentu
Habib Bahar bin Smith	UF09–UF11	3 A	*Linguistic Restraint; Ethics of Disagreement*	Kritik substantif dan konteks pembelaan kehormatan Nabi
Gus Miftah	UF12–UF14	3 A	*Dignity of Mad'u; Corrective Responsibility*	Konteks humor, permintaan maaf, dan pemaafan Sunhaji
Total	14	10 A; 4 B		

Sintesis menunjukkan empat pola. Pertama, kesenjangan klaim dan evidensi terutama muncul pada kasus Guru Gembul dan Mama Ghufron. Kedua, pada Habib Rizieq Shihab dan Habib Bahar bin Smith ditemukan pergeseran kritik substantif menuju personalisasi derogatif, meskipun substansi kritik dan konteksnya tetap dipertahankan. Ketiga, kasus Gus Miftah menunjukkan pentingnya martabat *mad'u* dan asimetri kuasa dalam komunikasi publik. Keempat, respons pasca kontroversi memperlihatkan variasi *corrective responsibility*, mulai dari evaluasi diri, klarifikasi, permintaan maaf, hingga pemulihan relasi.

Temuan tersebut menegaskan bahwa "degradasi adab" tidak digunakan sebagai label permanen terhadap individu. Satu aktor dapat menunjukkan persoalan pada satu unit sekaligus memperlihatkan kemampuan korektif pada unit lain. Karena itu, *counter-evidence* bukan tambahan sekunder, tetapi bagian dari logika analisis yang mencegah penelitian berubah menjadi pemeringkatan moral antar tokoh.

Hubungan antar pola kemudian menghasilkan lima dimensi akhir: *Epistemic accountability, linguistic restraint, ethics of disagreement, dignity of mad'u,* dan *corrective responsibility*. Kesenjangan klaim–evidensi berhubungan dengan tanggung jawab epistemik; personalisasi derogatif dengan pengendalian lisan dan etika ikhtilaf; relasi asimetris dengan perlindungan martabat *mad'u*; sedangkan respons setelah

kontroversi membentuk tanggung jawab korektif. Kelima dimensi inilah yang menjadi dasar kerangka *digital religious* adab.

E. *Digital religious adab* sebagai kerangka pendidikan Islam

Sintesis empat pola lintas-kasus menghasilkan kerangka *digital religious* adab yang terdiri atas lima dimensi: *Epistemic accountability, linguistic restraint, ethics of disagreement, dignity of mad'u,* dan *corrective responsibility*. Kerangka ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan konsep adab dalam khazanah Islam, tetapi mengoperasionalkannya dalam lingkungan komunikasi keagamaan yang ditandai oleh viralitas, percampuran konteks dan audiens, reproduksi konten, serta distribusi algoritmik. Literatur mengenai otoritas digital menunjukkan bahwa visibilitas, kedekatan dengan audiens, performa komunikasi, dan logika platform ikut memengaruhi pembentukan otoritas keagamaan di ruang daring (Febrian, 2024; Zaid dkk., 2022; Lohlker & Wahid, 2026; AlMazaedh dkk., 2026).

Landasan konseptual kerangka ini dapat ditarik dari pemikiran al-Attas mengenai adab sebagai pengenalan dan pengakuan terhadap *proper places* (al-Attas, 1980, p. 11). Dalam komunikasi keagamaan digital, prinsip tersebut dapat dioperasionalkan menjadi: sumber pada tempatnya, klaim pada kadarnya, lawan pada martabatnya, *mad'u* pada kehormatannya, dan otoritas pada tanggung jawabnya. Dengan demikian, persoalan adab tidak hanya muncul pada penggunaan bahasa kasar, tetapi juga ketika kekuatan klaim tidak sebanding dengan evidensi, lawan diperlakukan secara tidak adil, pihak yang lebih lemah menjadi objek komunikasi, atau kesalahan yang telah menyebar tidak diikuti koreksi yang memadai. Tradisi pendidikan Ba'Alawi memperkuat hubungan antara ilmu dan pembentukan batin. Ibn Sumayṭ (2005, p. 39) merumuskan lima asas:

طَرِيقَةُ السَّادَةِ آلِ بَاعَلَوِي إِنَّمَا هِيَ: الْعِلْمُ، وَالْعَمَلُ، وَالْوَرَعُ، وَالْخَوْفُ مِنَ اللهِ، وَالْإِخْلَاصُ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ

Prinsip tersebut menunjukkan bahwa ilmu tidak berhenti pada kepemilikan informasi, tetapi harus diikuti amal, kehati-hatian, kesadaran kepada Allah, dan keikhlasan. Karena itu, *tazkiyah al-nafs* tidak ditempatkan sebagai dimensi keenam, melainkan sebagai fondasi transversal. *Epistemic accountability* membutuhkan tawaduk terhadap ilmu; *linguistic restraint* membutuhkan pengendalian emosi; *ethics of disagreement* membutuhkan kemampuan menahan dorongan untuk sekadar memenangkan perdebatan; *dignity of mad'u* membutuhkan *rahmah*; sedangkan *corrective responsibility* membutuhkan kemampuan mengalahkan ego ketika koreksi diperlukan.

