

MEMBACA STRUKTUR SOSIAL DAN DINAMIKA MASYARAKAT: REKONSTRUKSI DAKWAH TRANSFORMATIF DALAM PERUBAHAN SOSIAL

Chyntia Salsabila Hadi¹, Ali Hasan Siswanto²
Program Studi Bimbingan dan Konseling Islam
Universitas Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Email: salsabila93713@gmail.com¹, alihan_siswanto@uinkhas.ac.id²

Abstrak

Struktur sosial dan dinamika masyarakat merupakan aspek fundamental dalam memahami perubahan kehidupan sosial dan menentukan relevansi dakwah Islam di tengah masyarakat yang terus berkembang. Perubahan pola interaksi, diferensiasi sosial, perkembangan teknologi, serta munculnya berbagai persoalan sosial menuntut pendekatan dakwah yang mampu memahami kondisi masyarakat secara kontekstual. Research gap penelitian ini terletak pada masih terbatasnya kajian yang secara sistematis menghubungkan identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat dengan perspektif sosiologi dakwah transformatif. Penelitian ini menggunakan pendekatan teoritis sosiologi dakwah transformatif yang memadukan konsep struktur sosial, interaksi sosial, perubahan sosial, dan pemberdayaan masyarakat. Metode penelitian menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi kepustakaan dengan menganalisis buku, artikel ilmiah, dan sumber akademik yang relevan. Argumen utama penelitian menunjukkan bahwa identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat menjadi landasan penting dalam merancang dakwah yang kontekstual, partisipatif, dan berorientasi pada perubahan sosial. Pemahaman terhadap stratifikasi, diferensiasi, relasi sosial, nilai, norma, serta perubahan pola kehidupan masyarakat memungkinkan dakwah merespons kebutuhan sosial secara lebih tepat. Kontribusi ilmiah penelitian ini terletak pada penguatan perspektif sosiologis dalam memahami dakwah sebagai proses transformasi sosial yang berakar pada realitas masyarakat.

Kata kunci: struktur sosial; dinamika masyarakat; sosiologi dakwah; dakwah transformatif; perubahan sosial; interaksi sosial.

Article History

Received: Oktober 2026
Reviewed: Oktober 2026
Published: Oktober 2026

Plagiarism Checker No
27676

Copyright : Author
Publish by : Tashdiq



This work is licensed under
a [Creative Commons
Attribution-NonCommercial
4.0 International License](#)

Pendahuluan

Masyarakat merupakan ruang sosial yang senantiasa mengalami perubahan sebagai konsekuensi dari interaksi antara struktur, aktor, nilai, institusi, teknologi, dan kekuatan historis yang bekerja secara simultan. Dalam perspektif sosiologis, struktur sosial tidak hanya menunjuk pada susunan kelas, kelompok, status, peran, norma, dan institusi, tetapi juga mencakup pola relasi yang menentukan bagaimana sumber daya, otoritas, identitas, dan kesempatan sosial didistribusikan dalam kehidupan masyarakat. Karena itu, dinamika masyarakat tidak dapat dipahami semata-mata sebagai perubahan perilaku individual, melainkan sebagai proses perubahan hubungan sosial yang berlangsung pada tingkat mikro, meso, dan makro. Dalam konteks masyarakat Muslim, hubungan antara agama dan struktur sosial memiliki sejarah yang panjang. Islam tidak hanya hadir sebagai sistem keyakinan dan praktik ritual, tetapi juga berinteraksi dengan pembentukan komunitas, institusi pendidikan, organisasi sosial, otoritas keagamaan, serta gerakan perubahan sosial. Kajian historis mengenai pembentukan gagasan

Islamic society menunjukkan bahwa konstruksi masyarakat Islam selalu berkaitan dengan perubahan sosial, mobilisasi masyarakat, dan hubungan antara agama dengan institusi kekuasaan. Aaron Rock-Singer memperlihatkan bahwa gagasan tentang masyarakat Islam berkembang melalui proses historis yang mempertemukan gagasan keagamaan, mobilisasi sosial, dan struktur negara, sehingga masyarakat Muslim tidak dapat diperlakukan sebagai entitas sosial yang statis.¹ Dalam perkembangan kontemporer, perubahan tersebut semakin kompleks karena masyarakat mengalami digitalisasi yang mengubah cara individu berinteraksi, memperoleh pengetahuan, membangun identitas, dan membentuk jaringan sosial. Penelitian Erica M. Larson mengenai kaum muda Muslim di Indonesia menunjukkan bahwa penggunaan telepon pintar dan media digital telah menjadi bagian dari proses pendidikan agama dan pembentukan moral, sekaligus menciptakan ruang baru bagi negosiasi identitas dan praktik keberagamaan.² Dengan demikian, perubahan struktur sosial masyarakat Muslim dewasa ini berlangsung bukan hanya melalui institusi formal seperti keluarga, sekolah, masjid, organisasi keagamaan, dan negara, tetapi juga melalui jaringan digital yang bersifat cair, cepat, dan tidak sepenuhnya hierarkis. Kondisi tersebut memiliki implikasi langsung terhadap praktik dakwah. Dakwah yang sebelumnya banyak berlangsung melalui ruang tatap muka dan institusi keagamaan kini bergerak ke ruang digital, sehingga hubungan antara *dā'i*, *mad'ū*, otoritas agama, dan masyarakat mengalami rekonfigurasi. Transformasi ini menegaskan bahwa identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat merupakan prasyarat penting bagi pengembangan dakwah yang tidak terlepas dari realitas sosial tempat dakwah berlangsung.

Literatur mutakhir menunjukkan bahwa perhatian akademik terhadap relasi Islam, media digital, otoritas keagamaan, dan perubahan masyarakat mengalami peningkatan signifikan. Salah satu kecenderungan utama *state of the art* adalah pergeseran perhatian dari dakwah sebagai aktivitas penyampaian pesan menuju dakwah sebagai praktik sosial yang berlangsung dalam jaringan relasi dan struktur masyarakat yang kompleks. Kurniasih dan Raya, misalnya, menunjukkan bahwa digitalisasi dakwah di Indonesia telah menciptakan bentuk baru keterlibatan keagamaan melalui aplikasi dan media sosial serta memperluas ruang konsumsi agama melampaui batas ruang dan waktu.³ Temuan tersebut diperkuat oleh penelitian Nur'aeni dan Arfian Hikmat Ramdan yang memperlihatkan bahwa YouTube menjadi arena kontestasi ideologis antara kelompok Salafi dan Nahdlatul Ulama dalam memperebutkan perhatian dan legitimasi publik Muslim.⁴ Sementara itu, Saputra, Triantoro, dan Ardiansyah menunjukkan bahwa penggunaan media sosial oleh komunitas pengajian Muslim urban berkontribusi terhadap fragmentasi otoritas keagamaan, terutama karena generasi muda memperoleh pengetahuan keislaman melalui aktor-aktor baru yang tidak selalu bergantung pada struktur otoritas keagamaan tradisional.⁵ Temuan-temuan tersebut memperlihatkan bahwa dinamika masyarakat Muslim kontemporer ditandai oleh perubahan pola otoritas, pembentukan komunitas berbasis jaringan, dan meningkatnya peran teknologi dalam produksi serta distribusi pengetahuan agama. Dalam kerangka yang lebih luas, penelitian tentang dakwah transformatif juga mulai menggeser orientasi dakwah dari *tabligh* yang berpusat pada penyampaian pesan menuju proses *irsyad*, *tadbir*, pemberdayaan, dan perubahan sosial. Kajian Saraka, Monarshi, dan Shabrina, misalnya, menempatkan dakwah transformatif dalam kaitannya dengan pendidikan, ekonomi Islam, kelembagaan, dan pembangunan sosial, sehingga dakwah dipahami sebagai bagian dari proses pemberdayaan masyarakat.⁶ Penelitian lain mengenai transformasi dakwah digital menunjukkan bahwa media digital dapat menjadi instrumen peningkatan kesejahteraan sosial apabila dakwah mampu mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan kebutuhan masyarakat dan karakteristik platform digital.⁷ Literatur tersebut memberikan fondasi penting bahwa dakwah transformatif tidak dapat dipisahkan dari kondisi struktural dan dinamika sosial masyarakat. Akan tetapi, perkembangan kajian tersebut masih memperlihatkan kecenderungan fragmentaris. Sebagian penelitian menitikberatkan pada transformasi media dakwah, sebagian lain berfokus pada kontestasi otoritas keagamaan, sementara kajian dakwah

transformatif lebih banyak menyoroti pemberdayaan dan perubahan sosial. Akibatnya, hubungan analitis antara **identifikasi struktur sosial** dan **pemetaan dinamika masyarakat** sebagai dasar epistemologis untuk merumuskan dakwah transformatif belum memperoleh perhatian yang proporsional. Dengan kata lain, literatur telah menjelaskan bahwa masyarakat berubah dan dakwah ikut berubah, tetapi belum secara memadai menjelaskan bagaimana struktur sosial dan dinamika masyarakat harus terlebih dahulu diidentifikasi secara sistematis agar perubahan strategi dakwah benar-benar berangkat dari realitas sosial masyarakat.

Kesenjangan tersebut melahirkan persoalan akademik yang penting: **bagaimana struktur sosial dan dinamika masyarakat dapat diidentifikasi secara sistematis sebagai basis pengembangan sosiologi dakwah transformatif?** Pertanyaan ini menjadi semakin relevan karena masyarakat kontemporer tidak lagi tersusun hanya berdasarkan kategori sosial konvensional seperti kelas, status, pekerjaan, agama, dan institusi, tetapi juga berdasarkan jaringan digital, modal budaya, popularitas, kemampuan mengakses informasi, serta bentuk-bentuk otoritas baru yang muncul dalam ruang publik. Penelitian tentang kontestasi otoritas keagamaan di Indonesia menunjukkan bahwa media sosial telah membuka ruang bagi aktor baru untuk memperoleh legitimasi dan membentuk komunitas, sekaligus menciptakan fragmentasi dan kompetisi dalam wacana keagamaan.⁸ Artinya, perubahan teknologi tidak sekadar menyediakan media baru bagi dakwah, tetapi juga berpotensi mengubah struktur relasi sosial yang menjadi konteks dakwah itu sendiri. Dalam situasi tersebut, identifikasi struktur sosial harus mencakup sekurang-kurangnya pemetaan aktor sosial, kelompok dan institusi, stratifikasi serta diferensiasi sosial, pola relasi dan jaringan, distribusi otoritas, norma dan nilai, serta bentuk akses terhadap sumber daya. Pada saat yang sama, dinamika masyarakat perlu dianalisis melalui perubahan pola interaksi, mobilitas sosial, transformasi kelembagaan, perubahan identitas, perkembangan teknologi, konflik dan negosiasi kepentingan, serta munculnya ruang sosial baru. Perspektif ini penting karena dakwah transformatif berhadapan dengan masyarakat sebagai subjek yang memiliki pengalaman, kebutuhan, kapasitas, dan posisi sosial yang berbeda-beda. Dengan demikian, persoalan penelitian tidak berhenti pada pertanyaan bagaimana dakwah disampaikan, tetapi bergerak pada pertanyaan yang lebih mendasar: **struktur sosial apa yang sedang bekerja dalam masyarakat, dinamika perubahan apa yang sedang berlangsung, siapa aktor yang memiliki pengaruh, bagaimana relasi sosial dibentuk dan dinegosiasikan, serta bagaimana temuan tersebut dapat menjadi dasar bagi proses dakwah yang transformatif?** Atas dasar itu, artikel ini berargumen bahwa kegagalan memahami struktur dan dinamika masyarakat dapat menghasilkan dakwah yang normatif tetapi kurang kontekstual, sedangkan identifikasi sosial yang komprehensif memungkinkan dakwah merespons persoalan masyarakat berdasarkan kondisi nyata, bukan semata-mata berdasarkan asumsi normatif. Argumen ini sejalan dengan perkembangan kajian dakwah yang menempatkan masyarakat sebagai ruang transformasi dan bukan sekadar objek penerima pesan. Bahkan, kajian mengenai dakwah humanis menunjukkan bahwa transformasi sosial menuntut perhatian terhadap dimensi kemanusiaan, hubungan sosial, dan kebutuhan masyarakat secara konkret.⁹ Oleh karena itu, identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat harus ditempatkan sebagai tahap analitis yang mendahului perumusan strategi dakwah transformatif.

