

**STUDI *LIVING QUR'AN* DALAM RITUAL ZIARAH KUBUR
DI MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN
AL-HABSYI DI KAMPUNG KWITANG, KECAMATAN SENEN,
JAKARTA PUSAT**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:

RICKY ADRIAN

NIM: 212510029

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M. /1446 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dari tesis ini bahwa ritual ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi tidak hanya berfungsi sebagai ekspresi spiritualitas dan penghormatan kepada ulama, tetapi secara esensial merefleksikan pemaknaan dan pengamalan *Living Qur'an* oleh para jamaah. Pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam ziarah melampaui pemahaman tekstual, menjadi sarana untuk membangun koneksi spiritual, mencari keberkahan, dan menumbuhkan kesadaran keilmuan yang bersanad.

Temuan dalam tesis ini mendukung pandangan Agus Imam Wahyudi (2023), Abdul Halim (2022) dan Elok Zakiyah (2018) yang menunjukkan bagaimana Al-Qur'an dihayati dan diamalkan secara hidup dalam konteks sosial-keagamaan. Adapun perbedaan tesis ini dengan penelitian-penelitian tersebut adalah lokasi spesifik (makam keramat) dan integrasi teori Karl Mannheim yang memberikan kedalaman analisis pemaknaan. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan peziarah dan pengelola makam, serta observasi partisipatif terhadap berbagai ritual yang berlangsung. Data yang terkumpul dianalisis menggunakan kerangka teori *Living Qur'an* dan sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, khususnya konsep makna objektif, ekspresif, dan dokumenter, untuk menguraikan interpretasi dan penghayatan Al-Qur'an dalam konteks ritual ziarah.

Kata Kunci: *Living Qur'an*, Ziarah Kubur, Makam Keramat, Habib Ali Kwitang, Sosiologi Pengetahuan, Karl Mannheim.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that the ritual of grave pilgrimage at the Sacred Tomb of Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi not only serves as an expression of spirituality and reverence for scholars, but essentially reflects the meaningful understanding and practice of the Living Qur'an by the congregants. The recitation of Qur'anic verses during the pilgrimage transcends textual comprehension, becoming a means to establish spiritual connection, seek blessings, and foster a scholarly awareness rooted in a continuous chain of transmission (*sanad*).

The findings in this thesis support the views of Agus Imam Wahyudi (2023), Abdul Halim (2022), and Elok Zakiyah (2018), which demonstrate how the Qur'an is dynamically lived and practiced within socio-religious contexts. The distinctions of this thesis from these aforementioned studies lie in its specific location (the sacred tomb) and the integration of Karl Mannheim's theory, which provides a deeper analytical understanding of meaning-making. Methodologically, this study employs a qualitative approach. Data were collected through in-depth interviews with pilgrims and tomb managers, as well as participant observation of various rituals. The collected data were analyzed using the framework of Living Qur'an theory and Karl Mannheim's sociology of knowledge, specifically the concepts of objective, expressive, and documentary meaning, to elaborate on the interpretation and lived experience of the Qur'an within the context of grave pilgrimage rituals.

Keywords: Living Qur'an, Grave Pilgrimage, Sacred Grave, Habib Ali Kwitang, Sociology of Knowledge, Karl Mannheim.

خلاصة

تتناول هذه الدراسة ظاهرة "القرآن الحي" في ممارسة طقوس زيارة القبور بضريح الحبيب علي بن عبد الرحمن الحبشي في كويتانغ، جاكرتا الوسطى، وذلك من منظور سوسولوجيا المعرفة لكارل مائهايم. تهدف الدراسة إلى تحليل كيفية "حياة" القرآن في الواقع الاجتماعي للمسلمين الإندونيسيين من خلال تفسيرات وممارسات الزوار، والكشف عن المعاني الموضوعية والتعبيرية والوثائقية الكامنة وراء أعمال الزيارة. باستخدام المنهج النوعي من خلال المقابلات والملاحظات وتحليل الوثائق، وجدت هذه الدراسة أن دوافع الزوار متعددة الأبعاد، وتشمل جوانب روحية ونفسية واجتماعية وتاريخية. تُفسر ممارسة الزيارة على أنها سعي للتبرك والتوسل عبر شخصية الولي، وتعمل كوسيلة لتذكر الموت وتركية النفس. علاوة على ذلك، تعكس الزيارة أيضًا جهود الزوار في إقامة روابط روحية والحفاظ على سند العلم للعلماء، لا سيما من خلال تقاليد تلاوة القرآن والمولد والأسماء الحسنى والرواحة. سوسولوجيًا، يتجلى معنى القرآن هنا كأخلاق اجتماعية حية تشكل وعيًا دينيًا شاملاً، وتُحيي القيم القرآنية في المجتمع الحديث، وتُعزز الشبكات الدينية الإنسانية. تساهم هذه الدراسة في تطوير دراسات "القرآن الحي" وفهم ديناميكيات التدين الإسلامي المعتدل في إندونيسيا.

الكلمات المفتاحية: القرآن الحي، زيارة القبور، ضريح، الحبيب علي كويتانغ،

سوسولوجيا المعرفة، كارل مائهايم.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ricky Adrian
Nomor Induk Mahasiswa : 212510029
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Studi *Living Qur'an* dalam Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang, Kecamatan Senen, Jakarta Pusat

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta 24 Juni 2025

Yang membuat pernyataan



10000
METERAI
TEMPEL
59C39ANX081030053

Ricky Adrian

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**STUDI *LIVING QUR'AN* DALAM RITUAL ZIARAH KUBUR DI
MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN AL-HABSYI
DI KAMPUNG KWITANG, KECAMATAN SENEN, JAKARTA PUSAT**

TESIS

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)**

**Disusun Oleh:
Ricky Adrian
NIM: 212510029**

**Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan**

**Jakarta 24 Juni 2025
Menyetujui,**

Pembimbing I



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II



Dr. Badru Tamam, M.A.

**Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi**



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

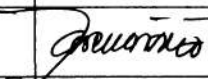





Judul Tesis

STUDI *LIVING QUR'AN* DALAM RITUAL ZIARAH KUBUR DI
MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN AL-HABSYI
DI KAMPUNG KWITANG, KECAMATAN SENEN, JAKARTA PUSAT

Disusun Oleh:

Nama : Ricky Adrian
Nomor Induk Mahasiswa : 212510029
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
31 Juni 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Ali Nurdin, M.Ag.	Penguji II	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Badru Tamam, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 24 September 2025

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	u	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	ـ	-

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syiddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabbi*.
2. Vokal panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya : القارعة ditulis *al-qâri‘ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis *al* misalnya: الكافرون ditulis *al-kafirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. Ta’ marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan misalnya : البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *surat an-Nisa*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan berdasarkan tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur senantiasa saya panjatkan kepada Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, taufik, serta hidayah-Nya, sehingga saya dapat menyelesaikan penulisan tesis ini sebagai bagian dari tugas akhir untuk memperoleh gelar Magister di Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta. Dengan selesainya tesis ini, saya berharap dapat berkontribusi pada pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Penulisan tesis ini tidak terlepas dari berbagai bantuan dan dukungan dari banyak pihak. Oleh karena itu, saya ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada mereka yang telah memberikan kontribusi baik dalam bentuk bimbingan akademik, dukungan moral, maupun fasilitas yang memadai.

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memberikan dukungan dan arahan strategis dalam memajukan kualitas pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., atas semua dukungan, kebijakan, dan kesempatan yang diberikan kepada saya untuk menyelesaikan studi ini.
3. Ketua Program Magister Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sekaligus Pembimbing I, Bapak Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A., atas bimbingan, arahan, serta masukan yang sangat berharga dalam setiap tahapan penulisan tesis ini.

4. Pembimbing II, Bapak Dr. Badru Tamam, M.A., yang telah dengan penuh kesabaran dan dedikasi membantu saya dalam menyempurnakan tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta beserta seluruh staf yang telah memfasilitasi saya dengan akses terhadap literatur dan referensi yang saya butuhkan selama proses penyusunan tesis.
6. Civitas akademika dan para dosen Program Pascasarjana Magister Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan ilmu, wawasan, serta inspirasi selama masa studi saya di universitas ini.
7. Instansi-instansi tempat penulis aktif yang memberikan dukungan dalam bentuk kesempatan dan motivasi untuk menyelesaikan studi ini.
8. Kepada istri tercinta, Mukminah, yang selalu setia mendampingi, memberikan motivasi, doa, dan kasih sayang yang tiada henti selama saya menempuh studi ini, serta kepada seluruh keluarga besar yang senantiasa mendukung saya dengan doa dan dorongan moral.

Saya menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, untuk itu saya terbuka terhadap kritik dan saran yang membangun demi kesempurnaan karya ini di masa mendatang. Semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi semua pihak yang membacanya.

Jakarta, 24 Juni 2025

Ricky Adrian

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	ii
Pernyataan keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	4
C. Perumusan Masalah... ..	4
D. Tujuan Penelitian	4
E. Manfaat Penelitian	5
F. Kerangka Teori	5
G. Tinjauan Pustaka.....	6
H. Metode Penelitian	9
I. Sistematika Penulisan... ..	11

BAB II DISKURSUS *LIVING QUR'AN* DAN

TEORI SOSIOLOGI PENGETAHUAN

KARL MANNHEIM.....	13
A. Studi <i>Living Al Qur'an</i>	13
1. Pengertian <i>Living Al-Qur'an</i>	13
2. Ruang Lingkup <i>Living Al-Qur'an</i>	16
3. Objek Studi <i>Living Al-Qur'an</i>	19
4. Sejarah <i>Living Al-Qur'an</i>	22
5. Wilayah Garapan Studi <i>Living Al-Qur'an</i>	36
6. Pentingnya Kajian <i>Living Al-Qur'an</i>	41
7. Jenis <i>Living Al-Qur'an</i>	41
B. Penelitian <i>Living Al-Qur'an</i>	43
1. Instrumen Dasar Penelitian <i>Living Al-Qur'an</i>	43
2. Desain Penelitian <i>Living Al-Qur'an</i>	45
3. Tahapan-Tahapan Penelitian <i>Living Qur'an</i>	50
C. Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim	60
1. Pengertian Sosiologi Pengetahuan... ..	60
2. Sejarah Perkembangan Sosiologi Pengetahuan.....	60

BAB III RITUAL ZIARAH KUBUR DI MAKAM KERAMAT HABIB

ALI BIN ABDURRAHMAN AL-HABSYI	65
A. Ziarah Kubur Dalam Islam	65
B. Ziarah Kubur Menurut Tradisi dan Budaya.....	74
C. Makam Keramat Dalam Tradisi Islam Indonesia	84
D. Biografi Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi	86
E. Wilayah Kwitang	105
F. Keistimewaan Makam Habib Kwitang Sebagai Situs Religius	109
G. Pelaksanaan Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi.....	110

BAB IV MANIFESTASI *LIVING QUR'AN* DALAM RITUAL ZIARAH KUBUR

DI MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN AL-HABSYI.....	117
A. Alasan dan Tujuan Melakukan Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Habsyi	119
B. Pemaknaan Bacaan Al-Qur'an yang Dibaca oleh Peziarah.....	127
C. Analisis Makna Bacaan Al-Qur'an Berdasarkan Teori Karl Mannheim	134

D. Manifestasi Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Perilaku Peziarah... ..	142
E. Implikasi Sosial dan Spiritualitas dari Praktik Ziarah Kubur terhadap Pemahaman Keagamaan.....	148
BAB V PENUTUP	155
A. Kesimpulan	155
B. Saran.....	156
DAFTAR PUSTAKA	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dan diakui sebagai mukjizat terbesar.¹ Teks suci ini telah menjadi inspirasi hukum Islam yang umum dan membawa manfaat bagi seluruh alam. Struktur tata bahasa dan keindahan linguistiknya tak tertandingi, bahkan oleh para penulis dan penyair paling terkenal di Jazirah Arab. Keharmonisan dan ritme pembacaannya juga menawarkan pesona estetika yang mendalam, membuat para pembacanya tidak pernah bosan.²

Keindahan gramatikal dan retorika bahasa Al-Qur'an tidak tertandingi. Bahkan para penyair terbaik dari Jazirah Arab pun tidak mampu menandingi keindahan susunan lafaz dan kemurnian maknanya. Hal ini menjadi bukti kemukjizatan Al-Qur'an tidak hanya dalam pesan-pesan teologisnya, tetapi juga dalam aspek linguistik dan estetika yang menyentuh batin pembacanya.³ Lantunan ayat-ayat suci Al-Qur'an memiliki irama yang memikat dan menenangkan jiwa. Tidak heran jika

¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 5.

² Agus Imam Wahyudi, "The Living Qur'an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan Santri", *Tesis*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 1.

³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 3.

mendengarkan bacaan Al-Qur'an sering kali menimbulkan rasa haru, ketentraman, bahkan tangisan bagi pendengarnya. Membaca Al-Qur'an sebagai cara bagi umat Islam untuk mengungkapkan rasa terima kasih dan reaksi mereka sebenarnya merupakan fenomena yang sangat beragam. Pengenalan terhadap maknanya merupakan langkah pertama; dari sana seseorang dapat melanjutkan ke pembacaan Al-Qur'an dasar untuk ibadah seremonial atau untuk mencapai kedamaian batin di antara pilihan lainnya. Beberapa metode pembacaan Al-Qur'an dikatakan dapat memanggil kekuatan mistis, sementara yang lain memiliki tujuan medis atau terapi.⁴

Kajian Al-Qur'an menunjukkan dinamika perkembangan yang cukup besar sejalan dengan evolusi sosial-budaya dan peradaban manusia.⁵ Meskipun beberapa guru Barat memandang teks ini sulit untuk diteliti dan dipahami sepenuhnya, bahkan jika bahasa Arab dikuasai, bagian-bagian yang kompleks tetaplah sulit.⁶ Akibatnya, pemahaman Al-Qur'an bersifat subjektif dan bervariasi dari satu orang ke orang lain, sesuai dengan kapasitas pribadi mereka. Keragaman perspektif ini, pada gilirannya, memberikan dorongan bagi beragam manifestasi praktis dalam ranah teologi, filsafat, psikologi, dan budaya.⁷

Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai teks yang dibacakan dalam ibadah pribadi, tetapi juga sebagai sumber nilai-nilai yang diinternalisasi dan diaktualisasikan dalam kehidupan sosial Muslim. Pendekatan Al-Qur'an yang hidup muncul untuk mengkaji bagaimana teks suci ini terwujud dalam praktik keagamaan dan interaksi sosial budaya komunitas Muslim. Konsep ini menekankan ekspresi sosial dan penerapan Al-Qur'an secara umum, melampaui interpretasi tekstual dan berfokus pada kisah-kisah nyata masyarakat.⁸

Cara hidup berziarah ke makam merupakan praktik keagamaan yang secara substansial berkaitan dengan pengalaman spiritual masyarakat, sehingga menjadikannya objek penelitian yang relevan dalam kajian Al-Qur'an. Praktik ini berakar kuat dalam tradisi Islam di Indonesia, di mana ziarah tidak hanya dikenal sebagai kunjungan fisik ke makam, tetapi juga sebagai sarana keagamaan untuk mendoakan

⁴ Ahmad Zainuddin, "Tradisi Yasinan (Kajian Living Qur'an Ponpes Ngalah Pasuruan)", dalam *Jurnal Ma'fhum*, Vol. 04 No. 1 Tahun 2019, hal. 9.

⁵ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2015, hal. 138.

⁶ Acep Hermawan, *Ulumul Qur'an*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013, hal. 121.

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2007, hal. 12.

⁸ Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996

almarhum, mengenang jasa dan teladan mereka, serta memperkuat hubungan peziarah dengan Tuhan. Seringkali, ritual ziarah dilanjutkan dengan pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an, doa, dan dzikir (mengingat Tuhan), yang diyakini dapat membawa berkah (tabarruk) dan ketenangan pikiran.

Namun, praktik ini bukannya tanpa kontroversi di kalangan umat Islam. Sebagian meyakini ziarah dapat menyebabkan bid'ah (inovasi dalam agama) atau bahkan syirik (menyekutukan Tuhan), sementara yang lain menganggapnya sebagai sejarah spiritual dan budaya yang berharga. Di tengah perbedaan perspektif tersebut, metode Al-Qur'an yang hidup dapat memberikan sudut pandang yang lebih antropologis dan netral untuk mengenali bagaimana jamaah haji memaknai ibadah haji dalam konteks hubungannya dengan Al-Qur'an.

Dalam konteks kajian Al-Qur'an yang hidup, makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang, Jakarta, merupakan objek kajian yang signifikan. Habib Ali menjadi ulama terkemuka di Batavia awal abad ke-20 dan pendiri Majelis Taklim Kwitang, yang masih menjadi pusat kajian Islam terkemuka di Jakarta hingga saat ini. Ketenaran, keluasan pengetahuan, dan kontribusinya dalam menyebarkan ajaran Islam yang luhur telah membuatnya sangat dihargai. Oleh karena itu, banyak peziarah dari berbagai daerah mengunjungi makamnya setiap tahun, baik pada hari-hari keagamaan maupun hari kerja.⁹

Keragaman peziarah dari berbagai latar belakang sosial menunjukkan bahwa makam Habib Ali bukan sekadar tempat pemakaman, melainkan telah bertransformasi menjadi tempat peribadatan. Di tempat ini, komunitas mencari ketenangan, meraih berkah, dan membangun hubungan transendental dengan Tuhan melalui teladan seorang ulama. Dalam konteks ini, ritual-ritual yang dilakukan, termasuk pembacaan Surah Yasin, tahlil, dan salawat, merepresentasikan apresiasi kolektif terhadap ajaran Al-Qur'an. Pemahaman komunitas terhadap Al-Qur'an tidak hanya diungkapkan melalui ceramah atau bacaan, tetapi juga melalui gerakan-gerakan kolektif yang kaya akan simbolisme spiritual.

Berangkat dari fenomena tersebut, penelitian ini mencoba mengkaji tentang "*Studi Living Qur'an Dalam Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat*". Penulis melihat bahwa praktik ini menawarkan sebuah perspektif yang menarik tentang

⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 184.

bagaimana masyarakat mengaktualisasikan dan berinteraksi dengan nilai-nilai Al-Qur'an secara kontekstual.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah diatas, setidaknya ada masalah-masalah yang muncul dengan permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk praktik ritual ziarah kubur di makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi?
2. Ayat-ayat Al-Qur'an apa saja yang digunakan dalam ritual ziarah tersebut?
3. Bagaimana makna dan fungsi bacaan Al-Qur'an dalam konteks ritual ziarah tersebut?
4. Apa implikasi pemaknaan Al-Qur'an dalam ritual ziarah terhadap spiritualitas masyarakat?

C. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi pokok pembahasan (*mayor question*) tesis ini adalah: “Bagaimana Studi *Living Qur'an* dalam Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan dengan rincian sebagai berikut:

- a. Bagaimana diskursus *Living Qur'an* dan Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim?
- b. Bagaimana ritual ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat?
- c. Bagaimana Manifestasi *Living Qur'an* dalam ritual ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan penjelasan dan uraian pada latar belakang masalah di atas, Adapun tujuan penulis ingin capai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui diskursus *Living Qur'an* dan Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim.
2. Mengetahui ritual ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat.

3. Mengetahui manifestasi *Living Qur'an* dalam ritual ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat.

E. Manfaat Penelitian

Secara umum, tema yang diangkat oleh penulis memiliki manfaat baik secara teoretis maupun praktis. Manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara Teoritis

Secara teori, penulis dapat memanfaatkan kajian ini untuk memulai perbincangan ilmiah dan memperoleh pemahaman tentang Al-Qur'an dan Hadits, khususnya yang berkaitan dengan hubungan umat Islam dengan Al-Qur'an. Dalam hal ini, untuk memahami betapa pentingnya ritual ziarah kubur, yang telah menjadi bagian yang mengakar dalam budaya masyarakat Indonesia khususnya Kwitang. Hal ini menjadi tambahan ilmiah yang signifikan bagi kajian Al-Qur'an dan Hadits, khususnya di bidang tersebut.

2. Secara Praktis

- a. Mahasiswa Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) diharapkan memperoleh manfaat dari penelitian ini untuk lebih mendalami Islam, khususnya di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Hal ini akan membantu mereka mengatasi perbedaan agama di masyarakat dan kembali mengkaji Al-Qur'an secara mendalam.
- b. Dengan adanya manfaat praktis dari penelitian ini, mahasiswa dapat lebih mendalami kajian Al-Qur'an dalam semua masalah kemasyarakatan, baik yang berkaitan dengan ibadah, muamalah, maupun keimanan.

F. Kerangka Teori

Untuk menganalisis permasalahan dalam penelitian tesis yang berjudul *Studi Living Qur'an Dalam Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al Habsyi di Kampung Kwitang Kecamatan Senen Jakarta Pusat* maka penulis menggunakan kerangka teori sebagai berikut:

a. Teori *Living Qur'an*

Kajian *Living Qur'an* adalah pendekatan ilmiah yang mengkaji fenomena sosial yang berkaitan dengan keberadaan Al-Qur'an dalam komunitas Muslim. Jika diklasifikasikan sebagai studi

spiritual yang mengamati fenomena sosial, tekniknya harus berfokus pada pengulangan pola-pola tertentu sebelum menarik kesimpulan.¹⁰

Tujuan utama kajian Al-Qur'an yang hidup bukanlah untuk membuktikan kebenaran agama atau menghakimi kelompok Muslim tertentu. Sebaliknya, metode ini berfokus pada kajian tradisi yang berakar dalam masyarakat, yang dianalisis melalui pendekatan kualitatif. Kajian ini menekankan pernyataan yang mendalam dan hati-hati tentang perilaku sosio-spiritual suatu komunitas. Tujuannya adalah untuk menemukan makna dan nilai-nilai yang terkandung dalam fenomena yang diteliti melalui studi bentuk eksternal (perilaku yang teramati) dan struktur internal (alasan dan pemahaman di baliknya).¹¹

b. Teori Karl Mannheim

Untuk memperdalam analisis, kajian ini mengadopsi teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim. Konsep ini dipilih karena menjelaskan secara komprehensif hubungan antara perilaku dan maknanya. Sejalan dengan Mannheim, dalam mempelajari gerakan sosial, peneliti perlu mempelajari perilaku eksternal dan makna yang terkandung di dalamnya.¹²

Karl Mannheim membagi makna gerakan sosial menjadi tiga tingkatan:

1. Makna objektif: Makna yang ditentukan oleh konteks sosial tempat suatu peristiwa terjadi.
2. Makna ekspresif: Makna yang langsung diungkapkan atau ditunjukkan oleh individu yang melakukan tindakan tersebut.
3. Makna dokumenter: Makna tersirat atau tersembunyi di balik suatu gerakan. Makna ini seringkali tidak sepenuhnya dipahami oleh pelakunya, karena makna tersebut merujuk pada representasi keseluruhan cara hidup.

Kerangka teoretis ini akan membantu penelitian dalam mengungkap lapisan-lapisan makna ritual ziarah, dari perilaku visual hingga nilai-nilai budaya yang lebih dalam dan tidak disadari.¹³

G. Tinjauan Pustaka

Untuk membedakan ide penelitian yang unik dari penelitian terkait terkini, peneliti harus menyajikan tinjauan pustaka yang

¹⁰ Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 68.

¹¹ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ...hal. 12.

¹² Karl Mannheim, *Essay On The Sociology Of Knowledge*, London: Brodway House, 1954, hal. 43.

¹³ Karl Mannheim, *Essay On The Sociology Of Knowledge*, ... hal. 46.

komprehensif. Proses ini dilakukan sebelum mendalami kajian ilmiah tesis. Tujuan utama tinjauan pustaka adalah untuk memberikan pembaca gambaran umum tentang literatur medis yang relevan dengan topik yang diusulkan. Lebih lanjut, tinjauan pustaka ini berfungsi sebagai sumber saran dan pemikiran baru bagi peneliti. Berdasarkan pertimbangan ini, pemilihan judul penelitian ini merupakan hasil dari tinjauan pustaka sebelumnya. Sebagai contoh, ada:

1. Sebuah kajian oleh Ria Mariana dan Azzura Melan Sari (2023), yang diterbitkan di IAIN Kerinci, mengkaji fenomena tradisi sakral di Desa Gunung Labu, Kabupaten Kerinci, sebagai manifestasi Al-Qur'an yang hidup. Para peneliti mengamati perubahan praktik ini dari akar animismenya ke bentuk yang lebih Islami. Dalam ritual ini, pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an seperti Surat Al-Fatihah dan Yasin, serta salat haji, digunakan untuk doa-doa eksplisit dan refleksi spiritual tentang kematian. Selain sepenuhnya mengungkapkan rasa kasih sayang kepada leluhur, praktik ini juga berfungsi sebagai cara untuk mengajarkan nilai-nilai Al-Qur'an, termasuk kesadaran akan akhirat, rasa syukur, dan memohon ampunan bagi almarhum.

