



Konstruksi Keluarga Ideal dalam Perspektif Manajemen Dakwah

Nierna Yayah Daryati^{1*}, M. Taufiq Rahman² & Yeni Huriani³

¹²³UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

**neirnayayahdaryati@gmail.com*

ABSTRAK

Artikel ini merupakan review akademik kritis atas pemikiran Penny Edgell mengenai konstruksi “keluarga ideal” dalam wacana keagamaan, dengan menempatkannya dalam perspektif manajemen dakwah. Melalui pendekatan kajian pustaka analitis, artikel ini menganalisis bagaimana institusi keagamaan berfungsi sebagai aktor dakwah yang secara sistematis memproduksi, mengelola, dan mereproduksi norma keluarga ideal melalui retorika keagamaan, praktik komunitas, serta program pembinaan keluarga. Analisis menunjukkan bahwa dakwah keluarga tidak hanya bekerja sebagai transmisi ajaran normatif, tetapi sebagai proses manajerial yang membentuk kerangka moral, batas simbolik, dan standar evaluatif tentang keluarga “baik”, “normal”, dan “bermasalah”. Dengan mereview kerangka Edgell secara kritis, artikel ini mengidentifikasi keterbatasan pendekatan tersebut ketika diterapkan dalam konteks Islam Indonesia yang ditandai oleh pluralitas otoritas keagamaan dan keragaman praktik dakwah. Oleh karena itu, artikel ini mengajukan perspektif dakwah sosiologis sebagai penguatan konseptual dalam manajemen dakwah keluarga, yang memandang dakwah sebagai praksis komunikasi sosial yang dialogis, kontekstual, dan peka terhadap agensi perempuan serta dinamika keluarga Muslim. Artikel ini berkontribusi pada pengembangan kajian manajemen dakwah dengan memperluas pemahaman tentang peran kelembagaan dakwah dalam konstruksi norma keluarga dan moralitas sosial.

Kata Kunci: Manajemen Dakwah, Dakwah Keluarga, Keluarga Ideal, Sosiologi Agama, Penny Edgell

ABSTRACT

This article presents a critical academic review of Penny Edgell's analysis of the construction of the “ideal family” in religious discourse, examined through the perspective of da'wah management. Employing an analytical literature review, this study explores how religious institutions operate as da'wah actors that systematically produce, manage, and reproduce normative family ideals through religious rhetoric, community practices, and family-oriented programs. The analysis demonstrates that family da'wah functions not merely as the transmission of doctrinal teachings, but as a managerial process that shapes moral frameworks, symbolic boundaries, and evaluative standards of “good,” “normal,” and “problematic” families. By critically engaging Edgell's framework, this article highlights its limitations when applied to the Indonesian Muslim context, which is characterized by plural religious authorities and diverse da'wah practices. Accordingly, the article proposes a sociological da'wah perspective as a conceptual enhancement for family da'wah management, one that views da'wah as a dialogical and contextual social praxis attentive to women's agency and the lived realities of Muslim families. This study contributes to da'wah management scholarship by advancing a sociological understanding of how da'wah institutions shape family norms and social morality.

Keywords: Da'wah Management, Family Da'Wah, Ideal Family, Sociology Of Religion, Penny Edgell

PENDAHULUAN

Kajian sosiologi agama kontemporer semakin menaruh perhatian pada bagaimana institusi keagamaan berinteraksi dengan dinamika kehidupan sehari-hari, khususnya dalam membentuk nilai moral yang mengatur relasi keluarga, gender, dan tahapan kehidupan (*life course*), karena agama beroperasi melalui praktik sosial dan narasi moral yang tertanam dalam pengalaman hidup umat sehari-hari juga melalui interaksinya dengan struktur sosial dan ruang publik (Ammerman, 2013: 2; Casanova, 1994: 6).

Pendekatan sosiologi agama kontemporer menekankan bahwa agama hadir dan bekerja terutama dalam praktik kehidupan sehari-hari, bukan semata dalam doktrin dan ritus formal. Dalam konteks ini, keluarga menjadi ruang utama di mana nilai-nilai religius dihidupi, dinegosiasikan, dan diberi makna dalam interaksi sosial konkret (McGuire, 2008: 12; Ammerman, 2013: 2).

Dalam perspektif sosiologi agama, institusi keagamaan dipahami sebagai mekanisme sosial yang mengonstruksi dan memelihara tatanan makna moral dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam pengaturan relasi keluarga, peran gender, dan siklus kehidupan, melalui proses objektivasi dan legitimasi simbolik (Berger, 1967:128).

Perhatian ini menjadi semakin relevan di masyarakat religius seperti Indonesia, di mana agama tidak hanya berfungsi sebagai sistem kepercayaan personal, tetapi juga sebagai sumber otoritas moral yang memengaruhi praktik sosial, struktur keluarga, dan ekspektasi normatif dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks ini, keluarga tidak lagi dipahami sekadar sebagai unit privat, melainkan sebagai arena sosial tempat nilai-nilai religius dinegosiasikan, dilegitimasi, dan diperaktikkan secara konkret melalui interaksi antara institusi keagamaan dan kehidupan sehari-hari umat (Casanova, 1994: 6).

Dalam masyarakat Muslim Indonesia, diskursus tentang keluarga ideal seperti konsep keluarga *sakinah*, relasi gender harmonis, serta pembagian peran domestik dan publik perempuan, diproduksi dan disirkulasikan secara intens melalui institusi keagamaan, termasuk masjid, majelis taklim, dan organisasi keislaman, yang berfungsi sebagai otoritas moral dan kultural dalam membentuk norma kehidupan keluarga Muslim (Azra, 2006: 41).

Dalam masyarakat religius seperti Indonesia, agama tidak hanya berfungsi sebagai sistem keyakinan personal, tetapi juga sebagai sumber otoritas moral publik yang dijalankan melalui pengelolaan institusional dakwah oleh berbagai aktor dan lembaga keagamaan (Casanova, 1994: 6). Melalui perencanaan,

pengorganisasian, dan pelaksanaan program dakwah seperti khutbah, pengajian keluarga, majelis taklim, dan pembinaan umat institusi dakwah berperan aktif dalam memproduksi dan mendistribusikan norma-norma sosial yang dilegitimasi secara religius, termasuk definisi tentang keluarga ideal (Azra, 2006: 41).

Dalam kerangka ini, dakwah tidak hanya bekerja sebagai transmisi ajaran normatif, tetapi sebagai mekanisme institusional yang mengelola wacana moral dan mengarahkan orientasi hidup umat melalui praktik sosial yang berulang (Berger, 1967: 128). Oleh karena itu, keluarga tidak lagi dipahami semata sebagai unit privat, melainkan sebagai arena strategis dakwah tempat nilai-nilai religius diproduksi, dinegosiasikan, dan dilegitimasi secara kelembagaan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim (Hefner, 2011: 18).