Berdasarkan persoalan tersebut, artikel ini bertujuan mengembangkan pemahaman analitis mengenai **mengidentifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat** dalam perspektif Sosiologi Dakwah Transformatif dengan menjawab tiga persoalan utama: pertama, bagaimana unsur-unsur struktur sosial dapat dipetakan untuk memahami posisi, relasi, dan distribusi otoritas antarkelompok dalam masyarakat; kedua, bagaimana dinamika sosial—termasuk perubahan pola interaksi, teknologi, identitas, kelembagaan, dan jaringan masyarakat—mempengaruhi kehidupan keagamaan; dan ketiga, bagaimana hasil identifikasi tersebut dapat dijadikan landasan bagi dakwah yang berorientasi pada transformasi dan pemberdayaan masyarakat. Tesis utama artikel ini adalah bahwa **dakwah transformatif hanya dapat**

berkembang secara kontekstual apabila didahului oleh identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat secara integratif, karena struktur menentukan konfigurasi relasi dan distribusi sumber daya, sedangkan dinamika menjelaskan arah, intensitas, dan bentuk perubahan yang sedang berlangsung. Dengan demikian, dakwah tidak diposisikan sebagai intervensi satu arah dari *dā'i* kepada *mad'ū*, tetapi sebagai proses sosial yang dialogis, partisipatif, dan berorientasi pada perubahan kondisi kehidupan masyarakat. Kebaruan teoretis artikel ini terletak pada upaya mengintegrasikan konsep struktur sosial dengan dinamika masyarakat ke dalam kerangka sosiologi dakwah transformatif. Integrasi tersebut memungkinkan dakwah dibaca melalui tiga dimensi yang saling berkaitan: **struktur**, yaitu siapa aktor, kelompok, institusi, dan relasi yang membentuk masyarakat; **dinamika**, yaitu bagaimana relasi tersebut berubah akibat perkembangan sosial, ekonomi, budaya, politik, dan teknologi; serta **transformasi**, yaitu bagaimana pengetahuan mengenai struktur dan dinamika tersebut diterjemahkan menjadi proses pemberdayaan, partisipasi, dan perubahan sosial yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Kerangka ini sekaligus memperluas studi dakwah dari orientasi komunikatif menuju pendekatan sosiologis yang menempatkan konteks sosial sebagai basis produksi pengetahuan dakwah. Kontribusi ilmiah artikel ini dengan demikian bukan sekadar menegaskan bahwa masyarakat mengalami perubahan, melainkan menawarkan cara pandang bahwa **kemampuan membaca struktur dan dinamika masyarakat merupakan kompetensi epistemologis utama dalam dakwah transformatif**. Perspektif tersebut dapat mempertemukan Studi Islam dengan teori sosial secara lebih produktif, sekaligus memberikan landasan bagi penelitian dakwah yang lebih sensitif terhadap keragaman sosial, perubahan otoritas, perkembangan teknologi, dan kebutuhan pemberdayaan masyarakat. Dengan kerangka tersebut, dakwah dapat dipahami sebagai proses transformasi yang berakar pada realitas sosial, bukan sekadar reproduksi pesan keagamaan di tengah masyarakat yang terus berubah.

LITERATURE REVIEW

Konsep struktur sosial merupakan salah satu fondasi utama dalam tradisi sosiologi untuk menjelaskan bagaimana kehidupan masyarakat tersusun, dipertahankan, dan mengalami perubahan. Dalam tradisi klasik, Karl Marx memandang struktur sosial terutama melalui relasi produksi, kepemilikan sumber daya, dan konflik kepentingan antarkelas. Struktur, dalam perspektif Marxian, bukanlah susunan sosial yang netral, sebab distribusi sumber daya ekonomi menciptakan posisi sosial yang berbeda sekaligus memungkinkan munculnya relasi dominasi.¹ Émile Durkheim menawarkan titik tekan berbeda dengan memahami struktur sosial melalui fakta sosial, norma, nilai, dan institusi yang berada di luar individu tetapi memiliki kekuatan mengatur tindakan sosial.² Dengan demikian, Marx membantu menjelaskan dimensi konflik dan ketimpangan dalam struktur, sedangkan Durkheim memberikan perangkat untuk memahami integrasi, solidaritas, dan mekanisme normatif yang mempertahankan keteraturan sosial. Max Weber kemudian memperluas analisis tersebut dengan menunjukkan bahwa struktur sosial tidak dapat direduksi pada ekonomi semata karena tindakan sosial juga dibentuk oleh makna subjektif, status, kekuasaan, dan legitimasi.³ Dalam konteks masyarakat Muslim, ketiga perspektif tersebut dapat digunakan secara komplementer. Struktur masyarakat dapat dilihat melalui distribusi sumber daya dan ketimpangan, melalui institusi dan norma yang menghasilkan integrasi, serta melalui distribusi otoritas dan legitimasi yang menentukan siapa yang memiliki kapasitas untuk memengaruhi tindakan sosial. Kerangka ini menjadi penting ketika struktur masyarakat mengalami perubahan akibat modernisasi, urbanisasi, globalisasi, dan digitalisasi. Struktur sosial kontemporer tidak lagi sepenuhnya berbentuk hierarki institusional yang relatif stabil, tetapi semakin ditandai oleh jaringan, mobilitas, fragmentasi, dan hubungan sosial yang bersifat multidimensional. Dalam konteks dakwah, perubahan tersebut berarti bahwa *mad'ū* tidak dapat diperlakukan sebagai kelompok homogen. Masyarakat terdiri atas kelas sosial, generasi, komunitas, organisasi, kelompok kepentingan, serta jaringan digital yang memiliki

posisi dan akses berbeda terhadap sumber daya keagamaan. Kajian kontemporer mengenai Indonesia memperlihatkan bahwa perkembangan teknologi digital telah mengubah produksi, sirkulasi, dan penerimaan otoritas keagamaan, sehingga struktur sosial keagamaan perlu dibaca sebagai struktur yang terus dinegosiasikan.⁴ Karena itu, identifikasi struktur sosial dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai kegiatan klasifikasi masyarakat secara statis, melainkan sebagai proses analitis untuk mengetahui konfigurasi aktor, institusi, sumber daya, norma, kepentingan, dan relasi kekuasaan yang membentuk kehidupan sosial masyarakat. Dari titik ini, struktur sosial menjadi pintu masuk untuk memahami mengapa suatu bentuk dakwah memperoleh penerimaan tertentu, mengapa sebagian kelompok memiliki akses lebih besar terhadap ruang keagamaan, serta bagaimana perubahan struktur menghasilkan kebutuhan terhadap bentuk dakwah yang berbeda.

Pemahaman mengenai struktur saja belum cukup untuk menjelaskan masyarakat karena struktur selalu berhubungan dengan proses perubahan dan tindakan sosial. Di sinilah teori strukturasi Anthony Giddens memberikan jembatan konseptual antara struktur dan agensi. Bagi Giddens, struktur bukan hanya sesuatu yang membatasi tindakan, tetapi sekaligus merupakan medium yang memungkinkan tindakan berlangsung; struktur diproduksi dan direproduksi melalui praktik sosial yang dilakukan aktor secara berulang.⁵ Konsep *duality of structure* memungkinkan analisis masyarakat keluar dari dikotomi antara “struktur menentukan aktor” dan “aktor sepenuhnya bebas dari struktur”. Masyarakat dengan demikian dipahami sebagai hasil dari hubungan timbal balik antara kapasitas manusia untuk bertindak dan kondisi struktural yang membentuk kemungkinan tindakan tersebut. Perspektif ini sangat relevan untuk memahami dinamika dakwah. *Dā'i*, lembaga dakwah, organisasi Islam, komunitas, dan pengguna media bukan sekadar penerima struktur sosial, tetapi juga aktor yang dapat mereproduksi, menegosiasikan, atau mengubah struktur tersebut. Misalnya, penggunaan platform digital untuk menyampaikan pesan agama bukan sekadar perpindahan media dari masjid ke internet. Aktivitas tersebut dapat menciptakan pola hubungan baru antara pendakwah dan audiens, mengubah cara otoritas dibangun, dan memungkinkan masyarakat berpartisipasi dalam produksi wacana keagamaan. Penelitian mengenai pemanfaatan platform digital dalam aktivitas keagamaan menunjukkan bahwa digitalisasi membuka ruang bagi aktor baru dan mengubah mekanisme partisipasi sosial.⁶ Perubahan tersebut dapat dijelaskan melalui strukturasi: platform menyediakan aturan dan sumber daya tertentu, sementara aktor memanfaatkan dan sekaligus mengubah aturan tersebut melalui praktik berulang. Dalam perkembangan mutakhir, logika platform bahkan ikut menentukan bagaimana pesan memperoleh visibilitas. Dengan demikian, struktur digital tidak hanya terdiri atas manusia dan institusi, tetapi juga arsitektur platform, algoritma, metrik keterlibatan, dan mekanisme distribusi perhatian. Kajian terbaru tentang otoritas keagamaan digital menunjukkan bahwa legitimasi keagamaan semakin terbentuk melalui interaksi antara aktor manusia, media digital, dan sistem algoritmik.⁷ Perspektif Giddens memungkinkan fenomena tersebut dibaca bukan sebagai hilangnya struktur, melainkan sebagai rekonfigurasi struktur. Struktur sosial yang sebelumnya berbasis institusi, status, dan hubungan tatap muka dapat bertransformasi menjadi struktur yang sebagian dimediasi oleh jaringan dan teknologi. Dalam kerangka penelitian ini, dinamika masyarakat dipahami sebagai proses reproduksi sekaligus transformasi struktur melalui praktik sosial. Karena itu, identifikasi dinamika masyarakat harus memperhatikan bukan hanya “apa yang berubah”, tetapi juga “siapa yang mengubah”, “dengan sumber daya apa perubahan dilakukan”, “aturan apa yang dinegosiasikan”, dan “struktur baru apa yang muncul dari proses tersebut”. Konsepsi ini menjadi dasar penting untuk menjadikan dakwah transformatif sebagai praktik sosial yang tidak hanya merespons perubahan masyarakat, tetapi juga terlibat secara reflektif dalam proses perubahan tersebut.

Sementara Giddens memberikan perangkat untuk memahami hubungan struktur dan agensi, Pierre Bourdieu memperdalam analisis dengan konsep *field*, *habitus*, dan *capital*. Bourdieu

memandang masyarakat sebagai ruang sosial yang terdiri atas berbagai arena atau *field* tempat aktor dengan posisi berbeda berkompetisi dan bernegosiasi untuk memperoleh legitimasi serta mempertahankan posisi mereka.⁸ Dalam setiap *field*, terdapat bentuk-bentuk modal yang memiliki nilai berbeda, antara lain modal ekonomi, sosial, budaya, dan simbolik. Konsep ini sangat produktif ketika diterapkan pada struktur sosial keagamaan karena otoritas agama tidak semata-mata ditentukan oleh kepemilikan pengetahuan formal, tetapi juga oleh jaringan sosial, reputasi, kemampuan komunikasi, pengakuan komunitas, dan modal simbolik. Seorang ulama, misalnya, dapat memperoleh legitimasi melalui pendidikan agama dan sanad keilmuan, sedangkan aktor dakwah digital dapat membangun pengaruh melalui jaringan, kemampuan produksi konten, popularitas, dan visibilitas. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa struktur otoritas keagamaan merupakan sebuah *field* yang memungkinkan berbagai bentuk modal saling dikonversi. Penelitian mutakhir mengenai otoritas keagamaan di Indonesia menunjukkan adanya perubahan dari pola otoritas yang sebelumnya lebih terpusat pada ulama dan lembaga keagamaan menuju konfigurasi yang lebih plural dan terfragmentasi. Jajang Jahroni dan Andi M. Faisal Bakti, misalnya, menunjukkan bahwa perkembangan teknologi internet telah melahirkan bentuk-bentuk baru kehidupan keagamaan dan otoritas Muslim di Indonesia.⁹ Penelitian lain mengenai fragmentasi otoritas melalui media sosial juga memperlihatkan bahwa Instagram dan YouTube menciptakan ruang baru bagi aktor-aktor keagamaan untuk membangun pengaruh dan memperoleh legitimasi.¹⁰ Jika dibaca melalui Bourdieu, perubahan tersebut dapat dipahami sebagai perubahan komposisi modal dalam *religious field*. Modal keilmuan tetap memiliki arti, tetapi kini berinteraksi dengan modal sosial, simbolik, komunikatif, dan digital. Dengan demikian, popularitas tidak selalu identik dengan legitimasi keilmuan, tetapi popularitas dapat menjadi sumber modal simbolik baru ketika memperoleh pengakuan publik. Konsekuensinya, dakwah transformatif perlu memahami bahwa masyarakat merupakan arena yang di dalamnya terdapat ketimpangan akses terhadap sumber daya dan kemampuan untuk mendefinisikan realitas sosial. Dakwah tidak cukup hanya memproduksi pesan yang dianggap benar, tetapi juga perlu memahami posisi sosial audiens, struktur modal yang tersedia, serta relasi kekuasaan yang menentukan pesan siapa yang memperoleh perhatian. Dalam konteks ini, konsep *habitus* juga penting karena tindakan sosial masyarakat dibentuk oleh disposisi yang diperoleh melalui pengalaman keluarga, pendidikan, komunitas, budaya, dan lingkungan sosial. Perbedaan *habitus* menjelaskan mengapa pesan dakwah yang sama dapat diterima secara berbeda oleh kelompok masyarakat yang berbeda. Oleh sebab itu, identifikasi struktur sosial perlu dilengkapi dengan pemetaan *field*, distribusi modal, dan *habitus* agar analisis dakwah tidak terjebak pada anggapan bahwa masyarakat merupakan ruang sosial yang seragam.