Kajian Ria Mariana dan Azzura Melan Sari sangat relevan dengan tesis ini karena menawarkan perspektif yang kuat tentang Al-Qur'an yang hidup dalam konteks interaksi komunitas dengan Al-Qur'an melalui tradisi haji. Fenomena yang mereka teliti memberikan bukti empiris tentang bagaimana nilai-nilai Al-Qur'an diaktualisasikan dalam praktik keagamaan setempat.

Meskipun relevan, terdapat perbedaan konteks yang signifikan. Studi mereka dilakukan di komunitas Jawa di pedalaman Jambi, dengan latar belakang animisme kuno. Sebaliknya, studi ini berfokus pada komunitas Arab-Indonesia di Jakarta, yang memiliki basis pengetahuan agama yang kuat dan sanad (rantai transmisi tradisional) yang kuat. Oleh karena itu, studi ini akan menekankan skala dan komponen transmisi agama dalam komunitas habaib. “Studi *Living Qur'an* terhadap Tradisi Pembacaan Al-Qur'an di Kuburan Pagi dan Petang Selama Tujuh Hari.”

2. Sebuah kajian oleh Novia Permata Sari dan Risman Bustamam (2021), yang dipublikasikan oleh IAIN Batusangkar, mengkaji tradisi pembacaan Surah Yasin di area pemakaman selama tujuh hari setelah kematian di Nagari Balimbing, Sumatra Barat. Kajian ini menggunakan pendekatan Al-Qur'an rumahan, yang memandang Al-Qur'an bukan hanya sebagai teks teologis, tetapi sebagai ekspresi spiritual dan kultural masyarakat. Budaya ini merupakan warisan Surah Syattariyah dan telah tertanam kuat dalam budaya lokal.

Ritual ini meliputi pembacaan Surah Al-Fatihah, Yasin, Al-Ikhlâs, Al-Falaq, An-Naas, dan berbagai doa lainnya. Secara simbolis, praktik ini dimaknai sebagai doa anak yang soleh untuk orang tuanya, yang mencerminkan apresiasi mendalam terhadap Al-Qur'an dalam konteks sosio-spiritual. Hasil kajian menunjukkan bahwa penerjemahan Al-Qur'an melampaui dimensi tekstual dan interpretasi formal; Hal ini terwujud sebagai praktik hunian yang dipadukan dengan ritual-ritual kehidupan sosial. Interaksi komunitas dengan teks-teks suci dianggap tidak hanya simbolis, tetapi juga praktis dan afektif, di mana membaca berfungsi sebagai jembatan spiritual untuk menghubungkan cinta antara yang hidup dan yang telah meninggal.

Kajian ini sangat relevan karena pada dasarnya mengkaji respons dan kewaspadaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks ritual ziarah sebagai manifestasi Al-Qur'an yang hidup. Konsep interaksi antara komunitas dan teks suci berfungsi sebagai landasan teoretis yang penting untuk memahami kehidupan keagamaan umat Islam Indonesia.

Meskipun relevan, terdapat perbedaan yang sangat besar dalam konteksnya. Kajian-kajian sebelumnya dilakukan dalam komunitas Minangkabau, yang menganut tatanan dan adat matrilineal, dengan praktik-praktik yang terbatas pada keluarga inti yang mendampingi almarhum selama tujuh hari. Sebagai perbandingan, tesis ini dilakukan di lingkungan perkotaan Jakarta (Makam Habib Ali Kwitang). Studi ini akan menganalisis dimensi keagamaan, sosial, dan budaya yang khas bagi komunitas habaib, di samping dinamika interaksi jemaat yang sangat kompleks dalam konteks perkotaan.

3. Tesis Ihsyanul Majid (2019) dari UIN Sunan Kalijaga, berjudul "Tarikan Ayat-Ayat Al-Qur'an dalam Subkultur Ziarah Makam di Wotgaleh (Sebuah Kajian tentang Al-Qur'an yang Hidup)," mengkaji praktik ziarah ayat-ayat suci dalam tradisi ziarah di makam suci Pangeran Purbaya di Sleman, Yogyakarta.

Dalam penelitiannya, Majid menerapkan metode ziarah Al-Qur'an, dengan menggunakan sosiologi informasi Karl Mannheim sebagai kerangka analisisnya. Ia membagi metode tersebut menjadi tiga tingkatan: objektif, ekspresif, dan dokumenter. Majid menyimpulkan bahwa ziarah Al-Qur'an merupakan bentuk konkret dari pemahaman dan penghayatan masyarakat terhadap teks suci. Tujuannya adalah untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, mencari manfaat, dan memelihara hubungan religius dengan orang yang diziarahi.

Penelitian ini menunjukkan bahwa praktik ziarah memiliki dimensi yang luas, tidak hanya mencakup dimensi spiritual tetapi juga

dimensi sosial dan budaya. Gaya hidup tahlilan (pembacaan ayat-ayat suci) dan pembacaan surah-surah tertentu (termasuk Al-Fatihah dan Yasin) tampak membawa berkah dan menjadi gambaran identitas spiritual masyarakat setempat. Unsur-unsur lokal, seperti penentuan hari wetonan dan penggunaan dupa, juga diintegrasikan ke dalam ritual, menunjukkan sinkretisme antara nilai-nilai Islam dan tradisi Jawa.

Penelitian Ihsyanul Majid menjadi rujukan penting karena kesamaan topik penelitian: pembahasan Al-Qur'an hidup dalam konteks ritual ziarah kubur. Penelitian ini memberikan pemahaman mendasar tentang bagaimana teks Al-Qur'an tidak hanya dipelajari tetapi juga dihayati dalam perilaku dan keyakinan masyarakat. Penggunaan pendekatan sosiologis menginspirasi analisis dinamika sosial seputar makam keramat.

Keaslian penelitian ini terletak pada perbedaan tempat, konteks sosial, dan karakteristik budaya. Tesis ini mengkhususkan diri pada makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kwitang, Jakarta, sebuah komunitas dengan santri-santri terkemuka keturunan Arab (habaib). Komunitas Kwitang bersifat perkotaan dan lebih heterogen, dengan tradisi yang sangat menekankan sanad (rantai ilmu pengetahuan) dan karamah (amal) seorang habib.

Secara khusus, penelitian ini akan menyoroiti interaksi keagamaan masyarakat perkotaan masa kini dengan teks-teks suci di tempat-tempat ziarah, yang berfungsi sebagai simbol suci dan sumber manfaat. Oleh karena itu, penelitian ini memperkuat dan memperluas kajian Al-Qur'an yang telah ada sebelumnya dengan menempatkan ritual ziarah dalam konteks perkotaan dan komunitas habaib.

H. Metode Penelitian

Berikut uraian tentang metode-metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain:

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan kerangka fenomenologis spiritual dalam kerangka kajian Al-Qur'an yang hidup. Teknik ini terutama bertujuan untuk mendapatkan pemahaman mendalam tentang kisah-kisah keagamaan kelompok-kelompok yang mempraktikkan pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam ritual ziarah.

Tujuan utamanya adalah menganalisis bagaimana teks suci ini diaktualisasikan dan diinterpretasikan dalam kehidupan sehari-hari, baik secara fisik maupun simbolis. Dalam konteks metodologis ini, Al-Qur'an yang hidup ditempatkan sebagai sebuah kajian tentang

interaksi sosio-spiritual masyarakat dengan teks Al-Qur'an sebagaimana terwujud dalam tradisi dan subkultur lokal mereka.¹⁴

b. Sumber Data

Penelitian ini didasarkan pada integrasi sumber informasi utama dan sekunder. Statistik utama diperoleh melalui wawancara mendalam dengan berbagai informan kunci, termasuk peziarah, pengelola makam, tokoh agama, dan tokoh masyarakat yang terlibat langsung dalam ritual ziarah. Sementara itu, informasi sekunder diperoleh dari dokumentasi, literatur medis (jurnal dan buku), dan studi terdahulu yang relevan. Sumber informasi sekunder ini khususnya kajian praktik ziarah makam, Al-Qur'an yang masih hidup, dan tradisi keagamaan dalam konteks komunitas habaib.

c. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian kualitatif ini meliputi:

a. Observasi

Observasi berarti mengumpulkan data langsung dari lapangan. Dalam penelitian kualitatif, data tidak akan diperoleh di belakang meja, tetapi harus terjun ke lapangan. Data yang diobservasi dapat berupa gambaran tentang sikap, kelakuan, perilaku, keseluruhan interaksi antar manusia.¹⁵ Observasi juga berarti peneliti berada bersama partisipan. Jadi peneliti bukan hanya sekedar numpang lewat. Berada bersama akan membantu peneliti memperoleh banyak informasi yang tersembunyi dan mungkin tidak terungkap selama wawancara.

b. Wawancara

Strategi wawancara intensif digunakan untuk mengungkap makna subjektif informan terkait motivasi, informasi, dan keyakinan mereka terkait ritual ziarah dan pembacaan Al-Qur'an. Wawancara dalam penelitian ini mengacu pada proses pengumpulan data yang sistematis dengan mengajukan pertanyaan kepada informan dan mencatat tanggapan mereka secara rinci. Kerja sama dan kesediaan informan merupakan faktor penting dalam memastikan perolehan data yang valid dan akurat.¹⁶

¹⁴ Ridhoul Wahidi, *Living Qur'an dan Perkembangan Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, Yogyakarta: SUKA Press, 2013, hal. 105.

¹⁵ Conny Raco Semiawan, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: PT Grasindo, 2010, hal. 112.

¹⁶ Irwan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 2008, cet. VII, hal. 67.

Informan utama yang diwawancarai adalah mereka yang memiliki pemahaman mendalam tentang seluk-beluk ritual ziarah di makam suci Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Pemilihan informan didasarkan pada pemahaman dan keterlibatan mereka yang mendalam terhadap fenomena yang diteliti.

c. Analisa Data

Analisis data dalam penelitian ini akan menggunakan analisis tematik. Sistem ini dilakukan melalui tiga tahapan sistematis: reduksi data (memilih, memfokuskan, dan mengabstraksi data mentah), penyajian data (mengorganisasikan catatan dalam bentuk naratif atau matriks), dan penarikan/verifikasi kesimpulan. Untuk memperdalam pemahaman makna tindakan sosial, digunakan pendekatan sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, khususnya pada klasifikasi makna: objektif (makna umum teks), ekspresif (niat pelaku), dan dokumenter (makna simbolik dan spiritual yang lebih dalam).¹⁷

I. Sistematika Pembahasan

Tesis ini disusun terutama berdasarkan saran Penulisan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana PTIQ Jakarta (2017). Untuk memastikan pembahasan yang ilmiah dan terfokus, tesis ini dibagi menjadi 5 bab, yaitu:

Bab satu menyajikan pendahuluan penelitian yang lengkap. Bab ini mencakup identifikasi, delimitasi, dan komponen permasalahan, tujuan, dan manfaat penelitian. Bagian ini juga mencakup kerangka teori yang komprehensif, definisi istilah, tinjauan pustaka, dan teknik penelitian (termasuk pemilihan item, sumber informasi, metode pengumpulan data, pengolahan, dan analisis), serta perangkat penulisan tesis.

Bab kedua menguraikan landasan teori yang digunakan. Pembahasan berfokus pada konsep penelitian Al-Qur'an yang hidup, termasuk definisi, sejarah, metodologi, dan tujuannya. Lebih lanjut, bab ini terutama menjelaskan konsep sosiologi keahlian Karl Mannheim, khususnya jenis makna yang dimilikinya (objektif, ekspresif, dan dokumenter) sebagai alat analisis untuk mengkaji praktik pembacaan Al-Qur'an dalam konteks sosial dan keagamaan komunitas Kwitang.

Bab ketiga berfungsi sebagai warisan kontekstual, menggambarkan ziarah kubur dari sudut pandang Islam dan tradisional, mendefinisikan makam-makam suci, dan memberikan biografi Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Presentasi dilanjutkan dengan profil

¹⁷ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ... hal. 37–39.

wilayah (Desa Kwitang) yang mencakup demografi, kondisi ekonomi, sosial, dan keagamaan, dan diakhiri dengan deskripsi rinci tentang tradisi ritual ziarah kubur di makam suci.

Bab keempat merupakan inti dari tesis. Bab ini menganalisis motif dan motivasi para peziarah yang melakukan ritual di makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Pada dasarnya, bab ini menyajikan evaluasi mendalam tentang makna pembacaan Al-Qur'an dalam ritual ziarah, dengan menggunakan sosiologi informasi Karl Mannheim sebagai kerangka utama.

Bab kelima mencakup kesimpulan dari semua penelitian yang telah dilakukan. Lebih lanjut, bab ini menyajikan petunjuk dan arahan yang relevan untuk penelitian serupa.

BAB II

TEORI STUDI *LIVING QUR'AN*

DAN TEORI SOSIOLOGI PENGETAHUAN KARL MANNHEIM

A. Studi *Living Qur'an*

1. Pengertian *Living Qur'an*

Secara etimologi, istilah *Living Qur'an* terdiri dari dua kata, yaitu *living* yang berarti hidup, aktif, dan yang hidup, serta Al-Qur'an yang merujuk pada kitab suci umat Islam. Kata *living* berasal dari bahasa Inggris *live*, yang memiliki makna hidup atau aktif. Konsep ini serupa dengan istilah Arab *al-hayy* (yang hidup) atau *ihya'* (menghidupkan). Oleh karena itu, *Living Qur'an* dapat diartikan sebagai *Al-Qur'an al-hayy* (Al-Qur'an yang hidup) atau *ihya' Al-Qur'an* (menghidupkan Al-Qur'an), yang merujuk pada teks suci yang berfungsi menggerakkan kehidupan.¹

Secara terminologi, *Living Qur'an* dapat didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji praktik dan manifestasi Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari komunitas muslim. Kajian ini berfokus pada realitas sosial (dari praktik ke teks), bukan sepenuhnya pada gagasan atau interpretasi tekstual (dari teks ke praktik). Keahlian teknologi ini merupakan cabang dari "teknologi Al-Qur'an" yang meneliti fenomena Al-Qur'an yang muncul dalam masyarakat, termasuk perangkat, perilaku, nilai, subkultur, tradisi, dan perasaan. Singkatnya, kajian Al-Qur'an yang hidup adalah upaya untuk mengkaji secara

¹ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 20.

ilmiah fenomena Al-Qur'an yang muncul dalam interaksi sosial.²

Living Qur'an, yang pada awalnya dimaknai sebagai Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, mengacu pada makna dan karakteristik Al-Qur'an sebagaimana diaktualisasikan oleh masyarakat Muslim. Kajian ini belum banyak dijamah oleh ilmu-ilmu konvensional. Sahiron Syamsuddin menyebutkan bahwa "Teks Al-Qur'an yang hidup di tengah masyarakat itulah yang disebut Al-Qur'an yang hidup." Al-Qur'an yang hidup adalah Al-Qur'an yang masih berjuang untuk mempertahankan relevansinya di dunia modern, di mana ia harus menghadapi reaksi masyarakat yang bergantung pada bagaimana ia dipahami dan ditafsirkan. teks yang berjuang untuk mempertahankan relevansinya di dunia modern, dipengaruhi oleh bagaimana ia dipahami dan ditafsirkan oleh masyarakat. Reaksi sosial ini mencakup, misalnya, pembacaan surah atau ayat tertentu dalam upacara keagamaan.³

Sebagai sebuah kajian, *Living Qur'an* mengacu pada fenomena yang muncul dalam masyarakat Muslim sehubungan dengan Al-Qur'an. Meskipun praktik-praktik tersebut telah berlangsung sejak masa-masa awal Islam, praktik-praktik tersebut baru menjadi sebuah kajian setelah para ulama Barat tertarik untuk membacanya. Fokus kajian Al-Qur'an secara langsung adalah pada fenomena sosial yang muncul terkait keberadaan Al-Qur'an di lokasi dan rentang geografis tertentu, alih-alih hanya pada keberadaan tekstualnya.⁴

Kajian *Living Qur'an* merupakan studi mengenai Al-Qur'an yang fokusnya tidak didasarkan pada keberadaan teksnya secara harfiah. Sebaliknya, studi ini menganalisis fenomena sosial yang muncul terkait dengan eksistensi Al-Qur'an dalam wilayah geografis dan kurun waktu tertentu.⁵

Secara umum, pendekatan *Living Qur'an* mengacu pada penelitian yang memandang Al-Qur'an sebagai teks dinamis yang senantiasa relevan dengan kondisi dan konteks kehidupan manusia. Pendekatan ini menekankan karakteristik Al-Qur'an sebagai panduan hidup dan rahmat bagi umat Islam, tetapi juga menganalisis perannya

² Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 22.

³ Moh. Muhtador, "Pemaknaan Ayat al-Qur'an dalam Mujahadah: Studi Living al Qur'an di PP al-Munawwir Krapyak Komplek al-Kandiyas", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 8 No.1, 2014, hal. 97.

⁴ Agus Imam Wahyudi, "The Living Qur'an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan Santri", *Tesis*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 1.

⁵ Yusuf, M., "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an," dalam M. Mansyur, dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadits*, (Yogyakarta: TH. Press, 2007), h. 36-37.

dalam berbagai aspek kehidupan, yang mencakup komunitas mukmin dan non-Muslim. Penelitian ini tidak terbatas pada analisis tekstual Al-Qur'an saja, tetapi juga mengkaji bagaimana berbagai interpretasi diterapkan dan relevansinya terhadap permasalahan yang dihadapi masyarakat saat ini dan di masa mendatang.⁶

Kajian *Living Qur'an* telah memberikan kontribusi yang cukup besar bagi perkembangan studi Al-Qur'an. Hingga saat ini, pengetahuan publik cenderung terbatas pada asumsi bahwa penafsiran hanya dapat diperoleh melalui teks, baik berupa kitab tafsir maupun literatur pendidikan lainnya. Namun, seiring perkembangan teknologi, cakupan penafsiran Al-Qur'an telah berkembang pesat. Penafsiran tidak lagi terbatas pada teks, tetapi juga dapat ditafsirkan melalui respons terhadap praktik sosial-spiritual yang diilhami oleh ajaran Al-Qur'an. Dalam konteks kajian Al-Qur'an, hal ini seringkali dikaitkan dengan konsep tilawah, atau pembacaan Al-Qur'an yang berorientasi pada pengamalan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.⁷

Memahami Al-Qur'an seringkali parsial jika tidak memperhatikan keterkaitan antar ayat, latar belakang turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*), konteks wacana (*siyāq al-kalām*), atau penguasaan bahasa Arab yang memadai. Situasi semacam itu berpotensi memunculkan penafsiran yang kaku dan tidak liberal, dan dalam beberapa kasus, berkembang menjadi sikap militan dan radikal. Dalam kerangka inilah kajian Al-Qur'an yang hidup memiliki urgensi, terutama untuk mengamati konteks spasial dan temporal yang mendasari bagaimana manusia memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran Al-Qur'an. Fokus utama kajian ini adalah untuk mengungkap alasan dan mekanisme yang digunakan individu dan organisasi dalam menafsirkan dan mengamalkan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari mereka sesuai dengan pandangan dan kerangka berpikir mereka.⁸

Penelitian yang menyoroti hubungan antara fenomena budaya dan sosial dengan Al-Qur'an masih sangat jarang. Salah satu penyebabnya adalah persepsi bahwa kegiatan-kegiatan tersebut berada di luar ranah penelitian Al-Qur'an dan oleh karena itu lebih tepat ditempatkan dalam disiplin ilmu sosiologi, antropologi, atau penelitian budaya. Lebih lanjut, beberapa orang menganggap praktik membaca surah-surah positif dalam situasi positif sebagai bid'ah,

⁶ Agus Imam Wahyudi, "The Living Qur'an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan Santri", *Tesis*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 21.

⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2021, hal. 94.

⁸ Muhammad Ali, "Kajian Naskah dan Kajian Living Qur'an dan Living Hadis," dalam *Journal of Qur'an and Hadis Studies*, Vol 4, No. 2, 2015, hal. 153.

seperti halnya menggunakan Al-Qur'an sebagai jimat atau metode penyembuhan. Sebagaimana disebutkan oleh Anna M. Gade, wacana modern tentang praktik penyembuhan melalui Al-Qur'an dan tradisi keagamaan terkait seringkali penuh dengan perdebatan. Fenomena ini dapat didefinisikan dengan menggunakan berbagai elemen. Pertama, beberapa tradisi tersebut berakar pada zaman Nabi Muhammad (saw). Kedua, beberapa menganggapnya bid'ah, praktik yang dianggap menyimpang dari kemurnian ajaran Islam. Sepertiganya, praktik-praktik ini tidak konsisten dengan paradigma pengobatan Islam modern, yang seringkali dianggap sebagai takhayul warisan masa lalu.⁹

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *Living Qur'an* dalam konteks ini dikenal sebagai upaya untuk mengkaji alasan dan pendekatan yang dengannya Al-Qur'an dipikirkan dan diamalkan dalam realitas kehidupan sehari-hari, tanpa selalu merujuk pada kaidah-kaidah penafsiran normatif klasik. Teknik ini tidak dimaksudkan untuk menilai sejauh mana pengamalan ilmu dan praktik Al-Qur'an sesuai dengan kerangka penafsiran yang dianggap otoritatif, melainkan untuk mengkaji dinamika religiusitas masyarakat dalam realitas. Misalnya, meskipun Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai *syifā'* yang dalam bahasa Indonesia dipahami sebagai pengobatan praktik pembacaan ayat-ayat tertentu dengan tujuan mengusir jin atau setan yang diyakini mengganggu tubuh manusia tidak dipandang melalui penafsiran tekstual yang kaku. Sebaliknya, fenomena ini dilihat sebagai manifestasi nyata dari interaksi spiritual masyarakat dengan Al-Qur'an.

2. Ruang Lingkup *Living Qur'an*

Ruang lingkup merupakan batasan dari suatu permasalahan, fenomena, atau pembahasan yang akan dikaji. Di mana dalam pembahasan *Living Qur'an* dalam hal ini mencakup hal-hal sebagaimana berikut.

a. Teks Al-Qur'an yang hidup dalam Masyarakat

Al-Qur'an adalah sumber primer umat Islam dalam berperilaku maupun bertindak. Al-Qur'an merupakan rujukan yang absah untuk umat Islam melakukan praktik-praktik keagamaan sehingga umat Islam dalam berperilaku maupun bertindak dapat terkontrol, sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw.

⁹ Haman Faizin, "Living Qur'an: Sebuah Tawaran" dalam *Jawa Pos*, hal. 35.

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ¹⁰

Dan telah sampai kepadaku dari Malik, bahwa telah sampai kepadanya (berita/riwayat) bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: Aku tinggalkan di antara kalian dua perkara; kalian tidak akan tersesat selama kalian berpegang teguh kepada keduanya: Kitabullah (Al-Qur'an) dan Sunnah Nabi-Nya. (HR. Malik)

- b. Interaksi masyarakat yang ditimbulkan dari pemahamannya atas teks-teks Al-Qur'an

Secara etimologi, interaksi berasal dari gabungan kata *inter* yang berarti “antara” dan *action* yang berarti “tindakan,” sehingga interaksi dapat dimaknai sebagai suatu aktivitas yang berlangsung di antara dua pihak atau lebih.¹¹ Abdul Syani mendefinisikan interaksi sebagai hubungan yang terjalin antara individu dengan individu lainnya, antara satu kelompok dengan kelompok lain, maupun antara individu dengan kelompok.¹² Dengan demikian, interaksi dapat dipahami sebagai suatu tindakan yang senantiasa melibatkan pihak lain.

