

**RELASI KUASA DAN PRODUKSI KEBENARAN DALAM
REPRESENTASI KEPEMIMPINAN ISLAM PADA SERIAL DRAMA
MALAYSIA "BIDAAH":
(Analisis Wacana Michel Foucault dalam Kajian Islam dan Media)**

TESIS

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat
memperoleh Gelar Magister dalam
Program Studi Islam
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang



Oleh:
Makkis Fuadatal Qodisiyah
NIM: 240204210013

**PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2026**

**RELASI KUASA DAN PRODUKSI KEBENARAN DALAM
REPRESENTASI KEPEMIMPINAN ISLAM PADA SERIAL DRAMA
MALAYSIA "BIDAAH":
(Analisis Wacana Michel Foucault dalam Kajian Islam dan Media)**

TESIS

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat
memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Magister Studi Ilmu Agama Islam
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang



**Oleh:
Makkis Fuadatal Qodisiyah
NIM. 240204210013**

Dosen Pembimbing I: H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

Dosen Pembimbing II: Dr. Syahril Siddik, MA
NIDN. 2022108402

**PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2026**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Makkis Fuadatal Qodisiyah

NIM : 240204210013

Program : Magister Studi Ilmu Agama Islam (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa Tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Batu, 20 Mei 2026

Saya yang menyatakan,



Makkis Fuadatal Qodisiyah

LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN TESIS

Tesis Berjudul

Relasi Kuasa Dan Produksi Kebenaran Dalam Representasi Kepemimpinan Islam Pada Serial Drama Malaysia "*Bidaah*": (Analisis Wacana Michel Foucault Dalam Kajian Islam Dan Media) yang ditulis oleh Makkis Fuadatal Qodisiyah ini telah disetujui pada tanggal 29 Mei 2026

Oleh:

PEMBIMBING I



H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP: 197406142008011016

PEMBIMBING II



Dr. Syahril Siddik, S.S., M.A
NIDN. 2022108402

Mengetahui,
Ketua Program Studi



H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP: 197406142008011016

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

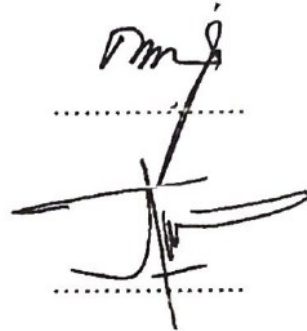
Tesis berjudul **Relasi Kuasa Dan Produksi Kebenaran Dalam Representasi Kepemimpinan Islam Pada Serial Drama Malaysia "Bidaah": (Analisis Wacana Michel Foucault Dalam Kajian Islam Dan Media)** yang ditulis oleh Makkis Fuadatal Qodisiyah (240204210013) telah diuji dan dinyatakan LULUS dalam ujian tesis pada hari Jum'at, 19 Juni, 2026.

Dewan Penguji,

Tanda Tangan

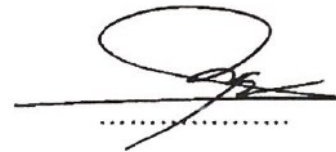
Penguji Utama,

Prof. Dr. H. Mohammad Samsul Ulum, M.A.
NIP. 197208062000031001



Ketua Penguji,

Dr. H. M. Aunul Hakim, S.Ag., M.H.
NIP. 19650919200003100



Pembimbing I/Penguji,

H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016



Pembimbing II/Sekretaris,

Dr. Syahril Siddik, MA
NIDN. 2022108402

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd
NIP. 196508171998031003

Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd.

TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
adalah menggunakan model *Library of Congress* (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	A	ط	Ṭ
ب	B	ظ	Ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Ṣ	غ	Ġ
ج	J	ف	F
ح	Ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Ẓ	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H

ش	Sy	ء	‘
ص	Ṣ	ي	Y
ض	Ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū (أ, ي, و). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti layyinah, lawwāmah. Kata yang berakhiran tā’ marbūṭah dan berfungsi sebagai sifat atau muḍāf ilayh ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai muḍāf ditransliterasikan dengan “at”.

HALAMAN PERSEMBAHAN

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang atas rahmat, karunia, dan petunjuk-Nya penulis dimampukan menyelesaikan karya ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, sang pembawa risalah dan teladan abadi bagi setiap insan yang merindukan cahaya kebenaran.

Dengan penuh cinta dan kerendahan hati, karya sederhana ini penulis persembahkan kepada sosok-sosok istimewa yang telah membentuk, menemani, dan mengiringi perjalanan hidup penulis:

1. **Kepada diri sendiri**, yang telah berjuang dan bertahan hingga sejauh ini. Mengentaskan diri dari kebodohan merupakan bentuk tanggung jawab eksistensial; setiap manusia berhak membebaskan dirinya dari belenggu ketidaktahuan, dan perjalanan ini menjadi bukti bahwa ketekunan serta kemauan untuk terus belajar adalah bagian dari upaya mencapai kemerdekaan intelektual.
2. **Kepada kedua orang tua penulis, Bapak Miftakhul Amin Azis dan Ibu Tutik Khusnani**, yang doa, kasih sayang, serta pengorbanannya senantiasa mengiringi setiap langkah penulis. Tanpa keduanya, penulis hanyalah pejalan tanpa arah. Hanya melalui doa dan cinta merekalah penulis menemukan makna pulang, makna belajar, dan makna kehidupan.
3. **Kepada seluruh guru penulis**, yang telah menanamkan ilmu dan keteladanan dengan penuh keikhlasan. Tidak ada warisan yang lebih berharga daripada ilmu yang bermanfaat; benih-benih pengetahuan yang mereka tanamkan kini tumbuh dalam setiap lembar karya ini.
4. **Kepada teman, sahabat, dan rekan kerja penulis**, khususnya teman-teman musyrif dan musyrifah Ma'had MTsN 1 Malang, yang telah memberikan dukungan, motivasi, serta bantuan selama proses penyusunan karya ini. Kebersamaan kalian menjadi ruang bertumbuh sekaligus sumber semangat yang selalu menguatkan penulis di setiap prosesnya.

MOTTO

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia.

Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh."

Q.S. Al-Ahzab [71]:73

ABSTRAK

Qodisiyah, Makkis Fuadatal, 2026. “**RELASI KUASA DAN PRODUKSI KEBENARAN DALAM REPRESENTASI KEPEMIMPINAN ISLAM PADA SERIAL DRAMA MALAYSIA "BIDAAH" (Analisis Wacana Michel Foucault dalam Kajian Islam dan Media)**”.

Program Studi Magister Studi Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dosen Pembimbing: (1) H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D.
(2) Dr. Syahril Siddik, MA.

Kata Kunci: relasi kuasa, produksi kebenaran, kepemimpinan Islam, analisis wacana Foucault, Serial *Bidaah*, Islam dan media

Penelitian ini berfokus pada representasi kepemimpinan Islam dan penyalahgunaan otoritas agama dalam serial drama Malaysia *Bidaah* (2025). Latar belakang masalah penelitian ini adalah meningkatnya fenomena kekerasan spiritual dan eksploitasi berkedok legitimasi religius, yang turut direpresentasikan dalam media populer. Rumusan masalah meliputi: (1) bagaimana representasi kepemimpinan Islam dan klaim kebenaran dikonstruksi dalam serial *Bidaah*; (2) bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja dalam komunitas Jihad Ummah; dan (3) bagaimana representasi kepemimpinan Islam yang ideal dikonstruksi melalui kritik terhadap penyalahgunaan otoritas keagamaan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis teks dengan metode analisis wacana Michel Foucault yang memadukan arkeologi dan genealogi pengetahuan. Kerangka teori yang digunakan bersifat interdisipliner: level mikro meliputi relasi kuasa Michel Foucault, level meso menggunakan konsep kepemimpinan Islam normatif, serta level makro pada kajian Islam dan media.

Hasil penelitian menunjukkan tiga temuan utama. Pertama, representasi kepemimpinan Islam dalam serial ini dikonstruksi melalui klaim mesianis Walid sebagai Imam Mahdi, monopoli tafsir teks suci, serta ritual yang mengonstruksi kuasa sebagai kebenaran spiritual. Kedua, relasi kuasa dalam komunitas Jihad Ummah beroperasi melalui kuasa pastoral, disipliner, dan panoptik secara simultan, dengan rezim kebenaran yang mengeksklusi wacana tandingan sebagai fitnah atau dosa. Ketiga, representasi kepemimpinan Islam ideal dibangun melalui strategi negatif dengan memperlihatkan praktik-praktik penyimpangan serta menarasikan upaya resistensi yang secara implisit mengartikulasikan nilai-nilai kepemimpinan ideal berupa keterbukaan terhadap kritik, perlindungan terhadap yang lemah, dan akuntabilitas kepada syariat dan hukum. Implikasi teoritis penelitian ini adalah upaya teori Foucault untuk membaca teks media Islam kontemporer serta pengayaan kajian Islam dan media di Asia Tenggara dengan menunjukkan bahwa media populer dapat berfungsi sebagai arena pembongkaran mekanisme kuasa yang bekerja atas nama agama.

ABSTRACT

Qodisiyah, Makkis Fuadatal, 2026. "POWER RELATIONS AND THE PRODUCTION OF TRUTH IN THE REPRESENTATION OF ISLAMIC LEADERSHIP IN THE MALAYSIAN DRAMA SERIES 'BIDAAH' (*Michel Foucault's Discourse Analysis in Islamic and Media Studies*)".

Program Studi Magister Studi Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Supervisors: (1) H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D.

(2) Dr. Syahril Siddik, MA.

Keywords: power relations, production of truth, Islamic leadership, Foucault's discourse analysis, Bidaah series, Islam and media

This study focuses on the representation of Islamic leadership and the abuse of religious authority in the Malaysian drama series *Bidaah* (2025). The background of this research is the increasing phenomenon of spiritual violence and exploitation under the guise of religious legitimacy, which is also represented in popular media. The research questions include: (1) how is the representation of Islamic leadership and claims of truth constructed in the series *Bidaah*; (2) how do power relations and the production of truth operate within the Jihad Ummah community; and (3) how is the representation of ideal Islamic leadership constructed through criticism of the abuse of religious authority. This study employs a qualitative text-based approach using Michel Foucault's discourse analysis method, combining archaeology and genealogy. The theoretical framework is interdisciplinary: at the micro level (Foucault's concepts of power relations, regime of truth, pastoral, disciplinary, and panoptic mechanisms); at the meso level (normative Islamic leadership concepts); and at the macro level (Islamic and media studies).

The findings reveal three main conclusions. First, the representation of leadership in this series is constructed through Walid's messianic claims as the Imam Mahdi, monopoly over the interpretation of sacred texts, and rituals that construct power as spiritual truth. Second, power relations within the Jihad Ummah community operate through pastoral, disciplinary, and panoptic mechanisms simultaneously, with a regime of truth that excludes dissenting discourse as slander or sin. Third, the representation of ideal Islamic leadership is built through a negative strategy by exposing deviant practices and narrating resistance efforts that implicitly articulate the values of ideal leadership: openness to criticism, protection of the vulnerable, and accountability to sharia and law. The theoretical implication of this study is the application of Foucault's framework to read contemporary Islamic media texts, as well as enriching Islamic and media studies in Southeast Asia by demonstrating that popular media can function as an arena for dismantling power mechanisms operating in the name of religion.

الملخص

القاديسية، ماكث فؤادة، ٢٠٢٦ . "علاقات القوة وإنتاج الحقيقة في تمثيل القيادة الإسلامية في المسلسل الدرامي الماليزي 'بدعة' (تحليل الخطاب عند ميشيل فوكو في الدراسات الإسلامية والإعلامية)" برنامج الماجستير في الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

المشرفون: (١) الأستاذ الدكتور الحاج محمد يحيى، الماجستير
(٢) الأستاذ الدكتور شهر الصديق، الماجستير

الكلمات المفتاحية: علاقات القوة، إنتاج الحقيقة، القيادة الإسلامية، تحليل الخطاب عند فوكو، مسلسل بدعة، الإسلام والإعلام

يركز هذا البحث على تمثيل القيادة الإسلامية وإساءة استخدام السلطة الدينية في المسلسل الدرامي الماليزي بدعة (٢٠٢٥). (تنبع خلفية هذه الدراسة من تزايد ظاهرة العنف الروحي والاستغلال تحت غطاء الشرعية الدينية، وهو ما يمثل أيضاً الإعلام الشعبي. تشمل أسئلة البحث: (١) كيف يتم بناء تمثيل القيادة الإسلامية وادعاءات الحقيقة في مسلسل بدعة؛ (٢) كيف تعمل علاقات القوة وإنتاج الحقيقة داخل جماعة جهاد الأمة؛ و(٣) كيف يتم بناء تمثيل القيادة الإسلامية المثالية من خلال نقد إساءة استخدام السلطة الدينية. يستخدم هذا البحث المنهج النوعي القائم على النص مع طريقة تحليل الخطاب عند ميشيل فوكو، التي تجمع بين علم الآثار وعلم الأنساب. يعتمد الإطار النظري على التكامل بين المستويات: المستوى الجزئي (مفاهيم فوكو عن علاقات القوة، ونظام الحقيقة، وآليات القوة الرعوية، والتأديبية، والبانوبتيكون)؛ والمستوى المتوسط (مفاهيم القيادة الإسلامية المعيارية)؛ والمستوى الكلي (الدراسات الإسلامية والإعلامية).

تكشف النتائج عن ثلاثة استنتاجات رئيسية. أولاً، يتم بناء تمثيل القيادة في هذا المسلسل من خلال ادعاءات وليد المسيانية باعتباره المهدي، واحتكار تفسير النصوص المقدسة، والطقوس التي تُشكل القوة كحقيقة روحية. ثانياً، تعمل علاقات القوة داخل جماعة جهاد الأمة من خلال آليات القوة الرعوية، والتأديبية، والبانوبتيكون في وقت واحد، مع نظام حقيقة يستبعد الخطاب المعارض باعتباره افتراءً أو إثماً. ثالثاً، يتم بناء تمثيل القيادة الإسلامية المثالية من خلال استراتيجية سلبية من خلال كشف الممارسات المنحرفة وسرد جهود المقاومة التي تعبر ضمناً عن قيم القيادة المثالية: الانفتاح على النقد، وحماية الضعفاء، والمساءلة أمام الشريعة والقانون. الأهمية النظرية لهذا البحث هي تطبيق إطار فوكو لقراءة النصوص الإعلامية الإسلامية المعاصرة، بالإضافة إلى إثراء الدراسات الإسلامية والإعلامية في جنوب شرق آسيا من خلال إظهار أن الإعلام الشعبي يمكن أن يعمل كساحة لتفكيك آليات القوة التي تعمل باسم الدين.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya yang senantiasa melimpah tanpa henti. Hanya dengan izin dan pertolongan-Nya, penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis yang berjudul Relasi Kuasa Dan Produksi Kebenaran Dalam Representasi Kepemimpinan Islam Pada Serial Drama Malaysia "*Bidaah*": (Analisis Wacana Michel Foucault Dalam Kajian Islam Dan Media).

Selawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, teladan utama dalam menegakkan nilai-nilai kebenaran dan kebijaksanaan, beserta keluarga, sahabat, dan seluruh pengikut beliau yang istikamah di jalan kebenaran hingga akhir zaman.

Penulis sepenuhnya menyadari bahwa tersusunnya karya ilmiah ini bukan semata-mata hasil usaha pribadi, melainkan buah dari doa, dukungan, bantuan, dan ketulusan banyak pihak yang turut membersamai perjalanan penulis sejak awal hingga selesainya tesis ini. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati dan penuh rasa hormat, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, baik moril maupun materil, selama proses penyusunan tesis ini. Ucapan terima kasih tersebut penulis haturkan kepada:

1. Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas kepada seluruh mahasiswa pascasarjana untuk mengembangkan keilmuan dalam suasana akademik yang kondusif.
2. Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, atas kebijakan, dorongan, serta arahnya dalam menjaga mutu akademik dan semangat ilmiah di lingkungan kampus.
3. Prof. Dr. Like Raskova Octaberlina, M.Ed., selaku Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, yang sangat membantu dan memberikan perhatian kepada penulis selama proses akhir studi dan penyusunan tesis ini. Dukungan, kebaikan, dan bantuan beliau memiliki arti yang sangat besar bagi perjalanan akademik penulis.
4. H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D. dan Dr. H. M. Aunul Hakim, S.Ag., M.H., selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi Studi Islam Pascasarjana

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yang telah memberikan pelayanan akademik dan administratif dengan penuh kesabaran dan tanggung jawab.

5. H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D., selaku dosen pembimbing, yang dengan penuh kesabaran dan keluasan wawasannya, telah memperdalam pemahaman penulis terhadap pemikiran Michel Foucault dan menunjukkan bahwa teori sosial adalah teori yang sangat menarik.
6. Dr. Syahril Siddik, S.S., M.A., selaku dosen pembimbing, yang telah memperkenalkan penulis pertama kali pada pemikiran Michel Foucault, Lila Abu-Lughod, dan Alicia Izharuddin. Bimbingan, nasihat, dan perspektif beliau menjadi bagian penting dalam perjalanan intelektual penulis.
7. Segenap dosen Program Studi Studi Islam Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yang telah membekali penulis dengan wawasan luas, kedalaman metodologis, serta semangat ilmiah selama masa perkuliahan.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, baik dalam hal isi, metode, maupun analisis. Namun demikian, penulis berharap bahwa karya sederhana ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi positif, khususnya dalam pengembangan kajian Islam kontemporer, studi media, teori sosial, serta kajian relasi kuasa dan kepemimpinan agama.

Semoga penelitian ini dapat menjadi sumber inspirasi bagi penelitian-penelitian selanjutnya dalam mengkaji dinamika agama, media, dan masyarakat di era kontemporer.

Akhirnya, penulis memohon kepada Allah SWT agar seluruh amal, ilmu, dan kerja keras yang tercurah dalam proses penyusunan tesis ini diterima sebagai bentuk ibadah dan mendapatkan ridha-Nya. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan taufik kepada kita semua dalam mengabdikan diri di jalan ilmu dan kebaikan.

Malang, 29 Mei 2026

Penulis,



Makkis Fuadatal Qodisiyah

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN TESIS	ii
LEMBAR PENGESAHAN TESIS.....	iii
TRANSLITERASI.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vi
MOTTO	vii
ABSTRAK	viii
ABSTRACT	ix
المخلص.....	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Manfaat Penelitian	11
E. Orisinalitas Penelitian	12
F. Definisi Operasional.....	26
G. Sistematika Pembahasan	31
BAB II.....	34
A. Kekuasaan Perspektif Pemikiran Michel Foucault	34
B. Konsep Kepemimpinan dalam Perspektif Islam	44
C. Kajian Islam dan Media: Representasi Islam dalam Teks Audiovisual....	54
BAB III	61
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	61
B. Sumber Data.....	62
C. Teknik Pengumpulan Data.....	64
D. Teknik Analisis Data.....	67
E. Keabsahan Data.....	72
BAB IV	74
A. Gambaran Umum Serial <i>Bidaah</i> Sebagai Ruang Diskursif	74

B. Representasi Kepemimpinan Agama Dan Konstruksi Klaim Kebenaran Dalam Serial <i>Bidaah</i>	83
C. Analisis Genealogis Relasi Kuasa Dan Produksi Kebenaran Dalam Komunitas Jihad Ummah	107
D. Resistensi dan Kritik sebagai Strategi Konstruksi Kepemimpinan Islam Ideal dalam Serial <i>Bidaah</i>	136
E. Representasi Kepemimpinan Islam antara Normativitas dan Penyimpangan	151
BAB V.....	163
PENUTUP.....	163
A. Kesimpulan	163
B. Implikasi Penelitian.....	165
C. Keterbatasan Penelitian.....	166
D. Saran untuk Penelitian Selanjutnya.....	167
DAFTAR PUSTAKA	168

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penyalahgunaan agama sebagai instrumen manipulasi dan kontrol telah lama menjadi bagian dari dinamika sosial keagamaan. Dalam konteks Asia Tenggara, isu ini masih tampak menonjol, termasuk di Indonesia dan Malaysia. Di Indonesia, fenomena kelompok dan komunitas keagamaan yang memanfaatkan narasi agama, klaim wahyu, dan status spiritual untuk membangun kepatuhan absolut para pengikut terlihat dalam berbagai kasus yang mencuat sejak awal 2000-an. Fenomena ini mencakup beragam kasus, mulai dari Kerajaan Ubur-ubur,¹ Sunda Empire,² Gafatar (*Al-Qiyadah Al-Islamiyah*),³ Keraton Agung Sejagat,⁴ hingga Komunitas Salamullah atau Lia Eden⁵ sebagai kelompok-kelompok yang memanfaatkan narasi keagamaan, klaim wahyu dan status spiritual (seperti Imam Mahdi, Malaikat Jibril, atau pendiri “Kerajaan Tuhan”) untuk membangun kepatuhan absolut dari pengikutnya. Dalam kasus Lia Eden, misalnya, ajarannya

¹ Liputan6.com, “Kerajaan Ubur-Ubur, Kerajaan Aneh yang Pernah Muncul,” liputan6.com, 17 Januari 2020, <https://www.liputan6.com/regional/read/4157559/kerajaan-ubur-ubur-kerajaan-aneh-yang-pernah-muncul>.

² “Sunda Empire: Tiga pimpinan ‘kekaisaran fiktif’ di Bandung dijatuhi hukuman dua tahun penjara, terbukti ‘berbohong dan meresahkan masyarakat,’” *BBC News Indonesia*, t.t., diakses 22 Februari 2026, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-54701012>.

³ Enkin Asrawijaya, “GAFATAR DAN DINAMIKA GERAKAN SOSIALNYA,” *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities* 3, no. 1 (2019): 61, <https://doi.org/10.22146/sasdayajournal.43887>.

⁴ Kompas Cyber Media, “Mengenal Keraton Agung Sejagat di Purworejo, Ada Raja dan Ratu hingga Klaim Bukan Aliran Sesat,” KOMPAS.com, 14 Januari 2020, <https://regional.kompas.com/read/2020/01/14/17570071/mengenal-keraton-agung-sejagat-di-purworejo-ada-raja-dan-ratu-hingga-klaim>.

⁵ “KONTROVERSI LIA EDEN DAN ALIRAN SALAMULLAH - DATA TEMPO,” diakses 22 Februari 2026, <https://data.tempo.co/buku/detail/BK202409230051/kontroversi-lia-eden-dan-aliran-salamullah>.

telah dinyatakan sesat oleh MUI sejak akhir 1990-an, ia beberapa kali diproses hukum dengan pasal penodaan agama, dan rumahnya di kawasan Senen ditahbiskan sebagai ‘Istana Kerajaan Tuhan’ tempat ia memimpin ritual komunitas Eden.⁶ Fenomena ini mencerminkan pola relasi kuasa yang relatif konsisten, mulai dari kemunculan figur pemimpin karismatik yang menggabungkan simbol-simbol Islam dengan klaim pengalaman spiritual yang dianggap luar biasa, sehingga berimplikasi pada pengaturan tubuh, konstruksi keyakinan, serta dinamika kehidupan sosial para pengikutnya.

Fenomena kekerasan dan penyalahgunaan otoritas berbasis agama yang dilakukan oleh komunitas maupun kelompok Islam (bukan oleh aparat negara) menjadi salah satu persoalan paling mendesak dalam lanskap kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) kontemporer, khususnya di Asia Tenggara. SETARA Institute mencatat 217 peristiwa dan 329 tindakan pelanggaran KBB pada 2023, meningkat menjadi 260 peristiwa dan 402 tindakan pada 2024,⁷ sebelum sedikit menurun menjadi 221 peristiwa dan 331 tindakan pada 2025.⁸ Meskipun secara kuantitatif angka tahun 2025 menunjukkan penurunan dibandingkan lonjakan pada 2024, SETARA menegaskan bahwa kondisi tersebut tidak dapat dibaca sebagai perbaikan substantif karena pola pelanggaran yang terjadi tetap menunjukkan karakter yang sama: sistematis, berulang, dan mengakar di level sosial. Dari

⁶ Kompas Cyber Media, “Sejarah Hari Ini: Penangkapan Pemimpin Sekte Kerajaan Tuhan Lia Eden pada 2005,” KOMPAS.com, 28 Desember 2020, <https://megapolitan.kompas.com/read/2020/12/28/15284451/sejarah-hari-ini-penangkapan-pemimpin-sekte-kerajaan-tuhan-lia-eden-pada>.

⁷ Alam PUSAD, “SETARA Institute: Kondisi Kebebasan Beragama Berkeyakinan 2024,” *KBB*, 23 Mei 2025, <https://kbb.id/2025/05/23/indeks-kota-toleran-2024-setara-institute/>.

⁸ mediaindonesia.com developer, “Setara Institute Rilis Laporan KBB 2025, Catat 221 Pelanggaran,” diakses 25 April 2026, <https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/868934/setara-institute-rilis-laporan-kbb-2025-catat-221-pelanggaran->.

keseluruhan tindakan pelanggaran pada 2024, sebanyak 243 tindakan dilakukan oleh aktor non-negara (Ormas keagamaan, tokoh agama atau pemimpin komunitas) dengan organisasi keagamaan Islam, kelompok warga, dan Majelis Ulama Indonesia menjadi beberapa kontributor utama. Laporan 2025 bahkan menunjukkan semakin kuatnya normalisasi intoleransi di tingkat akar rumput, mulai dari meningkatnya diskriminasi terhadap kelompok Ahmadiyah hingga tingginya jumlah korban dari komunitas Kristen dan Katolik⁹ yang menunjukkan bahwa kelompok mayoritas menggunakan regulasi dan wacana agama untuk membatasi minoritas. Data tersebut memperlihatkan bahwa persoalan pelanggaran KBB dan penyalahgunaan otoritas agama bukanlah kasus sporadis, melainkan gejala sosial yang kompleks dan sistematis, melibatkan relasi kuasa, interpretasi teks suci, serta penggunaan simbol-simbol religius untuk membangun legitimasi dan kepatuhan. Dalam banyak kasus yang terungkap, kekerasan seksual justru terjadi pada ranah pendidikan dengan kasus paling banyak terjadi di perguruan tinggi, disusul pesantren dan pendidikan berbasis agama Islam. Temuan ini diperkuat oleh KPAI yang pada 2022 melaporkan bahwa 41,67 persen kasus kekerasan seksual terhadap anak di satuan pendidikan di bawah kewenangan Kementerian Agama.¹⁰ Berbagai analisis menegaskan bahwa otoritas keagamaan bukan hanya menjadi latar institusional, tetapi juga turut melegitimasi

⁹ “Indoleft | Laporan Setara tentang kebebasan beragama tidak menemukan peningkatan signifikan pada tahun 2025,” diakses 25 April 2026, <https://www.indoleft.org/news/2026-03-11/setara-report-on-religious-freedom-finds-no-significant-improvement-in-2025.html>.

¹⁰ “Siaran Pers Komnas Perempuan Memastikan Ketidakberulangan Kekerasan Seksual di Lembaga Pendidikan Pesantren,” diakses 25 April 2026, <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-memastikan-ketidakberulangan-kekerasan-seksual-di-lembaga-pendidikan-pesantren>.

kekerasan berbasis agama. Oknum memanfaatkan status kiai, ustaz, atau pengasuh pesantren untuk menuntut kepatuhan, membungkam korban, dan membingkai kekerasan sebagai bagian dari kedisiplinan, ujian kesalehan, bahkan klaim ‘transfer ilmu’ hingga ‘pendidikan akhlak’. Pola ini memperlihatkan bahwa kekerasan di lembaga keagamaan sering kali tidak berdiri sendiri, melainkan beroperasi melalui wacana agama dan struktur kepatuhan yang menghalangi korban untuk bersuara atau keluar.

Dalam ranah global, khususnya di kawasan Asia Tenggara, penyalahgunaan otoritas agama dan kekerasan berbasis identitas religius menunjukkan pola yang kompleks serta melibatkan relasi antara agama, kuasa, dan politik. Di Malaysia, skandal *Global Ikhwan Services and Business Holdings* (GISB) yang terungkap melalui Operasi Global pada September 2024 memperlihatkan dugaan eksploitasi tenaga kerja paksa, perdagangan manusia, dan kekerasan seksual sistematis terhadap ratusan korban dalam jaringan yang terhubung dengan sekte Al-Arqam.¹¹ Di Thailand bagian selatan, Barisan Revolusi Nasional (BRN) terus menggunakan identitas Islam-Melayu sebagai basis legitimasi kekerasan politik yang sejak 2004 telah menelan ribuan korban jiwa, termasuk sesama Muslim yang dianggap berkolaborasi dengan negara Thailand.¹² Sementara itu, di Filipina, meskipun *Abu Sayyaf Group* (ASG) dinyatakan bubar pada 2024, kekerasan di kawasan Bangsamoro masih berlanjut melalui aktivitas *Bangsamoro Islamic Freedom*

¹¹ “Commentary: Too many knew, too few acted in GISB child abuse scandal in Malaysia,” CNA, diakses 26 April 2026, <https://www.channelnewsasia.com/commentary/malaysia-child-abuse-scandal-gisb-children-orphans-foundlings-stateless-rights-4665351>.

¹² *Thailand: Pemberontak Menargetkan Warga Sipil di Selatan* | *Human Rights Watch*, 20 November 2024, <https://www.hrw.org/news/2024/11/20/thailand-insurgents-target-civilians-south>.

Fighters (BIFF) dan tingginya angka pembunuhan selama periode pemilu BARMM 2025.¹³ Dalam konteks yang lebih luas, *United States Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) terus menempatkan Indonesia¹⁴ dan Malaysia¹⁵ dalam kategori bermasalah terkait kebebasan beragama karena tingginya pelanggaran KBB, dominasi ortodoksi agama resmi, serta pembiaran terhadap kekerasan yang dilakukan aktor non-negara.

Kasus-kasus di atas memperlihatkan bahwa penyimpangan dan kekerasan berkedok agama tidak hanya berdimensi teologis, tetapi juga berkaitan dengan eksploitasi ekonomi, kekerasan seksual, hingga praktik perbudakan modern yang dijalankan di bawah legitimasi narasi keagamaan yang dikonstruksi oleh figur pemimpin karismatik. Dalam konteks Asia Tenggara, fenomena tersebut bahkan tidak dapat dipahami semata-mata sebagai konflik doktrinal atau perselisihan keyakinan, sebab kekerasan di Thailand Selatan dan Filipina juga memperlihatkan kuatnya dimensi etno-nasionalisme dan ekonomi-politik yang saling berkelindan dengan identitas keagamaan. Laporan *United States Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) tahun 2023 mencatat meningkatnya tekanan terhadap kelompok Islam non-mayoritas dan komunitas keagamaan minoritas di sejumlah negara Asia Tenggara, yang sebagian besar berkaitan dengan menguatnya birokrasi dan aparat kontrol agama negara. Dalam kasus Indonesia dan Malaysia,

¹³ John Eric Mendoza, "Abu Sayyaf now 'dismantled' after over 30 years – Westmincom chief," INQUIRER.net, 22 Maret 2024, <https://newsinfo.inquirer.net/1922001/abu-sayyaf-now-dismantled-after-over-three-decades-says-westmincom-chief>.

¹⁴ *U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF). (2025). Annual Report: Indonesia.*, (Washington D.C), 2025, <https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2025-04/Indonesia%202025%20USCIRF%20Annual%20Report.pdf>.

¹⁵ *U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF). (2025). Annual Report: Malaysia.*, (Washington D.C), 2025, <https://www.ecoi.net/en/file/local/2124282/Malaysia+2025+USCIRF+Annual+Report.pdf>.

kondisi tersebut diperkuat oleh perpaduan beberapa faktor struktural, yakni: *Pertama*, demokratisasi pascaotoritarianisme yang membuka ruang mobilisasi identitas agama oleh aktor sipil tanpa diimbangi liberalisasi yang memadai. *Kedua*, islamisasi dari atas ke bawah yang membangun aparatus pengawasan agama di luar jangkauan akuntabilitas konstitusional. *Ketiga*, pengabaian negara terhadap kelompok minoritas, namun lemah dalam menindak kekerasan yang dilakukan mayoritas. Situasi ini menunjukkan bahwa relasi agama dan kekuasaan di Asia Tenggara bekerja melalui jaringan kontrol sosial, produksi legitimasi, dan normalisasi wacana yang memungkinkan kekerasan direproduksi bukan hanya oleh negara, tetapi juga oleh masyarakat sipil dan institusi keagamaan itu sendiri.¹⁶

Fenomena penyalahgunaan otoritas agama, kekerasan spiritual, dan pelanggaran kebebasan beragama atau berkeyakinan tidak hanya menjadi perhatian dalam diskursus hukum, politik, dan teologi, tetapi juga semakin banyak hadir sebagai tema dalam media populer. Meningkatnya perhatian publik terhadap praktik manipulasi agama dan sekte keagamaan mendorong lahirnya berbagai dokumenter maupun serial fiksi yang mengangkat relasi antara spiritualitas, kuasa, dan kekerasan. Secara global, serial seperti *In the Name of God: A Holy Betrayal*, *Wild Wild Country*, dan *Heaven's Gate: The Cult of Cults* memperlihatkan bagaimana media audiovisual merepresentasikan praktik manipulasi, kontrol, eksploitasi, dan kekerasan yang beroperasi di balik otoritas spiritual. Kehadiran karya-karya tersebut menunjukkan bahwa media tidak sekadar

¹⁶ “Mengagung-agungkan Terorisme, Mengabaikan Intoleransi Beragama - Kyoto Review of Southeast Asia,” diakses 26 April 2026, <https://kyotoreview.org/issue-42-mar-2026/mengagung-agungkan-terorisme-mengabaikan-intoleransi-beragama/>.

merefleksikan realitas sosial, tetapi juga menjadi arena tempat masyarakat membangun pemahaman mengenai penyimpangan agama, legitimasi otoritas religius, serta batas antara kesalehan dan kekerasan atas nama agama.

Dalam kajian media dan film, karya audiovisual tidak dipahami sebagai cermin pasif yang sekadar memantulkan realitas sosial, melainkan sebagai arena aktif produksi makna di mana kebenaran, identitas, dan otoritas dinegosiasikan serta dinaturalisasi. Graeme Turner menegaskan bahwa film membentuk kembali realitas melalui kode-kode ideologis dan konvensi budaya yang tidak pernah netral,¹⁷ sementara dalam perspektif Michel Foucault media bekerja sebagai pembentuk *regime of truth* yang memproduksi apa yang dianggap normal, benar, dan sah dalam masyarakat.¹⁸ Dalam konteks Islam dan media, proses tersebut tampak pada bagaimana film dan serial televisi membangun representasi tentang kesalehan, otoritas agama, dan figur ‘Muslim baik’ maupun ‘Muslim menyimpang’. Lila Abu-Lughod menunjukkan bahwa serial televisi di dunia Muslim tidak hanya berfungsi sebagai hiburan, tetapi juga sebagai *national pedagogy* yang membentuk cara masyarakat memahami identitas dan moralitas keagamaan. Sejalan dengan itu,¹⁹ Alicia Izharuddin menegaskan bahwa film Islam di Asia Tenggara merupakan ruang diskursif tempat Islam, gender, dan otoritas religius terus dinegosiasikan melalui narasi dan simbol-simbol budaya populer.²⁰

¹⁷ Graeme Turner, *Film as Social Practice*, 3 ed. (Routledge, 1999). hlm. 47-49.

¹⁸ Michel Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)* (Pantheon Books, New York, 1980). hlm. 131-133.

¹⁹ Lila Abu Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (The University of Chicago Press, Ltd, 2005), <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/D/bo3634794.html>. Hlm. 22-27.

²⁰ Alicia Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema* (Palgrave Macmillan, 2017), <https://doi.org/10.1007/978-981-10-2173-2>. Hlm. 15-20.

Dalam kerangka inilah serial *Bidaah* dapat dibaca bukan semata sebagai hiburan atau cerita tentang sekte sesat, melainkan sebagai teks media yang merepresentasikan sekaligus mendiskusikan persoalan penyalahgunaan agama, relasi kuasa spiritual, dan pembentukan legitimasi keagamaan di tengah masyarakat Muslim kontemporer.

Serial drama Malaysia *Bidaah*²¹ (2025)²² terkenal bukan hanya karena isu kontroversial yang diangkatnya,²³ tetapi juga karena keberaniannya merepresentasikan bentuk-bentuk penyalahgunaan otoritas agama yang memiliki kedekatan dengan berbagai realitas sosial di masyarakat Muslim Asia Tenggara. Serial ini menarik karena dibangun dari realitas sosial yang sangat dekat dengan pengalaman masyarakat muslim Asia Tenggara, mulai dari manipulasi teks agama, pengkultusan pemimpin spiritual, hingga eksploitasi seksual berkedok legitimasi religius, sehingga batas antara fiksi dan realitas terasa kabur di mata penonton. Kontroversi publik yang muncul setelah penayangannya pun memperlihatkan bahwa *Bidaah* tidak berhenti sebagai hiburan populer, melainkan menjadi ruang diskusi sosial mengenai batas kritik terhadap otoritas agama, transparansi lembaga keagamaan, dan representasi Islam di media. Berbagai penelitian awal yang membaca serial ini melalui pendekatan analisis wacana kritis perspektif Fairclough

²¹ Istilah *Bidaah* atau *bid'ah* berasal dari bahasa Arab *بدعة* (akar *ب-د-ع*) yang bermakna dasar “menciptakan sesuatu yang baru tanpa preseden”. Dalam bahasa Indonesia atau Melayu, istilah ini diserap sebagai *bid'ah/bidah/bidaah*, yang oleh KBBI diartikan sebagai perbuatan dalam agama yang tidak mengikuti contoh atau sumber otoritatif. Dalam wacana Islam, *bid'ah* berfungsi sebagai kategori normatif untuk menilai praktik atau keyakinan keagamaan sebagai “baru” dan kerap kali “menyimpang”.

²² Erma Fatima dan Ahmad Arri Abdullah, “Bidaah | Viu Original | Viu Indonesia,” diakses 28 Agustus 2025, <https://www.viu.com/ott/id/id/vod/2593379/Bidaah>.

²³ “Viu Malaysia di Instagram: “Bidaah pecah rekod 2.5 Bilion tontonan di media sosial!,” Instagram, 9 April 2025, <https://www.instagram.com/viumalaysia/p/DINjCICz5QR/>.

(CDA),²⁴ kekuasaan simbolik perspektif Bourdieu,²⁵ Giddens (strukturasi),²⁶ dan sosiologi agama²⁷ semakin menunjukkan bahwa *Bidaah* merupakan teks audiovisual yang kaya untuk dibongkar secara akademik, khususnya dalam melihat relasi antara agama, media, kekuasaan, dan produksi kebenaran dalam masyarakat Muslim kontemporer.

Namun demikian, belum ada yang secara khusus dan sistematis menggabungkan tiga lensa interdisipliner berupa diskursus kepemimpinan dalam Islam (bagaimana klaim Imam Mahdi dan otoritas keagamaan dikonstruksi), Islam dan media (bagaimana media populer memediasi dan menegosiasikan wacana tentang sekte dan kebenaran agama), serta relasi kuasa Michel Foucault (bagaimana wacana, *regime of truth*, prosedur eksklusi, dan mekanisme kekuasaan beroperasi dalam komunitas Jihad Ummah). Oleh karena itu, Celah inilah yang menjadikan penelitian ini penting dan mendesak. Serial *Bidaah* bukan sekadar produk hiburan, tetapi laboratorium diskursif yang memperlihatkan bagaimana agama (khususnya Islam) dapat disalahgunakan sebagai alat manipulasi dan kontrol oleh figur pemimpin karismatik. Membaca *Bidaah* hanya sebagai kritik moral atas sekte sesat tidaklah cukup; dibutuhkan kerangka

²⁴ Diyanah Hanin Sabiila dan Fathiyah Khasanah Arrahmah, "Unveiling Spiritual Violence: A Critical Discourse Analysis of the Bidaah Series," *Islamic Communication Journal* (Semarang) 10, no. 2 (2025), <https://doi.org/https://doi.org/10.21580/icj.2025.10.2.28345>.

²⁵ Welcy Fine dkk., "Bahasa, Narasi, dan Simbolisme dalam Memvalidasi Penyimpangan Praktik Beragama dalam Film Bidaah (2025)," *MAARIF: Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 19, no. 1 (2025), <https://doi.org/10.47651/mrf.v19i2.258>.

²⁶ Nor Afifah dkk., "Kontestasi Wacana Religius dalam Media Populer: Serial Bidaah dalam Bingkai Sosiologi Giddens," *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi* (Palangka Raya) 15 (Juli 2025), <https://doi.org/10.17509/sosietas.v15i1.85124>.

²⁷ Sayid Ahmad Ramadhan dkk., "Sarkasme Film Series Bidaah bagi Praktik Keagamaan Umat Islam di Indonesia: Tinjauan Teori Sosiologi Agama," *Intizar* 31, no. 1 (2025): 22–30, <https://doi.org/10.19109/intizar.v31i1.27688>.

interdisipliner yang mampu membongkar bagaimana klaim kebenaran agama diproduksi, bagaimana media membingkai dan menegosiasikan makna ‘Islam yang benar’ dan ‘Islam yang sesat,’ serta bagaimana kekuasaan bekerja melalui wacana, tubuh, ritual, dan imajinasi kolektif.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana representasi kepemimpinan Islam dan klaim kebenaran dikonstruksi melalui tokoh Walid dan institusi Jihad Ummah dalam serial *Bidaah*?
2. Bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja dalam komunitas Jihad Ummah melalui perspektif relasi kuasa Michel Foucault?
3. Bagaimana representasi kepemimpinan Islam yang ideal dikonstruksi melalui kritik terhadap penyalahgunaan otoritas keagamaan?

C. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana serial *Bidaah* merepresentasikan kepemimpinan agama dan klaim kebenaran khususnya melalui konstruksi naratif dan simbolik tokoh Walid serta institusi Jihad Ummah
2. mengkaji secara kritis bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja dalam komunitas Jihad Ummah sebagaimana tergambar dalam serial, dengan menggunakan konsep-konsep kunci Michel Foucault seperti wacana, *regime of truth*, kuasa pastoral, dan mekanisme pendisiplinan
3. Menganalisis bagaimana serial *Bidaah* mengkonstruksi representasi kepemimpinan Islam yang ideal melalui kritik naratif terhadap

penyalahgunaan otoritas keagamaan, serta mengungkap strategi representasi dan resistensi yang digunakan untuk menegaskan batas antara kepemimpinan yang sah dan menyimpang dalam teks audiovisual.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

- a. Memberikan kontribusi pada kajian interdisipliner Islam, media, dan studi budaya dengan menawarkan pembacaan baru atas representasi kepemimpinan agama dan sekte dalam serial *Bidaah* melalui kerangka Michel Foucault.
- b. Memperkaya kajian tentang relasi kuasa dalam konteks keagamaan dengan menunjukkan bagaimana konsep wacana, *regime of truth*, dan kekuasaan pastoral dapat diterapkan pada teks budaya populer Muslim kontemporer.
- c. Menambah khazanah penelitian tentang Islam dan media dengan menempatkan *Bidaah* sebagai studi kasus penting mengenai penyalahgunaan agama dan kekerasan spiritual dalam medium serial televisi.

2. Manfaat Praktis

- a. Memberikan wawasan kritis bagi masyarakat Muslim mengenai tanda-tanda manipulasi agama, kultus personal, dan kekuasaan yang bekerja atas nama ‘keselamatan jiwa’, sehingga dapat meningkatkan kewaspadaan terhadap praktik sekte atau penyimpangan serupa di dunia nyata.

- b. Menjadi bahan refleksi bagi praktisi media dan pembuat konten tentang bagaimana representasi sekte, pemimpin agama karismatik, dan penyalahgunaan agama dapat dikemas secara lebih bertanggung jawab dan sensitif.
- c. Menjadi referensi bagi pendidik, dai, dan pengambil kebijakan di bidang pendidikan keagamaan dan literasi media untuk merancang materi yang membantu publik membaca secara kritis hubungan antara agama, media, dan kekuasaan.
- d. Menjadi referensi bagi pendidik, dai, dan pengambil kebijakan di bidang pendidikan keagamaan dan literasi media untuk merancang materi yang membantu publik membaca secara kritis hubungan antara agama, media, dan kekuasaan.

E. Orisinalitas Penelitian

Bagian kajian terdahulu dalam penelitian ini disusun untuk memetakan posisi penelitian di antara studi-studi yang telah ada. Untuk memudahkan pembacaan dan analisis, kajian terdahulu diklasifikasikan ke dalam tiga tipologi utama, yaitu: Pertama, penelitian yang membahas relasi kuasa dalam karya sastra dan media, baik dalam bentuk novel maupun film. Kedua, penelitian yang mengkaji kepemimpinan Islam. Ketiga, penelitian yang menyoroti relasi antara Islam dan media.

1. Tipologi Pertama: Penelitian yang berkaitan dengan Relasi kuasa dalam karya sastra dan media, baik dalam bentuk novel maupun film

1. Tesis oleh Yeni Putranti berjudul *“Komodifikasi Tubuh Perempuan dalam Novel Telembuk; Dangdut dan Kisah Cinta yang Keparat dan*

Bekisar Merah” (2020). Penelitian ini mengkaji bagaimana tubuh perempuan direpresentasikan sebagai objek sekaligus medium operasi kekuasaan dalam struktur sosial yang patriarkal. Dengan menggunakan perspektif relasi kuasa, penelitian ini menunjukkan bahwa tubuh perempuan tidak hadir secara netral, melainkan dikonstruksi melalui norma sosial yang menempatkannya dalam posisi subordinat, sekaligus menjadikannya komoditas dalam relasi ekonomi dan simbolik. Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang akan dilakukan peneliti dalam hal penggunaan perspektif relasi kuasa untuk membaca teks budaya. Namun demikian, penelitian ini berfokus pada karya sastra dan isu gender, sehingga belum menyentuh dimensi religius sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Selain itu, penelitian ini juga tidak mengkaji bagaimana kuasa bekerja melalui klaim kebenaran religius atau figur kepemimpinan karismatik.²⁸

2. Artikel Jurnal oleh Fairuz Arta Abhipraya, Muhammad Iqbal Khatami, dan Muhammad Hima El Muntaha berjudul “*Representasi Relasi Kuasa dalam Kelompok Masyarakat pada Film Tilik*” (2021). Penelitian ini menelaah bagaimana relasi kuasa terbentuk dalam komunitas melalui praktik wacana sehari-hari, seperti gosip dan distribusi informasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penguasaan informasi menjadi sumber utama kekuasaan, yang kemudian digunakan untuk membentuk opini

²⁸ Yeni Putranti, “Komodifikasi Tubuh perempuan dalam Novel *Telembuk; Dangdut dan Kisah Cinta yang Keparat dan Bekisar Merah*” (Master Thesis, Universitas Sanata Dharma, 2020).

kolektif, memproduksi stigma, serta mengontrol persepsi terhadap individu tertentu. Penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang akan dilakukan peneliti dalam melihat kuasa sebagai sesuatu yang bekerja melalui praktik diskursif. Namun, penelitian ini berfokus pada konteks sosial masyarakat desa dan tidak menyentuh dimensi religius. Selain itu, penelitian ini belum mengkaji bagaimana wacana digunakan untuk membangun legitimasi kepemimpinan agama atau klaim kebenaran absolut.²⁹

3. Tesis Annisa Adilla berjudul *“Analisis Relasi Kuasa dan Resistensi Perempuan dalam Film Marlina si Pembunuh dalam Empat Babak”* (2022). Penelitian ini mengkaji bagaimana perempuan direpresentasikan dalam posisi subordinat di bawah struktur patriarki, sekaligus menunjukkan adanya ruang resistensi yang dilakukan oleh subjek perempuan terhadap kekuasaan tersebut. Melalui pendekatan wacana kritis, penelitian ini menegaskan bahwa relasi kuasa tidak bersifat statis, melainkan selalu membuka kemungkinan perlawanan. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat relasi kuasa sebagai sesuatu yang produktif dan dinamis. Namun, fokus penelitian ini tetap terbatas pada isu gender dan kekerasan seksual, tanpa mengaitkannya dengan dimensi kepemimpinan agama atau produksi kebenaran religius.³⁰

²⁹ Fairuz Arta Abhipraya dkk., “Representasi Relasi Kuasa Dalam Kelompok Masyarakat Pada Film Tilik,” *Jurnal Interaksi: Jurnal Ilmu Komunikasi* 5, no. 1 (2021): 102–16, <https://doi.org/10.30596/interaksi.v5i1.5340>.

³⁰ Annisa Adilla, “Representasi Perlawanan Wanita dalam Film ‘Marlina si Pembunuh dalam Empat babak’” (Master Thesis, Universitas Diponegoro, 2022).

4. Artikel jurnal yang ditulis oleh Botwinnik D. Hamonangan berjudul "*Relasi Kuasa dan Wacana Patriarki dalam Film Imperfect*" (2024). Penelitian ini menganalisis bagaimana media visual membentuk dan mereproduksi wacana patriarki, khususnya melalui representasi tubuh perempuan dan standar kecantikan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa film tidak hanya merepresentasikan realitas sosial, tetapi juga berperan aktif dalam memperkuat norma yang mengontrol tubuh perempuan. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam penggunaan medium film dan pendekatan analisis wacana. Namun, penelitian ini terbatas pada isu sosial-kultural tanpa menyentuh dimensi religius. Penelitian ini juga tidak mengkaji bagaimana kuasa memperoleh legitimasi melalui otoritas spiritual atau kepemimpinan agama.³¹
5. Tesis oleh Fahrizak Budi Setiawan berjudul "*Representasi Konflik dan Kekuasaan dalam Relasi Tokoh Novel Orang-orang Oetimu*" (2024). Penelitian ini mengkaji bagaimana relasi kekuasaan dalam hubungan antartokoh dapat memproduksi konflik, kekerasan, serta kepatuhan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ketimpangan kekuasaan menjadi faktor utama dalam membentuk relasi sosial yang hierarkis dan represif. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat kuasa sebagai mekanisme yang memproduksi kepatuhan dan ketimpangan relasi. Namun, penelitian ini berfokus pada karya sastra dan tidak mengkaji

³¹ Botwinnik Daniel Hamonangan dkk., "Relasi Kuasa Atas Tubuh Perempuan dalam Film Imperfect (Kajian Semiotika Peirce)," *JHIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 7, no. 5 (2024): 5065–75, <https://doi.org/10.54371/jiip.v7i5.4209>.

dimensi Islam, media populer, maupun kepemimpinan karismatik keagamaan.³²

6. Tesis oleh Nurudin Sidiq Mustofa berjudul “*Kajian Patriarki dalam Tiga Film (Marlina, Yuni, Like & Share)*” (2025). Penelitian ini mengkaji bagaimana relasi kuasa gender direpresentasikan dalam sinema, serta bagaimana narasi film memproduksi ketaatan dan bentuk-bentuk resistensi terhadap struktur patriarki. Hasil penelitian menunjukkan bahwa media memiliki peran penting dalam membentuk kesadaran gender sekaligus mempertahankan struktur dominasi. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat relasi kuasa sebagai mekanisme produksi kepatuhan. Namun, penelitian ini tidak mengaitkan kepatuhan tersebut dengan otoritas religius maupun struktur kepemimpinan karismatik.³³
7. Tesis oleh Elin Siska Dayani berjudul “*Analisis Female Gaze dalam Before, Now & Then dan Penyalin Cahaya*” (2025). Penelitian ini membahas bagaimana kamera dan narasi film membingkai pengalaman perempuan dalam struktur kekuasaan melalui perspektif female gaze. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sudut pandang visual memiliki peran dalam membentuk representasi dan pengalaman subjek perempuan. Penelitian ini berkontribusi dalam memperkaya analisis representasi

³² Fahrizak Budi Setiawan, “Representasi Kekuasaan dalam Novel Orang-orang Oetimu Karya Felix K.Nesi” (Master Thesis, Universitas Muhammadiyah Malang, 2024).

³³ Nurudin Sidiq Mustofa, “Analisis Patriarki Pada Tiga Film Kontemporer Indonesia (Marlina si pembunuh Empat Babak, Yuni, dan Like & Share)” (Master Thesis, INSTITUT SENI INDONESIA, 2025).

visual kekuasaan. Namun, pendekatan yang digunakan lebih menekankan aspek estetika sinema dibandingkan analisis relasi kuasa dalam kerangka Foucauldian. Selain itu, penelitian ini tidak membahas dimensi kepemimpinan agama atau produksi kebenaran religius.³⁴

8. Penelitian yang dilakukan oleh Reno Pandu dan Rengganis berjudul “*Relasi Kuasa dalam Keluarga dalam Film Ku Kira Kau Rumah*” (2025). Penelitian ini mengkaji bagaimana relasi kuasa dalam keluarga membentuk subjektivitas individu melalui kategori normatif seperti ‘waras’ dan ‘tidak waras’. Hasil penelitian menunjukkan bahwa wacana memiliki peran penting dalam mendisiplinkan subjek melalui mekanisme pengawasan dan normalisasi. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat bagaimana wacana membentuk subjektivitas. Namun, penelitian ini tidak mengaitkan mekanisme tersebut dengan dimensi religius atau kepemimpinan karismatik.³⁵

2. Tipologi Kedua: Penelitian yang berkaitan dengan Kepemimpinan Islam

1. Artikel Jurnal oleh Ferry Muhammadsyah Siregar berjudul “*Religious Leader and Charismatic Leadership in Indonesia: The Role of Kyai in Pesantren in Java*” (2013). Penelitian ini mengkaji bagaimana kepemimpinan karismatik kyai terbentuk dan beroperasi dalam lingkungan pesantren. Hasil penelitian menunjukkan bahwa legitimasi

³⁴ Elin Siska Dayani, “Female Gaze dalam Film Before, Now, and Then dan Penyalin Cahaya” (Master Thesis, INSTITUT SENI INDONESIA, 2025).

³⁵ Reno Pandu dan Ririe Rengganis, *RELASI KUASA ORANG TUA PADA ANAK DALAM TEKS FILM KUKIRA KAU RUMAH KARYA Umay Shahab: Kajian Teori Relasi Kuasa Michel Foucault*, 12 (2025).

kepemimpinan kyai bersumber dari otoritas moral, keilmuan, dan kepercayaan sosial yang kuat di kalangan pengikut. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam membahas kepemimpinan karismatik dalam konteks Islam. Namun, penelitian ini menggunakan kerangka Max Weber dan berfokus pada kepemimpinan yang legitim dan konstruktif. Penelitian ini tidak mengkaji bagaimana kepemimpinan karismatik dapat beroperasi secara manipulatif atau memproduksi ketaatan absolut sebagaimana dalam konteks sekte.³⁶

2. Penelitian yang dilakukan oleh Ali Nasith berjudul *“The Role of Kyai’s Charismatic Leadership in Mitigating Religious Intolerance and Radicalism in Pesantren”* (2024). Penelitian ini menunjukkan bahwa kepemimpinan karismatik memiliki peran penting dalam membentuk sikap moderat dan meredam radikalisme. Penelitian ini memperkuat pandangan bahwa kepemimpinan agama bersifat konstruktif. Namun, penelitian ini tidak membuka kemungkinan bahwa karisma juga dapat digunakan untuk membangun dominasi dan ketaatan tanpa kritik.³⁷

3. Tipologi 3: Penelitian yang berkaitan dengan Islam dan Media

1. Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Nuril Huda berjudul *“Filming Ayat-Ayat Cinta: The Making of a Muslim Public Sphere in Indonesia”* (2010). Penelitian ini mengkaji bagaimana film Islami

³⁶ Ferry Muhammadsyah Siregar, “RELIGIOUS LEADER AND CHARISMATIC LEADERSHIP IN INDONESIA: THE ROLE OF KYAI IN PESANTREN IN JAVA,” *Jurnal Kawistara* 3, no. 2 (2013), <https://doi.org/10.22146/kawistara.3977>.

³⁷ Ali Nasith, “The Role of Kyai’s Charismatic Leadership in Mitigating Religious Intolerance and Radicalism in Pesantren,” *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)*, 30 Juni 2024, 203–30, <https://doi.org/10.53639/ijssr.v5i2.238>.

berperan dalam membentuk ruang publik Muslim serta memproduksi otoritas keagamaan baru melalui media populer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa media menjadi ruang diskursus yang memungkinkan munculnya berbagai tafsir keagamaan. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat media sebagai ruang produksi otoritas keagamaan. Namun, penelitian ini lebih menekankan pada aspek resepsi dan dinamika publik, bukan pada analisis wacana terhadap teks media itu sendiri.³⁸

2. Penelitian yang dilakukan oleh Hariyadi berjudul *"Finding Islam in Cinema: Islamic Films and the Identity of Indonesian Muslim Youths"* (2013). Penelitian ini mengkaji bagaimana film Islami berperan dalam membentuk identitas Muslim, khususnya di kalangan generasi muda. Hasil penelitian menunjukkan bahwa media menjadi sumber otoritas alternatif dalam pembentukan identitas keagamaan. Penelitian ini memiliki kesamaan dalam melihat hubungan antara Islam dan media. Namun, penelitian ini berfokus pada resepsi audiens dan konstruksi identitas, bukan pada bagaimana teks media memproduksi kebenaran dan mendisiplinkan subjek melalui figur kepemimpinan agama.³⁹

Untuk mempermudah memahami penelitian terdahulu dan orisinalitas penelitian ini, peneliti menyajikan penelitian terdahulu sebagai berikut:

³⁸ Ahmad Nuril Huda, "FILMING AYAT-AYAT CINTA: The Making of a Muslim Public Sphere in Indonesia," *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 4, no. 1 (2010): 43, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2010.4.1.43-61>.

³⁹ H. Hariyadi, "Finding Islam in Cinema: Islamic Films and the Identity of Indonesian Muslim Youths," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 51, no. 2 (2013): 443–73, <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.512.443-473>.

Tabel 1. Penelitian Terdahulu

No	Nama Peneliti	Judul, Tahun Penellitian	Metode Penelitian	Persamaan dan Perbedaan
1	Yeni Putranti	“ <i>Komodifikasi Tubuh perempuan dalam Novel Telembuk; Dangdut dan Kisah Cinta yang Keparat dan Bekisar Merah</i> ”, 2020	Kualitatif dengan pendekatan analisis teks sastra (critical discourse dan kajian sastra feminis)	Persamaan: Mengkaji bagaimana tubuh dan subjek diatur melalui relasi kuasa serta norma sosial, dengan menggunakan perspektif kritis atas kekuasaan dan relasi gender. Perbedaan: (1) Objek kajian berupa novel sastra Indonesia, bukan serial drama film. (2) penelitian terdahulu tidak secara khusus membahas klaim kepemimpinan agama maupun figur Imam Mahdi
2	Botwinnik D. Hamonangan dkk.	“Relasi Kuasa dan Wacana Patriarki dalam Film <i>Imperfect</i> ”, 2024.	Kualitatif dengan analisis semiotika (model Charles Sanders Peirce)	Persamaan: Memanfaatkan medium film atau visual untuk menganalisis konstruksi wacana patriarki dan bagaimana relasi kuasa beroperasi dalam kehidupan sehari-hari. Perbedaan: (1) Fokus penelitian pada isu <i>body-shaming</i> dan standar kecantikan dalam konteks kelas menengah urban tanpa dimensi klaim religius ataupun sekte. (2) Penelitian terdahulu tidak mengulas kepemimpinan agama karismatik atau klaim Imam Mahdi
3	Nurul Padilah	Analisis relasi kuasa dan <i>Maqāṣid al-Syari‘ah</i> dalam film		Persamaan: Mengkaji relasi kuasa dalam film dan mengaitkannya dengan etika Islam serta pengalaman kelompok rentan, sehingga memperlihatkan

		<i>Miracle in Cell No. 7</i> , 2025.		bagaimana “kebenaran” diproduksi melalui narasi. Perbedaan: (1) Kerangka teori yang digunakan berfokus pada <i>Maqāṣid al-Syari‘ah</i>, bukan Foucault. (2) Tema utama menyangkut keadilan hukum dan disabilitas, bukan kepemimpinan agama karismatik dan rezim kebenaran sekte.
4	Fairuz Arta Abhipraya, Muhammad Iqbal Khatami, Muhammad Hima El Muntaha	“Representasi Relasi Kuasa Dalam Kelompok Masyarakat Pada Film <i>Tilik</i> ”, 2021	Kualitatif dengan analisis wacana (menggunakan teori Michel Foucault dan analisis naratif)	Menelaah relasi kuasa dalam komunitas serta menunjukkan bagaimana praktik wacana (gosip, percakapan) membentuk kepercayaan dan stigmatisasi terhadap subjek tertentu.
5	Reno Pandu dan Ririe Rengganis	“Relasi Kuasa dalam Keluarga dalam Film <i>Ku Kira Kau Rumah</i> ”, 2025.	Kualitatif dengan analisis wacana Foucauldian (kajian teks film)	Persamaan: Menggunakan konsep relasi kuasa untuk melihat bagaimana keluarga atau komunitas membentuk subjektivitas dan memproduksi wacana mengenai “waras” dan “sakit jiwa”, yang paralel dengan pengaturan wacana “waras” vs “sesat” dalam <i>Bidaah</i>. Perbedaan: (1) Fokus kajian pada isu kesehatan mental dalam keluarga tanpa dimensi Islam dan kepemimpinan agama. (2) Tidak mengulas figur pemimpin karismatik yang menuntut ketaatan total.
6	Annisa Adilla	“Analisis relasi kuasa	Kualitatif dengan pendekatan	Persamaan: Menyoroti tubuh perempuan, kekerasan, dan strategi

		dan resistensi perempuan dalam film <i>Marlina si Pembunuh dalam Empat Babak</i> ”, 2022.	analisis wacana kritis (<i>Critical Discourse Analysis</i>)	resistensi terhadap tatanan patriarkal, serta menggunakan pendekatan wacana kritis terhadap representasi kekuasaan. Perbedaan: (1) Objek penelitian berupa film arthouse Indonesia berlatar pedesaan NTT dengan fokus kekerasan seksual. (2) Penelitian terdahulu tidak mengulas kepemimpinan agama, sekte, maupun produksi kebenaran religious.
7	Nurudin Sidiq Mustofa	“Kajian patriarki dalam tiga film (<i>Marlina, Yuni, Like & Share</i>)”, 2025.	Kualitatif dengan analisis isi atau analisis wacana terhadap film	Persamaan: Menganalisis representasi patriarki dan relasi kuasa gender dalam sinema, serta menunjukkan bagaimana narasi populer memproduksi ketaatan dan bentuk-bentuk perlawanan. Perbedaan: (1) Objek kajian tiga film Indonesia bertema gender dan seksualitas tanpa kerangka eksplisit Islam dan kepemimpinan agama. (2) Kajian terdahulu tidak membahas klaim Imam Mahdi maupun struktur sekte.
8	Elin Siska Dayani	“Analisis <i>female gaze</i> dalam <i>Before, Now & Then</i> dan <i>Penyalin Cahaya</i> ,” 2025.	kualitatif dengan pendekatan analisis visual (<i>female gaze</i> atau kajian sinema)	Persamaan: Membahas bagaimana kamera dan narasi membingkai tubuh dan pengalaman perempuan dalam suatu struktur kekuasaan. Perbedaan: (1) Kajian bertumpu pada teori <i>female gaze</i> dan estetika sinema, bukan pada relasi kuasa Foucault dan wacana kepemimpinan Islam. (2) Kajian terdahulu tidak

				menyoroti figur pemimpin sekte atau klaim mesianis.
9	Fahrizak Budi Setiawan	“Representasi Konflik dan Kekuasaan dalam Relasi Tokoh Novel <i>Orang-orang Oetimu</i> ”, 2024.	Kualitatif deskriptif dengan pendekatan sosiologi sastra	Persamaan: Menelaah konflik dan kekuasaan dalam hubungan antartokoh, serta memperlihatkan bahwa ketimpangan kekuasaan dapat memproduksi kekerasan dan kepatuhan. Perbedaan: (1) Objek kajian berupa novel realis berlatar NTT dalam ranah sastra. (2) Kajian terdahulu tidak mengkaji Islam, media populer, maupun kepemimpinan karismatik keagamaan.
10	Ahmad Nuril Huda	“Filming <i>Ayat-Ayat Cinta: The Making of a Muslim Public Sphere in Indonesia</i> ”, 2010.	Kualitatif dengan pendekatan studi media dan analisis wacana (<i>cultural studies</i>)	Persamaan: Mengkaji bagaimana film bernuansa Islam membentuk ruang publik Muslim dan memproduksi otoritas keagamaan baru melalui media populer. Perbedaan: (1) Fokus pada film Islami bernuansa romantis dengan perdebatan publik mengenai poligami. (2) Penelitian terdahulu tidak menggunakan kerangka Foucault secara eksplisit dan tidak membahas pemimpin sekte yang menyimpang.
11	Hariyadi	“Finding Islam in Cinema: Islamic Films and the Identity of Indonesian Muslim	Kualitatif dengan pendekatan resepsi audiens (<i>audience studies</i>)	Persamaan: Memposisikan film Islami sebagai medan pembentukan identitas Muslim dan sumber otoritas baru di luar lembaga keagamaan tradisional. Perbedaan: (1) Kajian menitikberatkan pada resepsi

		Youths”, 2013.		pemuda Muslim terhadap film Islami dan konstruksi identitas, bukan analisis wacana kritis atas satu serial spesifik yang menampilkan sekte dan klaim Imam Mahdi.
12	Ferry Muhammad syah Siregar	<i>“Religious Leader and Charismatic Leadership in Indonesia: The Role of Kyai in Pesantren in Java”</i> , 2013	Kualitatif lapangan (<i>field research</i>) dengan pendekatan sosiologis (observasi dan wawancara)	Persamaan: Mengulas kepemimpinan karismatik tokoh agama dan struktur kekuasaan yang membentuk kepatuhan pengikut. Perbedaan: (1) Kajian lapangan pada pesantren di Jawa dengan kerangka Max Weber, dalam konteks kepemimpinan kyai yang relatif legitimate (2) Kajian terdahulu berbeda dengan representasi pemimpin sekte menyimpang yang akan dikajij dalam penelitian ini.
13	Ali Nasith	<i>“The Role of Kyai’s Charismatic Leadership in Mitigating Religious Intolerance and Radicalism in Pesantren”</i> , 2024.	Kualitatif lapangan dengan pendekatan studi kasus (observasi, wawancara, dokumentasi)	Persamaan: Menyoroti dampak karisma pemimpin agama terhadap sikap keberagaman pengikut. Perbedaan: (1) Kajian terdahulu menunjukkan peran konstruktif kyai dalam meredam intoleransi dan radikalisme. (2) Secara normatif kajian terdahulu ini berlawanan dengan figur Walid yang justru memobilisasi kekerasan dan ketaatan tanpa kritik dalam <i>Bidaah</i>.

Penelitian-penelitian terdahulu menunjukkan bahwa relasi kuasa dalam media budaya populer bekerja melalui tubuh, wacana, dan konstruksi sosial yang

kompleks. Yeni Putranti menyoroti komodifikasi tubuh perempuan dalam relasi patriarkal, sementara Botwinnik D. Hamonangan menunjukkan bagaimana media visual mereproduksi standar kecantikan sebagai bentuk kontrol sosial. Temuan ini diperkuat oleh Annisa Adilla dan Nurudin Sidiq Mustofa yang menegaskan bahwa relasi kuasa dalam sinema tidak hanya memproduksi subordinasi, tetapi juga membuka ruang resistensi. Di sisi lain, kajian Islam dan media seperti yang ditunjukkan oleh Ahmad Nuril Huda dan Hariyadi memperlihatkan bahwa film dan serial berfungsi sebagai arena pembentukan ruang publik Muslim sekaligus sumber otoritas keagamaan baru di luar institusi formal. Sementara itu, kajian kepemimpinan Islam oleh Ferry Muhammadsyah Siregar dan Ali Nasith menunjukkan bahwa karisma pemimpin agama bersifat ambivalen, di satu sisi mampu membangun moderasi, namun di sisi lain berpotensi menghasilkan kepatuhan yang kuat.

Namun demikian, terdapat sejumlah kesenjangan yang signifikan. Pertama, mayoritas penelitian masih berfokus pada konteks sosial yang relatif umum seperti keluarga, komunitas lokal, pendidikan, dan relasi gender, tanpa mengkaji secara spesifik komunitas keagamaan tertutup yang bersifat ideologis dan problematik. Kedua, meskipun media Islami telah dipahami sebagai ruang negosiasi makna ‘Islam yang benar’, belum ada kajian yang secara khusus menganalisis representasi sekte atau komunitas pseudo-Islam dalam produk budaya populer berbasis streaming di kawasan Indonesia dan Malaysia. Ketiga, studi tentang kepemimpinan karismatik dalam Islam cenderung menekankan sisi konstruktifnya, sementara potensi manipulatifnya, terutama melalui klaim kebenaran religius dan imajinasi

mesianis seperti Imam Mahdi, belum banyak dikaji, khususnya melalui pendekatan analisis wacana Michel Foucault. Penelitian ini bertujuan untuk mengisi celah tersebut dengan menganalisis relasi kuasa dan produksi kebenaran dalam komunitas “Jihad Ummah” yang direpresentasikan dalam serial *Bidaah*, melalui integrasi kajian kepemimpinan Islam, Islam dan media, serta analisis wacana Foucauldian.

F. Definisi Operasional

1. Relasi Kuasa

Relasi kuasa dapat dipahami sebagai jaringan hubungan dinamis antar subjek dan institusi, di mana berbagai bentuk pengaruh, kontrol, dan pengarahan perilaku dijalankan melalui mekanisme yang tidak selalu bersifat represif, tetapi juga produktif dan normatif.⁴⁰ Relasi ini tampak dalam cara aturan, wacana, pengetahuan, dan praktik sosial bekerja membentuk apa yang dianggap wajar, rasional, patut, atau menyimpang dalam suatu masyarakat.⁴¹ Dalam penelitian ini, relasi kuasa merujuk pada hubungan antartokoh dan institusi dalam serial *Bidaah* yang memperlihatkan bagaimana suatu pihak memengaruhi, mengarahkan, dan mengontrol tindakan, pikiran, serta keyakinan pihak lain hingga menghasilkan norma, identitas, dan perilaku yang dianggap sah.

⁴⁰ Gerd Christensen, “Three Concepts of Power: Foucault, Bourdieu, and Habermas,” *Power and Education* (Denmark) 16, no. 2 (2024): 182–95, <https://doi.org/10.1177/17577438231187129>.

⁴¹ Michel Foucault, *Security, Territory, Population (1978-1979)* (Palgrave Macmillan, 2007). Hlm. 185

Michel Foucault menegaskan bahwa kekuasaan tidak hanya bekerja sebagai kekuatan negatif yang menolak, membatasi, dan melarang, tetapi juga sebagai kekuatan produktif yang memproduksi realitas, bidang objek, serta ritual kebenaran.⁴² Oleh karena itu, relasi kuasa dalam penelitian ini dapat diidentifikasi melalui beberapa indikator, seperti kemampuan pihak tertentu menentukan agenda pembicaraan, menetapkan norma dan standar perilaku, mendistribusikan sanksi dan penghargaan, serta mengakses dan mengelola sumber pengetahuan yang diakui sah. Secara lebih spesifik, penelitian ini mengidentifikasi empat pola relasi kuasa dalam serial *Bidaah*: (1) relasi pastoral antara Walid dan seluruh jamaah, di mana Walid diposisikan sebagai satu-satunya jalan keselamatan; (2) relasi hierarkis internal antara pengikut inti dan jamaah biasa sebagai perpanjangan kuasa Walid; (3) relasi gender yang menempatkan perempuan sebagai subjek yang perlu 'diselamatkan' sekaligus sebagai objek praktik nikah batin; dan (4) relasi eksklusif antara komunitas dan dunia luar yang mengonstruksi pihak luar sebagai 'sesat'.⁴³

2. Produksi Kebenaran

Produksi kebenaran dalam penelitian ini merujuk pada proses diskursif yang melaluinya suatu ajaran, klaim, atau praktik dikonstruksi, dilegitimasi, dan diedarkan sebagai sesuatu yang 'benar,' 'sah,' atau 'sesat' dalam komunitas Jihad Ummah. Konsep ini bertumpu pada gagasan Foucault tentang *regime of truth*: bahwa setiap masyarakat memiliki politik umum kebenarannya

⁴² Michel Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison* (Surveiller et Punir: Naissance de la prison by Editions Gallimard, 1995; repr., Vintage Books, 1995). Hlm. 194

⁴³ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction.*, vol. 1 (Vintage Books, 1990). Hlm. 95

sendiri berupa tipe-tipe wacana yang diterima dan dibuat berfungsi sebagai benar, mekanisme yang memungkinkan pembedaan antara pernyataan yang benar dan yang salah, teknik dan prosedur yang dihargai dalam perolehan kebenaran, serta status mereka yang bertugas mengatakan apa yang dianggap benar. Dalam kerangka ini, kebenaran bukanlah sesuatu yang ditemukan atau diwahyukan secara netral, melainkan sesuatu dari dunia ini yang diproduksi hanya berdasarkan berbagai bentuk pembatasan dan menimbulkan efek-efek kuasa yang teratur.⁴⁴

Produksi kebenaran dalam teks serial *Bidaah* pada penelitian ini ditelusuri melalui: *Pertama*, identifikasi terhadap pernyataan-pernyataan kunci yang menetapkan definisi 'benar,' 'salah,' 'sah,' dan 'bidaah'. *Kedua*, analisis terhadap otoritas yang berbicara dengan menganalisis siapa yang memiliki hak untuk mendefinisikan kebenaran, dalam posisi apa, dan melalui mekanisme apa klaim tersebut disampaikan (ceramah, ancaman, bisikan spiritual). *Ketiga*, penelusuran terhadap sumber-sumber legitimasi yang dirujuk (teks suci yang ditafsirkan secara spesifik, pengalaman spiritual yang diklaim eksklusif, tradisi yang diinvensikan). *Keempat*, pengamatan terhadap prosedur eksklusi seperti bagaimana wacana tandingan dibungkam, disingkirkan, atau dilabeli sebagai 'sesat'.

3. Representasi Kepemimpinan Islam

Representasi kepemimpinan Islam dalam penelitian ini merujuk pada cara serial *Bidaah* menggambarkan sosok pemimpin agama melalui elemen-

⁴⁴ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 131

elemen naratif, dialog, dan visual. Secara operasional, indikatornya mencakup: Bagaimana cara pemimpin digambarkan mengambil keputusan, menafsirkan ajaran agama, memimpin ritual, dan berinteraksi dengan pengikut. Simbol-simbol yang dilekatkan padanya (gelar, busana, bahasa religius). Atau bingkai naratif yang menempatkannya sebagai figur kharismatik, otoriter, atau menyimpang. Representasi ini dibaca sebagai konstruksi yang terikat pada relasi kuasa dan ideologi tertentu, sesuai dengan pendekatan analisis wacana Foucault yang menempatkan representasi sebagai praktik diskursif yang memproduksi objek yang dibicarakannya.⁴⁵

4. Analisis Wacana Michel Foucault

Secara operasional, analisis wacana Michel Foucault dalam penelitian ini adalah metode pembacaan teks audiovisual yang berfokus pada bagaimana bahasa, pengetahuan, dan praktik simbolik dalam serial *Bidaah* memproduksi kebenaran dan mengatur subjek. Analisis ini mengidentifikasi bagaimana ‘pernyataan’ (*statement*) sebagai unit dasar wacana, muncul, diatur, dan memperoleh legitimasi dalam suatu formasi diskursif tertentu, sebagaimana Foucault mendefinisikan *statement* bukan sebagai kalimat gramatikal atau proposisi logis, melainkan sebagai ‘fungsi enunsiatif’ (*enunciative function*) yang memungkinkan sejumlah pernyataan saling terhubung dalam sistem diskursif.⁴⁶ Analisis ini dijalankan dengan menerapkan empat prinsip metodologis yang dirumuskan Foucault dalam *The Order of Discourse*:

⁴⁵ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972) (Pantheon Books, 1972). Hlm 40-49

⁴⁶ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). Hlm. 80-87

Pembalikan (*reversal*), diskontinuitas (*discontinuity*), kekhususan (*specificity*), dan eksterioritas (*exteriority*).⁴⁷

5. Bidaah

Istilah *Bidaah* atau *bid'ah* berasal dari bahasa Arab بدعة (akar ب-د-ع) yang bermakna dasar 'menciptakan sesuatu yang baru tanpa preseden'. Dalam bahasa Indonesia atau Melayu, istilah ini diserap sebagai *bid'ah/bidah/bidaah*, yang oleh KBBI diartikan sebagai perbuatan dalam agama yang tidak mengikuti contoh atau sumber otoritatif. Dalam wacana Islam, *bid'ah* berfungsi sebagai kategori normatif untuk menilai praktik atau keyakinan keagamaan sebagai 'baru' dan kerap kali 'menyimpang'. Kata ini sendiri merujuk pada hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Nasa'i:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ: يَحْمَدُ اللَّهُ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ: مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضِلَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ، إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُخْدَتَاتُهَا، وَكُلُّ مُخْدَتَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ.⁴⁸

Artinya: "Dari Jabir bin 'Abdillah, ia berkata: Rasulullah SAW dalam khutbahnya memuji Allah dan menyanjung-Nya sebagaimana yang layak

⁴⁷ Michel Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1 (New York University Press, 1984; repr., Penerbit Jualan Buku Sastra, 2022). Hlm. 51-57

⁴⁸ Ahmad bin Syu'ayb al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i, Kitab Salat al-'Idayn, Bab Kayfa al-Khutbah*, no. 1578 (Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1986), <https://sunnah.com/nasai:1578> sunnah.

bagi-Nya, kemudian bersabda: Barangsiapa yang diberi petunjuk Allah maka tidak ada yang dapat menyesatkannya, dan barangsiapa yang disesatkan-Nya maka tidak ada yang dapat memberinya petunjuk. Sesungguhnya sebenar-benar perkataan adalah Kitabullah, sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, seburuk-buruk perkara adalah yang diada-adakan, setiap yang diada-adakan adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah kesesatan, dan setiap kesesatan tempatnya di neraka.”

Dalam tradisi fikih dan teologi Islam, para ulama kemudian mengembangkan pembedaan lebih lanjut antara *bid'ah hasanah* (bidaah yang baik) dan *bid'ah sayyi'ah* atau *bid'ah dalalah* (bidaah yang sesat), meskipun pembedaan ini sendiri menjadi arena perdebatan panjang di antara mazhab-mazhab Islam.

Pemilihan kata *Bidaah* sebagai judul serial drama Malaysia (2025) mengacu pada komunitas Jihad Ummah sebagai entitas yang dalam pembacaan normatif Islam menjalankan praktik-praktik yang menyimpang dari ajaran yang sah. Walid dalam serial ini justru mengklaim bahwa *ia dan komunitasnyalah* yang mengikuti kebenaran, sementara dunia Islam di luarnya yang telah tersesat.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memberikan kerangka penulisan yang lebih sistematis, penelitian ini disusun ke dalam lima bab yang masing-masing membahas aspek-aspek yang berkaitan dengan fokus penelitian. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini sebagai berikut:

BAB I: Bab ini memaparkan latar belakang masalah dan menghadirkan data-data tentang isu penyimpangan agama, persepsi kebenaran, dan representasi kepemimpinan Islam dalam media, serta urgensi kajian tersebut dalam konteks kajian Islam dan media kontemporer. Pada bagian ini dirumuskan fokus dan pertanyaan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian secara teoritis maupun praktis, serta posisi penelitian dalam kaitannya dengan studi-studi terdahulu yang relevan.

BAB II: Bab ini menyajikan Kajian Teoretis dan Tinjauan Pustaka yang menjadi landasan konseptual dan teoretis bagi analisis penelitian, meliputi konsep relasi kuasa, rezim kebenaran, dan diskursus wacana dalam pemikiran Michel Foucault, konsep kepemimpinan dalam perspektif Islam, serta kajian tentang representasi Islam dalam media.

BAB III: Bab ini menjelaskan pendekatan dan metode yang digunakan untuk menjawab rumusan masalah secara ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan. Di dalamnya dipaparkan jenis dan pendekatan penelitian, sumber dan jenis data, teknik penentuan unit analisis, teknik pengumpulan data (misalnya dokumentasi teks, transkrip, dan sebagainya), serta teknik analisis data dengan kerangka analisis wacana Michel Foucault. Bab ini juga menguraikan langkah-langkah operasional penelitian, termasuk upaya menjaga keabsahan data dan keterbatasan metodologis yang perlu dicatat.

BAB IV: Bab ini merupakan inti pembahasan yang berisi penyajian dan analisis data dalam kerangka teori yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya. Analisis dilakukan dengan menerapkan prinsip-prinsip analisis wacana Foucault (arkeologi dan genealogi) untuk menunjukkan bagaimana kuasa dan pengetahuan beroperasi,

bagaimana subjek dibentuk, serta bagaimana resistensi dimediasi dalam teks. Analisis bukan untuk menemukan makna tersembunyi, melainkan untuk memperlihatkan aturan-aturan pembentukan yang menjadi kondisi eksistensi, koeksistensi, pemeliharaan, modifikasi, dan hilangnya berbagai pernyataan dalam formasi diskursif yang dikaji.

BAB V: Penutup, berisi kesimpulan yang merangkum temuan utama penelitian terkait relasi kuasa, persepsi kebenaran, dan representasi kepemimpinan Islam dalam teks yang dianalisis. Selain itu, bagian ini juga memuat refleksi atas keterbatasan penelitian, implikasi teoretis dan praktis dari temuan, serta saran bagi penelitian selanjutnya yang ingin mengembangkan tema sejenis, baik dalam ranah kajian Islam dan media maupun studi wacana kritis pada umumnya.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Kekuasaan Perspektif Pemikiran Michel Foucault

Untuk memahami bagaimana kepemimpinan keagamaan dalam serial *Bidaah* bekerja pada level mikro—terutama dalam membangun otoritas, membentuk kepatuhan, dan memediasi resistensi, penelitian ini menggunakan kerangka analitis Michel Foucault. Berbeda dari teori kekuasaan klasik yang melihat kuasa sebagai kepemilikan atau dominasi hierarkis, Foucault memahami kuasa sebagai relasi yang produktif dan tersebar dalam jaringan sosial. Dalam penelitian ini, kerangka Foucault dioperasionalisasikan melalui tujuh tahapan berurutan: (1) kekuasaan sebagai relasi produktif, (2) keterkaitan kuasa dan pengetahuan, (3) wacana dan formasi diskursif, (4) rezim kebenaran, (5) mekanisme kuasa (disiplin, panoptikon, pastoral) yang dibedakan dari relasi kuasa, (6) pembentukan subjek yang patuh, dan (7) resistensi. Ketujuh tahapan ini akan memandu pembaca untuk memahami secara sistematis bagaimana tokoh Walid membangun dan mempertahankan kekuasaannya dalam narasi serial.