Max Weber memberikan dimensi tambahan melalui konsep tindakan sosial dan otoritas. Bagi Weber, tindakan sosial harus dipahami berdasarkan makna yang diberikan aktor terhadap tindakannya, sementara stabilitas hubungan sosial berkaitan dengan bentuk legitimasi tertentu.¹¹ Tipologi otoritas Weber—tradisional, karismatik, dan legal-rasional—menyediakan perangkat untuk memahami perubahan sumber legitimasi dalam masyarakat. Dalam masyarakat Muslim, otoritas keagamaan secara historis banyak memperoleh legitimasi dari tradisi keilmuan, sanad, institusi pendidikan, dan pengakuan komunitas. Namun, perkembangan media digital memperkenalkan mekanisme legitimasi baru yang tidak sepenuhnya mengikuti struktur tradisional tersebut. Visibilitas, jumlah pengikut, interaksi audiens, kemampuan membangun identitas digital, serta performativitas komunikasi dapat menjadi sumber pengaruh baru. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa ruang digital telah menghasilkan fragmentasi otoritas keagamaan sekaligus membuka peluang bagi munculnya aktor-aktor baru.¹² Perubahan ini dapat dibaca sebagai pergeseran dan hibridisasi bentuk legitimasi, bukan sebagai penghapusan total otoritas tradisional. Seorang pendakwah dapat memiliki legitimasi tradisional sekaligus mengembangkan legitimasi karismatik melalui media sosial; sebaliknya, seorang figur yang memperoleh popularitas digital dapat mencari penguatan legitimasi melalui

hubungan dengan institusi keagamaan. Di sinilah teori Weber dapat didialogkan dengan perspektif Bourdieu dan Giddens: Weber menjelaskan sumber legitimasi dan makna tindakan, Bourdieu menjelaskan kompetisi modal dalam *field*, sedangkan Giddens menjelaskan bagaimana praktik aktor mereproduksi dan mentransformasi struktur. Ketiganya menghasilkan kerangka yang lebih memadai untuk memahami dinamika otoritas keagamaan kontemporer. Dalam ruang digital, misalnya, algoritma dapat berfungsi sebagai mekanisme distribusi perhatian yang memengaruhi siapa yang terlihat dan siapa yang tidak terlihat. Penelitian terbaru mengenai transformasi otoritas agama di era digital menunjukkan bahwa media dan sistem algoritmik berinteraksi dengan aktor keagamaan dalam pembentukan otoritas baru.¹³ Hal tersebut menunjukkan bahwa struktur sosial masyarakat kini memiliki dimensi mediasi yang semakin kuat. Oleh karena itu, identifikasi struktur sosial tidak cukup dilakukan dengan memetakan institusi formal, tetapi juga harus mengidentifikasi mekanisme legitimasi, pola komunikasi, jaringan pengaruh, dan teknologi yang memediasi relasi sosial. Dalam perspektif dakwah transformatif, pemetaan tersebut memungkinkan *dā'i* memahami bahwa keberhasilan dakwah bukan hanya persoalan kualitas pesan, tetapi juga terkait dengan posisi sosial aktor, tingkat kepercayaan audiens, mekanisme legitimasi, dan ruang komunikasi tempat pesan diproduksi serta diterima. Dengan demikian, otoritas dipahami sebagai relasi sosial yang dinamis dan dapat berubah seiring perubahan struktur masyarakat.

Kerangka tersebut selanjutnya perlu diperluas melalui pemikiran Jürgen Habermas mengenai ruang publik dan tindakan komunikatif. Habermas memberikan perhatian pada komunikasi sebagai mekanisme pembentukan pemahaman bersama, legitimasi, dan koordinasi tindakan sosial.¹⁴ Konsep ruang publik menjadi relevan karena masyarakat membutuhkan ruang tempat berbagai aktor dapat menyampaikan pandangan, menguji klaim, dan berpartisipasi dalam pembentukan opini publik. Perkembangan teknologi digital telah memperluas ruang tersebut sekaligus menciptakan persoalan baru. Media sosial dapat membuka akses komunikasi bagi kelompok yang sebelumnya kurang memiliki ruang dalam struktur komunikasi konvensional, tetapi pada saat yang sama platform digital dapat memperkuat fragmentasi, polarisasi, dan komunikasi berbasis popularitas. Dalam masyarakat Muslim, ruang publik digital menjadi arena penting bagi diskusi keagamaan, pembentukan identitas, dan kontestasi interpretasi Islam. Studi mengenai ruang publik digital dan kesalehan Muslim di Aceh, misalnya, memperlihatkan bagaimana media sosial berfungsi sebagai ruang alternatif bagi komunikasi keagamaan dan pembentukan wacana publik.¹⁵ Temuan tersebut memperlihatkan bahwa dinamika masyarakat tidak hanya berlangsung dalam institusi formal, tetapi juga melalui ruang komunikasi yang memungkinkan masyarakat memproduksi dan menegosiasikan makna secara kolektif. Perspektif Habermas juga memberikan dasar normatif bagi konsep dakwah transformatif. Jika dakwah dipahami sebagai proses transformasi sosial, maka komunikasi dakwah idealnya tidak berhenti pada transmisi informasi dari komunikator kepada komunikan, tetapi menciptakan ruang dialog, partisipasi, dan refleksi kritis. Dalam konteks ini, dakwah transformatif memiliki kedekatan dengan tradisi *critical pedagogy* Paulo Freire yang menempatkan masyarakat sebagai subjek yang mampu membaca realitas dan mengubah kondisi sosialnya, bukan sebagai objek pasif dari proses pendidikan.¹⁶ Namun, perspektif ini perlu dikontekstualisasikan dengan nilai-nilai Islam sehingga transformasi sosial tidak hanya dipahami sebagai perubahan struktur material, tetapi juga sebagai proses pembentukan keadilan, kemanusiaan, solidaritas, dan kemaslahatan. Literatur kontemporer mengenai dakwah transformatif di Indonesia memperlihatkan pergeseran dari pemahaman dakwah yang semata-mata berorientasi pada *tabligh* menuju dimensi *irsyad*, *tadbir*, pemberdayaan, dan pembangunan sosial.¹⁷ Dengan demikian, dakwah transformatif dapat ditempatkan sebagai praktik komunikasi sekaligus praksis sosial. Ia bekerja melalui komunikasi, tetapi tujuannya melampaui komunikasi, yaitu meningkatkan kesadaran, partisipasi, kapasitas, dan kemampuan masyarakat dalam menghadapi persoalan sosial. Perspektif Habermas dan Freire dengan demikian melengkapi Marx, Weber, Bourdieu, dan Giddens dengan memberikan perhatian lebih besar pada komunikasi, kesadaran kritis, dialog,

dan kemungkinan transformasi. Kerangka ini penting agar identifikasi struktur sosial tidak berakhir sebagai pemetaan deskriptif, melainkan menjadi dasar untuk memahami bagaimana masyarakat dapat terlibat dalam proses perubahan.

Berdasarkan dialog antara teori klasik dan kontemporer tersebut, artikel ini membangun kerangka konseptual yang menempatkan **struktur sosial, dinamika masyarakat, dan dakwah transformatif sebagai tiga dimensi yang saling berhubungan secara dialektis**. Dimensi pertama adalah **struktur**, yang mencakup aktor, kelompok, institusi, stratifikasi, diferensiasi, distribusi sumber daya, norma, nilai, serta relasi kekuasaan. Marx dan Durkheim digunakan untuk membaca dimensi material-konflikual dan integratif-normatif, sedangkan Weber digunakan untuk menjelaskan tindakan sosial dan legitimasi. Dimensi kedua adalah **dinamika**, yang dipahami sebagai perubahan hubungan sosial melalui praktik aktor, kontestasi modal, perubahan otoritas, perkembangan teknologi, dan transformasi ruang publik. Giddens menjelaskan hubungan struktur dan agensi, sedangkan Bourdieu membantu membaca kompetisi modal dan perubahan posisi aktor dalam *field*. Weber dan Habermas kemudian membantu menjelaskan bagaimana legitimasi dan komunikasi membentuk perubahan dalam kehidupan sosial. Dimensi ketiga adalah **transformasi**, yaitu proses ketika pemahaman terhadap struktur dan dinamika diterjemahkan menjadi tindakan dakwah yang dialogis, partisipatif, kritis, dan berorientasi pada pemberdayaan. Literatur mutakhir menunjukkan bahwa transformasi dakwah tidak dapat dipisahkan dari pendidikan, pembangunan sosial, ekonomi, kelembagaan, dan pemberdayaan masyarakat.¹⁸ Dalam konteks digital, dakwah bahkan perlu mempertimbangkan bahwa platform bukan sekadar saluran komunikasi, melainkan bagian dari struktur sosial yang menentukan visibilitas, partisipasi, dan distribusi otoritas.¹⁹ Dengan demikian, kerangka konseptual artikel ini dapat dirumuskan melalui hubungan **struktur → dinamika → transformasi**, tetapi hubungan tersebut bukan linear. Struktur memengaruhi dinamika, dinamika dapat mereproduksi atau mengubah struktur, dan dakwah sebagai praksis transformatif dapat menjadi salah satu mekanisme yang ikut memengaruhi proses tersebut. Inilah posisi teoretis artikel dalam diskursus global: studi dakwah tidak ditempatkan hanya sebagai cabang komunikasi keagamaan, tetapi sebagai kajian interdisipliner yang mempertemukan sosiologi struktur, teori tindakan, teori praktik, studi agama digital, ruang publik, dan teori transformasi sosial. Kerangka ini juga memberikan kebaruan konseptual karena identifikasi struktur sosial diposisikan bukan sebagai tahap pendahuluan yang bersifat administratif, melainkan sebagai fondasi epistemologis untuk menentukan bentuk dakwah yang sesuai dengan realitas masyarakat. Dengan cara demikian, dakwah transformatif dapat bergerak dari paradigma *message-centered* menuju *society-centered transformation*. Artinya, titik awal dakwah bukan hanya “apa pesan Islam yang harus disampaikan”, tetapi juga “masyarakat seperti apa yang sedang dihadapi, struktur apa yang membentuknya, dinamika apa yang sedang berlangsung, siapa aktor yang terlibat, relasi kuasa apa yang bekerja, dan bentuk transformasi apa yang secara sosial memungkinkan”. Kerangka tersebut sekaligus membuka ruang bagi penelitian empiris selanjutnya untuk menguji bagaimana struktur, dinamika, dan praktik dakwah saling memengaruhi dalam berbagai konteks masyarakat Muslim, baik dalam ruang lokal maupun digital.

METHOD

Penelitian ini menggunakan pendekatan **kualitatif dengan desain studi kepustakaan (*integrative conceptual literature review*)** untuk mengidentifikasi, menginterpretasikan, dan mensintesis konsep struktur sosial dan dinamika masyarakat dalam perspektif Sosiologi Dakwah Transformatif. Pendekatan kualitatif dipilih karena objek penelitian berupa konsep, pemikiran, teks keagamaan, teori sosial, serta hasil penelitian terdahulu yang membutuhkan interpretasi kontekstual, bukan pengukuran statistik. Dalam penelitian berbasis literatur,

sumber tidak diperlakukan sekadar sebagai kumpulan informasi, tetapi sebagai data konseptual yang perlu dibandingkan, dikritisi, dan dihubungkan untuk membangun argumentasi teoretis. Kajian metodologis mengenai penelitian kualitatif menegaskan bahwa kualitas penelitian ditentukan antara lain oleh ketepatan kesesuaian antara pertanyaan penelitian, paradigma, sumber data, proses analisis, dan transparansi prosedur penelitian.¹ Oleh karena itu, penelitian ini tidak diarahkan untuk menghasilkan generalisasi statistik mengenai masyarakat, melainkan menghasilkan pemahaman analitis mengenai bagaimana struktur sosial terbentuk, bagaimana dinamika masyarakat berlangsung, dan bagaimana kedua konsep tersebut dapat dijadikan landasan bagi dakwah transformatif. Desain *integrative review* dipilih karena memungkinkan berbagai jenis sumber akademik—teori klasik, kajian Islam, penelitian sosial kontemporer, dan studi mengenai dakwah—dipertemukan untuk menghasilkan sintesis konseptual yang lebih luas. Model tersebut relevan dengan karakter penelitian ini karena persoalan struktur sosial dan dinamika masyarakat berada pada persimpangan antara studi Islam, sosiologi, komunikasi, dan kajian perubahan sosial. Dengan demikian, metode penelitian ditempatkan sebagai instrumen untuk membangun dialog antara sumber normatif Islam, teori sosial klasik, dan penelitian empiris kontemporer mengenai masyarakat Muslim.

