



## **Telaah Pemikiran Amira El Azhary Sonbol tentang Rekonstruksi Historiografi Perempuan Muslim dalam Konteks Dakwah**

**Neneng Athiatul Faiziyah<sup>1\*</sup>, M. Yusuf Wibisono<sup>2</sup> & Asep Muhyiddin<sup>3</sup>**

<sup>123</sup>UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

*\*nengathia@yahoo.com*

### **ABSTRAK**

Historiografi perempuan dalam masyarakat Islam selama beberapa dekade kerap dibingkai melalui lensa orientalisme, reduksionisme budaya, dan asumsi normatif tentang ketertindasan perempuan Muslim. Narasi tersebut tidak hanya memengaruhi produksi pengetahuan akademik, tetapi juga berdampak pada praktik dakwah Islam yang sering bersifat apologetik atau defensif dalam merespons isu keadilan gender. Artikel ini bertujuan menganalisis kontribusi teoretis dan metodologis Amira El Azhary Sonbol dalam *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* sebagai landasan pengembangan dakwah Islam yang berorientasi pada keadilan gender dan pengakuan agensi perempuan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kajian pustaka kritis terhadap karya Sonbol serta literatur pendukung dalam historiografi Islam, studi gender, dan dakwah kontemporer. Analisis dilakukan secara tematik dengan menyoroti kritik Sonbol terhadap eksotisme orientalis, universalisasi feminism Barat, serta penggunaan arsip hukum Islam sebagai sumber sejarah sosial perempuan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa rekonstruksi historiografi Sonbol tidak hanya memperkaya metodologi studi sejarah dan gender, tetapi juga membuka peluang bagi pengembangan dakwah Islam yang lebih transformatif, kontekstual, dan berkeadilan, tanpa terjebak pada dikotomi tradisi-modernitas maupun narasi defensif.

Kata Kunci: Historiografi Perempuan Islam; Dakwah Islam; Keadilan Gender; Agensi Perempuan; Amira El Azhary Sonbol

### **ABSTRACT**

*For several decades, the historiography of women in Islamic societies has often been framed through the lenses of Orientalism, cultural reductionism, and normative assumptions about the oppression of Muslim women. Such narratives have not only shaped the production of academic knowledge but have also influenced Islamic preaching (da'wah) practices, which frequently adopt apologetic or defensive postures in responding to issues of gender justice. This article aims to analyze the theoretical and methodological contributions of Amira El Azhary Sonbol in *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* as a foundation for developing Islamic da'wah oriented toward gender justice and the recognition of women's agency. This study employs a qualitative approach through a critical literature review of Sonbol's work and supporting scholarship in Islamic historiography, gender studies, and contemporary Islamic da'wah. The analysis is conducted thematically, highlighting Sonbol's critique of Orientalist exoticism, the universalization of Western feminism, and the use of Islamic legal archives as sources for women's social history. The findings indicate that Sonbol's historiographical reconstruction not only enriches the methodology of historical and gender studies but also opens opportunities for developing a more transformative, contextual, and justice-oriented Islamic da'wah, without falling into the tradition-modernity dichotomy or defensive narratives.*

**Keywords:** Islamic women's historiography; Islamic da'wah; gender justice; women's agency; Amira El Azhary Sonbol

## PENDAHULUAN

Kajian tentang perempuan dalam masyarakat Islam sejak lama berada dalam medan epistemologis yang problematis. Di satu sisi, perempuan Muslim kerap diposisikan sebagai simbol keterbelakangan tradisi dan bukti kegagalan Islam beradaptasi dengan modernitas. Di sisi lain, upaya pembelaan terhadap Islam sering terjebak dalam narasi apologetik yang mengidealkan teks normatif tanpa memperhitungkan pengalaman historis perempuan secara konkret. Ketegangan antara kritik eksternal dan pembelaan internal ini menjadikan studi perempuan Islam sering kali tidak beranjak dari polarisasi ideologis, alih-alih menghasilkan pemahaman historis yang kontekstual dan berbasis bukti sosial.

Dalam tradisi orientalisme klasik, perempuan Muslim kerap direpresentasikan sebagai figur eksotis yang terkurung dalam ruang domestik, tunduk sepenuhnya pada hukum patriarkal, dan tidak memiliki suara dalam sejarahnya sendiri. Representasi ini tidak hanya hadir dalam karya sastra dan seni kolonial, tetapi juga merembes ke dalam tulisan-tulisan akademik awal tentang Islam dan masyarakat Timur Tengah. Dalam kerangka tersebut, perempuan tidak diperlakukan sebagai subjek sejarah yang aktif, melainkan sebagai objek deskripsi budaya yang statis dan ahistoris. Tubuh perempuan menjadi metafora bagi “ketertutupan” Islam, sementara praktik sosialnya dibaca sebagai refleksi langsung dari teks agama yang dipahami secara literal dan terlepas dari konteks sosial-historis (Said, 1978:103).

Produksi pengetahuan tentang perempuan Muslim tidak pernah netral, melainkan dibentuk oleh relasi kuasa epistemik yang menentukan kategori “ketertindasan” dan standar emansipasi. Asad menegaskan bahwa representasi agama termasuk Islam sering kali lebih mencerminkan logika modernitas Barat daripada pengalaman historis umat beragama itu sendiri (Asad, 2003:7). Dalam kerangka historiografi Islam, Hodgson menekankan bahwa Islam harus dipahami sebagai tradisi historis yang hidup dalam praktik sosial, bukan sekadar sistem normatif yang ahistoris (Hodgson, 1974: 9).

Kritik terhadap orientalisme juga menegaskan bahwa produksi pengetahuan tentang perempuan Muslim tidak pernah netral, melainkan terikat pada relasi kuasa epistemik yang menentukan siapa yang berhak mendefinisikan “perempuan tertindas” dan dalam kerangka nilai apa ketertindasan tersebut diukur. Representasi perempuan Muslim sebagai korban pasif sering kali lebih mencerminkan kepentingan diskursif Barat daripada realitas sosial-historis masyarakat Muslim itu sendiri (Asad, 2003: 7–9).

Kajian historiografi kontemporer menegaskan bahwa sejarah tidak pernah netral, melainkan selalu dibentuk oleh relasi kuasa yang menentukan siapa yang dapat berbicara dan pengalaman siapa yang dianggap sah sebagai pengetahuan. Dalam konteks perempuan Muslim, absennya suara perempuan dalam arsip sejarah bukan semata ketiadaan faktual, melainkan akibat mekanisme seleksi epistemik yang menyingkirkan pengalaman domestik, hukum, dan ekonomi perempuan dari narasi besar sejarah (Scott, 1999: 3; Asad, 2003: 7).

Sejalan dengan itu, Kuntowijoyo menegaskan bahwa historiografi Islam yang berorientasi normatif sering kali gagal membaca realitas sosial umat sebagai pengalaman historis yang hidup, sehingga agama tereduksi menjadi doktrin, bukan praksis sosial yang dinamis (Kuntowijoyo, 2006: 45).