1. Kekuasaan sebagai Relasi Produktif

Dalam pemikiran Michel Foucault, kekuasaan tidak dipahami sebagai sesuatu yang dimiliki secara tetap oleh individu, kelompok, atau institusi tertentu, melainkan sebagai relasi yang terus-menerus diproduksi dalam jaringan sosial. Pandangan ini merupakan kritik terhadap konsep kekuasaan klasik yang cenderung melihat kuasa sebagai kepemilikan atau kapasitas yang terpusat, sebagaimana terlihat dalam tradisi pemikiran Karl Marx yang

menekankan dominasi kelas, maupun Max Weber yang memahami kuasa sebagai kemampuan aktor untuk memaksakan kehendaknya.⁴⁹ Berbeda dari pendekatan tersebut, Foucault menolak melihat kuasa sebagai entitas yang dapat dimiliki, dan lebih menekankan bahwa kuasa hanya ada sejauh ia dipraktikkan dalam relasi yang dinamis dan terus berubah.

Kuasa, dalam kerangka ini, bersifat tersebar dan tidak terpusat pada satu titik tertentu. Ia tidak semata-mata bergerak dari atas ke bawah, tetapi hadir dalam berbagai level kehidupan sosial, termasuk dalam praktik-praktik keseharian yang tampak sepele. Foucault menunjukkan bahwa relasi kuasa bekerja melalui mekanisme yang halus, seperti aturan, norma, klasifikasi, serta prosedur yang mengatur perilaku individu tanpa harus selalu menggunakan kekerasan atau paksaan langsung. Dalam *The History of Sexuality*, ia menegaskan bahwa kuasa tidak hanya beroperasi secara represif, melainkan juga produktif, karena mampu menghasilkan realitas sosial, membentuk pengetahuan, serta mengonstruksi identitas subjek.⁵⁰

Lebih lanjut, dalam *Discipline and Punish*, Foucault memperlihatkan bagaimana kuasa bekerja pada tingkat mikro melalui praktik disipliner yang menata tubuh dan perilaku individu. Kuasa tidak selalu tampil sebagai larangan atau hukuman, tetapi justru bekerja secara internal melalui proses normalisasi, sehingga individu secara tidak sadar menyesuaikan dirinya dengan standar yang dianggap benar. Dengan demikian, relasi kuasa tidak

⁴⁹ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. Hlm. 26-27.

⁵⁰ Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction.*, vol. 1. Hlm 94-95

hanya membatasi tindakan, tetapi juga membentuk cara berpikir, cara bertindak, bahkan cara individu memahami dirinya sendiri. Perspektif ini menegaskan bahwa kuasa bukan sekadar alat dominasi, melainkan jaringan relasional yang produktif dan imanen dalam kehidupan sosial.⁵¹

2. Kuasa/Pengetahuan (*Power/Knowledge*) Sebagai Keterkaitan yang Tidak Terpisahkan

Salah satu kontribusi paling fundamental dari Michel Foucault adalah gagasannya mengenai keterkaitan yang tak terpisahkan antara kuasa dan pengetahuan. Dalam berbagai karyanya, terutama yang terhimpun dalam *Power/Knowledge* dan *The History of Sexuality*, Foucault menegaskan bahwa kuasa tidak hanya beroperasi melalui pengetahuan, tetapi juga secara aktif memproduksi pengetahuan itu sendiri.⁵² Dengan demikian, pengetahuan bukanlah entitas netral yang merefleksikan realitas objektif, melainkan selalu terkait dengan kepentingan kuasa. Sebaliknya, kuasa membutuhkan pengetahuan untuk melegitimasi dan memperkuat dirinya. Apa yang dianggap sebagai "pengetahuan" pada suatu masa selalu merupakan hasil dari relasi kuasa yang bekerja di balik produksinya.⁵³

Foucault juga menunjukkan bahwa pengetahuan berfungsi sebagai instrumen kuasa sekaligus sebagai efek dari kuasa itu sendiri. Pengetahuan tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari praktik-praktik sosial yang diatur oleh aturan-aturan tertentu. Dalam *The Archaeology of Knowledge*, ia

⁵¹ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. Hlm. 170-194.

⁵² Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 131

⁵³ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 27.

mengungkapkan bahwa pernyataan-pernyataan ilmiah, misalnya, tidak dapat dipisahkan dari kondisi historis dan sosial yang memungkinkannya muncul sebagai kebenaran.⁵⁴ sehingga apa yang diakui sebagai pengetahuan yang sah selalu terkait dengan struktur kuasa yang menopangnya. Foucault menolak pemisahan antara pengetahuan dan kuasa dengan menyatakan bahwa keduanya membentuk suatu relasi yang bersifat timbal balik. Kuasa menghasilkan dan mengatur pengetahuan, sementara pengetahuan berfungsi untuk memperkuat dan melegitimasi kuasa. Setiap sistem pengetahuan memiliki mekanisme internal yang menentukan apa yang dapat dikatakan, siapa yang berhak mengatakannya, dan dalam konteks apa pernyataan tersebut dianggap sah, sehingga kebenaran bukanlah sesuatu yang berdiri di luar relasi sosial, melainkan merupakan efek dari praktik kuasa yang terus-menerus direproduksi.⁵⁵

3. Wacana dan Formasi Diskursif

Foucault memberikan perhatian yang sangat besar pada wacana sebagai arena tempat kuasa dan pengetahuan bertemu. Wacana tidak dipahami secara sempit sebagai bahasa atau kumpulan pernyataan, melainkan sebagai praktik yang secara sistematis membentuk objek yang dibicarakannya.⁵⁶ Wacana juga bukan hanya mencerminkan realitas, tetapi turut membentuk dan mengorganisasikan realitas tersebut melalui sistem pengetahuan tertentu.

⁵⁴ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). Hlm. 31

⁵⁵ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 131.

⁵⁶ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). Hlm. 49

Sehingga, apa yang dapat dipikirkan, dikatakan, dan dipahami oleh suatu masyarakat selalu berada dalam batas-batas yang ditentukan oleh praktik diskursif yang berlaku pada periode tertentu.

Foucault memperkenalkan konsep formasi diskursif untuk menjelaskan bahwa wacana tidak muncul secara acak, melainkan diatur oleh seperangkat aturan yang bersifat anonim dan historis. Dalam *The Archaeology of Knowledge*, ia menunjukkan bahwa setiap formasi diskursif memiliki kondisi kemungkinan yang menentukan objek apa yang dapat dibicarakan, konsep apa yang dapat digunakan, serta strategi apa yang dianggap sah dalam memproduksi pengetahuan. Dengan kata lain, formasi diskursif menetapkan kerangka yang mengatur hubungan antara pernyataan-pernyataan, sehingga hanya bentuk-bentuk tertentu yang dapat diakui sebagai pengetahuan yang valid.⁵⁷

Lebih lanjut, dalam *The Order of Discourse*, Foucault menegaskan bahwa wacana selalu berada dalam mekanisme kontrol, seleksi, dan distribusi. Tidak semua orang memiliki otoritas yang sama untuk berbicara, dan tidak semua pernyataan memiliki status yang setara. Ada prosedur-prosedur yang mengatur siapa yang berhak berbicara, dalam konteks apa suatu pernyataan dapat disampaikan, serta bagaimana suatu ujaran dapat diterima sebagai benar atau ditolak sebagai menyimpang. Mekanisme ini mencakup larangan, klasifikasi, serta institusionalisasi pengetahuan melalui

⁵⁷ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). Hlm 37-38.

disiplin ilmu dan otoritas tertentu.⁵⁸ Melalui mekanisme tersebut, wacana berperan dalam membentuk kategori-kategori sosial yang kemudian dianggap sebagai kenyataan objektif, seperti normal dan abnormal, benar dan salah, ortodoks dan menyimpang.⁵⁹ Kategori-kategori ini tidak bersifat alamiah, melainkan hasil dari praktik diskursif yang terus direproduksi dalam kehidupan sosial. Wacana tidak hanya mengatur apa yang dapat dikatakan, tetapi juga membentuk cara individu memahami dunia dan dirinya sendiri. Perspektif ini menegaskan bahwa produksi makna selalu terkait dengan relasi kuasa yang bekerja melalui struktur wacana yang mengatur kemungkinan berpikir dan berbicara dalam suatu masyarakat.⁶⁰

4. Rezim Kebenaran (*Regime of Truth*)

Konsep rezim kebenaran juga merupakan salah satu gagasan dalam pemikiran Michel Foucault yang menegaskan bahwa kebenaran tidak bersifat universal dan netral, melainkan diproduksi melalui relasi kuasa yang bekerja dalam suatu masyarakat. Dalam kerangka ini, setiap masyarakat memiliki apa yang disebut sebagai ‘politik kebenaran’, yaitu seperangkat mekanisme, prosedur, dan institusi yang menentukan jenis wacana apa yang diakui sebagai benar, teknik apa yang sah untuk memproduksi kebenaran, serta siapa yang memiliki otoritas untuk menyatakannya.⁶¹

Foucault menekankan bahwa rezim kebenaran dibentuk melalui interaksi antara kuasa dan pengetahuan yang saling menguatkan. Kuasa tidak

⁵⁸ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 8

⁵⁹ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. Hlm. 30

⁶⁰ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. Hlm. 54

⁶¹ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 131

hanya menghasilkan kebenaran, tetapi juga bergantung pada kebenaran tersebut untuk mempertahankan keberlangsungan sebuah kekuasaan. Dalam *Power/Knowledge*, ia menunjukkan bahwa apa yang dianggap sebagai kebenaran selalu terkait dengan institusi-institusi yang memiliki otoritas, seperti negara, agama, ilmu pengetahuan, dan sistem pendidikan. Institusi-institusi ini berperan dalam menetapkan standar validitas, mengatur distribusi pengetahuan, serta menentukan batas antara yang benar dan yang salah.⁶²

Lebih lanjut, rezim kebenaran bekerja melalui berbagai mekanisme legitimasi yang bersifat halus namun efektif. Mekanisme tersebut mencakup proses seleksi terhadap wacana yang dianggap sah, pembentukan disiplin ilmu sebagai otoritas epistemik, serta internalisasi norma oleh individu melalui praktik-praktik sosial. Dalam proses ini, individu tidak hanya menjadi objek dari kebenaran, tetapi juga turut mereproduksi kebenaran tersebut melalui tindakan dan pemikirannya. Dengan kata lain, kebenaran tidak hanya dipaksakan dari luar, tetapi juga diinternalisasi sebagai sesuatu yang ‘alami’ dan tidak perlu dipertanyakan.⁶³

5. Mekanisme Kuasa: Disiplin, Panoptikon dan Kuasa Pastoral

Sebelum membahas ketiga mekanisme kuasa, penting untuk menegaskan perbedaan antara relasi kuasa dan mekanisme kuasa dalam kerangka praktis pemikiran Foucault. Relasi kuasa merujuk pada hubungan strategis antarindividu atau kelompok di mana satu pihak mempengaruhi

⁶² Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Hlm. 131

⁶³ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. hlm. 132-133

tindakan pihak lain (dalam penelitian ini adalah hubungan antara Walid dan jamaah. Relasi kuasa bersifat dinamis, tersebar, dan selalu melibatkan kemungkinan resistensi. Sementara itu, mekanisme kuasa adalah instrumen-instrumen spesifik yang digunakan untuk menjalankan relasi kuasa tersebut. Foucault mengidentifikasi tiga mekanisme utama: kuasa disipliner, panoptikon, dan kuasa pastoral. Dengan kata lain, relasi kuasa adalah 'apa' yang terjadi (hubungan Walid-jamaah), sedangkan mekanisme kuasa adalah 'bagaimana' ia terjadi (instrumen-instrumen operasionalnya). Keduanya saling terkait dan tidak dapat dipisahkan dalam analisis kekuasaan Foucault.

Kuasa Disipliner: Berbeda dengan kekuasaan berdaulat yang spektakuler, kasat mata, dan bekerja melalui hukuman publik, kuasa disipliner bekerja secara halus, terus-menerus, dan terutama pada tubuh individu. Disiplin memproduksi tubuh yang patuh sekaligus berguna.⁶⁴ Instrumen utama kuasa disipliner meliputi pengamatan hierarkis, normalisasi melalui penghakiman, dan ujian yang menggabungkan keduanya. Melalui instrumen-instrumen ini, individu diklasifikasi, dibandingkan, didiferensiasi, dan pada akhirnya dinormalisasi menjadi sebuah proses yang membentuk individu sebagai kasus yang dapat dideskripsikan, dianalisis, dan diukur.⁶⁵

Panoptikon: Untuk mengilustrasikan cara kerja kuasa disipliner, Foucault menggunakan metafora Panoptikon, sebuah desain arsitektur

⁶⁴ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 137-138

⁶⁵ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 170-194

penjara yang dirancang oleh Jeremy Bentham. Dalam struktur ini, setiap tahanan ditempatkan dalam sel individual yang sepenuhnya terlihat dari menara pusat, tetapi tanpa mengetahui kapan ia sedang diawasi. Efek utama dari pengaturan ini adalah menciptakan kondisi kesadaran dan visibilitas permanen yang menjamin berfungsinya kekuasaan secara otomatis. Tahanan menginternalisasi pengawasan dan menjadi pengawas bagi dirinya sendiri.⁶⁶ Hal paling penting, bagi Foucault, bukanlah arsitektur fisiknya, melainkan prinsip yang diwakilinya: kekuasaan menjadi lebih efisien ketika ia tidak perlu selalu hadir secara aktual, melainkan telah diinternalisasi sebagai potensi pengawasan yang permanen.

Kuasa Pastoral: Bentuk kekuasaan ini berasal dari tradisi Kristen yang memetaforkan hubungan pemimpin dan umat sebagai hubungan gembala dan kawanan domba. Kuasa pastoral berorientasi pada keselamatan setiap domba satu per satu.⁶⁷ Gembala tidak hanya memerintah kawanan, tetapi juga menjaga, memberi makan, menyembuhkan, dan yang paling penting, siap mengorbankan dirinya untuk kawanannya. Namun, kuasa pastoral juga mengandung dimensi kontrol yang mendalam: gembala harus mengetahui apa yang dilakukan setiap domba, bahkan isi pikiran dan jiwanya. Hal ini menuntut pengakuan, pemeriksaan hati nurani, dan bimbingan spiritual yang terus-menerus seperti mekanisme yang memungkinkan kontrol total atas individu atas nama keselamatan.⁶⁸

⁶⁶ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 200-203

⁶⁷ Foucault, *Security, Territory, Population (1978-1979)*. hlm. 127-129

⁶⁸ Foucault, *Security, Territory, Population (1978-1979)*. hlm. 181-185

Ketiga mekanisme di atas, sering kali beroperasi secara simultan dan saling melengkapi. Kuasa pastoral menyediakan legitimasi moral untuk kontrol, kuasa disipliner menyediakan teknik untuk menjalankan kontrol, sementara mekanisme panoptik menjamin bahwa kontrol tersebut bekerja secara efisien melalui internalisasi pengawasan.

6. Produksi Subjek yang Patuh

Salah satu hal yang paling membedakan teori kekuasaan Foucault dengan teori kekuasaan yang lain adalah kekuasaan yang bekerja bukan dengan paksaan, melainkan dalam subjek yang patuh. Dalam kerangka ini, subjek bukanlah entitas otonom yang sudah ada sebelumnya, melainkan dibentuk melalui praktik-praktik kuasa yang terus-menerus bekerja pada dirinya. Pembentukan subjek melibatkan mekanisme normalisasi, klasifikasi, dan pengakuan yang membuat individu memahami dirinya sendiri melalui kategori-kategori yang disediakan oleh kuasa.⁶⁹ Kekuasaan tidak hanya mengatur apa yang boleh dilakukan, tetapi juga membentuk siapa yang melakukannya.

7. Resistensi sebagai Bagian Inheren dari Relasi Kuasa

Foucault menegaskan bahwa di mana ada kuasa, di situ ada resistensi. Resistensi bukanlah hal yang berada di luar kuasa, melainkan bagian dari relasi kuasa itu sendiri. Ia bisa muncul dalam berbagai bentuk: pertanyaan, keraguan, ketidakpatuhan diam-diam, atau perlawanan terbuka. Resistensi

⁶⁹ Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction.*, vol. 1. Hlm. 60

tidak bersifat tunggal dan terpusat, tetapi tersebar dan muncul di berbagai titik dalam jaringan relasi kuasa.

B. Konsep Kepemimpinan dalam Perspektif Islam

Dalam bagian ini, penulis menguraikan aspek-aspek penting dari diskursus kepemimpinan Islam. Pertama, prinsip-prinsip normatif yang membentuk konsep kepemimpinan yang sah. Kedua, posisi Imam Mahdi dalam teologi Islam. Ketiga, potensi manipulasi diskursif melalui klaim mesianis (Mahdisme). Ketiga aspek ini bersama-sama membentuk kerangka normatif yang memungkinkan analisis kritis terhadap klaim-klaim kepemimpinan keagamaan, sekaligus menjembatani konsep kuasa pastoral Foucault dalam konteks Islam.

1. Konsep Dasar Kepemimpinan dalam Islam

Kepemimpinan dalam peradaban Islam merupakan entitas yang melampaui batas-batas administrasi sekuler karena mencakup dimensi spiritual, moral, dan eskatologis yang saling bertautan. Pemikiran politik Islam klasik mengembangkan konsep imamah dan khilafah sebagai dua pilar konseptual untuk menjelaskan otoritas tertinggi umat pasca-kenabian, di mana kepemimpinan bukan sekadar jabatan administratif, melainkan mandat normatif yang menyatukan fungsi teologis, etis, dan sosiologis sekaligus.

Konsep khalifah sendiri berakar pada Al-Qur'an, di mana manusia ditunjuk sebagai wakil Tuhan di bumi (QS. Al-Baqarah [2]: 30) yang bukan sekadar mandat teokratis yang memberikan kekuasaan absolut, melainkan amanah yang harus dipertanggungjawabkan. Adapun dalam literatur politik

Islam klasik, ada dua istilah kunci yang digunakan yakni: *khalifah* (wakil, pengganti) dan *imamah* (kepemimpinan umat).⁷⁰

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ
وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: (Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah 13) di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sebenarnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Al-Mawardi mendefinisikan imamah sebagai lembaga yang didirikan untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama (*hirasat al-din*) dan mengatur urusan dunia (*siyasah al-dunya*).⁷¹ Definisi ini mengimplikasikan bahwa kepemimpinan Islam memiliki dimensi ganda: spiritual dan temporal, ukhrawi dan duniawi, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain.⁷² Al-Ghazali menggeser aksentuasi ke dimensi etika kekuasaan dengan merumuskan prinsip-prinsip keadilan, kecerdasan intelektual, dan religiusitas mendalam sebagai syarat mutlak seorang penguasa, sekaligus menempatkan

⁷⁰ “Qur’an Kemenag,” diakses 3 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=30&to=30>.

⁷¹ Andi Alya Nabilah dkk., “Relevansi Pemikiran Etika Politik Islam Al-Mawardi Terkait Kepemimpinan Dalam Era Kontemporer,” *Ethics and Law Journal: Business and Notary* 2, no. 2 (2024): 193–201, <https://doi.org/10.61292/eljbn.203>.

⁷² Jafar Ahmad, “Reactualizing Classical Islamic Power: Reinterpreting Al-Mawardi in Post-Reform Indonesian Democracy,” *Jurnal Ushuluddin* (Riau, Indonesia) 33, no. 1 (2025): 188, <https://doi.org/10.24014/jush.v33i1.36559>.

hubungan kausalitas antara kerusakan ulama dan kerusakan penguasa sebagai penentu nasib umat.⁷³ Ibn Khaldun, melalui teori *ashabiyyah* (solidaritas kelompok), menjelaskan bahwa keberhasilan dan keberlangsungan kekuasaan bergantung pada kohesi kolektif yang diperkuat oleh agama, sehingga agama berfungsi sebagai pengganda energi sosial bagi pembentukan peradaban dan negara yang stabil.⁷⁴ Ibn Taimiyah menegaskan bahwa bentuk sistem pemerintahan tidaklah kaku, selama prinsip-prinsip syariat untuk mewujudkan kemaslahatan umum tetap ditegakkan dengan berpegang pada tauhid.⁷⁵

Periodisasi kepemimpinan umat yang didasarkan pada hadis Hudzaifah bin al-Yaman dalam Musnad Ahmad memberikan kerangka makro untuk memahami dinamika sejarah otoritas kepemimpinan Islam melalui lima fase: (1) masa kenabian (*nubuwwah*), (2) khilafah di atas pola kenabian (*khilafah 'ala minhaj al-nubuwwah*) yang diwakili Khulafa al-Rasyidin, (3) kerajaan yang "menggigit" (*mulkan 'adhan*),⁷⁶ (4) kerajaan yang "memaksa" (*mulkan jabriyyah*),⁷⁷ dan (5) kembalinya khilafah di atas manhaj kenabian di akhir

⁷³ Erna Yunita dkk., "ANALISIS KONSEP PEMIMPIN IDEAL DALAM PERSPEKTIF IMAM AL-GHAZALI (AT-TIBRU MASBUK FII NASHIHATI AL-MULUK)," *AL-MUNADZOMAH* (Bogor, Indonesia) 2, no. 2 (2023): 74–88, <https://doi.org/10.51192/almunadzomah.v2i1.584>.

⁷⁴ Khairulyadi Khairulyadi dkk., "Asabiyah and Religious Solidarity (A Socio-Historical Analysis of Asabiyah's Ibn Khaldun in Relation to the Concept of Muslim Unity)," *Community: Pengawas Dinamika Sosial* 7, no. 1 (2021): 1, <https://doi.org/10.35308/jcpds.v7i1.3604>.

⁷⁵ Andi Alya Nabilah dkk., "Relevansi Pemikiran Etika Politik Islam Al-Mawardi Terkait Kepemimpinan Dalam Era Kontemporer," *Ethics and Law Journal: Business and Notary* 2, no. 2 (2024): 193–201, <https://doi.org/10.61292/eljbn.203>.

⁷⁶ Mulkan 'Adhan (مُلْكًا عَاثًا), Kata 'adh itu asalnya dari "menggigit dengan gigi geraham", lalu dipakai secara majazi untuk sesuatu yang dipegang erat dan tidak mau dilepas. banyak ulama menjelaskan mulkan 'adhan sebagai "kerajaan yang menggenggam (menguasai) kekuasaan secara dinasti/ turun-temurun"

⁷⁷ Mulkan Jabriyyah (مُلْكًا جَبْرِيَّةً), Akar kata jabr berarti memaksa/ memaksakan, dari sini lahir istilah teologi Jabariyyah (paham fatalisme: semua serba dipaksa, manusia seolah tidak punya ikhtiar). Mulkan jabriyyah dalam syarah hadis dipahami sebagai "kekuasaan yang bersifat memaksa dan

zaman.⁷⁸ Imam Mahdi ditempatkan pada fase kelima sebagai figur yang kehadirannya dijamin oleh janji profetik (*wa'd nabawi*), bukan lahir dari kalkulasi politik atau prosedur elektoral, melainkan diislahkan oleh Allah untuk mengemban misi pemulihan keadilan di saat bumi telah dipenuhi kezaliman. Legitimasi Imam Mahdi bersifat teologis-eskatologis karena ia diba'at di hadapan Ka'bah dan memerintah sebagai intervensi ilahi yang menutup siklus sejarah kekuasaan manusiawi, sehingga posisinya berbeda secara fundamental dari para sultan historis yang otoritasnya bertumpu pada kekuatan militer atau dinasti.

2. Prinsip-prinsip Kepemimpinan yang Sah dan Indikator Penyimpangan

Berdasarkan teoretisi politik Islam klasik yang sedikit peneliti bahas di atas, dapat diekstraksi sejumlah kriteria normatif yang mendefinisikan kepemimpinan Islam yang sah.

Pertama, legitimasi berbasis syariat dan prosedur manusiawi. Al-Mawardi menegaskan bahwa imamah dapat ditegakkan melalui dua mekanisme: pemilihan oleh *ahl al-halli wa al-'aqd* (para tokoh yang memiliki kapasitas untuk memutuskan) atau penunjukan oleh imam sebelumnya. Dalam kedua kasus, tetap ada prosedur manusiawi yang mengikat, dan pemimpin tidak dapat mengklaim mandat ilahi secara langsung yang melewati prosedur tersebut.⁷⁹ Prinsip ini membedakan kepemimpinan Islam dari klaim-klaim

menindas”: rezim otoriter yang memakai kekuatan paksa (represi, hukum positif yang keras, dll.) sehingga rakyat seolah tidak punya ruang memilih.

⁷⁸ Zaenuri dan Rahmah Zaqiyatul Munawaroh, “Historis Periodisasi Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa (Rasulullah, Sahabat, Tabi’in),” *At-Ta'fikir* 14, no. 2 (2021): 168–77, <https://doi.org/10.32505/at.v14i2.3431>.

⁷⁹ Ahmad, “Reactualizing Classical Islamic Power.”

mesianis yang menjanjikan legitimasi transenden tanpa melalui mekanisme akuntabilitas duniawi.⁸⁰

Kedua, musyawarah sebagai prinsip operasional. Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan musyawarah dalam urusan-urusan kolektif (QS. Ali Imran: 159:

فَمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّكَ لَهُمْ ؕ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا عَلِيظًا لَّفَقَّضُوا مِنْ حَوْلِكَ ؕ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: “Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya kamu berpikir keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.”⁸¹

Begitu juga dalam QS. Al-Syura: 38):

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ؕ

Artinya: “(juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan

⁸⁰ Husna Hisaba Kholid, “Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah tentang Kepemimpinan dan Relevansinya terhadap Kriteria Calon Pemimpin Rakyat di Negara Indonesia,” *Journal for Islamic Studies* 7, no. 4 (2024), <https://doi.org/https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i4.1145>.

⁸¹ “Qur’an Kemenag,” diakses 3 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/3?from=159&to=159>.

mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka."⁸²

Al-Mawardi menempatkan musyawarah sebagai salah satu kewajiban imam, bukan sekadar anjuran moral. Pemimpin tidak memiliki monopoli tafsir dan keputusan; ia diwajibkan berkonsultasi dengan mereka yang memiliki pengetahuan dan kapasitas. Ketidadaan musyawarah, atau penggantinya dengan otoritas tunggal yang tak tergugat, merupakan indikator kuat penyimpangan dari prinsip normatif Islam.⁸³

Ketiga, akuntabilitas moral dan sosial. Al-Ghazali menekankan bahwa pemimpin adalah pengemban amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Tuhan dan manusia. Ia merumuskan syarat-syarat pemimpin yang meliputi keadilan, kecerdasan intelektual, dan religiusitas mendalam. Yang lebih penting, Al-Ghazali menekankan hubungan kausalitas antara integritas pemimpin agama dan nasib umat: kerusakan ulama dan pemimpin adalah sumber malapetaka sosial.⁸⁴ Karena itu, kritik terhadap pemimpin bukanlah pemberontakan, melainkan bagian dari tanggung jawab amar makruf nahi munkar.

⁸² "Qur'an Kemenag," diakses 3 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=38&to=38>.

⁸³ Zulfian Achmad Noviandi dkk., "Penafsiran QS Ali Imran: 159 dan Asy-Syura: 38 tentang Musyawarah dan Sistem Pengambilan," *SUJUD: JURNAL AGAMA, SOSIAL DAN BUDAYA* (Palangkaraya) 1, no. 4 (2025): 713–19, <https://doi.org/doi.org/10.63822/nr92z179>.

⁸⁴ Rizqi Shohibul Khotami dan M. Reza Saputra, "Pemahaman Hadis Al-Ghazali Tentang Menasihati Pemimpin: Studi Kasus Pejabat Negara di Indonesia," *Tabisyir: Jurnal Dakwah dan Sosial Humaniora* 5, no. 3 (2024): 202–16, <https://doi.org/10.59059/tabisyir.v5i3.1497>.

Keempat, orientasi pada kemaslahatan umum. Ibn Taimiyah dalam *Al-Siyasah al-Syar'iyah* menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan dalam Islam adalah mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umum. Bentuk sistem pemerintahan bisa fleksibel, selama prinsip-prinsip syariat yang berorientasi pada keadilan ditegakkan. Dengan demikian, setiap praktik kepemimpinan yang mengeksploitasi pengikut untuk kepentingan pribadi, ekonomi, atau seksual, bertentangan dengan prinsip paling fundamental dari kepemimpinan Islam.

Berdasarkan kriteria-kriteria ini, indikator penyimpangan kepemimpinan Islam dapat diidentifikasi pada empat hal: (1) klaim otoritas absolut yang kebal kritik dan tidak tunduk pada mekanisme akuntabilitas manusiawi; (2) penghapusan prosedur musyawarah dan penggantinya dengan otoritas tunggal; (3) manipulasi teks-teks suci untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok; serta (4) eksploitasi material dan fisik terhadap pengikut atas nama keselamatan spiritual.

3. Imam Mahdi dalam Diskursus Islam

Secara teologis, tradisi Sunni dan Syi'ah memiliki distingsi tajam dalam mendefinisikan Imam Mahdi. Dalam tradisi Sunni, Imam Mahdi dipahami sebagai manusia saleh dari keturunan Nabi Muhammad SAW melalui jalur Fatimah dan Hasan bin Ali, yang bernama Muhammad bin Abdullah; ia bukan nabi, tidak menerima wahyu, dan tidak bersifat ma'shum secara absolut, melainkan berfungsi sebagai khalifah adil yang menegakkan syariat yang telah sempurna.

Sebaliknya, dalam tradisi *Syi'ah Itsna 'Asyariyah*,⁸⁵ Imam Mahdi diyakini sebagai Imam ke-12, Muhammad bin al-Hasan al-'Askari, yang lahir pada 255 H dan memasuki fase kegaiban (*ghaybah*); ia dipandang maksum dan menjadi pusat otoritas spiritual-politik absolut, sehingga seluruh bangunan kepemimpinan dibaca sebagai representasi derivatif dari otoritas Imam Ghaib tersebut.⁸⁶

Perbedaan derajat normatif ini melahirkan konfigurasi relasi kuasa yang berbeda: dalam Sunni, legalitas pemerintahan yang sah tetap diakui meski Mahdi belum muncul, sementara dalam Syi'ah, legitimasi struktur politik senantiasa diukur dari representasi terhadap otoritas Imam Mahdi sebagai simpul final imamah. Analisis komparatif antara Imam Mahdi dan Nabi Isa as menunjukkan perbedaan ontologis dan pembagian peran eskatologis yang tegas meskipun keduanya hadir di periode yang sama. Nabi Isa adalah nabi dan rasul yang maksum serta kembali ke bumi secara supranatural, sedangkan Imam Mahdi adalah manusia biasa dari umat Nabi Muhammad SAW yang mendapatkan taufik khusus untuk memimpin. Hadis sahih riwayat Muslim menggambarkan bahwa ketika nabi Isa turun, ia menolak untuk mengimami

⁸⁵ Syi'ah Itsna 'Asyariyah (Syiah Dua Belas Imam) adalah mazhab terbesar dalam Syiah yang meyakini adanya rangkaian dua belas imam dari Ahlul Bait sebagai penerus spiritual dan politik Nabi Muhammad SAW yang ditetapkan secara ilahi. Mereka dikenal sebagai Imamiyah atau Twelver Shia karena menerima imamah 'Ali bin Abi Thalib sebagai imam pertama dan Muhammad al-Mahdi bin al-Hasan al-'Askari sebagai imam kedua belas yang diyakini masuk dalam kegaiban (*ghaybah*) dan akan kembali sebagai Mahdi di akhir zaman. Dalam teologi Itsna 'Asyariyah, dua belas imam ini dipandang *ma'shum* (terpelihara dari dosa), memiliki otoritas untuk menjaga, menjelaskan, dan menafsirkan syariat beserta makna batinnya, sehingga imamah menjadi pilar akidah yang mendefinisikan struktur otoritas agama dan politik sepanjang sejarah hingga kehadiran kembali Imam Mahdi.

⁸⁶ Mohammad Eisa Ruhullah dan Thameem Ushama, "Leadership in Islam: A Spiritual and Theological Doctrine," *Fikroh: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 18, no. 1 (2025): 54–74, <https://doi.org/10.37812/fikroh.v17i1.1737>.

shalat dan mempersilakan Imam Mahdi tetap memimpin, sebagai bentuk pemuliaan terhadap umat nabi Muhammad dan penegasan bahwa nabi Isa datang sebagai pengikut syariat terakhir, bukan pembawa syariat baru.⁸⁷ Susunan ini menunjukkan bahwa secara derajat kenabian nabi Isa tetap lebih tinggi, namun dalam tata hubungan sosial-ritual akhir zaman, Imam Mahdi tampil sebagai imam shalat dan pemimpin kolektif-militer umat, sementara nabi Isa mengemban misi supranatural khusus; membunuh Dajjal di Gerbang Ludd dan mengakhiri distorsi akidah terdahulu, sehingga keduanya membentuk pembagian peran yang saling melengkapi, bukan saling meniadakan.

Dalam hierarki otoritas Sunni, terdapat konsensus bahwa manusia terbaik setelah para nabi adalah Abu Bakar, Umar, Utsman, kemudian Ali; konsensus ini tidak tergeser oleh kemunculan Imam Mahdi, meskipun sebagian atsar tabi'in seperti riwayat Ibn Sirin menggambarkan Imam Mahdi memiliki keutamaan luar biasa, bahkan, dalam konteks tertentu, menyejajarkannya dengan kualitas keadilan para nabi.⁸⁸ Posisi Imam Mahdi berada pada spektrum tertinggi kepemimpinan umat sebagai khalifatullah eskatologis yang mandatnya bersifat ilahiah langsung, berbeda secara fundamental dari sultan-sultan historis yang otoritasnya sering kali merupakan hasil dari intrik politik dan kekuatan pedang. Ia adalah antitesis dari sejarah panjang kegelapan politik, pemimpin yang kepemimpinannya tidak dapat digugat

⁸⁷ Ruhullah dan Ushama, "Leadership in Islam."

⁸⁸ Mira Fauziah, "Prophetic Ethics and the Foundations of Islamic Leadership," *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies* 3, no. 1 (2025): 51–60, <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v3i1.7679>.

oleh mekanisme kelembagaan manusia karena dianggap sebagai penggenapan janji Tuhan.

4. Mahdisme sebagai Strategi Diskursif atas Klaim Spiritual yang Menjadi Alat Dominasi

Istilah "Mahdisme" merujuk pada penggunaan klaim sebagai Imam Mahdi—atau kiasan-kiasan mesianis yang mengarah pada kesan tersebut, sebagai strategi wacana untuk membangun legitimasi absolut. Fenomena ini bukanlah hal baru dalam sejarah Islam. Berbagai gerakan keagamaan, dari gerakan Muhammad Ahmad di Sudan hingga berbagai gerakan kontemporer di Indonesia, telah menggunakan narasi mesianis untuk mengonsolidasi kekuasaan dan menundukkan pengikut.⁸⁹

Dalam perspektif teologis dan sosiologis, Mahdisme memiliki mekanisme internal yang membuatnya sangat efektif sebagai instrumen kuasa. *Pertama*, klaim Imam Mahdi secara teoretis memutus rantai legitimasi prosedural karena otoritasnya diklaim berasal langsung dari Tuhan. *Kedua*, ia menempatkan pemimpin pada posisi yang kebal kritik, karena kritik terhadapnya dapat dibingkai sebagai penolakan terhadap takdir ilahi. *Ketiga*, menciptakan struktur eksklusif di mana pengikut melihat diri mereka sebagai ‘kelompok yang diselamatkan’ dan dunia luar sebagai ‘sesat’ yang pada gilirannya memperkuat kohesi internal sekaligus isolasi sosial.⁹⁰

⁸⁹ Arkanuddin Padang, "INDEPENDENT WOMEN IN THE DIGITAL ARENA: NEGOTIATING IDENTITY AND POWER IN CONTEMPORARY ISLAMIC COMMUNICATION," *JIPi (Jurnal Ilmu Perpustakaan Dan Informasi)* (Sumatera Utara) 10, no. 2 (2025), <https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/jipi>.

⁹⁰ Padang, "INDEPENDENT WOMEN IN THE DIGITAL ARENA: NEGOTIATING IDENTITY AND POWER IN CONTEMPORARY ISLAMIC COMMUNICATION."

Dalam studi sosiologi agama kontemporer, fenomena ini sering dianalisis dalam kerangka *collective savior complex*, di mana figur pemimpin tidak hanya dipersepsi sebagai pembimbing spiritual, tetapi sebagai penyelamat yang kehadirannya menentukan keselamatan eskatologis para pengikutnya. Mekanisme ini secara teoretis sejalan dengan konsep kuasa pastoral Michel Foucault yang telah dibahas sebelumnya, di mana gembala (pemimpin) menuntut kepatuhan total atas nama keselamatan, sekaligus menguasai jiwa dan pikiran domba-dombanya melalui janji keselamatan spiritual dan ancaman kebinasaan.

C. Kajian Islam dan Media: Representasi Islam dalam Teks Audiovisual

Pembahasan tentang representasi Islam di media bukanlah cerminan langsung realitas, melainkan proses aktif konstruksi makna melalui bahasa, citra, dan simbol. Representasi adalah cara makna diberikan kepada hal-hal yang digambarkan. Model *encoding* atau *decoding* yang menjelaskan bagaimana teks media diproduksi (*encoding*) dalam suatu konteks sosial-politik tertentu, lalu dibaca (*decoding*) oleh audiens melalui posisi dominan-hegemonik, negosiasi, atau oposisi, sehingga makna akhir tidak pernah sepenuhnya ditentukan oleh produsen. Dalam kerangka ini, stereotip dipahami sebagai mekanisme kuasa yang mereduksi kompleksitas identitas menjadi citra-citra tetap untuk membenarkan hierarki sosial, sementara media menjadi arena pertarungan makna di mana identitas keislaman terus dikonstruksi dan diperebutkan.⁹¹

⁹¹ Muhammad Riaz Khan dkk., "Media Representations of Islam and Muslims in Global Contexts (2002-2022): A Systematic Literature Review," *Studies in Media and Communication* 13, no. 1 (2024): 284, <https://doi.org/10.11114/smc.v13i1.6520>.

Dalam konteks dunia Arab, Lila Abu-Lughod melalui *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* menunjukkan bahwa sinetron televisi Mesir (khususnya serial Ramadan) berfungsi sebagai “*dramas of nationhood*”, yakni melodrama yang digunakan negara untuk mengikat warga ke dalam imajinasi kebangsaan.⁹² Abu-Lughod mendemonstrasikan bagaimana serial-serial ini, yang telah mengudara lebih dari tiga dekade, tidak hanya merefleksikan tetapi juga berupaya mengarahkan perjalanan Islam, relasi gender, dan kehidupan sehari-hari melalui narasi keluarga, cinta, dan moralitas yang sarat pesan politik. Televisi nasional, dalam analisisnya, menjadi pedagogi bangsa: ia mengajarkan cara menjadi warga ‘baik’ melalui penggambaran model keluarga, pemimpin, dan warga yang ideal, sekaligus mengatur jarak yang wajar antara religiusitas, modernitas, dan nasionalisme, termasuk lewat strategi naratif yang secara eksplisit ditujukan untuk menghadapi ‘ekstremisme’ agama.⁹³

Kritik Abu-Lughod terhadap *gendered Orientalism* juga relevan ketika ia membahas bagaimana perempuan Muslim sering diposisikan sebagai objek yang harus ‘diselamatkan’, baik oleh negara maupun wacana global.⁹⁴ Dalam berbagai tulisannya, ia memperingatkan bahwa narasi penyelamatan perempuan Muslim ini menghapus agensi mereka dan dapat melegitimasi intervensi politik maupun militer atas nama emansipasi, padahal problem yang dihadapi sering lebih terkait kemiskinan dan otoritarianisme ketimbang agama itu sendiri. Dengan demikian, kerangka Lila Abu-Lughod membantu melihat bahwa representasi perempuan dan

⁹² Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*.

⁹³ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Hlm. 29

⁹⁴ Lila Abu Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Harvard University Press, 2013).

kepemimpinan Islam dalam serial televisi tidak netral, melainkan terikat pada proyek-proyek kekuasaan yang ingin membentuk warga, mengatur religiusitas, dan mendisiplinkan tubuh serta emosi.