Dalam kehidupan sosial, interaksi merupakan kebutuhan mendasar karena manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial. Tidak semua kebutuhan dapat dipenuhi secara mandiri oleh seseorang; sebagian besar bergantung pada orang lain. Akibatnya, terjadi saling ketergantungan antara individu, individu dengan badan usaha, dan lembaga dalam kelompok dalam kehidupan sosial.

Sebelum terjadi interaksi, seseorang akan mempertimbangkan segala hal, baik perilaku, tindakan, dan ucapan yang akan dilontarkan ketika akan melakukan interaksi dan umat Islam dalam hal ini telah diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. untuk mempertimbangkan segala sesuatunya sebelum bertindak, agar ketika berinteraksi menghasilkan interaksi yang positif.¹³

Bahkan pertimbangan segala sesuatu sebelum bertindak bagi umat Islam bukan hanya berlaku untuk sesama, melainkan juga terhadap penganut agama yang lain, sebagaimana dalam Surat al-An'am/6: 108:

¹⁰ Malik ibn Anas, *Al-Muwattha'*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.

¹¹ Bernard Raho, *Sosiologi Sebuah Pengantar*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002, hal. 33.

¹² Abdul Syani, *Sosiologi Skematika Teori dan Terapan*, Jakarta: Bumi Aksara, hal.

¹³ Aminol Rosid Abdullah, *Pengantar Memahami Living Qur'an dan Hadis*, hal. 10.

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan Janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan, tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.”

- c. Perilaku masyarakat yang didapat dari teks-teks Al-Qur'an dan hadis

Ruang lingkup *Living Qur'an* selanjutnya selanjutnya mencakup perilaku keagamaan komunitas, yang berakar pada pengetahuan tentang teks-teks Al-Qur'an. Perilaku ini mengacu pada berbagai gaya praktik keagamaan yang dilakukan oleh komunitas Muslim. Praktik-praktik tersebut muncul dari proses penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan kemudian diwujudkan dalam tindakan nyata dan tradisi keagamaan yang berkembang di dalam komunitas. Misalnya dalam Al-Qur'an Surat Saba'/34: 25-26, sebagaimana berikut.

قُلْ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ
بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ

Katakanlah: "Kamu tidak akan ditanya (bertanggung jawab) tentang dosa yang kami perbuat dan kami tidak akan ditanya (pula) tentang apa yang kamu perbuat". Katakanlah: "Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia memberi keputusan antara kita dengan benar. Dan Dialah Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui".

Dalam ayat lain misalnya pada Surat al-Mumtahanah/60: 8-9:

لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang yang zalim.

3. Objek Kajian *Living Qur'an*

Objek kajian living Qur'an dapat dikategorikan menjadi dua jenis, yaitu benda kain dan benda formal.

a. Objek Material *Living Qur'an*

Secara filosofis, setiap disiplin ilmu klinis pada dasarnya memiliki objek kajian yang akan menjadi target analisis klinis. Dari perspektif filosofis, objek material mencakup segala sesuatu yang ada atau berpotensi ada, baik yang berwujud maupun yang tidak berwujud. Objek material nyata merujuk pada fakta empiris yang dapat diamati, sementara objek material tak berwujud merujuk pada fakta metafisika yang berada dalam ranah persepsi dan kemungkinan. Fakta empiris adalah objek yang dapat diukur dan biasanya dapat diuji melalui pengulangan, sementara kebenaran metafisika mencakup ranah pemikiran rasional dan kemungkinan, yang keberadaannya tidak dapat dibuktikan secara empiris melalui eksperimen laboratorium atau pernyataan ilmiah, tetapi hanya dapat dipahami melalui penalaran logis yang kuat.¹⁴

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih lengkap tentang perangkat kain, perangkat tersebut dapat dijelaskan melalui berbagai contoh dari berbagai disiplin ilmu. Dalam sosiologi, objek materialnya adalah masyarakat; dalam psikologi, objek

¹⁴ Amsal bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 1

materialnya adalah fenomena psikologis; sementara sejarah menjadikan peristiwa manusia sebagai objek material yang diteliti. Dalam kajian Al-Qur'an, objek kainnya adalah firman Allah dan mushaf. Oleh karena itu, jika Al-Qur'an hidup diposisikan sebagai salah satu cabang kajian Al-Qur'an, maka objek kain yang diteliti adalah manifestasi Al-Qur'an dalam bentuk non-tekstual. Manifestasi ini dapat berupa representasi visual seperti gambar, media digital dan multimedia, karya budaya, atau pemikiran yang kemudian terinternalisasi dalam perilaku manusia.¹⁵

Oleh karena itu, dapat ditegaskan bahwa pokok bahasan dalam kajian Al-Qur'an yang hidup adalah manifestasi Al-Qur'an dalam birokrasi non-tekstual. Manifestasi ini dapat berbentuk karya-karya kasat mata yang meliputi gambar, media virtual atau multimedia, produk budaya, atau gagasan yang kemudian dapat mewujudkan dalam tindakan dan tingkah laku manusia. Inilah yang membedakannya dengan kajian Al-Qur'an normatif-tradisional. Dengan menelaah berbagai literatur keilmuan Al-Qur'an, hampir tidak ditemukan pembahasan yang secara khusus mengkaji manifestasi firman Tuhan dalam bentuk-bentuk selain teks (*nash*).

Sebagai contoh, tradisi kaligrafi Al-Qur'an tidak selalu secara eksplisit dimasukkan dalam kajian Al-Qur'an konvensional. Berbagai jenis *khatt* yang digunakan untuk menulis ayat-ayat Al-Qur'an tidak diatur secara sistematis dalam kajian Al-Qur'an, terlepas dari karakteristik vitalnya dalam menyampaikan pesan-pesan ilahi melalui media-media kreatif. Berbagai gaya penulisan, termasuk *Tsuluts*, *Diwānī*, *Riq'ah*, *Naskhī*, dan lainnya, memiliki ciri khasnya masing-masing yang menunjukkan nilai estetika dan signifikansi budaya dalam mengekspresikan pesan Al-Qur'an. Oleh karena itu, kaligrafi dapat dipandang sebagai salah satu karya sastra dalam kajian *Living Qur'an*.¹⁶

Dalam bidang keilmuan Al-Qur'an, pengetahuan teknis *rasm* (sastra), bagaimanapun, tidak termasuk dalam lingkup *Living Qur'an*. *Rasm* mengkhususkan diri pada standar normatif penulisan manuskrip Al-Qur'an, yang berkaitan dengan persyaratan *rasm Utsmaniyah* yang disepakati dengan para murid. Prinsip-prinsip ini berfungsi sebagai prinsip utama untuk menyalin dan menyempurnakan manuskrip guna memastikan keasliannya.

¹⁵ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, hal. 50

¹⁶ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 50.

Namun, rasm tidak membahas faktor *khatt* (seni kaligrafi), yang berkembang sebagai ekspresi budaya penulisan Al-Qur'an.

Salah satu bentuk yang dapat dikategorikan sebagai Al-Qur'an yang hidup adalah ketika teks Surah al-Zalzalah diubah menjadi medium seni rupa, misalnya melalui pola lukisan surealis, futuris, atau impresionis, yang tentunya membawa pengaruh dan daya ciptanya sendiri. Bentuk lainnya dapat berupa representasi visual dalam bentuk video ilustrasi tentang peristiwa kiamat. Ekspresi semacam ini dapat dilihat sebagai karya *Living Qur'an* berbasis multimedia, karena teks Al-Qur'an telah mengalami pergeseran bentuk dari sekadar teks menjadi karya visual dan audio-visual. Lebih lanjut, Surah al-Mā'ūn, yang menekankan pentingnya kepedulian terhadap anak yatim (*kafālat al-aitām*), awalnya paling baik dipahami sebagai teks normatif dalam kajian ilmu Al-Qur'an, tetapi kemudian terwujud dalam praktik sosial dalam bentuk subkultur pengelolaan panti asuhan. Perubahan ini juga meliputi benda kain kajian *Living Qur'an*, khususnya dalam dimensi kehidupan dan kemasyarakatan.¹⁷

b. Objek Formal Ilmu *Living Qur'an*

Dari perspektif filosofis, objek formal dipahami sebagai perspektif lengkap yang menawarkan makna, nilai, dan relevansi terhadap objek material. Tanpa perspektif ini, objek material dapat kehilangan signifikansinya. Objek formal juga dapat dipahami sebagai metode, paradigma, atau pendekatan yang digunakan dalam metode analisis untuk menarik kesimpulan dari objek material.¹⁸

Sebagai contoh, dalam bidang sosiologi, objek material dapat berupa komunitas, misalnya, di Lombok Tengah. Ketika komunitas ini dikaji menggunakan teknik fenomenologis, teknik ini berfungsi sebagai objek formal. Dalam kajian Al-Qur'an, objek materialnya adalah ayat-ayat yang terdapat dalam mushaf. Ketika ayat-ayat tersebut dikaji dengan menggunakan konsep-konsep ushul fiqh, ranah ushul fiqh muncul, menghasilkan produk hukum dalam bentuk fiqh. Dalam hal ini, seorang ahli fiqh menggunakan pendekatan hukum sebagai objek formal untuk memahami dan menganalisis Al-Qur'an.

¹⁷ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2003, hal. 24-28.

¹⁸ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2010, hal. 33.

Dalam *Living Qur'an*, objek formal merupakan sudut pandang komprehensif terhadap manifestasi ayat-ayat Al-Qur'an dalam bentuk non-tekstual. Sebagai contoh, ketika sebuah ayat dikaji dari sudut pandang sosiologis—karena yang dianalisis adalah perilaku masyarakat dalam menanggapi atau mengamalkan ajaran ayat tersebut—objek formal tersebut berada dalam ranah *Living Qur'an*. Oleh karena itu, objek formal *Living Qur'an* dapat mencakup beragam disiplin ilmu, termasuk sosiologi, seni, budaya, psikologi, sains, dan teknologi. Perbedaannya dengan penelitian normatif terletak pada pendekatan yang digunakan: bukan lagi pendekatan tekstual semata, melainkan pendekatan yang menekankan unsur-unsur material, dinamika sosial, dan dimensi kemanusiaan.¹⁹

4. Sejarah *Living Qur'an*

Untuk memahami lebih mendalam perkembangan historis Al-Qur'an yang hidup, diperlukan upaya kategorisasi yang membedakan Al-Qur'an yang hidup sebagai fenomena sosio-religius dari objek kajian klinisnya. Analisis *Living Qur'an* dilakukan dengan menggunakan dua paradigma secara bersamaan. Paradigma pertama adalah paradigma lisan, tulis, dan gerak yang dikemukakan oleh Alfatih Suryadilaga. Paradigma kedua adalah paradigma alami atau material, dan paradigma pribadi dan kemasyarakatan. Kerangka kerja ini digunakan secara integratif untuk mengungkap catatan-catatan *Living Qur'an*. Presentasi historis ini dapat dilakukan secara berkala—menyoroti tren selama periode tertentu—maupun secara tematis, khususnya dalam kerangka kajian pendidikan *Living Qur'an*.²⁰

Living Qur'an diposisikan sebagai kebenaran sistematis dengan dasar dan keterkaitan yang kuat, sehingga tidak dapat direduksi menjadi sekadar gagasan, hipotesis, persepsi, atau asumsi. Kehidupan historis *Living Qur'an* dapat menjadi dasar bagi klaim ontologis mengenai gaya hidup teknologi dalam ranah kajian *Living Qur'an*.

Secara filosofis, pembahasan ini menekankan dimensi ontologis *Living Qur'an*, yang pada dasarnya merupakan cabang ilmu sosial-humaniora dan bagian dari kajian spiritual (Al-Qur'an dan Hadits). Melalui kajian historis *Living Qur'an*, pernyataan ontologis bahwa bidang ini memang memiliki gaya hidup yang sah dalam ranah ilmu pengetahuan dapat ditegaskan.

¹⁹ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 53-54.

²⁰ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 65.

1) *Al-Sunnah al-Hayyah Pada Masa Nabi*

Pada masa Nabi, semua hal yang terjadi pada diri Nabi, yang beliau perintahkan atau setuju, serta yang dilakukan di sekeliling beliau sepanjang hidupnya, termasuk dalam kategori sunnah. Setelah Nabi wafat, para sahabat kerap menyampaikan tindakan atau kebiasaan yang berlangsung di masa beliau. Pernyataan semacam ini memiliki makna penting dari sisi filosofis, historis, dan hukum. Dari sisi filsafat, hal tersebut mencerminkan nilai-nilai kebaikan. Sementara itu, secara hukum, kenyataan bahwa suatu peristiwa terjadi di masa Nabi dan beliau tidak menolaknya memberikan dasar untuk berasumsi bahwa beliau memberikan persetujuannya.

Periode waktu yang lebih tepat untuk merujuk pada tradisi atau subkultur pengamalan Sunnah Nabi adalah *al-sunnah al-hayyah*, bukan *ihyā' al-sunnah*. Hal ini dikarenakan seluruh sunnah telah ada pada suatu masa di masa Nabi, dan beliau sendirilah yang pertama kali mengamalkannya. Oleh karena itu, setiap tindakan Nabi dapat langsung diteladani dan dihidupi oleh para sahabatnya. Upaya atau prosedur pengamalan tersebut pada masa setelah Nabi dapat disebut *ihyā' al-sunnah*.

Dalam catatan sejarah, pengamalan Al-Qur'an yang hidup telah ada sejak zaman Nabi Muhammad. Salah satu contohnya adalah ruqyah, yaitu upaya untuk menyembuhkan diri sendiri atau orang lain yang sakit dengan membaca ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad melakukan ruqyah dengan membaca Surat al-Fatihah sebagai media penyembuhan, dan juga menggunakan Surat al-Mu'awwidhatain (al-Falaq dan an-Nās) untuk menangkal sihir.²¹

Sesungguhnya, para sahabat Nabi adalah orang-orang pertama yang secara langsung mempelajari Al-Qur'an secara empiris dan praktis. Mereka memperoleh pengetahuan spiritual melalui pengalaman langsung, baik dari apa yang mereka lihat, saksikan, maupun alami bersama Nabi Muhammad. Mereka seringkali membuktikan hal ini dengan bertanya langsung kepada beliau, dan hasilnya kemudian dijadikan rujukan yang terdokumentasi dalam hadis fi'li (hadis berdasarkan perbuatan Nabi).²²

Metode yang digunakan para sahabat dapat dikatakan selaras dengan metode ilmiah dalam kajian mutakhir, khususnya metode seperti tafsir partisipatif dan wawancara mendalam. Mereka terlibat

²¹ Haman Faizin, "Mencium dan Nyunggi Al-Qur'an Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui *Living Qur'an*" dalam *Jurnal*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011 hal. 27.

²² Aminol Rosid Abdullah, *Pengantar Memahami Living Qur'an dan Hadis*, hal. 25.

aktif dalam kegiatan sehari-hari Nabi Muhammad saw, sehingga kiprah mereka mencerminkan praktik Al-Qur'an.²³

Living Qur'an yang dilakukan sahabat berbentuk pengamatan misalnya, ketika para sahabat melihat Nabi mengenakan cincin, mereka menirunya; ketika Nabi melepas cincinnya, mereka melakukan hal yang sama. Lebih lanjut, ketika Nabi selesai salat dengan sandal, mereka memakainya, dan ketika Nabi melepasnya, mereka langsung melepasnya tanpa menunggu perintah.²⁴

Dari fenomena ini, jelas bahwa setiap sunah yang dihidupkan kembali oleh Nabi langsung diikuti oleh para sahabat dengan antusiasme yang tinggi. Bahkan dalam kondisi di mana Nabi tidak langsung menghidupkannya kembali, para sahabat tetap berusaha mempraktikkannya dengan antusias. Oleh karena itu, praktik *Living Qur'an* pada masa Nabi lebih tepat disebut sebagai sunah yang hidup (*al-sunnah al-hayyah*), bukan sekadar *ihyā' al-sunnah*.

Ketetapan Nabi Muhammad saw. yang berkaitan dengan cincin dan salat, dapat dipahami sebagai bentuk dari *Living Qur'an*. Berdasarkan konsep perbuatan Nabi Muhammad saw. adalah *Living Qur'an* dan fungsi Nabi Muhammad saw. sebagai *uswatun hasanah* (teladan yang baik) sehingga ketentuan ini merupakan ketentuan yuridis dari Al-Qur'an.²⁵

Berdasarkan klarifikasi ini, dapat disimpulkan bahwa praktik Al-Qur'an yang hidup telah ada sejak zaman Nabi dan para sahabat. Namun, selama kurun waktu tersebut, Al-Qur'an belum berkembang menjadi kajian ilmiah yang sistematis; melainkan masih dalam bentuk embrio Al-Qur'an yang hidup, dengan Nabi sebagai fokus utama, sementara para sahabat menggunakannya sebagai panduan dalam perkataan dan perbuatannya, yang semuanya berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.

Al-Qur'an yang hidup sebagai objek kajian ilmiah mulai berkembang ketika para cendekiawan non-Muslim berfokus pada fenomena sosial-keagamaan dalam masyarakat Muslim. Mereka menemukan berbagai praktik menarik yang berkaitan dengan Al-Qur'an, termasuk belajar membaca Al-Qur'an di tempat-tempat tertentu, budaya menulis ayat-ayat pada media tertentu, dan

²³ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 111.

²⁴ Aminol Rosid Abdullah, *Pengantar Memahami Living Qur'an dan Hadis*, hal. 26.

²⁵ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 108.

penggunaan ayat-ayat sebagai sarana penyembuhan, doa, atau praktik lainnya.²⁶

Fenomena-fenomena ini kemudian menjadi objek kajian, pada dasarnya kajian sosial dalam berbagai bidang. Bagi mereka, Al-Qur'an sungguh "hidup" ketika dipelajari melalui konteks sosial ini. Hal ini mendorong lahirnya sebuah gagasan yang kemudian dilembagakan dalam ranah kajian Al-Qur'an dan berkembang menjadi istilah "Al-Qur'an hidup".

2) *Ihya' al-Sunnah* Pada Masa Sahabat

Setelah Nabi wafat, para sahabat yang sebelumnya telah berhasil menghidupkan sunnah di masa kenabian tidak hanya menetap di Madinah untuk menjaga tradisi yang telah terbentuk dengan baik. Sebaliknya, mereka justru menyebar keluar dari Madinah guna lebih menghidupkan dan menyebarkan sunnah Nabi.

Jika semangat para sahabat untuk bersikap puritan sudah terlihat sejak masa Nabi, maka setelah beliau wafat, semangat tersebut justru semakin menguat. Sikap puritan mereka di masa Nabi tampak dari berbagai kisah yang berpotensi menimbulkan konflik dan akhirnya disampaikan langsung kepada Nabi untuk mendapatkan kejelasan. Namun, setelah Nabi tiada, bentuk puritanisme yang awalnya terbuka mulai bergeser menjadi lebih tertutup. Untuk mengatasi kecenderungan penutupan ini, para sahabat secara aktif mengadakan diskusi, berbagi pandangan, dan melakukan mudzakaroh terkait hadis-hadis Nabi.

Di masa Nabi, Umar dikenal memiliki kecenderungan pada puritanisme yang bersifat tertutup. Bahkan dalam hal perbedaan cara membaca ayat saja, ia bisa bereaksi keras terhadap sahabat lain yang sebenarnya juga mendapat ajaran langsung dari Nabi. Namun, ketika Abu Bakar menjadi khalifah, Umar justru menunjukkan sikap puritan yang lebih terbuka terhadap hal-hal baru, seperti dalam proses pengumpulan Al-Qur'an. Pada masa kepemimpinan Abu Bakar, upaya menghidupkan sunnah (*ihya al-sunnah*) menjadi wujud dari puritanisme yang berorientasi pada pelestarian ajaran-ajaran Nabi. Beberapa kebijakan Abu Bakar penting untuk ditelaah dalam konteks sejarah living Qur'an pasca wafatnya Nabi, antara lain keputusan untuk memerangi orang-orang yang menolak membayar zakat dan yang murtad, serta kebijakan pengumpulan Al-Qur'an.²⁷

²⁶ Aminol Rosid Abdullah, *Pengantar Memahami Living Qur'an dan Hadis*, hal. 25.

²⁷ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 74-75.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، وَذَكَرَ فِيهِ مُقَدِّمَةٌ، عَنْ اللَّيْثِ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَةَ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا، عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ، إِلَّا بِحَقِّهِ، وَجَسَائِهِ عَلَى اللَّهِ» قَالَ: وَاللَّهِ لَا أَقَاتِلُنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا، قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ²⁸.

Yahya bin Bukayri menceritakan kepada kami, Al-Laytsu menceritakan kepada kami, dari Uqail, dari Ibnu Shihab, Ubayd Allah bin Abdullah bin Utbah menceritakan kepada saya bahwa Dari Abu Hurairah yang mengisahkan, ketika Rasulullah Saw wafat, kemudian Abu Bakar ra. Menggantikannya sebagai pemimpin umat, serta banyak orang Arab yang kufur (menolak) terutama kewajiban zakat yang dihidupkan oleh Abu Bakar, Umar pun melakukan, klarifikasi kepada Abu Bakar, 'Bagaimana engkau bisa memerangi orang-orang, sedangkan Rasulullah saw. pernah bersabda, 'aku dimintai untuk memerangi orang-orang sampai mereka mengucapkan la-ilaha illallah. Siapa yang mengucapkannya, maka ia telah melindungi harta dan darahnya sendiri dariku, kecuali ada sebab yang menghalalkannya untuk diperangi, adapun urusan perhitungan mereka adalah dengan Allah SWT." Abu Bakar pun menimpalinya, 'demi Allah SWT, aku tetap akan memerangi orang yang membedakan kewajiban salat dan zakat, karena zakat adalah hak harta(sedangkan salat adalah hak jiwa). Demi Allah, seandainya mereka tetap menolak untuk membayar zakat onta yang dulu mereka bayarkan kepada Rasulullah Saw. pasti aku akan memerangi mereka atas dasar penolakannya itu.' Mendengar jawaban itu Umar pun berseloro lega, 'Demi Allah menurutku Allah benar-benar melapangkan hati Abu Bakar untuk menetapkan kebijakan perang itu. Aku pun memahaminya, bahwa kebijakan itulah yang benar.' (HR. Al-Bukhari).

Abu Bakar menetapkan sebuah kebijakan yang sejalan dengan ajaran Rasulullah. Ia berupaya menghidupkan kembali ketentuan yang telah diajarkan oleh Nabi, khususnya terkait kewajiban melaksanakan salat dan menunaikan zakat.

Salah satu aturan penting yang menandai Al-Qur'an yang hidup sepanjang masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar adalah

²⁸ Abu Abdullah Muhammad, Shahi Al-Bukhari, Damaskus: Dar Al-Yamamah, No. Hadist. 6855, Bab, Wujub al-Zakah, 1414 H. Juz. 6, hal. 2657.

pengumpulan manuskrip Al-Qur'an (jam' al-Qur'an). Langkah besar ini dapat dilihat sebagai fenomena analisis yang bernilai *iḥyā' al-sunnah* (praktik keagamaan) dalam kerangka Al-Qur'an yang hidup. Upaya pengumpulan ini merupakan manifestasi konkret dari revitalisasi Al-Qur'an dalam bentuk fisik manuskrip Al-Qur'an. Firman Tuhan, yang pada dasarnya tidak berwujud dan tidak bersuara, harus dilestarikan agar tetap ada dan hidup sepanjang masa, setelah sepenuhnya disampaikan oleh Nabi Muhammad saw.