Ironisnya, kritik terhadap orientalisme tidak selalu berhasil keluar dari jebakan serupa. Sebagian wacana feminism global, terutama yang berakar pada pengalaman Eropa dan Amerika Utara, cenderung menggeneralisasi pengalaman perempuan dengan menjadikan emansipasi liberal sebagai tolok ukur universal (Mohanty, 2003:17). Dalam kerangka ini, perempuan Muslim dinilai terutama dari sejauh mana mereka “terbebas” dari simbol-simbol religius, hukum keluarga Islam, dan struktur sosial tradisional. Pendekatan ini, meskipun mengusung bahasa pembebasan, kerap mengabaikan konteks sejarah lokal serta cara-cara perempuan Muslim secara aktif menegosiasi kehidupan mereka di dalam kerangka sosial dan hukum yang ada.

Kritik terhadap universalisme feminism Barat menunjukkan bahwa narasi pembebasan perempuan Muslim kerap mereproduksi dominasi epistemik baru. Abu-Lughod mengingatkan bahwa wacana “penyelamatan” perempuan Muslim justru menghapus konteks sejarah dan strategi agensi mereka sendiri (Abu-Lughod, 2013: 32). Sejalan dengan itu, Mernissi menegaskan bahwa relasi gender dalam Islam selalu bersifat historis dan tidak pernah tunggal atau monolitik (Mernissi, 1999:19).

Kritik pascakolonial menunjukkan bahwa universalisme gender kerap mereproduksi hierarki epistemik dengan menjadikan pengalaman Barat sebagai ukuran emansipasi global. Dalam kerangka ini, perempuan Muslim lebih sering dikonstruksi sebagai objek pembebasan ketimbang subjek sejarah dengan rasionalitas dan strategi sosialnya sendiri (Abu-Lughod, 2013: 32; Mohanty, 2003: 17).

Di Indonesia, kecenderungan serupa tampak ketika isu perempuan Islam dibahas dalam dikotomi tradisi versus modernitas, tanpa memperhitungkan bagaimana perempuan Muslim secara aktif menegosiasi norma agama dalam

kehidupan sehari-hari (Nurmila, 2011: 5; Mernissi, 1991: 19).

Kondisi tersebut menunjukkan adanya persoalan mendasar dalam historiografi perempuan Islam, yakni dominasi pendekatan normatif dan kulturalistik yang mengabaikan dimensi historis dan sosial. Perempuan lebih sering dibicarakan sebagai persoalan teologis atau ideologis daripada sebagai aktor sosial yang hidup dalam relasi ekonomi, hukum, dan kekuasaan yang konkret. Akibatnya, sejarah perempuan Islam menjadi dangkal dan reduktif, terputus dari dinamika masyarakat tempat mereka hidup (Ahmed, 1992: 4).

Di sinilah kontribusi *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* menjadi signifikan. Sonbol menawarkan pergeseran epistemologis dari “perempuan sebagai simbol budaya” menuju “perempuan sebagai subjek sejarah”. Ia tidak memulai analisis dari pertanyaan normatif tentang apa yang seharusnya terjadi menurut teks agama atau standar modernitas, melainkan dari praktik sosial yang terdokumentasi dalam arsip sejarah (Sonbol, 2018:1). Dengan memanfaatkan dokumen pengadilan, kontrak hukum, dan arsip administratif, Sonbol menunjukkan bahwa perempuan Muslim tidak hanya hadir dalam sejarah, tetapi juga berpartisipasi aktif dalam pembentukan relasi sosial dan hukum (Sonbol, 2018: 85).

Pendekatan ini sekaligus menantang asumsi bahwa hukum Islam bersifat monolitik dan sepenuhnya menindas perempuan. Sonbol tidak menafikan adanya struktur patriarki, namun ia menunjukkan bahwa struktur tersebut selalu dinegosiasikan dalam praktik. Perempuan menggunakan instrumen hukum yang tersedia untuk melindungi kepentingan ekonomi, menentukan relasi keluarga, dan bahkan melawan ketidakadilan. Dengan demikian, agensi perempuan tidak dipahami sebagai perlawanan heroik terhadap sistem, melainkan sebagai kemampuan bertindak dalam batas-batas struktur yang ada.

Dalam konteks akademik Indonesia, kajian perempuan Islam masih didominasi oleh dua kecenderungan utama. *Pertama*, pendekatan normatif-teologis yang berfokus pada reinterpretasi teks agama untuk mendukung kesetaraan gender. *Kedua*, pendekatan sosiologis yang lebih deskriptif, tetapi sering kurang memperhatikan dimensi historis (Nurmila, 2011: 3). Kajian historiografi perempuan Islam terutama yang menelaah sumber-sumber hukum dan arsip sejarah, masih relatif terbatas. Inilah *research gap* yang ingin diisi oleh artikel ini.

Sejumlah sarjana sosiologi agama menekankan bahwa agama seharusnya dipahami sebagai praktik sosial yang dilembagakan, bukan semata sistem keyakinan normatif. Ketika dimensi ini diabaikan, dakwah cenderung berhenti pada retorika moral dan kehilangan daya transformasi sosialnya (Berger, 1967: 128;

Turner, 2011: 41).

Oleh karena itu, kajian historiografi perempuan Islam berbasis arsip hukum dan praktik sosial masih menjadi celah penting dalam studi dakwah di Indonesia, khususnya untuk membangun pendekatan dakwah yang berkeadilan gender dan berakar pada pengalaman historis umat (Abdullah, 2017: 88).

Dalam konteks Indonesia, studi Islam yang terlalu normatif berisiko mereduksi agama menjadi sistem doktrin yang terlepas dari pengalaman sosial umat. Kuntowijoyo menyebut kecenderungan ini sebagai kegagalan membaca Islam sebagai realitas historis yang hidup (Kuntowijoyo, 2006: 45). Padahal, pengalaman perempuan Muslim Indonesia menunjukkan praktik negosiasi aktif antara norma agama dan realitas sosial yang belum banyak dikaji melalui pendekatan historiografi sosial (Nurmila, 2011: 5; Abdullah, 2017: 88).

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis secara kritis kerangka teoretis dan metodologis Sonbol dalam *Beyond the Exotic*, dengan menyoroti bagaimana ia mendekonstruksi eksotisme, mengkritik universalisasi feminism Barat, dan membangun pendekatan historiografi alternatif yang berbasis agensi perempuan. Dengan demikian, artikel ini diharapkan dapat memperkaya diskursus studi agama dan gender di Indonesia, sekaligus mendorong pengembangan penelitian sejarah sosial perempuan Muslim yang lebih kontekstual dan empiris.

Artikel ini menegaskan bahwa *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies* secara konsisten menjawab problem epistemologis dalam kajian perempuan Islam yang selama ini terjebak antara kritik orientalis dan pembelaan normatif. Sonbol menawarkan pendekatan historiografis yang mampu keluar dari polarisasi tersebut dengan menempatkan perempuan Muslim sebagai subjek sejarah yang dapat ditelusuri melalui praktik sosial konkret, bukan melalui representasi simbolik atau klaim normatif semata.