Dengan demikian, kajian tentang keluarga dalam perspektif dakwah tidak dapat dilepaskan dari analisis manajemen dakwah sebagai mekanisme institusional yang membentuk orientasi moral, ekspektasi gender, dan standar kehidupan keluarga Muslim.

Konsep keluarga ideal tidak berdiri di luar konteks sosial, melainkan merupakan hasil konstruksi kultural yang terus direproduksi melalui simbol, bahasa, dan strategi moral yang dilegitimasi secara sosial (Swidler, 1986: 279). Dalam masyarakat modern, konstruksi ini sering kali tampil sebagai norma moral yang tampak alamiah, meskipun sesungguhnya bersifat historis dan kontekstual (Cherlin, 2004: 850).

Dakwah keluarga tidak hanya menyampaikan ajaran normatif, tetapi juga membentuk kerangka moral yang menentukan apa yang dianggap sebagai keluarga “baik”, “normal”, dan “bermasalah”. Melalui bahasa dan simbol keagamaan, agama beroperasi sebagai sumber otoritas simbolik yang melegitimasi kategori-kategori moral tersebut tanpa paksaan langsung (Bourdieu, 1991: 170). Proses ini memungkinkan nilai-nilai religius terobjektifikasi sebagai tatanan moral yang tampak alamiah dalam kehidupan sosial keluarga (Berger, 1967: 128). Pada saat yang sama, kerangka normatif yang diproduksi institusi keagamaan kerap berhadapan dengan keragaman praktik keluarga umat, sehingga menciptakan ketegangan berkelanjutan antara ideal moral dan realitas sosial keluarga Muslim (Edgell, 2003: 164).

Dalam konteks teoretis inilah kontribusi Penny Edgell menjadi signifikan. Dalam bab *“In Rhetoric and Practice: Defining the ‘Good Family’ in Local Congregation”*, Edgell menunjukkan bahwa definisi tentang “keluarga yang baik” tidak hadir secara netral atau alamiah, melainkan dibentuk melalui retorika institusional dan praktik sosial di tingkat jemaat lokal. Keluarga ideal diproduksi sebagai konstruksi

moral yang menggabungkan nilai teologis, norma budaya, dan kepentingan institusional, serta berfungsi sebagai standar normatif yang mengatur legitimasi sosial berbagai bentuk keluarga (Edgell, 2003: 164). Melalui analisis empiris, Edgell menegaskan bahwa wacana keagamaan tentang keluarga tidak sekadar merefleksikan doktrin agama, tetapi juga secara aktif membentuk batas-batas moral komunitas.

Lebih jauh, Edgell mengungkap adanya jarak antara retorika normatif institusi keagamaan dan praktik kehidupan keluarga anggota jemaat. Meskipun institusi keagamaan mempromosikan model keluarga tertentu sebagai ideal moral, realitas sosial menunjukkan keragaman pengalaman keluarga yang tidak selalu selaras dengan standar normatif tersebut (Edgell, 2003: 164). Namun demikian, retorika tentang “keluarga baik” tetap memiliki daya regulatif yang kuat karena bekerja sebagai kekuasaan simbolik yang membentuk kerangka evaluatif moral tanpa paksaan langsung (Bourdieu, 1991: 170). Dalam kerangka sosiologi agama, mekanisme ini memungkinkan nilai-nilai religius dilegitimasi sebagai tatanan moral objektif yang digunakan untuk menilai kepatuhan moral, legitimasi sosial, dan identitas keagamaan individu maupun keluarga (Berger, 1967: 128).

Relevansi analisis Edgell menjadi semakin penting ketika dikaji dalam konteks masyarakat Muslim seperti Indonesia, di mana wacana keagamaan tentang keluarga juga memainkan peran sentral dalam pembentukan norma sosial. Namun, kajian sosiologi agama di Indonesia masih relatif didominasi oleh pendekatan normatif-teologis atau deskriptif-sosiologis yang belum secara memadai mengkaji bagaimana definisi keluarga ideal diproduksi melalui praktik institusional keagamaan sehari-hari. Dengan kata lain, masih terdapat keterbatasan kajian yang menelaah keluarga sebagai konstruksi moral yang dibentuk melalui interaksi antara retorika dakwah, praktik komunitas, dan pengalaman hidup umat.

Di sinilah letak *research gap* yang ingin dijembatani oleh artikel ini. Meskipun karya Edgell berangkat dari konteks jemaat Kristen di Amerika Serikat, kerangka analitis yang ia tawarkan belum banyak direview secara kritis dan dikontekstualkan dalam diskursus sosiologi agama di masyarakat Muslim, khususnya Indonesia. Padahal, pendekatan Edgell memiliki potensi besar untuk memperkaya kajian tentang agama dan keluarga di konteks Islam, terutama dalam membaca bagaimana institusi keagamaan memproduksi norma keluarga ideal sekaligus menghadapi keragaman praktik sosial umat.

Berdasarkan problematisasi tersebut, artikel ini bertujuan mereview secara kritis argumen utama Penny Edgell, sekaligus menempatkannya dalam diskursus sosiologi agama yang lebih luas dengan mempertimbangkan relevansinya bagi

konteks Indonesia dan Islam. Dengan demikian, review ini tidak hanya berfungsi sebagai ringkasan akademik, tetapi juga sebagai upaya reflektif untuk memperluas pemanfaatan kerangka Edgell dalam memahami relasi antara agama, keluarga, dan moralitas sosial di masyarakat plural dan religius seperti Indonesia.

Kajian sosiologi agama menegaskan bahwa agama tidak dapat dipahami hanya sebagai sistem keyakinan privat, melainkan sebagai institusi sosial yang secara aktif membentuk norma moral dan tatanan kehidupan sehari-hari umatnya (Berger, 1967: 128). Dalam kerangka ini, keluarga menjadi salah satu arena utama di mana nilai-nilai religius diproduksi, dilegitimasi, dan direproduksi melalui praktik sosial yang berulang.

Sejalan dengan itu, Casanova menunjukkan bahwa agama modern tetap memiliki daya regulatif dalam ruang publik melalui produksi makna moral yang mengatur kehidupan sosial, termasuk dalam ranah keluarga dan relasi gender (Casanova, 1994: 6). Dengan demikian, diskursus keagamaan tentang keluarga tidak bersifat netral, melainkan mengandung dimensi kekuasaan simbolik yang menentukan standar moral tertentu sebagai ideal.

Penny Edgell secara spesifik memperlihatkan bahwa definisi tentang “keluarga yang baik” dibentuk melalui retorika institusional dan praktik keagamaan di tingkat komunitas, sehingga keluarga ideal tampil sebagai konstruksi moral yang dilegitimasi secara kolektif (Edgell, 2003: 164). Konstruksi ini berfungsi sebagai kerangka evaluatif yang mengatur cara komunitas keagamaan menilai kepatuhan moral individu dan keluarga.