Sumber data penelitian terdiri atas **sumber primer dan sumber sekunder** yang dipilih berdasarkan relevansi langsung dengan fokus struktur sosial, dinamika masyarakat, perubahan sosial, otoritas keagamaan, dan dakwah transformatif. Sumber primer konseptual meliputi Al-Qur'an dan Hadis yang digunakan untuk mengidentifikasi prinsip-prinsip Islam mengenai masyarakat, hubungan sosial, keadilan, perubahan, solidaritas, tanggung jawab sosial, dan pemberdayaan manusia. Ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tidak diperlakukan sebagai data sosiologis dalam pengertian empiris, tetapi sebagai sumber normatif yang menjadi landasan epistemologis bagi pembacaan masyarakat dalam perspektif Islam. Selain itu, penelitian menggunakan kitab-kitab klasik yang relevan dengan pemikiran sosial Islam, seperti karya Ibn Khaldun tentang *'umrān*, solidaritas sosial (*'asabiyyah*), dan perubahan masyarakat, serta karya pemikir Muslim lainnya yang membahas hubungan agama, masyarakat, kekuasaan, dan perubahan sosial. Sumber primer tersebut kemudian didialogkan dengan karya teoretis pemikir sosial internasional, terutama Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, dan Paulo Freire. Sementara itu, sumber sekunder berupa artikel jurnal ilmiah bereputasi, buku akademik, laporan penelitian, dan dokumen ilmiah yang diterbitkan terutama dalam rentang lima tahun terakhir digunakan untuk memetakan perkembangan penelitian kontemporer. Prioritas diberikan kepada artikel yang membahas struktur sosial, perubahan sosial, agama dan masyarakat, otoritas keagamaan, digital religion, dakwah digital, serta dakwah transformatif. Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa studi dakwah berbasis literatur dapat dilakukan secara sistematis melalui penelusuran basis data, seleksi sumber, ekstraksi informasi, analisis isi, perbandingan tematik, dan sintesis konseptual.² Dengan demikian, keberagaman sumber dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mencampuradukkan status epistemologis setiap sumber, tetapi untuk membangun dialog antara **normativitas Islam, teori sosial, dan temuan empiris**. Perbedaan tersebut penting agar argumentasi penelitian tetap memiliki batas epistemologis yang jelas.

Pengumpulan data dilakukan melalui **penelusuran literatur secara terarah dan bertahap** menggunakan kata kunci yang berhubungan dengan fokus penelitian, antara lain “struktur sosial”, “social structure”, “social dynamics”, “social change”, “Islamic society”, “transformative da'wah”, “Islamic preaching”, “religious authority”, “digital religion”, dan “Muslim society”. Penelusuran dilakukan melalui basis data dan mesin indeks akademik yang relevan, seperti Scopus, Web of Science, Crossref, DOAJ, Google Scholar, serta portal jurnal yang menyediakan akses terhadap publikasi ilmiah. Literatur kemudian diseleksi berdasarkan empat kriteria utama: **relevansi substantif, kredibilitas akademik, aktualitas, dan kontribusi konseptual**. Literatur yang hanya menyebut dakwah atau struktur sosial secara perifer tidak

dijadikan dasar utama argumentasi. Untuk artikel jurnal kontemporer, perhatian utama diberikan kepada publikasi lima tahun terakhir agar pembahasan mampu menangkap perubahan mutakhir, terutama transformasi digital dan perubahan otoritas keagamaan. Namun, karya klasik tidak dibatasi oleh tahun publikasi karena memiliki fungsi sebagai fondasi teoretis. Setiap sumber yang lolos seleksi kemudian dicatat berdasarkan identitas bibliografis, konsep utama, pendekatan penelitian, temuan, keterbatasan, dan relevansinya terhadap pertanyaan penelitian. Proses ini memungkinkan penelitian membedakan antara sumber yang memberikan **fondasi teori**, sumber yang menyediakan **bukti empiris**, dan sumber yang memberikan **interpretasi kontemporer**. Model seleksi tersebut penting karena kajian literatur yang kuat tidak cukup hanya mengumpulkan banyak referensi, tetapi harus menjelaskan mengapa suatu sumber digunakan dan bagaimana sumber tersebut berkontribusi terhadap konstruksi argumen. Penelitian metodologis mengenai sintesis kualitatif menunjukkan bahwa kejelasan prosedur pencarian, seleksi, ekstraksi, dan sintesis merupakan aspek penting untuk meningkatkan keterlacakan dan kualitas penelitian berbasis literatur.³ Dengan demikian, proses pengumpulan data dalam penelitian ini diarahkan untuk menghasilkan korpus literatur yang terfokus dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, bukan sekadar daftar referensi yang luas.

Analisis data dilakukan melalui **analisis isi kualitatif**, **analisis tematik**, **analisis komparatif**, dan **sintesis konseptual**. Tahap pertama adalah *data reduction*, yaitu menyaring informasi dari sumber yang relevan dengan pertanyaan penelitian. Tahap kedua adalah *coding*, yaitu mengelompokkan data ke dalam tema-tema utama seperti struktur sosial, stratifikasi, diferensiasi sosial, institusi, norma, relasi kekuasaan, tindakan sosial, agensi, perubahan sosial, otoritas keagamaan, ruang publik, digitalisasi, pemberdayaan, dan transformasi. Tahap ketiga adalah analisis tematik untuk menemukan pola hubungan antarkonsep dan kecenderungan argumentasi dalam literatur. Teknik analisis tematik dipilih karena mampu mengidentifikasi pola makna dalam kumpulan data tekstual secara sistematis dan fleksibel.⁴ Tahap keempat adalah analisis komparatif, yaitu mempertemukan perspektif pemikir yang berbeda untuk menemukan persamaan, perbedaan, keterbatasan, dan kemungkinan integrasinya. Misalnya, Marx digunakan untuk membaca dimensi konflik dan distribusi sumber daya; Durkheim untuk solidaritas dan integrasi; Weber untuk tindakan sosial dan legitimasi; Bourdieu untuk *field*, *habitus*, dan modal; Giddens untuk hubungan struktur dan agensi; sedangkan Habermas dan Freire untuk komunikasi, ruang publik, kesadaran kritis, dan transformasi. Tahap kelima adalah sintesis konseptual, yaitu menyusun hubungan antartemuan menjadi kerangka **struktur-dinamika-transformasi**. Analisis tidak berhenti pada pertanyaan “apa yang dikatakan oleh penelitian terdahulu”, tetapi bergerak menuju pertanyaan “bagaimana konsep-konsep tersebut dapat dihubungkan untuk menjelaskan persoalan penelitian”. Strategi ini sejalan dengan perkembangan metodologi *qualitative synthesis* yang menekankan perlunya proses sintesis yang eksplisit agar tinjauan literatur menghasilkan pengetahuan baru, bukan hanya ringkasan penelitian terdahulu.⁵ Dalam penelitian ini, hasil analisis kemudian dibandingkan dengan prinsip-prinsip normatif Islam untuk melihat titik temu dan ketegangan antara teori sosial modern dan perspektif Islam mengenai masyarakat. Proses tersebut memungkinkan penelitian menghasilkan interpretasi yang bersifat dialogis: teori sosial digunakan untuk menjelaskan mekanisme sosial, sementara sumber Islam digunakan untuk memberikan orientasi normatif mengenai keadilan, kemaslahatan, tanggung jawab sosial, dan transformasi masyarakat.

Keabsahan dan ketepatan analisis dijaga melalui **triangulasi sumber**, **pembacaan kritis**, **keterlacakan proses seleksi**, dan **refleksivitas peneliti**. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan informasi dari Al-Qur'an, Hadis, kitab klasik, karya teori sosial, artikel jurnal, dan hasil penelitian kontemporer sehingga suatu argumentasi tidak dibangun hanya berdasarkan satu tradisi pengetahuan. Perbandingan tersebut juga digunakan untuk menghindari penyamaan secara langsung antara konsep normatif Islam dengan konsep sosiologi modern yang memiliki

sejarah dan epistemologi berbeda. Setiap konsep terlebih dahulu ditempatkan dalam konteks intelektualnya, kemudian dianalisis kemungkinan dialog dan integrasinya. Kredibilitas penelitian juga diperkuat melalui *audit trail*, yaitu pencatatan sumber, alasan pemilihan literatur, kategori analisis, dan proses pembentukan tema. Prinsip ini penting karena penelitian kualitatif memiliki tantangan berupa subjektivitas interpretasi sehingga peneliti harus menunjukkan bagaimana kesimpulan dibangun dari data. Kajian tentang kualitas penelitian kualitatif menempatkan kredibilitas, transparansi, reflektivitas, dan konsistensi antara pertanyaan penelitian dengan metode sebagai bagian penting dari rigor metodologis.⁶ Selain itu, penelitian menerapkan pembacaan kritis terhadap sumber dengan mempertimbangkan konteks publikasi, tujuan penelitian, pendekatan teoretis, dan keterbatasan masing-masing studi. Dalam konteks dakwah digital, misalnya, literatur terbaru menunjukkan bahwa perubahan media bukan hanya memperluas jangkauan dakwah, tetapi juga mengubah pola otoritas, partisipasi audiens, dan mekanisme legitimasi keagamaan.⁷ Karena itu, temuan mengenai efektivitas media digital tidak langsung diterima sebagai bukti transformasi sosial, melainkan dianalisis berdasarkan indikator perubahan struktur relasi, agensi masyarakat, dan distribusi otoritas. Secara metodologis, pilihan studi kepustakaan kualitatif ini memungkinkan penelitian menjawab tujuan artikel secara proporsional: bukan mengukur tingkat perubahan sosial suatu populasi, tetapi **membangun penjelasan konseptual mengenai bagaimana struktur sosial dapat diidentifikasi, bagaimana dinamika masyarakat dapat dipahami, dan bagaimana keduanya menjadi basis epistemologis bagi dakwah transformatif**. Dengan prosedur tersebut, penelitian diharapkan menghasilkan kerangka teoretis yang dapat diuji dan dikembangkan lebih lanjut melalui penelitian lapangan pada masyarakat Muslim dengan konteks sosial yang berbeda.

PEMBAHASAN UTAMA

Hasil sintesis konseptual menunjukkan bahwa identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat harus ditempatkan sebagai fondasi epistemologis sebelum dakwah dirumuskan sebagai instrumen transformasi sosial. Struktur sosial tidak dapat dipahami sekadar sebagai susunan kelompok masyarakat berdasarkan kelas, status, pekerjaan, atau institusi, tetapi sebagai konfigurasi relasi yang mengatur distribusi sumber daya, otoritas, pengetahuan, kesempatan, dan legitimasi. Sementara itu, dinamika masyarakat menunjuk pada proses ketika konfigurasi tersebut dipertahankan, dinegosiasikan, atau mengalami perubahan melalui tindakan aktor sosial. Dalam perspektif Islam, perubahan masyarakat memiliki landasan normatif yang kuat dalam Q.S. al-Ra'd [13]: 11: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** yang secara umum menegaskan bahwa perubahan kondisi suatu masyarakat berkaitan dengan perubahan yang dilakukan oleh masyarakat itu sendiri. Ayat tersebut tidak seharusnya dibaca secara individualistik seolah-olah perubahan sosial hanya merupakan persoalan kehendak personal. Sebaliknya, ia dapat dibaca sebagai pengakuan terhadap kapasitas manusia sebagai pelaku perubahan. Tafsir Ibn Kathir menempatkan ayat tersebut dalam hubungan dengan perubahan keadaan suatu kaum yang berkaitan dengan perubahan perilaku dan kondisi internal mereka, sedangkan pembacaan kontemporer M. Quraish Shihab menekankan dimensi perubahan yang berkaitan dengan sikap, mentalitas, dan tindakan kolektif manusia. Dengan demikian, konsep perubahan dalam perspektif Islam memiliki kedekatan epistemologis dengan gagasan *agency* dalam teori sosial modern. Giddens menjelaskan bahwa struktur tidak hanya membatasi aktor, tetapi juga menyediakan sumber daya dan aturan yang memungkinkan tindakan berlangsung.¹ Hasil sintesis ini menunjukkan bahwa dakwah transformatif berada pada titik pertemuan antara struktur dan agensi: masyarakat dibentuk oleh struktur, tetapi sekaligus mempunyai kapasitas untuk mengubah struktur melalui tindakan kolektif. Oleh sebab itu, mengidentifikasi masyarakat sebelum melakukan dakwah berarti memahami bukan hanya “siapa masyarakat”, tetapi juga “bagaimana masyarakat tersusun”, “bagaimana relasi sosial bekerja”, dan “kemampuan apa yang dimiliki masyarakat untuk mengubah kondisi sosialnya”. Kerangka

tersebut menggeser orientasi dakwah dari pendekatan yang hanya melihat masyarakat sebagai penerima pesan menuju pendekatan yang menempatkan masyarakat sebagai subjek perubahan.