Dalam konteks penelitian ini, kerangka yang ditawarkan Lila Abu-Lughod tentang sinetron televisi sebagai “*dramas of nationhood*” digunakan untuk memahami bahwa serial *Bidaah* bukan sekadar produk hiburan, melainkan teks melodramatik yang turut mengajarkan cara memaknai kehidupan beragama dan berkomunitas. Jika di Mesir Lila Abu-Lughod menunjukkan bagaimana serial Ramadan dipakai sebagai pedagogi bangsa untuk membentuk imajinasi kewargaan, keluarga, dan religiusitas, maka dalam penelitian ini *Bidaah* diposisikan sebagai ruang di mana publik diajak membayangkan seperti apa sosok pemimpin agama yang sah, bagaimana hubungan ideal antara pemimpin dan jamaah, serta di mana batas antara karisma, penyesatan, dan kebenaran dalam komunitas Muslim kontemporer.⁹⁵

Dalam lanskap Asia Tenggara, Alicia Izharuddin melalui *Gender and Islam in Indonesian Cinema* mengembangkan analisis detail tentang bagaimana femininitas dan maskulinitas Muslim dikonstruksi dalam sinema Islam Indonesia periode 1977–2011.⁹⁶ Dengan pendekatan feminis dan post-strukturalis, ia memandang gender sebagai representasi yang diinskripsikan dalam praktik kultural sinema, di mana perempuan dan laki-laki Muslim di layar bukan individu nyata,

⁹⁵ Nur Hanifansyah dkk., “RELIGIOUS DRAMA CONTROVERSY: The Impact of Bidaah on Islamic Pedagogy and Media Literacy,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 49, no. 2 (2025): 314, <https://doi.org/10.30821/miqot.v49i2.1407>.

⁹⁶ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. Hlm 6

melainkan tipologi yang mewakili gagasan tertentu tentang Muslim yang ‘baik’ dan ‘buruk’.

Alicia menunjukkan bahwa perbedaan antara ‘Muslim baik’ dan ‘Muslim buruk’ dalam film-film Islami bersifat cair dan selalu dinegosiasikan melalui perangkat naratif, trope audiovisual (misalnya hijab, masjid, pesantren), dan wacana politik, serta sangat dipengaruhi oleh imperatif ekonomi dan kultural industri film.⁹⁷ Pertanyaan kunci yang dia ajukan, “bagaimana, kapan, dan di mana femininitas dan maskulinitas Indonesia dalam film menjadi ‘Muslim’?”⁹⁸ mengantar pada temuan bahwa busana Islami hanya salah satu penanda yang lebih menentukan adalah bagaimana karakter, konflik, dan resolusi naratif menghubungkan Islam dengan nasionalisme, kelas, dan krisis moral.

Kerangka Alicia Izharuddin sangat berguna untuk membaca bagaimana serial drama keislaman seperti *Bidaah* membentuk figur pemimpin agama dan pengikutnya melalui konfigurasi gender tertentu: siapa yang diberi otoritas berbicara atas nama Islam, siapa yang diposisikan sebagai objek bimbingan, dan bagaimana batas antara kesalehan, deviasi, dan kuasa dinegosiasikan dalam narasi.

Integrasi Teoretis: Titik Temu Foucault, Kepemimpinan Islam, dan Kajian Media

Ketiga kerangka teoretis dalam penelitian ini—analisis wacana dan relasi kuasa Michel Foucault, konsep kepemimpinan dalam Islam, serta kajian Islam dan media, diintegrasikan sebagai satu perangkat analisis interdisipliner yang saling

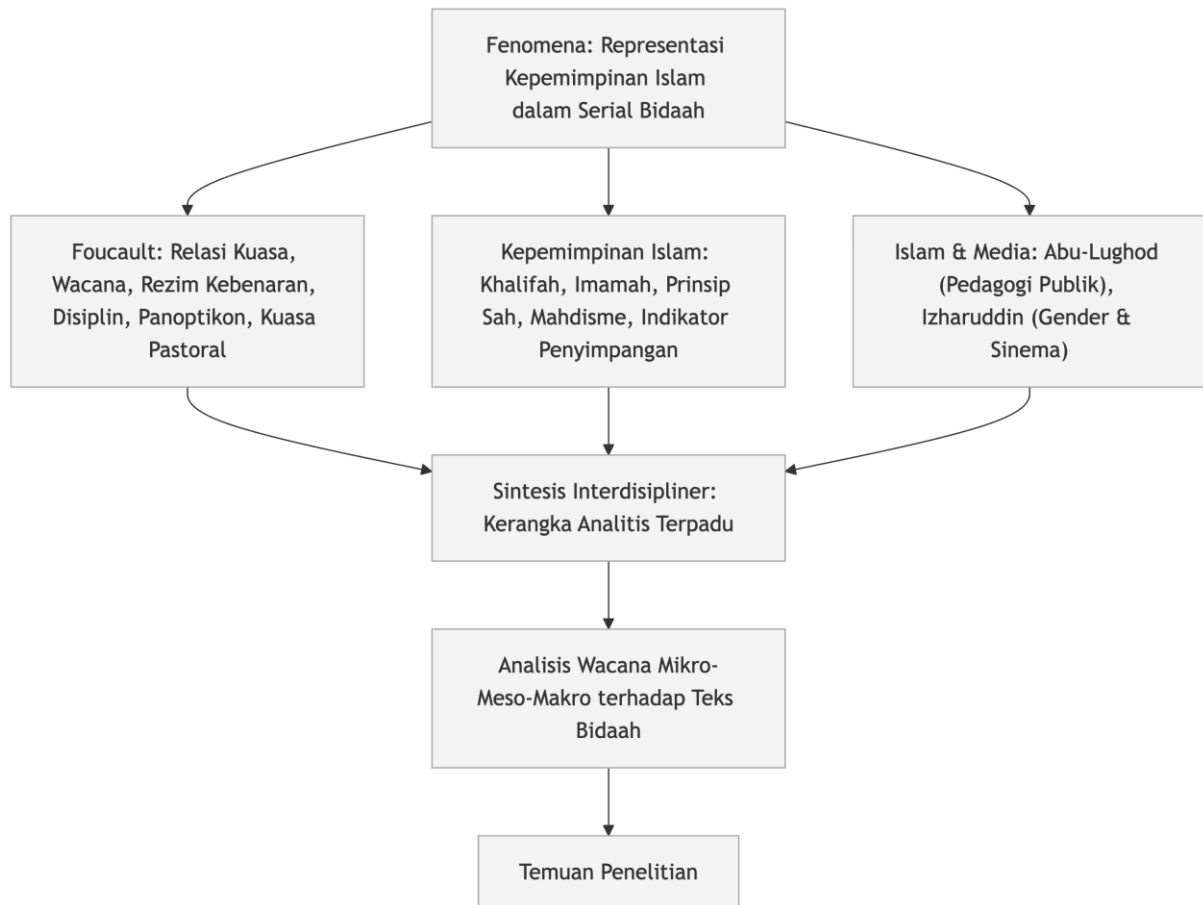
⁹⁷ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. Hlm. 7

⁹⁸ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. Hlm. 7

melengkapi. *Pertama*, pemikiran Foucault dan kajian Islam dan media bertemu dalam pemahaman bahwa media merupakan arena produksi wacana dan kebenaran. Konsep *regime of truth* Foucault sejalan dengan gagasan Lila Abu-Lughod tentang televisi sebagai pedagogi publik yang membentuk batas religiusitas, kewargaan, dan ekstremisme agama. Demikian pula, analisis Alicia Izharuddin mengenai sinema Islam menunjukkan bagaimana media membentuk kategori 'Muslim baik' dan 'Muslim buruk' melalui narasi, representasi gender, dan posisi subjek tertentu.

Kedua, konsep kepemimpinan Islam dan pemikiran Foucault saling melengkapi dalam membaca otoritas keagamaan. Kepemimpinan Islam menyediakan kerangka normatif berupa legitimasi syariat, musyawarah, akuntabilitas, dan orientasi kemaslahatan, sedangkan Foucault menyediakan perangkat kritis untuk melihat bagaimana klaim kepemimpinan dapat berubah menjadi mekanisme dominasi. Konsep kuasa pastoral menjelaskan bagaimana otoritas spiritual bekerja melalui tuntutan kepatuhan, rasa takut, rasa bersalah, dan ketergantungan spiritual, bukan semata melalui kekerasan fisik. Dalam konteks ini, Mahdisme dapat dipahami sebagai strategi diskursif yang menggabungkan klaim otoritas transenden dengan tuntutan ketundukan total, sehingga bertentangan dengan prinsip-prinsip normatif kepemimpinan Islam. Dengan integrasi ini, penelitian memiliki perangkat analitis yang utuh untuk membedah bagaimana serial *Bidaah* merepresentasikan kepemimpinan, memproduksi kebenaran, dan memediasi resistensi terhadap otoritas keagamaan yang menyimpang.

D. Kerangka Berpikir



Penelitian ini berangkat dari fenomena representasi kepemimpinan Islam dalam serial *Bidaah* yang dibedah melalui tiga lensa teoretis yang terintegrasi. *Pertama*, pemikiran Michel Foucault tentang relasi kuasa, formasi diskursif, rezim kebenaran, serta mekanisme disiplin, panoptikon, dan kuasa pastoral digunakan untuk membongkar operasi kuasa pada level mikro. *Kedua*, konsep kepemimpinan dalam Islam, yakni: khalifah, imamah, prinsip musyawarah, keadilan, akuntabilitas, serta kritik terhadap Mahdisme sebagai strategi diskursif, berfungsi sebagai tolok ukur normatif pada level meso. *Ketiga*, kajian Islam dan media melalui perspektif Lila Abu-Lughod tentang televisi sebagai pedagogi publik

dan Alicia Izharuddin tentang representasi gender dalam sinema Islam menyediakan konteks kultural dan industri pada level makro. Ketiga lensa ini disintesiskan ke dalam satu kerangka analitis terpadu yang dioperasionisasikan melalui metode analisis wacana Foucauldian: arkeologi untuk memetakan formasi diskursif (pernyataan, objek, subjek, konsep, strategi) dan genealogi untuk mengungkap cara kuasa memproduksi kebenaran, membentuk subjek, serta memediasi resistensi. Hasilnya diarahkan untuk menjawab ketiga rumusan masalah: bagaimana representasi kepemimpinan dan klaim kebenaran dibangun, bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja, dan bagaimana resistensi terhadap otoritas keagamaan yang menyimpang dimediasi oleh narasi serial.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis teks⁹⁹ (*textual research*) yang menggunakan pendekatan analisis wacana dalam perspektif Michel Foucault. Paradigma yang mendasari adalah interpretatif-kritis:¹⁰⁰ interpretatif karena bertujuan memahami bagaimana makna, pengetahuan, dan kebenaran diproduksi dalam praktik representasi. Kritis karena berupaya membongkar mekanisme kuasa yang bekerja di balik produksi makna tersebut serta membuka ruang bagi pembacaan tandingan terhadap wacana dominan. Dalam kerangka ini, realitas sosial dipandang tidak bersifat netral dan objektif, melainkan dikonstruksi melalui bahasa, simbol, dan praktik diskursif yang sarat dengan kepentingan dan relasi kuasa.¹⁰¹

Pendekatan analisis wacana Foucauldian dipilih karena sesuai dengan tujuan penelitian yang hendak mengungkap bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja dalam representasi kepemimpinan Islam. Sebagaimana ditegaskan Foucault, analisis wacana tidak diarahkan untuk mencari makna tersembunyi di balik teks atau intensi subjektif pembuatnya, melainkan untuk mengidentifikasi aturan-aturan diskursif yang

⁹⁹ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 4. ed (SAGE, 2014). hlm. 185

¹⁰⁰ Creswell, *Research Design*. hlm. 8

¹⁰¹ Aidatul Fitriyah dan Ahmad Harith Irfan Hamdan, "Representation of Power and Domination in Deviant Religious Practices in the Film Bidaah: A Critical Discourse Study," *Journal of Communication Language and Culture* 6, no. 1 (2025): 19, <https://doi.org/10.33093/jclc.2026.6.1.2>.

memungkinkan pernyataan-pernyataan tertentu muncul, beredar, dan diterima sebagai benar.¹⁰² Dengan demikian, data dalam penelitian ini (dialog, adegan, komposisi visual, dan struktur naratif)¹⁰³ diperlakukan sebagai *statement* yang membentuk formasi diskursif tentang kepemimpinan Islam, ortodoksi, dan penyimpangan.

B. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah 15 episode serial drama Malaysia *Bidaah* yang diproduksi oleh Erma Fatima dan ditayangkan di platform Viu pada tahun 2025.¹⁰⁴ Data primer adalah seluruh elemen teks audiovisual yang berfungsi sebagai materialitas *statement* dalam pengertian Foucauldian. Secara spesifik, data primer yang dikumpulkan mencakup:

(a) Dialog antartokoh yang memuat klaim kebenaran (misalnya pernyataan Walid sebagai Imam Mahdi, seruan ketaatan mutlak, kutipan teks suci yang ditafsirkan secara spesifik), definisi tentang benar dan salah, pembenaran terhadap praktik-praktik keagamaan yang menyimpang (nikah batin, kultus individu), serta ekspresi kepatuhan, keraguan, atau perlawanan dari para pengikut.

(b) Adegan dan konstruksi visual, termasuk komposisi gambar, sudut kamera, pencahayaan, simbol-simbol keagamaan (busana, latar masjid, atribut ritual, penggunaan teks Arab), gestur tubuh (bersimpuh, mencium kaki), tata

¹⁰² Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 80-87

¹⁰³ Creswell, *Research Design*. hlm. 185

¹⁰⁴ Fatima dan Abdullah, “Bidaah | Viu Original | Viu Indonesia.”

ruang (posisi Walid yang selalu lebih tinggi atau di depan), serta relasi spasial antartokoh yang secara visual mereproduksi hierarki dan relasi kuasa dalam komunitas.

(c) Struktur naratif, meliputi alur cerita, perkembangan karakter, titik balik (*turning points*), serta resolusi konflik yang membentuk kerangka wacana tentang kepemimpinan Islam dan penyimpangan.

b. Sumber Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini berfungsi sebagai perangkat konseptual dan kontekstual untuk memperkaya serta mempertajam analisis. Sumber-sumber tersebut tidak diposisikan sebagai objek kajian, melainkan sebagai landasan teoretis dan pembanding diskursif dalam membaca teks utama.¹⁰⁵

Pertama, literatur mengenai analisis wacana Michel Foucault, baik karya-karya utama Michel Foucault seperti *The Archaeology of Knowledge*,¹⁰⁶ *The Order of Discourse* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul ‘Tatanan Wacana’,¹⁰⁷ *Discipline and Punish*,¹⁰⁸ dan *Power/Knowledge*,¹⁰⁹ maupun elaborasi metodologis dari para penafsirnya, digunakan untuk membangun kerangka konseptual mengenai relasi kuasa, produksi pengetahuan, serta rezim kebenaran. Kedua, jurnal-jurnal yang mengangkat tema kepemimpinan dalam Islam juga menjadi pisau analisis untuk membaca

¹⁰⁵ Creswell, *Research Design*. Hlm. 190-191

¹⁰⁶ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972).

¹⁰⁷ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1.

¹⁰⁸ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*.

¹⁰⁹ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*.

konstruksi kepemimpinan dalam realitas sosial.¹¹⁰ Ketiga Artikel jurnal bertema representasi Islam di media, dan studi-studi awal tentang serial *Bidaah* yang digunakan untuk memastikan relevansi dan kebaruan pendekatan analisis.

Dalam proses analisis, data primer dan sekunder tidak diperlakukan secara terpisah, melainkan saling berdialektika: data primer dibaca dan dikodekan dengan panduan konseptual dari data sekunder, sementara temuan dari data primer dapat memperkaya, mengonfirmasi, atau mengkritik kerangka konseptual yang ada.¹¹¹

C. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dirancang sesuai dengan karakter penelitian kualitatif yang menempatkan peneliti sebagai instrumen utama (*key instrument*) dalam proses produksi dan seleksi data.¹¹² Dua teknik utama yang digunakan adalah: pembacaan teks secara sistematis dan berulang serta dokumentasi.¹¹³

a. Pembacaan teks secara sistematis dan berulang (*Systematic Textual Analysis*)

Serial *Bidaah* ditonton secara berulang (*repeated viewing*) untuk mengidentifikasi pola-pola diskursif, konsistensi tematik, pergeseran naratif,

¹¹⁰ Karina Isnaini', *Konsep khalifah sebagai landasan kepemimpinan dalam pendidikan islam*, 2025.

¹¹¹ Creswell, *Research Design*. hlm. 183-184

¹¹² Creswell, *Research Design*.

¹¹³ "Film and Video in Qualitative Research," dalam *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, oleh Lisa Given (SAGE Publications, Inc., 2008), <https://doi.org/10.4135/9781412963909.n175>.

serta pernyataan-pernyataan kunci yang membentuk formasi diskursif.¹¹⁴

Fokus pembacaan diarahkan pada:

(1) Dialog antartokoh yang mengartikulasikan klaim kebenaran (pernyataan Walid sebagai Imam Mahdi, seruan ketaatan mutlak, definisi tentang nikah batin), kategori benar-sesat, mekanisme legitimasi dan delegitimasi, serta ekspresi kepatuhan, keraguan, atau perlawanan dari para pengikut.

(2) Adegan dan konstruksi visual, termasuk komposisi gambar, sudut kamera, pencahayaan, simbol-simbol keagamaan (busana, latar masjid, atribut ritual), gestur tubuh (bersimpuh, mencium kaki, menangis) tata ruang (posisi Walid yang selalu lebih tinggi atau di depan), serta relasi spasial antartokoh yang mereproduksi hierarki kuasa secara visual.

(3) Struktur naratif, meliputi alur cerita, perkembangan karakter, titik balik (*turning points*), serta resolusi konflik yang membentuk kerangka wacana tentang kepemimpinan dan penyimpangan.

Pembacaan dilakukan dalam tiga tahap. *Pertama* bersifat eksploratif:¹¹⁵ menonton seluruh lima belas episode secara berurutan untuk memperoleh pemahaman menyeluruh tentang narasi, karakter, dan dinamika komunitas Jihad Ummah. *Kedua* bersifat analitis:¹¹⁶ menonton ulang setiap episode dengan panduan kerangka teoretis untuk mengidentifikasi *statement* kunci, mencatat *timestamp* adegan-adegan relevan, dan mulai memetakan formasi

¹¹⁴ Creswell, *Research Design*. hlm. 190-192

¹¹⁵ Creswell, *Research Design*. hlm. 197-198

¹¹⁶ Creswell, *Research Design*. hlm. 198-199

diskursif berdasarkan empat dimensi yang telah dirumuskan (formasi objek, subjek, konsep, strategi). *Ketiga* bersifat verifikatif:¹¹⁷ menonton kembali adegan-adegan yang telah diidentifikasi untuk mengonfirmasi temuan, mencari kontradiksi atau nuansa yang terlewatkan, dan memastikan konsistensi analisis.

b. Dokumentasi

Teknik dokumentasi digunakan untuk merekam, mengorganisasi, dan mengkonstruksi data dalam bentuk yang dapat dianalisis secara sistematis. Dalam penelitian ini, dokumentasi mencakup:

Transkripsi dialog:¹¹⁸ mengubah percakapan antartokoh ke dalam bentuk teks yang dapat dikutip dan dianalisis. Hanya dialog yang relevan dengan fokus penelitian—klaim kebenaran, definisi benar-sesat, pembenaran praktik, mekanisme kuasa, dan resistensi, yang ditranskripsikan secara penuh. Dialog diterjemahan dalam bahasa Indonesia untuk menyesuaikan konteks penelitian.

Pencatatan visual (*visual note-taking*):¹¹⁹ mendeskripsikan secara naratif adegan-adegan yang tidak dapat ditangkap hanya melalui transkripsi verbal, misalnya gestur tubuh, ekspresi wajah, komposisi ruang, dan simbol-simbol visual, disertai tangkapan layar (*screenshot*) untuk keperluan analisis dan penyajian data.

¹¹⁷ Creswell, *Research Design*. hlm. 201-202

¹¹⁸ Creswell, *Research Design*. hlm. 197

¹¹⁹ Creswell, *Research Design*. hlm. 197

Pengisian tabel kerja:¹²⁰ setiap *statement* yang teridentifikasi dimasukkan ke dalam tabel kerja dengan mencantumkan nomor kode, episode, *timestamp*, deskripsi adegan, jenis *statement*, dimensi formasi diskursif, dan mekanisme kuasa.

Pengumpulan literatur pendukung:¹²¹ meliputi karya-karya Foucault, literatur kepemimpinan Islam, kajian Islam dan media, serta artikel jurnal mutakhir sebagaimana telah dirinci pada bagian sumber data sekunder.

D. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis wacana model Foucauldian yang memadukan pendekatan arkeologis dan genealogis.¹²² Analisis tidak diarahkan untuk mengungkap makna tersembunyi di balik teks, melainkan untuk mengidentifikasi aturan-aturan diskursif yang memungkinkan pernyataan tertentu muncul, beredar, dan diterima sebagai benar. Secara perasional, analisis dilakukan melalui lima tahap:

a. Identifikasi Statement (Arkeologi Tahap Awal)

Tahap pertama berfokus pada identifikasi *statement* sebagai unit dasar wacana. *Statement* dalam pengertian Foucauldian bukanlah kalimat gramatikal atau proposisi logis, melainkan fungsi enunsiatif yang

¹²⁰ Creswell, *Research Design*. hlm. 198-199

¹²¹ Creswell, *Research Design*. hlm. 190-191

¹²² Discourse Analyzer, "Methodologies in Foucauldian Discourse Analysis [Interactive Article]," *Discourse Analyzer AI Toolkit*, 27 April 2024, <https://discourseanalyzer.com/methodologies-in-foucauldian-discourse-analysis/>.

memungkinkan sejumlah pernyataan saling terhubung dalam suatu sistem diskursif.¹²³

Secara operasional, peneliti menonton seluruh episode dan mencatat setiap adegan atau dialog yang memenuhi kriteria inklusi yang telah ditetapkan. Setiap data yang teridentifikasi kemudian diklasifikasikan berdasarkan jenis *statement* yang muncul, yaitu:

Klaim Kebenaran: pernyataan yang mendefinisikan apa yang benar, salah, sah, dan bidaah dalam Jihad Ummah. Contoh: pernyataan Walid sebagai Imam Mahdi, definisi tentang taat mutlak, atau klaim bahwa komunitasnya adalah ‘rumah sakit jiwa’ untuk akhirat.

Definisi Objek: pernyataan yang membentuk suatu entitas sebagai objek diskursif. Contoh: bagaimana ‘nikah batin’ didefinisikan dan dibenarkan, bagaimana ‘Sumur al-Kautsar’ dikonstruksi sebagai sumber berkah.

Normalisasi Praktik: pernyataan atau adegan yang menggambarkan praktik-praktik tertentu sebagai wajar, benar, atau sakral. Contoh: adegan jamaah meminum air rendaman kaki Walid, berdzikir dengan membayangkan wajah Walid, dan nikah batin.

Eksklusi Wacana Tandingan: pernyataan yang membungkam, mendelegitimasi, atau melabeli suara-suara yang berbeda sebagai ‘sesat’, ‘dosa’, atau ‘pengkhianatan’.

¹²³ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 80-87

Resistensi: pernyataan, tindakan, atau ekspresi keraguan dan perlawanan terhadap otoritas Walid, baik secara verbal, simbolik, maupun melalui tindakan diam-diam.

b. Pemetaan Formasi Diskursif (Arkeologi Lanjutan)

Dari kumpulan *statement* yang telah diidentifikasi, peneliti memetakan formasi diskursif dengan mengelompokkan *statement* ke dalam empat dimensi sebagaimana dirumuskan Foucault.¹²⁴

Formasi Objek: mengidentifikasi bagaimana ‘kepemimpinan Islam’, ‘bidaah’, ‘ketaatan’, ‘nikah batin’, dan ‘keselamatan’ dihadirkan sebagai objek yang dapat dibicarakan dalam serial. Analisis ini menelusuri batas-batas yang ditetapkan wacana: apa yang termasuk dalam kategori ‘kepatuhan’ dan apa yang termasuk ‘pembangkangan’; apa yang dianggap ‘ibadah’ dan apa yang dianggap ‘bidaah’.

Formasi Subjek: menganalisis posisi-posisi subjek yang dimungkinkan dalam wacana Jihad Ummah. Siapa yang berhak mendefinisikan kebenaran? Dari posisi apa Walid berbicara (pemimpin spiritual, Imam Mahdi, bapak spiritual)? Posisi apa yang tersedia bagi pengikut inti (penyampai pesan, pengawas)? Posisi apa yang tersedia bagi jamaah biasa (murid, anak spiritual, domba yang diselamatkan)? Serta, posisi apa yang muncul sebagai subjek resisten?

¹²⁴ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 31-39

Formasi Konsep: menelusuri perangkat konseptual yang digunakan untuk mengorganisasi makna. Bagaimana ‘nikah batin’ didefinisikan dan dibenarkan melalui rujukan pada teks suci? Bagaimana ‘baiat’ dioperasikan sebagai instrumen pengikatan total? Bagaimana ‘Imam Mahdi’ dijadikan konsep yang mengabsolutkan otoritas Walid?

Formasi Strategi: mengidentifikasi arah tematik yang diambil wacana seperti normalisasi klaim mesianis, delegitimasi dunia luar sebagai ‘sesat’ atau ‘fitnah’, pengerahan rasa takut eskatologis, pembungkaman suara-suara kritis, dan pada titik tertentu, munculnya strategi perlawanan dari dalam.

Pemetaan ini menghasilkan gambaran menyeluruh tentang ‘aturan main’ diskursif yang berlaku di Jihad Ummah: apa yang boleh dan tidak boleh dikatakan, siapa yang boleh dan tidak boleh berbicara, serta bagaimana kebenaran diproduksi, dipertahankan, dan pada akhirnya digoyahkan.

c. Analisis Relasi Kuasa dan Produksi Kebenaran (Genealogi)

Tahap genealogis berfokus pada analisis tentang bagaimana kuasa bekerja dalam dan melalui formasi tersebut. Analisis pada tahap ini mencakup:

Identifikasi mekanisme kuasa: menelusuri bagaimana tiga mekanisme utama Foucault beroperasi dalam teks. *Kuasa pastoral* terlihat ketika Walid menggunakan retorika ‘keselamatan jiwa’ untuk menuntut kepatuhan total. *Kuasa disipliner* tampak dalam aturan-aturan yang mengatur tubuh, waktu, dan perilaku jamaah. *Mekanisme panoptik* tampak dalam cara sesama jamaah saling mengawasi dan dalam cara jamaah menginternalisasi pengawasan sehingga mereka mengontrol diri sendiri.

Analisis kuasa/pengetahuan: menelusuri bagaimana klaim pengetahuan Walid (tafsir eksklusif, klaim mesianis) digunakan untuk melegitimasi praktik-praktik kuasa (nikah batin, tuntutan loyalitas absolut), dan sebaliknya, bagaimana posisi kuasa Walid memungkinkan ia mendefinisikan apa yang dianggap sebagai pengetahuan yang sah dan sesat.

Analisis rezim kebenaran: mengidentifikasi prosedur yang menentukan siapa yang berhak berbicara atas nama kebenaran (Walid sebagai satu-satunya sumber), bentuk pernyataan apa yang dianggap sah (yang selaras dengan ajaran Walid), serta bagaimana kebenaran dinormalisasi melalui pengulangan, ritual, dan ancaman, sementara kebenaran tandingan dieksklusi melalui label 'bidaah' atau 'pengkhianatan'.

Analisis produksi subjek: menelusuri bagaimana wacana membentuk identitas-identitas tertentu 'pemimpin sah,' 'pengikut setia,' 'pembangkang,' 'sesat' melalui praktik diskursif yang berulang.

Analisis resistensi: melacak titik-titik resistensi yang muncul dalam narasi seperti keraguan yang dibisikkan, pertanyaan yang mulai diajukan, tindakan pembangkangan kecil, hingga konfrontasi terbuka. analisis ini menelusuri bagaimana resistensi lahir dari dalam formasi diskursif yang sama, serta bagaimana serial *Bidaah* sebagai teks media merepresentasikan resistensi tersebut melalui strategi naratif dan perkembangan karakter.

d. Integrasi dengan Kerangka Normatif Kepemimpinan Islam

Setelah mekanisme kuasa dan produksi kebenaran berhasil diidentifikasi melalui analisis Foucauldian, temuan tersebut disandingkan dengan kerangka

normatif kepemimpinan Islam. Langkah ini tidak dimaksudkan untuk memberikan penilaian teologis terhadap ajaran tertentu, melainkan untuk menunjukkan secara analitis bagaimana representasi kepemimpinan Walid menyimpang dari prinsip-prinsip normatif Islam.

e. Penyajian Temuan

Temuan penelitian disajikan secara deskriptif-analitis dalam Bab IV dengan menguraikan pola formasi wacana, konfigurasi relasi kuasa, mekanisme produksi kebenaran, serta mediasi resistensi yang ditemukan dalam serial. Penyajian dilakukan melalui kutipan dialog, deskripsi adegan, dan analisis konstruksi visual yang relevan, disertai interpretasi yang konsisten dengan kerangka arkeologis dan genealogis yang telah dirumuskan. Struktur penyajian di Bab IV mengikuti logika integratif yang telah dijelaskan dalam sintesis teoretis. Mulai dari analisis arsitektur wacana (arkeologi), ke analisis operasi kuasa (genealogi), hingga analisis resistensi, dan akhirnya ke refleksi kritis dalam perspektif kepemimpinan Islam serta kajian Islam dan media.¹²⁵

E. Keabsahan Data

Untuk menjamin kredibilitas dan dependabilitas temuan, penelitian ini menerapkan beberapa strategi.

Pertama, perpanjangan pengamatan (*prolonged engagement*)¹²⁶ melalui pembacaan berulang (*repeated viewing*) terhadap seluruh episode Season 1 dalam

¹²⁵ Creswell, *Research Design*. hlm. 183-184

¹²⁶ Creswell, *Research Design*. hlm. 251

tiga tahap (eksploratif, analitis, dan verifikasi) yang memungkinkan peneliti memperoleh pemahaman mendalam tentang konteks, konsistensi, dan nuansa naratif yang mungkin terlewatkan dalam pembacaan tunggal.

Kedua, triangulasi teori (*theory triangulation*),¹²⁷ yaitu menggunakan lebih dari satu perspektif teoretis untuk membaca data yang sama. Relasi kuasa dan produksi kebenaran dibaca melalui lensa Foucault (relasi kuasa, formasi diskursif, mekanisme pastoral, disipliner, panoptik), lalu disandingkan dengan kerangka normatif kepemimpinan Islam, serta dikontekstualisasikan dalam diskursus Islam dan media.

Ketiga, penyajian bukti yang kaya (*rich evidence*)¹²⁸ berupa kutipan dialog langsung, deskripsi adegan yang mendetail, dan tangkapan layar (*screenshot*) yang memungkinkan pembaca menilai sendiri ketepatan interpretasi peneliti terhadap data.

Keempat, diskusi dengan pembimbing (*peer debriefing*)¹²⁹ secara berkala untuk menguji konsistensi logika analisis, mengidentifikasi bias yang mungkin muncul, serta memastikan bahwa interpretasi tetap berakar pada data dan kerangka teoretis, bukan pada asumsi peneliti semata.

¹²⁷ Creswell, *Research Design*. hlm. 251

¹²⁸ Creswell, *Research Design*. hlm. 251-252

¹²⁹ Creswell, *Research Design*. hlm. 251-252

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Serial *Bidaah* Sebagai Ruang Diskursif

Sub-bab ini menyajikan gambaran tentang narasi, karakter, komunitas Jihad Ummah, serta posisi serial dalam lanskap media populer Muslim kontemporer yang tidak hanya sebagai ringkasan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai konteks yang menopang pembacaan analitis pada beberapa sub-bab berikutnya.

1. Profil Teks: Narasi, Karakter, Dan Konteks Produksi

Bidaah adalah serial drama Malaysia produksi tahun 2025 yang disutradarai oleh Eirma Fatima dan ditayangkan secara eksklusif pada platform streaming Viu sebagai Viu Original.¹³⁰



Gambar 1: Poster Serial Bidaah (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)

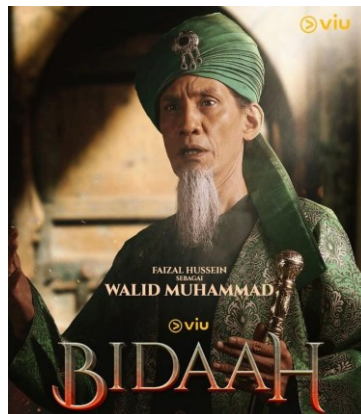
Serial ini terdiri dari 15 episode dan sejak penayangannya meraih perhatian publik yang luas di Malaysia dan Indonesia, termasuk kontroversi yang dipicu

¹³⁰ Fatima dan Abdullah, “Bidaah | Viu Original | Viu Indonesia.”

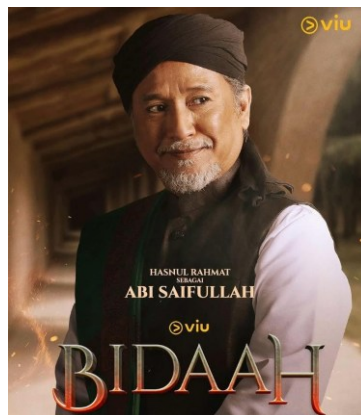
oleh keberaniannya mengangkat tema penyalahgunaan agama, sekte, dan kekerasan spiritual dalam komunitas Muslim.¹³¹ Secara naratif, Bidaah berpusat pada komunitas keagamaan bernama Jihad Ummah yang dipimpin oleh seorang figur karismatik bernama Walid. Walid mengklaim dirinya sebagai Imam Mahdi yang dalam eskatologi Islam diyakini akan muncul di akhir zaman untuk menegakkan keadilan. Di bawah kepemimpinan Walid, komunitas ini menjalankan berbagai ritual dan aturan yang menyimpang dari praktik Islam arus utama: meminum air bekas basuhan kaki pemimpin, mencium kaki, baiat dengan sumpah setia kepada Walid sejajar dengan Allah dan Rasul, nikah batin (pernikahan rahasia yang tidak tercatat secara resmi), hingga praktik khidmah yang erat hubungannya dengan hubungan seksual di luar pernikahan sah yang dilegitimasi sebagai ‘pengabdian dakwah’. Tokoh-tokoh utama dalam serial ini dapat dikelompokkan ke dalam tiga posisi yang akan menjadi signifikan secara analitis:

- a. Pemimpin dan lingkarannya: Walid (pemimpin absolut yang mengklaim Imam Mahdi), Abi Saifullah (pengikut inti yang berperan sebagai eksekutor dan propagandis), Umi Hafizah (istri pertama Walid yang pada akhirnya meragukan dan melaporkan penyimpangan-penyimpangan yang ada dalam Jihad Ummah kepada polisi). Dan Umi Rabiah (istri kedua Walid yang menjadi juru bicara Walid, serta turut mengelola jamaah perempuan).

¹³¹ Instagram, “Viu Malaysia di Instagram.”



Gambar 2. Tokoh Walid (Sumber: Tangkapan layar penulis melalui platform Viu)



Gambar 3. Tokoh Abi Saifullah (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)



Gambar 4. Tokoh Umi Hafizah (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)

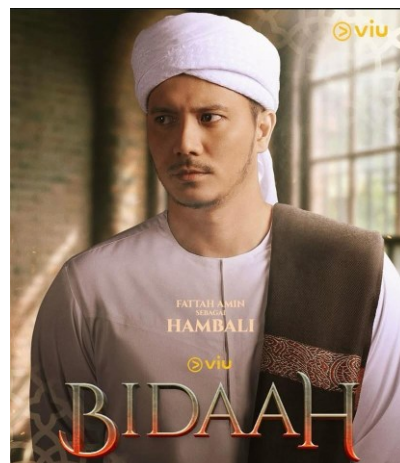


Gambar 5. Tokoh Umi Rabi'atul (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)

- b. Jamaah yang patuh: Sebagian besar anggota Jihad Ummah, baik laki-laki maupun perempuan, yang tunduk pada seluruh perintah Walid tanpa kritik dengan menjalani ritual, menikah atas perintah, dan saling mengawasi satu sama lain.
- c. Tokoh-tokoh resisten: Baiduri (perempuan kritis yang sejak awal menolak praktik menyimpang, menyebutnya bidaah, dan aktif membangun perlawanan), Hambali (putra Abi Saifullah yang kembali dari menuntut ilmu di Yaman, mulai meragukan ajaran Walid, dan bekerja sama dengan Baiduri), serta Umi Hafizah (yang di akhir series turut melaporkan komunitas ke polisi karena bertentangan dengan hati nuraninya). Tokoh-tokoh resisten lain dalam serial ini turut dimainkan oleh pemeran pendukung dari teman Baiduri dan Hambali serta Ustadz lain di luar komunitas Jihad Ummah yang memberikan masukan dan saran terhadap apa yang seharusnya dilakukan oleh Hambali dan baiduri selaku penghuni Jihad Ummah.



Gambar 6. Tokoh Baiduri (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)



Gambar 7. Tokoh Hambali (Sumber: Foto Instagram @viumalaysia)

Adapun pengelompokan ini tidak bersifat netral sebagai deskripsi biasa, di mana posisi-posisi tersebut akan dibaca dalam sub-bab B sebagai formasi subjek dalam wacana Jihad Ummah, dan dalam sub-bab C sebagai produk dari mekanisme kuasa disipliner dan pastoral yang menghasilkan tipe-tipe subjek tertentu.

Sepanjang 15 episode, narasi dibangun dengan alur yang semakin intens melalui empat fase: pengenalan komunitas dan klaim kebenaran Walid (episode 1-3), normalisasi praktik-praktik menyimpang dan awal mula keraguan (episode 4-7), eskalasi eksploitasi dan perlawanan terorganisir (episode 8-12), serta

klimaks berupa penyelamatan jamaah dan berakhir penggerebekan oleh polisi (episode 13-15). Struktur empat fase ini adalah kerangka naratif yang akan terus dirujuk dalam analisis berikutnya, karena setiap fase mencerminkan intensitas yang berbeda dari operasi kuasa dan resistensi yang menjadi objek kajian penelitian ini.

2. Komunitas Jihad Ummah Sebagai Formasi Sosial-Diskursif

Komunitas Jihad Ummah dalam Bidaah tidak cukup dibaca semata-mata sebagai entitas sosiologis berupa kelompok orang yang kebetulan berkumpul dan berbagi keyakinan. Dalam kerangka Foucault, komunitas ini adalah formasi diskursif: sebuah ruang di mana pernyataan-pernyataan tertentu dimungkinkan untuk muncul dan beredar, subjek-subjek tertentu diproduksi dan ditempatkan pada posisi yang telah ditentukan, dan kebenaran diatur secara ketat melalui hierarki, ritual, aturan, dan tata ruang fisik.¹³² Gambaran berikut adalah deskripsi awal atas formasi tersebut, yang akan dianalisis secara lebih mendalam melalui konsep-konsep Foucauldian pada sub-bab C.

Hierarki dalam Jihad Ummah bersifat piramidal dan tertutup, dengan Walid di puncak sebagai satu-satunya sumber kebenaran dan otoritas. Di bawahnya terdapat Abi Saifullah (dan beberapa pengikut yang sejajar dengannya), Para Istri-istri Walid; Umi Hafizah, Umi Rabiah, Umi Masyitah dan Umi Habibah. Para jamaah laki-laki dan perempuan berada di level terbawah dengan tugas utama: taat, beribadah, dan melaporkan satu sama lain.

¹³² Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 16-37.

Ritual yang dijalankan komunitas mencakup: (1) baiat, yakni sumpah setia kepada Allah, Rasul, dan Walid (yang diletakkan sejajar dengan Allah dan Rasul) secara bersamaan; (2) mencium kaki Walid sebagai tanda penghormatan absolut; (3) meminum air bekas basuhan atau mandi Walid dan Umi Rabiah pada malam inisiasi (sejenis rutinan dalam komunitas Jihad Ummah) yang diklaim sebagai air suci dari "Sumur Al-Kautsar" (4) nikah batin yang dirahasiakan dan dijustifikasi sebagai bagian dari perjuangan dakwah; (5) dzikir sambil membayangkan wajah Walid; (6) upacara penobatan dan pemberian gelar 'putri', 'panglima', 'jenderal'. Ritual terakhir ini adalah data yang sangat signifikan: pemberian gelar bukan sekadar simbolisme, melainkan mekanisme produksi subjek yang akan dianalisis secara mendalam dalam sub-bab selanjutnya.

Aturan yang mengikat anggota antara lain: ketaatan mutlak kepada Walid (perintah Walid adalah perintah Rasulullah); larangan mempertanyakan atau menentang ajaran (akan dilabel sebagai fitnah, dosa, atau durhaka), serta kewajiban melaporkan setiap perilaku mencurigakan dari sesama jamaah.¹³³ Ruang fisik yang ditampilkan dalam serial mencerminkan isolasi dan kontrol secara sinematik: perkampungan yang jauh dari hiruk-pikuk dunia luar, masjid sebagai pusat ritual, pondok khusus untuk jamaah perempuan, sumur Al-Kautsar sebagai sumber air 'berkah', dan goa sebagai tempat 'munajat' yang dalam episode 9 terungkap digunakan untuk eksploitasi seksual.¹³⁴ Seluruh

¹³³ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 170-194

¹³⁴ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 141-149

ruang ini dirancang dengan pencahayaan redup, sudut kamera yang selalu menempatkan Walid di posisi tertinggi secara visual, dan musik latar yang menciptakan atmosfer ketegangan yang terus-menerus.