Dalam konteks masyarakat religius, bahasa dan simbol keagamaan memiliki kekuatan simbolik untuk menormalisasi nilai tertentu tanpa paksaan langsung, sehingga norma keluarga ideal diterima sebagai kebenaran moral yang seolah-olah alamiah (Bourdieu, 1991: 170). Mekanisme inilah yang membuat wacana keluarga ideal tetap berpengaruh meskipun realitas praktik keluarga sangat beragam.

Di Indonesia, kajian tentang keluarga Muslim menunjukkan bahwa wacana keagamaan mengenai keluarga sakinah dan peran gender ideal sering kali berhadapan dengan praktik sosial yang lebih kompleks, di mana perempuan dan keluarga melakukan negosiasi aktif terhadap norma religius yang dominan (Nurmila, 2011: 3). Temuan ini memperkuat relevansi pendekatan Edgell untuk dibaca secara kritis dan kontekstual dalam diskursus sosiologi agama Islam.

Meskipun kajian tentang agama dan keluarga telah berkembang luas, sebagian besar studi masih cenderung menempatkan keluarga sebagai objek normatif ajaran agama, bukan sebagai konstruksi sosial yang dibentuk melalui praktik institusional dan relasi kekuasaan simbolik (Asad, 2003: 25). Pendekatan

semacam ini sering kali mengabaikan proses bagaimana norma keluarga diproduksi, dinegosiasikan, dan dipertahankan dalam kehidupan sosial umat beragama.

Dalam konteks studi Islam di Indonesia, kajian tentang keluarga dan dakwah masih dominan berorientasi pada preskripsi teologis mengenai keluarga ideal, sementara analisis kritis terhadap praktik dakwah sebagai proses komunikasi sosial relatif terbatas (Abdullah, 2017: 21). Akibatnya, hubungan antara wacana keagamaan, institusi dakwah, dan pembentukan standar moral keluarga belum sepenuhnya dibaca dalam kerangka sosiologi agama yang reflektif.

Di tingkat global, sejumlah sosiolog agama menekankan bahwa kajian agama kontemporer perlu lebih serius menelaah bagaimana institusi keagamaan beroperasi di level mikro kehidupan sehari-hari, termasuk dalam pembentukan identitas keluarga dan relasi gender, bukan hanya pada level doktrin dan ideologi (Ammerman, 2013: 2). Cela inilah yang menjadikan pemikiran Penny Edgell relevan untuk direview secara kritis dan dikontekstualkan, sekaligus menunjukkan keterbatasan penerapannya tanpa adaptasi pada konteks masyarakat Muslim seperti Indonesia.

LANDASAN TEORETIS

Landasan teoretis artikel ini berpijak pada tradisi sosiologi agama yang memandang agama sebagai institusi sosial yang berperan aktif dalam membentuk tatanan moral, identitas sosial, dan praktik kehidupan sehari-hari. Dalam perspektif ini, agama tidak direduksi sebagai sistem keyakinan individual, melainkan sebagai struktur makna yang dilegitimasi secara sosial dan beroperasi melalui bahasa, simbol, serta praktik institusional (Berger, 1967: 128). Pendekatan ini memungkinkan analisis terhadap bagaimana norma keagamaan tentang keluarga diproduksi, dipertahankan, dan dinegosiasikan dalam kehidupan sosial umat.

Dalam kerangka struktural, agama juga dipahami sebagai sumber otoritas moral publik yang memiliki daya regulatif dalam mengatur kehidupan sosial, termasuk dalam ranah keluarga dan relasi gender (Casanova, 1994: 6). Melalui institusi keagamaan, agama membangun standar normatif tentang pernikahan, pembagian peran gender, dan tahapan kehidupan, yang kemudian diinternalisasi sebagai pedoman moral dalam kehidupan keluarga. Dengan demikian, keluarga tidak lagi dipahami semata sebagai unit privat, melainkan sebagai arena sosial tempat norma religius dilembagakan dan diuji dalam praktik sehari-hari.

Konsep otoritas simbolik menjadi pijakan penting untuk menjelaskan bagaimana norma keluarga ideal memperoleh daya regulatifnya. Bourdieu menegaskan bahwa bahasa dan simbol keagamaan memiliki kekuatan untuk menetapkan kategori moral tanpa paksaan langsung, karena nilai-nilai tersebut diterima sebagai sah dan alamiah oleh komunitas (Bourdieu, 1991: 170). Dalam konteks dakwah keluarga, otoritas simbolik bekerja melalui khutbah, ceramah, dan pengajaran keagamaan yang mendefinisikan apa yang dianggap sebagai keluarga “baik”, “normal”, dan “bermasalah”. Mekanisme ini menjelaskan mengapa wacana keluarga ideal tetap berpengaruh meskipun realitas praktik keluarga umat sangat beragam.

Kerangka teoretis tersebut menemukan elaborasi empiris yang kuat dalam pemikiran Penny Edgell. Edgell memandang institusi keagamaan sebagai arena produksi makna moral, di mana definisi tentang “keluarga baik” dibentuk melalui interaksi antara retorika normatif dan praktik sosial komunitas (Edgell, 2003: 164). Keluarga ideal berfungsi sebagai kerangka evaluatif yang mengatur legitimasi sosial dan identitas keagamaan individu maupun keluarga. Meskipun terdapat jarak antara ideal normatif yang dipromosikan institusi keagamaan dan praktik kehidupan keluarga anggota jemaat, wacana tentang keluarga ideal tetap memiliki daya regulatif yang kuat karena bekerja sebagai standar moral yang terinternalisasi (Edgell, 2003: 165).

Dalam konteks Islam Indonesia, produksi norma keluarga berlangsung melalui institusi keagamaan yang bersifat plural dan terfragmentasi, seperti masjid, majelis taklim, dan organisasi keislaman. Institusi-institusi ini berperan sebagai otoritas moral yang membungkai konsep keluarga sakinah, relasi gender harmonis, serta peran domestik dan publik perempuan sebagai ideal normatif kehidupan keluarga Muslim (Azra, 2006: 41). Kondisi ini menegaskan bahwa keluarga Muslim Indonesia merupakan arena dinamis tempat norma ideal agama dan realitas sosial berinteraksi, bernegosiasi, dan terkadang berketegangan.

Dakwah Sosiologis sebagai Sintesis Teoretis

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini mengajukan dakwah sosiologis sebagai sintesis teoretis untuk membaca relasi antara agama, keluarga, dan moralitas sosial. Dakwah sosiologis memandang dakwah bukan semata sebagai transmisi ajaran normatif dari institusi keagamaan kepada umat, melainkan sebagai praksis komunikasi sosial yang memproduksi makna, membentuk batas moral, dan membuka ruang negosiasi nilai dalam kehidupan sehari-hari keluarga. Dalam perspektif ini, dakwah tentang keluarga ideal tidak hanya berfungsi sebagai instrumen regulasi moral, tetapi juga sebagai arena dialog antara norma agama dan

pengalaman hidup umat.