Secara pedagogis, lima dimensi tersebut dapat diterjemahkan ke dalam siklus *know → discipline → engage → protect → correct*.

Tabel 2. Dimensi dan kompetensi pendidikan digital *religious* adab

Tahap	Dimensi	Fokus	Kompetensi pendidikan
Know	*Epistemic Accountability*	Sumber, evidensi, konteks, batas kompetensi	Verifikasi sumber, klasifikasi pengetahuan, *calibrated uncertainty*
Discipline	*Linguistic Restraint*	Pengendalian bahasa	Kontrol emosi, diksi nonderogatif, berpikir sebelum publikasi
Engage	*Ethics of Disagreement*	Keadilan terhadap lawan	*Steel-manning*, kritik substantif, adab ikhtilaf

Protect	*Dignity of Mad'u*	Martabat dan asimetri kuasa	Kesadaran relasi kuasa, anti-*humiliation*, empati terhadap dampak
Correct	*Corrective Responsibility*	Koreksi dan pemulihan	Ralat publik, permintaan maaf, pemulihan relasi, koreksi proporsional

Tahap *know* menuntut kemampuan memastikan apa yang diketahui, dari mana sumbernya, dan sejauh mana kompetensi seseorang untuk menyampaikannya. *discipline* menempatkan pengendalian bahasa sebelum pesan dipublikasikan. *Engage* mengatur cara menghadapi perbedaan tanpa mendistorsi posisi lawan. *Protect* mengharuskan pemegang otoritas mempertimbangkan martabat serta kerentanan pihak yang terkena dampak komunikasinya. *Correct* memastikan bahwa kekeliruan atau dampak problematik diikuti koreksi dan pemulihan yang sesuai. Siklus tersebut kembali kepada *know* karena setiap koreksi seharusnya menjadi bagian dari pembelajaran berikutnya.

Implikasinya bagi pendidikan dai dan guru agama adalah perlunya pembelajaran berbasis praktik. Peserta tidak cukup mengetahui definisi adab, tetapi perlu dilatih melakukan audit sumber, membaca teks primer secara kontekstual, mengatakan *lā adrī* ketika tidak mengetahui, menghadapi provokasi tanpa kehilangan pengendalian lisan, merepresentasikan argumen lawan secara adil, mengenali asimetri kuasa, menghindari *public humiliation*, serta menyusun ralat ketika informasi yang pernah disampaikan terbukti keliru. Kebutuhan tersebut semakin penting karena platform digital memberi insentif terhadap kecepatan, keterlihatan, dan *engagement*, sedangkan tanggung jawab keilmuan menuntut verifikasi dan proporsionalitas (AlMazaedh dkk., 2026; Atallah, 2026).

Kontribusi utama kerangka ini terletak pada pergeseran fokus dari perolehan otoritas menuju penggunaan otoritas secara bertanggung jawab. Jika kajian *digital religious authority* menjelaskan bagaimana seseorang menjadi terlihat, dipercaya, dan diikuti, maka Digital Religious Adab menjelaskan tanggung jawab yang seharusnya menyertai kemampuan untuk terlihat, dipercaya, dan diikuti. Dengan demikian, pendidikan Islam tidak cukup membekali calon dai dan guru agama dengan keterampilan komunikasi digital, tetapi juga harus membentuk kemampuan mempertanggungjawabkan pengetahuan, bahasa, perbedaan, martabat manusia, dan koreksi.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa degradasi adab dalam otoritas keagamaan digital tidak hanya berkaitan dengan kesantunan verbal, tetapi juga dengan tanggung jawab epistemik, pengendalian bahasa, etika ikhtilaf, perlindungan martabat *mad'u*, dan kesediaan melakukan koreksi. Analisis konten kualitatif multikasus terhadap lima pemuka agama populer mempertahankan 14 unit analisis final, terdiri atas 10 unit *grade* A dan empat unit *grade* B, serta menemukan empat pola utama: kesenjangan antara klaim dan evidensi, pergeseran kritik substantif menuju personalisasi derogatif, persoalan martabat *mad'u* dalam relasi komunikasi yang asimetris, dan variasi tanggung jawab korektif setelah kontroversi atau kekeliruan. Berdasarkan temuan tersebut, penelitian ini mengembangkan kerangka digital *religious* adab yang terdiri atas