3. Serial *Bidaah* Sebagai Arena Produksi Kebenaran

Tidak cukup hanya memahami Bidaah sebagai cerita fiksi tentang sekte menyimpang. Serial ini, dalam kerangka kajian Islam dan media, harus dibaca sebagai arena produksi kebenaran, sebuah teks yang secara aktif membentuk wacana publik tentang batas antara Islam ‘ortodoks’ dan ‘sesat’, tentang ciri-ciri pemimpin agama yang sah versus manipulatif, dan tentang hak serta tanggung jawab komunitas untuk melawan otoritas yang menyalahgunakan agama.

Serial ini menduduki posisi sebagai arena produksi kebenaran yang tidak muncul dari ruang hampa. *Bidaah* berfungsi bukan hanya sebagai hiburan, melainkan sebagai respons diskursif terhadap kegelisahan publik yang sedang memuncak. Atau jika dilihat dalam konteks sosial Indonesia saat itu yang marak dengan isu kekerasan seksual oleh oknum-oknum di pesantren, cukup membuat serial ini viral bukan hanya parodinya, namun juga isu yang relevan dengan keadaan saat itu. Oleh karena itulah serial ini memiliki efek wacana yang jauh melampaui konten naratifnya semata.

Mengikuti Lila Abu-Lughod, televisi (dan *platform-platform streaming* sebagai perpanjangannya), yang dapat berfungsi sebagai pedagogi publik, yakni medium yang mengajarkan cara mengidentifikasi ancaman terhadap agama, dan bagaimana seharusnya relasi antara pemimpin dan jamaah.¹³⁵

¹³⁵ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. 7-13

Bidaah menjalankan fungsi pedagogis dengan mengajak penonton secara bertahap mulai dari rasa penasaran tentang komunitas yang tampak saleh, kemudian lapisan-lapisan penyimpangan terungkap satu per satu, hingga ketika keadilan ditegakkan melalui intervensi negara dan kesadaran internal.

Sementara itu, Alicia Izharuddin dalam analisisnya tentang sinema Islam Asia Tenggara menunjukkan bahwa film dan serial Islami adalah ruang diskursif tempat identitas Muslim, gender, dan otoritas keagamaan terus dinegosiasikan bukan ditetapkan secara final.¹³⁶ Dalam *Bidaah*, negosiasi ini tampak jelas pada representasi perempuan yang tidak hanya hadir sebagai korban (Mia, Dewi, Amira dan beberapa jamaah perempuan lain), tetapi juga sebagai agen resistensi (Baiduri, Umi Hafizah). Serial ini juga secara eksplisit mempertanyakan fondasi otoritas kepemimpinan agama: apakah gelar, karisma, dan klaim spiritual cukup untuk membenarkan kepatuhan total? Dengan menggambarkan Walid yang semakin keterlaluhan seiring berjalannya episode, *Bidaah* mendekonstruksi mitos bahwa pemimpin agama berada di atas kritik dan akuntabilitas.

Bidaah adalah teks yang secara aktif memproduksi *regime of truth* tentang apa yang dianggap ‘Islam yang benar’ dan ‘Islam yang menyimpang’¹³⁷ di mata publik, serial ini menjadi ruang di mana masyarakat diajak merumuskan ulang batas-batas ketaatan, keberanian melawan otoritas yang menyalahgunakan agama, serta pentingnya literasi kritis terhadap klaim-

¹³⁶ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. hlm. 1-11

¹³⁷ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. hlm. 109-133

klaim kebenaran religius. Analisis terhadap bagaimana *regime of truth* tersebut dikonstruksi secara naratif dan simbolik dalam serial dimulai pada sub-bab berikutnya, dengan titik masuk pada representasi tokoh Walid dan institusi Jihad Ummah sebagai pembentuk utama klaim kebenaran dalam formasi diskursif Jihad Ummah.

B. Representasi Kepemimpinan Agama Dan Konstruksi Klaim Kebenaran Dalam Serial *Bidaah*

Sub-bab ini akan menjawab rumusan masalah pertama: bagaimana representasi kepemimpinan agama dan klaim kebenaran dikonstruksi melalui tokoh Walid dan institusi Jihad Ummah dalam serial *Bidaah*? Analisis berikut menggunakan pendekatan arkeologis Foucault, sebuah upaya memetakan formasi diskursif yang memungkinkan klaim-klaim tertentu muncul, beredar, dan diterima sebagai kebenaran.

1. Konstruksi Figur Walid Sebagai Otoritas Religius Karismatik

Representasi kepemimpinan Walid dalam serial *Bidaah* tidak dibangun secara sekaligus dan eksplisit, melainkan melalui proses gradual yang bekerja pada tiga level sekaligus: level verbal (apa yang dikatakan dan diatribusikan), level simbolik (bagaimana tubuh dan ruang merepresentasikannya), dan level naratif (bagaimana posisi Walid dikonfirmasi atau ditantang oleh alur cerita). Ketiganya bekerja secara sinergis untuk menghasilkan figur pemimpin yang tidak hanya otoriter, tetapi juga bagaimana kekuasaannya dianggap berasal dari entitas luar-biasa yang melampaui manusia biasa.

a. Posisi Walid: Transformasi dari Pemuka Agama hingga Klaim Imam Mahdi

Dalam kerangka arkeologis Foucault, setiap *statement* hanya dapat dimengerti dalam kaitannya dengan posisi enunsiasi (*enunciative position*) posisi subjek yang berbicara dan dari mana ia diizinkan berbicara.¹³⁸ Walid dalam *Bidaah* menempati posisi enunsiasi yang terus dinaikkan derajatnya sepanjang serial, dari pemuka agama menjadi wali, dari wali menjadi mursyid, dan dari mursyid menjadi Imam Mahdi. Transformasi posisi ini digambarkan dengan adegan bertahap yang saling menopang. Pada episode 1 02:15-04:00), Abi Saifullah yang pertama kali mengartikulasikan klaim ‘*savior complex*’ tersebut kepada jamaah:

"Pada akhir zaman ini akan terjadi suatu peristiwa besar. Kemunculan raja sejati yang akan meruntuhkan pemerintahan sekarang. Dia akan mewarisi seluruh harta yang sudah lama tersimpan. Dia itu jujur dan adil. Dia akan memenuhi hati kita dengan pengetahuan, Dia yang akan membimbing kita ke jalan menuju surga. Dia manusia terpilih. Dia adalah Walid Muhammad mahdi ilman."



¹³⁸ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 50



Gambar 1. Adegan Abi Saifullah menyampaikan siapa Walid kepada jamaah laki-laki
(Sumber: Tangkapan layar penulis)

Penggunaan orang ketiga sebagai media klaim ini penting secara diskursif, karena dengan tidak mengucapkannya sendiri, klaim ini seolah datang dari saksi, bukan dari sumber kepentingan.¹³⁹ Foucault menegaskan bahwa *statement* bukanlah semata-mata apa yang diucapkan oleh siapa, melainkan bagaimana kondisi kemunculan pernyataan itu memungkinkannya berfungsi sebagai kebenaran.¹⁴⁰ Kondisi yang dibangun oleh serial, suasana ritual keagamaan, posisi Abi Saifullah sebagai propagandis tepercaya, kehadiran jamaah yang telah dikondisikan untuk menerima, menjadikan klaim mesianis ini memiliki kekuatan diskursif yang jauh melebihi pernyataan biasa.

Klaim ini kemudian dikonfirmasi secara bertahap: pada episode 3 (00:00:13–02:00), Umi Rabiah memperkuatnya dalam majlis dengan mengatakan:

“Kita sudah berada di akhir zaman. Kenapa kita harus menaati Mursyid kita? Allah sudah mengirimkan pada kita titisan Imam Mahdi. ...

¹³⁹ Fatemeh Sadeghi, “The Murshids and the Messiahs: Popular Messianism as a Grassroots Political Movement in Contemporary Iran,” *Politics, Religion & Ideology* 24, no. 1 (2023): 50–73, <https://doi.org/10.1080/21567689.2023.2190890>.

¹⁴⁰ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 28-30

kalian bershalat, berpuasa dan menaati-Nya. Tapi sedekat apa kalian merasa terhubung dengan Allah? Semua perbuatan berpahala yang kalian lakukan, tidak sebanding dengan dosa yang ada baik besar maupun kecil. Walid itu adalah perantara kita dengan Allah... Allah mengutus Walid di akhir zaman ini untuk menuntun kembali pada-Nya dan memastikan masuk surga.” ... “Taati serta taat kepada Walid. Ikutilah perintah Walid, karena itu perintah Allah, Jika kita menginginkan surga, Walid akan menuntun kita ke sana.” Lanjut Umi Rabi'atul.



Gambar 2. Adegan Umi Rabi'atul (istri kedua Walid) menyampaikan pentingnya taat kepada Walid (sumber: Tangkapan layar penulis)

Pada episode 4 (11:25–12:29), Abi Saifullah mempertegas kepada Hambali bahwa komentar buruk dari luar adalah ‘fitnah akhir zaman’ dan ‘Dajjal sudah muncul’, sambil menegaskan ‘Walid adalah Imam Mahdi’.

Ketika Hambali mengeluhkan banyaknya kritik dari luar terhadap Jihad Ummah, Abi Saifullah tidak merespons secara argumentatif, melainkan dengan pelabelan teologis: kritik tersebut adalah "fitnah akhir zaman" dan bukti bahwa "Dajjal sudah muncul." Dengan logika ini, setiap suara kritis tidak perlu dijawab—cukup diklasifikasikan sebagai tanda kiamat.

Abi Saifullah kemudian mengutip hadits tentang kemunculan Imam Mahdi dan panji-panji hitam, lalu meminta Hambali menyebutkan siapa Imam Mahdi itu. Saat Hambali terdiam, Abi Saifullah menyimpulkan sendiri: "Walid. Jadi setialah kepadanya." Percakapan ini memperlihatkan bagaimana wacana Jihad Ummah menggunakan narasi eskatologis untuk menutup ruang kritik sekaligus mengonfirmasi klaim mesianis Walid.

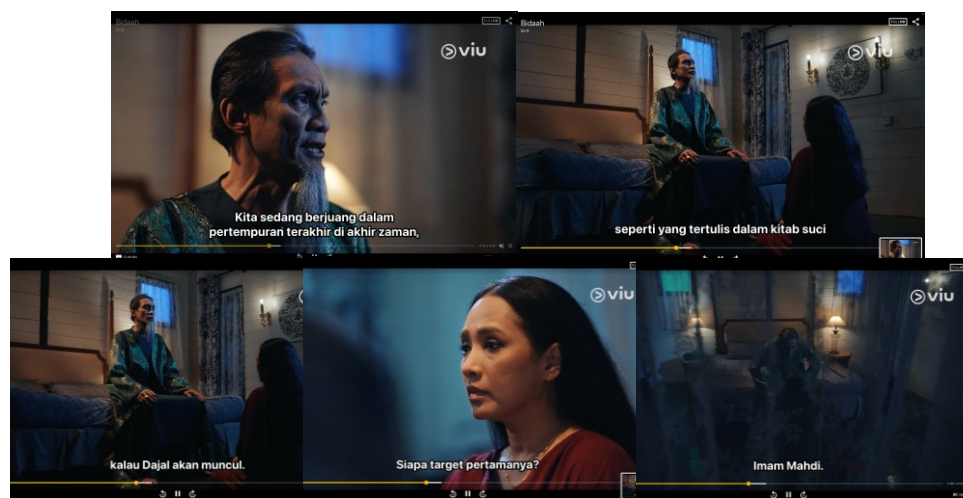


Gambar 3. Adegan Abi Saifullah dengan Hambali mengenai Walid adalah Imam Mahdi dan kewajiban setia kepadanya (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Pada episode 6 (11:35–12:30), barulah Walid sendiri berbicara dari posisi itu: "Kita sedang berada di akhir zaman, Dajjal akan turun dan akan menargetkan Imam Mahdi pertama kali." Pola akumulasi ini

mencerminkan apa yang Foucault sebut sebagai formasi strategi, arah tematik wacana yang konsisten membangun klaim mesianis sebagai fakta yang tak perlu dibuktikan, melainkan cukup diulang.¹⁴¹

Walid: “Kita sedang berjuang dalam pertempuran terakhir di akhir zaman, seperti yang tertulis dalam kitab suci kalau Dajjal akan turun. Siapa target pertamanya? Imam Mahdi.”



Gambar 4. Percakapan Walid dengan Umi Rabiah terkait Dajjal yang akan menargetkan Imam Mahdi

Tabel berikut menyajikan tahapan eskalasi klaim Walid secara kronologis:

Episode	Timestamp	Agen Enunsiasi	Klaim/Statement	Efek Diskursif
Ep. 1	02:15–04:00	Abi Saifullah	Walid adalah ‘raja sejati’, Imam Mahdi	Klaim pihak ketiga; membangun legitimasi tanpa kesan sombong
Ep. 1	04:00–05:14	Walid	Khutbah ketaatan terhadap pemimpin (Q.S. An-Nisa: 59)	Legitimasi teks suci sebagai dasar kepatuhan mutlak
Ep. 3	00:13–02:00	Umi Rabiah	Walid adalah ‘titisan Imam Mahdi, perantara jamaah dengan Allah	Konfirmasi oleh figur perempuan berpengaruh; perluasan lingkaran legitimasi

¹⁴¹ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 64-70

Ep. 4	11:25– 12:29	Abi Saifullah	Kritik luar adalah fitnah Walid adalah Imam Mahdi	Delegitimasi wacana tandingan, klaim menjadi kebenaran yang terlindungi
Ep. 5	24:09– 27:32	Walid	Gabungan sistem Melayu–Islam; Walid mengaku raja Melayu abad ini	Ekspansi klaim: keagamaan dan kultural-politis
Ep. 6	11:35– 12:30	Walid (langsung)	"Dajjal akan menargetkan Imam Mahdi"	Walid berbicara dari posisi Imam Mahdi secara eksplisit
Ep. 12	26:40– 29:05	Walid	"Rasulullah hadir, memberi mandat kepada Walid"	Puncak klaim: mandat langsung dari Nabi; menutup seluruh ruang kritik

Tabel 1. Tahapan Intensitas Klaim Kepemimpinan Walid dalam Serial *Bidaah*

Intensitas yang tergambar dalam Tabel 1 menunjukkan bahwa konstruksi Walid sebagai otoritas absolut tidak terjadi secara kekerasan langsung, melainkan melalui akumulasi yang secara bertahap.¹⁴² Ketika posisi Walid sudah mencapai level ‘utusan Allah di akhir zaman yang diberi mandat oleh Rasulullah’, maka penolakan terhadap ajaran Walid seolah penolakan terhadap kehendak Tuhan.

b. Simbol-simbol Karisma: Bahasa, Tubuh, Ruang dan Ritual

Representasi kepemimpinan Walid tidak hanya bekerja melalui bahasa verbal, tetapi juga melalui sistem tanda visual dan material yang Foucault sebut sebagai materialitas *statement* atau unsur-unsur non-verbal yang berfungsi sebagai pernyataan dalam formasi diskursif.¹⁴³ Dalam konteks

¹⁴² Hassan Noorali dan A. Mani Irannejad, “The Charismatic Authorization of Spiritual Geopolitics in Revolutionary Iran,” *Environment and Planning C: Politics and Space* 44, no. 3 (2026): 493–510, <https://doi.org/10.1177/23996544251389722>.

¹⁴³ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 100-105

serial Bidaah, materialitas ini mencakup empat dimensi: bahasa religius, postur dan gestur tubuh, tata ruang hierarkis, dan ritual sakral.

Pertama, bahasa religius yang digunakan Walid konsisten menghubungkan dirinya dengan otoritas transenden. Ia menggunakan ayat-ayat Al-Quran sebagai dasar ketaatan (Q.S. An-Nisa: 59, Q.S. Al-Kahfi: kisah Khidir-Musa), merujuk kisah nabi untuk melegitimasi ketidakjelasan ajarannya. Pada episode 5, 03:32–05:16:

Hambali: “Abi, di mana letak keberkahan sumur al-kautsar itu?”

Abi Saifullah: “Baca al-Qur’an dan pelajari surah al-Kahfi tentang perjalanan Nabi Musa bertemu Nabi Khidir untuk menjadi muridnya. ...”

“Agama itu tidak bisa menggunakan logika, jangan mempertanyakan sesuatu yang tak terjangkau akal.”

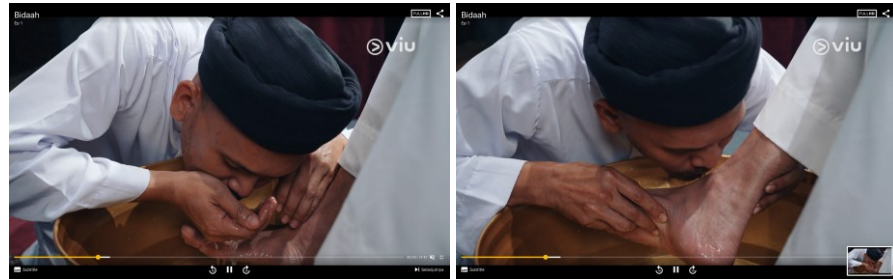
(Abi Saifullah tersenyum dan menepuk Pundak Hambali sambil berlalu)

Pertanyaan Hambali yang kritis dijawab dengan kisah Nabi Musa yang tidak memahami tindakan Nabi Khidir sehingga memberikan kesan terhadap jamaah yang mempertanyakan Walid sama seperti Nabi Musa yang tidak sabar. Selain itu serial ini menggunakan frasa-frasa eskatologis (‘akhir zaman’, ‘Dajjal sudah muncul’, ‘mandat dari Rasulullah’) untuk menciptakan urgensi yang mematikan refleksi nalar kritis.

Kedua, postur dan gestur tubuh memproduksi hierarki secara non-verbal.¹⁴⁴ Dalam adegan episode 1 (06:22–07:24) menampilkan jamaah

¹⁴⁴ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 135-139

meminum air bekas basuhan kaki Walid sambil bersimpuh di lantai, sementara Walid berdiri di atas.



Gambar 5 Adegan jamaah laki-laki mencium dan meminum air bekas rendaman kaki Walid (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Hambali, dalam baiatnya saat baru bergabung juga diminta mencium kaki Walid sebagai ritual baiat (Episode: 3, 20:57–23:25):

Hambali: “Bismillah dengan nama Allah dan Rasul-Nya serta di bawah naungan Walid Muhammad Mahdi Ilman, aku bersumpah, akan menegakkan dan melaksanakan kebajikan sesuai prinsip Jamaah Jihad, aku akan menjaga hatiku tetap bersih, agar tindakanku selalu selaras dengan tuntunan Walid Muhammad Mahdi Ilman. Aku akan mengikuti mursyid yang mencerminkan akhlak Rasulullah sebagai rahmat semesta alam dalam mengamalkan syariat Islam. Aku berjanji tidak akan menjadi golongan orang munafik, aku pun bersumpah kalau jihadku, hidupku, dan matiku kupersembahkan untuk Jamaah Jihad Ummah. Aku juga akan taat dan mengabdikan dengan seluruh jiwa dan ragaku...”

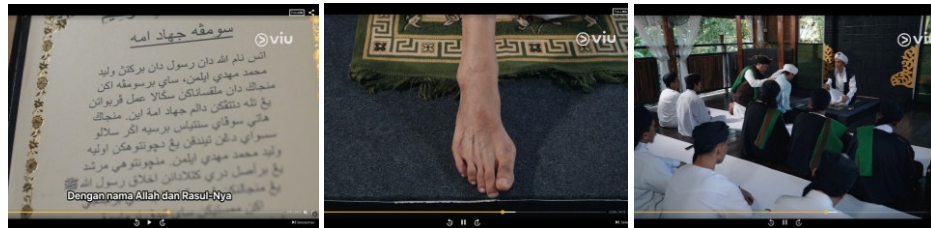
(Hambali berhenti, tampak ragu, semua jamaah saling pandang)

Hambali melanjutkan: “Pada Allah dan Rasul-Nya...”

(Hambali kembali berhenti, Abi Saifullah menepuk pundaknya meyakinkan)

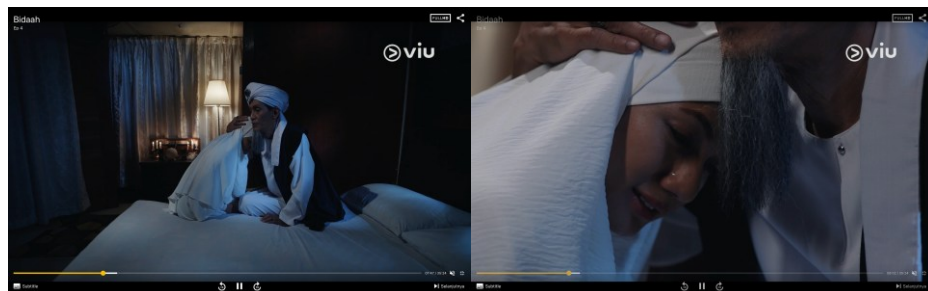
“Lalu pada mursyid Walid Muhammad Mahdi Ilman.”

(Abi mengambilkan air minum, Hambali meminum air, Walid menyodorkan kaki untuk dicium)



Gambar 6. Kiri: Teks Baiat Jamaah Jihad Ummah. Tengah: Walid menyodorkan kaki untuk dicium. Kanan: Abi Saifullah meyakinkan dan mendorong Hambali untuk mencium kaki Walid. (Sumber: Tangakapan layar penulis)

Gestur menyandarkan kepala Mia ke pundak Walid (Ep. 4, 06:20–08:00) tidak hanya membangun kedekatan emosional yang manipulatif, tetapi juga mereproduksi relasi ayah-anak yang kemudian dieksploitasi menjadi relasi suami-istri (nikah batin) dalam beberapa adegan yang akan datang.



Gambar 7. Walid menyandarkan kepala Mia setelah Mia menceritakan masa lalunya yang kelam (Sumber: Tangakapan Layar Penulis)

Ketiga, komposisi vertikal, di mana Walid selalu berada di posisi lebih tinggi secara fisik, menggunakan busana yang berbeda dari para jamaah

Jihad Ummah yang lain, menjadi kode visual yang konsisten mereproduksi hierarki kuasa.



Gambar 8. Gambar komposisi vertikal Walid yang selalu ada di posisi paling atas atau berbusana paling berbeda dengan pengikutnya (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Ritual berfungsi sebagai objek diskursif yang mengkonkretkan klaim transenden.¹⁴⁵ Sumur Al-Kautsar dalam episode 5 (09.21-09.45) adalah contoh paling jelas, di mana air mandi bekas Walid dan Umi Rabiah dituangkan ke sumur dan diklaim sebagai air yang terhubung dengan Sungai Al-Kautsar di surga. Artefak ini mengubah tubuh Walid sendiri menjadi sumber berkat yang sakral. sebuah *statement* material yang jauh lebih kuat dari khotbah verbal mana pun, karena ia bekerja pada level sensoris dan karena tidak berhenti hanya pada penerimaan kognitif, namun juga menuntut tindakan fisik berupa meminum air.

Hambali: “Air bekas mandi lagi?”

Jamaah laki-laki: “Iya, benar, pekan ini ada malam inisiasi. Banyak jamaah yang akan meminumnya nanti. Menurut Walid, kita punya jamaah baru dari Kelantan dan Terengganu yang akan bergabung dengan kita.”

Hambali: “Astaghfirullah, Semua hal yang kalian lakukan ini bidaah!”

¹⁴⁵ Marwa Amer Abed Al Jabbar, “MANIFESTATIONS OF POWER - DISCOURSE - KNOWLEDGE MICHEL FOUCAULT AS A MODEL,” *Journal of Social Science* 3, no. 1 (2025): 96–109, <https://doi.org/10.61796/ijss.v3i1.78>.

Jamaah Laki-laki: “Apa yang kamu bicarakan, Hambali? Istighfar, Hambali. Istighfar!”



Gambar 9. Adegan percakapan Walid dengan jamaah laki-laki terkait air bekas mandi
(Sumber: Tangkapan layar penulis)

2. Formasi Diskursif Jihad Ummah: Arkeologi Wacana Kebenaran

Dalam sub-bab ini akan membahas, bagaimana keseluruhan Komunitas Jihad Ummah membangun, mengorganisasi, dan mereproduksi wacana kebenarannya sendiri.

a. Formasi Objek: Kepemimpinan, Ketaatan, Nikah Batin, dan Keselamatan sebagai Objek Diskursif

Dalam wacana Jihad Ummah, terdapat empat objek diskursif sentral. *Pertama:* Kepemimpinan (imamah) dalam Jihad Ummah didefinisikan ulang dari maknanya yang normatif. Jika tradisi Islam klasik—yang dalam hal ini diwakili oleh imam Al-Mawardi, mendefinisikan imamah sebagai lembaga yang ditegakkan melalui prosedur pemilihan oleh *ahl al-halli wa al-aqdi* atau penunjukan,¹⁴⁶ wacana Jihad Ummah mendefinisikan kepemimpinan sebagai mandat ilahi langsung yang tak butuh legitimasi

¹⁴⁶ Roni Rahmad Hasonangan Ritonga dan Zulkarnaen, “Kajian Implementasi Kepemimpinan Islam (Imamah, Khalifah, Dan Ulil Amri) Di Indonesia,” *Journal for Islamic Studies* 8, no. 2 (2025), <https://doi.org/https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i2.2348>.

prosedural. Pernyataan Abi Saifullah bahwa "pilihan Walid adalah pilihan Allah dan rasul" (Ep. 12, 16:06–16:55) adalah formulasi paling ringkas dari redefinisi objek ini.

Abi Saifullah menegur lawan bicaranya karena lupa ajaran Walid dan lupa arti keridaan akibat terlalu lama merasakan kemudahan. Ia mempertanyakan bagaimana lawan bicaranya bisa berharap menggantikan Hafizah dan Rabiatul jika tidak mampu menaati Allah. Kemudian ia menegaskan bahwa siapapun yang dipilih Walid adalah pilihan Allah dan Rasulullah, sehingga tidak mungkin menolak perintah keduanya. Ia bertanya apakah lawan bicaranya tahu siapa Walid, lalu menjawab bahwa Walid bukan sekadar mursyid, tetapi juga utusan Allah di akhir zaman.



Gambar 10. Abi Saifullah mengklaim pilihan Walid adalah pilihan Allah dan Rasul
(Sumber: Tangkapan layar penulis)

Kedua, Ketaatan (*tha'ah*) dalam wacana Jihad Ummah mengalami pergeseran makna yang signifikan. Q.S. An-Nisa: 59 yang memerintahkan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan ulil amri yang ditafsirkan Walid secara eksplisit sejajar: "*taat kepada Allah, taat kepada Rasul, dan taat kepada Walid*". Pergeseran ini secara diskursif menempatkan Walid setara dengan Allah dan Rasul dalam hierarki ketaatan sehingga menimbulkan sebuah

pembalikan struktur atau nilai-nilai teologis yang yang fundamental, tetapi disampaikan melalui kutipan ayat yang tampak sah.

Nikah batin dan ritual-ritual yang mendukungnya (malam bahtera melayu) adalah objek diskursif yang kompleks dan berbahaya dalam wacana Jihad Ummah. Ia didefinisikan bukan sebagai pelanggaran, melainkan sebagai ritual dakwah eksklusif yang hanya dipahami pada level hakikat dan makrifat (Episode: 9, 13:20–15:00; Episode: 11, 10:25–11:15).

Hambali bertanya kepada ayahnya tentang apa itu Malam Bahtera Melayu dan mengungkapkan kekhawatirannya bahwa banyak hal yang membuat jamaah menyimpang dari akidah. Abi Saifullah merespons dengan pertanyaan apakah Hambali benar-benar tidak tahu atau pura-pura tidak tahu. Abi Saifullah kemudian menjelaskan bahwa ilmu yang diajarkan di universitas hanya ilmu syariat, sementara tarekat, hakikat, dan makrifat perlu diperoleh dan dicari sendiri. Ia mencontohkan Nabi Musa yang mencari Nabi Khidir untuk mendapatkan ilmu, dan meminta Hambali tidak membandingkan gurunya dengan Walid.



Gambar 11. Adegan Abi Saifullah dengan Hambali terkait malam bahtera melayu yang sebenarnya melegalkan nikah batin (Sumber: tangkapan layar penulis)

(Mia dan Dewi bertengkar karena Dewi sering keluar tanpa izin Mia selaku pemilik 'khodam' Putri Jerai, tingkatan putri tertinggi, Umi Hafizah datang melerai dan mendudukkan Mia. Mia menyatakan bahwa ia berhak memarahi Dewi karena ia adalah pemimpinnya dan mereka seharusnya mendengarkannya. Umi Hafizah bertanya apakah Mia memiliki posisi selain pemimpin pondok?" Mia menjawab bahwa ia adalah istri batin Walid. Ia menjelaskan bahwa sejak awal masuk, Walid mengatakan bahwa ia punya peran dalam dakwah, sehingga ia harus nikah batin dengan Walid untuk membantunya berdakwah.



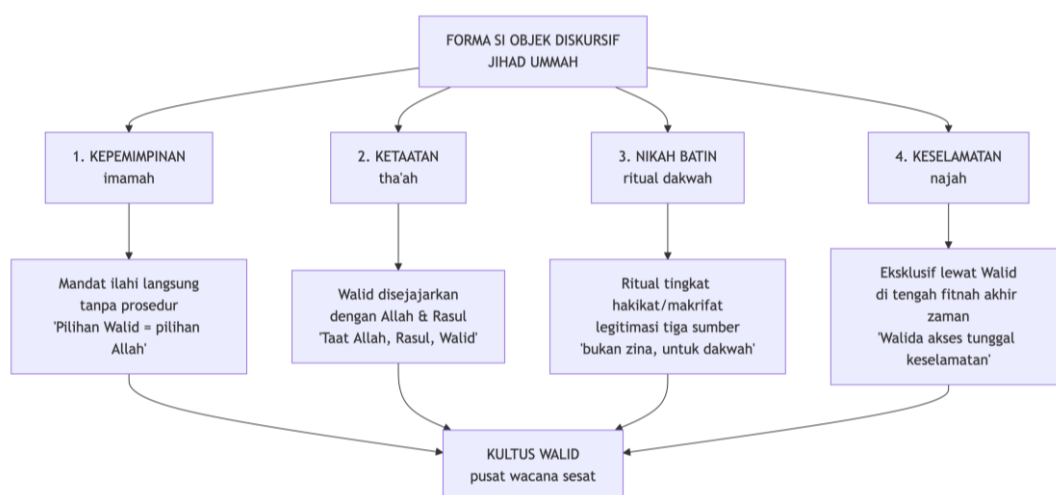
Gambar 12. Mia mengaku bahwa ia adalah istri batin Walid kepada Umi Hafizah
(Sumber: tangkapan layar penulis)

Pembenaran ini menggabungkan tiga sumber legitimasi. *Pertama*, hierarki ilmu (syariat-hakikat-makrifat) yang menjadikan nikah batin sebagai pengetahuan tingkat tinggi yang tidak bisa dipahami level syariat biasa.¹⁴⁷ *Kedua*, personalisasi sakral dengan klaim bahwa pernikahan

¹⁴⁷ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 44-46

dilakukan ‘atas mandat Rasulullah’ dan dimaharkan dengan Al-Fatihah (Episode: 14, 15.24-15.56). *Ketiga*, klaim kepentingan dakwah, karena setiap perempuan yang memiliki ‘khodam kuat’ harus ‘ditundukkan’ oleh Walid untuk kepentingan perjuangan (Episode: 13, 10.23-11.54).

Terakhir, keselamatan (najah) didefinisikan secara eksklusif sebagai sesuatu yang hanya bisa dicapai melalui kepatuhan kepada Walid. Framing eskatologis yang konsisten (akhir zaman, Dajjal, fitnah) menciptakan kondisi darurat teologis yang menjadikan keselamatan sebagai komoditas langka yang hanya Walid yang memiliki aksesnya.¹⁴⁸



Gambar 13: Diagram Empat Pilar Formasi Objek Diskursif dalam Wacana Jihad Ummah

b. Formasi Subjek dalam Wacana Jihad Ummah

Pertama, Walid sebagai satu-satunya sumber kebenaran yang sah.¹⁴⁹ Dalam seluruh 15 episode, tidak ada satu pun karakter yang memiliki otoritas untuk mendefinisikan kebenaran kecuali Walid. Bahkan Abi

¹⁴⁸ Al Jabbar, "MANIFESTATIONS OF POWER - DISCOURSE - KNOWLEDGE MICHEL FOUCAULT AS A MODEL."

¹⁴⁹ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 55-62

Saifullah yang berposisi sebagai propagandis utama hanya menerjemahkan, bukan menciptakan, kebenaran. Posisi ini dijaga melalui monopoli tafsir ‘ilmu yang kau dapatkan di universitas adalah syariat, sedangkan ilmu Jihad Ummah adalah hakikat dan makrifat’ dan monopoli spiritual ‘hanya Walid yang bisa menundukkan khodam Baiduri’.

Umi Masyitah: “Apakah harus menikah dulu untuk menaklukkannya (khodam)?”

Umi rabiatul: “Iya, itulah kekuatan Walid, Abi Saifullah tidak akan sanggup menaklukkan khodamnya. Dia terlalu membangkang dan kuat.”



Gambar 14. Percakapan Masyitah dan Rabiatul terkait penaklukan khodam (sumber: tangkapan layar penulis)

Walid: “Aku hanya nikah batin dengan Baiduri agar aku bisa menaklukkan khodam yang ada pada Baiduri, yaitu Putri Gunung Ledang. Hanya saja, Putri Gunung Ledang sombong karena dia mempunyai kuasa dan tenaga yang besar. Dia menolak bekerja sama dengan putri lainnya.” ... “Istri Batin pilihan hatiku berbeda dengan yang ditujukan untuk berdakwah. Kenapa aku mau menikahi Baiduri? Kenapa aku mau menguasai Putri Gunung Ledang?” Semua itu selaras dengan dakwahku. Kenapa jamaah

laki-laki dalam Jihad Ummah memiliki beberapa istri? Karena wanita tersebut punya kekuatan. Kekuatan itu sangat penting dalam dakwah dan aku membutuhkannya. Dari semua wanita yang bersamaku, kalian ini pejuang dakwahku, kekuatanku...” Kata Walid dengan penuh berapi-api.



Gambar 14. Walid perlu menikah batin dengan Baiduri untuk menaklukkan khodam Putri Gunung Ledang. (sumber: tangkapan layar penulis)

Kedua, Pengikut inti sebagai eksekutor dan pengawas. Posisi ini diduduki oleh Abi Saifullah dan Umi Rabiah, mereka tidak menciptakan kebenaran, tetapi memiliki kuasa untuk mendistribusikan dan mengeksekusinya. Posisi ini juga mencakup fungsi pengawasan (Episode 8: 05.01, Walid memiliki mata dan telinga untuk mengawasi Hambali dan Baiduri) yang dalam kerangka Foucault disebut sebagai mekanisme hierarkis pengawasan (*hierarchical observation*).¹⁵⁰

¹⁵⁰ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 170-177

Umi Rabiatul: “Bukankah Walid berkata, Jihad Ummah akan menjadi kuat jika para peengikutnya menaati mursyid? Itulah kunci perjuangan kita. Tapi saya tidak yakin pada ketaatan Hambali dan Baiduri.”

Walid: “Was-was itu sifat iblis. Masih terlalu dini untuk berpikir seperti itu, kita juga tidak boleh terlalu yakin. Kita punya mata dan telinga untuk memantau mereka.”



Gambar 15. Walid memiliki mata dan telinga untuk memantau Hambali dan Baiduri
(sumber: tangkapan layar penulis)

*Ketiga: Jamaah sebagai domba yang diselamatkan.*¹⁵¹ Mayoritas pengikut Jihad Ummah menempati posisi ini: mereka adalah penerima kebenaran, pelaksana ritual, dan objek keselamatan yang dikelola oleh Walid. Posisi ini diperkuat dengan klaim bahwa para jamaah Jihad Ummah adalah budak yang belum mendapatkan kemerdekaan akhlak, moral, tauhid dan Walid adalah pemilik budak tersebut. Jamaah yang lemah akidah

¹⁵¹ Michel Foucault, *The Subject and Power*, 4 ed., vol. 8 (The University of Chicago Press, Ltd, 1982), <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=uopress>. hlm. 782-783

membutuhkan pemimpin yang kuat untuk membimbing mereka ke keselamatan.

Abi Saifullah: “Walid berhak menggauli Mia. Mia datang untuk mendapatkan bimbingan Walid. Walid memberinya perlindungan, makanan, minuman dan keamanan. Mia sudah menjadi budak bagi Walid. Kamu tau arti budak dalam Islam? kamu mempelajarinya, kamu tau kan?”... “Budak itu orang yang belum merdeka. Mia belum mendapatkan kemerdekaan akhlak, moral dan tauhid. Nilainya seperti barang dan pemiliknya adalah Walid.”



Gambar 16. Percakapan Hambali dan Abi Saifullah terkait budak. (sumber: tangkapan layar penulis)

Keempat: Resisten sebagai yang terancam.¹⁵² Baiduri, Hambali, dan akhirnya Umi Hafizah menduduki posisi yang tidak memiliki tempat dalam wacana Jihad Ummah: mereka yang mempertanyakan dan melawan. Wacana Jihad Ummah secara aktif memproduksi posisi ini sebagai posisi

¹⁵² Foucault, *The Subject and Power*, vol. 8. hlm. 778-780

yang tidak hanya berbeda, namun juga mengancam komunitas dan status quo mereka.

c. Formasi Konsep: Nikah Batin, Baiat, Dosa, dan Azab sebagai Perangkat Pengaturan

Formasi konsep mengidentifikasi bagaimana konsep-konsep tertentu dioperasionisasikan dalam wacana.¹⁵³ Jihad Ummah menggunakan setidaknya empat konsep Islam yang diinversikan fungsinya menjadi perangkat pengaturan perilaku dan pikiran:

Baiat dalam tradisi Islam adalah sumpah setia kepada pemimpin yang sah. Dalam Jihad Ummah, baiat dioperasionisasikan sejajar dengan kesetiaan kepada Walid (Episode 3, dalam adegan baiat sumpah Hambali kepada Allah, Rasul, dan Walid). Ini bukan sekadar penyimpangan ritual, melainkan instrumen pengikatan total yang, sekali diucapkan, menjadikan pembangkangan sebagai pelanggaran transenden.

Dengan membawa diksi ‘atas ketetapan Allah dan Rasulullah’, dosa dan azab secara implisit digunakan sebagai teknologi rasa takut (*technologies of fear*) yang menjaga kepatuhan. Pernyataan bahwa tidak mengikuti perintah Walid berarti mengingkari ketetapan Allah, menjadikan setiap keinginan untuk pergi adalah dosa. Konsep ini bekerja paling efektif bukan melalui ancaman eksternal, melainkan melalui internalisasi rasa bersalah yang diproduksi oleh wacana.¹⁵⁴

¹⁵³ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 56-63

¹⁵⁴ “Technologies of the Self: Lectures at University of Vermont in October 1982,” Michel Foucault, Info., diakses 17 Mei 2026, <https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/>.

Baiduri bangun dari pingsan setelah Walid mengumumkan bahwa dia akan menikah dengan Walid pada malam bahtera Melayu.

Walid: “Baiduri, ini ketetapan Allah. Kita punya misi yang sama. Kau tidak boleh mengingkari ketetapan Allah. Kita hanya akan menikah batin. Kau hanya istriku di alam ghaib.”



Gambar 17. Walid dan Baiduri terkait nikah batin atas ketetapan Allah. (sumber: tangkapan layar penulis)

Penggunaan kisah Nabi Khidir dan Nabi Musa dalam wacana Jihad Ummah bukan sekadar analogi naratif, melainkan berfungsi sebagai instrumen pembungkaman epistemik (*epistemic silencing*) yang melumpuhkan nalar kritis. Setiap kali Hambali melontarkan pertanyaan rasional terhadap praktik-praktik menyimpang—seperti malam inisiasi, malam bahtera melayu, sumur al-Kautsar, hingga kehamilan Mia di luar nalar, Abi Saifullah secara sistematis membajak kisah Musa–Khidir untuk mendiskualifikasi keberatan tersebut. Dalam kerangka ini, keraguan Hambali direduksi menjadi ‘ketidaksabaran Musa’, sementara Walid ditempatkan pada posisi Nabi Khidir: figur transenden yang seluruh

tindakannya dianggap benar secara apriori meskipun tampak absurd secara syariat dan akal sehat.