Oleh karena itu, inisiatif Abu Bakar untuk menyatukan Al-Qur'an menjadi satu manuskrip Al-Qur'an menjadi peristiwa penting dalam sejarah Al-Qur'an yang hidup, terutama dalam bentuk fisiknya. Produk yang dihasilkan, yaitu Al-Qur'an yang tersusun rapi sesuai dengan tatanan yang berlaku (*tartīb muṣḥafī*), dapat dilihat sebagai manifestasi *sunnah al-ḥayyāh* (Sunnah Al-Qur'an) dalam aspek menjaga dan memelihara Al-Qur'an.²⁹

Demikian pula dengan Umar bin al-Khattab. Ketika menjabat sebagai khalifah, ia melakukan banyak kebijakan yang juga mencerminkan semangat puritanisme, meskipun berangkat dari landasan dan konteks yang berbeda dengan kebijakan Abu Bakar. Umar bahkan dikenal sebagai pemimpin yang berani dan inovatif, karena kerap menetapkan kebijakan-kebijakan baru yang secara lahir tampak berbeda dari keputusan Nabi. Salah satu contohnya adalah ketika ia tidak menerapkan hukuman potong tangan bagi pencuri besar, karena mempertimbangkan adanya ketimpangan sosial yang menjadi latar belakang tindakan tersebut.³⁰

Begitu pula dalam hal pembagian harta rampasan perang. Umar menetapkan kebijakan yang berbeda dari kebijakan yang dijalankan oleh Nabi. Di masa Nabi, harta rampasan (*ghanimah*) dibagikan secara langsung kepada para prajurit dan veteran yang ikut serta dalam pertempuran, sesuai dengan ketentuan ayat Al-Qur'an tentang *ghanimah*. Praktik ini sesuai dengan kandungan ayat dalam Surat al-Anfal/8:41.

²⁹ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 77.

³⁰ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 82.

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ
التَّقَىٰ الْجَمْعِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Ketahuiilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dalam catatan sejarah, terdapat pula sebuah peristiwa menarik yang terjadi pada masa kekhalifahan Umar bin al-Khattāb. Ia pernah memukul seorang warga dari kabilah Bani ‘Abd al-Qays karena kedapatan membawa salinan *Kitāb Dāniyāl*. Setelah itu, Umar menyuruh orang tersebut duduk, lalu membacakan Surat Yusuf/12: 1 - 3 sebanyak tiga kali.

الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۚ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۚ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ
أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

Alif Lam Ra. Ini adalah ayat-ayat Kitab (Al-Qur'an) yang jelas. Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti. Kami menceritakan kepadamu (Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang yang tidak mengetahui.

Umar bin Khattab meriwayatkan bahwa beliau sendiri langsung mendapatkan perlakuan serupa dari Nabi Muhammad (saw). Beliau mengakui bahwa beliau pernah menambahkan salinan sebuah kitab dari orang-orang yang memiliki kitab tersebut. Ketika Nabi bertanya mengapa beliau menambahkan kitab tersebut, Umar menjelaskan bahwa hal itu untuk meningkatkan pengetahuan dan pemahaman beliau tentang kitab Allah. Namun, jawaban ini membuat Nabi marah, yang terlihat jelas dari wajahnya yang memerah.

Dari peristiwa ini, dapat dipahami bahwa tindakan Umar terhadap seorang anggota Bani 'Abd al-Qais merupakan manifestasi Al-Qur'an

yang bersemayam dalam takaran kain, dan dapat pula dikategorikan sebagai hadis yang hidup dalam pengalaman harfiah, karena ia langsung meneladani apa yang diperbuat Nabi Muhammad saw. Lebih lanjut, peristiwa ini juga mencerminkan Al-Qur'an yang bersemayam dalam komponen kognitif-non-publik, karena landasan perhatian Umar dalam melaksanakan sanksi tersebut merujuk pada tuntunan Al-Qur'an, khususnya QS. Yusuf/12: 1-3.³¹

Berdasarkan gambaran singkat mengenai praktik *ihyā' al-sunnah* pada masa para sahabat, dapat disimpulkan bahwa aktivitas tersebut membawa dampak sosiologis yang signifikan terhadap corak keberagamaan umat Islam. Umat memiliki antusiasme besar dalam menghidupkan sunnah secara individu. Namun, dalam praktiknya tidak jarang terjadi perbedaan pendapat, konflik, bahkan fitnah. Karena itu, para khalifah merasa perlu untuk mengambil alih pengelolaan praktik living Qur'an agar pelaksanaannya lebih teratur. Inilah peran penting sahabat Nabi dalam menghidupkan sunnah dan kontribusinya dalam perkembangan al-sunnah al-hayyah yang terus berkembang dan bervariasi di berbagai wilayah. Hampir tidak ditemukan bentuk keislaman yang tidak berakar kuat pada ajaran sahabat, karena hanya merekalah yang dapat dijadikan jalur otoritatif menuju sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan sunnah.

3) *Ihya' al-Sunnah* Pada Masa Tabi'in

Semua Tabi'in pasti belajar dari sahabat Nabi. Seseorang disebut sebagai Tabi'in karena ia belajar dari sahabat Nabi. Jika ia intens belajar dari sahabat senior, maka menjadi Tabi'ini senior. Begitupula jika intensitasnya rendah atau belajar dari sahabat junior, maka ia masuk kategori Tabi'in junior.

Sebagaimana pada periode-periode sebelumnya, tinjauan sejarah ajaran Sunnah pada periode ini perlu dikategorikan ke dalam beberapa bidang penerapan. Pertama, ajaran Sunnah, yang secara formal dikelola oleh pemerintahan negara. Kedua, ajaran Sunnah, yang secara nyata terjadi di dalam masyarakat di bawah arahan para ulama dari berbagai generasi dan generasi penerus.³²

Pada masa Kekhalifahan Umayyah, ajaran Sunnah menjadi lebih kompleks, baik dari segi alasan maupun penerapannya. Faktor politik, budaya, dan beragam faktor lainnya mendasari praktik ini. Lebih lanjut, praktik ajaran Sunnah pada era ini lebih terorganisir dan

³¹ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 85.

³² Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 89.

terlembaga dibandingkan periode-periode sebelumnya. Salah satu contohnya adalah kodifikasi formal hadis dengan sistem rantai transmisi yang koheren dan terdokumentasi, yang dipelopori oleh Ibnu Shihāb al-Zuhrī, seorang tabi'in muda, atas perintah Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. sementara upaya ini berubah menjadi terkoordinasi dengan menggunakan pemerintah, banyak tradisi Sunnah (cara hidup Islam) terus berkembang di bawah bimbingan para ulama di luar pengadilan.

Ihya' al-sunnah secara tulisan yang menghasilkan produk kitab-kitab hadis ensiklopedik itu memiliki dampak sosiologis yang besar dalam keberagaman umat Islam. Saat itu pulalah mulai muncul formulasi sunnah yang lebih baku. Praktis, kegiatan *ihya' al-sunnah* pun tidak melulu didasarkan kepada sumber lisan dan praktik, melainkan juga kepada sumber tulisan. Di sinilah, awal mula tekstualisme berkembang dari yang semula berbasis ujaran, kini berbasis tulisan. Bahkan, ia juga menjadi awal mula pendokumentasian sunnah sahabat oleh para tabi'in.

Secara lisan, *al-sunnah al-hayyah* dalam bentuk periwayatan jelas masih berlangsung baik. Buktinya adalah banyaknya periwayat hadis dari generasi ini yang menjadi *common link*. Mereka menjadi pusat edar sanad-sanad hadis. Artinya pembacaan hadis sangat hidup di masa ini, apalagi diiringi dengan pembukuan hadis, sehingga pembacaan semakin massif lagi, karena tidak serta merta berbasis hafalan. Pembacaan hadis tetap diperlukan dalam praktik *ihya' al-sunnah*, meskipun banyak hadis yang telah terbukukan, karena untuk menjaga eksistensinya.

Praktik melestarikan *sunnah* melalui budaya lisan biasanya dilakukan dan dibimbing langsung oleh para ulama tanpa campur tangan atau instruksi resmi dari otoritas pemerintah. Pola pelestarian Sunnah melalui budaya lisan ini bahkan telah menjadi bagian dari *sunnah al-hayyah* di sejumlah era Tabi'in. Praktiknya biasanya berupa menghafal hadis dan membaca serta mengajarkan kitab-kitab hadis. Lebih lanjut, pengajian rutin, yang merupakan bagian dari kehidupan keagamaan masyarakat sehari-hari, juga dipraktikkan secara aktif oleh para santri, bahkan tanpa bimbingan atau pengawasan dari pemerintah..³³

4) *Ihya' al-Sunnah* Pada Masa *Tabi' al-Tabi'in*

Generasi *tabi' al-tabi'in* adalah generasi ketiga yang disebut dalam hadis Nabi sebagai generasi terbaik. Secara praktis, *tabi' al-*

³³ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 90-92.

tabi'in merupakan Generasi muslim yang hidup pada abad ke-3 dan 4 hijriah. Mereka disebut *tabi' al-tabi'in* karena mereka mengikuti kata dan praktik generasi sebelumnya (*tabi'in*) yang mengikuti kata dan praktik para sahabat Nabi sebagai saksi hidup sekaligus pelaku tradisi kenabian pertama. Jika generasi sahabat disebut sebagai Generasi *hamalat al-shari'ah*, sedangkan generasi *tabi'in* disebut Generasi formatur mazhab, maka generasi *tabi' al-tabi'in* dapat dikategorikan sebagai Generasi mazhab. Merekalah generasi pelembaka syariat Islam. Dengan kata lain, pada generasi inilah, fenomena *ihya' al-sunnah* mulai terkristal dan terlembagakan.

Disebut sebagai generasi pendiri lembaga pemikiran syariat Islam berupa mazhab karena dalam generasi inilah paling banyak muncul para imam yang diakui sebagai *founding fathers* mazhab-mazhab fikih. Abu Hanifah, Malik bin Anas, al-Shafi'i, dan Ahmad bin Hanbal adalah beberapa tokoh besar yang dinobatkan oleh para pengikutnya sebagai pendiri mazhab.

Sepanjang periode ini, ilmu Sunnah (ajaran Islam) mengalami proses pelembagaan, tidak terbatas pada praktik individu. Perkembangan ini ditandai dengan menguatnya bentuk ilmiah Sunnah, yang pada akhirnya melahirkan beberapa disiplin ilmu utama. Disiplin-disiplin ilmu ini berfungsi untuk menghimpun, merumuskan, dan mensistematisasikan beragam konsep penting terkait praktik ajaran Al-Qur'an.

Meskipun pada generasi ini belum secara resmi berdiri mazhab, namun *blue print* mazhab telah dapat terbaca dengan baik. Rumusan mazhab tersebut berguna untuk membuat pelaksanaan sunnah menjadi lebih mudah, praktis, dan tetap otoritatif. Seseorang yang hendak menghidupkan sunnah Nabi dari Al-Qur'an maupun hadis tidak lagi dibuat bingung oleh keragaman model yang muncul pada generasi sahabat, apalagi pada generasi *tabi'in*.

Selama periode ini, Al-Qur'an hidup mulai mengkristal menjadi kumpulan konsep yang saling melengkapi. Beragamnya perspektif yang muncul memberikan kejelasan arah praktik keagamaan, alih-alih memperumitnya. Misalnya, terdapat Al-Qur'an hidup versi Madinah yang diwakili oleh Malik bin Anas, model Kufah yang dipelopori oleh Abu Hanifah, model Mesir yang dikembangkan oleh al-Syafi'i, versi Baghdad yang dikembangkan oleh Ahmad bin Hanbal, model Andalusia yang diwakili oleh Ibnu Hazm, dan model Iran yang ditujukan kepada Ahlul Bait. Semua model ini pada dasarnya merupakan unsur-unsur *ihyā' al-sunnah* (Al-Qur'an hidup), yang

mencerminkan keragaman tradisi Sunnah yang ada di sepanjang masa *tabi'in*.³⁴

Lebih lanjut, praktik Al-Qur'an hidup juga tampak jelas dalam budaya menulis salawat. pada masa Nabi (saw), bahkan ketika sunah hayyah mengenai salawat berubah menjadi terbatas pada bacaan dalam rangka tasyahud salat, permohonan, dan acara-acara tertentu, selama era ini—khususnya akhir abad ke-4 H—salawat menjadi lebih menonjol dalam bentuk tertulis. Setiap titik dari seruan Nabi Muhammad selalu disertai dengan salawat, baik di awal kitab-kitab maupun dalam korespondensi otentik. Akan tetapi, ketika merujuk pada surat-surat Nabi kepada raja-raja pada masanya, tidak ada bukti bahwa salawat ditulis setelah penyebutan namanya..

5) *Ihya' al-Sunnah* Pada Masa Pasca Madzhab

Pada masa pasca madzhab, *Living Qur'an* dirumuskan dalam bentuk lembaga-lembaga pemikiran berupa madzhab-madzhab fiqih. Akibatnya, karakter Al-Qur'an yang hidup pada masa ini menjadi berbasis madzhab. Ini tidak berarti bahwa ia terpisah dari Al-Qur'an dan hadis; melainkan, ia tetap berlandaskan pada keduanya, tetapi jalur pengetahuannya adalah melalui otoritas para ulama madzhab, yang bertindak sebagai agen sunnah yang hidup.

Madzhab berfungsi sebagai lembaga untuk mengamalkan sunnah (Al-Qur'an dan hadis) dengan merumuskan prinsip-prinsip metodologis untuk pengetahuan dan mengamalkannya. Standar-standar yang ditetapkan dalam madzhab, dengan batasan dan strukturnya yang spesifik, memudahkan masyarakat dalam mengakses, menafsirkan, dan mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi. Tanpa perangkat metodologis tersebut, seseorang niscaya akan mengalami kesulitan dalam memahami atau memanfaatkan pelajaran Al-Qur'an dan hadis, terutama jika mereka memiliki penguasaan langsung yang terbatas terhadap keduanya. Oleh karena itu, pendiri sebuah madrasah haruslah seorang yang cukup berkualifikasi, setidaknya memiliki reputasi seorang *ḥāfiẓ* (ulama), yang berarti menguasai Al-Qur'an dan Hadis, baik hafalan maupun tulis, sekaligus memahami dimensi historis dan praktisnya.

Selama bertahun-tahun, alasan keragaman berdasarkan mazhab telah meluas. Meskipun tujuan utamanya adalah pemurnian, pelestarian, dan pemeliharaan tradisi kenabian, selama periode ini, fungsi otorisasi dan legalisasi juga telah berkembang. Akibatnya, ketegangan muncul di antara fakultas-fakultas pemikiran, yang

³⁴ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 90-92.

terkadang memunculkan klaim kebenaran tunggal dan fanatisme. Hal ini juga terlihat jelas dalam pengembangan Sunnah Nabi. ketika Sunnah menjadi terlembagakan sebagai fakultas konsep, ia berhadapan dengan fakultas ide yang berbeda, termasuk organisasi *Ahl al-Ra'y*, yang mengakibatkan tarik-menarik dalam klaim otoritas.

Living Qur'an berbasis *madzhab* merupakan topik yang sering diperdebatkan di kalangan umat Islam. Sebagian besar umat Islam menerima legitimasi "sunnah berbasis *madzhab*" sebagai bagian dari otoritas agama. Namun, beberapa kelompok menolaknya, dengan alasan bahwa metode ini tidak secara langsung selaras dengan Al-Qur'an dan Hadits. Namun, praktik keagamaan mereka yang menolak *madzhab* ini tidak sepenuhnya bebas dari pengaruh *madzhab* atau pemikiran para penganutnya. Mereka bahkan melakukan *ihya' al-sunnah* berbasis lintas *madzhab* atau justru membentuk *madzhab* baru. Sebagian besar amaliah *living sunnah* mereka sebenarnya juga merupakan hasil ramuan para ulama sebelumnya. Ini karena pada dasarnya dalam beragama itu tidak ada sesuatu yang benar-benar baru. Bahkan, ketika terdapat suatu kasus atau fenomena keagamaan yang benar-benar baru seperti transaksi online secara syar'i misalnya, ternyata juga dapat dicarikan akarnya atau padanannya dalam tradisi muslim awal, baik itu masa Nabi, masa sahabat, atau minimal masa-masa setelahnya, melalui kegiatan *qiyas*, *ilhaq*, atau sejenisnya.³⁵

Pada awalnya, *ihya' al-sunnah* berbasis lembaga mazhab menimbulkan fanatisme sehingga tidak boleh *talfiq*. Namun, kini telah mulai terbuka ruang untuk saatnya mengikuti mazhab lain. Tentu, ada ketentuan-ketentuan yang harus dipatuhi dalam ber-*talfiq*. Kualifikasi minimal diperbolehkannya *talfiq* adalah ketika seseorang telah dinyatakan mampu memahami *nash* syariat dengan metode penetapan hukum dari *nash* tersebut dengan baik. Sebagai kriteria tambahan, ia juga harus mampu menguasai bahasa Arab untuk menjamin validitas pembacaannya terhadap nalar berpikir para ulama mazhab tersebut dari sumbernya yang asli. Bagi orang yang tidak memiliki kompetensi itu, yaitu orang yang masih pada level kualifikasi *muqallid*, praktik *talfiq* dapat mengakibatkan praktik keberagaman tanpa ilmu. Praktik keagamaan dengan cara seperti itu tidak dapat dipertanggungjawabkan dan terkesan hanya mengambil enakna saja.

Akhirnya, untuk merekonstruksi pola *living sunnah* berbasis mazhab seperti ini ada baiknya jika menggunakan teori Dialektika

³⁵ Lailatul Fajariah, "The Recent Practice of Bay' Sallam Hadiths: Study on E-Commerce System," *Skripsi*, Jakarta: Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences, 2018.

triadic Peter L. Berger. Dengan teori tersebut, seseorang akan lebih mudah untuk memahami bahwa praktik beragama berdasarkan lembaga mazhab pada dasarnya adalah praktik *living sunnah* juga. Para pengikut mazhab yang ada di level *muqallid* boleh jadi akan sulit menyebutkan ayat atau hadis yang menjadi landasannya dalam beragama, sehingga sulit disebut sebagai *living sunnah*. Namun, dengan rekonstruksi tradisi melalui dialektika triadic, akan dapat dibaca bahwa perilaku beragama para *muqallid* pun termasuk *living sunnah*. Sedangkan untuk para pengikut mazhab yang telah sampai pada level *muttabi'* pasti akan jauh lebih mudah untuk merekonstruksinya.³⁶

6) *Living Qur'an* di Era Kontemporer

Secara global, pada era kontemporer ini terdapat dua model dan kecenderungan utama dalam pemahaman *Living Qur'an*. Salah satunya adalah kecenderungan terhadap model struktural-tradisional yang mempertahankan penerapan mazhab. Sementara itu, model lainnya adalah model revisi-modern, yang terbagi lagi menjadi dua aliran, yaitu fundamentalis dan liberal.

Ihya' al-sunnah zaman kita saat ini sangat erat kaitannya dengan isu-isu kemasyarakatan. Pendekatan strukturalis berlandaskan pada tafsiran konservatif terhadap Al-Qur'an. Tujuan fundamental dari penggunaan pendekatan ini ialah menjaga keaslian serta otoritas tradisi keagamaan yang telah diwariskan dari masa lalu. Selain itu, pendekatan ini juga dimaksudkan untuk menghalangi penetrasi gagasan-gagasan baru yang berpotensi mengganggu stabilitas tatanan sosial maupun keberlangsungan ajaran agama yang telah mapan.

Namun, kelompok modernis menawarkan metode berkarakter revisionis fundamentalis yang sepenuhnya didasarkan pada visi "kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits." Orientasi utama gaya ini adalah mengembalikan orisinalitas, puritanisme, dan otoritas ajaran Islam agar dapat diterapkan dengan lebih tepat dalam kehidupan sehari-hari. Faktor-faktor sosio-religius merupakan penentu utama munculnya orientasi ini. Dalam pandangan mereka, umat Islam terjebak dalam belenggu tradisionalisme dan strukturalisme yang telah menumbuhkan fanatisme sektarian, kecenderungan mengidolakan tokoh, dan melestarikan praktik-praktik yang dianggap takhayul, inovasi, dan takhayul. Berbagai permasalahan sosio-religius, termasuk degradasi agama dan runtuhnya moralitas,

³⁶ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 103.

kemudian dipandang sebagai pemicu lahirnya visi *ihyā' al-sunnah*, yang diwujudkan melalui slogan "kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits."³⁷

Di samping isu-isu sosial-keagamaan global, juga terdapat isu-isu teknologi. Di era ini, teknologi menjadi hal yang niscaya. Sebagai anak dari modernisasi dan industrialisasi yang merupakan imbas dari revolusi Perancis yang sangat berpengaruh terhadap peradaban dunia, teknologi pun tak dapat dipisahkan dari kajian agama dan keberagaman. Saat ini, sangat mudah dipahami bahwa banyak umat Islam telah memperoleh manfaat yang signifikan dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam mengajarkan Al-Qur'an yang hidup. Variasi ini telah mendorong munculnya lanskap baru dalam subkultur pengetahuan dan praktik Al-Qur'an. Jika di era sebelumnya, Al-Qur'an yang hidup terutama terwujud dalam bentuk lisan, tulisan, dan visual, kini skala ini telah berlipat ganda seiring dengan munculnya teknologi digital dan multimedia. Praktik membaca, menghafal, mengartikan, atau bahkan mendakwahkan Al-Qur'an menjadi semakin mudah melalui aplikasi, platform daring, media sosial, dan bahkan kecerdasan buatan. Oleh karena itu, Al-Qur'an yang hidup dalam teknologi digital tidak hanya menegaskan kesinambungan tradisi klasik, tetapi juga memberikan aspek baru praktik Al-Qur'an yang lebih dinamis, kontekstual, dan adaptif terhadap kebutuhan zaman.

Pada masa-masa awal Islam, terutama melalui tradisi lisan, praktik menghafal Al-Qur'an sepenuhnya bergantung pada akal manusia, generasi paling maju pada masanya. Namun, di era milenial ini, umat Islam memiliki perangkat baru berupa memori eksternal yang tertanam dalam perangkat digital, terutama ponsel pintar. Al-Qur'an kini ditulis di mana saja dan dapat diakses dengan mudah. Aplikasi digital, buku elektronik, dan sistem daring membuat Al-Qur'an dan hadis cukup realistis untuk dipelajari, ditelaah, atau bahkan dihafal. Oleh karena itu, digitalisasi Al-Qur'an dan hadis dapat dilihat sebagai bentuk modern menghafal Al-Qur'an di generasi virtual, sementara produk-produknya, termasuk aplikasi, multimedia, meme, infografis, vlog, kanal YouTube, dan media sosial, merepresentasikan dimensi material sunnah.

Lebih lanjut, fenomena aktivitas jejaring Muslim yang berinteraksi dengan Al-Qur'an dan hadis melalui media sosial juga menunjukkan aspek baru sunah masyarakat di era digital. Gaya hidup

³⁷ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 104.

khatam Al-Qur'an melalui WhatsApp, gerakan Satu Hari Satu Juz (ODOJ), One Hadith di masa depan, dan aplikasi serupa merupakan bukti nyata bagaimana Al-Qur'an dan Hadis yang hidup terus berkembang, berevolusi, dan beradaptasi dengan konteks modern. Hal ini menegaskan bahwa terlepas dari perubahan media dan teknologi, semangat mengamalkan Sunah tetap utuh, dan jangkauannya semakin meluas.