Dalam konteks dakwah Islam kontemporer, wacana tentang perempuan sering kali terjebak antara dua kutub ekstrem: pembelaan normatif yang ahistoris dan kritik eksternal yang reduksionis. Kondisi ini menuntut pendekatan dakwah yang tidak hanya berangkat dari dalil normatif, tetapi juga dari pemahaman historis yang adil terhadap pengalaman perempuan Muslim. Rekonstruksi historiografi perempuan Islam sebagaimana ditawarkan Sonbol membuka ruang bagi dakwah Islam yang berorientasi pada keadilan gender, pengakuan agensi perempuan, dan transformasi sosial yang berakar pada tradisi Islam itu sendiri.

Sejumlah kajian dalam studi Islam kontemporer menunjukkan bahwa dominasi pendekatan normatif cenderung mengaburkan dimensi praksis dan historis kehidupan umat, termasuk pengalaman perempuan. Akibatnya, agama

lebih sering dipahami sebagai sistem doktrin dibandingkan sebagai praktik sosial yang dinegosiasi dalam konteks relasi kuasa, ekonomi, dan hukum (Berger, 1967: 128; Casanova, 1994: 6).

## LANDASAN TEORITIS

Penelitian ini berpijak pada pendekatan kualitatif berbasis kajian pustaka kritis yang menempatkan historiografi sebagai arena produksi pengetahuan dan relasi kuasa. Landasan teoretis utama artikel ini adalah pemikiran Amira El Azhary Sonbol dalam *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, yang menawarkan kritik tajam terhadap dominasi orientalisme, reduksionisme budaya, dan universalisasi feminisme Barat dalam penulisan sejarah perempuan Islam. Kerangka Sonbol digunakan untuk membaca ulang posisi perempuan Muslim sebagai subjek historis yang memiliki agensi sosial dan rasionalitas tindakan.

Secara konseptual, penelitian ini memadukan tiga pijakan teoretis utama: (1) kritik historiografi orientalis terhadap representasi perempuan Muslim, (2) konsep agensi perempuan dalam sejarah sosial Islam, dan (3) pendekatan arsip hukum Islam sebagai sumber empiris untuk memahami praktik kehidupan perempuan. Literatur pendukung mencakup historiografi Islam, studi gender, feminisme pascakolonial, dan kajian dakwah kontemporer.

Analisis dilakukan secara tematik-kritis dengan menelaah koherensi argumen Sonbol, posisi epistemologisnya dalam studi sejarah dan gender, serta implikasi teoretisnya bagi pengembangan dakwah Islam yang kontekstual dan berkeadilan gender. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan yang tidak hanya evaluatif, tetapi juga reflektif terhadap kontribusi Sonbol dalam menjembatani studi sejarah, gender, dan praksis dakwah.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### **Eksotisme Historiografis dan Tantangannya bagi Dakwah Islam yang Berkeadilan Gender**

Eksotisme dalam historiografi perempuan Islam merupakan persoalan epistemologis yang tidak hanya berdampak pada produksi pengetahuan akademik, tetapi juga memiliki implikasi serius terhadap praksis dakwah Islam di ruang publik global. Eksotisme bekerja dengan mereduksi kompleksitas pengalaman perempuan Muslim menjadi citra-citra simbolik yang ahistoris, stereotipikal, dan mudah dikonsumsi oleh imajinasi Barat, seperti figur perempuan terkungkung dalam harem, tubuh yang sepenuhnya dikontrol oleh hukum patriarkal, atau

subjek pasif yang menunggu pembebasan dari luar. Representasi semacam ini tidak netral, melainkan berakar pada relasi kuasa kolonial yang membentuk cara Islam dan masyarakat Muslim dipahami dan dikomunikasikan (Said, 1978: 31).

Eksotisme historiografis tidak hanya memiskinkan pemahaman akademik, tetapi juga membentuk prasangka awal dalam komunikasi dakwah lintas budaya. Said menunjukkan bahwa representasi Islam sebagai entitas statis menghasilkan pembacaan ahistoris terhadap praktik sosial umat (Said, 1978: 31). Dalam konteks agama publik, Turner menegaskan bahwa agama yang direduksi menjadi simbol budaya kehilangan daya etisnya sebagai kekuatan transformasi sosial (Turner, 2011: 42).

Representasi eksotis tidak hanya memiskinkan pemahaman akademik, tetapi juga membentuk prasangka kultural yang menghambat komunikasi etis agama. Ketika Islam direpresentasikan sebagai sistem budaya yang statis, dakwah kehilangan maknanya sebagai praksis moral yang dialogis dan historis (Said, 1978: 31; Turner, 2011: 42).

Dalam konteks dakwah Islam, eksotisme historiografis menjadi hambatan serius dalam komunikasi lintas budaya. Dakwah yang bertujuan menyampaikan pesan keadilan, *rahmah*, dan pemulian martabat manusia sering kali harus berhadapan dengan prasangka awal (*pre-understanding*) audiens yang telah dibentuk oleh narasi eksotis tersebut. Ketika perempuan Muslim sejak awal dipersepsikan sebagai simbol ketertindasan struktural Islam, pesan dakwah tentang keadilan gender berisiko tidak didengar sebagai ajaran etis Islam, melainkan dicurigai sebagai upaya defensif atau apologetik. Dalam situasi ini, problem dakwah bukan terletak pada kekurangan normatif ajaran Islam, melainkan pada distorsi epistemologis yang mengaburkan realitas sosial-historis umat Islam (Casanova, 1994: 3).

Amira El Azhary Sonbol menunjukkan bahwa eksotisme historiografis muncul ketika perempuan Muslim diperlakukan bukan sebagai subjek sejarah, melainkan sebagai metafora budaya. Dalam *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Sonbol menegaskan bahwa banyak kajian tentang perempuan Islam gagal membedakan antara teks normatif, praktik sosial, dan konteks historis. Akibatnya, hukum Islam dibaca secara monolitik dan ahistoris, sementara pengalaman konkret perempuan di berbagai masyarakat Muslim diabaikan. Pendekatan semacam ini bukan hanya bermasalah secara akademik, tetapi juga melemahkan dakwah Islam yang berkeadilan karena mengaburkan fakta bahwa nilai keadilan dan agensi perempuan telah lama dinegosiasi dalam praktik sosial umat Islam (Sonbol, 2018: 10).

Dalam teori strukturasi, agensi tidak dipahami sebagai kebebasan dari struktur, melainkan kemampuan bertindak melalui aturan dan sumber daya yang tersedia (Giddens, 1984: 25). Oleh karena itu, praktik perempuan Muslim dalam memanfaatkan hukum Islam justru menegaskan keberadaan agensi sosial. Scott menegaskan bahwa penghapusan agensi perempuan dalam historiografi merupakan bentuk politik pengetahuan yang sistemik (Scott, 1999: 3).