Pendekatan dakwah sosiologis menempatkan keluarga tidak sekadar sebagai objek dakwah, tetapi sebagai subjek sosial yang aktif menafsirkan dan mempraktikkan nilai-nilai religius sesuai dengan kondisi sosial, budaya, dan ekonomi yang dihadapi. Dengan mengintegrasikan konsep legitimasi moral (Berger), otoritas simbolik (Bourdieu), dan relasi retorika-praktik (Edgell), dakwah sosiologis memungkinkan pembacaan yang lebih kontekstual dan reflektif terhadap dinamika keluarga Muslim. Sintesis teoretis ini menjadi fondasi analitis bagi review kritis atas pemikiran Penny Edgell sekaligus membuka ruang adaptasi kerangkanya dalam konteks Islam Indonesia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Agama, Retorika Moral, dan Konstruksi Keluarga Ideal

Edgell menunjukkan bahwa jemaat keagamaan tidak hanya berfungsi sebagai ruang ibadah, tetapi juga sebagai arena produksi makna moral tentang keluarga. Melalui khutbah, kelas pendidikan keagamaan, program pembinaan keluarga, dan aktivitas komunitas lainnya, institusi keagamaan secara sistematis menyampaikan narasi normatif mengenai pernikahan, pembagian peran gender, dan pola pengasuhan anak. Narasi-narasi ini tidak bersifat deskriptif semata, melainkan preskriptif, karena menetapkan standar moral tertentu yang diidealkan oleh komunitas keagamaan (Edgell, 2003: 165).

Dalam analisis Edgell, keluarga heteronormatif yang stabil, berbasis pernikahan, dan ditopang oleh pembagian peran gender yang jelas diposisikan sebagai representasi “keluarga baik”. Model ini bukan sekadar pilihan moral individual, tetapi diproduksi sebagai norma kolektif yang mencerminkan nilai-nilai teologis dan budaya dominan dalam komunitas jemaat. Dengan demikian, agama berfungsi sebagai mekanisme legitimasi simbolik yang memberi bobot moral pada bentuk keluarga tertentu, sekaligus mengarahkan aspirasi hidup umat.

Pentingnya analisis Edgell terletak pada penekanannya terhadap kesenjangan antara retorika dan praktik. Meskipun jemaat secara institusional mempromosikan ideal keluarga tertentu, praktik sosial anggota jemaat menunjukkan keragaman pengalaman keluarga yang jauh lebih kompleks, termasuk keluarga tunggal, keluarga dengan relasi gender yang lebih egaliter, maupun keluarga yang tidak sepenuhnya sesuai dengan standar normatif yang diajarkan. Namun demikian, Edgell menegaskan bahwa retorika institusional tetap memiliki daya normatif yang kuat karena ia berfungsi sebagai kerangka evaluatif

yang memengaruhi cara individu menilai diri mereka sendiri dan orang lain dalam komunitas keagamaan.

Dengan kata lain, meskipun praktik keluarga bersifat plural, narasi tentang “keluarga baik” tetap bekerja sebagai ideal moral yang mengatur imajinasi sosial umat. Dalam perspektif ini, agama tidak hanya mencerminkan realitas sosial, tetapi secara aktif membentuk orientasi moral dan ekspektasi normatif tentang kehidupan keluarga.

Sebagai arena produksi makna moral, institusi keagamaan bekerja melalui bahasa normatif dan praktik ritual yang secara sistematis membingkai pernikahan, relasi gender, dan pengasuhan sebagai kewajiban moral yang diidealkan, bukan sekadar pilihan personal (Berger, 1967: 128). Melalui proses ini, keluarga ideal dilembagakan sebagai bagian dari tatanan makna yang dilegitimasi secara religius.

Proses legitimasi tersebut berlangsung melalui kekuasaan simbolik, yakni kemampuan bahasa dan simbol agama untuk menetapkan kategori “normal” dan “menyimpang” tanpa mekanisme koersif langsung (Bourdieu, 1991: 170). Dalam konteks jemaat keagamaan, narasi tentang keluarga heteronormatif dan pembagian peran gender yang jelas berfungsi sebagai standar moral kolektif yang mengarahkan orientasi hidup umat.

Sebagaimana ditunjukkan dalam kajian agama dan kehidupan sehari-hari, wacana normatif institusi keagamaan tetap memiliki daya regulatif meskipun sering kali tidak sepenuhnya sejalan dengan praktik konkret keluarga umat, karena ia bekerja sebagai kerangka evaluatif yang terinternalisasi (Ammerman, 2013: 2). Hal ini menjelaskan mengapa kesenjangan antara retorika dan praktik tidak serta-merta melemahkan kekuatan norma keagamaan.

Dalam perspektif agama sebagai aktor publik, produksi norma keluarga ideal juga berfungsi untuk mempertahankan keteraturan moral komunitas dan identitas kolektif umat, terutama di tengah perubahan sosial yang cepat (Casanova, 1994: 38). Dengan demikian, keluarga ideal tidak hanya berfungsi sebagai pedoman etis, tetapi juga sebagai simbol stabilitas sosial dan religius.

Wacana keagamaan tentang keluarga ideal juga berkelindan dengan relasi kuasa dan produksi norma gender. Melalui regulasi tubuh, seksualitas, dan peran sosial, agama berkontribusi pada normalisasi relasi gender tertentu yang dipandang sah secara moral (Foucault, 1978: 92; Connell, 2005: 71).

Temuan Edgell mengenai ketegangan antara norma ideal dan realitas sosial sejalan dengan kajian tentang agama dan gender yang menunjukkan bahwa standar keluarga ideal sering kali berhadapan dengan praktik keluarga yang lebih egaliter dan beragam, tanpa kehilangan daya normatifnya sebagai ideal moral dominan

(Mahmood, 2005: 137).

Batas Moral dan Inklusi–Eksklusi Sosial

Pembentukan kategori keluarga “baik” dan “bermasalah” merupakan bagian dari proses penarikan batas simbolik yang membedakan siapa yang dianggap layak secara moral dalam komunitas sosial (Lamont & Molnár, 2002: 68). Dalam konteks keagamaan, batas ini sering bekerja secara implisit melalui ekspektasi sosial dan penilaian moral sehari-hari. Salah satu kontribusi utama Edgell adalah penjelasannya tentang bagaimana definisi “keluarga baik” berfungsi sebagai mekanisme pembentukan batas moral dalam komunitas keagamaan. Keluarga yang sesuai dengan ideal religius cenderung memperoleh legitimasi, pengakuan, dan akses yang lebih besar terhadap sumber daya simbolik komunitas, seperti kepercayaan, status moral, dan partisipasi aktif dalam kehidupan jemaat. Sebaliknya, keluarga yang menyimpang dari ideal tersebut seperti keluarga tunggal, keluarga dengan relasi non-normatif, atau keluarga yang mengalami disfungsi sering kali ditempatkan pada posisi marginal (Edgell, 2003: 167).