Walid diposisikan sebagai pemilik hikmah esoteris (*hakikat-makrifat*) yang melampaui nalar manusia biasa, sehingga kebal dari segala bentuk interogasi logis. Sebaliknya, Hambali (dan setiap penanya kritis) dilabeli sebagai subjek yang ‘belum mencapai maqam kesabaran’ dan hanya mengandalkan ilmu syariat yang dangkal. Dengan demikian, kisah moral yang semestinya mengajarkan kerendahan hati dan keterbatasan pengetahuan justru dibalikkan menjadi alat legitimasi absolutisme spiritual.

d. Formasi Strategi: Normalisasi Klaim Mesianis

Formasi strategi adalah arah tematik menyeluruh yang mengorganisasi seluruh elemen formasi diskursif sebelumnya. Wacana Jihad Ummah menjalankan strategi besar berupa normalisasi klaim mesianis melalui pengulangan dan ritual. Klaim Walid sebagai Imam Mahdi tidak dinyatakan satu kali lalu diterima begitu saja; ia diulang-ulang melalui berbagai medium (khotbah Walid, pernyataan Abi Saifullah, penjelasan Umi Rabiah, ritual baiat, ritual minum air berkah) sehingga menjadi bagian dari latar belakang yang *taken-for-granted*. Sebuah peristiwa yang Foucault sebut sebagai normalisasi: ketika sesuatu yang luar biasa (klaim

Imam Mahdi) diulang cukup sering dalam konteks yang cukup sakral, ia berhenti terasa luar biasa dan mulai terasa normal.¹⁵⁵

3. Jihad Ummah sebagai Institusi Produksi Kebenaran:

Kontras dengan Kepemimpinan Islam Normatif Analisis arkeologis pada sub-bab B menunjukkan bahwa Jihad Ummah bukan hanya komunitas keagamaan, melainkan institusi produksi kebenaran yang dalam pengertian Foucault, sebuah aparatus yang memiliki mekanisme, prosedur, dan agen-agen yang bertugas menetapkan apa yang benar dan apa yang sesat. Ketika temuan ini disandingkan dengan kerangka normatif kepemimpinan Islam yang dirumuskan oleh Al-Mawardi,¹⁵⁶ Al-Ghazali,¹⁵⁷ dan Ibn Taimiyah¹⁵⁸ (sebagaimana telah dibahas dalam Bab II), kontras yang muncul bukan hanya dalam derajat penyimpangan, melainkan juga jenis relasi antara pemimpin dan pengikut.

Tabel berikut memetakan kontras tersebut secara sistematis:

Dimensi	Kepemimpinan Islam Normatif	Wacana Jihad Ummah (<i>Bidaah</i>)
Sumber legitimasi	Prosedur manusiawi (pemilihan atau penunjukan) dan syariat	Mandat ilahi langsung; klaim mesianis tanpa prosedur
Relasi pemimpin-pengikut	Amanah yang dipertanggungjawabkan kepada Allah dan umat	Ketergantungan total; pengikut adalah domba atau budak

¹⁵⁵ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972). hlm. 64-70

¹⁵⁶ Aiyub Jamaluddin dan Warul Walidin, "Kepemimpinan (Leadership) Perspektif Al-Mawardi," *Jurnal Pendidikan Nusantara*, t.t.

¹⁵⁷ Rizqi Shohibul Khotami dan M. Reza Saputra, "Pemahaman Hadis Al-Ghazali Tentang Menasihati Pemimpin."

¹⁵⁸ Kholid, "Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah tentang Kepemimpinan dan Relevansinya terhadap Kriteria Calon Pemimpin Rakyat di Negara Indonesia."

Mekanisme kritik	Wajib (<i>amar ma'ruf nahi munkar</i>); kritik adalah tanggung jawab	Dilarang; kritik adalah fitnah, dosa, pengkhianatan
Tafsir agama	Kolektif; membutuhkan kapasitas dan deliberasi	Monopoli Walid
Orientasi kepemimpinan	Kemaslahatan umum (<i>Al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk</i>)	Kepentingan Walid; eksploitasi atas nama keselamatan
Posisi perempuan	Subjek yang memiliki hak dan tanggung jawab agama	Objek yang 'diselamatkan', diatur, dan dieksploitasi
Musyawaharah	Kewajiban imam (Al-Mawardi, <i>Q.S. Ali Imran: 159</i>)	Kebenaran dan keputusan mutlak hanya terdapat pada otoritas tunggal yang tak tergugat

Tabel 2. Kontras kepemimpinan Islam normatif dengan kepemimpinan dalam wacana Jihad Ummah

Perbedaan ini tidak hanya bersifat normatif-evaluatif. Dalam kerangka analisis wacana Foucault, ia menunjukkan bahwa Jihad Ummah beroperasi dengan logika wacana yang berlawanan dengan logika wacana kepemimpinan Islam ortodoks. Sementara kepemimpinan Islam Normatif mensyaratkan akuntabilitas dan tidak meninggalkan prosedur manusiawi, Jihad Ummah secara sistematis menutup setiap mekanisme akuntabilitas dengan menggantikannya oleh klaim transenden yang tak terbantahkan.

C. Analisis Genealogis Relasi Kuasa Dan Produksi Kebenaran Dalam Komunitas Jihad Ummah

Sub-bab ini akan menjawab rumusan masalah kedua: bagaimana relasi kuasa dan produksi kebenaran bekerja dalam komunitas Jihad Ummah melalui perspektif

relasi kuasa Michel Foucault? Jika pada Bagian B analisis bekerja secara arkeologis (memetakan statement, objek, subjek, dan strategi diskursif yang membentuk representasi kepemimpinan Walid), maka pada bagian ini analisis bergeser pada pendekatan genealogis dengan menelusuri bagaimana kuasa bekerja dalam dan melalui formasi diskursif, bagaimana kebenaran diproduksi, dipertahankan, dan didistribusikan, serta bagaimana subjek-subjek tertentu dibentuk sebagai efek dari operasi kuasa.¹⁵⁹

Dalam kerangka Foucault, genealogi tidak bertujuan menemukan asal-usul tunggal sebuah fenomena, melainkan menunjukkan kemunculan (*emergence*) historis dan kontingen dari relasi-relasi kuasa yang tampak alamiah dan tak terhindarkan. Diterapkan pada serial Bidaah, genealogi berarti membaca bukan mengapa Walid berkuasa, melainkan bagaimana mekanisme-mekanisme kuasa tertentu bekerja untuk membuat dominasinya mungkin, efektif, dan diterima sebagai kebenaran oleh sebagian besar jamaah.

1. Rezim Kebenaran Jihad Ummah: Politik Kebenaran dalam Komunitas Keagamaan Tertutup

Foucault mendefinisikan *regime of truth* sebagai seperangkat prosedur yang menentukan jenis wacana apa yang diakui sebagai benar, teknik apa yang sah untuk memproduksi kebenaran, serta siapa yang memiliki otoritas untuk menyatakannya dalam suatu masyarakat. Kebenaran, dalam kerangka ini, bukanlah sesuatu yang ditemukan atau diwahyukan secara netral,

¹⁵⁹ Colin Koopman, "Foucault's Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology," *Journal of the Philosophy of History* 2, no. 3 (2008): 338–62, <https://doi.org/10.1163/187226308X335994>.

melainkan diproduksi melalui praktik sosial yang terstruktur secara historis dan dibentuk melalui interaksi antara kuasa dan pengetahuan yang saling menguatkan.¹⁶⁰

Dalam komunitas Jihad Ummah sebagaimana ditampilkan serial Bidaah, rezim kebenaran beroperasi melalui tiga lapisan yang saling memperkuat: sumber legitimasi yang diklaim eksklusif, mekanisme seleksi dan distribusi kebenaran, dan prosedur eksklusi terhadap wacana tandingan. Ketiga lapisan ini membentuk suatu sistem yang tertutup, di mana kebenaran hanya bisa datang dari satu titik, hanya beredar melalui saluran tertentu, dan setiap upaya untuk mempertanyakannya secara otomatis dikategorikan sebagai ancaman spiritual.¹⁶¹

a. Sumber Legitimasi Tunggal: Walid sebagai Satu-Satunya Simpul Kebenaran

Rezim kebenaran Jihad Ummah bertumpu pada prinsip monopoli epistemik: hanya Walid yang berhak mendefinisikan apa yang benar, apa yang sah, dan apa yang sesat. Monopoli ini tidak diumumkan secara eksplisit sebagai aturan tertulis, melainkan diproduksi dan dirawat melalui serangkaian klaim yang secara akumulatif menempatkan Walid sebagai satu-satunya sumber pengetahuan spiritual yang tak tergantikan.

¹⁶⁰ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. hlm. 109-133.

¹⁶¹ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 13-22

Untuk menopang monopoli tersebut, Walid mengoperasikan tiga sumber legitimasi yang bekerja secara berlapis: legitimasi teks suci, legitimasi pengalaman spiritual eksklusif, dan legitimasi karismatik.

Pertama, legitimasi teks suci. Walid menggunakan dalil-dalil keagamaan yang pada mulanya memiliki landasan normatif yang dapat dikenali oleh jamaah, namun melalui penggeseran interpretasi yang subtil, dalil tersebut diarahkan untuk melegitimasi otoritasnya secara absolut dan menutup setiap celah kritik. Strategi ini terlihat jelas dalam adegan khutbah pada episode 1 (04:00–05:14). Di hadapan jamaah yang khusyuk, Walid membacakan Q.S. An-Nisa: 59:

(Walid duduk di kursi di depan seluruh jamaahnya)

“tidak peduli sebesar apapun pengorbanan yang dilakukan seseorang, tetap tak akan sempurna jika melanggar aturan dan membangkang pada pemimpinnya. Inilah kewajiban seperti firman Allah dalam surah an-Nisa’ ayat 59.”... “Selain ketaatan, jamaah wajib memiliki sifat wala’ pada pemimpinnya yang berarti setia. Kesetiaan lebih tinggi dari ketaatan, dengan ketaatan dan kesetiaan ini, kalian akan bersamaku dan Rasulullah. Kita akan berjalan di jembatan siratal mustakim, untuk menuju surga.

(Abi Saifullah bangun dari duduknya, mengepalkan tangan, menghadap kepada para jamaah, dan berseru, “Allahu Akbar!”, jamaah mengikuti.”



Gambar 18: Adegan Walid memberikan khutbah terkait kesetiaan dan ketaatan terhadap pemimpin (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Ayat ini, dalam tafsir arus utama, memang memerintahkan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri* (pemegang otoritas). Namun Walid tidak berhenti di situ. Ia segera menggeser makna "pemimpin" dari kategori umum yang tetap terikat syariat dan dapat dikoreksi, menjadi dirinya sendiri secara personal dan absolut.¹⁶² Penggeseran ini mencapai puncaknya ketika ia menyandingkan ketaatan dan kesetiaan (*wala'*) kepadanya sebagai syarat untuk melintasi *ṣirāṭ al-mustaqīm* menuju surga.

¹⁶² Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 27-30

Adegan ini diperkuat ketika Hambali mulai mengajukan pertanyaan kritis pada episode 5 (03:32–05:16), Abi Saifullah menjawab dengan kisah Nabi Khidir dan Nabi Musa (Q.S. Al-Kahfi), menanamkan prinsip bahwa pertanyaan terhadap pemimpin adalah tanda kurangnya ilmu dan iman.

Kedua, legitimasi pengalaman spiritual eksklusif: klaim kasyaf (penglihatan gaib) dan akses langsung kepada wahyu digunakan untuk membangun otoritas yang tak bisa diverifikasi secara empiris oleh siapapun.¹⁶³ Pada episode 7 (12:08–12:20):

(Walid berjalan bersama Abi Saifullah berbincang, bertemu dengan Baiduri dan Hambali, tiba-tiba seorang jamaah datang mendatanginya dengan berlari)

Jamaah laki-laki: “Walid, Suhaimi meninggal.”

Walid: “Aku sudah tahu. Innalilahi wa Inna Ilaihi Rajiun.”



Gambar 19. Adegan Walid seolah telah mengetahui apa yang belum disampaikan oleh pengikutnya (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Kalimat pendek ini secara diskursif mengubah peristiwa kematian menjadi panggung demonstrasi kekuatan spiritualnya Walid pribadi. Pernyataan itu menyiratkan bahwa Walid telah ‘melihat’ kematian tersebut sebelum diberitahu, sehingga tidak ada ruang bagi jamaah untuk memverifikasi atau membantah klaim itu. Walid memonopoli

¹⁶³ Foucault, *The Subject and Power*, vol. 8.

pengetahuan gaib hanya beredar satu arah, dari Walid ke bawah, dan setiap peristiwa keseharian berpotensi didaur ulang sebagai bukti otoritas ilahi yang tak terbantahkan.

Ketiga, legitimasi tradisi yang direkayasa (*invented tradition*). Jika dua sumber sebelumnya beroperasi di ranah teks suci dan pengalaman spiritual, sumber ketiga ini melampaui keduanya: Walid tidak lagi sekadar mengklaim otoritas keagamaan, melainkan merancang sebuah tradisi yang menyatukan simbol-simbol Melayu ke dalam kerangka Islam yang ia definisikan sendiri. Puncaknya terjadi pada episode 5 (24:09–27:32), dalam sebuah ritual yang secara eksplisit ia sebut sebagai ‘penggabungan sistem Melayu-Islam’. Di hadapan jamaah, Walid mendeklarasikan dirinya sebagai ‘raja Melayu abad ini’ dan menganugerahkan nama-nama putri kerajaan Melayu kepada jamaah perempuan.

Walid secara eksplisit menyatakan tujuannya menggabungkan sistem Melayu dan Islam, dengan menyebut tiga pilar kerajaan Malaka—raja, pejabat, dan rakyat—sebagai fondasi keagungan Melayu. Ia kemudian menganugerahkan gelar putri dan pangeran kepada jamaah perempuan dan laki-laki, diiringi musik Melayu yang menciptakan suasana seremonial sakral. Puncaknya, Walid mendeklarasikan dirinya sebagai "raja Nusantara abad ini" sambil mengetukkan tongkatnya, disambut seruan "Hidup Raja!" dari Abi Saifullah dan seluruh jamaah.



Gambar 20. Adegan Walid mengaku sebagai Raja Nusantara Abad ini (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Langkah ini bukan sekadar pertunjukan dramatis untuk mengesankan jamaah, namun juga memperluas klaim kepemimpinan Walid dari ranah spiritual (imamah) ke ranah kultural-politis (kesultanan), sehingga kepatuhan jamaah tidak lagi hanya bernilai keselamatan akhirat, tetapi juga bermakna sebagai bagian dari identitas etnik dan peradaban Melayu-Islam yang ia definisikan ulang.¹⁶⁴ Walid tidak hanya memonopoli kebenaran, tetapi juga menciptakan tradisi yang membuat monopoli itu terasa alamiah dan berakar dalam sejarah, padahal sepenuhnya adalah konstruksi baru yang dirancang untuk kepentingan kuasanya.

Ketiga sumber legitimasi ini (teks suci, pengalaman spiritual eksklusif, dan tradisi yang diinvensikan) bekerja secara berlapis dan saling memperkuat, membentuk sebuah rezim kebenaran yang nyaris kedap udara.

Tabel berikut merangkum ketiganya beserta data pendukung dari serial:

¹⁶⁴ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. hlm. 78

Episode	Waktu	Sumber Legitimasi	Mekanisme Operasi	Efek Diskursif
Ep. 1	04:00-05:14	Teks suci (QS An-Nisa: 59)	Walid adalah <i>ulil amri</i> yang wajib ditaati	Ketaatan dibingkai sebagai kewajiban teologis
Ep. 3	00:13-02:00	Klaim mesianis (via Umi Rabiah)	Walid sebagai perantara jamaah dengan Allah	Kritik terhadap Walid = kritik terhadap kehendak Allah
Ep. 5	03:32-05:16	Teks suci (QS Al-Kahfi: Khidir-Musa)	Pertanyaan kritis = tanda kurang ilmu	Pembungkaman intelektual dilabeli sebagai keutamaan
Ep. 7	12:08-12:20	Kasyaf atau penglihatan gaib	" <i>Aku sudah tau</i> " soal kematian jamaah	Pengetahuan Walid = tidak dapat dipertanyakan
Ep. 12	16:06-16:55	Status sebagai "pilihan Allah di akhir zaman"	Abi Saifullah: pilihan Walid adalah pilihan Allah dan Rasul	Setiap keputusan Walid berstatus hukum ilahi
Ep. 12	26:40-29:05	Mandat langsung dari Rasulullah	Rasulullah "hadir" dalam malam penobatan	Penutupan total seluruh ruang kritik dan akuntabilitas
Ep. 13	06:15	Klaim hidup dalam kebenaran	" <i>Aku lebih tau kebenaran karena aku hidup di dalamnya</i> "	Posisi Walid sebagai <i>insider</i> kebenaran; jamaah sebagai <i>outsider</i>
Ep. 13	15:21-16:53	Mandat Rasulullah atas nikah batin	Rasulullah hadir, terima nikah dengan mahar Al-Fatihah	Normalisasi eksploitasi seksual sebagai ritual keagamaan

Tabel 3. Sumber Legitimasi dalam Rezim Kebenaran Jihad Ummah

b. Prosedur Eksklusi Sebagai Upaya Membungkam Wacana Tandingan

Dalam *The Order of Discourse*, Foucault mengidentifikasi bahwa setiap rezim kebenaran bekerja melalui prosedur-prosedur eksklusi yang

menentukan apa yang boleh dan tidak boleh dikatakan, siapa yang boleh berbicara, dan dalam kondisi apa suatu pernyataan dapat diterima sebagai sah. Foucault mengidentifikasi tiga sistem eksklusi yang membatasi produksi wacana: larangan ujaran, pembelahan waras-gila, dan *will to truth* yang memisahkan yang benar dari yang salah.¹⁶⁵ Dalam rezim kebenaran Jihad Ummah, tiga sistem ini terwujud dalam bentuk mekanisme eksklusi yang lebih konkret: pelabelan teologis terhadap suara kritis, reframing spiritual atas kepatuhan, dan isolasi sosial terhadap dunia luar.

Pelabelan adalah prosedur langsung saat suara kritis secara otomatis dilabeli dengan kategori-kategori yang memuat muatan teologis negatif.¹⁶⁶ Ketika Hambali menggelisahkan pandangan orang luar terkait Jihad Ummah yang lebih banyak pandangan buruknya, Abi Saifullah tidak merespons dengan argumen, namun dengan pelabelan: suara-suara kritis dari luar adalah ‘fitnah akhir zaman’ dan bukti kemunculan Dajjal (episode 4, 11:25–12:29).¹⁶⁷ Struktur logis ini sangat kuat secara diskursif, semakin kuat kritik terhadap Walid, semakin ia justru dianggap mengonfirmasi bahwa kritik tersebut adalah bagian dari fitnah Dajjal yang dinubuatkan. Dengan cara ini, kritik tidak perlu dijawab—cukup diklasifikasikan sebagai tanda kiamat.

¹⁶⁵ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 13-17

¹⁶⁶ Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 16-17, lihat bagian *Will to Truth*

¹⁶⁷ Lihat sub-bab B, bagian a, hlm. 91-92

Reframing spiritual mengubah kepatuhan buta menjadi keutamaan religius, dan keraguan menjadi ancaman keselamatan.¹⁶⁸ Pada episode 8 (02:55–04:45), ketika Baiduri mencoba menyadarkan ibunya bahwa praktik poligami paksa, meminum air basuhan kaki, dan mencium kaki Walid adalah bidaah, sang ibu merespons: ‘Agama menuntut kita untuk taat kepada mursyid.’

Baiduri mempertanyakan keyakinan ibunya terhadap ajaran Walid dengan merinci praktik-praktik menyimpang: minum air rendaman kaki, mencium kaki, poligami tanpa kemampuan, dan perceraian sewenang-wenang. Namun ibunya merespons dengan satu kalimat: "Agama mengajarkan kita supaya taat pada mursyid."

Respons ini mencerminkan sejauh mana internalisasi rezim kebenaran telah berlangsung: sang ibu bukan sedang dipaksa patuh, ia secara sukarela mengidentifikasi kepatuhan sebagai kewajiban agama. Inilah efek produktif kuasa dalam pengertian Foucauldian yang paling khas: kuasa tidak hanya melarang, tetapi menghasilkan subjek yang menginginkan kepatuhannya sendiri.

Isolasi sosial bekerja melalui konstruksi batas tegas antara ‘dalam’ dan ‘luar’, membingkai dunia di luar Jihad Ummah dikonstruksi sebagai sesat, penuh fitnah, dan tidak layak dipercaya. Akibatnya, jamaah secara struktural kehilangan rujukan kebenaran alternatif sebagai satu-satunya

¹⁶⁸ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. Bagian: *Technologies of the self*, hlm. 16-19

sumber kebenaran yang sah dan kebenaran itu hanya dapat diakses adalah Walid sendiri.

2. Mekanisme Kuasa dalam Komunitas Jihad Ummah: Pastoral, Disipliner, dan Panoptik

Foucault mengidentifikasi tiga mekanisme utama kuasa yang relevan untuk memahami bagaimana individu dibentuk dan diatur: kuasa disipliner, mekanisme panoptik, dan kuasa pastoral. Ketiganya, dalam analisis Foucault, tidak beroperasi secara eksklusif atau berurutan, melainkan simultan dan saling melengkapi: kuasa pastoral menyediakan legitimasi moral untuk kontrol, kuasa disipliner menyediakan teknik untuk menjalankan kontrol pada tingkat mikro tubuh dan perilaku, sementara mekanisme panoptik menjamin bahwa kontrol tersebut bekerja secara efisien melalui internalisasi pengawasan. Dalam serial Bidaah, ketiga mekanisme ini teridentifikasi bekerja secara bersama-sama dalam komunitas Jihad Ummah.

a. Kuasa Pastoral: ‘Gembala’ yang Menyelamatkan Jiwa, Menuntut Jiwa

Kuasa pastoral, dalam pemikiran Foucault, berasal dari metafora gembala-kawanan (*shepherd-flock*), yakni pemimpin tidak hanya memerintah, namun juga menjaga, memberi makan, menyembuhkan, dan terutama, menyelamatkan setiap individu. Kuasa ini berbeda dari kuasa politik biasa karena orientasinya pada keselamatan individual, gembala

bertanggung jawab atas jiwa setiap dombanya.¹⁶⁹ Sehingga, gembala harus mengetahui apa yang dilakukan setiap domba, bahkan isi pikiran dan jiwanya, melalui mekanisme pengakuan, pemeriksaan hati nurani, dan bimbingan spiritual yang terus-menerus.

Walid dalam serial Bidaah menginstitutionalisasi kuasa pastoral, salah satunya tampak dalam adegan intim bersama Mia pada episode 4 (06:20–08:00):

Mia mengaku kepada Walid bahwa sejak usia 14 tahun ia terbiasa hidup dengan pria dan merasa gelisah jika tidak melakukannya. Walid menenangkannya dengan mengatakan bahwa setiap manusia pernah berbuat salah dan Allah selalu menerima taubat.

Walid kemudian mengangkat dagu Mia agar menatap matanya dan memintanya menganggap Walid seperti ayah sendiri. Ia meyakinkan Mia bahwa apa pun yang diceritakan akan menjadi rahasia antara mereka, lalu menarik kepala Mia ke pundaknya dan berjanji akan membantunya.



Gambar 21. Percakapan Walid dengan Mia (Sumber: Tangkapan layar penulis)

¹⁶⁹ Michel Foucault dan Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*, ed. oleh Michel Senellart dkk., trans. oleh Graham Burchell (Palgrave Macmillan, 2009), <https://doi.org/10.1057/978-0-230-24507-5>.

Adegan ini bukan sekadar karakterisasi, melainkan praktik kuasa pastoral yang mendalam. Dengan memosisikan diri sebagai ‘ayah’, Walid mengisi kekosongan afektif yang diakui Mia secara eksplisit. Posisi ayah-spiritual ini memberinya akses penuh ke pengakuan terdalam Mia, yang kemudian menjadi pintu masuk bagi kontrol lebih lanjut—sebagaimana akan terlihat dalam praktik nikah batin yang menyusul. Di titik ini, Walid memainkan teknik pengakuan (*confession*) khas kuasa pastoral,¹⁷⁰ Mia dibujuk untuk menyerahkan rahasianya, dan Walid memosisikan diri sebagai satu-satunya pihak yang layak mendengar, menyimpan, dan pada akhirnya mengampuni.

Praktik kuasa pastoral Walid tidak hanya beroperasi melalui momen personal semacam itu, tetapi juga melalui retorika publik yang menempatkan dirinya sebagai satu-satunya jalan keselamatan. Dalam episode 8 (10:49–13:25), ketika Hambali memberikan tausiyah yang menekankan ketaatan kepada Allah di atas ketaatan kepada manusia, Walid merespons dengan kiasan kapal:

(Hambali memberikan tausiyah kepada jamaah laki-laki terkait ketaatan yang harus belandaskan kepada al-Qur'an, bukan kepada manusia, ia tidak melarang ketaatan terhadap mursyid, namun tetap mendahulukan ketaatan terhadap Allah, ia membawa dalil surah al-Mu'minin, Walid datang)

¹⁷⁰ Michel Foucault, “Technologies of the Self.” Dalam L.H. Martin, H. Gutman & P.H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. (University of Massachusetts Press, 1988). hlm. 16.

Walid: “Tanpa ketaatan kepada seorang mursyid, bahtera perjuangan tanpa nahkoda tidak bisa berlayar, ibarat rusak.”

(Walid kembali membawa dalil surah an-Nisa’ ayat 59)

Walid: “Tanpa arahan mursyid, mata telanjangnya tak akan dapat melihat Allah.”



Gambar 22. Walid mengatakan pentingnya seorang mursyid (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Dengan pernyataan "bahtera perjuangan tanpa nahkoda tidak bisa berlayar" dan "tanpa arahan mursyid, mata telanjangnya tak akan dapat melihat Allah," Walid menempatkan kepatuhan kepada dirinya sebagai syarat mutlak keselamatan spiritual. Dalam logika kuasa pastoral, inilah puncak klaim gembala: domba tidak hanya membutuhkan gembala untuk bertahan, tetapi juga untuk dapat mengenali Tuhan. Kebenaran dan keselamatan menjadi sepenuhnya bergantung pada relasi dengan Walid.

Episode	Waktu	Adegan atau Dialog	Instrumen Pastoral	Efek Kuasa
Ep. 4	06:20–08:00	Walid mengusap kepala Mia, posisi ayah–anak	Ketergantungan afektif (bapak spiritual)	Relasi kuasa disamakan sebagai kasih sayang
Ep. 8	10:49–13:25	Kiasan kapal sebagai ungkapan taat mursyid	Ancaman eskatologis (tersesat/binasa tanpa Walid)	Kepatuhan adalah syarat keselamatan, bukan pilihan
Ep. 9	02:58–04:18	Walid ajari dzikir remaja putri: minta berbaju bagus, rapi, wangi	Bimbingan spiritual yang menyamakan seleksi seksual	Kontrol tubuh perempuan dibingkai sebagai bimbingan rohani

Ep. 13	00:19–02:00	Walid "mengobati" Baiduri: <i>"perjuangan tidak berarti tanpa kamu"</i>	Manipulasi spiritual (keselamatan dakwah bergantung pada Baiduri)	Eksplotasi dibingkai sebagai ketetapan Allah
Ep. 13	10:25–11:43	Nikah batin Baiduri = menaklukkan khodam untuk dakwah	Legitimasi spiritual atas paksaan	Kekerasan seksual dinormalisasi sebagai misi keagamaan
Ep. 14	08:33–10:00	Dewi: Walid membujuk <i>"untuk perjalanan dakwah Allah"</i>	Instrumentalisasi tujuan dakwah	Korban diposisikan sebagai pejuang yang rela berkorban

Tabel 4. Data adegan Kuasa Pastoral dalam serial *Bidaah*

b. Kuasa Disipliner yang Mengatur Tubuh, Waktu, dan Hubungan

Berbeda dari kekuasaan berdaulat yang bekerja melalui hukuman spektakuler dan kasat mata, kuasa disipliner bekerja secara halus dan terus-menerus¹⁷¹ pada tubuh individu dengan memproduksi tubuh yang patuh sekaligus berguna melalui normalisasi, klasifikasi, dan pengamatan hierarkis. Dalam komunitas Jihad Ummah, kuasa disipliner beroperasi pada tiga domain: pengaturan hubungan, pengaturan tubuh, dan pengaturan pengetahuan.

Pengaturan hubungan merupakan salah satu bentuk kuasa disipliner yang paling kentara dalam serial. Pada episode 6 (12:30–12:46), Walid secara eksplisit menetapkan hubungan tanpa persetujuan Walid adalah haram. Dengan satu statement ini, seluruh domain privat jamaah siapa

¹⁷¹ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 3-8

yang boleh mencintai siapa, siapa yang boleh menikah dengan siapa, diserahkan ke dalam tangan Walid.¹⁷²

Walid berkata kepada Umi Rabiatal bahwa nafsu untuk bercinta yang muncul dalam jamaah Jihad Ummah menandakan adanya hasrat yang lebih besar. Jika tidak dihalangi atau dipantau, anak-anak akan memalingkan cintanya pada urusan duniawi dan tidak mengejar cinta Allah lagi, karena cinta pada manusia ibarat racun bagi iman.

Umi Rabiatal meminta maaf karena terlepas pandang. Walid kemudian menegaskan bahwa ia tidak mau lagi melihat adanya hubungan percintaan di antara jamaah, dan tanpa izin serta restunya, hubungan itu adalah haram.



Gambar 22. Percakapan Walid dengan Umi Rabiatal (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Pengaturan tubuh dilakukan melalui berbagai ritual yang mendisiplinkan tubuh jamaah ke dalam pola-pola tunduk yang spesifik. Ritual mencium kaki Walid (episode 1, 06:22–07:24; episode 3, 20:57–23:25),¹⁷³ meminum air basuhan kakinya, dan berdzikir sambil membayangkan wajahnya (episode 9, 07:09–12:00) adalah praktik yang

¹⁷² Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 141-142

¹⁷³ Lihat sub-bab B, halaman 95-96.

berfungsi ganda: secara teologis, ia diklaim sebagai ibadah; secara disipliner, ia melatih tubuh jamaah ke dalam postur ketundukan yang habitual. Foucault menegaskan bahwa kuasa disipliner bekerja melalui repetisi, semakin sering tubuh dilatih dalam posisi tunduk, semakin dalam postur itu terinternalisasi sebagai ‘wajar’ dan ‘benar’.¹⁷⁴

Walid mengajak jamaah perempuan ke dalam goa untuk menjalani malam dzikir. Ia memerintahkan mereka menggunakan baju yang bagus, bersolek, dan memakai wangi-wangian. Walid menyatakan bahwa setiap orang yang masuk Jihad Ummah harus menjalani malam dzikir, dan ia ingin melihat ketahanan mereka di tempat yang banyak malaikat.

Mia bertanya apakah mereka bisa melihat malaikat. Walid menjawab bahwa itu tergantung pada konsentrasi dzikir mereka. Ia kemudian meminta jamaah memejamkan mata, membayangkan wajah Walid, dan terus berdzikir sampai ia menyuruh mereka berhenti.



Gambar 23. Adegan Walid meminta pengikut perempuan untuk memejamkan mata dan membayangkan wajah Walid ketika berdzikir (Sumber: Tangkapan layar penulis)

¹⁷⁴ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 149-153

Adapun, pengaturan pengetahuan tampak dalam monopoli Walid atas tafsir teks suci. Pada episode 2 (08:31–08:50), Walid menggunakan metafora ‘gelas kaca’ untuk menormalisasi subordinasi perempuan: *Walid menyampaikan bahwa Rasulullah mengibaratkan wanita sebagai gelas kaca. Di balik keindahannya, gelas kaca mudah retak dan pecah, dan sulit untuk menyatukan gelas yang pecah.*

Walid kemudian melanjutkan bahwa Allah menempatkan derajat laki-laki begitu tinggi sehingga seorang istri yang ingin masuk surga harus menaati suaminya. Ia menegaskan bahwa surga seorang istri hanya ada pada suaminya.



Gambar 24. Adegan pengaturan pengetahuan oleh Walid kepada para jamaah laki-laki
(Sumber: Tangkapan layar penulis)

Pernyataan ini tidak disampaikan sebagai pendapat pribadi, melainkan sebagai fakta teologis yang mengutip otoritas Rasulullah dan Allah. Dalam kerangka kuasa disipliner, inilah cara normalisasi bekerja: sebuah aturan perilaku tidak dipaksakan melalui larangan eksplisit, melainkan ditanamkan sebagai kebenaran yang seolah-olah berasal dari sumber

transenden. Dengan mendefinisikan perempuan sebagai entitas yang ‘mudah retak dan pecah,’ wacana ini tidak hanya mendeskripsikan, tetapi juga memproduksi subjek perempuan yang menerima kerapuhan sebagai kodrat ilahi—sekaligus melegitimasi kontrol laki-laki sebagai pelindung yang ditunjuk Tuhan. Pengetahuan dan kekuasaan, sebagaimana ditegaskan Foucault, saling memproduksi: klaim Walid atas kebenaran teologis memperkuat kuasanya, dan kuasanya memungkinkan klaim itu diterima tanpa sanggahan.

c. Mekanisme Panoptik: Pengawasan yang Diinternalisasi

Panoptikon, dalam pembacaan Foucault, adalah sebuah prinsip bahwa kuasa menjadi paling efisien ketika ia tidak perlu hadir secara aktual, melainkan telah diinternalisasi sebagai kesadaran permanen akan kemungkinan pengawasan sebagaimana tahanan menginternalisasi pengawasan dan menjadi pengawas bagi dirinya sendiri.¹⁷⁵

Dalam Jihad Ummah, mekanisme panoptik bekerja melalui dua jalur: pengawasan berlapis dan internalisasi rasa takut ilahi. Pada episode 8 (05:40–06:10), Walid secara eksplisit mengaktifkan mekanisme pengawasan berlapis ini: *"Kita punya mata dan telinga untuk memantau mereka"*.¹⁷⁶ Pernyataan ini berfungsi ganda: secara terbuka mengumumkan bahwa sistem pengawasan sedang berjalan, sekaligus menanamkan kesadaran pada jamaah bahwa setiap tindakan mereka

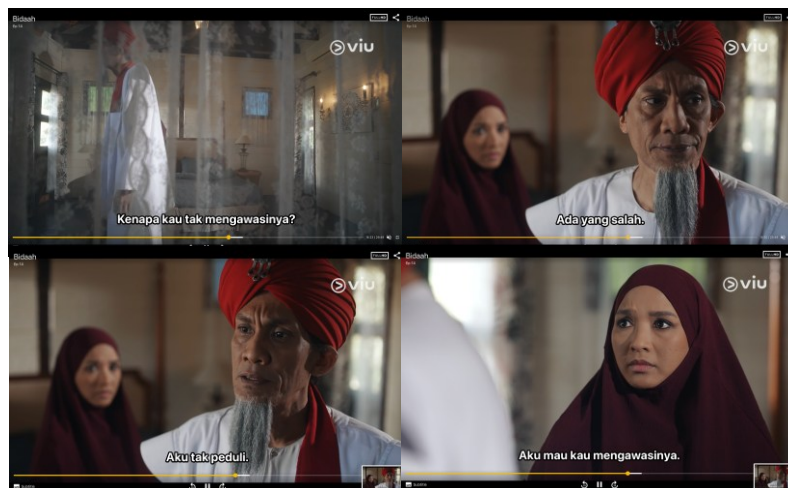
¹⁷⁵ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 200-201 tentang prinsip Bentham: Kuasa harus ‘visible and unverifiable.’

¹⁷⁶ Lihat sub-bab B, hlm. 105-106

berpotensi terpantau. Umi Rabiatal berfungsi sebagai pengawas lapisan kedua. Pada episode 14 (18:00–19:20), Walid memerintahkannya untuk "senantiasa mengawasi Baiduri":

Walid marah dan memukulkan tongkatnya ke lantai karena mengetahui bahwa Baiduri dan Umi Hafizah mengetahui kekerasan seksual yang dilakukannya terhadap Mia. Ia pulang ke rumah dan meminta Rabiatal masuk ke kamar untuk berdiskusi. Dengan nada marah, Walid bertanya bagaimana ini bisa terjadi.

Rabiatal menjawab bahwa Baiduri sangat keras dan sulit dibentuk, seperti yang pernah ia sampaikan sebelumnya. Walid balik bertanya kenapa Rabiatal tidak mengawasinya, kemudian memerintahkan Rabiatal untuk terus mengawasi Baiduri.



Gambar 25. Percakapan Walid dengan Umi Rabiatal untuk mengawasi Baiduri
(Sumber: Tangkapan Layar Penulis)

Adegan ini memperlihatkan struktur pengawasan bertingkat:¹⁷⁷ Walid mengawasi Umi Rabiatal, Umi Rabiatal mengawasi Baiduri, dan dengan

¹⁷⁷ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 170-177

logika yang sama, setiap jamaah ditempatkan dalam posisi saling mengawasi satu sama lain. Struktur ini menyerupai sel-sel dalam desain panoptikon: pengawas di setiap lapisan diawasi oleh lapisan di atasnya, sehingga pengawasan menyebar ke seluruh tubuh komunitas tanpa satu titik pun yang benar-benar bebas dari kemungkinan tatapan.

Jalur kedua, internalisasi rasa takut ilahi, bekerja lebih dalam dari pengawasan fisik.¹⁷⁸ Jamaah tidak hanya takut diawasi oleh Walid dan para pengikutnya, tetapi juga takut diawasi oleh Allah. Dalam wacana Jihad Ummah, Walid memosisikan diri sebagai satu-satunya yang mengetahui apa yang dikehendaki Allah, sehingga mengabaikan pengawasannya sama dengan mengabaikan pengawasan Tuhan. Mekanisme ini terlihat pada episode 8 (40:00–05:00) melalui pernyataan Umi Rabiatul: *"Kunci keberhasilan Jihad Ummah adalah ketaatan para jamaah terhadap mursyidnya."*¹⁷⁹ Pernyataan ini adalah instrumen diskursif yang menciptakan kondisi panoptik: jamaah tidak lagi memerlukan pengawasan konstan karena mereka telah menginternalisasi keyakinan bahwa keselamatan spiritual mereka sepenuhnya bergantung pada kepatuhan.

3. Kuasa/Pengetahuan: Tafsir Eksklusif sebagai Instrumen Dominasi

Dalam pemikiran Foucault, kuasa dan pengetahuan tidak berada dalam relasi eksternal satu sama lain, kuasa tidak hanya menggunakan pengetahuan

¹⁷⁸ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 202

¹⁷⁹ Lihat sub-bab C, hlm. 105.

sebagai alat, melainkan secara aktif memproduksi pengetahuan, dan pengetahuan secara bersamaan memperkuat kuasa. Relasi ini bersifat konstitutif: tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan relasi kuasa, dan tidak ada relasi kuasa yang tidak menghasilkan bidang pengetahuan.¹⁸⁰

Dalam komunitas Jihad Ummah, relasi kuasa/pengetahuan ini paling gamblang terlihat dalam bagaimana Walid membangun dan mempertahankan monopoli tafsir agama. Pengetahuan agama yang sah, yang berhak memberikan makna kepada teks suci, kepada ritual, kepada peristiwa kehidupan, adalah pengetahuan yang datang dari atau diotorisasi oleh Walid. Pengetahuan ini kemudian digunakan untuk melegitimasi praktik-praktik yang secara normatif tidak bisa dibenarkan.

Kasus paling ekstrem dari operasi kuasa/pengetahuan ini adalah konstruksi konsep nikah batin.¹⁸¹ Dalam episode 12 (26:40–29:05) dan episode 13 (10:25–11:43 dan 15:21–16:53), Walid mengonstruksi ‘nikah batin’ sebagai konsep teologis yang sah, pernikahan di alam gaib dengan mahar Al-Fatihah yang disaksikan oleh Rasulullah.

(Walid menggunakan malam bahtera melayu sebagai ajang untuk menjodohkan sesama jamaah, dia memilih Baiduri yang memiliki khodam Putri Gunung Ledang untuk menjadi pemaistri Walid)¹⁸²

¹⁸⁰ Foucault, *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. hlm. 27-28

¹⁸¹ Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*., vol. 1. Hlm. 17-19 tentang kuasa yang bekerja bukan melalui larangan, melainkan melalui produksi wacana tentang seksualitas; hlm. 60-67 tentang bagaimana wacana tentang seksualitas menanamkan identitas subjek; hlm. 82-86 tentang metode analisis kuasa-seksualitas.

¹⁸² Lihat sub-bab B, hlm. 107-109, bagian formasi konsep.