Perempuan dari latar sosial, kelas ekonomi, dan wilayah geografis yang berbeda diperlakukan seolah-olah memiliki kondisi yang sama. Padahal, sebagaimana ditunjukkan oleh kajian sejarah sosial dan gender, relasi gender dalam masyarakat Islam selalu bersifat kontekstual dan dinamis. Dalam perspektif dakwah, penghapusan keragaman ini berbahaya karena mendorong pendekatan komunikasi yang seragam dan tidak sensitif terhadap konteks budaya. Dakwah Islam yang berkeadilan gender justru menuntut pengakuan terhadap pluralitas pengalaman perempuan sebagai bagian dari realitas sosial umat (Scott, 1999: 1).

Lebih jauh, eksotisme historiografis juga berkontribusi pada distorsi pesan Islam tentang keadilan gender dengan menggeser fokus dari praktik ke simbol. Isu-isu seperti jilbab, poligami, atau hukum keluarga sering diperlakukan sebagai penanda tunggal relasi gender dalam Islam, tanpa analisis historis mengenai bagaimana praktik tersebut dijalankan, dinegosiasi, dan dipahami oleh perempuan Muslim sendiri. Dalam kerangka dakwah, reduksi simbolik ini berisiko mempersempit Islam menjadi sekumpulan tanda visual atau aturan normatif, alih-alih sebagai sistem etika yang berorientasi pada keadilan sosial dan kemaslahatan manusia (Ahmed, 1992: 128).

Pendekatan historiografis yang ditawarkan Sonbol memberikan kontribusi penting bagi dakwah Islam yang berkeadilan gender dengan menggeser fokus dari representasi simbolik menuju pengalaman sosial konkret. Melalui pemanfaatan arsip hukum Islam dan dokumen pengadilan, perempuan tampil sebagai aktor yang rasional dan strategis dalam mengelola kehidupan ekonomi, keluarga, dan sosialnya. Perspektif ini sejalan dengan prinsip etika yang menempatkan manusia sebagai subjek bermartabat dan bertanggung jawab, bukan sekadar objek struktur atau simbol budaya. Dengan demikian, dakwah Islam dapat dikembangkan sebagai praksis komunikasi yang berbasis pada pengakuan agensi, keadilan, dan realitas historis umat (Mohanty, 2003: 17).

Dalam konteks komunikasi dakwah kontemporer, rekonstruksi historiografi perempuan Islam berfungsi sebagai upaya dekonstruksi prasangka lintas budaya. Dakwah tidak lagi terjebak pada pembelaan normatif yang reaktif terhadap tuduhan ketidakadilan gender, tetapi bergerak secara proaktif dengan

menghadirkan narasi sejarah yang adil, empiris, dan kontekstual. Dengan cara ini, dakwah Islam tidak hanya menyampaikan pesan moral, tetapi juga berperan sebagai praksis intelektual yang membongkar distorsi pengetahuan dan membangun dialog yang lebih setara tentang keadilan gender dalam Islam (Sonbol, 2018: 87).

Dalam konteks komunikasi keagamaan global, eksotisme tidak hanya berfungsi sebagai distorsi akademik, tetapi juga sebagai penghalang dialog etis lintas budaya. Ketika agama direduksi menjadi simbol budaya yang statis, pesan moralnya kehilangan daya transformasi sosial dan hanya dibaca sebagai identitas yang dipertahankan secara defensif (Turner, 2011: 42).

### **Kritik terhadap Universalisme Gender dan Relevansinya bagi Dakwah Islam Kontekstual**

Perdebatan tentang gender dalam wacana global kerap didominasi oleh klaim universalisme normatif yang berakar pada pengalaman historis dan sosial masyarakat Barat. Universalisme gender, khususnya dalam tradisi feminism liberal, sering memosisikan konsep emansipasi perempuan sebagai standar tunggal yang harus berlaku lintas budaya dan agama. Dalam kerangka ini, kebebasan perempuan kerap diukur melalui indikator-indikator seperti individualisme, sekularisasi ruang sosial, dan pelepasan dari struktur keluarga atau norma religius. Pendekatan semacam ini, meskipun mengusung bahasa keadilan dan kesetaraan, berisiko mengabaikan keragaman konteks sosial-historis masyarakat non-Barat, termasuk masyarakat Muslim (Ahmed, 1992: 8).

Dalam konteks dakwah Islam, universalisme gender yang tidak kontekstual menghadirkan tantangan serius. Dakwah Islam yang membawa pesan keadilan gender sering kali dipersepsi berada pada posisi defensif: antara harus menolak tuduhan ketertinggalan Islam atau dipaksa menyesuaikan diri dengan standar normatif eksternal. Situasi ini menciptakan dilema epistemologis dan komunikatif, di mana dakwah terjebak antara dua kutub ekstrem, yakni relativisme budaya yang menutup ruang kritik internal dan universalisme normatif yang menafikan konteks lokal. Padahal, dakwah Islam secara etis dan metodologis justru menuntut posisi moderat yang mampu menjembatani nilai-nilai universal keadilan dengan realitas sosial umat (Scott, 1999: 2).

Chandra Talpade Mohanty secara kritis menunjukkan bahwa universalisme feminism Barat kerap mereproduksi relasi kuasa baru dengan menempatkan perempuan non-Barat sebagai “korban universal” yang homogen. Dalam kerangka ini, perempuan Muslim sering direpresentasikan sebagai subjek pasif

yang terbelenggu tradisi dan menunggu pembebasan dari luar. Kritik Mohanty penting bagi dakwah Islam karena menegaskan bahwa narasi pembebasan yang tidak berangkat dari pengalaman konkret masyarakat justru berpotensi melanggengkan dominasi simbolik dan epistemologis. Dakwah yang mengadopsi universalisme semacam ini berisiko kehilangan daya komunikatif dan legitimasi sosial di tengah umat (Mohanty, 2003: 17).

Sejalan dengan kritik tersebut, Amira El Azhary Sonbol menolak klaim bahwa pengalaman perempuan Muslim dapat dinilai secara sah melalui parameter normatif Barat yang ahistoris. Dalam *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Sonbol menunjukkan bahwa banyak praktik sosial yang dianggap “tidak emansipatoris” justru menjadi ruang negosiasi penting bagi perempuan Muslim dalam konteks historis tertentu. Dengan menelusuri arsip hukum Islam dan dokumen pengadilan, Sonbol mengungkap bahwa perempuan memiliki kapasitas bertindak, mengambil keputusan, dan melindungi kepentingannya tanpa harus keluar dari kerangka sosial dan religius yang ada. Perspektif ini memperlihatkan bahwa keadilan gender tidak selalu mengambil bentuk yang seragam, melainkan selalu terikat pada konteks ruang dan waktu (Sonbol, 2018: 4).

Dalam perspektif dakwah Islam, kritik terhadap universalisme gender membuka ruang bagi pengembangan pendekatan dakwah yang kontekstual dan berkeadilan. Dakwah tidak harus menolak nilai-nilai universal seperti keadilan dan martabat manusia, tetapi juga tidak boleh mengadopsinya secara ahistoris dan ahkontekstual. Dakwah Islam justru berfungsi sebagai jalan tengah yang memadukan prinsip etis universal dengan kearifan sosial umat. Dengan pendekatan ini, dakwah mampu menghindari relativisme budaya yang membenarkan ketidakadilan atas nama tradisi, sekaligus menghindari universalisme normatif yang memaksakan satu model emansipasi sebagai standar tunggal (Ahmed, 1992: 245).