Dalam perspektif sosiologi agama, mekanisme ini menunjukkan bahwa agama berperan aktif dalam membentuk stratifikasi moral di tingkat komunitas. Keluarga tidak hanya diperlakukan sebagai unit sosial, tetapi juga sebagai simbol moral yang merepresentasikan kepatuhan atau penyimpangan terhadap nilai-nilai institusional. Melalui proses ini, institusi keagamaan menciptakan kategori-kategori moral yang membedakan antara yang “layak”, “ideal”, dan “bermasalah”.

Edgell menegaskan bahwa batas moral ini sering kali bekerja secara implisit, bukan melalui sanksi formal, melainkan melalui bahasa simbolik, ekspektasi sosial, dan penilaian moral sehari-hari. Dengan demikian, kekuasaan agama dalam mengatur kehidupan keluarga tidak selalu bersifat koersif, tetapi bekerja melalui mekanisme kultural yang halus dan terinternalisasi. Temuan ini memperkaya pemahaman tentang bagaimana agama beroperasi sebagai kekuatan sosial yang membentuk tatanan moral komunitas, bukan hanya sebagai sistem kepercayaan individual.

Dalam perspektif kekuasaan simbolik, proses inklusi dan eksklusi moral dalam komunitas keagamaan berlangsung melalui mekanisme klasifikasi simbolik yang membedakan antara yang dianggap sah dan tidak sah secara moral, tanpa harus melalui sanksi formal (Bourdieu, 1991: 170). Kategori keluarga “baik” dan “bermasalah” dengan demikian berfungsi sebagai instrumen simbolik yang mereproduksi hierarki moral dalam komunitas.

Mekanisme ini sejalan dengan pemikiran Berger yang menegaskan bahwa

agama berperan dalam melegitimasi tatanan sosial dengan menyediakan kerangka makna objektif yang digunakan untuk menilai kepatuhan dan penyimpangan moral individu maupun kelompok (Berger, 1967: 128). Dalam konteks keluarga, legitimasi ini menjadikan bentuk keluarga tertentu sebagai simbol moral yang diidealikan secara kolektif.

Dalam kerangka agama sebagai aktor publik, pembentukan batas moral tersebut juga berfungsi untuk menjaga keteraturan sosial dan identitas kolektif komunitas, terutama dalam menghadapi pluralitas praktik keluarga dan perubahan sosial yang cepat (Casanova, 1994: 38). Dengan demikian, eksklusi simbolik terhadap keluarga non-normatif tidak semata bersifat personal, tetapi terkait dengan logika pemeliharaan tatanan moral komunitas.

Kajian tentang agama dan kehidupan sehari-hari menunjukkan bahwa batas moral keagamaan sering kali bekerja secara implisit melalui ekspektasi sosial dan penilaian moral yang terinternalisasi, sehingga individu dan keluarga menyesuaikan diri tanpa tekanan koersif yang terlihat (Ammerman, 2013: 2). Pola ini menjelaskan mengapa marginalisasi moral dapat berlangsung secara halus namun berkelanjutan.

Dalam konteks Indonesia, kajian tentang relasi agama, keluarga, dan gender menunjukkan bahwa keluarga yang tidak sesuai dengan ideal normatif agama seperti perempuan kepala keluarga atau bentuk keluarga yang tidak mengikuti model keluarga inti (*nuclear family*), sering mengalami ambiguitas pengakuan sosial dalam komunitas keagamaan, meskipun tidak secara formal dikecualikan (Suryakusuma, 2011: 56). Temuan ini memperkuat argumen Edgell bahwa stratifikasi moral keluarga merupakan fenomena struktural yang dimediasi oleh institusi keagamaan.

Dalam konteks Islam Indonesia, kajian etnografis menunjukkan bahwa keluarga Muslim yang tidak sepenuhnya sesuai dengan ideal normatif agama seperti keluarga dengan perempuan sebagai pencari nafkah utama atau keluarga yang mengalami disrupsi relasi gender sering kali menempati posisi ambigu dalam komunitas keagamaan. Meskipun tidak secara formal dikecualikan, keluarga-keluarga tersebut menghadapi bentuk marginalisasi simbolik melalui penilaian moral implisit dan ekspektasi sosial yang berkelanjutan (Nurmila, 2011: 5).

Relevansi Teoretis bagi Sosiologi Agama

Pemikiran Edgell sejalan dengan pendekatan sosiologi agama yang melihat agama sebagai institusi sosial yang beroperasi melalui praktik simbolik dan interaksi sehari-hari. Dengan menempatkan keluarga sebagai locus analisis, Edgell

memperluas kajian agama dari ranah doktrinal dan ritual menuju ranah kehidupan konkret, di mana nilai-nilai religius diwujudkan, dinegosiasikan, dan diperdebatkan dalam praktik sosial.

Pendekatan ini memperkaya pemahaman tentang bagaimana agama membentuk etika sosial, identitas kolektif, dan relasi kekuasaan dalam masyarakat modern. Keluarga, dalam analisis Edgell, menjadi titik temu antara struktur institusional agama dan pengalaman hidup individu. Melalui keluarga, agama memengaruhi cara individu memahami peran sosial mereka, menilai hubungan interpersonal, dan membangun makna moral dalam kehidupan sehari-hari (Edgell, 2003: 170).

Secara teoretis, kontribusi Edgell terletak pada kemampuannya menghubungkan level mikro (praktik keluarga dan pengalaman individu) dengan level meso (institusi jemaat) dalam analisis sosiologi agama. Hal ini menjadikan karyanya relevan tidak hanya bagi studi keluarga, tetapi juga bagi kajian yang lebih luas tentang agama sebagai institusi moral dalam masyarakat modern.

Pendekatan yang menempatkan praktik kehidupan sehari-hari sebagai locus analisis sejalan dengan tradisi sosiologi agama yang menekankan pentingnya interaksi simbolik dalam pembentukan makna religius, di mana nilai-nilai agama diwujudkan melalui tindakan konkret dan relasi sosial (Ammerman, 2013: 2). Dalam kerangka ini, keluarga menjadi ruang utama artikulasi agama sebagai praktik sosial, bukan sekadar sistem doktrin.

Pandangan tersebut juga beriris dengan pemikiran Berger dan Luckmann yang menegaskan bahwa realitas sosial, termasuk etika dan norma religius, dibentuk melalui proses dialektis antara struktur institusional dan pengalaman subjektif individu (Berger & Luckmann, 1966: 79). Dengan demikian, keluarga berfungsi sebagai medium objektivasi dan internalisasi nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari.