Dengan mendefinisikannya sebagai ‘nikah’, Walid memindahkan hubungan seksual di luar pernikahan resmi dari ranah pelanggaran syariat ke ranah ritual keagamaan. Inilah cara kerja kuasa/pengetahuan dalam pengertian Foucauldian yang paling konkret: sebuah pengetahuan diproduksi bukan untuk mendeskripsikan realitas yang sudah ada, melainkan untuk menciptakan realitas baru di mana tindakan yang sebelumnya terlarang menjadi sah, bahkan bernilai ibadah. Efeknya terhadap subjek bersifat ganda: korban tidak hanya kehilangan kemampuan untuk menolak (karena penolakan akan didefinisikan sebagai menolak kehendak Allah), tetapi juga didorong untuk menginginkan hubungan tersebut sebagai bentuk ketaatan spiritual. Kuasa di sini tidak bekerja melalui larangan, melainkan melalui produksi hasrat untuk patuh.¹⁸³

Tabel berikut merangkum kasus-kasus utama operasi kuasa/pengetahuan dalam data:

Episode	Klaim Pengetahuan	Praktik yang Dilegitimasi	Mekanisme Kuasa/Pengetahuan
Ep. 1, 5	QS An-Nisa: 59, dan kisah Khidir-Musa	Larangan bertanya; kepatuhan buta	Teks suci sebagai senjata diskursif penutup ruang kritik
Ep. 4	Sumur al-Kautsar terhubung ke sungai surga	Meminum air mandi Walid & Umi Rabiah	Invensi tradisi: objek biasa dijadikan sakral melalui klaim pengetahuan Walid
Ep. 5	Walid adalah raja Melayu abad ini	Pengadopsian nama putri Melayu kepada jamaah	Perluasan pengetahuan ke ranah kultural; kepatuhan sebagai identitas etnik
Ep. 8	Perempuan sama dengan gelas kaca (Q.S. referensi)	Subordinasi perempuan, poligami paksa	Teks suci ditafsirkan selektif untuk melanggengkan dominasi gender
Ep. 9	Dzikir dengan membayangkan wajah Walid	Eksplorasi seksual berkedok	Pengetahuan ritual dipakai untuk akses tubuh jamaah perempuan

¹⁸³ Foucault, *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. hlm. 119

		pembimbingan spiritual	
Ep. 12–13	Rasulullah hadir dalam nikah batin sebagai ritual yang sah	Eksplorasi seksual terhadap jamaah perempuan	Pengetahuan gaib eksklusif Walid menghalalkan apa yang dilarang syariat
Ep. 14	Mia adalah budak (karena belum merdeka secara moral atau akal)	" <i>Berhak digauli karena nilainya seperti barang</i> "	Pengetahuan agama dipakai untuk dehumanisasi korban

Tabel 5. kasus-kasus operasi kuasa/pengetahuan dalam serial Bidaah

4. Produksi Subjek: Tubuh yang Patuh dan Identitas yang Dibentuk

Salah satu kontribusi paling orisinal Foucault adalah konsepsinya tentang subjek bukan sebagai entitas yang sudah ada sebelum kuasa, melainkan sebagai efek dari kuasa. Melalui praktik-praktik diskursif yang berulang, wacana menghasilkan jenis-jenis subjek tertentu, mendistribusikan posisi-posisi subjek, dan membuat subjek mengenali dirinya sendiri dalam posisi-posisi tersebut.¹⁸⁴ Dalam komunitas Jihad Ummah, dapat diidentifikasi setidaknya empat jenis subjek yang diproduksi oleh wacana Jihad Ummah.

Subjek pertama: Mursyid yang Menyelamatkan. Walid diproduksi sebagai subjek yang identitasnya tidak bisa dipisahkan dari klaimnya sebagai penyelamat dan sumber kebenaran. Identitas ini dikonfirmasi terus-menerus melalui ritual, pengakuan, dan statement anggota komunitas lainnya—dari Abi Saifullah yang menyebutnya sebagai "pilihan Allah di akhir zaman" pada episode 1 (02:15-04:00)¹⁸⁵ hingga konstruksi fisik ruang yang menempatkan Walid selalu di posisi tertinggi dan paling terhormat dengan mengaku paling

¹⁸⁴ Foucault, *The Subject and Power*, vol. 8.

¹⁸⁵ Lihat sub-bab B, poin 1, hlm. 88

tahu kebenaran karena telah hidup di dalamnya pada episode 15 (03:52-06:18)

(Hambali dan Baiduri diikat karena membawa kabur jamaah perempuan dari Walid. Walid dan hambali berdebat terkait pengkhianat agama, Abi Saifullah marah karena Hambali mempermalukan ayahnya.)

Walid: "sudahlah, Saifullah. Tidak semua orang mengerti. Sia-sia melawan anak kemarin sore. Kamu tidak cukup mengenal Allah. Aku yang akan mengajarmu (Walid mengatakan sambil mencekeram leher Hambali)."

Walid: "Aku tahu lebih banyak tentang kebenaran karena sudah hidup di dalamnya!"



Gambar 26. Walid mengklaim bahwa dirinya telah hidup di dalam kebenaran.

Subjek kedua: Jamaah yang Taat sebagai "Domba yang Diselamatkan". Pengikut inti Jihad Ummah diproduksi sebagai subjek yang identitas spiritualnya sepenuhnya tergantung pada ketaatan kepada Walid. Yang paling dramatis adalah baiat Hambali pada episode 3 (20:57–23:25)¹⁸⁶ dengan mengucapkan sumpah taat kepada Allah, Rasul, dan Walid dan kemudian mencium kaki Walid, Hambali secara

¹⁸⁶ Lihat sub-bab B, poin 1, hlm. 97

performatif menghasilkan dirinya sendiri sebagai subjek yang taat. Sumpah ini bukan sekadar janji, melainkan juga ritual produksi subjek yang membuat Hambali secara sah terikat pada identitas "pengikut setia Jihad Ummah".

Subjek ketiga: Perempuan sebagai 'Putri' dan 'Pejuang Dakwah'. Jamaah perempuan diproduksi sebagai subjek yang identitasnya dikonstruksi melalui dua lapisan yang saling berkontradiksi: di satu sisi, mereka diberi nama-nama 'putri' kerajaan Melayu dan disebut sebagai 'pejuang dakwah Walid'¹⁸⁷ yang mulia; di sisi lain, mereka diperlakukan sebagai objek kepemilikan yang nilainya 'seperti barang'.¹⁸⁸ Kontradiksi ini bukan inkonsistensi namun sebuah mekanisme produksi subjek yang efektif dengan memberi status mulia sambil mempertahankan subordinasi, wacana Jihad Ummah membuat perempuan menginginkan posisi mereka sebagai bukti kemuliaan mereka.¹⁸⁹ Efek produktif ini paling kentara dalam Episode 8 (13.40-15.00) ketika Mia dan Dewi berkelahi memperebutkan status 'Putri Jerai' yang lebih tinggi kedudukannya. Sebuah konflik yang tidak dipicu oleh Walid, melainkan oleh internalisasi hierarki 'putri' oleh perempuan itu sendiri. Perempuan bukan hanya menerima posisi yang diberikan wacana kepada mereka; mereka secara aktif mempertahankan dan memperebutkannya, menjadikan diri mereka agen yang menegakkan sistem subordinasi tanpa perlu intervensi langsung dari puncak hierarki.

¹⁸⁷ Lihat sub-bab C, poin 1, hlm. 113-115

¹⁸⁸ Lihat sub-bab B, poin 2, hlm. 107.

¹⁸⁹ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. Tentang "empowered Muslim Feminities" (representasi perempuan Muslim yang sekaligus memberikan rasa kemuliaan dan mempertuasi subordinasi, hlm. 127-140.

Mia dan Dewi bertengkar. Mia mempertanyakan mengapa Dewi sulit mendengarkan perintahnya sebagai ketua, karena ia hanya menyampaikan ucapan Umi. Dewi menjawab bahwa Mia hanya bisa memerintah seenaknya dan berpangku tangan, lalu mempertanyakan apa yang sudah Mia abdikan.

Mia membawa nama Walid dan bertanya siapa yang menunjuknya sebagai ketua. Salah satu jamaah mengingatkan bahwa Umi berpesan untuk mendengarkan ketua. Mia kemudian menegaskan bahwa dirinya adalah Putri Gunung Jerai dengan kedudukan tertinggi dari semua putri. Dewi membantah dan mengatakan bahwa takhta Putri Gunung Ledang lebih tinggi. Mereka terus bertengkar hingga Baiduri datang melerai.



Gambar 25. Adegan Mia dan Dewi bertengkar (Sumber: Tangkapan Layar Penulis)

Keduanya tidak lagi memperdebatkan apakah sistem keputrian itu sendiri masuk akal; mereka telah sepenuhnya menerima hierarki buatan Walid sebagai kerangka identitas yang layak diperjuangkan. Subjek perempuan di sini tidak dipaksa secara fisik, melainkan menginginkan posisi mereka sendiri di dalam hierarki tersebut, sebuah contoh dari apa yang Foucault sebut sebagai internalisasi normalisasi.

Subjek keempat: ‘Pembangkang’ yang Harus Ditaklukkan. Wacana Jihad Ummah juga memproduksi subjek perlawanan sebagai kategori yang harus direspon, namun bukan sekedar dengan argumen, melainkan dengan

penundukan. Baiduri, sebagai figur resistensi utama, tidak diperlakukan oleh Walid sebagai orang yang memiliki argumen yang perlu dipatahkan, melainkan sebagai seseorang yang memiliki khodam yang perlu ditaklukkan (episode 13, 10:25–11:43).¹⁹⁰ Dengan mengubah subjek kritis dari individu yang bernalar menjadi individu yang kerasukan, wacana Jihad Ummah secara efektif mendepolitisasi resistensi: Baiduri bukan sedang berargumen tentang kebenaran, ia sedang ‘dikuasai khodam’ yang perlu diobati oleh Walid, dan ‘pengobatan’ itu tentu saja berbentuk penundukan total kepada Walid.

Keempat jenis subjek yang diproduksi ini membentuk suatu ekosistem diskursif yang kohesif, di mana masing-masing posisi subjek saling mengonfirmasi dan memperluas kebenaran yang diproduksi oleh rezim kebenaran Jihad Ummah. Walid membutuhkan jamaah yang patuh untuk mengonfirmasi klaimnya sebagai penyelamat; jamaah yang patuh membutuhkan identitas ‘domba yang diselamatkan’ untuk menjustifikasi ketundukan mereka; perempuan yang menginternalisasi peran ‘putri pejuang’ membutuhkan Walid sebagai ‘raja’ yang memberi makna pada pengorbanan mereka; dan kehadiran ‘pembangkang’ yang harus ditaklukkan terus memperbarui legitimasi Walid sebagai satu-satunya yang mampu menjaga kemurnian komunitas. Ini adalah apa yang Foucault sebut sebagai efek produktif kuasa: kuasa tidak sekadar melarang dan menindas,

¹⁹⁰ Lihat sub-bab B, ‘Formasi Subjek’, hlm. 104.

ia menghasilkan realitas sosial, subjek-subjek, dan kebenaran-kebenaran yang menjadi landasan bagi reproduksinya sendiri yang terus-menerus.¹⁹¹

D. Resistensi dan Kritik sebagai Strategi Konstruksi Kepemimpinan Islam Ideal dalam Serial *Bidaah*

Untuk menjawab rumusan masalah ketiga tentang bagaimana kepemimpinan Islam yang ideal direpresentasikan melalui kritik terhadap penyalahgunaan otoritas, serial *Bidaah* mengonstruksi kepemimpinan ideal melalui strategi negatif: dengan memperlihatkan secara gamblang praktik-praktik penyimpangan (monopoli tafsir, eksploitasi, penutupan ruang kritik), serta dengan menarasikan secara detail upaya-upaya resistensi terhadap penyimpangan tersebut. Dengan kata lain, representasi kepemimpinan Islam yang ideal dalam serial ini dibangun secara implisit dari apa yang dilawan oleh tokoh resisten (Baiduri, Hambali, Umi Hafizah). Melalui lensa ini, resistensi merupakan instrumen diskursif untuk memetakan batas-batas normatif antara kepemimpinan yang sah dan yang menyimpang dalam narasi serial. Sub-bab ini akan memetakan seluruh bentuk kritik dan resistensi yang muncul dalam serial, sementara jawaban normatif tentang kepemimpinan Islam yang ideal akan dibahas secara lebih mendalam pada Sub-bab E melalui kerangka dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis serta konsep imamah dalam tradisi Islam klasik.

1. Peta Resistensi: Dari Percikan Individual hingga Kolisi Kolektif

Resistensi dalam serial *Bidaah* tidak hadir sebagai kekuatan yang tiba-tiba dan seragam. Ia muncul dalam gelombang yang semakin membesar, dimulai

¹⁹¹ Foucault, *The Subject and Power*, vol. 8.

dari satu titik singular yang sangat personal. Baiduri, pada momen pertama yang paling ikonik dalam serial ini, hingga kemudian meluas secara bertahap menjadi jaringan resistensi kolektif yang akhirnya berhasil mengguncang dan menghancurkan rezim kebenaran Jihad Ummah. Pola eskalasi ini bukan kebetulan naratif; ia adalah pilihan strategis serial yang secara diskursif ingin menunjukkan bahwa resistensi terhadap otoritas keagamaan yang menyimpang adalah proses, bukan peristiwa.

Berikut adalah tabel yang memetakan seluruh data resistensi yang teridentifikasi, dari episode 1 hingga 15:

Episode	Waktu	Aktor Resistensi	Bentuk Resistensi	Kategori
Ep. 1	06:22–07:24	Baiduri	Mempertanyakan ritual; mencipratkan air ke wajah Walid	Konfrontatif-individual
Ep. 1	14:47–	Umi Hafizah	Menolak saran menikahkan Baiduri: <i>"Menikah bukan cara menundukkan"</i>	Keraguan
Ep. 7	06:50–07:18	Baiduri + Hambali	Mempertanyakan kesesuaian Jihad Ummah dengan syariat Islam	Reflektif-dialogis
Ep. 7	09:02–10:20	Baiduri + Hambali	Sepakat bekerja sama menyelamatkan akidah jamaah	Strategis
Ep. 7	16:57–17:48	Hambali	Meminta jamaah laki-laki membuang air bekas mandi Walid dari sumur	simbolik
Ep. 7	18:04–	Baiduri	Mendebat Umi Rabiatul tentang poligami	Argumentatif
Ep. 8	02:55–04:45	Baiduri	Menyadarkan ibu bahwa poligami paksa,	Persuasif

			meminum air basuhan kaki, mencium kaki adalah bidaah	
Ep. 8	07:45–09:11	Baiduri	Berdebat dengan Walid; membawa QS At-Taubah: 71	Tekstual-argumentatif
Ep. 8	10:49–13:25	Hambali	Kajian jamaah laki-laki: iman kepada Allah dulu, bukan mursyid	Pedagogis
Ep. 8	19:00–19:11	Baiduri, Hambali, dan teman-teman mereka	Mencari ustadz luar untuk membantu membongkar Jihad Ummah	Jaringan eksternal
Ep. 8	23:50–	Baiduri, Hambali, dan teman mereka	Diskusi dengan pihak luar	Konsolidasi epistemik
Ep. 9	25:11–28:25	Baiduri	Mendebat Umi Hafizah terkait istri yang membenarkan suaminya	Hermeneutik-kritis
Ep. 9	19:00–20:55	Hambali	Menyatakan bahwa <i>"Ajaran Walid sesat"</i>	Konfrontatif-personal
Ep. 10	02:46–05:33	Baiduri dan Hambali	Menyaksikan Habibah diceraikan; mulai mengumpulkan kesaksian korban	Penggalan bukti
Ep. 11	03:45–05:00	Baiduri, Hambali, dan teman mereka	Pertemuan formal dengan pihak eksternal memaparkan seluruh pola penyimpangan	Koordinasi taktis
Ep. 11	16:40–19:40	Baiduri dan Hambali	Ceramah kepada jamaah masing-masing untuk senantiasa taat kepada Allah dan Rasul	Dakwah internal
Ep. 12	09:33–10:28	Beberapa jamaah laki-laki	Mulai menyadari dan menyatakan siap membantu Hambali <i>"membetulkan akidah"</i>	Penyebaran resistensi

Ep. 15	02:00	Baiduri dan Hambali	Mengevakuasi seluruh jamaah Jihad Ummah	
Ep. 15	Akhir	Umi Hafizah	Melaporkan Walid kepada polisi dan menyelamatkan Baiduri dari penangkapan	Puncak resistensi dari dalam

Tabel 6: Peta Resistensi dalam Serial Bidaah (Episode 1-15)

Dari peta di atas tampak jelas bahwa resistensi dalam Bidaah mengalami tiga fase genealogis: Fase pertama berupa Percikan Singular (episode 1–6): resistensi muncul dari individu yang bergerak sendiri, rentan, dan hampir sepenuhnya terisolasi. Fase kedua berupa Konsolidasi Strategis (mulai episode 7–12), resistensi mulai menemukan struktur, membangun jaringan, dan mengumpulkan modal epistemik, dan Fase ketiga yakni eskalasi dan Resolusi (dari episode 12–15) di mana resistensi mulai menyebar kepada jamaah lain, memperoleh aliansi eksternal (polisi), dan akhirnya meruntuhkan kuasa Walid dari dalam dan dari luar sekaligus.

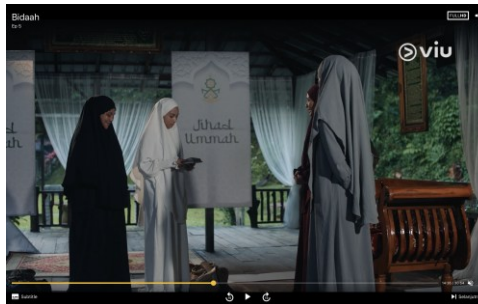
2. Tokoh-Tokoh Resistensi: Representasi Subjek yang Melawan

a. Baiduri sebagai Titik Patah Rezim Kebenaran

Dari seluruh tokoh dalam serial Bidaah, Baiduri adalah yang paling kompleks secara diskursif dan yang paling signifikan. Ia adalah satu-satunya tokoh yang hadir dalam serial ini bukan sebagai bagian dari komunitas yang telah dibentuk oleh wacana Jihad Ummah, ia baru masuk pada episode 5 (14.24–16.53), bersama ibunya, dengan status sebagai orang luar yang terpaksa masuk ke dalam sehingga ia memiliki

kemampuan untuk melihat formasi diskursif dari luar karena ia tidak sepenuhnya terperangkap di dalamnya.¹⁹²

(Baiduri dan ibunya memutuskan untuk menetap di Jihad Ummah karena ingin menunjukkan langsung bahwa ada yang tidak beres dengan komunitas tersebut, sementara ibu Baiduri ingin medalami lebih jauh ajaran Walid. Umi Rabiatul memberikan buku pegangan untuk mengenal lebih jauh ajaran Walid kepada Baiduri dan Ibunya).



Gambar 27: Adegan Baiduri pertama kali untuk menetap di Jihad Ummah bersama ibunya (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Tindakan resistensi pertama Baiduri justru diperlihatkan lebih awal dalam *flashforward* episode 1 (06:22–07:24): ketika seluruh jamaah menunduk meminum air basuhan kaki Walid, Baiduri mengangkat kepala, menatap langsung ke arah Walid, menyebut praktik itu "*bidaah*," lalu mencipratkan air ke wajah Walid. Dalam satu gerakan, ia tidak hanya menolak ritual tersebut, tetapi juga membongkar struktur kuasa yang memungkinkan praktik itu terjadi. Sepanjang episode 7 hingga 15, perlawanan Baiduri berevolusi dari spontan-emosional menjadi terencana, sabar, dan strategis.

¹⁹² Foucault, *Tatanan Wacana*, vol. 1. hlm. 215-220

Dimensi perlawanan yang secara konsisten ditunjukkan oleh Baiduri adalah perlawanan secara tekstual-hermeneutik. Pada episode 8 (07:45–09:11), Walid membuka percakapan dengan menyatakan kegembiraannya atas bergabungnya Baiduri dan menanyakan tujuan perjuangannya. Baiduri merespons dengan mengutip QS At-Taubah: 71 yang menekankan relasi kesalingan (*awliya'*) antara mukmin laki-laki dan perempuan serta kewajiban amar makruf nahi mungkar sebagai sebuah counter-narasi terhadap struktur vertikal pemimpin-pengikut yang dibangun Walid.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: *“Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.328) Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”*.¹⁹³

Walid langsung menimpali dengan QS An-Nahl: 125 tentang dakwah dengan hikmah dan debat yang baik, kemudian menutup diskusi dengan mengatakan, *"Kuharap kamu memahami maksud dari ayat ini."*

¹⁹³ “Qur’an Kemenag,” diakses 5 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=71&to=71>.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ
صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Artinya: “Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah⁴²⁴ dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk”.¹⁹⁴

Duel hermeneutik ini memperlihatkan bahwa Baiduri menggunakan logika Islam yang sama untuk membongkar fondasi teologis Walid dari dalam, namun Walid menggunakan posisi otoritasnya untuk menghentikan diskusi, bukan membuka ruang dialog.



Gambar 28. Cuplikan adegan Baiduri dan Walid berdebat menggunakan dalil ayat al-Qur'an (Sumber: Tangkapan layar penulis)

¹⁹⁴ “Qur'an Kemenag,” diakses 4 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=125&to=125>.

Pada episode 9 (25:11–28:25), Baiduri kembali mengajukan pertanyaan subversif kepada Umi Hafizah: "Apakah boleh istri atau perempuan mengoreksi perjuangan suaminya yang lalai dari syariat Islam?" Ia menyebut tokoh-tokoh perempuan Islam historis—Khadijah, Sumayyah, Asma', Khaulah binti Malik—yang berani mengoreksi pemimpin, termasuk Khalifah Umar bin Khattab, untuk mempertanyakan aspek perjuangan yang ditekankan dalam Jihad Ummah.



Gambar 29. Cuplikan percakapan Baiduri dan Umi Hafizah terkait peranan perempuan dalam dakwah laki-laki (Sumber: Tangkapan Layar Penulis)

Perlawanan Baiduri tidak berlangsung secara individu secara terus menerus, mulai episode 7, Baiduri tidak lagi bergerak sendiri. Ia membangun aliansi dengan Hambali. Bersama, mereka membangun jaringan yang mencakup sumber daya internal (pengetahuan tentang praktik di dalam komunitas), sumber daya eksternal (tokoh agama di luar komunitas Jihad Ummah), serta pengumpulan bukti yang sistematis. Hambali, yang memiliki tujuan menyelamatkan seluruh jamaah, dan Baiduri, yang fokus menyadarkan ibunya, sepakat bahwa kerja sama dengan strategi yang tepat adalah jalan keluar.



Gambar 30. Adegan Hambali dan Baiduri bekerja sama untuk meresistensi apa yang terjadi dalam Jihad Ummah (Sumber: Tangkapan layar penulis)

Puncaknya, pada episode 13–15, ketika Walid menangkap Baiduri di dalam kamar dan menyatakan dirinya sebagai penguasa yang tahu cara menguasainya, Baiduri melawan secara fisik. Ini adalah momen paling harfiah dari resistensi Foucauldian: tubuh yang selama ini berusaha dijinakkan, didisiplinkan, dan ditundukkan oleh kuasa pastoral-disipliner Walid, akhirnya menolak penundukan tersebut dengan seluruh kemampuan fisiknya.

Representasi resistensi Baiduri kuat secara analitis adalah bahwa serial tidak menggambarkannya sebagai tokoh yang sepenuhnya bebas dari pengaruh kuasa. Ia mengalami tekanan, keraguan, ketakutan, dan momen-momen di mana ia hampir gagal—pernah hampir "ditundukkan"

oleh manipulasi Walid yang menggunakan bahasa kepedulian dan "pilihan Allah" (episode 12, 10:29–12:57). Representasi ini sejalan dengan pemikiran Foucault bahwa resistensi tidak pernah berada di luar kuasa; ia bekerja dalam dan melalui relasi kuasa, dengan semua kerentanannya.

b. Hambali sebagai Tokoh Resistensi dari Dalam Tubuh Wacana

Jika Baiduri adalah tokoh yang memasuki Jihad Ummah dari luar dengan kecurigaan, maka Hambali adalah kebalikannya. Ia adalah putra kandung Abi Saifullah—salah satu pengikut inti Walid—yang kembali dari studi agama di Yaman dan pada episode 3 (20:57–23:25) melakukan baiat penuh kepada Walid, mencium kakinya, dan mengucapkan sumpah taat kepada Allah, Rasul, dan Walid. Dengan demikian, Hambali adalah tokoh yang pernah sepenuhnya menjadi subjek yang diproduksi oleh wacana Jihad Ummah, sebelum kemudian secara bertahap mengalami proses de-subjektivasi¹⁹⁵ (pengeroposan identitas sebagai ‘pengikut setia’ yang digantikan oleh identitas baru sebagai ‘penyelamat akidah’).

Proses de-subjektivasi Hambali dimulai dari pertanyaan-pertanyaan kritis yang muncul dalam dirinya (episode 5), menguat ketika ia menyaksikan tindakan Walid terhadap Dewi (episode 9), dan mencapai puncaknya ketika ia mengkonfrontasi ayah kandungnya sendiri (episode 9, 19:00–20:55). Hambali meminta ayahnya tidak terpengaruh tipu daya setan dan menegaskan bahwa Walid tidak boleh menghalalkan larangan Allah. Abi Saifullah merespons dengan analogi Nabi Musa dan Nabi

¹⁹⁵ Foucault, *The Subject and Power*, vol. 8.

Khidir serta menyebut Hambali sebagai "cangkir kosong" yang masih perlu diisi ilmu. Hambali justru berbalik menasihati ayahnya untuk memperbaiki akidah Walid atau meninggalkan jamaah tersebut. Konfrontasi ini penting secara diskursif karena Hambali tidak hanya melawan Walid, tetapi juga melawan aparatus reproduksi wacana di tingkat keluarga adalah struktur yang paling sulit dilawan.



Gambar 31. Percakapan Abi Saifullah dengan Hambali terkait kesesatan Walid
(Sumber: Tangkapan layar penulis)

Hal membedakan resistensi Hambali dari Baiduri adalah karakter intelektual-pedagogisnya. Hambali tidak hanya melawan secara frontal, tetapi berupaya membangun kesadaran alternatif di antara sesama jamaah. Pada episode 8 (10:49–13:25), ia mengadakan kajian untuk jamaah laki-laki dengan membangun argumen bahwa ketaatan kepada Allah harus mendahului ketaatan kepada siapapun, termasuk mursyid. Upaya ini mulai berbuah pada episode 12 (09:33–10:28), ketika beberapa jamaah laki-laki mulai menyadari perjuangannya dan menyatakan siap membantu membetulkan akidah teman-teman yang lain. Momen ini

adalah titik balik genealogis paling penting dalam seluruh narasi resistensi, karena resistensi bukan lagi milik satu atau dua individu, melainkan mulai menjadi gerakan kolektif yang mengikis basis sosial kuasa Walid dari dalam.

c. Umi Hafizah sebagai Resistensi dari Dalam Struktur Kuasa

Di antara seluruh tokoh dalam serial Bidaah, Umi Hafizah (istri pertama Walid) menempati posisi paling paradoks dalam konteks resistensi. Ia adalah bagian dari struktur kuasa Jihad Ummah, dengan statusnya sebagai istri pertama yang memberinya akses dan kedekatan yang tidak dimiliki jamaah biasa. Namun, justru karena berada di dalam kekuasaan Walid, Umi Hafizah memiliki visibilitas yang unik untuk menyaksikan langsung celah dan rahasia Walid yang tersembunyi dari pandangan jamaah luar. Posisi ini membuat langkahnya sulit: ia dipaksa terus-menerus memilih antara mempertahankan kenyamanan dan statusnya atau membongkar kebusukan yang hanya ia ketahui yang menempatkannya dalam jebakan psikologis tanpa jalan keluar yang jelas.

Perlawanan Umi Hafizah dimulai dengan sangat diam-diam. Pada episode 1 (14:47), ia menolak saran Umi Rabbiah untuk menikahkan Baiduri sebagai upaya penundukkan—sebuah pernyataan kecil namun mengandung implikasi besar: penolakan terhadap logika penundukan yang menjadi tulang punggung kuasa pastoral Walid. Pada episode 6 (20:27–21:00), ia juga adalah orang pertama yang menyadari bahwa Mia tidak ikut

membersihkan aula bersama jamaah putri lainnya karena Mia harus berkhidmah kepada Walid secara pribadi.

Momen paling dramatis terjadi pada episode 15 akhir: ketika Walid menyekap Baiduri dan bersiap melakukan kekerasan seksual, Umi Hafizah-lah yang melaporkan Walid kepada polisi dan datang menyelamatkan Baiduri tepat sebelum terlambat. Tindakan ini secara naratif adalah titik yang menentukan keseluruhan resolusi, karena tanpa Umi Hafizah, tidak ada polisi, tidak ada penyelamatan.

Dalam kerangka Foucauldian, posisi Umi Hafizah merepresentasikan dimensi resistensi yang paling intim dan paling mengancam bagi rezim kuasa: pengkhianatan dari dalam. Berbeda dari Baiduri yang diketahui sebagai ancaman dari awal, Umi Hafizah adalah bagian dari struktur kuasa itu sendiri, dan justru karena itu, tindakan perlawanannya tidak terdeteksi hingga terlambat bagi Walid. Sejalan dengan tesis Foucault bahwa resistensi tidak harus hadir dalam bentuk oposisi spektakuler dari luar, ia bisa tumbuh diam-diam, tak terlihat, di titik yang paling dekat dengan inti kekuasaan.¹⁹⁶

3. Strategi Naratif Serial Bidaah dalam Memediasi Resistensi

Serial Bidaah tidak hanya menampilkan resistensi di level tokoh, tetapi juga berfungsi sebagai teks resistensi itu sendiri, di mana sebuah produk media yang secara sadar hadir di ruang publik Muslim, khususnya

¹⁹⁶ Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction.*, vol. 1. hlm. 96

Malaysia dan Indonesia, dengan pilihan-pilihan naratif yang mencerminkan posisi diskursifnya terhadap penyalahgunaan otoritas keagamaan. Serial ini tidak mengajarkan secara langsung apa itu kepemimpinan ideal, melainkan membangunnya dari kebalikan praktik-praktik penyimpangan Walid yang secara gamblang diperlihatkan sepanjang narasi.

Serial *Bidaah* secara konsisten memposisikan pertanyaan sebagai bentuk iman yang lebih tinggi, bukan sebagai tanda kelemahan atau ketidaksetiaan—sebuah intervensi diskursif yang penting karena dalam wacana Jihad Ummah, pertanyaan kritis dibingkai sebagai "tanda kurang ilmu" dan "fitnah akhir zaman." Normalisasi ini disalurkan melalui dua jalur: pertama, melalui tokoh Hambali yang justru karena pengetahuan agamanya yang lebih dalam (ia belajar di Yaman) menjadi semakin banyak bertanya, bukan semakin tunduk—sebuah pembalikan strategis terhadap logika Jihad Ummah yang menyatakan bahwa "ilmu yang lebih tinggi menghasilkan ketaatan yang lebih dalam"; kedua, melalui tokoh ustadz yang dikonsultasi Hambali, Baiduri, dan teman-temannya, yang berfungsi sebagai suara otoritas Islam yang sah yang memvalidasi keraguan mereka. Dengan menghadirkan ustadz ini sebagai 'Islam yang benar' berhadapan dengan Walid sebagai 'Islam yang salah', serial menjalankan fungsi pedagogi publik dalam pengertian Lila Abu-Lughod:

mendidik penonton untuk membedakan antara otoritas agama yang sah dan yang menyimpang.¹⁹⁷

Serial *Bidaah* juga dengan berani menolak membuat resistensi tampak mudah dan meyakinkan dengan menunjukkan bahwa hampir semua upaya perlawanan dalam serial ini menghadapi kegagalan parsial atau total. Hambali gagal meyakinkan ayahnya (episode 9), Baiduri gagal menyadarkan ibunya (episode 8), ceramah Hambali dibatalkan oleh kehadiran Walid (episode 8), dan Baiduri sendiri hampir ‘ditundukkan’ oleh manipulasi pastoral Walid (episode 12). Kegagalan-kegagalan ini secara naratif berfungsi sebagai representasi jujur tentang betapa sulit dan mahal nya resistensi terhadap kuasa yang telah menginternalisasi dirinya ke dalam kesadaran jamaah yang membuat mereka tidak patuh karena takut, melainkan karena percaya. Melalui kegagalan ini, serial menyampaikan kritik sosial yang implisit: masalah sekte dan manipulasi agama tidak bisa diselesaikan dengan sekadar ‘menyadarkan’ satu atau dua orang, melainkan membutuhkan intervensi struktural dari berbagai arah sekaligus: internal (tokoh kritis), epistemik (pengetahuan alternatif), jaringan sosial (solidaritas), dan eksternal (lembaga formal).

Serial *Bidaah* mengambil posisi tegas bahwa dominasi Walid pada akhirnya tidak hancur semata-mata oleh kekuatan moral resistensi individual, melainkan oleh intervensi aparat negara yang menangkap

¹⁹⁷ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. 1-15 tentang serial televisi sebagai national pedagogy, sebuah medium yang aktif mendidik penonton tentang nilai-nilai dan cara membedakan otoritas yang sah dari yang menyimpang; hlm. 107–140 tentang serial sebagai "reformasi publik" terhadap praktik keagamaan yang menyimpang.

Walid dan seluruh jamaah yang mengonfirmasi bahwa resistensi berbasis agama dan moral saja tidak cukup, dan membutuhkan kekuatan eksternal yang lebih besar untuk membongkar kuasa yang telah membentuk subjek secara total. Resolusi institusional ini juga merupakan pernyataan pedagogis kepada penonton bahwa jalan keluar yang sah dari komunitas seperti Jihad Ummah adalah melalui jalur hukum, bukan konfrontasi langsung. Dalam kerangka Alicia Izharuddin mengenai sinema Islam sebagai ruang diskursif tempat Islam, gender, dan otoritas religius dinegosiasikan, pilihan ini mencerminkan posisi serial dalam negosiasi diskursif yang lebih besar di ruang publik muslim Malaysia: bahwa negara memiliki otoritas yang sah untuk mengintervensi komunitas keagamaan yang terbukti melakukan penyimpangan dan kekerasan.¹⁹⁸

E. Representasi Kepemimpinan Islam antara Prinsip Ideal dan Penyimpangan

Bagian ini merupakan ruang sintesis interdisipliner yang menempatkan seluruh temuan analisis dari Bagian B, C, dan D dalam konteks yang lebih luas: membandingkan figur Walid dengan prinsip-prinsip normatif kepemimpinan dalam Islam, menghadirkan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis tentang kepemimpinan Islam yang sah sebagai jawaban normatif atas pertanyaan "jika Walid salah, lalu yang benar seperti apa?", mendiskusikan konsep imamah dan khilafah dalam Islam serta

¹⁹⁸ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. hlm. 31-61 tentang film Islam sebagai boundary-making apparatus yang menegosiasikan batas-batas antara Islam "benar" dan "sesat" secara kontinu; hlm. 1-29 tentang sinema Islam sebagai discursive arena tempat relasi gender, agama, dan otoritas dinegosiasikan secara publik.

prosedur legitimasinya yang membedakannya dari klaim mesianis, menegaskan distingsi teologis antara keyakinan kepada Imam Mahdi dan manipulasi Mahdisme sebagai alat dominasi, menyajikan peta kekuasaan, pengetahuan, dan rezim kebenaran Walid dalam tiga tabel ringkas, merefleksikan posisi serial Bidaah dalam lanskap Islam dan media Asia Tenggara, serta menyimpulkan apa yang hanya terlihat ketika ketiga lensa (Foucault, kepemimpinan Islam, dan kajian media) dipadukan secara bersamaan.

1. Kepemimpinan Walid *vis-a-vis* Prinsip Normatif Kepemimpinan Islam

Tradisi intelektual Islam memiliki warisan panjang dalam memformulasikan prinsip-prinsip kepemimpinan yang sah. Para fuqaha' dan pemikir politik Islam klasik—dari Al-Mawardi, Al-Ghazali, hingga Ibn Taimiyah, secara konsisten menempatkan kepemimpinan bukan sebagai hak istimewa yang diterima dari Allah tanpa pertanggungjawaban, melainkan sebagai amanah yang terikat pada kondisi-kondisi teologis dan sosial yang spesifik.

Setidaknya ada empat prinsip normatif kepemimpinan Islam yang relevan sebagai tolok ukur analisis representasi Walid: *Pertama*, amanah, kepemimpinan sebagai kepercayaan yang harus dipertanggungjawabkan kepada Allah dan manusia. Al-Qur'an menegaskan dalam QS. Al-Baqarah: 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: “(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah¹³⁾ di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Imam At-Thabari dalam *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran* memaknai ‘khalifah’ sebagai ‘pengganti’ (badal) yang bermaksud manusia bertugas menerapkan dan menjaga segala titah Allah di bumi, bukan menjalankan kehendak absolut pribadi.¹⁹⁹ Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah mempertegas dimensi ini dengan mengatakan bahwa posisi khalifah adalah tanggung jawab (amanah), bukan legitimasi untuk mendominasi dan mengeksploitasi, karena kepemimpinan dalam Islam tidak dibenarkan diperlakukan sebagai hak milik yang boleh dinikmati sesuka hati pemegangnya.²⁰⁰ Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din* bahkan memperingatkan:

¹⁹⁹ Imam Fatkhullah Rusmiati dan Hamidullah Mahmud, “Dakwah Ekologis Khalifah: Telaah Al-Baqarah Ayat 30 dan Relevansinya terhadap Sustainability Management,” *Journal of Da'wah* 4, no. 1 (2025): 49–75, <https://doi.org/10.32939/jd.v4i1.6057>.

²⁰⁰ M. Qurays Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, 1 ed., vol. 1, 1 (Lentera Hati, 2001), <https://dn760109.eu.archive.org/0/items/tafsir-al-mishbah-prof-dr.-m.-quraish-shihab-/Tafsir%20Al-Mishbah%20Jilid%2002%20-Dr.%20M.%20Quraish%20Shihab-pages-deleted.pdf>.

فَقَسَادُ الرِّعَايَا بِفَسَادِ الْمُلُوكِ، وَفَسَادُ الْمُلُوكِ بِفَسَادِ الْعُلَمَاءِ، وَفَسَادُ الْعُلَمَاءِ بِاسْتِيْلَاءِ حُبِّ الْمَالِ
وَالْجَاهِ، وَمَنْ اسْتَوَلَى عَلَيْهِ حُبُّ الدُّنْيَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْحِسْبَةِ عَلَى الْأَزْدِلِ، فَكَيْفَ عَلَى الْمُلُوكِ
وَالْأَكْبَارِ

Artinya: "Kerusakan rakyat disebabkan kerusakan penguasa; kerusakan penguasa disebabkan kerusakan ulama; kerusakan ulama disebabkan oleh penguasaan cinta harta dan kedudukan. Barang siapa dikuasai cinta dunia, ia tidak akan mampu mengawasi perkara kecil, apalagi menasihati penguasa dan pembesar."²⁰¹

Hal ini menegaskan bahwa pemimpin yang fasad (rusak) bukan hanya gagal secara moral dan sosial, melainkan menanggung beban dosa atas penyimpangan yang ia lakukan sekaligus dosa karena membiarkan pengikutnya tersesat. Jika kita lihat pada sosok Walid yang menggunakan kepemimpinan sebagai instrumen eksploitasi atas tubuh, harta, dan kehormatan jamaah, kepemimpinannya bukan khalifatullah melainkan khalifah al-hawa (pengganti hawa nafsu). Jika Al-Mawardi menetapkan bahwa kekhalifahan gugur ketika pemimpin memperturutkan hawa nafsu dan melakukan kemungkaran, maka Walid secara struktural telah mendiskualifikasi dirinya sendiri sejak awal.

Kedua, QS. Ali Imran: 159 secara eksplisit memerintahkan bahkan Nabi sekalipun untuk bermusyawarah dengan umatnya.

²⁰¹ Abu hamid Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, vol. 2 (1900; Dar Ibn Hazm, 2011), <https://share.google/Bx9g6PagTPrOAYgyt>.

فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَطَأَّ عَلَيَّ الْقَلْبُ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: “Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.”²⁰²

Imam At-Thabari dalam *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* menafsirkan perintah wa ‘syāwirhum fi al-amr’ sebagai kewajiban mendengar pendapat orang-orang yang dipimpin dalam urusan-urusan yang menyangkut mereka (dan ini didahului oleh prasyarat sikap lemah lembut (*al-lin*), sebab ayat yang sama menegaskan bahwa kekerasan tutur kata dan kekerasan hati (*ghalidha al-qalb*) akan menyebabkan manusia menjauh).²⁰³

Ketiga, prinsip ketaatan yang terikat syariat. Dalam QS. An-Nisa: 59 memang memerintahkan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan ulil amri:

²⁰² “Qur’an Kemenag,” diakses 5 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/3?from=159&to=159>.

²⁰³ Zulfian Achmad Noviandi dkk., *Penafsiran QS Ali Imran: 159 dan Asy-Syura: 38 tentang Musyawarah dan Sistem Pengambilan*, (Aceh) 2, no. 1 (2025): 713–19, <https://doi.org/https://doi.org/10.63822/nr92z179>.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ لَنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۖ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat).”²⁰⁴

Namun, Ibn Taimiyah dalam *Al-Siyasah al-Syar'iyah* dan *Majmu' al-Fatawa* menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin bersifat wajib, namun juga kondisional selama mereka tidak memerintahkan kemaksiatan kepada Allah. Lebih lanjut ia mengutip hadis Nabi SAW:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنَا عُبيدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلَمِيِّ، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

Artinya: “tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Allah ‘azza wa jalla”

Ibn Taimiyah juga menegaskan bahwa selama pemimpin tidak adil, korup, dan melakukan kejahatan terhadap rakyatnya, ia tidak wajib ditaati. Ketaatan

²⁰⁴ “Qur’an Kemenag,” diakses 5 Juli 2026, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=59&to=59>.