Lebih jauh, dakwah Islam kontekstual menempatkan keadilan gender sebagai proses sosial dan moral, bukan sebagai paket ideologis yang siap pakai. Keberpihakan dakwah terhadap keadilan tidak diukur dari sejauh mana ia meniru model Barat, melainkan dari kemampuannya merespons ketidakadilan nyata yang dialami perempuan dalam konteks sosial tertentu. Dengan demikian, dakwah Islam dapat berperan sebagai praksis transformasi sosial yang berakar pada nilai-nilai Islam sekaligus terbuka terhadap kritik dan pembaruan.

Pendekatan ini memiliki implikasi strategis bagi komunikasi dakwah di masyarakat plural. Dengan menolak dikotomi antara “Islam versus Barat” atau “tradisi versus modernitas”, dakwah Islam dapat tampil sebagai wacana etis yang

dialogis dan reflektif. Dakwah tidak lagi terjebak pada pembelaan normatif yang reaktif, tetapi mampu menghadirkan narasi alternatif tentang keadilan gender yang bersumber dari pengalaman historis umat dan nilai-nilai universal Islam. Dalam kerangka ini, kritik terhadap universalisme gender bukanlah penolakan terhadap keadilan, melainkan upaya memperjuangkan keadilan yang lebih kontekstual, manusiawi, dan berkelanjutan.

### **Praktik Hukum Islam sebagai Medium Dakwah Struktural Berbasis Keadilan Sosial**

Dalam banyak wacana normatif, hukum Islam kerap dipahami sebagai seperangkat aturan formal yang bersifat preskriptif dan statis. Pendekatan ini menempatkan hukum semata-mata sebagai teks normatif (*fīqh*) yang berdiri terpisah dari realitas sosial. Akibatnya, hukum Islam sering dipersepsikan sebagai instrumen kontrol yang kaku, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan perempuan dan relasi gender. Pandangan semacam ini tidak hanya menyederhanakan kompleksitas hukum Islam, tetapi juga mengaburkan potensinya sebagai medium dakwah sosial yang hidup dan kontekstual (Hallaq, 2009: 1).

Hukum Islam tidak pernah beroperasi sebagai sistem normatif yang terlepas dari realitas sosial. Hallaq menegaskan bahwa hukum Islam selalu bekerja dalam relasi sosial dan institusional tertentu (Hallaq, 2009: 1). Zubaida menambahkan bahwa pengadilan dan praktik hukum merupakan arena utama negosiasi keadilan dalam masyarakat Muslim (Zubaida, 2003: 41). Dalam konteks dakwah, pengalaman keadilan yang dihasilkan institusi hukum memiliki daya persuasi yang lebih kuat dibandingkan seruan normatif semata (Berger & Luckmann, 1966: 72).

Dalam perspektif dakwah Islam, hukum tidak dapat direduksi menjadi norma abstrak yang hanya berfungsi mengatur benar-salah secara formal. Hukum Islam justru beroperasi sebagai mekanisme sosial yang memediasi relasi antarindividu, distribusi sumber daya, serta perlindungan kelompok rentan. Dengan kata lain, praktik hukum Islam merupakan salah satu bentuk dakwah struktural, yakni dakwah yang bekerja melalui institusi, prosedur, dan praktik sosial untuk menghadirkan keadilan secara nyata dalam kehidupan umat. Dakwah semacam ini tidak bergantung pada retorika verbal, melainkan pada pengalaman langsung masyarakat terhadap keadilan yang dihasilkan oleh sistem hukum (Bourdieu, 1991: 117).

Dakwah yang berorientasi pada transformasi sosial menuntut perhatian

serius terhadap institusi dan kekuasaan simbolik. Bourdieu menegaskan bahwa kekuasaan simbolik bekerja melalui bahasa dan institusi yang dilegitimasi secara sosial (Bourdieu, 1991: 117). Eickelman dan Piscatori menunjukkan bahwa praktik keagamaan selalu berkelindan dengan struktur sosial dan politik umat (Eickelman & Piscatori, 1996: 3).

Kajian historiografis Amira El Azhary Sonbol menunjukkan bahwa praktik hukum Islam dalam masyarakat Muslim pra-modern justru memperlihatkan dimensi dakwah struktural. Melalui analisis arsip pengadilan syariah, Sonbol mengungkap bahwa perempuan secara aktif menggunakan institusi hukum untuk mengajukan gugatan, menyusun kontrak pernikahan, mengelola harta, dan mempertahankan hak ekonomi mereka (Sonbol, 2018: 87). Fakta ini menantang asumsi bahwa hukum Islam secara inheren menindas perempuan. Sebaliknya, hukum Islam tampil sebagai arena negosiasi sosial yang memungkinkan terwujudnya keadilan dalam batas-batas struktur yang ada.

Pendekatan ini memperlihatkan bahwa hukum Islam tidak berfungsi sebagai sistem normatif yang terlepas dari realitas, melainkan sebagai praktik sosial yang terus dinegosiasikan. Dalam konteks dakwah, hal ini memiliki implikasi penting: pesan keadilan Islam tidak hanya disampaikan melalui ceramah atau teks keagamaan, tetapi juga melalui pengalaman konkret umat dalam berhadapan dengan institusi hukum. Ketika hukum Islam mampu memberikan rasa keadilan, perlindungan, dan kepastian, maka pada saat yang sama ia menjalankan fungsi dakwah yang efektif dan persuasif (Zubaida, 2003: 41).

Lebih jauh, praktik hukum Islam sebagai dakwah struktural juga berkaitan erat dengan prinsip keadilan sosial. Hukum tidak hanya mengatur relasi individual, tetapi juga mencerminkan nilai moral kolektif suatu masyarakat. Dalam konteks ini, keberpihakan hukum terhadap kelompok rentan termasuk perempuan menjadi indikator penting dari keberhasilan dakwah Islam dalam mewujudkan nilai keadilan. Dalam perdebatan historis tentang perempuan dan Islam, hukum tampil sebagai arena moral-sosial yang memungkinkan negosiasi keadilan tanpa harus melepaskan kerangka religius yang diyakini oleh para pelakunya (Ahmed, 1992: 129).

Hukum Islam, ketika dipahami sebagai praktik sosial, berfungsi sebagai medium dakwah struktural yang membentuk kesadaran etis umat melalui pengalaman keadilan yang konkret. Dakwah semacam ini bekerja tidak melalui persuasi simbolik, melainkan melalui institusi yang menjamin perlindungan dan martabat manusia (Bourdieu, 1991: 117; Berger & Luckmann, 1966: 72).

Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini sejalan dengan gagasan dakwah

transformatif yang menekankan perubahan struktur sosial sebagai bagian integral dari misi keagamaan (Azra, 2012: 66).