Dari sudut pandang agama sebagai institusi moral publik, Casanova menekankan bahwa agama modern tetap berperan dalam membentuk etika sosial dan identitas kolektif melalui institusi dan praktik sosial yang menjembatani ranah privat dan publik (Casanova, 1994: 6). Hal ini memperkuat relevansi analisis Edgell yang mengaitkan keluarga dengan pembentukan moralitas sosial di tingkat komunitas.

Dalam konteks Indonesia, kajian sosiologi agama menunjukkan bahwa praktik keagamaan umat Islam tidak dapat dilepaskan dari struktur sosial dan pengalaman hidup sehari-hari, di mana keluarga berperan sebagai arena utama negosiasi nilai antara ajaran agama dan tuntutan sosial modern (Hefner, 2011: 18).

Temuan ini menegaskan pentingnya pendekatan mikro–meso dalam membaca dinamika agama dan keluarga.

Dalam konteks Indonesia, institusi keagamaan dan aktor dakwah berperan penting dalam membingkai norma keluarga melalui penalaran publik dan wacana moral yang beredar di ruang sosial (Bowen, 2003: 18). Namun, perkembangan mutakhir Islam Indonesia menunjukkan adanya pergeseran dan kontestasi norma, terutama terkait isu keluarga dan gender (van Bruinessen, 2013: 5).

Secara konseptual, pendekatan yang menghubungkan praktik keluarga dengan struktur institusional agama juga sejalan dengan kritik terhadap reduksi agama menjadi ranah doktrinal semata, serta dorongan untuk membaca agama sebagai fenomena sosial yang hidup dalam relasi kekuasaan dan interaksi keseharian (Turner, 2011: 3).

Dalam kehidupan sosial, keluarga juga berfungsi sebagai medium presentasi moral di hadapan komunitas. Melalui praktik keseharian, individu dan keluarga menampilkan kepatuhan terhadap norma yang diharapkan untuk mempertahankan pengakuan sosial (Goffman, 1959: 22).

Catatan Komparatif: Keluarga Ideal, Agama, dan Konteks Islam Indonesia

Kajian antropologis tentang Islam Indonesia menunjukkan bahwa praktik keagamaan selalu berkelindan dengan budaya lokal dan struktur sosial, sehingga wacana keluarga ideal tidak pernah sepenuhnya seragam (Geertz, 1960: 35; Beatty, 1999: 44). Hal ini memperkuat argumen bahwa keluarga merupakan arena negosiasi antara norma agama dan realitas sosial.

Temuan Penny Edgell mengenai konstruksi “keluarga ideal” dalam jemaat Kristen lokal memiliki relevansi komparatif yang kuat ketika dibaca dalam konteks Islam Indonesia. Meskipun berbeda secara teologis, institusi keagamaan Islam seperti masjid, majelis taklim, dan organisasi keislaman juga berperan aktif dalam membentuk narasi normatif tentang keluarga saleh, relasi gender, dan tanggung jawab moral anggota keluarga. Seperti halnya dalam konteks jemaat yang dikaji Edgell, definisi keluarga ideal dalam Islam Indonesia tidak hanya diproduksi melalui teks normatif, tetapi juga melalui praktik dakwah, ceramah, dan aktivitas sosial keagamaan yang berlangsung di tingkat komunitas.

Dalam konteks Indonesia, keluarga ideal sering dibingkai melalui narasi harmonisasi peran gender, stabilitas rumah tangga, dan kepatuhan terhadap norma religius. Narasi ini berfungsi sebagai standar moral yang memberi legitimasi sosial pada bentuk keluarga tertentu, sekaligus secara implisit memarginalkan pengalaman keluarga yang menyimpang dari ideal tersebut. Pola ini sejalan dengan

temuan Edgell bahwa agama bekerja melalui retorika moral untuk membangun batas-batas simbolik antara keluarga yang dianggap “baik” dan “kurang ideal” (Edgell, 2003: 165).

Namun demikian, sebagaimana ditunjukkan oleh kajian tentang praktik sosial Muslim di Indonesia, terdapat jarak yang signifikan antara retorika normatif dan realitas kehidupan keluarga. Perempuan Muslim Indonesia secara aktif menegosiasikan peran domestik, ekonomi, dan sosial mereka dalam kerangka religius yang ada, tanpa selalu menolak norma keagamaan secara terbuka. Pola negosiasi ini menunjukkan bahwa keluarga dalam Islam Indonesia bukan entitas statis, melainkan arena dinamis tempat nilai agama, budaya lokal, dan tuntutan sosial modern saling berinteraksi (Nurmila, 2011: 3).

Dari perspektif sosiologi agama, perbandingan ini memperkuat argumen Edgell bahwa institusi keagamaan tidak sekadar mencerminkan realitas keluarga, tetapi turut memproduksi norma moral yang mengatur kehidupan sosial umat. Dalam konteks Islam Indonesia, dakwah tentang keluarga ideal berfungsi sebagai mekanisme regulasi moral yang membentuk ekspektasi sosial, sekaligus membuka ruang negosiasi bagi aktor-aktor perempuan dan keluarga dalam praktik sehari-hari. Dengan demikian, pendekatan Edgell memberikan kerangka analitis yang berguna untuk membaca dinamika keluarga Muslim di Indonesia tanpa terjebak pada dikotomi normatif antara tradisi dan modernitas.

Dalam kajian komparatif agama dan keluarga, institusi keagamaan dipahami sebagai aktor kultural yang memproduksi narasi normatif tentang keluarga ideal melalui praktik komunitas dan ritual keseharian, sehingga perbedaan teologis tidak menghilangkan kesamaan mekanisme sosial pembentukan norma keluarga (Casanova, 1994: 38). Perspektif ini memungkinkan pembacaan lintas konteks antara jemaat Kristen yang dikaji Edgell dan komunitas Muslim Indonesia.

Dalam konteks Islam Indonesia, peran masjid, majelis taklim, dan organisasi keislaman sebagai produsen norma keluarga saleh juga dipengaruhi oleh konfigurasi otoritas keagamaan yang plural dan terfragmentasi, yang memperkaya sekaligus mempersulit proses standardisasi norma keluarga ideal (Azra, 2006: 41). Melalui dakwah dan praktik sosial, institusi-institusi ini membentuk harmoni gender dan stabilitas keluarga sebagai ideal moral kolektif.

Kajian etnografis tentang Islam Indonesia menunjukkan bahwa narasi normatif tersebut tidak diterima secara pasif, melainkan dinegosiasikan dalam praktik keluarga sehari-hari, khususnya oleh perempuan yang menafsirkan ulang peran domestik dan publik dalam kerangka religius yang ada (Hefner, 2011: 18). Temuan ini menegaskan adanya jarak antara ideal normatif dan realitas sosial

keluarga Muslim.