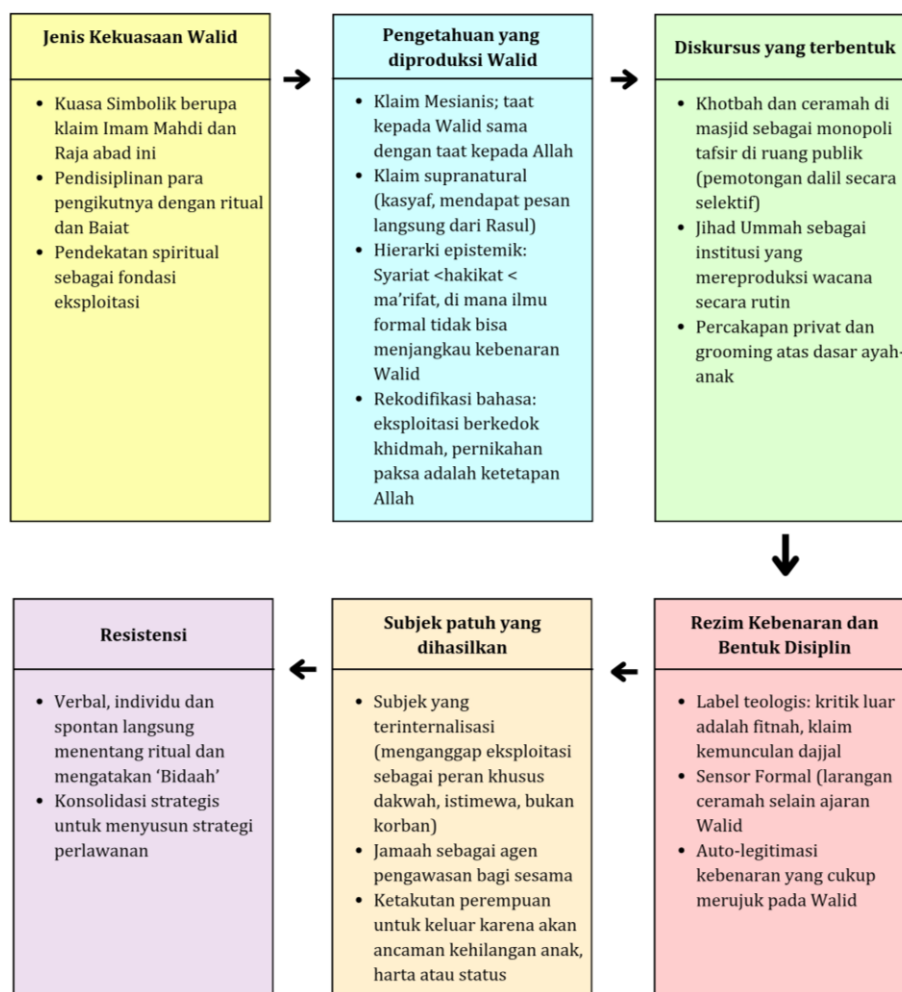
dalam kerangka Islam bersifat hirarkis dan bertingkat, ketaatan kepada pemimpin hanya sah dalam lingkup yang tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya.

Sementara itu, Walid dalam serial *Bidaah* menggunakan QS. An-Nisa: 59 secara selektif dan reduktif dengan hanya menekankan bagian ‘taat’, sementara syarat ‘selama bukan kemaksiatan’ dihapus dari wacana jamaah. Dengan memotong teks dari konteksnya, Walid membangun hierarki ketaatan palsu yang menempatkan dirinya setara dengan Allah dan Rasul. Dalam kerangka analisis wacana, mekanisme ini berfungsi sebagai alat legitimasi kekuasaan sebagai konstruksi kesalehan simbolis yang membungkus kejahatan dengan narasi kesucian agama.

Keempat, amar ma'ruf nahi munkar, kewajiban memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran, termasuk di dalam komunitas yang dipimpin sendiri; pemimpin yang tidak bisa dikoreksi oleh siapapun adalah pemimpin yang secara struktural telah menghilangkan mekanisme nahi munkar itu sendiri. Bahwa, di atas semua prinsip tersebut, terdapat prinsip *maqashid al-syari'ah*—tujuan-tujuan pokok syariat yang meliputi penjagaan agama (*hifzh al-din*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-mal*).²⁰⁵

²⁰⁵ Moch Solich, “Kepemimpinan Inspiratif Menurut Imam Al-Ghazali: Mengembangkan Motivasi Spiritual dan Moral,” *Moderasi : Journal of Islamic Studies* (Jombang) 4, no. 2 (2024): 329–43, <https://ejournal.nuprobolinggo.or.id/index.php/moderasi/article/download/86/70>.

2. Anatomi Kekuasaan Walid dalam Serial *Bidaah*



Tabel 7: Alur Relasi Kuasa dalam Serial *Bidaah*

3. *Bidaah* dalam Lanskap Islam dan Media Asia Tenggara

Dalam kerangka Lila Abu-Lughod mengenai serial televisi sebagai *national pedagogy*, serial *Bidaah* dapat dibaca sebagai teks yang secara sadar mengambil fungsi mendidik publik Muslim tentang cara mengenali manipulasi agama. Tidak seperti dokumenter atau kajian akademik yang berbicara kepada audiens terbatas, serial drama yang diproduksi dengan kualitas tinggi dan didistribusikan melalui platform

streaming memiliki jangkauan yang jauh lebih luas, dan dengan demikian, kapasitas pedagogisnya juga jauh lebih besar.²⁰⁶

Serial ini menjalankan fungsi pedagogis tersebut melalui beberapa mekanisme. *Pertama*, dengan merepresentasikan proses terbentuknya kepercayaan kepada pemimpin sekte secara bertahap dan masuk akal, penonton tidak melihat jamaah yang bodoh atau naif, melainkan jamaah yang memiliki kebutuhan spiritual yang sangat manusiawi dan kemudian dieksploitasi oleh sistem yang telah dirancang untuk mengeksploitasi kebutuhan tersebut.

Kedua, dengan memperlihatkan tanda-tanda spesifik manipulasi agama meliputi: monopoli tafsir, klaim eksklusif atas keselamatan, larangan pertanyaan, serta instrumentalisasi rasa dosa yang dapat dikenali oleh penonton dalam kehidupan nyata mereka. Ketiga, dengan menunjukkan bahwa resistensi adalah mungkin, meskipun mahal dan membutuhkan strategi yang beragam. Fungsi pedagogis Bidaah memiliki urgensi yang bukan hanya akademik. Serial ini hadir tepat pada momen ketika masyarakat saat ini sedang bergulat dengan pertanyaan publik tentang bagaimana komunitas keagamaan yang tampak saleh dari luar bisa menjadi tempat penyimpangan dan eksploitasi yang sistematis.²⁰⁷

²⁰⁶ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. x: televisi difungsikan "to create citizens" dan "to educate the nation" — sumber konsep national pedagogy yang menjadi kerangka pembacaan fungsi pedagogis serial Bidaah.

²⁰⁷ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. 107-140 (bab "Managing Religion in the Name of National Community"): analisis serial televisi Mesir yang berfungsi sebagai instrumen *counter-discourse* terhadap ekstremisme agama sejak 1993; serial melodrama menjangkau jutaan pemirsa yang tidak dapat dijangkau fatwa formal.

Alicia Izharuddin menegaskan bahwa film dan serial Islam di Asia Tenggara berfungsi sebagai ruang diskursif tempat batas-batas antara ‘Islam yang benar’ dan ‘Islam yang sesat’ terus-menerus dinegosiasikan.²⁰⁸ Dalam kerangka ini, *Bidaah* adalah teks yang melakukan negosiasi tersebut dengan cara yang sangat spesifik: ia tidak menawarkan definisi doktrinal tentang apa yang membedakan Islam yang sah dari Islam yang sesat, melainkan menggunakan kriteria yang lebih pragmatis dan humanistik dengan membedakan antara kepemimpinan yang mengeksploitasi dan kepemimpinan yang melindungi, serta antara kepemimpinan yang menutup pertanyaan dan kepemimpinan yang menumbuhkan kesadaran.²⁰⁹

Negosiasi wacana ini penting karena ia menunjukkan bahwa serial *Bidaah*, meskipun beroperasi dalam industri hiburan populer, tidak menghindari dari debat-debat teologis yang substansial. Ia hadir dengan posisi yang jelas: Islam yang sah adalah Islam yang membebaskan, bukan Islam yang mengikat, Islam yang sah adalah Islam yang membuka ruang pertanyaan, bukan Islam yang menutupnya. Dalam konteks ini, serial *Bidaah* adalah narasi yang hadir dalam wacana Islam kontemporer di Asia Tenggara. Sebagai sebuah narasi yang dengan tegas menampilkan kritik terhadap penyalahgunaan otoritas keagamaan, ia mengundang

²⁰⁸ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. 195-230.

²⁰⁹ Izharuddin, *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. hlm. 7. mekanisme "good Muslim"/"bad Muslim" dalam sinema Islam adalah "*shifting concepts rather than fixed and self-evident*" sebagai pernyataan metodologis eksplisit yang mendukung pembacaan *Bidaah* sebagai teks yang melakukan negosiasi diskursif yang terbuka, bukan penetapan batas yang final.

respons, debat, dan negosiasi lanjutan dari semua pihak yang berkepentingan dengan masa depan Islam di kawasan ini: ulama, pendidik, aktivis, pembuat kebijakan, dan tidak kalah penting, masyarakat Muslim yang setiap hari bergulat dengan pertanyaan tentang otoritas keagamaan dalam kehidupan nyata mereka.²¹⁰

4. Sintesis Tiga Lensa: Apa yang Hanya Terlihat Ketika Ketiga Lensa Dipadukan

Bagian penutup dari refleksi kritis ini mendudukkan satu pertanyaan fundamental: apa yang hanya bisa dilihat dengan memadukan tiga lensa (Foucault, kepemimpinan Islam, dan Islam dan media), yang tidak bisa dilihat jika hanya menggunakan satu atau dua lensa saja?

Lensa Foucault saja, tanpa kerangka kepemimpinan Islam normatif, akan menghasilkan analisis yang kuat tentang mekanisme kuasa, produksi kebenaran, dan subjektivasi, tetapi tidak akan bisa menjelaskan mengapa klaim-klaim Walid resonan secara khusus dalam konteks Muslim: referensi kepada Imam Mahdi, Khidir-Musa, dan mandat Rasulullah bukan hanya ‘simbol’ generik. Sementara tanpa kerangka Islam, analisis Foucauldian akan kehilangan konteks yang memberi bobot pada seluruh operasi diskursif tersebut.

Kerangka kepemimpinan Islam saja, tanpa Foucault, akan menghasilkan kritik normatif yang tajam: Walid jelas tidak memenuhi syarat-syarat kepemimpinan Islam yang sah. Tetapi kritik normatif ini

²¹⁰ Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. hlm. 113

tidak bisa menjelaskan bagaimana kepemimpinan yang jelas menyimpang itu tetap bisa diterima, direproduksi, dan diinternalisasi oleh ratusan orang yang pada dasarnya adalah Muslim yang beriman. Tanpa kerangka Foucauldian tentang produksi subjek dan rezim kebenaran, kita tidak punya alat untuk menjelaskan mengapa jamaah tidak 'sekadar pergi' ketika melihat penyimpangan Walid.

Lensa Islam dan media saja, tanpa dua lensa sebelumnya, akan menghasilkan pembacaan yang informatif tentang bagaimana serial berfungsi sebagai ruang diskursif dan pedagogi publik. Tetapi ia tidak akan mampu menggali secara mendalam bagaimana teks media itu mengorganisasi representasi kuasa dan kebenaran secara internal apa yang menjadikan serial ini lebih dari sekadar hiburan tentang sekte? melainkan sebuah teks yang secara sistematis memetakan mekanisme-mekanisme yang paling halus dari dominasi keagamaan.

Ketiga lensa, ketika dipadukan, menghasilkan pembacaan atas *Bidaah* sebagai teks yang memperlihatkan bahwa kepemimpinan keagamaan yang menyimpang bukan sekadar masalah doktrin yang salah, melainkan arsitektur kuasa yang dibangun di atas monopoli kebenaran, produksi tubuh yang patuh, dan penghancuran kapasitas komunitas untuk mengoreksi diri. Pada saat yang sama, serial ini juga menunjukkan bahwa media populer, dalam kondisi tertentu, mampu menjadi arena efektif untuk mendidik publik mengenali dan melawan arsitektur kuasa semacam itu dalam kehidupan nyata.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menganalisis serial drama Malaysia Bidaah (2025) sebagai teks audiovisual yang merepresentasikan relasi kuasa, produksi kebenaran, dan kepemimpinan agama melalui kerangka analisis wacana Michel Foucault. Berdasarkan analisis arkeologis dan genealogis yang telah dijalankan, penelitian ini menghasilkan tiga temuan utama yang menjawab masing-masing rumusan masalah.

Pertama, berkaitan dengan konstruksi naratif kepemimpinan dan klaim kebenaran dalam serial *Bidaah* (RM 1), penelitian ini menemukan bahwa figur Walid direpresentasikan bukan sebagai pemimpin agama yang sederhana, melainkan sebagai simpul dari seluruh arsitektur wacana komunitas Jihad Ummah. Legitimasi Walid dibangun melalui tiga lapisan diskursif yang saling menopang: (1) klaim mesianis sebagai Imam Mahdi, (2) penguasaan eksklusif atas tafsir teks suci yang menempatkan pernyataannya sebagai satu-satunya kebenaran yang sah, dan (3) konstruksi simbolik melalui bahasa, ritual, dan gestur afektif yang menempatkan ketaatan kepadanya setara dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul. Serial ini memperlihatkan bahwa kepemimpinan agama yang menyimpang tidak beroperasi melalui kekerasan fisik yang terang-terangan, melainkan melalui strategi bahasa dan ritual yang mendinaturalisasi kuasa sehingga terasa sebagai kebenaran rohani yang murni.

Kedua, berkaitan dengan operasi relasi kuasa dan produksi kebenaran dalam komunitas Jihad Ummah (RM 2), analisis menemukan bahwa tiga mekanisme kekuasaan Foucault (pastoral, disipliner, dan panoptik) beroperasi secara simultan dan saling melengkapi dalam serial ini. Kuasa pastoral termanifestasikan dalam posisi Walid yang mengharuskan pengakuan sebagai pintu masuk kontrol dan melegitimasi nikah batin sebagai pengabdian dakwah. Kuasa disipliner bekerja melalui pengaturan tubuh, waktu, pakaian, dan relasi antar-jamaah. Mekanisme panoptik terinternalisasi ketika jamaah tidak lagi membutuhkan pengawasan aktual Walid, karena mereka mengawasi diri sendiri dan sesama atas nama ketaatan terhadap pemimpin yang akan membawa mereka ke surga. Rezim kebenaran (*regime of truth*) komunitas ini bekerja melalui prosedur eksklusi yang sistematis, dengan melabeli wacana tandingan sebagai fitnah, pengkhianatan, dan dosa.

Ketiga, berkaitan dengan representasi kepemimpinan Islam ideal yang dikonstruksi melalui kritik terhadap penyalahgunaan otoritas keagamaan (RM 3), serial *Bidaah* tidak merepresentasikan kepemimpinan ideal secara abstrak, melainkan membangunnya melalui strategi negatif dengan memperlihatkan secara gamblang praktik-praktik penyimpangan Walid serta menarasikan secara detail upaya-upaya resistensi terhadap penyimpangan tersebut. Resistensi dimediasi melalui tiga strategi naratif: representasi keraguan internal tokoh (Baiduri, Hambali) yang perlahan-lahan menggugat kebenaran yang telah terinternalisasi, konfrontasi epistemik di mana subjek yang dulunya patuh mulai mengajukan pertanyaan yang sama yang pernah mereka bungkam. Serial

ini memperlihatkan bahwa resistensi bukan sekadar penolakan individual, melainkan juga negosiasi wacana yang menunjukkan retakan dalam rezim kebenaran dari dalam.

Secara keseluruhan, serial *Bidaah* bukan hanya teks audiovisual yang menghibur, namun juga kaya dan sarat makna terhadap produksi wacana tentang sekte sesat, serta membongkar bagaimana mekanisme kuasa religius bekerja secara halus melalui bahasa, ritual, afeksi, dan klaim kebenaran transendental. Temuan ini memperkuat argumen interdisipliner bahwa analisis wacana Foucauldian memiliki relevansi yang kuat untuk membaca teks media Islam kontemporer, khususnya dalam mengidentifikasi bagaimana wacana agama dapat dimanipulasi menjadi instrumen dominasi.

B. Implikasi Penelitian

1. Implikasi Teoritis

Penelitian ini memberikan beberapa kontribusi pada tingkat teoritis. *Pertama*, penelitian ini membuktikan produktivitas kerangka analisis wacana Foucault ketika diterapkan pada teks audiovisual berlatar komunitas keagamaan Muslim, sebuah domain yang selama ini relatif jarang disentuh oleh studi Foucauldian berbahasa Indonesia. *Kedua*, penelitian ini memperkaya kajian Islam dan media di Asia Tenggara dengan menunjukkan bahwa media populer tidak hanya menjadi *national pedagogy* (Abu-Lughod) atau ruang negosiasi identitas Muslim (Izharuddin), tetapi juga dapat berfungsi sebagai arena pembongkaran mekanisme kuasa yang bekerja atas nama agama. *Ketiga*, penelitian ini berkontribusi pada kajian kepemimpinan

Islam dengan menunjukkan sisi gelap dari karisma religius yang selama ini kurang mendapat perhatian dalam studi kepemimpinan Islam.

2. Implikasi Praktis

Pada tataran praktis, temuan penelitian ini memiliki relevansi langsung bagi beberapa pihak. Bagi masyarakat Muslim, penelitian ini menawarkan kerangka kritis untuk mengenali tanda-tanda manipulasi agama, terutama ketika klaim kebenaran religius digunakan untuk membungkam pertanyaan, menuntut ketaatan total, atau melegitimasi eksploitasi atas nama keselamatan jiwa. Bagi praktisi media dan kreator konten, penelitian ini memperlihatkan bagaimana representasi sekte dan kepemimpinan agama yang menyimpang dapat dikonstruksi secara bertanggung jawab melalui strategi naratif yang kompleks, tanpa mereduksi isu ini menjadi sekadar hiburan sensasional. Bagi pendidik dan pengambil kebijakan di bidang literasi media dan pendidikan keagamaan, temuan penelitian ini dapat menjadi basis pengembangan materi kritis yang membantu publik membaca hubungan antara wacana agama, otoritas, dan kekuasaan.

C. Keterbatasan Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah keterbatasan yang perlu diakui secara jujur. *Pertama*, analisis dibatasi hanya pada Season 1 yang berjumlah 15 episode serial Bidaah, sehingga temuan belum dapat mencakup perkembangan naratif dan dinamika wacana yang hadir dalam season berikutnya. *Kedua*, pendekatan analisis wacana Foucauldian yang

digunakan dalam penelitian ini berfokus pada teks audiovisual sebagai objek kajian, sehingga tidak mencakup dimensi bagaimana penonton memaknai, menegosiasikan, atau menolak wacana yang direpresentasikan serial ini. *Ketiga*, sebagai teks fiksi yang diproduksi dengan tujuan tertentu, *Bidaah* adalah representasi yang dikonstruksi oleh tim produksi dengan agenda naratif dan ideologisnya sendiri, sehingga temuan penelitian ini lebih tepat dipahami sebagai analisis atas wacana yang diproduksi oleh teks media, bukan sebagai cerminan langsung atas realitas komunitas keagamaan mana pun.

D. Saran untuk Penelitian Selanjutnya

Berdasarkan temuan dan keterbatasan yang telah diidentifikasi, penelitian ini merekomendasikan beberapa arah penelitian lanjutan: Studi resepsi audiens (*audience reception studies*) yang mengkaji bagaimana penonton dari berbagai latar belakang; Muslim moderat, santri, mantan anggota komunitas keagamaan tertutup, dan lainnya, dalam memaknai representasi kepemimpinan dan kuasa dalam serial *Bidaah*, sehingga dimensi produksi makna yang dalam penelitian ini terabaikan dapat dijangkau. Kajian lanjutan berbasis season berikutnya dari serial *Bidaah*—yang dalam kanal *streaming* Viu diberi judul ‘Walid’, juga diperlukan untuk menguji apakah pola resistensi yang diidentifikasi dalam penelitian ini berkembang, diperumit, atau justru dibalikkan dalam narasi season selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abhipraya, Fairuz Arta, Muhammad Iqbal Khatami, dan Muhammad Hima El Muntaha. "Representasi Relasi Kuasa Dalam Kelompok Masyarakat Pada Film Tilik." *Jurnal Interaksi : Jurnal Ilmu Komunikasi* 5, no. 1 (2021): 102–16. <https://doi.org/10.30596/interaksi.v5i1.5340>.
- Adilla, Annisa. "Representasi Perlawanan Wanita dalam Film 'Marlina si Pembunuh dalam Empat babak.'" Master Thesis, Universitas Diponegoro, 2022.
- Afifah, Nor, Nada Hikmatul Ilmi, dan Desi Erawati. "Kontestasi Wacana Religius dalam Media Populer: Serial Bidaah dalam Bingkai Sosiologi Giddens." *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi* (Palangka Raya) 15 (Juli 2025). <https://doi.org/10.17509/sosietas.v15i1.85124>.
- Ahmad, Jafar. "Reactualizing Classical Islamic Power: Reinterpreting Al-Mawardi in Post-Reform Indonesian Democracy." *Jurnal Ushuluddin* (Riau, Indonesia) 33, no. 1 (2025): 188. <https://doi.org/10.24014/jush.v33i1.36559>.
- Al Jabbar, Marwa Amer Abed. "MANIFESTATIONS OF POWER - DISCOURSE - KNOWLEDGE MICHEL FOUCAULT AS A MODEL." *Journal of Social Science* 3, no. 1 (2025): 96–109. <https://doi.org/10.61796/ijss.v3i1.78>.
- Ali Nasith. "The Role of Kyai's Charismatic Leadership in Mitigating Religious Intolerance and Radicalism in Pesantren." *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)*, 30 Juni 2024, 203–30. <https://doi.org/10.53639/ijssr.v5i2.238>.
- Analyzer, Discourse. "Methodologies in Foucauldian Discourse Analysis [Interactive Article]." *Discourse Analyzer AI Toolkit*, 27 April 2024. <https://discourseanalyzer.com/methodologies-in-foucauldian-discourse-analysis/>.
- Asrawijaya, Enkin. "GAFATAR DAN DINAMIKA GERAKAN SOSIALNYA." *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities* 3, no. 1 (2019): 61. <https://doi.org/10.22146/sasdayajournal.43887>.
- BBC News Indonesia*. "Sunda Empire: Tiga pimpinan 'kekaisaran fiktif' di Bandung dijatuhi hukuman dua tahun penjara, terbukti 'berbohong dan meresahkan masyarakat.'" t.t. Diakses 22 Februari 2026. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-54701012>.

- Christensen, Gerd. "Three Concepts of Power: Foucault, Bourdieu, and Habermas." *Power and Education* (Denmark) 16, no. 2 (2024): 182–95. <https://doi.org/10.1177/17577438231187129>.
- CNA. "Commentary: Too many knew, too few acted in GISB child abuse scandal in Malaysia." Diakses 26 April 2026. <https://www.channelnewsasia.com/commentary/malaysia-child-abuse-scandal-gisb-children-orphans-foundlings-stateless-rights-4665351>.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4. ed. SAGE, 2014.
- Dayani, Elin Siska. "Female Gaze dalam Film Before, Now, and Then dan Penyalin Cahaya." Master Thesis, INSTITUT SENI INDONESIA, 2025.
- developer, mediaindonesia.com. "Setara Institute Rilis Laporan KBB 2025, Catat 221 Pelanggaran." Diakses 25 April 2026. <https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/868934/setara-institute-rilis-laporan-kbb-2025-catat-221-pelanggaran->.
- Fatima, Erma, dan Ahmad Arri Abdullah. "Bidaah | Viu Original | Viu Indonesia." Diakses 28 Agustus 2025. <https://www.viu.com/ott/id/id/vod/2593379/Bidaah>.
- Fauziah, Mira. "Prophetic Ethics and the Foundations of Islamic Leadership." *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies* 3, no. 1 (2025): 51–60. <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v3i1.7679>.
- "Film and Video in Qualitative Research." Dalam *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, oleh Lisa Given. SAGE Publications, Inc., 2008. <https://doi.org/10.4135/9781412963909.n175>.
- Fine, Welcy, Muhammad Fadli, dan Zacky Putra Pratama. "Bahasa, Narasi, dan Simbolisme dalam Memvalidasi Penyimpangan Praktik Beragama dalam Film Bidaah (2025)." *MAARIF: Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 19, no. 1 (2025). <https://doi.org/10.47651/mrf.v19i2.258>.
- Fitriyah, Aidatul, dan Ahmad Harith Irfan Hamdan. "Representation of Power and Domination in Deviant Religious Practices in the Film Bidaah: A Critical Discourse Study." *Journal of Communication Language and Culture* 6, no. 1 (2025): 19. <https://doi.org/10.33093/jclc.2026.6.1.2>.
- Foucault, Michel. *DISCIPLINE AND PUNISH The Birth of the Prison*. Surveiller et Punir: Naisance de la prison by Editions Gallimard, 1995. Reprint, Vintage Books, 1995.

- Foucault, Michel. *POWER/KNOWLEDGE (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*. Pantheon Books, New York, 1980.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population (1978-1979)*. Palgrave Macmillan, 2007.
- Foucault, Michel. *Tatanan Wacana*. Vol. 1. New York University Press, 1984. Reprint, Penerbit Jualan Buku Sastra, 2022.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." Dalam L.H. Martin, H. Gutman & P.H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press, 1988.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge (1972)*. Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Vol. 1. Vintage Books, 1990.
- Foucault, Michel. *The Subject and Power*. 4 ed. Vol. 8. The University of Chicago Press, Ltd, 1982. <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=ucpress>.
- Foucault, Michel, dan Michel Foucault. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Disunting oleh Michel Senellart, François Ewald, dan Alessandro Fontana. Diterjemahkan oleh Graham Burchell. Palgrave Macmillan, 2009. <https://doi.org/10.1057/978-0-230-24507-5>.
- Ghazali, Abu hamid. *Ihya' Ulum al-Din*. Vol. 2. 1900; Dar Ibn Hazm, 2011. <https://share.google/Bx9g6PagTPrOAYgyt>.
- Hamonangan, Botwinnik Daniel, Sri Suwartiningsih, dan Seto Herwandito. "Relasi Kuasa Atas Tubuh Perempuan dalam Film Imperfect (Kajian Semiotika Peirce)." *JHIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 7, no. 5 (2024): 5065–75. <https://doi.org/10.54371/jiip.v7i5.4209>.
- Hanifansyah, Nur, Ahmad Arifin, Zulpina Zulpina, Menik Mahmudah, dan Syarif Muhammad Syaheed. "RELIGIOUS DRAMA CONTROVERSY: The Impact of Bidaah on Islamic Pedagogy and Media Literacy." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 49, no. 2 (2025): 314. <https://doi.org/10.30821/miqot.v49i2.1407>.
- Hariyadi, H. "Finding Islam in Cinema: Islamic Films and the Identity of Indonesian Muslim Youths." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 51, no. 2 (2013): 443–73. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.512.443-473>.

- Huda, Ahmad Nuril. "FILMING AYAT-AYAT CINTA: The Making of a Muslim Public Sphere in Indonesia." *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM* 4, no. 1 (2010): 43. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2010.4.1.43-61>.
- i, Ahmad bin Syu'ayb al-Nasa'. *Sunan al-Nasa'i, Kitab Salat al-'Idayn, Bab Kayfa al-Khutbah*, no. 1578. Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1986. <https://sunnah.com/nasai:1578> sunnah.
- "Indoleft | Laporan Setara tentang kebebasan beragama tidak menemukan peningkatan signifikan pada tahun 2025." Diakses 25 April 2026. <https://www.indoleft.org/news/2026-03-11/setara-report-on-religious-freedom-finds-no-significant-improvement-in-2025.html>.
- Instagram. "Viu Malaysia di Instagram: "Bidaah pecah rekod 2.5 Bilion tontonan di media sosial!" 9 April 2025. <https://www.instagram.com/viumalaysia/p/DINjCICz5QR/>.
- Isnaini', Karina. *Konsep khalifah sebagai landasan kepemimpinan dalam pendidikan islam*. 2025.
- Izharuddin, Alicia. *Gender and Islam in Indonesian Cinema*. Palgrave Macmillan, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-2173-2>.
- Jamaluddin, Aiyub, dan Warul Walidin. "Kepemimpinan (Leadership) Perspektif Al-Mawardi." *Jurnal Pendidikan Nusantara*, t.t.
- Khairulyadi, Khairulyadi, Bukhari Bukhari, Masrizal Mazrizal, Triyanto Triyanto, dan Akmal Saputra. "Asabiyah and Religious Solidarity (A Socio-Historical Analysis of Asabiyah's Ibn Khaldun in Relation to the Concept of Muslim Unity)." *Community: Pengawas Dinamika Sosial* 7, no. 1 (2021): 1. <https://doi.org/10.35308/jcps.v7i1.3604>.
- Khan, Muhammad Riaz, Zuhana Bt Mohamed Zin, dan Wan Farah Wani Wan Fakhrudin. "Media Representations of Islam and Muslims in Global Contexts (2002-2022): A Systematic Literature Review." *Studies in Media and Communication* 13, no. 1 (2024): 284. <https://doi.org/10.11114/smc.v13i1.6520>.
- Kholid, Husna Hisaba. "Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah tentang Kepemimpinan dan Relevansinya terhadap Kriteria Calon Pemimpin Rakyat di Negara Indonesia." *Journal for Islamic Studies* 7, no. 4 (2024). <https://doi.org/https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i4.1145>.
- "KONTROVERSI LIA EDEN DAN ALIRAN SALAMULLAH - DATA TEMPO." Diakses 22 Februari 2026. <https://data.tempo.co/buku/detail/BK202409230051/kontroversi-lia-eden-dan-aliran-salamullah>.

- Koopman, Colin. "Foucault's Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology." *Journal of the Philosophy of History* 2, no. 3 (2008): 338–62. <https://doi.org/10.1163/187226308X335994>.
- Liputan6.com. "Kerajaan Ubur-Ubur, Kerajaan Aneh yang Pernah Muncul." liputan6.com, 17 Januari 2020. <https://www.liputan6.com/regional/read/4157559/kerajaan-ubur-ubur-kerajaan-aneh-yang-pernah-muncul>.
- Lughod, Lila Abu. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press, 2013.
- Lughod, Lila Abu. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. The University of Chicago Press, Ltd, 2005. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/D/bo3634794.html>.
- Media, Kompas Cyber. "Mengenal Keraton Agung Sejagat di Purworejo, Ada Raja dan Ratu hingga Klaim Bukan Aliran Sesat." KOMPAS.com, 14 Januari 2020. <https://regional.kompas.com/read/2020/01/14/17570071/mengenal-keraton-agung-sejagat-di-purworejo-ada-raja-dan-ratu-hingga-klaim>.
- Media, Kompas Cyber. "Sejarah Hari Ini: Penangkapan Pemimpin Sekte Kerajaan Tuhan Lia Eden pada 2005." KOMPAS.com, 28 Desember 2020. <https://megapolitan.kompas.com/read/2020/12/28/15284451/sejarah-hari-ini-penangkapan-pemimpin-sekte-kerajaan-tuhan-lia-eden-pada>.
- Mendoza, John Eric. "Abu Sayyaf now 'dismantled' after over 30 years – Westmincom chief." INQUIRER.net, 22 Maret 2024. <https://newsinfo.inquirer.net/1922001/abu-sayyaf-now-dismantled-after-over-three-decades-says-westmincom-chief>.
- "Mengagung-agungkan Terorisme, Mengabaikan Intoleransi Beragama - Kyoto Review of Southeast Asia." Diakses 26 April 2026. <https://kyotoreview.org/issue-42-mar-2026/mengagung-agungkan-terorisme-mengabaikan-intoleransi-beragama/>.
- Michel Foucault, Info. "Technologies of the Self: Lectures at University of Vermont in October 1982." Diakses 17 Mei 2026. <https://foucault.info/documents/foucault.technologiesOfSelf.en/>.
- Mustofa, Nurudin Sidiq. "Analisis Patriarki Pada Tiga Film Kontemporer Indonesia (Marlina si pembunuh Empat Babak, Yuni, dan Like & Share)." Master Thesis, INSTITUT SENI INDONESIA, 2025.
- Nabilah, Andi Alya, Gusnata Gusnata, dan Kurniati Kurniati. "Relevansi Pemikiran Etika Politik Islam Al-Mawardi Terkait Kepemimpinan Dalam Era

- Kontemporer.” *Ethics and Law Journal: Business and Notary* 2, no. 2 (2024): 193–201. <https://doi.org/10.61292/eljbn.203>.
- Nabilah, Andi Alya, Gusnata Gusnata, dan Kurniati Kurniati. “Relevansi Pemikiran Etika Politik Islam Al-Mawardi Terkait Kepemimpinan Dalam Era Kontemporer.” *Ethics and Law Journal: Business and Notary* 2, no. 2 (2024): 193–201. <https://doi.org/10.61292/eljbn.203>.
- Noorali, Hassan, dan A. Mani Irannejad. “The Charismatic Authorization of Spiritual Geopolitics in Revolutionary Iran.” *Environment and Planning C: Politics and Space* 44, no. 3 (2026): 493–510. <https://doi.org/10.1177/23996544251389722>.
- Noviandi, Zulfian Achmad, Hafija Safarina, dan Muhammad Rizaldy Firdaus. *Penafsiran QS Ali Imran: 159 dan Asy-Syura: 38 tentang Musyawarah dan Sistem Pengambilan*. (Aceh) 2, no. 1 (2025): 713–19. <https://doi.org/https://doi.org/10.63822/nr92z179>.
- Noviandi, Zulfian Achmad, Hafija Safarina, dan Muhammad Rizaldy Firdaus. “Penafsiran QS Ali Imran: 159 dan Asy-Syura: 38 tentang Musyawarah dan Sistem Pengambilan.” *SUJUD: JURNAL AGAMA, SOSIAL DAN BUDAYA* (Palangkaraya) 1, no. 4 (2025): 713–19. <https://doi.org/doi.org/10.63822/nr92z179>.
- Padang, Arkanuddin. “INDEPENDENT WOMEN IN THE DIGITAL ARENA: NEGOTIATING IDENTITY AND POWER IN CONTEMPORARY ISLAMIC COMMUNICATION.” *JIPi (Jurnal Ilmu Perpustakaan Dan Informasi)* (Sumatera Utara) 10, no. 2 (2025). <https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/jipi>.
- Pandu, Reno, dan Ririe Rengganis. *RELASI KUASA ORANG TUA PADA ANAK DALAM TEKS FILM KUKIRA KAU RUMAH KARYA Umayyad SHAHAB: KAJIAN TEORI RELASI KUASA MICHEL FOUCAULT*. 12 (2025).
- PUSAD, Alam. “SETARA Institute: Kondisi Kebebasan Beragama Berkeyakinan 2024.” *KBB*, 23 Mei 2025. <https://kbb.id/2025/05/23/indeks-kota-toleran-2024-setara-institute/>.
- Putranti, Yeni. “Komodifikasi Tubuh perempuan dalam Novel Telembuk; Dangdut dan Kisah Cinta yang Keparat dan Bekisar Merah.” Master Thesis, Universitas Sanata Dharma, 2020.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 3 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=30&to=30>.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 3 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/3?from=159&to=159>.

- “Qur’an Kemenag.” Diakses 3 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/42?from=38&to=38>.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 5 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/9?from=71&to=71>.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 4 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=125&to=125>.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 5 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/3?from=159&to=159>.
- “Qur’an Kemenag.” Diakses 5 Juli 2026. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/4?from=59&to=59>.
- Ritonga, Roni Rahmad Hasonangan, dan Zulkarnaen. “Kajian Implementasi Kepemimpinan Islam (Imamah, Khalifah, Dan Ulil Amri) Di Indonesia.” *Journal for Islamic Studies* 8, no. 2 (2025). <https://doi.org/https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i2.2348>.
- Rizqi Shohibul Khotami dan M. Reza Saputra. “Pemahaman Hadis Al-Ghazali Tentang Menasihati Pemimpin: Studi Kasus Pejabat Negara di Indonesia.” *Tabsyir: Jurnal Dakwah dan Sosial Humaniora* 5, no. 3 (2024): 202–16. <https://doi.org/10.59059/tabsyir.v5i3.1497>.
- Ruhullah, Mohammad Eisa, dan Thameem Ushama. “Leadership in Islam: A Spiritual and Theological Doctrine.” *Fikroh: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 18, no. 1 (2025): 54–74. <https://doi.org/10.37812/fikroh.v17i1.1737>.
- Rusmiati, Imam Fatkhullah, dan Hamidullah Mahmud. “Dakwah Ekologis Khalifah: Telaah Al-Baqarah Ayat 30 dan Relevansinya terhadap Sustainability Management.” *Journal of Da’wah* 4, no. 1 (2025): 49–75. <https://doi.org/10.32939/jd.v4i1.6057>.
- Sabiila, Diyanah Hanin, dan Fathiyah Khasanah Arrahmah. “Unveiling Spiritual Violence: A Critical Discourse Analysis of the Bidaah Series.” *Islamic Communication Journal* (Semarang) 10, no. 2 (2025). <https://doi.org/https://doi.org/10.21580/icj.2025.10.2.28345>.
- Sadeghi, Fatemeh. “The Murshids and the Messiahs: Popular Messianism as a Grassroots Political Movement in Contemporary Iran.” *Politics, Religion & Ideology* 24, no. 1 (2023): 50–73. <https://doi.org/10.1080/21567689.2023.2190890>.
- Sayid Ahmad Ramadhan, Masdar Hilmy, dan Desi Erawati. “Sarkasme Film Series Bidaah bagi Praktik Keagamaan Umat Islam di Indonesia: Tinjauan Teori

Sosiologi Agama.” *Intizar* 31, no. 1 (2025): 22–30.
<https://doi.org/10.19109/intizar.v31i1.27688>.

Setiawan, Fahrizak Budi. “Representasi Kekuasaan dalam Novel Orang-orang Oetimu Karya Felix K.Nesi.” Master Thesis, Universitas Muhammadiyah Malang, 2024.

Shihab, M. Qurays. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. 1 ed. Vol. 1. 1. Lentera Hati, 2001.
<https://dn760109.eu.archive.org/0/items/tafsir-al-mishbah-prof-dr.-m.-quraish-shihab-/Tafsir%20Al-Mishbah%20Jilid%2002%20-Dr.%20M.%20Quraish%20Shihab-pages-deleted.pdf>.

“Siaran Pers Komnas Perempuan Memastikan Ketidakberulangan Kekerasan Seksual di Lembaga Pendidikan Pesantren.” Diakses 25 April 2026.
<https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-memastikan-ketidakberulangan-kekerasan-seksual-di-lembaga-pendidikan-pesantren>.

Siregar, Ferry Muhammadsyah. “RELIGIOUS LEADER AND CHARISMATIC LEADERSHIP IN INDONESIA:THE ROLE OF KYAI IN PESANTREN IN JAVA.” *Jurnal Kawistara* 3, no. 2 (2013).
<https://doi.org/10.22146/kawistara.3977>.

Solich, Moch. “Kepemimpinan Inspiratif Menurut Imam Al-Ghazali: Mengembangkan Motivasi Spiritual dan Moral.” *Moderasi : Journal of Islamic Studies* (Jombang) 4, no. 2 (2024): 329–43.
<https://ejournal.nuprobolinggo.or.id/index.php/moderasi/article/download/86/70>.

Thailand: Pemberontak Menargetkan Warga Sipil di Selatan | *Human Rights Watch*. 20 November 2024.
<https://www.hrw.org/news/2024/11/20/thailand-insurgents-target-civilians-south>.

Turner, Graeme. *Film as Social Practice*. 3 ed. Routledge, 1999.

U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF). (2025). Annual Report: Indonesia. (Washington D.C), 2025.
<https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2025-04/Indonesia%202025%20USCIRF%20Annual%20Report.pdf>.

U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF). (2025). Annual Report: Malaysia. (Washington D.C), 2025.
<https://www.ecoi.net/en/file/local/2124282/Malaysia+2025+USCIRF+Annual+Report.pdf>.

- Yunita, Erna, Saiful Falah, dan Milahtul Latifah. "ANALISIS KONSEP PEMIMPIN IDEAL DALAM PERSPEKTIF IMAM AL-GHAZALI (AT-TIBRU MASBUK FII NASHIHATI AL-MULUK)." *AL-MUNADZOMAH* (Bogor, Indonesia) 2, no. 2 (2023): 74–88. <https://doi.org/10.51192/almunadzomah.v2i1.584>.
- Zaenuri, dan Rahmah Zaqiyatul Munawaroh. "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa (Rasulullah, Sahabat, Tabi'in)." *At-Ta'fikir* 14, no. 2 (2021): 168–77. <https://doi.org/10.32505/at.v14i2.3431>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



A. DATA PRIBADI

Nama : Makkis Fuadatal Qodisiyah

Tempat, Tanggal Lahir : Malang, 18 September 1998

Alamat : Jl. Panglima Sudirman No: 41 Kec. Kepanjen, Kab.
Malang-Jawa Timur

No. Hp : 081281967662

Email : makkisfuadah@gmail.com

B. PENDIDIKAN FORMAL

1. SD : SDN Ngadilangkung 1, lulus tahun 2010
2. SMP : MTsN 1 Malang, lulus tahun 2013
3. SMA : MA Miftahul Huda, lulus tahun 2016
4. Strata 1 : Universitas al-Azhar, Kairo-Mesir, lulus tahun 2021

C. PENDIDIKAN NON-FORMAL

1. Pondok Pesantren Salafiyah Shirotul Fuqoha', Sepanjang-Gondanglegi,
Kab, Malang lulus tahun 2013
2. Pondok Pesantren Miftahul Huda, Kepanjen-Kab. Malang, lulus tahun 2016