Dakwah yang berorientasi pada perubahan sosial tidak dapat dilepaskan dari institusi yang mengatur kehidupan sehari-hari umat. Ketika hukum, pendidikan, dan ekonomi merefleksikan nilai keadilan, dakwah bekerja bukan melalui persuasi simbolik, melainkan melalui pengalaman sosial yang dirasakan langsung oleh masyarakat (Berger & Luckmann, 1966: 72).

Dalam kerangka keadilan sosial Islam, hukum tidak semata-mata berfungsi sebagai mekanisme pengaturan relasi individual, melainkan juga merefleksikan nilai moral kolektif yang hidup dalam masyarakat. Leila Ahmed menegaskan bahwa dalam sejarah perdebatan tentang perempuan dan Islam, hukum menjadi arena moral-sosial yang memungkinkan negosiasi keadilan tanpa harus melepaskan kerangka religius yang diyakini oleh para pelakunya, sehingga keberpihakan hukum terhadap kelompok rentan termasuk perempuan menjadi indikator penting dari etos keadilan Islam (Ahmed, 1992: 129).

Sejalan dengan itu, kajian historiografis Amira El Azhary Sonbol menunjukkan bahwa dalam masyarakat Muslim pra-modern, perempuan secara aktif memanfaatkan institusi hukum Islam—melalui pengadilan syariah, kontrak pernikahan, dan pengelolaan harta untuk melawan ketidakadilan domestik dan ekonomi, tanpa harus keluar dari struktur sosial dan religius yang ada (Sonbol, 2018: 87).

Sintesis ini memperlihatkan bahwa praktik hukum Islam dapat dipahami sebagai bentuk dakwah struktural yang bekerja melalui pengalaman keadilan yang konkret, di mana hukum tidak hanya menyampaikan norma secara verbal, tetapi juga membentuk kesadaran etis umat melalui perlindungan nyata terhadap martabat dan agensi perempuan.

Hal ini menegaskan bahwa dakwah keadilan tidak selalu hadir dalam bentuk perlawanan ideologis, tetapi sering kali terwujud melalui penggunaan instrumen hukum yang tersedia.

Dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer, pembacaan ulang praktik hukum Islam sebagai medium dakwah struktural menjadi sangat relevan. Dakwah Islam tidak cukup berhenti pada seruan normatif tentang keadilan gender, tetapi perlu diwujudkan dalam reformasi dan penguatan praktik hukum yang berpihak pada keadilan sosial. Dengan demikian, hukum Islam dapat berfungsi sebagai sarana transformasi sosial yang nyata, bukan sekadar simbol normatif yang diperdebatkan secara ideologis.

Pendekatan ini juga membantu dakwah Islam keluar dari dikotomi sempit

antara teks dan konteks. Hukum Islam dipahami bukan sebagai norma ideal yang terpisah dari kehidupan sosial, melainkan sebagai praktik hidup yang terus dibentuk oleh interaksi antara nilai-nilai agama dan realitas masyarakat. Dalam kerangka dakwah, pemahaman ini memungkinkan penyampaian pesan Islam yang lebih membumi, kontekstual, dan relevan dengan pengalaman umat. Dengan menempatkan hukum Islam sebagai medium dakwah struktural, dakwah Islam dapat berkontribusi secara nyata dalam membangun tatanan sosial yang lebih adil dan berkeadilan gender.

### **Agensi Perempuan sebagai Subjek Dakwah dan Transformasi Sosial**

Perdebatan tentang perempuan dalam diskursus Islam sering kali bergerak antara dua kutub ekstrem: perempuan diposisikan sebagai korban pasif struktur patriarki atau sebaliknya sebagai simbol emansipasi yang harus sepenuhnya terlepas dari tradisi religius. Kedua pendekatan ini sama-sama problematis karena mengabaikan kapasitas perempuan sebagai agen sosial yang mampu bertindak secara reflektif di dalam struktur sosial dan keagamaan yang ada. Dalam konteks dakwah Islam, pengabaian terhadap agensi perempuan berdampak serius karena menjadikan perempuan semata-mata sebagai objek binaan dakwah, bukan sebagai subjek aktif dalam proses transformasi sosial (Scott, 1999: 1).

Konsep agensi merujuk pada kemampuan individu untuk bertindak, membuat pilihan, dan memengaruhi struktur sosial yang melingkupinya. Dalam kerangka sosiologi, agensi tidak dipahami sebagai kebebasan absolut dari struktur, melainkan sebagai kapasitas bertindak di dalam batasan-batasan sosial tertentu (Giddens, 1984: 14). Perspektif ini penting bagi dakwah Islam karena memungkinkan pembacaan yang lebih realistik dan adil terhadap pengalaman perempuan Muslim. Perempuan tidak harus ditempatkan sebagai korban total sistem patriarki atau sebagai aktor heroik yang sepenuhnya bebas dari struktur, melainkan sebagai subjek moral dan sosial yang terus bernegosiasi dengan norma, hukum, dan tradisi.

Kajian historiografis Amira El Azhary Sonbol memberikan kontribusi penting dalam memahami agensi perempuan Muslim secara historis. Melalui analisis arsip pengadilan syariah, Sonbol menunjukkan bahwa perempuan secara aktif menggunakan mekanisme hukum untuk melindungi kepentingan ekonomi, mengatur relasi keluarga, dan menuntut keadilan (Sonbol, 2018: 90).

Fakta ini menegaskan bahwa perempuan Muslim tidak hanya hadir dalam sejarah sebagai objek regulasi, tetapi juga sebagai aktor yang sadar dan strategis dalam memanfaatkan struktur hukum yang tersedia. Dalam konteks dakwah,

temuan ini menantang narasi yang memosisikan perempuan semata-mata sebagai pihak yang harus “dibebaskan” melalui intervensi eksternal.

Dalam perspektif dakwah Islam, pengakuan terhadap agensi perempuan memiliki implikasi normatif dan strategis yang signifikan. Dakwah yang berkeadilan gender tidak dapat berhenti pada penyampaian pesan moral secara satu arah, melainkan harus membuka ruang partisipasi aktif perempuan sebagai pelaku dakwah dan perubahan sosial. Perempuan bukan hanya sasaran dakwah, tetapi juga subjek yang memiliki otoritas moral dan pengalaman sosial untuk menyampaikan nilai-nilai Islam dalam konteks kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip etika Islam yang menempatkan manusia sebagai subjek bermartabat dan bertanggung jawab atas tindakan sosialnya (Ahmed, 1992: 243).

Lebih jauh, agensi perempuan dalam dakwah tidak selalu tampil dalam bentuk perlawanan terbuka terhadap struktur patriarki. Dalam banyak konteks, agensi justru diwujudkan melalui strategi negosiasi, adaptasi, dan pemanfaatan ruang-ruang sosial yang tersedia. Sebagaimana ditunjukkan oleh studi tentang praktik sosial perempuan Muslim, tindakan-tindakan yang secara simbolik tampak “konservatif” tidak selalu menandakan ketiadaan agensi; sebaliknya, tindakan tersebut dapat menjadi strategi rasional untuk mempertahankan otonomi, keamanan, dan pengaruh sosial dalam konteks tertentu (Mahmood, 2005: 14).