Sejumlah kajian menegaskan bahwa perempuan Muslim Indonesia tidak sekadar menjadi objek regulasi norma keluarga, tetapi juga aktor aktif yang menegosiasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan domestik dan publik (Hasyim, 2006: 63; Rinaldo, 2013: 7). Agensi ini sering bekerja melalui strategi moral yang kompatibel dengan kerangka religius yang diakui.

Dari perspektif agama sebagai praktik keseharian, nilai-nilai religius tentang keluarga beroperasi melalui interaksi simbolik dan ekspektasi sosial yang membentuk batas-batas moral secara implisit, sehingga marginalisasi keluarga non-ideal berlangsung secara halus namun berkelanjutan (Ammerman, 2013: 2). Mekanisme ini paralel dengan temuan Edgell tentang daya regulatif retorika keluarga ideal.

Secara konseptual, pembacaan komparatif ini sejalan dengan pendekatan sosiologi agama yang menekankan bahwa keluarga merupakan arena utama tempat agama, budaya lokal, dan modernitas saling berinteraksi dan dipertarungkan dalam praktik sosial, bukan sekadar dalam teks normatif (Turner, 2011: 3).

Kritik Reflektif: Keterbatasan Kerangka Edgell dan Penguatan Perspektif Dakwah Sosiologis

Kritik terhadap konsep keluarga ideal dalam Islam Indonesia menunjukkan bahwa norma yang dilegitimasi secara agama kerap mengabaikan pengalaman perempuan dan realitas sosial yang kompleks (Mulia, 2004: 41; Suryakusuma, 2011: 56). Kritik ini penting untuk membaca dakwah keluarga secara lebih reflektif dan kontekstual.

Meskipun analisis Penny Edgell memberikan kontribusi penting dalam memahami bagaimana institusi keagamaan memproduksi definisi normatif tentang keluarga ideal, penerapan kerangka tersebut ke dalam konteks Islam khususnya Islam Indonesia memerlukan kajian kritis dan adaptasi konseptual. Salah satu keterbatasan utama pendekatan Edgell terletak pada asumsi implisit tentang posisi institusi keagamaan sebagai aktor normatif yang relatif terpusat dan homogen. Dalam konteks jemaat Kristen lokal yang diteliti Edgell, otoritas moral cenderung terinstitusionalisasi secara jelas melalui struktur gereja dan kepemimpinan jemaat. Sebaliknya, dalam Islam Indonesia, otoritas keagamaan bersifat lebih terfragmentasi dan plural, tersebar di antara ulama, dai, organisasi keislaman, dan praktik keagamaan lokal.

Kondisi ini berdampak langsung pada cara narasi “keluarga ideal” diproduksi dan dinegosiasikan. Dakwah Islam di Indonesia tidak berjalan melalui

satu pusat otoritas tunggal, melainkan melalui jaringan aktor dan ruang sosial yang beragam, mulai dari mimbar masjid, pengajian keluarga, media digital, hingga organisasi masyarakat. Akibatnya, konstruksi normatif tentang keluarga saleh tidak selalu bersifat seragam, melainkan terbuka terhadap tafsir, negosiasi, dan bahkan kontestasi. Dalam konteks ini, pendekatan Edgell yang menekankan konsistensi retorika institusional perlu dilengkapi dengan analisis tentang pluralitas otoritas dan praktik dakwah.

Selain itu, Edgell cenderung menempatkan institusi keagamaan sebagai produsen utama batas moral, sementara agensi individu khususnya perempuan lebih sering dikaji dalam kerangka kepatuhan atau penyimpangan terhadap norma institusional. Dalam konteks Islam Indonesia, pendekatan semacam ini berisiko mengaburkan dimensi agensi religius perempuan yang justru sering bekerja melalui strategi adaptif dan negosiasi internal terhadap norma keagamaan. Perempuan Muslim tidak selalu berada dalam posisi “diatur” oleh dakwah, tetapi juga berperan sebagai subjek dakwah yang secara aktif menafsirkan, menyampaikan, dan mempraktikkan nilai-nilai Islam dalam ruang keluarga dan komunitas.

Di sinilah perspektif dakwah sosiologis menjadi penting sebagai penguatan analitis. Dakwah sosiologis memandang dakwah bukan semata sebagai aktivitas penyampaian pesan normatif dari atas ke bawah, melainkan sebagai praksis sosial yang berlangsung dalam interaksi sehari-hari, relasi kuasa, dan struktur sosial tertentu. Dalam perspektif ini, dakwah tentang keluarga ideal tidak hanya berfungsi sebagai instrumen regulasi moral, tetapi juga sebagai arena dialog, negosiasi makna, dan transformasi sosial. Dakwah bekerja melalui pengalaman hidup umat melalui praktik hukum keluarga, pendidikan anak, relasi ekonomi, dan partisipasi sosial bukan hanya melalui retorika normatif.

Dengan menggunakan lensa dakwah sosiologis, keterbatasan pendekatan Edgell dapat diatasi dengan menempatkan keluarga Muslim bukan sekadar sebagai objek konstruksi moral institusi keagamaan, tetapi sebagai subjek sosial yang aktif dalam memproduksi makna keagamaan. Dalam konteks ini, keluarga tidak hanya menerima definisi tentang “keluarga baik”, tetapi juga mengartikulasikan ulang nilai-nilai tersebut sesuai dengan kondisi sosial, budaya lokal, dan tantangan kehidupan modern. Dakwah yang efektif dan berkeadilan gender justru bergantung pada pengakuan terhadap proses-proses negosiasi ini.

Dengan demikian, kritik reflektif ini tidak menolak kontribusi Edgell, melainkan menempatkannya secara dialogis dalam konteks Islam Indonesia. Kerangka Edgell tetap relevan untuk memahami bagaimana agama membentuk batas moral keluarga, tetapi perlu dilengkapi dengan perspektif dakwah sosiologis

yang lebih sensitif terhadap pluralitas otoritas, agensi perempuan, dan dinamika sosial umat Islam. Pendekatan sintesis ini memungkinkan pembacaan yang lebih kontekstual dan adil terhadap relasi antara agama, keluarga, dan transformasi sosial di masyarakat Muslim.

Dalam kajian agama kontemporer, asumsi tentang institusi keagamaan sebagai aktor normatif yang tunggal dan homogen telah banyak dikritik, terutama dalam konteks masyarakat Muslim yang otoritas keagamaannya bersifat plural dan terdistribusi (Asad, 2003: 25). Kondisi ini menuntut pendekatan analitis yang lebih sensitif terhadap keragaman aktor, praktik, dan relasi kuasa dalam produksi norma keagamaan.