Hasil berikutnya memperlihatkan bahwa struktur sosial masyarakat Muslim kontemporer mengalami **reorganisasi otoritas** yang signifikan. Dalam struktur keagamaan konvensional, legitimasi umumnya berhubungan dengan pendidikan keislaman, kedalaman pengetahuan, sanad, posisi kelembagaan, pengalaman sosial, dan pengakuan komunitas. Namun, perkembangan media digital menciptakan mekanisme legitimasi tambahan yang bekerja melalui visibilitas, jumlah pengikut, keterlibatan audiens, kemampuan komunikasi, dan daya tarik personal. Penelitian Saputra, Triantoro, dan Ardiansyah menemukan bahwa perkembangan komunitas pengajian urban dan penggunaan YouTube serta Instagram berkontribusi terhadap fragmentasi otoritas keagamaan di kalangan Muslim muda Indonesia.² Temuan tersebut diperkuat oleh Hannan dan Mursyidi yang melalui penelitian netnografis menunjukkan bahwa media sosial menjadi ruang munculnya aktor keagamaan baru yang memperoleh pengaruh melalui gaya komunikasi populis dan aktivitas digital.³ Secara teoritis, perubahan tersebut dapat dijelaskan melalui konsep *field* Pierre Bourdieu. Otoritas keagamaan merupakan arena tempat berbagai bentuk modal—keilmuan, sosial, budaya, simbolik, dan kini digital—berkompetisi untuk memperoleh pengakuan. Dengan demikian, meningkatnya popularitas seorang pendakwah di media sosial tidak otomatis menunjukkan meningkatnya otoritas keilmuan; popularitas merupakan bentuk sumber daya simbolik yang dapat dikonversikan menjadi pengaruh sosial, tetapi legitimasi keagamaan tetap merupakan persoalan yang berbeda. Temuan ini penting karena menunjukkan bahwa perubahan struktur sosial keagamaan bukanlah pergantian sederhana antara “ulama tradisional” dan “influencer digital”. Yang terjadi adalah **hibridisasi sumber legitimasi**, ketika otoritas tradisional, karisma personal, kompetensi komunikasi, jaringan sosial, dan visibilitas digital saling berinteraksi. Penelitian mengenai otoritas keagamaan digital juga menunjukkan bahwa algoritma dan mekanisme pemeringkatan konten semakin berpengaruh terhadap pembentukan visibilitas aktor agama.⁴ Karena itu, struktur sosial masyarakat saat ini perlu dibaca sebagai struktur yang bersifat *hybrid*, yaitu menggabungkan institusi offline dan jaringan online. Implikasi bagi dakwah transformatif sangat penting: pendakwah tidak hanya berhadapan dengan masyarakat yang memiliki latar belakang sosial berbeda, tetapi juga dengan ekosistem komunikasi yang menentukan bagaimana pengetahuan agama ditemukan, dikonsumsi, dan dipercaya. Dengan demikian, identifikasi struktur sosial harus memasukkan dimensi distribusi otoritas digital sebagai bagian dari struktur masyarakat kontemporer.

Temuan ketiga menunjukkan bahwa **digitalisasi bukan sekadar perubahan media dakwah, tetapi perubahan pada struktur interaksi sosial itu sendiri**. Penelitian mengenai mediatization dan hypermediation dalam praktik keagamaan Muslim Indonesia menunjukkan bahwa media sosial telah menghasilkan ruang hibrida yang mempertemukan praktik keagamaan online dan offline.⁵ Fenomena ini mengindikasikan bahwa batas antara masyarakat “fisik” dan “digital” semakin tidak memadai untuk menjelaskan kehidupan sosial kontemporer. Individu dapat menghadiri pengajian secara langsung, mengikuti kajian melalui YouTube, memperoleh jawaban agama melalui Instagram, berdiskusi melalui WhatsApp, dan membangun identitas keberagamaan melalui TikTok dalam waktu yang berdekatan. Dengan menggunakan perspektif Giddens, perubahan tersebut dapat dipahami sebagai perubahan dalam pola reproduksi praktik sosial. Aturan, sumber daya, dan rutinitas sosial yang sebelumnya berpusat pada institusi fisik kini diperluas melalui infrastruktur digital. Namun, perspektif ini perlu dilengkapi dengan kritik terhadap kekuasaan algoritmik. Media sosial bukan ruang netral; konten memperoleh visibilitas melalui mekanisme teknis dan ekonomi tertentu. Karena itu, perubahan dalam struktur sosial digital juga berhubungan dengan distribusi perhatian. Penelitian terbaru mengenai dakwah digital menunjukkan bahwa algoritma, keterlibatan audiens, estetika konten, dan strategi

komunikasi turut berperan dalam rekonstruksi otoritas Islam di ruang digital.⁶ Hal ini menghasilkan paradoks. Di satu sisi, digitalisasi mendemokratisasi akses terhadap pengetahuan agama karena masyarakat tidak lagi sepenuhnya bergantung pada kehadiran fisik ulama atau institusi tertentu. Di sisi lain, keterbukaan akses dapat menghasilkan fragmentasi otoritas, penyederhanaan pesan keagamaan, dan meningkatnya ketergantungan pada indikator popularitas. Karena itu, tesis bahwa digitalisasi otomatis membuat dakwah lebih transformatif perlu dikritisi. Perubahan medium tidak dengan sendirinya menghasilkan perubahan sosial. Transformasi baru terjadi apabila perubahan komunikasi menghasilkan perubahan kesadaran, kapasitas, partisipasi, relasi sosial, dan kemampuan masyarakat dalam menghadapi persoalan bersama. Temuan tersebut sejalan dengan konsep dakwah transformatif yang memandang dakwah bukan hanya sebagai *tabligh*, tetapi juga sebagai *irsyad*, *tadbir*, dan pemberdayaan masyarakat.⁷ Dengan demikian, ukuran keberhasilan dakwah digital tidak semestinya berhenti pada jumlah penonton, *likes*, *shares*, atau *followers*, tetapi perlu diarahkan pada pertanyaan apakah komunikasi tersebut meningkatkan literasi, kesadaran kritis, solidaritas, dan kapasitas masyarakat untuk melakukan perubahan sosial.

Hasil sintesis selanjutnya memperlihatkan bahwa **struktur sosial selalu memiliki dimensi ketimpangan**, sehingga identifikasi masyarakat harus memasukkan pertanyaan mengenai siapa yang memiliki akses terhadap sumber daya dan siapa yang berada pada posisi marginal. Perspektif Marx memberikan dasar penting untuk membaca dimensi tersebut karena struktur sosial berkaitan dengan distribusi sumber daya dan relasi kepentingan. Dalam konteks masyarakat Muslim, ketimpangan tidak hanya berbentuk ekonomi, tetapi juga dapat muncul dalam akses terhadap pendidikan, informasi, teknologi, ruang publik, jaringan sosial, dan otoritas keagamaan. Karena itu, dakwah transformatif tidak cukup hanya menyampaikan nilai keadilan; dakwah harus mampu membaca struktur yang menghasilkan ketidakadilan. Prinsip tersebut memiliki resonansi kuat dengan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8 yang memerintahkan agar keadilan ditegakkan dan kebencian terhadap suatu kelompok tidak menyebabkan seseorang berlaku tidak adil. Demikian pula Q.S. al-Hujurat [49]: 13 menegaskan bahwa keragaman manusia ke dalam bangsa dan suku merupakan realitas sosial yang harus dipahami dalam kerangka *ta'āruf*, bukan hierarki kemanusiaan. Ayat tersebut penting bagi analisis struktur sosial karena menunjukkan bahwa diferensiasi sosial merupakan kenyataan, tetapi diferensiasi tidak boleh secara otomatis menjadi dasar superioritas moral. Dengan perspektif Bourdieu, perbedaan posisi sosial dapat dijelaskan melalui distribusi modal yang tidak merata. Individu atau kelompok dengan modal ekonomi, budaya, sosial, dan simbolik yang lebih besar mempunyai peluang lebih besar untuk menentukan wacana dan memperoleh pengakuan. Dalam ruang digital, bentuk modal tersebut semakin kompleks karena kemampuan teknis, akses perangkat, literasi digital, dan kemampuan produksi konten menjadi sumber daya baru. Karena itu, konsep *digital divide* harus dimasukkan ke dalam identifikasi struktur sosial. Masyarakat yang memiliki akses internet belum tentu memiliki kemampuan yang sama untuk mengolah informasi, memverifikasi pengetahuan agama, atau berpartisipasi dalam produksi wacana publik. Temuan mengenai perubahan otoritas keagamaan digital memperlihatkan bahwa keterbukaan ruang digital memang memungkinkan aktor baru memperoleh pengaruh, tetapi pengaruh tersebut tetap dipengaruhi oleh kemampuan mengelola visibilitas dan sumber daya komunikasi.⁸ Dengan demikian, dakwah transformatif perlu menghindari asumsi bahwa semua anggota masyarakat memiliki kapasitas yang sama. Orientasi pemberdayaan justru mengharuskan dakwah mengidentifikasi kelompok yang memiliki keterbatasan akses dan menciptakan mekanisme partisipasi yang lebih inklusif.

Dimensi lain yang muncul dari hasil analisis adalah pentingnya **nilai, norma, dan solidaritas sosial** dalam mempertahankan kohesi masyarakat. Jika Marx membantu menjelaskan konflik dan ketimpangan, Durkheim memberikan perspektif mengenai bagaimana norma dan solidaritas memungkinkan masyarakat mempertahankan keteraturan. Dalam konteks perubahan sosial

yang cepat, persoalan masyarakat bukan hanya ketidaksetaraan, tetapi juga fragmentasi hubungan sosial. Perubahan teknologi, mobilitas sosial, dan pluralisasi identitas dapat memperluas ruang kebebasan individu sekaligus melemahkan ikatan sosial tertentu. Dalam konteks Islam, prinsip *ukhuwwah*, *ta'āruf*, *ta'āwun*, dan *'adl* dapat menjadi sumber normatif bagi pembentukan solidaritas sosial. Q.S. al-Mā'idah [5]: 2, misalnya, menekankan prinsip saling menolong dalam kebajikan dan ketakwaan. Prinsip ini dapat dibaca secara sosiologis sebagai dasar pembentukan tindakan kolektif yang berorientasi pada kepentingan bersama. Akan tetapi, solidaritas tidak boleh dipahami sebagai keseragaman. Q.S. al-Hujurāt [49]: 13 justru mengakui keberagaman identitas sosial sebagai kondisi manusia. Karena itu, dakwah transformatif harus mampu membangun solidaritas tanpa menghapus diferensiasi. Di sinilah pendekatan Weber menjadi penting karena masyarakat tidak hanya digerakkan oleh struktur objektif, tetapi juga oleh makna yang diberikan aktor terhadap tindakan mereka. Dua kelompok dapat menghadapi struktur sosial yang sama tetapi memberikan interpretasi yang berbeda terhadap kondisi tersebut. Oleh karena itu, dakwah yang transformatif harus bersifat dialogis dan kontekstual. Pendakwah perlu memahami pengalaman subjektif masyarakat sebelum menawarkan solusi. Perspektif ini juga berhubungan dengan gagasan Paulo Freire mengenai *praxis*, yaitu hubungan antara refleksi dan tindakan. Masyarakat tidak diberdayakan dengan memberikan solusi dari luar, melainkan melalui proses memahami realitas dan mengembangkan kemampuan bertindak atas realitas tersebut. Dalam konteks dakwah, prinsip ini mengubah hubungan *dā'i-mad'ū*: *mad'ū* tidak lagi ditempatkan sebagai objek yang harus diubah, tetapi sebagai subjek yang memiliki pengalaman dan pengetahuan sosial. Dengan demikian, identifikasi struktur sosial bukan hanya pemetaan institusi, melainkan juga pemahaman terhadap pengalaman, persepsi, kebutuhan, dan aspirasi masyarakat.