epistemic accountability, linguistic restraint, ethics of disagreement, dignity of mad'u, dan *corrective responsibility*. Dalam perspektif pendidikan Islam, kerangka ini menegaskan pentingnya integrasi ilmu, adab, dan *tazkiyah al-nafs* dalam pembinaan dai dan guru agama, terutama melalui kemampuan memverifikasi sumber, mengenali batas kompetensi, mengendalikan bahasa, menjaga martabat pihak lain, dan melakukan koreksi secara terbuka serta proporsional. Secara pedagogis, kompetensi tersebut diringkas dalam siklus *know–discipline–engage–protect–correct*. Analisis ini dibatasi pada unit komunikasi tertentu dan tidak dimaksudkan untuk menilai keseluruhan karakter atau kesalehan para aktor. Keterbatasan penelitian terletak pada pemilihan kasus secara purposif, variasi kualitas dokumentasi, serta pengodean oleh satu peneliti. Kontribusi utama penelitian ini adalah menempatkan adab sebagai mekanisme akuntabilitas otoritas keagamaan digital, sehingga semakin besar daya jangkau seseorang dalam berbicara tentang agama, semakin besar pula tanggung jawabnya terhadap kebenaran, bahasa, martabat manusia, dan koreksi.

Daftar Pustaka

al-Attas, S. M. N. (1980). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*. Kuala Lumpur, Malaysia: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM).

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1983). *Al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād* (1st ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2013). *Al-Munqidh min al-ḍalāl wa al-mufṣiḥ bi al-aḥwāl*. Jeddah, Saudi Arabia: Dār al-Minhāj.

al-Ḥaddād, 'A. ibn 'A. (1994). *Risālat al-mu'āwanah wa al-muẓāharah wa al-mu'āzarah* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Ḥāwī.

AlMazaedh, I., Tahat, K. M., Alkhalaileh, M., & Tahat, D. N. (2026). Digital religion in platform societies: Authority, mediation, and social cohesion in algorithmic publics (2010–2025). *Frontiers in Sociology, 11*, 1802281. doi:10.3389/fsoc.2026.1802281

Andok, M. (2024). The impact of online media on religious authority. *Religions, 15*(9), 1103. doi:10.3390/rel15091103

Atallah, F. A. (2026). Digital mediation and fatwa authority in contemporary Islam: A critical Islamic legal and media-theoretical framework. *Religions, 17*(3), 350. doi:10.3390/rel17030350

Dharmastuti, H. (2020, November 17). Kritik bertubi-tubi untuk HRS saat "ceramah lonte" di Maulid Nabi. *detikNews*. Retrieved from https://news.detik.com/berita/d-5257882/kritik-bertubi-tubi-untuk-hrs-saat-ceramah-lonte-di-maulid-nabi

Fauzi, N. A. F. (2023). Zulkarnain EL Madury and the micro-celebrity ustaz phenomenon: Tracing Muhammadiyah's struggle in maintaining religious authority in cyberspace. *Indonesia and the Malay World, 51*(151), 304–329. doi:10.1080/13639811.2023.2274708

Febrian, H. (2024). Visualizing authority: Rise of the religious influencers on the Instagram. *Social Media + Society, 10*(4). doi:10.1177/20563051241286850

Hamdeh, E. (2020). Shaykh Google as Ḥāfiẓ al-'Aṣr: The Internet, traditional 'ulamā', and self learning. *American Journal of Islam and Society, 37*(1–2), 67–102. doi:10.35632/ajis.v37i1-2.851

Handoko, Y., Bebyrahmadhani, A., Permatasari, B., Ramadhani, S., Putri, L. M., Al Fitri, R., … Wibowo, M. A. (2026). Mama Gufron: Antara viralitas, sanad keilmuan yang

ragu, dan sikap MUI terhadap dakwah nyeleneh. *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang, 12*(2), 161–169. doi:10.36989/didaktik.v12i02.16931

Hendriyono, & Kristianto, A. (2025). Komunikasi dakwah teknik otoritatif rasional Ustaz Nuruddin dalam presentasi, diskusi, dan debat akidah Islam. *Bil Hikmah: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam, 3*(2), 301–326. doi:10.55372/bilhikmahjkpi.v3i2.75

Ibn Jamā'ah, B. al-D. (2012). *Tadhkirat al-sāmi' wa al-mutakallim fī adab al-'ālim wa al-muta'allim* (M. ibn M. al-'Ajamī, Ed.; 3rd ed.). Beirut, Lebanon: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.