Semua fenomena *Living Qur'an* kontemporer dapat dikaji secara ilmiah-akademis, selama memiliki problem akademik yang relevan dan signifikan. Dalam konteks interaksi masyarakat Muslim di dunia maya, misalnya, terdapat sejumlah pertanyaan penelitian yang patut diajukan. Apa yang sesungguhnya menjadi motif para pengguna media sosial sehingga mereka bersemangat menghidupkan sunnah Nabi dalam ruang digital? Adakah perubahan sosial, budaya, atau bahkan moral yang ingin dicapai melalui gerakan-gerakan tersebut? Bagaimana pula bentuk, metode, dan strategi aktualisasi penghidupan sunnah itu dalam dunia maya, dengan segala karakteristiknya yang berbeda dari ruang fisik?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat menjadi pintu masuk untuk menjadikan *Living Qur'an* berbasis multimedia sebagai objek kajian akademik. Dengan demikian, penelitian mengenai fenomena *Living Qur'an* digital tidak sekadar mengamati adanya tradisi keagamaan baru, melainkan juga mengungkap dinamika sosial, psikologis, kultural, bahkan politis yang melatarbelakanginya. Kajian ini sekaligus memperlihatkan bahwa *Living Qur'an* senantiasa relevan untuk diteliti dalam berbagai ruang dan medium, termasuk dalam lanskap dunia maya yang menjadi bagian integral dari kehidupan umat Islam modern.³⁸

5. Wilayah Garapan Studi *Living Qur'an*

Islah Gusman mengklasifikasikan ruang lingkup kajian *Living Qur'an* ke dalam empat kategori utama. Masing-masing kategori tersebut merepresentasikan corak penerapan dan penghayatan Al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam. Kategorisasi ini dimaksudkan untuk memperlihatkan berbagai dimensi pengaruh Al-Qur'an, baik dalam aspek sosial, budaya, maupun spiritual, sehingga kajian *Living Qur'an* dapat dipahami secara lebih komprehensif. Berikut adalah penjelasan lebih lanjut mengenai empat wilayah tersebut:

³⁸ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 106.

a. Aspek oral (pembacaan) Al-Qur'an

Proses pewahyuan Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari dimensi lisan dan aural. Di satu sisi, pewahyuan ini bersifat lisan karena sepenuhnya didasarkan pada lisān (kelisanan), khususnya pengaktifan teks dalam bentuk bunyi-bunyian yang melodis, terukur, dan berirama. Kegiatan ini tidak selalu terbatas pada analisis, tetapi juga merupakan suatu kegiatan yang dipelajari, diamalkan, dan diwariskan dalam ruang dan waktu tertentu. Nabi Muhammad (saw) menerima wahyu yang diperintahkan untuk dibaca (iqra'), kemudian proses samā' (penyampaian wahyu) terjadi antara Nabi dan malaikat Jibril. Budaya penyampaian pengetahuan melalui lisan pada generasi-generasi awal Islam semakin menegaskan pentingnya unsur lisan atau pembacaan sebagai media utama untuk pewahyuan dan penghayatan Al-Qur'an.

b. Aspek aural

Aspek aural, menurut Wikipedia, berkaitan dengan kemampuan mendengarkan atau "mendengar" sesuatu, mirip dengan bagaimana indra penciuman merasakan bau. Dalam konteks Al-Qur'an, meskipun secara luas diakui sebagai teks tertulis yang dapat dipelajari dan dikaji, kenyataannya Al-Qur'an juga ada dan berfungsi melalui jalur auralitas dan oralitas. Auralitas di sini bukan sekadar minat mendengarkan bacaan Al-Qur'an, tetapi juga mencakup internalisasi ajarannya ke dalam hati, sebagaimana didefinisikan oleh Michael Sells. Oleh karena itu, Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai teks, tetapi juga sebagai pengalaman religius yang harus didengar, dirasakan, dan dihayati dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.

Dalam proses pewahyuan, unsur lisan dan aural saling terkait erat dan tak terpisahkan. Neil Robinson menegaskan bahwa memperhatikan Al-Qur'an merupakan salah satu tindakan keagamaan paling mendasar dalam Islam. Hal ini menunjukkan bahwa pengukuran aural tidak selalu hanya aktivitas sensorik, melainkan pengalaman religius yang mendalam.

Relevansi aspek aural ini juga dibuktikan melalui penelitian terkini tentang efek mendengarkan Al-Qur'an pada gelombang otak. Dalam sebuah eksperimen yang melibatkan 28 peserta, peserta diberikan paparan bacaan Surah Ya Sin dan musik klasik dari Canon in D karya Pachelbel. Efek tersebut menunjukkan peningkatan aktivitas gelombang otak alfa di kedua belahan otak: sebesar 12,67% saat mendengarkan Surah Ya Sin dan 9,96% saat mendengarkan musik klasik. Peningkatan pita gelombang alfa,

yang dikaitkan dengan kondisi istirahat dan latihan, menunjukkan bahwa mendengarkan Al-Qur'an lebih efektif dalam meningkatkan ketenangan mental dan kesiapan religius dibandingkan musik klasik.³⁹

c. *Writing/Tulisan*

Selain menyajikan Al-Qur'an dalam bentuk lisan, umat Islam juga menghadirkan Al-Qur'an dalam bentuk tulisan, yang dikenal sebagai seni kaligrafi Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an, sebagai representasi visual dari ajaran Islam yang melarang menggambar makhluk hidup seperti hewan, diwujudkan dalam bentuk kaligrafi. Seni kaligrafi ini menjadi salah satu cara untuk menghormati dan mempercantik teks Al-Qur'an tanpa melanggar prinsip larangan menggambar makhluk hidup. Di dunia Islam, kaligrafi Al-Qur'an dapat ditemukan hampir di setiap tempat ibadah seperti masjid, serta di berbagai bangunan lainnya seperti gedung, kantor, toko, dan rumah. Kaligrafi ini hadir dalam berbagai model dan gaya (style) yang sangat beragam, mencerminkan kekayaan budaya dan tradisi dalam dunia Islam.

Fenomena kaligrafi Al-Qur'an tidak selalu sekadar upaya untuk memperluas karya seni Islam, tetapi juga menunjukkan apresiasi yang mendalam terhadap keindahan teks suci tersebut. Kaligrafi dipandang sebagai bentuk penghormatan terhadap Al-Qur'an, di mana nilai inventifnya berpadu dengan nilai-nilai religius. Oleh karena itu, wajar jika kaligrafi mengalami perkembangan pesat: kaligrafi tidak hanya bernilai estetika dan religius, tetapi juga memiliki nilai ekonomi sebagai komoditas di pasar seni. Dengan kata lain, kaligrafi Al-Qur'an berada di persimpangan antara ibadah, ekspresi budaya, dan sarana mencari nafkah.⁴⁰

Al-Qur'an sendiri dianggap sebagai kitab suci yang memiliki bahasa dengan keindahan sastra yang luar biasa, sebuah mukjizat yang telah dikenal sejak masa pewahyumannya. Keindahan linguistik ini merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di kalangan masyarakat Arab abad ketujuh, sekaligus mendorong umat Islam untuk mengekspresikan rasa hormat terhadap Al-Qur'an melalui beragam media: melafalkannya dengan lantunan

³⁹ Erma Suriani, "Eksistensi Qur'anic Centre and Espektasi sebagai Lokomotif *Living Qur'an* di IAIN Mataram," dalam *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 14 No. 1, 2018, hal. 7.

⁴⁰ Erma Suriani, "Eksistensi Qur'anic Centre and Espektasi sebagai Lokomotif *Living Qur'an* di IAIN Mataram," dalam *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 14 No. 1, 2018, hal. 6-7.

berirama, menuliskannya dalam manuskrip yang indah, dan memvisualisasikan ayat-ayatnya dalam kaligrafi dan karya seni lainnya. Ekspresi inventif ini tidak hanya berfungsi sebagai refleksi keindahan teks, tetapi juga sebagai cara untuk mendekatkan diri kepada Tuhan (*taqarrub ilallah*).

Sepanjang sejarah, kaligrafi Al-Qur'an telah berkembang menjadi fenomena yang benar-benar unik dalam peradaban Islam. Awalnya, kaligrafi hanya berfungsi untuk menyalin wahyu, tetapi selama bertahun-tahun, kaligrafi telah menjadi pilar penting seni Islam. Berbagai aksara, termasuk Naskhi, Tsuluts, Diwani, dan Kufi, menampilkan kekayaan ekspresi seni Islam, yang telah diabadikan dalam mushaf, ornamen masjid, struktur, dan bahkan benda-benda sehari-hari. Kaligrafi menghiasi dinding melalui ukiran, karya seni, dan elemen dekoratif, bahkan menjadi bagian penting dari benda-benda yang dianggap memiliki nilai magis, seperti keris (keris tradisional Jawa), tombak, pedang, perisai, dan pakaian.

Selain itu, kaligrafi Al-Qur'an juga muncul dalam karya-karya simbolis, seperti pohon, tokoh wayang, hewan, dan karya seni estetika lainnya. Keragaman ekspresi tersebut menunjukkan bahwa kaligrafi bukan sekadar karya seni dekoratif, tetapi juga wahana penyampaian nilai-nilai spiritual, sarana penyebaran budaya, dan media pembentuk jati diri Islam dalam masyarakat. Oleh karena itu, seni kaligrafi Al-Qur'an dapat digolongkan sebagai salah satu karya seni kain Al-Qur'an yang hidup, karena di dalamnya terkandung transformasi teks bacaan menjadi karya seni budaya yang hidup, berkembang, dan senantiasa berinteraksi dengan kehidupan sosial umat Islam.⁴¹

d. Attitude/sikap

Ketika sebuah wahyu telah dituangkan dalam bentuk tertulis dan dikodifikasikan ke dalam mushaf, secara otomatis ia memperoleh prestise simbolis yang sangat tinggi. Keistimewaan ini semakin meningkat karena apa yang tertulis adalah wahyu Tuhan yang dianggap suci dan abadi. Kesucian Al-Qur'an inilah yang melahirkan etika yang teguh dan metode unik dalam memperlakukannya. Mushaf tidak boleh diletakkan di lantai, tidak boleh berada di bawah benda lain, apalagi bersentuhan dengan sesuatu yang dianggap najis atau kotor. Umat Islam juga diwajibkan menjaga kesucian pribadi saat menyentuhnya—dengan

⁴¹ Ahmad Baidowi, "Resepsi Estetis terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 08. No.1, 2007, hal. 23-24.

berwudhu, etika, dan sikap penuh kesadaran. Membaca Al-Qur'an sambil bercanda, ceroboh, atau kasar dianggap mengurangi keagungannya. Semua ini menunjukkan bahwa mushaf bukan sekadar media tekstual, melainkan simbol kesucian yang menghayati sebagian besar umat manusia.⁴²

Dalam konteks Al-Qur'an yang hidup, fenomena penghormatan ini menekankan bahwa Al-Qur'an tidak hanya hidup melalui analisis atau interpretasi, tetapi juga dalam bentuk ritual dan perilaku budaya yang melingkupi mushaf itu sendiri. Etik-etiket ini merupakan manifestasi konkret bagaimana teks-teks suci diperlakukan dalam realitas sosial.

Lebih lanjut, Farid Esack mengklasifikasikan pembaca Al-Qur'an ke dalam tiga kelas esensial, yang sekaligus merepresentasikan tingkatan interaksi manusia dengan teks yang ditemukan. Pertama, terdapat pembaca yang tidak kritis, khususnya mereka yang menerima Al-Qur'an secara aktual dan tradisional tanpa mempersoalkannya. Teks tersebut dianggap sebagai fakta absolut yang tidak memerlukan refleksi, dan etiket dalam memperlakukan mushaf seringkali lebih ditekankan daripada upaya untuk mengeksplorasi maknanya yang lebih dalam. Kedua, terdapat pembaca yang terpelajar, khususnya mereka yang mendekati Al-Qur'an dengan instrumen akademis: interpretasi, sejarah, linguistik, dan bahkan sains modern. Bagi kelompok ini, Al-Qur'an merupakan sumber pengetahuan sekaligus kitab suci. Ketiga, terdapat pembaca kritis, yang membaca Al-Qur'an secara reflektif, menganalisis ulang makna-makna lama, dan mencari interpretasi baru yang lebih sesuai dengan realitas sosial-politik terkini.⁴³

Kelas Esack menunjukkan bahwa interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an tidak selalu unik. Interaksi tersebut mencakup spektrum yang luas: mulai dari penghormatan simbolis terhadap mushaf, pembacaan tradisional dan ritualistik, kajian edukatif sistematis, hingga interpretasi esensial yang berdialog dengan konteks mutakhir. Oleh karena itu, Al-Qur'an yang hidup dapat dipahami tidak hanya sebagai praktik literal dalam memperlakukan mushaf, tetapi juga sebagai cara bagi umat Islam untuk memberi makna, menafsirkan, dan menghidupkan teks suci ini sesuai dengan cakrawala pengalaman masing-masing.

⁴² Lois Ibsen al-Faruqi, "Chantillation of the Qur'an," dalam *Asian Music*, Vol. 19 No. 1, 1987, hal. 6.

⁴³ Farid Esac, *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld, 2002, hal. 45.

6. Pentingnya Kajian *Living Qur'an*

Penelitian dalam subjek *Living Qur'an* telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan penelitian Al-Qur'an. Meskipun tafsir seringkali dipahami sepenuhnya sebagai teks foto—sebuah buku atau karya tulis seorang penafsir—perspektif Al-Qur'an yang hidup menawarkan paradigma baru. Tafsir tidak lagi terbatas pada teks tertulis, tetapi juga dapat dimaknai sebagai respons sosial, ritual, dan perilaku masyarakat yang terinspirasi oleh Al-Qur'an. Dengan kata lain, tafsir tidak hanya terjadi di lingkungan pendidikan atau di halaman-halaman buku, tetapi juga terwujud dalam praktik sehari-hari umat Islam.⁴⁴

Lebih lanjut, kajian Al-Qur'an yang hidup juga memiliki dimensi dakwah (penjangkauan Islam) dan pemberdayaan masyarakat. Fenomena sosial yang memperlakukan ayat-ayat Al-Qur'an hanya sebagai jimat atau jimat menunjukkan penurunan fungsi kitab suci. Meskipun beberapa ulama membenarkannya, dengan menyebutkan manfaatnya bagi kesehatan jasmani dan rohani, pendekatan ini berpotensi mengurangi peran Al-Qur'an sebagai pedoman (hidayah). Kajian Al-Qur'an yang hidup dapat menyusup ke dalam fenomena ini dengan menggeser pemikiran mistik menuju pemikiran akademis, kritis, dan transformatif. Dengan demikian, masyarakat diarahkan untuk memandang Al-Qur'an bukan hanya sebagai media pembelaan supranatural, tetapi sebagai ideologi yang mendorong perubahan sosial dan kemajuan peradaban.⁴⁵

Aspek penting lainnya adalah bahwa kajian Al-Qur'an yang hidup membuka paradigma baru dalam perkembangan kajian Al-Qur'an di era kontemporer. Pemahamannya tidak terbatas pada teks (berfokus pada teks), tetapi justru menekankan reaksi, penerimaan, dan praktik masyarakat terhadap ajaran Al-Qur'an. Penafsiran dalam kerangka ini menjadi lebih emansipatoris karena membuka ruang bagi partisipasi masyarakat yang lebih luas, bukan hanya ranah para guru atau mahasiswa tafsir elit. Oleh karena itu, pendekatan fenomenologis dan analisis dari bidang sosial dan humaniora sangat relevan untuk memahami bagaimana Al-Qur'an "hidup" di tengah masyarakat.⁴⁶

7. Jenis *Living Qur'an*

Living Qur'an pada dasarnya dapat dikategorikan menjadi tiga kategori: material (herbal), manusia (personal), dan sosial (sosial).

⁴⁴ Ibnu Faris, *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya', 2001, hal. 154.

⁴⁵ Yusuf Al-Qaradlawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer* (terj.). As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 262.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2007, hal. 69-70.

Ketiga kelas ini tidak terisolasi, melainkan saling terkait erat dengan metode medis yang digunakan dalam kajiannya. Kelas material mengacu pada manifestasi Al-Qur'an dalam bentuk tertulis dan tidak tertulis. Fenomena ini dapat dikaji melalui teknik klinis, termasuk farmasi untuk mengkaji praktik klinis yang dirangsang oleh ayat-ayat Al-Qur'an, pengobatan untuk memahami praktik kiwayah yang disebutkan dalam hadis, astronomi untuk menjelaskan metode penentuan waktu salat menggunakan metode bencet berdasarkan bayangan suatu benda, serta vitamin dan kimia untuk mempelajari porsi dan pola makan Nabi. Namun, tidak semua jenis Al-Qur'an yang hidup secara material harus dikaji secara tuntas melalui teknologi alami. Seringkali, fenomena material lebih tepat dipahami dari perspektif sosial dan budaya, karena fenomena tersebut tidak hanya menyajikan fungsi praktis tetapi juga memiliki nilai simbolis dalam kehidupan komunitas muslim.

Al-Qur'an yang bernuansa kemanusiaan menekankan dimensi personal dari setiap tindakan, meskipun tidak selalu bersifat komunal. Fenomena ini berkaitan erat dengan pengembangan Sunnah Nabi, yang berupaya menjadikan manusia lebih manusiawi sesuai dengan ajaran Al-Qur'an. Oleh karena itu, pendekatan humaniora dapat diterapkan, karena tidak hanya mengkaji praktik eksternal tetapi juga pembentukan akhlak, kepribadian, dan spiritualitas individu. Contoh konkretnya dapat ditemukan dalam kebiasaan membaca doa sebelum tidur, menjaga kebersihan pribadi dan lingkungan, serta menumbuhkan kejujuran dalam interaksi sehari-hari. Meskipun tampak sederhana, praktik-praktik ini mencakup internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam kehidupan pribadi seorang Muslim. Dalam praktiknya, kategori kemanusiaan seringkali tumpang tindih dengan materi, karena perilaku personal seringkali melibatkan media khusus seperti mushaf, tasbih, atau bahkan aplikasi Al-Qur'an virtual.

Sementara itu, Al-Qur'an yang bernuansa sosial merujuk pada fenomena sosial yang telah muncul sebagai praktik bersama dalam masyarakat. Kelas ini lebih tepat jika dikaji dengan menggunakan teknik ilmu sosial, karena menyangkut perilaku kolektif, struktur budaya, dan anggota sosial keluarga yang meluas dari interaksi dengan Al-Qur'an. Tradisi saling memaafkan dan berbagi makanan pada Idul Fitri, misalnya, dapat dilihat sebagai perwujudan nilai-nilai Al-Qur'an berupa persaudaraan, kasih sayang, dan kerukunan, meskipun praktik-praktik ini tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks. Lebih lanjut, fenomena perusahaan pengajian Al-Qur'an daring atau program Juz Satu Hari di WhatsApp mencerminkan bagaimana internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an tidak hanya dilakukan secara

individual, tetapi juga menunjukkan wajah sosial sunnah yang hidup di era digital. Oleh karena itu, klasifikasi Al-Qur'an yang hidup ke dalam tiga kategori ini membantu para peneliti memahami bagaimana Al-Qur'an ditemukan dalam berbagai jenis respons masyarakat, baik dalam ranah benda, perilaku individu, maupun gaya hidup kolektif.⁴⁷

B. Penelitian *Living Qur'an*

1. Instrumen Dasar Penelitian *Living Qur'an*

Secara garis besar, komponen dan instrumen dasar penelitian *Living Qur'an* dapat digambarkan sebagai berikut:

a. Kajian Deskripsi Living Qur'an

Instrumen pertama yang perlu dipaparkan dalam penelitian *Living Qur'an* adalah uraian mengenai fenomena yang berkaitan dengan Al-Qur'an.

Dalam hal ini, beberapa contoh poin penting yang perlu dirumuskan untuk persiapan penelitian adalah:

- 1) Gambaran deskriptif sebuah tradisi. Melalui deskripsi tersebut, dapat terlihat peran dan fungsi rekonstruktif ilmu *Living Qur'an* dalam memahami serta menafsirkan dinamika perubahan sosial. Upaya ini diwujudkan dengan menghadirkan penjelasan yang utuh dan rinci mengenai bentuk *Living Qur'an* yang menjadi objek penelitian.
- 2) Gambaran deskriptif masyarakat yang melakukan *Living Qur'an*.
- 3) Landasan Al-Qur'an yang didapatkan dari masyarakat atau yang mengindikasikan landasan tersebut berdasarkan hasil survey lapangan.
- 4) Tambahan takhrij ayat yang kita temukan sendiri, jika diperlukan.

b. Kajian Normatif terhadap Ayat

Meskipun kajian *Living Qur'an* terutama didasarkan pada konsep-konsep empiris, hal ini tidak berarti bahwa kajian normatif terhadap ayat-ayat yang mendasari gaya hidup Al-Qur'an yang hidup sepenuhnya diabaikan. Pada kenyataannya, kajian normatif tetap penting, terutama dalam mengungkap keunikan suatu praktik atau tradisi. Dengan mengkaji bagaimana suatu ayat dipahami dan ditafsirkan secara normatif oleh sebagian besar umat Islam, kita akan menemukan perbedaan-perbedaan unik yang membuat

⁴⁷ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 224-225.

budaya tersebut menarik untuk dikaji lebih dalam dalam kajian Al-Qur'an yang hidup.

Pertimbangan kritis dalam konteks ini adalah bagaimana ayat tersebut berkaitan dengan tradisi yang tampak dalam realitas sosial. Lebih lanjut, kajian tersebut juga harus mempertimbangkan sistem transmisi, pemahaman, dan transformasi ayat tersebut menjadi praktik, tradisi, atau produk budaya yang ada dalam masyarakat.⁴⁸

Dengan demikian, komponen kedua yang tidak kalah penting dalam penelitian *Living Qur'an* adalah kajian normatif. Kajian normatif tersebut meliputi beberapa hal berikut ini:

- 1) Kajian normatif terhadap ayat. Kajian interpretasi yang lazim dilakukan para ulama dalam berbagai kitab tafsir yang relevan. Melalui kajian ini dapat dilihat kecenderungan masyarakat dalam menghidupkan Al-Qur'an, apakah mengikuti pola pemahaman ulama tertentu atau justru membangun pola pemahaman yang sepenuhnya baru.
- 2) Kajian konstruktif, yaitu analisis mengenai bagaimana suatu ayat telah dikaji oleh generasi terdahulu atau oleh komunitas lain. Bagian ini sejalan dengan upaya perbandingan penggunaan ayat antara masyarakat yang menjadi objek penelitian dengan masyarakat lain di wilayah berbeda.
- 3) Kajian artikulatif, yaitu deskripsi mengenai bagaimana pelaksanaan suatu tradisi atau praktik umumnya dilakukan oleh masyarakat lain atau generasi sebelumnya.

c. Kajian Empiris

Bagian ini dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana suatu ayat dihidupkan secara khas oleh individu maupun komunitas muslim tertentu. Kajian ini menjadi inti dari penelitian *Living Qur'an* karena di dalamnya tergambar temuan-temuan unik yang memperlihatkan kekhasan praktik keagamaan di masyarakat. Komponen ini dapat dioperasionalkan melalui kegiatan-kegiatan sebagaimana berikut ini:

- 1) Kajian reinterpretasi, yaitu upaya menafsirkan kembali ayat berdasarkan pemahaman responden. Melalui langkah ini dapat direkonstruksi pola pikir masyarakat dalam mengamalkan ayat tersebut.
- 2) Kajian rekonstruksi, yaitu mendeskripsikan dasar-dasar filosofis di balik prinsip-prinsip serta nilai yang terkandung

⁴⁸ Saifuddin Zuhri dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis: Praktik, resepsi, Teks, dan Transmisi*, hal 78.

dalam tradisi yang menjadi medium *Living Qur'an*, sekaligus mengurai makna yang melekat pada setiap unsur tradisi sesuai dengan keterangan responden atau narasumber.

- 3) Kajian reartikulasi, yaitu penggambaran secara rinci mengenai prosesi pengamalan tradisi, termasuk respons berbagai pihak yang terlibat, baik masyarakat umum, pelaku tradisi, peneliti lain, aparat, pemerintah, maupun kelompok yang menolak atau berbeda pandangan.

2. Desain Penelitian *Living Qur'an*

Dalam konteks pengembangan desain penelitian Al-Qur'an berbasis rumah, terdapat berbagai model yang dapat digunakan. Namun, untuk memberikan evaluasi dasar, beberapa desain dapat diberikan sebagai contoh. Secara umum, terdapat 4 bentuk desain yang dapat digunakan sebagai referensi. Tiga di antaranya termasuk dalam kategori penelitian kualitatif: desain penelitian deskriptif-analitis, desain penelitian tematik, dan desain penelitian komparatif. Sementara itu, versi lainnya termasuk dalam kategori penelitian Al-Qur'an berbasis rumah kuantitatif. Setiap desain dapat dipilih dan dilaksanakan sesuai dengan tujuan penelitian dan tujuan yang ingin dicapai oleh peneliti.

a. Desain Penelitian Kualitatif *Living Qur'an*

Sejauh ini, kajian yang paling dominan dalam disiplin ilmu studi Al-Qur'an yang hidup adalah studi kualitatif. Studi semacam ini lebih populer karena fokus utamanya terletak pada eksplorasi nilai-nilai Al-Qur'an yang terdapat dalam kehidupan manusia, alih-alih semata-mata pada upaya mengkuantifikasi seberapa besar penerimaan, reaksi, atau dampak Al-Qur'an terhadap fenomena sosial. Oleh karena itu, penelitian kualitatif dianggap lebih mampu menggambarkan intensitas makna dan dinamika praktik keagamaan yang hidup di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, penting untuk memberikan deskripsi yang lebih komprehensif tentang desain penelitian kualitatif dalam studi Al-Qur'an yang hidup, agar dapat berfungsi sebagai referensi metodologis dan memperkaya teknik yang digunakan oleh para peneliti.