Hasil analisis berikutnya menunjukkan bahwa **dakwah transformatif harus dipahami sebagai praksis sosial**, bukan sekadar strategi komunikasi. Literatur terbaru mengenai dakwah transformatif di Indonesia menunjukkan kritik terhadap pemahaman dakwah yang terlalu terbatas pada *tabligh*, sementara dimensi *irsyad*, *tadbir*, pemberdayaan, pendidikan, dan pembangunan sosial belum selalu mendapatkan perhatian yang seimbang.⁹ Secara teoritis, temuan tersebut dapat dijelaskan melalui hubungan antara struktur, agensi, dan transformasi. Jika struktur sosial menentukan kondisi awal masyarakat, maka dakwah transformatif berfungsi menciptakan ruang bagi aktor untuk membaca kondisi tersebut dan mengembangkan kapasitas perubahan. Dalam kerangka Giddens, tindakan dakwah dapat mereproduksi struktur ketika hanya mempertahankan pola relasi yang sudah ada, tetapi juga dapat mentransformasi struktur ketika menciptakan praktik baru. Misalnya, dakwah yang hanya menekankan kepatuhan individual tanpa mengidentifikasi persoalan kemiskinan, pendidikan, ketimpangan, atau eksklusi sosial berpotensi berhenti pada perubahan perilaku individual. Sebaliknya, dakwah yang menghubungkan nilai keislaman dengan pendidikan masyarakat, pemberdayaan ekonomi, literasi, solidaritas, dan advokasi sosial memiliki peluang lebih besar untuk menghasilkan perubahan struktural. Penelitian kontemporer mengenai dakwah transformasional juga menunjukkan keterkaitan dakwah dengan pembangunan kelembagaan, pendidikan, ekonomi Islam, dan pemberdayaan sosial.¹⁰ Dengan demikian, transformasi harus dibedakan dari perubahan biasa. Tidak setiap perubahan merupakan transformasi; transformasi mengandung perubahan pada pola relasi, kapasitas, distribusi sumber daya, dan cara masyarakat memahami dirinya. Dalam perspektif Al-Qur'an, orientasi tersebut memiliki dasar pada Q.S. al-Nahl [16]: 125 yang mengarahkan dakwah melalui *hikmah*, *mau'izhah hasanah*, dan dialog dengan cara yang terbaik. Ayat tersebut menunjukkan bahwa metode dakwah harus mempertimbangkan kondisi dan karakter manusia yang menjadi mitra komunikasi. Jika dibaca melalui perspektif komunikasi dialogis, dakwah bukan tindakan memaksakan perubahan, tetapi proses membangun kesadaran dan kemampuan bertindak. Dengan demikian, hasil sintesis menunjukkan bahwa dakwah transformatif dapat berfungsi sebagai mekanisme *social learning*:

masyarakat membaca persoalan, mendiskusikannya, menghubungkannya dengan nilai Islam, kemudian mengembangkan tindakan kolektif untuk mengatasi persoalan tersebut.

Temuan ketujuh berkaitan dengan **pergeseran ruang publik keagamaan**. Habermas membantu menjelaskan bahwa kehidupan sosial membutuhkan ruang komunikasi tempat klaim, nilai, dan kepentingan dinegosiasikan. Dalam masyarakat digital, ruang publik keagamaan mengalami perluasan sekaligus fragmentasi. Penelitian mengenai *digital public sphere* dan kesalehan Muslim di Aceh menunjukkan bahwa media digital dapat menjadi ruang alternatif bagi komunikasi keagamaan dan pembentukan ekspresi kesalehan.¹¹ Akan tetapi, ruang publik digital tidak sepenuhnya memenuhi ideal ruang publik deliberatif karena komunikasi juga dipengaruhi oleh logika komersial, algoritma, popularitas, dan identitas kelompok. Dalam konteks ini, muncul persoalan penting bagi dakwah: apakah meningkatnya partisipasi digital otomatis berarti meningkatnya kualitas deliberasi keagamaan? Jawabannya tidak dapat diasumsikan demikian. Partisipasi dapat meningkat secara kuantitatif tanpa meningkatkan kualitas dialog. Bahkan, meningkatnya partisipasi dapat disertai polarisasi ketika algoritma cenderung memperkuat konten yang menghasilkan keterlibatan tinggi. Penelitian mutakhir mengenai transformasi otoritas digital menunjukkan adanya kecenderungan menuju otoritas berbasis popularitas dan visibilitas, bersamaan dengan munculnya risiko fatwa instan, fragmentasi ajaran, dan komodifikasi agama.¹² Karena itu, identifikasi dinamika masyarakat harus memasukkan bukan hanya jumlah interaksi, tetapi kualitas hubungan komunikatif. Dakwah transformatif perlu membangun ruang yang memungkinkan masyarakat melakukan klarifikasi, pertukaran pengalaman, dan refleksi kritis. Dalam kerangka ini, *hikmah* bukan sekadar teknik komunikasi persuasif, tetapi prinsip epistemik bahwa penyampaian pesan harus memperhatikan konteks, kapasitas, dan kondisi sosial penerima. Dakwah yang transformatif juga perlu membangun literasi digital keagamaan agar masyarakat tidak hanya menjadi konsumen informasi, tetapi mampu menilai kredibilitas sumber, membedakan otoritas keilmuan dari popularitas, dan memahami konteks suatu pesan. Dengan demikian, transformasi ruang publik digital tidak hanya memerlukan lebih banyak konten agama, tetapi membutuhkan peningkatan kualitas ekosistem pengetahuan agama. Hasil tersebut memperkuat argumen bahwa identifikasi struktur sosial harus berjalan bersama dengan identifikasi struktur komunikasi: siapa yang berbicara, melalui medium apa, kepada siapa, dengan modal apa, dan melalui mekanisme legitimasi apa.

Hasil sintesis juga menunjukkan bahwa **identifikasi struktur sosial harus menghasilkan pemetaan aktor dan relasi**, bukan sekadar klasifikasi masyarakat. Berdasarkan dialog Marx, Durkheim, Weber, Bourdieu, Giddens, dan Habermas, struktur masyarakat dapat dipetakan melalui sedikitnya enam komponen yang saling berkaitan: aktor, institusi, posisi sosial, sumber daya, norma, dan jaringan. Aktor mencakup individu maupun kelompok yang memiliki kapasitas bertindak; institusi mencakup keluarga, lembaga pendidikan, organisasi keagamaan, negara, komunitas, dan platform digital; posisi sosial berkaitan dengan kelas, status, generasi, gender, pendidikan, dan bentuk diferensiasi lainnya; sumber daya mencakup modal ekonomi, sosial, budaya, simbolik, dan digital; norma berkaitan dengan nilai serta aturan yang mengatur tindakan; sedangkan jaringan menjelaskan hubungan aktual yang menghubungkan aktor dan institusi. Kerangka ini memungkinkan pembacaan masyarakat secara lebih dinamis. Misalnya, seorang pendakwah dapat memiliki posisi kelembagaan yang rendah tetapi memiliki modal digital yang tinggi; sebaliknya, seorang ulama dapat memiliki modal keilmuan tinggi tetapi visibilitas digital yang relatif terbatas. Kedua posisi tersebut menghasilkan bentuk otoritas yang berbeda dan tidak dapat dinilai hanya melalui satu indikator. Penelitian mengenai kontestasi otoritas di Instagram memperlihatkan bahwa akun organisasi Islam dan akun independen dapat menawarkan representasi serta interpretasi Islam yang berbeda dalam satu ruang digital.¹³ Temuan tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Muslim kontemporer terdiri atas *multiple religious publics*, bukan satu publik keagamaan yang homogen. Oleh sebab itu, dakwah

transformatif perlu bergerak dari model komunikasi massal menuju strategi yang sensitif terhadap segmentasi sosial. Segmentasi tersebut bukan berarti memecah masyarakat, tetapi memahami perbedaan pengalaman dan kebutuhan agar intervensi sosial lebih tepat. Pada titik ini, konsep *habitus* Bourdieu menjadi penting karena masyarakat membawa disposisi yang terbentuk melalui pengalaman sosial sebelumnya. Pesan yang sama dapat memiliki efek berbeda karena diterima melalui *habitus* yang berbeda. Dengan demikian, identifikasi struktur sosial harus dilanjutkan dengan analisis kebutuhan dan kapasitas. Hasil akhirnya bukan sekadar peta “siapa berada di mana”, tetapi peta “siapa memiliki sumber daya apa, berelasi dengan siapa, menghadapi persoalan apa, dan memiliki kapasitas perubahan seperti apa”. Pemetaan inilah yang kemudian menjadi dasar bagi dakwah transformatif yang berbasis masyarakat.

Pada akhirnya, sembilan rangkaian temuan tersebut mengarah pada satu proposisi utama bahwa **struktur sosial, dinamika masyarakat, dan dakwah transformatif membentuk hubungan yang bersifat sirkular dan dialektis**. Struktur sosial membentuk distribusi posisi, sumber daya, dan otoritas; dinamika sosial mengubah hubungan tersebut melalui tindakan, teknologi, konflik, negosiasi, dan perubahan nilai; sementara dakwah transformatif dapat menjadi salah satu mekanisme yang mereproduksi atau mengubah struktur melalui pendidikan, komunikasi, pemberdayaan, dan tindakan kolektif. Proposisi tersebut sekaligus mengoreksi dua reduksionisme. Pertama, reduksionisme struktural yang menganggap masyarakat sepenuhnya ditentukan oleh struktur sehingga mengabaikan kapasitas manusia. Kedua, reduksionisme voluntaristik yang menganggap perubahan masyarakat hanya bergantung pada niat dan tindakan individual tanpa memperhatikan hambatan struktural. Perspektif integratif justru melihat perubahan sebagai hasil interaksi antara struktur dan agensi. Dalam konteks Islam, prinsip perubahan dalam Q.S. al-Ra'd [13]: 11 dapat dibaca bersama prinsip keadilan, *ta'āruf*, *ta'āwun*, dan *hikmah* untuk membangun orientasi transformasi yang tidak hanya efektif secara sosial tetapi juga memiliki legitimasi normatif. Temuan literatur terbaru mengenai dakwah transformatif memperkuat arah tersebut dengan menunjukkan bahwa dakwah dapat berperan dalam pendidikan, pembangunan sosial, dan pemberdayaan ketika tidak direduksi menjadi penyampaian pesan semata.¹⁴ Pada saat yang sama, perkembangan otoritas digital memperlihatkan bahwa transformasi sosial membutuhkan perhatian terhadap teknologi, algoritma, literasi, dan struktur komunikasi.¹⁵ Karena itu, kontribusi utama pembahasan ini adalah menghasilkan model konseptual “**identifikasi-interpretasi-transformasi**”. Tahap pertama, *identifikasi*, memetakan struktur sosial, aktor, institusi, sumber daya, norma, jaringan, dan posisi kekuasaan. Tahap kedua, *interpretasi*, membaca dinamika perubahan, kebutuhan masyarakat, konflik, negosiasi, perubahan otoritas, serta peluang dan hambatan transformasi. Tahap ketiga, *transformasi*, menerjemahkan hasil pembacaan tersebut menjadi dakwah yang dialogis, partisipatif, inklusif, dan berorientasi pada pemberdayaan. Dengan model tersebut, dakwah tidak lagi dimulai dari asumsi bahwa masyarakat harus menerima pesan tertentu, tetapi dimulai dari upaya memahami realitas sosial secara mendalam. Inilah dasar sosiologis dakwah transformatif: **memahami struktur untuk membaca ketimpangan, memahami dinamika untuk membaca perubahan, dan memahami agensi untuk membangun transformasi**.