Ibn Sumayṭ, Z. ibn I. (2005). *Al-Manhaj al-sawī: Sharḥ uṣūl ṭarīqat al-sādah Āl Bā'Alawī* (1st ed.). Tarim, Yemen: Dār al-'Ilm wa al-Da'wah.

Ibn Ṭāhir, 'A. ibn Ḥ. (2013). *Sullam al-tawfīq ilā maḥabbat Allāh 'alā al-taḥqīq* (Sibṭ al-Jīlānī, Ed.). Beirut, Lebanon: Sibṭ al-Jīlānī.

Kaifa Channel. (2024, October 10). *Diskusi terbuka: "Bisakah keshahihan akidah Islam dibuktikan secara ilmiah?"* [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=azlzo1cMYAo

Kusno, A. (2019). Pelanggaran kesopanan dalam ceramah Habib Bahar Bin Smith. *Jalabahasa, 15*(1), 25–35. doi:10.36567/jalabahasa.v15i1.321

Larsson, G., & Willander, E. (2025). Muslims and social media: A scoping review. *Information, Communication & Society, 28*(11), 1908–1922. doi:10.1080/1369118X.2024.2379835

Laugu, N., Arianto, M. S., Mustafa, A., & Mukhlis. (2024). Correlative effects between digital literacy and religious authority among academic communities in Indonesia. *International Journal of Media and Information Literacy, 9*(1), 142–160. doi:10.13187/ijmil.2024.1.142

Lohlker, R., & Wahid, S. H. (2026). The transformation of Islamic religious authority. *Religions, 17*(4), 493. doi:10.3390/rel17040493

Majelis Ulama Indonesia. (2024a, July 9). *Respons polemik Mama Ghufron, MUI lakukan kajian termasuk video call dengan malaikat maut*. Retrieved from https://mui.or.id/baca/berita/respons-polemik-mama-ghufron-mui-lakukan-kajian-termasuk-video-call-dengan-malaikat-maut

Majelis Ulama Indonesia. (2024b, December 3). *Viral pendakwah berkata kasar, ini nasihat Ketua MUI Bidang Dakwah dan Ukhuwah*. Retrieved from https://mui.or.id/public/index.php/baca/berita/viral-pendakwah-berkata-kasar-ini-nasihat-ketua-mui-bidang-dakwah-dan-ukhuwah

Muhajir, A., Maknun, T., Kamsinah, & Saleh, F. (2022). Habib Rishiq Shihab hate speaking on YouTube social media: Forensic linguistic analysis. *La Ogi: English Language Journal, 8*(2), 183–189. doi:10.55678/loj.v8i2.694

Muhyiddin. (2024, October 11). Dirujak Ustadz Nuruddin, Guru Gembul akui kalah telak saat debat soal akidah di UI. *Republika Online*. Retrieved from https://khazanah.republika.co.id/berita/sl6wrq483/dirujak-ustadz-nuruddin-guru-gembul-akui-kalah-telak-saat-debat-soal-akidah-di-ui-part2

Orde Salaf Official. (2021, February 19). *Ceramah Habib Bahar Bin Smith paling berani [Full]* [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=7anNdZlawAI

PONPES UNIQ NUSANTARA. (2024, July 17). *Permohonan maaf pengasuh Ponpes UNIQ Nusantara atas beredarnya framingan vidio di media sosial* [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=u47s6Kabl-c

Prasetyo, A., Misbahuddin, M., & Sari, D. Y. (2025). Etika dakwah dalam polemik Gus Miftah dan penjual es teh: Analisis perspektif moral dan sosial. *Hikmah, 19*(2), 275–292. doi:10.24952/hik.v19i2.17057

Suyitno, H. (2024, December 4). Gus Miftah minta maaf sama penjual es teh di Magelang. *ANTARA*. Retrieved from https://www.antaranews.com/berita/4511621/gus-miftah-minta-maaf-sama-penjual-es-teh-di-magelang

Zaid, B., Fedtke, J., Shin, D. D., El Kadoussi, A., & Ibahrine, M. (2022). Digital Islam and Muslim millennials: How social media influencers reimagine religious authority and Islamic practices. *Religions, 13*(4), 335. doi:10.3390/rel13040335