1) Desain Kajian Deskriptif-Analitis

Desain kajian utama dalam kajian Al-Qur'an hidup adalah desain deskriptif-analitis. Sesuai namanya, desain ini berfokus pada kajian mendalam terhadap satu kasus tunggal. Fenomena atau gejala yang berkaitan dengan Al-Qur'an yang muncul di masyarakat didefinisikan secara komprehensif dan kemudian dianalisis menggunakan kerangka teori yang telah ditentukan. Model kajian ini tidak memerlukan beberapa kasus sebagai

alat kajian; melainkan, satu kasus saja sudah cukup untuk kajian komprehensif. Sebagai contoh, penelitian yang dilakukan oleh Alfatih Suryadilaga tentang praktik Al-Qur'an hidup dalam komunitas tari salawat.

Ciri utama desain deskriptif-analitis adalah sifatnya yang kasus per kasus, alih-alih berfokus pada area tertentu atau kajian ayat tertentu sebagai titik awal. Oleh karena itu, jika peneliti ingin mengeksplorasi praktik Al-Qur'an hidup yang unik dan menyeluruh, desain ini merupakan pilihan yang paling tepat. Sebaliknya, jika kajian diarahkan pada praktik suatu ayat tertentu di lokasi tertentu, diperlukan desain yang lebih tepat.

Salah satu contoh penelitian yang menggunakan desain ini adalah tesis Imam Sudarmoko di UIN Malang, berjudul "Al-Qur'an yang Hidup: Studi Kasus Gaya Hidup Sema'an Al-Qur'an Legi Sabtu di Komunitas Sooko Ponorogo." Dalam penelitiannya, Sudarmoko pertama-tama memberikan deskripsi lengkap tentang gaya hidup sema'an Al-Qur'an, mulai dari sejarahnya, sejarah sosial budayanya, hingga dinamika penerapannya. Selanjutnya, melalui analisis deskripsi ini, ia secara efektif mengungkapkan makna sema'an Al-Qur'an dari perspektif komunitas Sooko Ponorogo.

Dengan demikian, kajian Sudarmoko merupakan contoh nyata penerapan desain deskriptif-analitis dalam kajian Al-Qur'an yang hidup. Penelitiannya tidak hanya mengarsipkan praktik sema'an tetapi juga berusaha menafsirkan fenomena tersebut secara ilmiah agar dapat dipahami sebagai bagian dari kajian Al-Qur'an, terutama dalam konteks tradisi keagamaan masyarakat Ponorogo.

2) Desain Kajian Tematik

Jika kita merasa tertantang untuk meneliti lebih dari satu kasus, maka kita dapat menggunakan desain penelitian kedua, yaitu desain tematik untuk penelitian *Living Qur'an*. Kajian tematik ini dapat mencakup beberapa kasus, namun tetap dalam satu pokok bahasan yang menyeluruh. Kajian ini dilakukan untuk mengkaji praktik Al-Qur'an berdasarkan permasalahannya. Ia digunakan untuk membaca keragaman praktik (lebih dari satu praktik) pengamalan dan penggunaan Al-Qur'an di suatu daerah tertentu. Sehingga dapat dinyatakan bahwa desain tematik ini cocok untuk kajian *Living Qur'an* berbasis studi kasus atau studi tradisi.

Jadi perbedaan antara model tematik dengan kajian deskriptif adalah terletak pada *starting point*-nya. Jika kita berangkat dari sebuah praktik atau tradisi berbasis Al-Qur'an untuk dijadikan sebagai fokus penelitian, maka model deskriptif-analitis lebih tepat untuk digunakan. Namun, jika kita berangkat dari keinginan untuk meneliti praktik sebuah ayat di suatu komunitas, maka dapat dipilih model tematik untuk desain penelitiannya.

Tujuan dan kegunaan penelitian *Living Qur'an* dengan desain tematik ini adalah untuk mengungkap adanya keragaman praktik ayat. Sebuah ayat yang satu, dapat memiliki praktik yang beragam, bahkan ketika diterapkan dalam satu wilayah sekalipun. Berbeda dengan desain deskriptif-analitis, kita tidak dapat mengkaji dalam sebuah penelitian terkait keragaman pengamalan ayat tersebut. Model deskriptif-analitis hanya dapat mengkaji bagaimana satu tradisi atau praktik tentang ayat itu dioperasionalkan dan mengungkap seperti apa makna kultural-fungsionalnya. Sedangkan dalam model tematik, kita dapat mengungkap adanya perbedaan praktik sebuah ayat bertema tertentu di sebuah komunitas berikut alasan yang mendasari keragaman tersebut dan makna filosofis di balik praktik-praktik yang beragam tersebut.

3) Desain Kajian Komparatif

Kajian komparatif adalah perbandingan antara dua atau lebih versi Al-Qur'an yang masih hidup. Kajian semacam ini dapat bermanfaat untuk mengkaji polarisasi Al-Qur'an yang masih hidup dari masa ke masa dan ruang. Sebuah praktik ayat boleh jadi berbeda dari periode Nabi, sahabat, *tabi'in*, hingga ke generasi kita, meskipun ayatnya sama persis. Begitu pula pada waktu yang bersamaan, satu periode pun juga sangat memungkinkan untuk terjadi perbedaan dalam merefleksikan sebuah ayat, hanya karena perbedaan kondisi dan ruang budaya atau letak geografis.

Kajian tentang kaligrafi ayat kursi misalnya, dapat dikomparasikan antara di suatu tempat dengan di tempat lainnya. Misalnya, ayat yang sama diletakkan di tempat yang berbeda-beda, tentu memiliki makna fungsional yang berbeda-beda pula. Contoh, ketika ia diletakkan oleh seseorang di dalam sebuah wadah lalu dituangkan air untuk kemudian diminum, maka terungkaplah bahwa makna fungsionalnya adalah untuk obat, sarana penyembuh. Sedangkan di tempat

yang berbeda, ayat tersebut dijumpai juga di sepanjang dinding masjid, yang ternyata setelah dikaji, ia dianggap memiliki makna fungsional berupa pengingat kepada Allah dan penenang hati, misalnya. Di tempat yang berbeda lagi, ayat yang sama ditulis dengan model kaligrafi yang berbeda pula. Ia ditemukan digantung di dalam mobil dan juga dijumpai di papan-papan di sepanjang jalan, yang ternyata makna fungsionalnya adalah sarana memohon keselamatan. Ia juga sering ditempatkan di toko atau tempat kerja, yang ternyata memiliki makna fungsional sebagai penarik rizki. Kajian seperti itu sebenarnya dapat juga dikategorikan sebagai kajian tematik, yaitu berdasarkan tema penggunaan ayat kursi di beberapa tempat. Namun lebih tepatnya, ia disebut tematik-komparatif.

Untuk menguraikan pandangan komparatif terhadap Al-Qur'an yang hidup, kita dapat membedakan jenisnya: pertama, evaluasi Al-Qur'an yang hidup dengan satu ayat dari tradisi, masa, atau tempat yang luar biasa. Kedua, evaluasi Al-Qur'an yang hidup dengan budaya lain yang serupa, tetapi tidak berdasarkan pada ruh Al-Qur'an yang hidup. Jenis pertama itu meniscayakan penelitian tentang perbandingan pengamalan, penggunaan, ataupun pemaknaan fungsional satu ayat oleh *person* atau komunitas yang berbeda-beda. Sedangkan jenis kedua meniscayakan penelusuran perbedaan antara sebuah tradisi yang didasari oleh semangat *Living Qur'an* dengan tradisi lain yang serupa, namun tidak dilandasi oleh semangat *Living Qur'an*.

Desain komparatif jenis pertama misalnya, dapat dijumpai dalam melihat *living* hadis tentang anjuran berwalimah. Ini dapat diteliti secara komparatif antara satu daerah dengan daerah lainnya, antara individu dengan individu lainnya, maupun antara komunitas satu dengan komunitas lainnya. Tentu, pertimbangan untuk memilih objek yang dibandingkan tersebut haruslah tepat, proporsional dan tidak bisa asal dibandingkan.

Sedangkan model desain komparatif jenis kedua, misalnya adalah ketika kita hendak meneliti perbedaan antara dua model tradisi yang serupa, namun berbeda landasannya, maka akan dapat diketahui nilai-nilai *Living Qur'an* yang tidak ada di tradisi lain. Sebagai contoh, kita hendak meneliti budaya perayaan ulang tahun, antara ulang tahun yang didasari oleh sekedar budaya, karena mengikuti trend, dan ulang tahun

yang didasari oleh semangat *Living Qur'an* tentu memiliki nilai yang berbeda. Kedua jenis perayaan ulang tahun ini dapat diteliti secara komparatif. Hasil dari studi komparatif ini nantinya dapat menjadi rekomendasi dan bahan pertimbangan bagi para ahli hukum Islam atau ahli fikih dalam menetapkan fatwa atas sebuah kegiatan. Namun, perlu diingat, bahwa penelitian *Living Qur'an* tidak boleh sampai pada tahap berfatwa atas baik dan buruknya sebuah praktik tradisi yang sedang dikaji.

b. Desain Penelitian Kuantitatif *Living Qur'an*

Satu hal yang perlu diingat adalah bahwa kajian *Living Qur'an* tidak dapat sepenuhnya dilakukan secara kualitatif. Kajian ini juga dapat diuji secara kuantitatif. Kajian kuantitatif ini mencoba mengukur tingkat penerimaan publik terhadap suatu ayat melalui data numerik yang diperoleh dari survei atau penelitian eksperimental. Kajian kuantitatif terhadap Al-Qur'an yang hidup membutuhkan evaluasi matematis untuk memproses, menafsirkan, dan menganalisis fakta-fakta guna menarik kesimpulan kuantitatif. Sedangkan penelitian kualitatif lebih menekankan pada kajian tentang nilai dan makna budaya, makna kultural, atau makna fungsional dalam praktik *Living Qur'an*. Ia tidak mengukur secara pasti seberapa besar tingkat penerimaan masyarakat melalui angka, namun melalui rasa, ekspresi, dan refleksi pengalaman.

Dalam rangka melihat respon masyarakat luas terhadap Al-Qur'an, kita perlu menentukan variable-variabel yang akan dijadikan sebagai alat ukur dan penafsiran data. Variabel-variabel yang dijadikan sebagai dasar penelitian dalam hal ini dapat berupa jenis kelamin, pendidikan, ekonomi, kelas sosial, umur, golongan dan sebagainya. Variabel sendiri adalah merupakan sebuah konsep yang mempunyai nilai. Misalnya, variabel jenis kelamin memiliki nilai laki-laki dan Perempuan. Variabel umur memiliki nilai anak-anak, remaja, dewasa, dan tua. Sedangkan variabel ekonomi, memiliki nilai kaya dan miskin. Variabel golongan atau kelas sosial memiliki nilai santri tradisional, santri modern, terdidik dalam lembaga pendidikan agama formal, tidak terdidik agama, dan seterusnya. Nilai-nilai tersebut kemudian akan memberikan informasi yang jelas terkait dengan temuan dan sebaran data yang dapat ditafsirkan sesuai dengan kerangka teori, rumusan masalah, tujuan, dan hipotesis yang telah diajukan.

Variabel-variabel dalam sebuah penelitian ditentukan terutama berdasarkan landasan teori yang digunakan, kemudian dikonfirmasi melalui hipotesis yang telah dirumuskan

sebelumnya. Keragaman variabel sangat didorong oleh kompleksitas desain penelitian: semakin mudah penelitiannya, semakin sedikit variabel yang terlibat, dan sebaliknya, semakin kompleks desain penelitian, semakin banyak variabel yang digunakan.⁴⁹

Dalam penelitian kuantitatif tentang *Living Qur'an*, keberadaan variabel-variabel tersebut penting; bahkan, dapat dikatakan bahwa inti dari penelitian ini adalah untuk mengungkap dan menguji hubungan antar variabel. Hubungan ini dapat bersifat simetris, resiprokal, atau asimetris. Hubungan simetris menggambarkan situasi di mana satu variabel tidak terpengaruh atau tidak memengaruhi variabel lain. Hubungan resiprokal menunjukkan interaksi sebab-akibat yang memengaruhi variabel lainnya. Hubungan asimetris, yang paling umum digunakan dalam penelitian sosial, termasuk praktik *Living Qur'an*, terjadi ketika satu atau lebih variabel independen memengaruhi variabel lainnya.

Dari segi manfaat, penelitian kuantitatif tentang Al-Qur'an yang dihayati memberikan kontribusi penting dengan menyediakan informasi terukur tentang seberapa banyak ayat-ayat Al-Qur'an dikaji dan diadaptasi ke dalam kehidupan sehari-hari dalam konteks sosial-agama. Melalui metode ini, seorang peneliti dapat menentukan secara akurat tingkat penerimaan publik terhadap suatu ayat tertentu, misalnya, apakah respons publik telah mencapai 50 persen atau jauh di bawah angka tersebut. Informasi numerik semacam ini sangat bermanfaat, tidak hanya bagi para pendidik tetapi juga bagi pemerintah, aktivis dakwah, dan mereka yang berkepentingan dalam pembinaan kelompok-kelompok Islam, karena dapat berfungsi sebagai dasar untuk merancang strategi dan program kebijakan keagamaan yang lebih terarah.

3. Tahapan-Tahapan Penelitian *Living Qur'an*

Pada dasarnya, metode penelitian adalah cara yang digunakan oleh peneliti untuk mengungkapkan serangkaian prosedur yang disusun secara sistematis, logis, rasional, dan terarah terkait dengan tahapan sebelum, selama, dan setelah pengumpulan data, dengan

⁴⁹ Husaini Usman dan Purnomo Setiady Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014, hal. 10-11.

tujuan untuk memberikan jawaban yang ilmiah terhadap perumusan masalah akademik.⁵⁰

Demikian pula, dalam melakukan penelitian, kita perlu memperhatikan setiap tahapan setelah memahami gambaran desain penelitian. Kita tidak boleh memulai penelitian dengan langsung membuat kesimpulan, kemudian melakukan analisis, dan baru mengumpulkan data. Namun, jika selama proses penelitian kita perlu melakukan revisi pada tahapan sebelumnya, hal tersebut masih dianggap wajar dan dapat diterima. Secara teknis, metodologi kajian tentang living Qur'an dapat dilakukan dengan mengikuti tahapan-tahapan sebagai berikut:

a. Persiapan

Pada tahap persiapan penelitian Living Qur'an, langkah pertama yang harus dilakukan adalah memastikan adanya fenomena sosial yang berkaitan dengan Living Qur'an. Jika fenomena tersebut terbukti mengandung nilai atau semangat Living Qur'an, maka hal ini dapat dijadikan objek kajian dalam penelitian tersebut. Langkah selanjutnya adalah mengidentifikasi permasalahan yang akan diteliti. Menemukan masalah penelitian sangat penting karena masalah tersebut merupakan syarat utama dan rukun pertama dalam setiap penelitian.

Masalah penelitian atau problem akademik adalah suatu kondisi di mana terdapat ketidaksesuaian antara teori dan fakta, antara harapan dan kenyataan, atau antara idealitas dan realitas. Ketidaksesuaian ini perlu dianalisis untuk mengetahui penyebab, pokok permasalahan, atau solusinya. Proses pengkajian ini disebut penelitian. Oleh karena itu, tanpa adanya masalah penelitian, penelitian itu sendiri akan menjadi tidak relevan. Setelah masalah penelitian terumuskan dengan jelas, langkah berikutnya adalah melakukan tinjauan terhadap penelitian-penelitian sebelumnya.⁵¹

Saat melakukan penelitian kita perlu memastikan adanya informan ahli internal, seperti ulama setempat, sesepuh atau tokoh yang memahami sejarah tradisi tersebut dengan baik, serta para pelaku atau peneliti yang sudah mengkaji tradisi tersebut. Di sisi lain, informan ahli eksternal meliputi para peneliti yang mempelajari tradisi serupa di tempat lain, pengamat ilmu sosial,

⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: TERAS, 2007, hal. 71.

⁵¹ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 268.

akademisi di bidang ilmu sosial, ahli ilmu Al-Qur'an, pejabat, serta pelaku tradisi yang sama di lokasi lain.⁵²

b. Merumuskan dan Memfokuskan Masalah

Setiap penelitian dimulai dengan adanya masalah, potensi, atau sekadar rasa ingin tahu tentang suatu fenomena dalam konteks sosial tertentu. Setelah masalah, potensi, atau keinginan untuk memahami sesuatu dalam situasi sosial yang diteliti telah ditetapkan, langkah selanjutnya adalah merumuskan masalah penelitian, yang dapat berupa rumusan masalah deskriptif, komparatif, atau asosiatif.⁵³

- 1) Rumusan masalah deskriptif berfungsi sebagai panduan bagi peneliti untuk mengeksplorasi, memetakan, dan menggambarkan suatu situasi sosial secara menyeluruh, luas, dan mendalam.
- 2) Rumusan masalah komparatif adalah rumusan masalah yang diarahkan untuk melakukan perbandingan antara dua konteks sosial atau domain yang berbeda, sehingga dapat ditemukan persamaan maupun perbedaan di antara keduanya.
- 3) Rumusan masalah asosiatif atau hubungan adalah rumusan masalah yang digunakan untuk membangun keterkaitan antara satu situasi sosial dengan situasi sosial lainnya, sehingga dapat dipahami bagaimana pengaruh atau interaksi yang terjadi di antara keduanya.

Dalam konteks penelitian kualitatif, ketiga gaya formulasi masalah tersebut berkaitan erat dengan variabel penelitian. Oleh karena itu, metode formulasi masalah harus dirumuskan secara akurat dan spesifik agar dapat berfungsi sebagai acuan utama bagi para peneliti. Metode formulasi masalah yang spesifik akan membantu dalam menentukan landasan teori yang relevan, merumuskan kerangka hipotesis (jika diperlukan), mengembangkan perangkat penelitian yang tepat, dan memilih strategi analisis statistik yang tepat untuk mendapatkan hasil penelitian yang valid dan mendalam.⁵⁴

Sebagai sebuah rumusan, masalah penelitian sifatnya sangat umum atau general, karena ia merupakan pertanyaan yang mewakili sejumlah masalah yang lebih luas. Dengan menjawab

⁵² Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 272.

⁵³ Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: Alfabeta, 2017, hal. 476.

⁵⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2022, hal. 209.

satu rumusan masalah, banyak masalah lainnya akan secara otomatis terjawab. Rumusan masalah ini kemudian akan menjadi topik penelitian yang akan memandu arah penelitian tersebut. Bahkan, kesimpulan penelitian akan berisi jawaban atas rumusan masalah yang diajukan. Setelah masalah ditemukan dan tujuan serta manfaat penelitian ditentukan, langkah selanjutnya adalah menyusun kerangka teori yang mengacu pada teori-teori besar yang relevan.

Dari rumusan masalah yang telah diuraikan dan dikembangkan teorinya sesuai dengan tujuan dan manfaat yang telah ditentukan, langkah selanjutnya adalah menyusun hipotesis atau kesimpulan sementara. Fungsi dari kesimpulan sementara ini adalah untuk memastikan bahwa peneliti benar-benar siap untuk melaksanakan penelitian, dengan memiliki gambaran yang jelas dan mendetail tentang teknis pelaksanaan penelitian yang akan dilakukan.⁵⁵

c. Menemukan Posisi Penelitian dan Memastikan Orisinalitasnya.

Setelah permasalahan penelitian diidentifikasi secara jelas, tahapan penting berikutnya adalah menentukan posisi serta orisinalitas penelitian. Penentuan ini krusial untuk memastikan bahwa penelitian yang dilakukan memiliki kontribusi baru, tidak bersifat repetitif, dan terhindar dari tuduhan plagiarisme. Oleh karena itu, sebelum melanjutkan ke tahap selanjutnya, peneliti perlu memahami secara tepat letak posisi penelitian dalam konteks kajian yang sudah ada.

Salah satu cara untuk menentukan posisi penelitian serta menjamin orisinalitasnya adalah melalui kegiatan tinjauan pustaka. Proses ini umumnya dikenal sebagai penelusuran terhadap penelitian-penelitian terdahulu yang memiliki relevansi. Selain membantu memetakan posisi penelitian, tinjauan pustaka juga berperan dalam memperkaya sudut pandang peneliti. Dengan melakukan tinjauan yang komprehensif, peneliti akan memperoleh keyakinan yang lebih kuat dalam melaksanakan penelitian yang direncanakan.

Selanjutnya, guna memastikan orisinalitas penelitian, proses tinjauan pustaka dapat dilakukan melalui beberapa tahapan sebagai berikut:

1) Mengidentifikasi Persamaan dengan Penelitian Terdahulu

Langkah awal dalam meninjau pustaka adalah mengidentifikasi persamaan antara penelitian yang telah

⁵⁵ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 273-274.

dilakukan sebelumnya dengan penelitian yang akan dilakukan. Pustaka yang relevan untuk dijadikan rujukan dalam menilai orisinalitas adalah literatur yang memiliki kesamaan signifikan dengan rencana penelitian, baik dari segi topik, tema, objek kajian, tujuan, pendekatan teori, permasalahan yang diangkat, arah analisis, hingga kesimpulan. Referensi yang tidak menunjukkan kesamaan substantif kurang tepat dijadikan dasar pijakan dalam pembahasan orisinalitas.

- 2) Mengidentifikasi Perbedaan sebagai Indikator Kebaruan
Setelah kesamaan ditemukan, penting untuk mengidentifikasi perbedaan yang ada. Adanya kemiripan tidak seharusnya membuat peneliti merasa ragu atau justru tergoda untuk meniru secara utuh. Perbedaan inilah yang menjadi indikator kebaruan dan kontribusi ilmiah dari penelitian yang direncanakan. Penelitian yang dikatakan orisinal bukanlah yang sepenuhnya baru dalam tema, melainkan yang mampu menunjukkan perbedaan signifikan dibandingkan dengan penelitian terdahulu yang relevan.
- 3) Menguraikan Secara Sistematis Hasil Penelitian Terdahulu
Untuk memudahkan pencarian persamaan dan perbedaan, peneliti perlu menyajikan uraian sistematis mengenai penelitian-penelitian terdahulu yang relevan. Uraian tersebut dapat disusun dengan menyoroti aspek-aspek penting seperti latar belakang (introduksi), pendekatan dan metode penelitian (metodologi), temuan dan analisis (diskusi), serta data yang digunakan.
- 4) Menentukan Posisi Penelitian Secara Kritis
Tahapan akhir adalah menyatakan posisi penelitian secara eksplisit berdasarkan hasil identifikasi persamaan dan perbedaan. Peneliti dapat menyatakan bahwa penelitiannya bertujuan untuk menyempurnakan, mengkritisi, membantah, atau mengeksplorasi aspek lain dari penelitian sebelumnya. Pernyataan ini menjadi landasan argumentatif yang memperkuat orisinalitas dan kontribusi penelitian terhadap pengembangan ilmu pengetahuan.⁵⁶
- d. Merumuskan dan Mendesain Metodologi Penelitian
Setelah permasalahan penelitian dirumuskan secara jelas dan fokus, barulah perumusan metodologi dapat dilakukan secara tepat. Metodologi tidak dapat disusun sebelum terdapat kejelasan

⁵⁶ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 281-282.

mengenai permasalahan dan tujuan penelitian. Dalam merancang metodologi, penting untuk memperhatikan unsur-unsur pokok yang membentuk metodologi agar bersifat komprehensif dan sesuai dengan kebutuhan penelitian. Khusus dalam penelitian Living Qur'an, pendekatan yang digunakan berlandaskan pada paradigma empirisme. Oleh karena itu, pendekatan dan jenis penelitian yang dipilih harus selaras dengan prinsip-prinsip dasar empirisme. Dengan demikian, dalam mendesain metodologi penelitian, terdapat sejumlah aspek penting yang perlu diperhatikan secara cermat antara lain:

- 1) Menentukan Jenis dan Pendekatan Penelitian
Pemilihan jenis dan pendekatan penelitian harus disesuaikan dengan permasalahan, paradigma yang digunakan, afiliasi keilmuan, serta kerangka teori yang melandasi kajian. Dalam konteks penelitian Living Qur'an, pendekatan yang digunakan dapat beragam tergantung fokus kajian, namun secara umum, jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif, karena lebih sesuai untuk menggali makna dan praktik yang hidup dalam masyarakat.
- 2) Memahami Objek Penelitian Secara Mendalam
Penguasaan terhadap objek penelitian harus melampaui pemahaman umum. Peneliti dituntut untuk mengenali objek secara mendalam dan rinci, guna memastikan ketersediaan dan kecukupan data yang diperlukan. Pemahaman ini menjadi landasan penting untuk memperoleh data yang relevan dan valid dalam menjawab rumusan masalah penelitian.
- 3) Menentukan Data, Jenis, Bentuk dan Sumber Data
Langkah ini mencakup identifikasi terhadap data yang dibutuhkan, baik dari segi jenis, bentuk, maupun sumbernya. Data yang dikumpulkan harus relevan dengan fokus masalah, tujuan, dan objek penelitian. Dalam studi Living Qur'an, menurut Syarifuddin dan Subkhani, terdapat empat jenis data utama yang harus diperhatikan, yaitu praktik, bentuk resepsi, teks, dan transmisi. Peneliti juga harus memastikan bahwa data tersebut dapat diakses, karena tanpa data yang tersedia dan dapat dijangkau, penelitian yang baik sekalipun tidak akan dapat dilaksanakan secara efektif.
- 4) Menentukan Wilayah Penelitian
Dalam penelitian kualitatif, wilayah penelitian harus dinyatakan secara eksplisit melalui lokasi penelitian dan unit analisis. Lokasi tidak hanya disebutkan secara geografis (misalnya nama desa atau komunitas), tetapi juga harus

dijelaskan alasan pemilihannya, terutama berkaitan dengan eksistensi fenomena Living Qur'an di wilayah tersebut. Misalnya, kegiatan pembacaan Al-Qur'an pada malam Nisfu Sya'ban di Kampung Rawa Bogo, Kecamatan Jatiasih, Kota Bekasi. Keunikan atau kekhasan lokasi tersebut menjadi pertimbangan penting yang membedakannya dari lokasi lain.⁵⁷

5) Merumuskan Metode Pengumpulan Data

Merumuskan Metode Pengumpulan Data
Perencanaan pengumpulan data harus dirancang secara matang dan sesuai dengan karakteristik penelitian. Dalam studi kualitatif Living Qur'an, teknik yang lazim digunakan meliputi observasi partisipatif, wawancara mendalam, dan studi dokumentasi. Pemahaman yang baik terhadap metode ini akan mempermudah pelaksanaan penelitian serta menjamin kualitas data yang diperoleh.