DISCUSSION

Temuan mengenai struktur sosial dan dinamika masyarakat menunjukkan bahwa perubahan sosial dalam konteks dakwah transformatif tidak dapat dipahami hanya sebagai perubahan perilaku keagamaan atau pergeseran media komunikasi, tetapi sebagai perubahan pada konfigurasi hubungan sosial yang menentukan siapa yang memiliki akses terhadap pengetahuan, siapa yang memperoleh legitimasi, bagaimana otoritas dibentuk, serta bagaimana masyarakat menegosiasikan nilai dan kepentingannya. Interpretasi utama penelitian ini berangkat dari

asumsi bahwa struktur sosial bukanlah susunan yang statis, melainkan pola hubungan yang terus diproduksi dan direproduksi melalui praktik sosial. Dalam perspektif Anthony Giddens, struktur sekaligus menjadi medium dan hasil dari tindakan sosial; karena itu, perubahan struktur tidak berlangsung di luar tindakan manusia, tetapi melalui praktik aktor yang berlangsung berulang dalam konteks tertentu.¹ Dalam masyarakat Muslim kontemporer, perubahan tersebut semakin terlihat ketika ruang digital menjadi bagian dari kehidupan sosial sehari-hari. Studi tentang agama dan internet menunjukkan bahwa ruang digital tidak sekadar menjadi saluran baru bagi praktik keagamaan, melainkan membentuk ruang yang berkelindan dengan kehidupan offline sehingga praktik, identitas, dan otoritas keagamaan mengalami proses mediasi dan hipermediasi.² Dengan demikian, fenomena meningkatnya dakwah digital tidak cukup dijelaskan sebagai “modernisasi metode dakwah”. Yang berubah adalah struktur kesempatan sosial bagi produksi dan distribusi pengetahuan agama. Studi di Indonesia memperlihatkan bahwa media sosial telah memfragmentasi otoritas keagamaan melalui kemunculan aktor-aktor baru, sementara penelitian lain menunjukkan bahwa otoritas digital dibentuk melalui visibilitas, kemampuan produksi konten, keterlibatan audiens, dan logika algoritmik.³⁻⁴ Dari sudut pandang sosiologi dakwah transformatif, perubahan tersebut memiliki konsekuensi metodologis: pendakwah tidak lagi berhadapan dengan masyarakat sebagai kelompok homogen yang hanya membutuhkan penyampaian pesan normatif, tetapi dengan masyarakat yang memiliki posisi sosial, pengalaman, modal, jaringan, dan kemampuan akses yang berbeda. Oleh karena itu, identifikasi struktur sosial harus menjadi tahap epistemologis sebelum menentukan bentuk intervensi dakwah. Dakwah yang tidak memahami distribusi otoritas, ketimpangan akses, struktur kelembagaan, serta jaringan sosial berisiko menghasilkan pesan yang secara normatif benar tetapi secara sosial tidak efektif. Di sinilah ayat “*Innallāha lā yugayyiru mā bi-qawmin ḥattā yugayyirū mā bi-anfusihim*” (Q.S. al-Ra’d [13]:11) relevan dibaca secara sosiologis: perubahan masyarakat tidak dapat dilepaskan dari kapasitas manusia sebagai pelaku perubahan. Namun, kapasitas tersebut tidak berdiri sendiri karena selalu bekerja dalam struktur yang menyediakan sekaligus membatasi peluang tindakan. Karena itu, kontribusi analitis penelitian ini terletak pada pemahaman bahwa struktur sosial, dinamika masyarakat, dan dakwah transformatif membentuk hubungan dialektis: struktur memengaruhi kemungkinan perubahan, dinamika menunjukkan proses perubahan tersebut, sedangkan dakwah berupaya mengarahkan perubahan menuju peningkatan kapasitas, keadilan sosial, dan kemaslahatan tanpa mengabaikan kompleksitas konteks sosial.

Perbandingan dengan studi global memperlihatkan bahwa transformasi otoritas keagamaan di Indonesia memiliki pola yang sejalan dengan perkembangan masyarakat digital di berbagai wilayah, tetapi juga mempunyai karakter kontekstual yang khas. Studi mengenai *digital Islam* di kawasan Teluk dan dunia Arab menunjukkan bahwa influencer Muslim mampu menegosiasikan kembali hubungan antara otoritas, identitas, dan praktik keagamaan dengan menggunakan gaya komunikasi yang lebih personal, naratif, dan sesuai dengan budaya media sosial.⁵ Pada konteks yang lebih luas, penelitian mengenai *spiritual influencers* menunjukkan bahwa legitimasi keagamaan atau spiritual tidak selalu berasal dari kualifikasi institusional, tetapi dapat dibangun melalui performativitas, pengalaman personal, kedekatan emosional, serta hubungan berulang dengan pengikut.⁶ Temuan tersebut memiliki kesamaan dengan perkembangan dakwah digital di Indonesia, tetapi tidak dapat diterapkan secara mekanis karena struktur sosial Indonesia dibentuk oleh keberadaan pesantren, organisasi keagamaan, majelis taklim, masjid, keluarga, komunitas lokal, serta otoritas ulama yang tetap memiliki pengaruh. Studi mengenai Instagram di Indonesia, misalnya, memperlihatkan adanya kontestasi antara akun organisasi keagamaan dan aktor Salafi independen dalam memproduksi narasi Islam, sedangkan studi mengenai influencer keagamaan di Instagram menunjukkan bahwa otoritas juga dinegosiasikan melalui tampilan visual yang lebih dekat, informal, dan bersahabat dibandingkan representasi ulama tradisional.⁷⁻⁸ Artinya, transformasi otoritas tidak seharusnya dipahami sebagai penggantian total antara otoritas lama dan otoritas baru. Penelitian mengenai

TikTok bahkan menunjukkan bahwa aktor dakwah baru dapat berfungsi secara komplementer terhadap figur otoritas tradisional, bukan selalu menggantikannya.⁹ Perbandingan ini penting karena memperlihatkan kelemahan pendekatan yang terlalu deterministik terhadap teknologi. Teknologi memang mengubah struktur komunikasi, tetapi tidak menentukan seluruh hasil sosialnya. Aktor lokal, sejarah kelembagaan, budaya keagamaan, dan konfigurasi kekuasaan ikut menentukan bagaimana teknologi digunakan. Dalam konteks Indonesia, ruang digital karena itu lebih tepat dipahami sebagai arena negosiasi antara otoritas berbasis keilmuan, otoritas kelembagaan, otoritas karismatik, dan otoritas berbasis visibilitas digital. Konsekuensinya bagi dakwah transformatif adalah perlunya meninggalkan dikotomi “ulama versus influencer” dan melihat relasi tersebut sebagai konfigurasi otoritas yang cair. Temuan ini juga memperluas perdebatan global mengenai *digital religion*: persoalannya bukan sekadar apakah agama berpindah ke internet, tetapi bagaimana platform mengubah mekanisme legitimasi, distribusi perhatian, pembentukan komunitas, dan hubungan antara produsen serta penerima pengetahuan agama. Dengan demikian, dinamika masyarakat digital harus dibaca sebagai perubahan struktur relasional yang memiliki dimensi global sekaligus lokal.

Secara teoretis, analisis ini mengimplikasikan perlunya mempertemukan teori strukturasi, modal sosial-budaya, mediatization, dan sosiologi otoritas dalam kerangka sosiologi dakwah transformatif. Teori strukturasi Giddens menjelaskan mengapa masyarakat tidak dapat diperlakukan sebagai objek pasif: masyarakat terus menghasilkan struktur melalui tindakan, sementara tindakan tersebut dipengaruhi oleh struktur yang sudah ada. Perspektif Bourdieu menambahkan bahwa kemampuan bertindak tidak tersebar secara merata karena aktor memiliki modal ekonomi, sosial, budaya, dan simbolik yang berbeda. Dalam ruang dakwah digital, misalnya, seseorang dapat memiliki pengetahuan agama yang kuat tetapi tidak memiliki modal digital untuk membuat pengetahuan tersebut terlihat; sebaliknya, seorang kreator dapat memiliki modal digital dan sosial yang besar tetapi tidak memiliki legitimasi keilmuan yang sama dengan ulama yang telah lama berada dalam institusi pendidikan Islam. Persoalan utama kemudian bukan sekadar “siapa yang benar”, melainkan bagaimana berbagai jenis modal dikonversi menjadi otoritas dalam arena sosial tertentu. Penelitian mutakhir tentang otoritas digital di Indonesia menunjukkan bahwa visibilitas online dan reputasi yang dipengaruhi sistem algoritmik semakin berperan dalam pembentukan otoritas keagamaan.¹⁰ Temuan ini mendorong pengembangan konseptual dari strukturasi menuju apa yang dapat disebut sebagai **strukturasi otoritas digital**: aktor mengadaptasi praktik dakwahnya terhadap karakter platform, sementara praktik tersebut pada saat yang sama memperkuat pola tertentu mengenai siapa yang dianggap berpengaruh. Dengan kerangka ini, algoritma tidak diperlakukan sebagai kekuatan teknis yang netral. Algoritma menjadi bagian dari lingkungan struktural yang memengaruhi distribusi perhatian. Namun, struktur tersebut tetap dinegosiasikan oleh aktor dan audiens. Penelitian mengenai *mediatization* agama di Indonesia memperlihatkan bahwa media sosial telah membentuk ruang hibrida yang menghubungkan praktik online dan offline.¹¹ Karena itu, teori dakwah transformatif perlu memperluas unit analisisnya dari “pesan dan mad‘u” menuju relasi antara aktor, institusi, platform, jaringan sosial, modal, dan praktik. Secara konseptual, hal ini menghasilkan tiga tingkat analisis. Tingkat pertama adalah **struktur**, yaitu distribusi posisi, sumber daya, institusi, norma, dan otoritas. Tingkat kedua adalah **dinamika**, yaitu proses negosiasi, konflik, adaptasi, reproduksi, dan perubahan dalam struktur tersebut. Tingkat ketiga adalah **transformasi**, yaitu perubahan kapasitas masyarakat untuk memahami masalah, berpartisipasi dalam pengambilan keputusan, mengembangkan sumber daya, dan memperbaiki kondisi sosial. Dengan demikian, dakwah transformatif tidak ditempatkan sebagai variabel eksternal yang “memengaruhi” masyarakat, tetapi sebagai praktik sosial yang berlangsung di dalam struktur dan berpotensi mengubah struktur tersebut.

Implikasi praktisnya adalah bahwa strategi dakwah harus didasarkan pada pemetaan sosial yang konkret dan bukan semata-mata pada asumsi mengenai kebutuhan masyarakat. Pada tingkat komunitas, misalnya, sebuah program dakwah untuk masyarakat perkotaan dengan akses internet tinggi tidak dapat disamakan dengan program bagi komunitas pedesaan yang memiliki keterbatasan konektivitas, sumber daya pendidikan, atau akses terhadap lembaga keagamaan. Bahkan dalam satu wilayah yang sama, generasi muda, orang tua, pekerja informal, pelaku usaha kecil, dan kelompok perempuan dapat memiliki kebutuhan sosial yang berbeda. Karena itu, tahap identifikasi perlu mencakup pemetaan aktor, institusi, posisi sosial, sumber daya, norma, jaringan, dan persoalan aktual masyarakat. Contohnya, apabila sebuah komunitas Muslim di daerah perkotaan menghadapi persoalan pengangguran pemuda, maka dakwah transformatif tidak cukup dilakukan melalui ceramah tentang etos kerja. Pendekatan yang lebih transformatif menghubungkan pesan keagamaan dengan pembentukan pelatihan keterampilan, jejaring usaha, pendampingan ekonomi, literasi digital, dan penguatan organisasi pemuda. Demikian pula ketika persoalannya adalah meningkatnya konsumsi konten agama yang tidak terverifikasi, respons dakwah tidak cukup berupa larangan mengikuti influencer tertentu. Yang lebih penting adalah membangun literasi agama dan literasi digital sehingga masyarakat mampu memeriksa sumber, membedakan otoritas keilmuan dari popularitas, memahami konteks suatu fatwa, serta berdialog dengan berbagai perspektif. Penelitian mengenai otoritas keagamaan digital menunjukkan bahwa perubahan tersebut telah membuka akses pengetahuan agama sekaligus menciptakan fragmentasi, komodifikasi, dan persoalan informasi yang tidak terverifikasi.¹² Sementara itu, kajian tentang transformasi dakwah di Indonesia menegaskan bahwa dakwah transformatif perlu bergerak melampaui *tabligh* menuju *irsyad*, *tadbir*, dan *tathwir/tamkin*, termasuk pendidikan, penguatan kelembagaan, dan pemberdayaan ekonomi.¹³ Dengan demikian, keberhasilan dakwah tidak seharusnya diukur hanya dari jumlah jamaah, *views*, *likes*, atau banyaknya konten yang diproduksi, tetapi dari perubahan kapasitas sosial yang dapat diamati: apakah masyarakat semakin mampu mengidentifikasi persoalan, membangun solidaritas, mengakses sumber daya, berpartisipasi, dan menghasilkan solusi bersama. Ukuran ini membuat dakwah transformatif lebih dekat dengan gagasan *praxis* daripada sekadar transmisi pengetahuan. Dakwah menjadi proses dialogis yang mempertemukan nilai Islam dengan pengalaman konkret masyarakat dan menghasilkan tindakan kolektif yang relevan.