Kajian tentang Islam Indonesia menunjukkan bahwa otoritas keagamaan tidak terpusat, melainkan tersebar di antara ulama, dai, organisasi keislaman, dan praktik religius lokal, sehingga proses standardisasi norma keluarga ideal selalu terbuka terhadap tafsir dan kontestasi (Azra, 2006: 41). Konfigurasi ini membatasi penerapan kerangka Edgell yang berangkat dari konteks jemaat dengan struktur otoritas yang lebih terinstitusionalisasi.

Selain itu, pendekatan yang terlalu menekankan institusi berisiko mengaburkan dimensi agensi religius, khususnya agensi perempuan, yang dalam banyak konteks Islam justru bekerja melalui negosiasi internal terhadap norma, bukan penolakan terbuka (Mahmood, 2005: 137). Temuan ini menunjukkan bahwa perempuan Muslim tidak hanya menjadi objek regulasi dakwah, tetapi juga subjek aktif dalam memproduksi dan mentransmisikan nilai-nilai keagamaan.

Dalam konteks Indonesia, studi etnografis tentang keluarga Muslim memperlihatkan bahwa perempuan secara strategis menafsirkan ajaran agama untuk merespons tuntutan ekonomi, pendidikan, dan relasi sosial modern, tanpa harus keluar dari kerangka religius yang diakui komunitas (Nurmila, 2011: 4). Hal ini menegaskan pentingnya membaca dakwah sebagai praksis sosial yang dialogis dan kontekstual.

Oleh karena itu, penguatan perspektif dakwah sosiologis sejalan dengan pendekatan yang melihat dakwah sebagai praktik komunikasi yang berlangsung dalam relasi sosial konkret, bukan sekadar sebagai transmisi ajaran normatif dari otoritas keagamaan kepada umat (Hefner, 2011: 18). Perspektif ini memungkinkan analisis yang lebih adil terhadap dinamika keluarga Muslim sebagai subjek sosial yang aktif dalam proses transformasi moral dan sosial.

PENUTUP

Artikel ini menegaskan bahwa pemikiran Penny Edgell memberikan kontribusi teoretis yang penting bagi sosiologi agama dalam memahami bagaimana institusi keagamaan memproduksi dan mereproduksi definisi normatif tentang keluarga ideal melalui retorika, simbol, dan praktik komunitas. Dengan menempatkan keluarga sebagai locus analisis, Edgell menunjukkan bahwa agama bekerja tidak hanya sebagai sistem keyakinan, tetapi sebagai mekanisme institusional yang membentuk kerangka evaluatif moral, batas simbolik, serta legitimasi sosial dalam kehidupan sehari-hari umat. Temuan ini relevan untuk membaca dakwah keluarga sebagai proses yang terstruktur dan berkelanjutan, bukan sekadar aktivitas penyampaian pesan normatif.

Namun demikian, review kritis ini menunjukkan bahwa penerapan kerangka Edgell dalam konteks Islam Indonesia memerlukan adaptasi konseptual. Berbeda dengan konteks jemaat Kristen lokal yang menjadi basis analisis Edgell, praktik dakwah Islam di Indonesia berlangsung dalam lanskap kelembagaan yang plural, terfragmentasi, dan tidak terpusat pada satu otoritas tunggal. Kondisi ini berdampak langsung pada cara norma keluarga ideal diproduksi, dikelola, dan disirkulasikan melalui berbagai saluran dakwah, mulai dari masjid, majelis taklim, organisasi keislaman, hingga media digital. Oleh karena itu, analisis tentang keluarga dan dakwah perlu memperhitungkan dimensi manajerial dari dakwah sebagai praktik institusional yang melibatkan perencanaan, pengorganisasian, dan pengendalian wacana moral.

Artikel ini juga menegaskan pentingnya memperluas kerangka Edgell dengan memberi perhatian lebih besar pada agensi religius individu, khususnya perempuan Muslim. Dalam praktik dakwah keluarga di Indonesia, perempuan tidak hanya menjadi objek pembinaan, tetapi juga aktor yang secara aktif menafsirkan, mengelola, dan mempraktikkan nilai-nilai keagamaan dalam konteks kehidupan keluarga yang kompleks. Dinamika ini menunjukkan bahwa keberhasilan dakwah keluarga tidak hanya ditentukan oleh kekuatan norma yang diproduksi, tetapi juga oleh kemampuan manajemen dakwah untuk merespons pengalaman hidup umat secara dialogis dan kontekstual.

Berdasarkan temuan tersebut, artikel ini mengajukan perspektif dakwah sosiologis sebagai penguatan konseptual bagi manajemen dakwah keluarga. Dakwah sosiologis memandang dakwah sebagai praksis komunikasi sosial yang berlangsung dalam relasi kuasa, struktur kelembagaan, dan interaksi keseharian umat. Dalam perspektif ini, manajemen dakwah keluarga tidak hanya berfungsi

untuk menegakkan norma ideal, tetapi juga untuk mengelola ruang negosiasi makna antara ajaran agama, budaya lokal, dan tuntutan sosial modern. Implikasi ini penting bagi pengembangan strategi dakwah yang lebih reflektif, berkeadilan gender, dan adaptif terhadap keragaman bentuk keluarga Muslim.

Secara keseluruhan, artikel ini berkontribusi pada pengembangan kajian manajemen dakwah dengan memperluas pemahaman tentang peran kelembagaan dakwah dalam konstruksi norma keluarga dan moralitas sosial. Penelitian selanjutnya disarankan untuk mengkaji secara empiris bagaimana prinsip-prinsip manajemen dakwah keluarga diterapkan dalam berbagai konteks komunitas Muslim, serta bagaimana praktik tersebut memengaruhi penerimaan, resistensi, dan transformasi norma keluarga di tingkat akar rumput.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I. (2006). *Konstruksi dan reproduksi kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Azra, A. (2006). *Islam in the Indonesian world: An account of institutional formation*. Bandung: Mizan.
- Beatty, A. (1999). *Varieties of Javanese religion: An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- Bowen, J. R. (2003). *Islam, law, and equality in Indonesia: An anthropology of public reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruinessen, M. van (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the “conservative turn”*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Cherlin, A. J. (2004). The deinstitutionalization of American marriage. *Journal of Marriage and Family*, 66(4), 848–861.

- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Berkeley, CA: University of California Press.
- Edgell, P. (2003). In rhetoric and practice: Defining the “good family” in local congregation. In M. Dillon (Ed.), *Handbook of the sociology of religion* (pp. 164–178). Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume I: An introduction* (R. Hurley, Trans.). New York, NY: Pantheon Books.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hasyim, S. (2006). *Understanding women in Islam: An Indonesian perspective*. Jakarta: Solstice Publishing.
- Hefner, R. W. (2011). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulia, S. M. (2004). *Islam menggugat poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nurmila, N. (2011). *Women, Islam and everyday life in Indonesia: Renegotiating polygamy*. London & New York: Routledge.
- Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing piety: Islam and feminism in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Suryakusuma, J. (2011). *Agama, seks, dan kekuasaan*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press.