Dalam perspektif strukturalis, agensi tidak pernah berdiri di luar struktur, melainkan selalu terwujud melalui pemanfaatan aturan dan sumber daya yang tersedia. Dengan demikian, kemampuan perempuan untuk bertindak dalam kerangka hukum Islam justru menegaskan keberadaan agensi, bukan ketiadaannya (Giddens, 1984: 25).

Pemahaman ini penting agar dakwah Islam tidak terjebak pada penilaian normatif yang menyederhanakan kompleksitas pengalaman perempuan.

Dalam perspektif strukturalis, agensi tidak berarti kebebasan absolut dari struktur, melainkan kemampuan bertindak melalui aturan dan sumber daya yang tersedia. Dengan demikian, praktik perempuan dalam memanfaatkan hukum Islam justru menegaskan keberadaan agensi sosial, bukan ketiadaannya (Giddens, 1984: 25).

Temuan ini sejalan dengan kajian sejarah sosial Islam yang menunjukkan bahwa pengadilan syariah merupakan ruang negosiasi aktif, di mana perempuan dapat mengartikulasikan kepentingan ekonomi dan keluarga secara sah (Zubaida, 2003: 41; Sonbol, 2018: 87).

Dalam kerangka transformasi sosial, pengakuan terhadap agensi perempuan memungkinkan dakwah Islam berfungsi sebagai kekuatan perubahan yang

inklusif. Dakwah tidak lagi dipahami sebagai proses indoktrinasi dari atas ke bawah, melainkan sebagai praksis dialogis yang melibatkan pengalaman dan pengetahuan perempuan sebagai bagian dari sumber etika sosial Islam. Dengan menempatkan perempuan sebagai subjek dakwah, dakwah Islam dapat memperluas basis sosialnya sekaligus memperkuat legitimasi moral pesan keadilan yang disampaikannya.

Dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer, pendekatan ini memiliki relevansi yang mendesak. Isu-isu ketidakadilan gender tidak dapat diselesaikan hanya melalui reformulasi teks normatif, tetapi membutuhkan keterlibatan aktif perempuan dalam ruang-ruang sosial, hukum, dan keagamaan. Dakwah Islam yang mengakui dan memberdayakan agensi perempuan berpotensi menjadi motor transformasi sosial yang berkelanjutan, karena perubahan tidak hanya dipaksakan secara normatif, tetapi tumbuh dari partisipasi aktif umat itu sendiri. Dengan demikian, agensi perempuan bukan sekadar konsep analitis, melainkan fondasi etis dan praktis bagi dakwah Islam yang berkeadilan dan transformatif.

### **Implikasi Rekonstruksi Historiografi bagi Strategi Dakwah Islam di Indonesia**

Rekonstruksi historiografi perempuan dalam masyarakat Islam sebagaimana ditawarkan oleh Amira El Azhary Sonbol memiliki implikasi strategis yang signifikan bagi pengembangan dakwah Islam di Indonesia. Dakwah Islam di Indonesia berlangsung dalam konteks sosial yang plural, historis, dan kultural, di mana isu gender sering kali dipertautkan dengan ketegangan antara tradisi keagamaan, modernitas, dan wacana global tentang hak perempuan. Dalam situasi ini, dakwah yang tidak memiliki landasan historis yang adil berisiko terjebak pada dua kecenderungan ekstrem: pembelaan normatif yang ahistoris atau adopsi wacana global yang tidak sepenuhnya selaras dengan pengalaman sosial umat (Casanova, 1994: 3).

Pendekatan historiografis Sonbol membuka kemungkinan bagi dakwah Islam Indonesia untuk keluar dari jebakan tersebut. Dengan menempatkan perempuan sebagai subjek sejarah yang aktif dan rasional, rekonstruksi historiografi memungkinkan dakwah mengembangkan narasi keadilan gender yang berakar pada pengalaman historis umat Islam sendiri. Bagi konteks Indonesia, pendekatan ini relevan karena sejarah Islam Nusantara menunjukkan keterlibatan perempuan dalam berbagai ruang sosial, pendidikan, ekonomi, dan keagamaan yang sering kali luput dari narasi sejarah arus utama. Dakwah Islam yang berangkat dari pembacaan historis semacam ini dapat memperkuat legitimasi

pesan keadilan gender tanpa harus berhadapan secara konfrontatif dengan tradisi lokal (Laffan, 2003: 112).

Laffan menunjukkan bahwa sejarah Islam di Nusantara memperlihatkan keterlibatan aktif perempuan dalam ruang pendidikan, ekonomi, dan keagamaan, suatu konteks historis yang relevan bagi pengembangan dakwah Islam berkeadilan gender yang berakar pada pengalaman lokal (Laffan, 2003: 112).

Rekonstruksi historiografi menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam tentang keadilan tidak hanya hidup dalam teks, tetapi juga diwujudkan melalui institusi sosial dan praktik hukum. Dalam konteks Indonesia, hal ini berarti dakwah tidak cukup disampaikan melalui mimbar dan ceramah, tetapi juga melalui penguatan lembaga sosial-keagamaan—seperti pengadilan agama, lembaga pendidikan Islam, dan organisasi kemasyarakatan—agar lebih sensitif terhadap keadilan gender. Pendekatan ini sejalan dengan gagasan dakwah sebagai praksis sosial yang berorientasi pada perubahan struktural, bukan sekadar perubahan sikap individual (Zubaida, 2003: 44).

Zubaida menegaskan bahwa hukum dan institusi dalam masyarakat Muslim merupakan arena praksis sosial tempat nilai keadilan diwujudkan, sehingga dakwah yang berorientasi pada perubahan struktural menjadi lebih efektif daripada sekadar seruan normatif individual Zubaida (Zubaida, 2003: 44)

Lebih jauh, rekonstruksi historiografi perempuan Islam juga mendorong dakwah Indonesia untuk mengembangkan strategi komunikasi yang lebih dialogis dan kontekstual. Sejarah perempuan Muslim yang plural dan dinamis dapat menjadi sumber narasi alternatif dalam menghadapi stereotip global tentang Islam dan perempuan. Dengan menghadirkan pengalaman historis perempuan Muslim Indonesia secara empiris dan kontekstual, dakwah dapat berfungsi sebagai medium klarifikasi dan dialog lintas budaya, bukan sekadar sebagai alat pembelaan identitas. Dalam hal ini, dakwah Islam berperan tidak hanya sebagai penyampai pesan normatif, tetapi juga sebagai produsen pengetahuan sosial yang berkeadilan (Said, 1978: 31).

Rekonstruksi historiografi juga berdampak pada cara dakwah memandang peran perempuan dalam transformasi sosial. Perempuan tidak lagi ditempatkan semata-mata sebagai objek dakwah atau penerima pesan moral, melainkan sebagai mitra strategis dan subjek dakwah itu sendiri. Dalam konteks Indonesia, pengakuan terhadap agensi perempuan sejalan dengan realitas sosial di mana perempuan aktif dalam organisasi keagamaan, pendidikan, dan gerakan sosial Islam. Dakwah yang mengintegrasikan pengalaman dan kepemimpinan perempuan berpotensi memperluas jangkauan sosial dakwah sekaligus

memperkuat pesan keadilan yang disampaikannya (Sonbol, 2018: 185).