Keterkaitan antara analisis struktur dan dinamika masyarakat juga memperlihatkan bahwa dakwah transformatif harus selalu bersifat kontekstual, reflektif, dan adaptif. Konteks masyarakat tidak hanya berubah karena teknologi, tetapi juga karena urbanisasi, perubahan pola kerja, pendidikan, mobilitas sosial, perkembangan ekonomi, perubahan relasi generasi, serta munculnya ruang publik digital. Karena itu, sebuah strategi dakwah yang efektif pada suatu periode belum tentu relevan pada periode berikutnya. Studi tentang ruang publik digital menunjukkan bahwa meningkatnya partisipasi online tidak otomatis menghasilkan komunikasi yang deliberatif atau dialogis; karakter platform dapat mendorong perhatian pada konten yang singkat, emosional, dan mudah dibagikan.¹⁴ Hal tersebut menimbulkan paradoks: media digital memperluas jangkauan dakwah, tetapi sekaligus dapat menyederhanakan persoalan sosial dan keagamaan menjadi potongan pesan yang kehilangan konteks. Dalam kondisi demikian, dakwah transformatif perlu mengembangkan kemampuan *contextual reading*, yakni kemampuan membaca perubahan sosial sebelum merumuskan intervensi. Prinsip ini dapat dikaitkan dengan Q.S. al-Nahl [16]:125 tentang dakwah melalui hikmah dan argumentasi yang baik. Secara sosiologis, *hikmah* tidak hanya berarti cara berbicara yang santun, tetapi juga kemampuan memahami kondisi sosial penerima pesan, struktur kekuasaan yang memengaruhinya, serta konsekuensi sosial dari suatu intervensi. Dengan demikian, dinamika masyarakat menjadi bagian dari epistemologi dakwah, bukan sekadar latar belakang. Pada titik ini, model **identifikasi-interpretasi-transformasi** dapat dirumuskan sebagai kontribusi analitis utama. Identifikasi berarti membaca struktur dan distribusi sumber daya; interpretasi berarti

menjelaskan mekanisme yang menghasilkan ketimpangan, konflik, negosiasi, atau perubahan; sedangkan transformasi berarti mengembangkan tindakan yang memperluas kapasitas masyarakat untuk mengubah kondisi tersebut. Model ini sekaligus mencegah dua reduksionisme: reduksionisme struktural yang menganggap manusia tidak memiliki ruang untuk bertindak, dan reduksionisme voluntaristik yang menganggap perubahan cukup dicapai melalui perubahan kesadaran individual. Dalam perspektif tersebut, dakwah transformatif bekerja pada hubungan antara kesadaran dan struktur. Masyarakat tidak hanya menjadi sasaran perubahan, tetapi menjadi subjek yang memahami realitas, menilai kepentingannya, membangun solidaritas, dan mengambil tindakan. Inilah yang membedakan dakwah transformatif dari dakwah yang berhenti pada penyampaian norma: transformasi diukur melalui perubahan relasi sosial dan kapasitas kolektif, bukan semata-mata penerimaan pesan keagamaan. Dengan demikian, identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat bukan tahap tambahan dalam studi dakwah, melainkan fondasi teoritis dan praktis agar dakwah mampu menjawab kompleksitas masyarakat Muslim kontemporer secara kontekstual, partisipatif, dan berorientasi pada pemberdayaan.

CONCLUSION

Penelitian ini menunjukkan bahwa identifikasi struktur sosial dan dinamika masyarakat merupakan fondasi epistemologis bagi pengembangan sosiologi dakwah transformatif. Berdasarkan sintesis teoritis dan literatur yang dianalisis, struktur sosial tidak dapat dipahami sebagai susunan yang statis, tetapi sebagai konfigurasi relasi antara aktor, institusi, posisi sosial, sumber daya, norma, jaringan, dan distribusi otoritas yang terus mengalami reproduksi serta perubahan. Dinamika masyarakat kemudian muncul melalui proses negosiasi, adaptasi, konflik, kontestasi, dan pembentukan kembali hubungan sosial, termasuk dalam ruang digital. Dalam konteks tersebut, dakwah tidak cukup diposisikan sebagai proses penyampaian pesan keagamaan kepada masyarakat, melainkan sebagai praktik sosial yang berinteraksi dengan struktur dan dinamika kehidupan masyarakat. Dengan demikian, research question mengenai bagaimana struktur sosial dan dinamika masyarakat dapat diidentifikasi dalam perspektif sosiologi dakwah transformatif dijawab melalui pemahaman bahwa identifikasi tersebut harus dilakukan secara kontekstual, dengan membaca hubungan antara struktur, agensi, perubahan sosial, otoritas, serta distribusi sumber daya yang membentuk pengalaman masyarakat.

Kontribusi utama penelitian ini terletak pada pengintegrasian perspektif sosiologi struktur dan perubahan sosial ke dalam kerangka dakwah transformatif. Penelitian ini menegaskan bahwa efektivitas dakwah tidak semata-mata ditentukan oleh kualitas pesan, tetapi juga oleh kemampuan memahami kondisi sosial tempat pesan tersebut diproduksi, diterima, dinegosiasikan, dan diwujudkan dalam tindakan. Secara teoretis, penelitian ini mempertemukan teori strukturasi, modal sosial-budaya, otoritas keagamaan, ruang publik, dan pendekatan pemberdayaan untuk menjelaskan bagaimana dakwah dapat berfungsi sebagai praktik transformasi sosial. Kebaruan konseptual penelitian ini dirumuskan melalui model **identifikasi-interpretasi-transformasi**. Identifikasi diarahkan pada pemetaan struktur, aktor, institusi, sumber daya, norma, dan jaringan; interpretasi diarahkan pada pembacaan mekanisme dinamika, ketimpangan, kontestasi, dan perubahan; sedangkan transformasi diarahkan pada penguatan kapasitas masyarakat sebagai subjek perubahan. Model ini menempatkan masyarakat bukan sebagai objek dakwah yang pasif, tetapi sebagai aktor yang memiliki kemampuan untuk memahami realitas, membangun solidaritas, berpartisipasi, dan menghasilkan perubahan sosial.

Meskipun demikian, penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, penelitian menggunakan pendekatan kajian literatur dan sintesis konseptual sehingga argumentasi yang dihasilkan belum diuji secara langsung melalui observasi lapangan pada komunitas tertentu.

Kedua, pembahasan mengenai dinamika digital terutama didasarkan pada literatur yang berkembang dalam konteks Indonesia dan beberapa studi internasional, sehingga variasi struktur sosial pada masyarakat Muslim di kawasan lain belum sepenuhnya terakomodasi. Ketiga, model identifikasi-interpretasi-transformasi masih berada pada tingkat kerangka konseptual dan membutuhkan pengujian empiris untuk mengetahui bagaimana setiap tahap bekerja dalam situasi sosial yang berbeda. Keterbatasan tersebut penting karena struktur sosial masyarakat tidak bersifat seragam; faktor wilayah, kelas sosial, generasi, pendidikan, ekonomi, budaya lokal, dan tingkat akses terhadap teknologi dapat menghasilkan bentuk dinamika yang berbeda. Oleh sebab itu, temuan penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai generalisasi universal, melainkan sebagai kerangka analitis yang dapat digunakan dan diuji lebih lanjut dalam konteks yang beragam.

Penelitian selanjutnya perlu mengembangkan pendekatan empiris untuk menguji model tersebut melalui studi lapangan pada berbagai komunitas Muslim, baik di wilayah perkotaan maupun pedesaan. Penelitian etnografis dapat digunakan untuk mengamati bagaimana masyarakat mengalami dan menegosiasikan perubahan struktur sosial dalam kehidupan sehari-hari, sedangkan studi komparatif dapat membandingkan pola dakwah transformatif antara komunitas, wilayah, generasi, atau organisasi keagamaan yang berbeda. Riset berikutnya juga penting mengkaji secara lebih mendalam hubungan antara algoritma platform, ekonomi perhatian, otoritas keagamaan, dan partisipasi masyarakat dalam pembentukan ruang publik digital Muslim. Selain itu, penelitian kuantitatif atau *mixed methods* dapat digunakan untuk menguji hubungan antara literasi keagamaan, literasi digital, modal sosial, partisipasi komunitas, dan keberhasilan program pemberdayaan berbasis dakwah. Dengan arah tersebut, sosiologi dakwah transformatif dapat berkembang dari sekadar kerangka normatif menuju disiplin yang memiliki kemampuan analitis dan empiris untuk menjelaskan sekaligus merespons perubahan masyarakat. Pada akhirnya, dakwah transformatif memperoleh relevansinya ketika mampu membaca realitas sosial secara kritis, melibatkan masyarakat sebagai subjek, dan menghubungkan nilai-nilai Islam dengan proses nyata pembentukan keadilan, pemberdayaan, solidaritas, dan kemaslahatan sosial.

REFERENSI

- Bhakti, Sufri Eka, and Saifuddin Duhri. "The Digital Public Sphere and Muslim Piety in Aceh: Rethinking Habermas' Conception of Communicative Action." *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 8, no. 1 (2022). https://doi.org/10.30983/islam_realitas.v8i1.5462.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John G. Richardson, 241-258. New York: Greenwood Press, 1986.
- Durkheim, Émile. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*. Edited by Steven Lukes and translated by W. D. Halls. London: Macmillan, 1982.
- Evolvi, Giulia. "Religion and the Internet: Digital Religion, (Hyper)Mediated Spaces, and Materiality." *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2022): 9-25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>.
- Febrian, Harry. "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram." *Social Media + Society* 10, no. 4 (2024). <https://doi.org/10.1177/20563051241286850>.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th anniversary ed. New York: Continuum, 2000.

- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hannan, Abd, and Ach Fatayillah Mursyidi. "Social Media and the Fragmentation of Religious Authority among Muslims in Contemporary Indonesia." *Digital Muslim Review* 1, no. 2 (2023). <https://doi.org/10.32678/dmr.v1i2.10>.
- Hidayatullah, Rahmat. "Otoritas Keagamaan Digital: Pembentukan Otoritas Islam Baru di Ruang Digital." *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 10, no. 2 (2024): 1-16. <https://doi.org/10.15408/ushuluna.v10i2.42831>.
- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- Muzayana. "TikTok, Digital Da'wa and Religious Authorities." *Journal of Islamic Communication and Counseling* 2, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.18196/jicc.v2i1.24>.
- Rachman, Arief, Theguh Saumantri, and Taufik Hidayatulloh. "Transformation of Religious Authority in the Digital Era: A Post-Normal Times Analysis by Ziauddin Sardar on the Phenomenon of Social Media Da'wah." *Jurnal Ilmu Dakwah* 45, no. 1 (2025): 107-122. <https://doi.org/10.21580/jid.v45.1.25644>.
- Rohmawati, Hanung Sito, Zulkifli, and Nashrul Hakiem. "Mediatization and Hypermediation in Digital Religion and the Transformation of Indonesian Muslim Religious Practices through Social Media Usage." *Jurnal Sosiologi Agama* (2024). <https://doi.org/10.14421/jsa.2024.182-01>.
- Saputra, Eko, Dony Arung Triantoro, and Ardiansyah. "Urban Muslim Youth, Pengajian Communities and Social Media: Fragmentation of Religious Authorities in Indonesia." *Al-Qalam* 27, no. 2 (2021): 335-346. <https://doi.org/10.31969/alq.v27i2.1004>.
- Saraka, Muh. Yahya, Evri Rizqi Monarshi, and Nadya Shabrina. "Transformative Da'wah in Indonesia: Challenges of Equity and Opportunities for Synergy of Islamic Organizations and States." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 19, no. 1 (2025): 131-148. <https://doi.org/10.24090/komunika.v19i1.10570>.
- Syatar, Abdul, Baso Hasyim, Rahmatullah, Andi Tri Saputra, and M. Ilham. "Religious Authority in the Age of Instagram: Unveiling the Contestation of Islamic Discourses." *Jurnal Adabiyah* 24, no. 2 (2024): 182-201. <https://doi.org/10.24252/jad.v24i2a3>.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Free Press, 1964.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

Zaid, Bouziane, Jana Fedtke, Don Donghee Shin, Abdelmalek El Kadoussi, and Mohammed Ibahrine. "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices." *Religions* 13, no. 4 (2022): 335. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>.