Sonbol menunjukkan bahwa rekonstruksi historiografi perempuan Islam mendorong pergeseran dakwah dari pendekatan yang memosisikan perempuan sebagai objek menuju pengakuan perempuan sebagai mitra strategis dan subjek transformasi sosial (Sonbol, 2018: 185).

Pada akhirnya, implikasi terpenting dari rekonstruksi historiografi perempuan Islam bagi dakwah Indonesia terletak pada kemampuannya membangun pendekatan dakwah yang berkeadilan, kontekstual, dan berkelanjutan. Dakwah tidak lagi dipahami sebagai proses indoktrinasi normatif yang terpisah dari realitas sejarah, melainkan sebagai praksis sosial yang tumbuh dari pengalaman umat dan diarahkan pada kemaslahatan bersama. Dengan menjadikan sejarah sebagai sumber refleksi etis dan strategis, dakwah Islam di Indonesia dapat memainkan peran yang lebih signifikan dalam merespons tantangan ketidakadilan gender sekaligus menjaga relevansinya di tengah perubahan sosial yang cepat.

Sejarah Islam di Indonesia memperlihatkan keterlibatan aktif umat termasuk perempuan dalam ruang sosial dan keagamaan. Laffan menegaskan bahwa Islam Nusantara berkembang melalui praktik sosial umat, bukan melalui doktrin abstrak semata (Laffan, 2003: 112). Azra menunjukkan bahwa dinamika ini membentuk corak dakwah Islam Indonesia yang kontekstual dan historis (Azra, 2012: 66).

Pengakuan terhadap agensi perempuan menuntut pergeseran paradigma dakwah dari pendekatan paternalistik menuju model partisipatif. Perempuan tidak lagi diposisikan semata sebagai objek binaan dakwah, melainkan sebagai subjek moral dan sosial yang berkontribusi aktif dalam transformasi umat (Mahmood, 2005: 14; Abdullah, 2017: 92).

## **PENUTUP**

Penelitian ini menunjukkan bahwa rekonstruksi historiografi perempuan dalam masyarakat Islam sebagaimana ditawarkan oleh Amira El Azhary Sonbol memiliki arti penting, baik secara epistemologis maupun praksis, bagi pengembangan dakwah Islam yang berkeadilan gender. Dengan menantang eksotisme orientalis dan pembacaan normatif yang ahistoris, pendekatan Sonbol membuka ruang bagi pemahaman baru tentang perempuan Muslim sebagai subjek sejarah yang aktif, rasional, dan bermartabat. Perspektif ini tidak hanya memperkaya studi historiografi Islam dan kajian gender, tetapi juga memberikan dasar konseptual yang kuat bagi dakwah Islam untuk keluar dari pola defensif dan apologetik yang

selama ini kerap muncul dalam respons terhadap kritik global tentang ketidakadilan gender.

Hasil kajian ini menegaskan bahwa dakwah Islam memiliki potensi epistemologis untuk berfungsi sebagai jalan tengah antara dua kutub ekstrem: relativisme budaya yang berisiko membenarkan ketidakadilan atas nama tradisi, dan universalisme normatif Barat yang sering mengabaikan konteks sosial-historis masyarakat Muslim. Melalui pembacaan sejarah sosial yang kontekstual, dakwah Islam dapat mengintegrasikan nilai-nilai universal seperti keadilan, martabat manusia, dan kemaslahatan dengan pengalaman konkret umat. Dengan demikian, dakwah tidak semata-mata berperan sebagai penyampai norma, tetapi sebagai praksis komunikasi etis yang relevan, reflektif, dan transformatif dalam masyarakat plural.

Kajian ini juga memperlihatkan bahwa hukum Islam, ketika dipahami sebagai praktik sosial yang hidup dan historis, dapat berfungsi sebagai medium dakwah struktural yang efektif. Arsip hukum Islam menunjukkan bahwa perempuan memiliki ruang agensi yang nyata dalam mengelola relasi sosial, ekonomi, dan keluarga. Pengakuan terhadap agensi perempuan sebagai subjek dakwah memperkuat pemahaman dakwah Islam sebagai proses transformasi sosial yang inklusif dan dialogis, bukan sekadar mekanisme pengaturan moral dari atas ke bawah. Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini selaras dengan realitas sosial di mana perempuan Muslim aktif berpartisipasi dalam pendidikan, organisasi keagamaan, dan gerakan sosial Islam.

Implikasi dari temuan ini menegaskan pentingnya penguatan dakwah berbasis sejarah sosial yang empiris dan kontekstual. Dakwah Islam tidak cukup disampaikan melalui retorika verbal, tetapi perlu diintegrasikan dengan penguatan institusi sosial-keagamaan agar nilai keadilan gender dapat dialami secara nyata oleh umat. Selain itu, strategi dakwah ke depan perlu secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai mitra strategis dalam transformasi sosial, dengan mengakui kepemimpinan, pengalaman, dan otoritas moral mereka.

Sebagai penutup, penelitian ini merekomendasikan pengembangan kajian lanjutan yang lebih empiris, khususnya penelitian historiografi perempuan Islam berbasis arsip lokal Indonesia, seperti dokumen pengadilan agama, catatan kolonial, dan sumber komunitas keagamaan. Kajian semacam ini tidak hanya akan memperkaya khazanah akademik, tetapi juga berpotensi menjadi sumber strategis bagi pengembangan dakwah Islam yang lebih kontekstual, berkeadilan, dan berkelanjutan di masa depan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I. (2017). *Konstruksi dan reproduksi kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim women need saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Azra, A. (2012). *Islam Indonesia: Intelektual, budaya, dan politik*. Bandung: Mizan.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York, NY: Doubleday.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. New York, NY: Anchor Books.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Eickelman, D. F., & Piscatori, J. (1996). *Muslim politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization* (Vol. 1). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Laffan, M. (2003). *Islamic nationhood and colonial Indonesia: The umma below the winds*. London: RoutledgeCurzon.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: An historical and theological inquiry*. Oxford: Blackwell.
- Mir-Hosseini, Z. (2000). *Marriage on trial: Islamic family law in Iran and Morocco*. London: I.B. Tauris.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders: Decolonizing theory*,

- practicing solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nurmila, N. (2011). *Women, Islam and everyday life in Indonesia: Renegotiating polygamy in Indonesia*. London: Routledge.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Scott, J. W. (1999). *Gender and the politics of history* (Rev. ed.). New York, NY: Columbia University Press.
- Sonbol, A. E. A. (2018). *Beyond the exotic: Women's histories in Islamic societies*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society: Citizenship, secularisation and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York, NY: Oxford University Press.
- Zubaida, S. (2003). *Law and power in the Islamic world*. London: I.B. Tauris.