6) Menentukan Metode Analisis Data

Langkah terakhir adalah menetapkan metode analisis data. Data yang telah dikumpulkan harus dianalisis secara sistematis agar dapat memberikan makna yang sesuai dengan rumusan masalah, tujuan, pendekatan, dan teori yang digunakan. Analisis tidak hanya berfungsi untuk mereduksi kompleksitas data, tetapi juga untuk menyusun, menginterpretasikan, dan memaknai data secara akademik sehingga dapat memberikan kontribusi yang bermakna terhadap pengembangan pengetahuan.⁵⁸

e. Proses Pengumpulan Data

Setelah peneliti memiliki pemahaman yang mendalam mengenai permasalahan yang dikaji—yakni produktivitas kerja beserta faktor-faktor yang memengaruhinya—serta mempertimbangkan rumusan masalah yang telah disusun, langkah selanjutnya yang dilakukan adalah memasuki lokasi penelitian atau situasi sosial (setting penelitian) guna melaksanakan proses penelitian secara langsung di lapangan.⁵⁹

Dalam proses pengumpulan data, terdapat sejumlah aspek teknis yang perlu diperhatikan secara cermat. Hal ini mencakup langkah-langkah yang harus dilakukan ketika melakukan observasi, wawancara, maupun pengumpulan data melalui

⁵⁷ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif*, hal. 71.

⁵⁸ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 282-286.

⁵⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi*, hal. 478.

dokumentasi. Setiap metode memiliki pendekatan teknis tersendiri yang perlu dikuasai oleh peneliti. Selain itu, saat berinteraksi langsung dengan narasumber atau informan, peneliti dituntut untuk mampu menjaga sikap secara profesional dan etis, guna menciptakan suasana yang kondusif serta memperoleh data yang valid dan mendalam.⁶⁰

Oleh karena itu, sebagai instrumen utama dalam penelitian kualitatif, peneliti dituntut memiliki kemampuan membangun suasana interaksi yang nyaman agar responden merasa terbuka dan leluasa dalam menyampaikan informasi, pengetahuan, serta pengalaman yang dimilikinya—terutama yang relevan dengan permasalahan penelitian. Dalam konteks ini, interaksi antara peneliti dan subjek penelitian idealnya berlangsung secara natural dan spontan, menyerupai percakapan santai. Peneliti berperan sebagai fasilitator yang mampu memancing munculnya isu-isu penting, sehingga wacana yang berkembang menjadi lebih rinci, mendalam, dan bermakna dalam upaya menemukan jawaban atas permasalahan yang dikaji.

Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada responden sebaiknya dirumuskan dalam bentuk kalimat yang sederhana, jelas, dan mudah dipahami, sehingga memudahkan responden dalam memberikan jawaban. Hal ini penting karena informasi yang diminta berkaitan dengan hal-hal yang telah melekat dalam kehidupan atau pengalaman pribadi responden. Setelah itu, wawancara diarahkan secara bertahap menuju topik utama penelitian dan permasalahan akademik yang ingin dipecahkan, tanpa menghilangkan kenyamanan dan spontanitas dalam proses penggalan data.

1) Identitas Personal

Informasi dasar mengenai responden, meliputi tempat tinggal, latar belakang keluarga, jenis pekerjaan, daerah asal, serta jenjang pendidikan yang telah ditempuh.

2) Pengalaman Hidup

Uraian mengenai aktivitas harian, riwayat pendidikan formal maupun nonformal, pengalaman dalam dunia kerja, serta riwayat mobilitas atau perjalanan yang pernah dialami.

3) Pengetahuan

⁶⁰ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 288.

Penelusuran terhadap wawasan atau pemahaman responden mengenai suatu peristiwa, fakta, atau informasi tertentu yang relevan dengan konteks penelitian.

4) Pandangan atau Persepsi

Eksplorasi terhadap opini, cara pandang, kerangka berpikir, penafsiran, maupun tanggapan kritis responden terhadap suatu isu, fenomena, atau tema penelitian.

5) Aspek Emosional

Menggali ekspresi perasaan yang dialami responden dalam berbagai situasi, seperti rasa senang atau tidak senang, ketenangan atau kegelisahan, serta sikap optimis atau pesimis terhadap sesuatu.

6) Pengalaman Sensorik atau Penginderaan

Menanyakan hal-hal yang pernah dialami responden melalui pancaindra, seperti apa yang mereka lihat, dengar, rasakan secara fisik, maupun bentuk pengalaman sensorik lainnya yang relevan dengan objek penelitian.⁶¹

f. Proses Pengolahan Data

Tahap paling kritis dalam kajian Al-Qur'an yang hidup, sebagaimana dalam penelitian kualitatif modern, adalah analisis data. Metode ini mencakup tinjauan mendalam, kategorisasi, interpretasi, dan verifikasi informasi yang terkumpul. Tujuan utamanya adalah memberikan makna sosial, instruksional, dan ilmiah pada data agar hasil kajian dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan informasi. Sejauh ini, belum ada satu metode analisis yang umum, karena metode kualitatif fleksibel dan sangat bergantung pada konteks kajian dan sifat data yang dikaji.

Data yang terkumpul perlu segera dianalisis untuk menentukan kesesuaiannya, apakah layak digunakan sebagai data utama atau data sekunder. Data yang dianggap tidak relevan harus dihilangkan agar tidak mengganggu fokus penelitian. Tahap selanjutnya adalah reduksi data, yang melibatkan penyaringan dan penyederhanaan data agar lebih terarah dan terarah. Dari proses ini, peneliti langsung menuju ke tahap paling penting: menarik kesimpulan. Kesimpulan akhir yang lengkap adalah sintesis dari keseluruhan sistem analisis dan terletak pada realisasi kajian. Dalam menyiapkannya, peneliti hendaknya berhati-hati untuk memastikan bahwa realisasinya hanya menjawab pernyataan

⁶¹ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif*, hal. 73.

kesulitan utama dengan benar, komprehensif, dan tidak meninggalkan ambiguitas.

g. Penyajian dan Penyusunan Laporan Penelitian

Penyajian data dalam penelitian pada dasarnya terdiri atas dua bentuk utama. Pertama, penyajian hasil analisis data berupa deskripsi rinci dari para informan, yang disampaikan secara autentik sesuai dengan ungkapan, pandangan, atau pengalaman mereka, termasuk hasil observasi di lapangan, tanpa disertai komentar, evaluasi, atau interpretasi dari peneliti. Kedua, berupa bagian pembahasan, yaitu diskusi ilmiah yang mengaitkan temuan data dengan kerangka teori yang telah digunakan. Pada tahap ini, peneliti melakukan kajian teoritis terhadap data untuk menjelaskan, menafsirkan, atau mengkritisi temuan penelitian dalam konteks keilmuan yang relevan.⁶²

Tahapan penyajian atau pelaporan akhir penelitian memiliki perbedaan mendasar dengan penyajian data yang telah dibahas sebelumnya. Pelaporan akhir ini merupakan elemen paling esensial pada fase penutup proses penelitian. Ia menjadi penanda bahwa seluruh rangkaian penelitian telah mencapai tahap final. Suatu penelitian hanya dapat dianggap tuntas apabila hasilnya telah disusun dan disajikan dalam bentuk laporan ilmiah yang utuh, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

Dalam konteks penyusunan laporan penelitian, khususnya dalam bidang *Living Qur'an*, terdapat beragam format dan model penyajian yang dapat digunakan. Beberapa di antaranya meliputi model infografis, videografis, artikel ilmiah, makalah, laporan akademik umum, hingga karya ilmiah formal seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Masing-masing model tersebut memiliki karakteristik dan teknik penyajian yang berbeda-beda, meskipun semuanya tetap berada dalam ranah keilmuan. Perlu ditegaskan bahwa keilmiahan suatu penelitian tidak ditentukan oleh bentuk atau format pelaporannya, melainkan oleh ketepatan prosedur metodologis yang diterapkan selama proses penelitian berlangsung. Oleh karena itu, penelitian yang dilaksanakan secara sistematis dan sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah dapat

⁶² Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif*, hal. 77.

dilaporkan dalam berbagai bentuk penyajian yang relevan dan sesuai dengan kebutuhan.⁶³

C. Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

1. Pengertian Sosiologi Pengetahuan

Sosiologi pengetahuan merupakan salah satu cabang terbaru dalam ilmu sosiologi. Cabang ini bertujuan untuk memahami hubungan antara pengetahuan dengan realitas kehidupan. Dalam pendekatannya yang bersifat sosiologis dan historis, sosiologi pengetahuan menelusuri bagaimana hubungan tersebut terbentuk dan berkembang dalam sejarah pemikiran manusia. Cabang ini hadir untuk merumuskan kriteria praktis dalam mengkaji keterkaitan antara proses berpikir dan tindakan manusia. Selain itu, sosiologi pengetahuan juga berupaya menyusun teori yang relevan dengan kondisi zaman sekarang, terutama dalam memahami peran faktor-faktor non-teoritis yang memengaruhi terbentuknya pengetahuan.

Sosiologi Pengetahuan menetapkan perannya dalam mengkaji bagaimana pengetahuan dipengaruhi oleh kondisi sosial, serta menjelaskan hubungan-hubungan yang terdapat dalam ilmu pengetahuan itu sendiri. Hubungan-hubungan tersebut juga dimanfaatkan sebagai alat analisis dalam penelitian. Ketika pengaruh latar belakang sosial terhadap pengetahuan masih belum jelas atau bersifat kabur, sosiologi pengetahuan berupaya untuk menyederhanakan dan memperjelas kesimpulan-kesimpulan yang berkaitan dengan permasalahan tersebut.⁶⁴

2. Sejarah Perkembangan Sosiologi Pengetahuan

Secara konseptual, kemunculan sosiologi teknologi dapat dipahami sebagai respons terhadap paradigma dominan ilmu-ilmu sosial, yang pada perkembangan awalnya sebagian besar mengikuti teknik ilmu-ilmu alam, baik secara teori, teknik, maupun epistemologi. Hingga awal abad ke-20, metode-metode klinis yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu alam masih berada pada puncaknya. Menanggapi dominasi ini, ilmu-ilmu sosial berusaha mengembangkan metode-metode yang lebih sesuai dengan karakteristik dalam perangkat kajiannya. Hal ini memunculkan perdebatan metodologis antara ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosiokultural. Sementara ilmu-ilmu alam berorientasi pada erklaren (klarifikasi kausal-empiris),

⁶³ Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an Hadis Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi*, hal. 288.

⁶⁴ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, terj. Budi Hardinan, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 287.

ilmu-ilmu sosiokultural menekankan *verstehen* (makna data). Pola perbedaan ini juga terlihat dalam perkembangan subjek sosiologi, yang berupaya menafsirkan realitas sosial dan memahami dinamika kekacauan masyarakat melalui berbagai perspektif teoretis para sosiolog.⁶⁵

Dalam konteks ini, sosiologi data muncul sebagai cabang ilmu yang sangat baru. Departemen ini muncul karena sebelumnya hanya ada sedikit studi kritis tentang seberapa besar pengaruh unsur-unsur sosial terhadap konstruksi pengetahuan. Fokus utama sosiologi pengetahuan adalah mengkaji hubungan timbal balik antara pemikiran dan masyarakat, dengan perhatian khusus pada dimensi sosial dan eksistensial pengetahuan itu sendiri. Akar gagasannya dapat ditelusuri kembali ke gaya hidup intelektual Jerman abad ke-19, melalui pemikiran tokoh-tokoh luar biasa seperti Karl Marx, Friedrich Nietzsche, dan para pemikir historis. Tidak mengherankan jika banyak mahasiswa mengaitkan perkembangan sosiologi pengetahuan dengan konteks historis perkembangan intelektual di Jerman selama periode tersebut.⁶⁶

Akar awal dari sosiologi pengetahuan sebenarnya sudah tampak dalam pemikiran Karl Marx, khususnya melalui teorinya tentang ideologi. Namun, dalam karya Marx, konsep sosiologi pengetahuan masih belum dipisahkan secara jelas dari pembongkaran ideologi, karena menurutnya, kelas-kelas sosial merupakan penyebar utama ideologi. Selain Marx, benih pemikiran sosiologi pengetahuan juga dapat ditemukan dalam karya Friedrich Nietzsche. Ia memadukan pengamatan konkret dengan teori tentang dorongan-dorongan dasar manusia, serta pandangan mengenai pengetahuan yang memiliki kemiripan dengan pendekatan pragmatis. Nietzsche juga menerapkan pendekatan sosiologis dengan menyalahkan (melakukan imputasi) terhadap pola pikir tertentu berdasarkan kategori budaya aristokrat dan demokratis, yang ia gunakan untuk menjelaskan beragam cara pandang dan pola pikir dalam masyarakat.⁶⁷

Sosiologi Pengetahuan memiliki keterkaitan yang kuat dengan gagasan Karl Marx, di mana fokus utama Marx terletak pada pandangannya bahwa pemikiran manusia berakar dari aktivitas manusia itu sendiri yakni kerja dalam arti luas serta hubungan sosial

⁶⁵ Ritzer, G. dan Goodman, D. J, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008, hal 7.

⁶⁶ Diah Retno, dkk, *Ringkasan Kumpulan Madzab Teori Sosial*, Makasar: CV. Nur Lina, 2018, hal. 171.

⁶⁷ M. Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 35.

yang muncul dari aktivitas tersebut.⁶⁸ Max Scheler dipandang sebagai tokoh penting kedua dalam perkembangan gerakan ini, setelah Edmund Husserl, pendiri aliran fenomenologi. Bagi Scheler, fenomenologi bukanlah sekadar metode berpikir, melainkan suatu sikap atau cara pandang terhadap realitas, di mana manusia membangun hubungan langsung dengan kenyataan melalui intuisi, yang disebutnya sebagai pengalaman fenomenologis. Dari sinilah perhatian Scheler terhadap sosiologi berkembang, terutama ketika pada awal abad ke-20 ia menyadari bahwa dunia tengah menuju masyarakat global. Kondisi ini menuntut pendekatan baru dalam memahami kebenaran, yakni pendekatan yang memungkinkan dialog bermakna antara peradaban Timur dan Barat serta keterlibatan dalam proyek bersama. Pendekatan tersebut, menurut Scheler, adalah sosiologi pengetahuan.⁶⁹ Sementara itu, Karl Mannheim menekankan bahwa masyarakatlah yang membentuk dan memengaruhi pola-pola pemikirannya sendiri. Bagi Mannheim, sosiologi pengetahuan merupakan metode yang konstruktif untuk menelaah hampir seluruh tahap perkembangan pemikiran manusia, dan ia menegaskan bahwa tidak ada satu pun bentuk pemikiran manusia yang sepenuhnya bebas dari pengaruh ideologis dalam konteks sosialnya.⁷⁰

3. Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Karl Mannheim lahir di Budapest pada tanggal 27 Maret 1893 dalam keluarga Yahudi. Ia dibesarkan dalam lingkungan berbahasa Jerman. Ayahnya, seorang warga negara Hungaria, bekerja di bidang produksi tekstil, sementara ibunya berasal dari Jerman. Mannheim menempuh pendidikan di Universitas Budapest, dengan fokus studi di bidang filsafat, khususnya epistemologi. Disertasinya membahas analisis struktural dalam ranah epistemologis. Seiring waktu, minat Mannheim bergeser ke ilmu sosial, terutama terhadap pemikiran yang dikembangkan oleh Max Weber, Max Scheler, dan Karl Marx. Ia sempat terlibat secara singkat dalam pemerintahan yang berkuasa di Hongaria antara tahun 1918 hingga 1919, masa di mana ia menjalin persahabatan dengan Georg Lukacs, Menteri Kebudayaan Hongaria saat itu.⁷¹

⁶⁸ P. L. Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. H. Basari, Jakarta: LP3ES, 2012, hal. 9.

⁶⁹ Gregory Baum, *Agama Dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis – Normatif*, terj. A. M. Chaeri dan M. Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hal. 13.

⁷⁰ M. Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 13.

⁷¹ Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, 82.

Pada tahun 1925, Karl Mannheim pindah ke Heidelberg, Jerman, dan mulai mengajar sebagai dosen di Universitas Heidelberg. Empat tahun kemudian, ia diangkat sebagai guru besar di bidang sosiologi dan ekonomi di Frankfurt. Namun, pada tahun 1933, ia diberhentikan dari posisinya atas perintah Adolf Hitler. Setelah itu, Mannheim bermigrasi ke London dan mengajar sosiologi di London School of Economics (LSE). Di sana, ia memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan ilmu sosiologi, hingga menjadikan disiplin ini semakin dihormati dan diakui secara akademik. Karl Mannheim wafat di London pada tanggal 9 Januari 1947.⁷²

Pemikiran Karl Mannheim mengenai sosiologi pengetahuan memiliki kedalaman yang luar biasa. Ia memandang bahwa masyarakat adalah subjek yang membentuk pola-pola pemikirannya sendiri, sehingga dari pandangan inilah lahir teori sosiologi pengetahuan. Bagi Mannheim, tidak ada pemikiran manusia yang sepenuhnya bebas dari pengaruh ideologi maupun kondisi sosial. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa tindakan manusia terbentuk dari dua aspek utama, yakni perilaku (behaviour) dan makna (meaning).⁷³ Tujuan utama dari sosiologi pengetahuan, menurutnya, adalah untuk mengungkap pola-pola realitas sosial dalam kehidupan masyarakat.⁷⁴

Dalam karyanya yang berjudul *Ideologi dan Utopia*, Karl Mannheim memperkenalkan teori sosiologi pengetahuan beserta sejumlah prinsip penting yang mendasarinya. Pertama, setiap gagasan dalam masyarakat terbentuk dan dipengaruhi oleh kondisi sosial tempat ide itu muncul. Kedua, setiap kelompok sosial dapat dikenali melalui perilaku, pola pikir, serta tindakan individu maupun kolektifnya. Ketiga, pandangan dan perilaku individu tidak sepenuhnya berasal dari dirinya sendiri, melainkan sering kali dipengaruhi atau diadopsi dari ide-ide yang berkembang dalam lingkungan sosialnya. Keempat, manusia tidak dapat bertindak secara terisolasi, melainkan selalu berinteraksi dan bertindak bersama dengan kelompok lain, meskipun kelompok tersebut mungkin memiliki pandangan yang berbeda atau bahkan bertentangan. Kelima, dalam setiap fenomena sosial, terdapat aktor sosial yang menyebarkan suatu ide hingga ide tersebut menjadi dominan di tengah masyarakat.

⁷² Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, 82.

⁷³ Ramli, *Mannheim Membaca Tafsir Quraish Shihab dan Bahtiar Nasir Tentang Auliya* " Surah Al-Maidah Ayat 51, hal. 100.

⁷⁴ Muhammad Imdad, *Melawan Liberalisasi Pengetahuan Kontemporer; Menajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan*, Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam 8, No. 1 2015, hal. 91.

Berdasarkan hal-hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa suatu pemikiran atau aliran intelektual tidak mungkin dipahami secara utuh tanpa terlebih dahulu memahami konteks sosial di balik perilaku masyarakatnya.

Karl Mannheim, seorang sosiolog terkemuka, menekankan pentingnya memahami tindakan manusia melalui dua dimensi utama:

1. Perilaku (*behaviour*) – yaitu aspek lahiriah atau tampak dari tindakan manusia.
2. Makna (*meaning*) – yaitu maksud, tujuan, atau arti yang terkandung dalam tindakan tersebut.

Untuk memahami tindakan sosial, Mannheim menegaskan bahwa keduanya harus dikaji secara bersama-sama, baik dalam konteks individu maupun kelompok sosial.

Berdasarkan pendekatan tersebut, Karl Mannheim mengklasifikasikan makna perilaku dari suatu tindakan sosial menjadi tiga bagian, yaitu:

1. Makna Objektif (*Objective Meaning*)
Merupakan makna yang dimiliki oleh suatu tindakan sosial sebagaimana dipahami secara umum oleh masyarakat atau kelompok sosial tertentu. Makna ini tidak tergantung pada niat atau kesadaran individu yang melakukan tindakan tersebut.
2. Makna Ekspresif (*Expressive Meaning*)
Menggambarkan makna yang berasal dari perasaan, emosi, atau kondisi batin si pelaku. Ini menunjukkan ekspresi pribadi dari individu yang bersangkutan dalam tindakannya.
3. Makna Dokumenter (*Documentary Meaning*)
Merupakan makna yang lebih dalam atau tersembunyi yang bisa ditafsirkan dari suatu tindakan sebagai petunjuk terhadap sistem nilai, pola pikir, atau pandangan dunia tertentu. Makna ini bersifat interpretatif dan sering digunakan dalam sosiologi pengetahuan untuk memahami dunia batin atau struktur ideologi di balik tindakan sosial.

Dengan pendekatan ini, Mannheim berusaha mengungkap kompleksitas tindakan sosial, tidak hanya berdasarkan apa yang terlihat secara fisik (perilaku), tetapi juga pada makna mendalam yang membentuk tindakan tersebut dalam konteks sosial dan historis.⁷⁵

⁷⁵ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal. 43.

BAB III

RITUAL ZIARAH KUBUR DI MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN AL HABSYI DI KWITANG

A. Ziarah Kubur dalam Islam

1. Makna Ziarah Kubur

Istilah ziarah kubur terdiri dari beberapa frasa, masing-masing dengan makna tertentu. Kata ziarah umumnya dipahami sebagai kegiatan mengunjungi, mendatangi, atau berziarah, sedangkan "kubur" merujuk pada makam atau tempat peristirahatan terakhir orang yang telah meninggal. Dengan demikian, ziarah kubur dapat diartikan sebagai kegiatan mengunjungi makam.¹ Menurut Moh. Thalib, ziarah kubur adalah kunjungan ke makam dengan tujuan mengenang dan mengingat orang yang telah meninggal.²

Secara etimologis, istilah ziarah berasal dari bahasa Arab, yang merupakan bentuk isim masdar dari kata *zara*, *yazuru* dan *ziyarah*, yang berarti mengunjungi.³ Sementara itu, kata makam juga berasal dari bahasa Arab yang berarti kedudukan. Kemudian bergeser makna di dalam bahasa Indonesia yang merujuk pada kuburan.⁴ Dengan demikian, ziarah makam dapat dipahami secara sederhana sebagai

¹ Sibtu Asnawi, *Adab Tata Cara Ziarah Kubur*, Kudus: Menara, 1996, hal. 2

² Moh. Thalib, *Fiqh Nabawi*, Surabaya: al-ikhlas, t.t, hal. 108

³ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, hal. 592.

⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Tuntunan Praktis Ziarah Kubur*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010, hal. 33.

kegiatan mengunjungi makam. Menurut Quraish Sihab, dalam Al-Qur'an, kata ziarah selalu dipadukan dengan kata kubur, yang menunjukkan adanya hubungan yang erat antara ziarah dan makam atau kuburan.⁵

Dalam praktik keagamaan Islam, ziarah kubur merupakan kegiatan yang dapat dilakukan oleh perempuan maupun laki-laki, dengan tujuan utama mendoakan orang yang telah meninggal dan belajar dari kematian. Melalui ziarah kubur, para peziarah diingatkan akan kefanaan hidup dan akhirat, sehingga memberikan makna religius sekaligus reflektif bagi mereka yang berpartisipasi.

Ziarah kubur merupakan ibadah yang sangat mulia di sisi Allah SWT, yang dilaksanakan dengan prinsip wasath, yaitu seimbang antara tidak berlebihan (*ifrath*) dan tidak pula meremehkan (*tafrih*). Dalam melaksanakan ziarah, para peziarah mengunjungi makam-makam yang dapat memberikan pelajaran berharga dari perjalanan hidup mereka, antara lain:⁶

- a. Ziarah ke makam para Nabi, sahabat, serta *tabi' tabi'in* dilakukan sebagai bentuk penghormatan terhadap peran mereka dalam menyebarkan dan memperkenalkan ajaran Islam hingga agama ini berkembang sebagaimana adanya saat ini.
 - b. Ziarah ke makam para Wali, Kiai, Ustadz, maupun Ustadzah dimaksudkan untuk mengenang jasa mereka dalam menyebarkan ilmu agama, ilmu pengetahuan umum, serta berbagai pengetahuan bermanfaat yang telah memberikan kontribusi besar bagi kehidupan umat manusia.
 - c. Ziarah ke makam keluarga, kerabat dekat, maupun sahabat dilaksanakan sebagai wujud ikatan emosional dan penghormatan terhadap hubungan kekerabatan yang erat antara peziarah dengan orang yang telah wafat.
2. Hukum Ziarah Kubur dalam Islam

Setiap makhluk hidup pada dasarnya akan menghadapi kematian. Oleh karena itu, hakikat utama ziarah kubur adalah menjadikan kematian sebagai sarana refleksi, bukan untuk melakukan hal-hal yang menyimpang dari ajaran Islam. Dalam perspektif syariat, ziarah kubur dipandang sebagai cara untuk menuai pelajaran (*'ibrah*) sekaligus sebagai pengingat akan kematian.⁷

⁵ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 353.

⁶ Ja'far Subhani, *Tawassul, Tabaruk, Ziarah Kubur, Karamah Wali Apakah Termasuk Ajaran Islam*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2010, hal. 69

⁷ Mutmainah Afra Rabbani, *Adab Berziarah Kubur Untuk Wanita*, Tangerang: Lembar Pustaka Indonesia, 2014, hal. 10-11.

Nabi Muhammad saw. memberikan izin kepada umat Islam untuk melakukan ziarah kubur dengan tujuan mendoakan saudara-saudara seiman yang telah meninggal dunia. Praktik ini termasuk dalam praktik-praktik yang dianjurkan dalam Islam. Sebagaimana dinyatakan dalam Fiqh al-Sunnah, hukum ziarah kubur ditetapkan sebagai sunah bagi laki-laki, sedangkan bagi perempuan hukumnya makruh. Ketentuan hukum ini telah lazim di kalangan ulama, sehingga dapat dijadikan pedoman bagi umat Islam dalam menjalankan budaya ziarah kubur sesuai dengan tuntunan agama.⁸

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا⁹

Dari Ibn Buraidah, dari ayahnya, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Aku pernah melarang kalian untuk berziarah kubur; namun sekarang kalian diperbolehkan melakukannya." (HR. Muslim)

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ¹⁰

Dari Ibn Buraidah, dari ayahnya, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Aku dahulu pernah melarang kalian untuk berziarah kubur; namun sekarang berziarahlah kalian semua. Karena, dengan berziarah, itu akan mengingatkan kalian pada kehidupan akhirat." (HR. Imam Ahmad)

Hadits tentang larangan ziarah kubur pada awal Islam dipahami oleh para ulama sebagai larangan sementara. Larangan ini kemudian dinyatakan telah dicabut, sehingga ziarah kubur diperbolehkan bagi pria dan wanita. Dalam Musnad al-Imām Ahmad dijelaskan bahwa hadits larangan tersebut disampaikan sebelum Rasulullah saw. Setelah izin ini diberikan, hukum ziarah berlaku secara umum bagi seluruh umat Islam. Dalam praktiknya, para peziarah dianjurkan untuk membaca Al-Qur'an dan melakukan amalan lainnya. Imam Nawawi bahkan mengutip pendapat Imam al-Syafi'i yang menekankan sunah membaca Al-Qur'an di makam, dan jika dilakukan sampai tuntas, maka dianggap lebih serius.

Ziarah kubur pada hakikatnya tidak dapat dipahami hanya sebagai aktivitas kunjungan semata, melainkan sebagai praktik yang

⁸ Mutmainah Afra Rabbani, *Adab Berziarah Kubur Untuk Wanita*, Tangerang: Lembar Pustaka Indonesia, 2014, hal. 45.

⁹ Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H, juz 3, hal. 977, no. hadis 1977.

¹⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1420 H juz 5, hal. 355, no. hadis 23055.

sarat dengan dimensi spiritual, simbolik, dan sosial. Dalam tradisi Islam, kegiatan ini umumnya dilakukan dengan disertai bacaan doa atau ayat-ayat Al-Qur'an, yang pelaksanaannya kerap menyesuaikan dengan adat dan kebiasaan masyarakat setempat. Ziarah memberikan manfaat yang bersifat timbal balik: bagi yang telah wafat, berupa pahala dari bacaan Al-Qur'an dan doa yang dipanjatkan; sementara bagi peziarah, ziarah menjadi sarana refleksi diri sekaligus pengingat akan kepastian kematian. Munawwir Abdul Fattah menegaskan bahwa nilai dan hukum ziarah kubur ditentukan oleh orientasi serta niat peziarah, sehingga dalam praktiknya ia bisa bernilai sunnah, makruh, atau bahkan haram.

Dalam ajaran Islam, ziarah kubur dipandang sebagai amalan yang dianjurkan bagi laki-laki maupun perempuan karena memiliki nilai kemanfaatan yang besar. Bagi mereka yang telah meninggal, kegiatan ini menjadi sarana penyampaian pahala melalui bacaan Al-Qur'an dan doa yang dipanjatkan oleh peziarah. Sementara itu, bagi pihak yang berziarah, praktik ini berfungsi sebagai pengingat akan kepastian datangnya kematian sekaligus sebagai media untuk mempertebal keimanan. Munawwir Abdul Fattah dalam karyanya *Tuntunan Praktis dalam Ziarah Kubur* menegaskan bahwa ketentuan hukum ziarah kubur tidak bersifat tunggal, melainkan dapat bernilai sunnah, makruh, atau bahkan haram, sesuai dengan niat dan tujuan yang melandasi pelaksanaannya.¹¹

Pada tahap awal perkembangan Islam, praktik ziarah kubur sempat dilarang. Larangan ini muncul karena kondisi umat pada masa itu masih sangat dekat dengan tradisi jahiliyah, di mana sebagian masyarakat terbiasa melakukan praktik syirik seperti meminta-minta kepada kuburan atau menganggapnya sebagai tempat keramat. Perilaku tersebut jelas bertentangan dengan ajaran tauhid, bahkan digolongkan sebagai dosa besar yang tidak akan diampuni kecuali dengan pertobatan sebelum ajal menjemput. Selain itu, berbagai ritual yang berkembang di sekitar kuburan juga dinilai menyimpang dari prinsip-prinsip Islam. Namun, seiring dengan semakin kuatnya keimanan para sahabat dan kedewasaan pola pikir mereka, kebiasaan jahiliyah itu tidak lagi memengaruhi keyakinan mereka. Pada saat itulah Rasulullah SAW memberikan izin untuk melaksanakan ziarah kubur sebagai sarana doa, peringatan akan kematian, dan pengingat terhadap kehidupan akhirat.¹²

¹¹ Ahmad Warson Munawwir, *Tuntunan Praktis Ziarah Kubur*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010, hal. 11-12.

¹² Ammatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tashawuf*, Bandung: Mizan, 2002, h. 301.

Pada masa awal perkembangan Islam, Rasulullah SAW memang melarang praktik ziarah kubur. Larangan ini dimaksudkan untuk menjaga kemurnian akidah umat yang saat itu masih rapuh, agar tidak kembali terjerumus pada perilaku syirik, seperti menjadikan kuburan sebagai tempat pemujaan atau meminta sesuatu kepada orang yang telah wafat. Namun, seiring dengan semakin kuatnya keyakinan umat dan perkembangan Islam yang lebih matang, Rasulullah SAW kemudian memberikan perintah dan anjuran untuk berziarah kubur. Walau demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa masih ada sebagian orang yang mengunjungi makam dengan tujuan meminta pertolongan atau hajat tertentu dari penghuni kubur, padahal hal tersebut bertentangan dengan prinsip akidah Islam karena orang yang telah meninggal tidak lagi mampu memberi manfaat maupun mudarat. Di sisi lain, riwayat-riwayat hadis juga menegaskan bahwa Rasulullah SAW menganjurkan ziarah kubur sebagai sarana untuk mendoakan kaum Muslimin yang telah wafat, sekaligus sebagai pengingat bagi yang hidup akan kepastian kematian. Dengan demikian, ziarah kubur berfungsi sebagai media tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) yang membantu manusia menjalani kehidupan dengan lebih terarah dan penuh kesadaran spiritual.¹³

Setelah Rasulullah SAW mencabut larangan ziarah kubur, para ulama berbeda pandangan mengenai status hukum perintah yang datang setelahnya. Sebagian ulama menafsirkan perintah tersebut sebagai kewajiban, sementara kelompok lain menilainya sebagai mubah, yakni boleh dilakukan atau ditinggalkan tanpa ada konsekuensi hukum tertentu. Ada pula ulama yang berpendapat bahwa hukum ziarah kubur adalah sunnah, yakni dianjurkan bagi umat Islam. Namun demikian, masih terdapat pendapat minoritas yang berpegang pada ketentuan awal, yaitu bahwa larangan tersebut tidak pernah benar-benar dihapuskan, sehingga ziarah kubur tetap dianggap haram.

Adapun mengenai kaum laki-laki, para ulama sepakat membolehkan mereka melaksanakan ziarah kubur. Imam Nawawi, misalnya, mengutip pandangan Al-Abdary dan Al-Hazimy yang menegaskan adanya *ijma'* (kesepakatan) di kalangan ulama bahwa laki-laki diperbolehkan melakukan ziarah ke makam.

14

¹³ Asri Wulandari, "Nilai-Nilai Islam yang Terkandung dalam Tradisi Ziarah Kubur pada Hari Raya Idul Fiti Kec. Tanjung batu Kel. Tanjung Batu Kab. Ogan Ilir", *Skripsi*, Palembang: UIN Raden Patah, 2016, hal. 34.

¹⁴ Munzir Al-Musawa, *Kembalilah Aqidahmu*, Jakarta: Majelis Rasulullah, 2007, hal. 65.

Sebagian ulama memiliki pandangan yang berbeda terkait hukum ziarah kubur setelah dihapusnya larangan pada masa awal Islam. Tokoh-tokoh seperti Ibnu Sirin, Imam An-Nakha'i, dan Al-Sya'bi berpendapat bahwa hukum ziarah kubur adalah makruh, sehingga lebih baik dihindari meskipun tidak sampai pada derajat keharaman.

Di sisi lain, ada ulama yang memahami perintah Rasulullah SAW setelah larangan tersebut sebagai indikasi bahwa hukum ziarah kubur adalah mubah, yakni boleh dilakukan tanpa tuntutan atau larangan. Pandangan ini antara lain dipegang oleh Imam Nawawi, yang menekankan sisi kebolehan secara umum tanpa unsur kewajiban.

Berbeda dengan kedua pendapat tersebut, Ibnu Hazm justru berpendapat lebih tegas dengan menyatakan bahwa ziarah kubur bersifat wajib dan harus dilaksanakan minimal sekali seumur hidup. Alasannya, terdapat beberapa riwayat sahih yang menegaskan bahwa Rasulullah SAW secara eksplisit memerintahkan umatnya untuk melakukan ziarah kubur, sehingga perintah tersebut dipahami sebagai kewajiban syar'i.¹⁵

Perintah Rasulullah SAW tentang ziarah kubur oleh sebagian ulama dipahami sebagai wajib, sebab dalam kaidah usul fikih, perintah pada dasarnya menunjukkan kewajiban selama tidak ada dalil lain yang mengalihkan pada hukum sunnah atau mubah. Karena itu, mereka menilai ziarah kubur menjadi kewajiban minimal sekali seumur hidup.

Namun, dalam praktiknya, para ulama memberi penekanan yang berbeda, khususnya mengenai ziarah kubur bagi perempuan. Sebagian ulama berpendapat bahwa hukumnya makruh, bukan karena menolak substansi ziarah itu sendiri, melainkan mempertimbangkan kondisi psikologis perempuan yang cenderung lembut hati, mudah tersentuh emosi, menangis, atau meratap secara berlebihan. Kekhawatiran ini ditekankan karena perilaku semacam itu bisa mengarah pada sikap berlebihan dalam berduka, bahkan melalaikan kesadaran bahwa segala sesuatu adalah dalam kekuasaan Allah SWT.¹⁶

Para fuqaha dari empat mazhab besar, yakni Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali, memiliki kesepahaman bahwa berziarah ke

¹⁵ Munzir Al-Musawa, *Kembalilah Aqidahmu*, Jakarta: Majelis Rasulullah, 2007, hal. 68.

¹⁶ Syaikh Ja'far Subhani, *Tawassul Tabarruk Ziarah Kubur Kubur Karamah Wali*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989, hal. 47.

makam Rasulullah SAW termasuk amalan yang disyariatkan dengan hukum sunnah. Hal ini ditegaskan, antara lain, oleh Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Shata al-Dimyati—yang dikenal dengan nama al-Bakri—dalam karyanya *I'ānah al-Ṭālibīn*. Ia menegaskan bahwa ziarah ke makam Nabi SAW dianjurkan karena menjadi salah satu bentuk pendekatan diri kepada Allah SWT, dan anjuran ini berlaku baik bagi laki-laki maupun perempuan. Pendapat tersebut juga didukung oleh sejumlah ulama lain, seperti Ibnu Rif'ah dan al-Qomuli, yang menyatakan hal serupa.

Selain itu, ziarah ke makam para nabi, wali, dan ulama memiliki kedudukan istimewa yang berbeda dengan ziarah ke makam kerabat. Tujuan utamanya bukan hanya sekadar mengenang hubungan pribadi, melainkan bentuk penghormatan dan pengagungan terhadap kedudukan mereka di sisi Allah SWT. Dengan berziarah ke makam orang-orang saleh tersebut, umat Islam berharap dapat memperoleh keberkahan, kebaikan, serta pahala yang kelak bermanfaat di akhirat.¹⁷

Hal yang serupa juga dikemukakan oleh Imam Nawawi dalam *al-Majmu' syarh al-Muhadzab*, kitab *al-Idhah fil Manasik*, Imam Al-Mahalli dalam *Syarah al-Minhaj*, Imam Zakaria al-Anshori dalam *Fath al-Wahāb 'ala Manhaj at-Thulāb*, Ar-Romli dalam *Nihāyah al-Mutaj fi Syarh al-Minhaj*, Khatib As-Syarbini dalam *Mughni al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj*, Ibnu Hajar al-Haitami dalam *Tuhfah al-Minhaj syarah al-Manhaj*, dan seluruh ulama sepakat (ijma') bahwa ziarah ke makam Nabi (khususnya), orang-orang saleh, syahid, ulama, wali, dan kerabat hukumnya sunnah.¹⁸

Para ulama Ahlussunnah sepakat bahwa ziarah kubur bagi laki-laki hukumnya sunnah secara mutlak, baik yang diziarahi adalah kubur orang Islam biasa, kubur para wali, orang shalih, maupun kubur Nabi. Sedangkan untuk ziarah kubur bagi perempuan yang telah mendapatkan izin dari suami atau walinya, para ulama memberikan rincian hukum sebagai berikut:¹⁹

1. Jika ziarah tidak menimbulkan hal yang terlarang dan yang diziarahi adalah kubur Nabi, wali, ulama, atau orang shalih, maka hukumnya sunnah.

¹⁷ Sayyid Abu Bakr Muhammad Shata al-Dimyati, *I'ānah al-Talibin 'ala Hall Alfaz Fath al-Mu'in*, juz 2, Beirut: Dar Ibnu 'Ashomah, 2005, hal. 162.

¹⁸ Sayyid Abu Bakr Muhammad Shata al-Dimyati, *I'ānah al-Talibin 'ala Hall Alfaz Fath al-Mu'in*, juz 2, Beirut: Dar Ibnu 'Ashomah, 2005, hal. 161.

¹⁹ Jalaluddin as-Suyuthi, *Ziarah Ke Alam Barzakh*, Bandung: PT. Pustaka Hidayah, 1999, hal. 7.

2. Jika ziarah tidak menimbulkan hal yang terlarang dan yang diziarahi adalah kubur orang biasa, sebagian ulama mengatakan hukumnya boleh, sementara sebagian lainnya mengatakan hukumnya makruh.
3. Jika ziarah menimbulkan hal yang terlarang, maka hukumnya haram.

Syariat ziarah kubur telah menjadi bagian dari praktik umat Islam sejak masa Rasulullah SAW, dan konsensus para ulama menguatkan legitimasi ibadah ini. Namun demikian, pada abad ke-14 di wilayah Syam (Suriah), muncul sekelompok kecil yang dikenal sangat fanatik, dengan Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah sebagai tokoh sentral. Ia menyuarakan pandangan kritisnya melalui khutbah dan tulisan, yang berisi kecaman terhadap praktik keagamaan umat Islam pada masa itu. Menurutnya, masyarakat terlalu sibuk memperdebatkan perbedaan antara sunnah dan *bid'ah*, sehingga menjauh dari inti ajaran Islam.

Lebih jauh, Ibn Taymiyyah menolak segala bentuk inovasi keagamaan (*bid'ah*) yang dianggapnya telah menyimpang dari prinsip Islam yang murni. Ia juga mengkritik keras pengaruh filsafat dan teologi kalam Asy'ariyah yang telah berkembang luas di kalangan umat Islam. Selain itu, ia menolak praktik pengagungan yang berlebihan terhadap Nabi dan para wali, karena dianggap bertentangan dengan prinsip tauhid. Bahkan, ia menentang tradisi ziarah ke makam Nabi Muhammad SAW yang dipandang sebagian kalangan sebagai pelengkap ibadah haji. Menurut Ibn Taymiyyah, praktik tersebut tidak memiliki dasar yang sahih dan justru merusak kesucian ajaran Islam yang sejati.²⁰

Namun, Sayyid Muhammad bin Alwi al-Maliki al-Hasani dalam karyanya mengutip kitab *Iqtidha al-Shirath al-Mustaqim* karya Ibn Taymiyyah, yang memperlihatkan bahwa sebenarnya Ibn Taymiyyah tidak menolak praktik ziarah secara mutlak. Ia bahkan mengakui adanya keutamaan dan kemuliaan pada makam para wali Allah. Hal tersebut ditandai dengan berbagai peristiwa luar biasa yang kerap terjadi di sekitar makam para nabi dan orang-orang saleh, seperti turunnya cahaya, hadirnya malaikat, serta kenyataan bahwa setan dan hewan enggan mendekati tempat tersebut.²¹

Lebih jauh lagi, disebutkan pula adanya fenomena api yang tidak mampu membakar kuburan dan orang-orang yang berada di sekitarnya, serta keyakinan bahwa sebagian nabi maupun orang saleh

²⁰ Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*, hal. 235.

²¹ Muhammad bin Alwi al Maliki al Hasani, *az- Ziarah an- Nabawiyah*, hal. 84-85.

memberikan syafaat kepada mereka yang dimakamkan di dekatnya. Keutamaan lainnya adalah kebiasaan masyarakat menguburkan jenazah di sekitar makam tokoh-tokoh tersebut, karena diyakini dapat menghadirkan ketenangan, kedamaian, dan perlindungan dari azab bagi mereka yang menghormatinya. Seluruh peristiwa ini dipandang sebagai realitas yang nyata dan tidak termasuk dalam kategori larangan menjadikan kuburan sebagai masjid. Dengan demikian, segala kemuliaan dan rahmat yang terjadi di makam para nabi dan orang-orang saleh mencerminkan kehormatan besar yang dianugerahkan Allah SWT kepada mereka, melebihi batas pemahaman manusia pada umumnya.

Gagasan-gagasan yang dikemukakan Ibn Taymiyyah pada akhirnya tidak memperoleh penerimaan luas. Hal ini disebabkan oleh keberhasilan seorang ulama besar, Hujjah al-Islam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, yang mampu merumuskan sintesis antara ritualisme, rasionalisme, dogmatisme, dan mistisisme. Kerangka pemikiran al-Ghazali tersebut kemudian menjadi warisan intelektual yang diterima secara luas oleh kalangan umat Islam Suni pada periode sebelumnya. Namun, berbagai pandangan kontroversial Ibn Taymiyyah menimbulkan polemik sehingga ia beberapa kali dihadapkan pada majelis para ulama, hingga akhirnya wafat dalam penjara pada tahun 1328. Sesudah itu, perdebatan dalam khazanah literatur keagamaan lebih banyak bergeser pada diskusi seputar posisi Ibn Taymiyyah: apakah ia harus dipandang sebagai pembaru yang dianggap membawa ajaran bid'ah, atau justru sebagai seorang pembela sunnah yang konsisten dan teguh.²²

Selama kurang lebih empat abad, pemikiran Ibn Taymiyyah tidak menampakkan pengaruh yang dominan, meskipun gaungnya tetap hadir dalam tradisi intelektual Islam. Karya-karyanya tetap dipelajari dan ditelaah, bahkan dijadikan sumber inspirasi oleh sebagian kalangan sebagai kekuatan laten yang sewaktu-waktu dapat membangkitkan gerakan perlawanan terhadap praktik bid'ah. Memasuki abad ke-18, muncul sosok Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1787 M) yang banyak dipengaruhi oleh kajian mendalam terhadap tulisan-tulisan Ibn Taymiyyah, sehingga ia melanjutkan dan menghidupkan kembali gagasan perjuangan yang pernah dirintis sebelumnya.²³

Pada hakikatnya, Ibn 'Abd al-Wahhab tidak serta-merta mengharamkan praktik ziarah kubur, tidak pula mengkafirkan orang-

²² Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*, hal. 235.

²³ Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*, hal. 236.

orang yang bertawasul dengan para wali dan orang saleh, atau mengkafirkan tokoh sufi seperti Ibn ‘Arabi. Dalam karyanya *ar-Risalah al-Ula*, yang dikutip oleh Sayyid Muhammad bin Alwi al-Maliki al-Hasani, ia secara tegas membantah tuduhan-tuduhan tersebut. Sulaiman bin Suhaim, salah satu penentangannya, menuduh bahwa Ibn ‘Abd al-Wahhab menganggap seluruh kitab dari empat mazhab sebagai sesat, bahwa umat Islam selama lebih dari enam abad terakhir tidak lagi menganut agama yang benar, serta bahwa ia merasa mampu berjihad secara independen tanpa mengikuti tradisi taqlid.

Selain itu, Ibn ‘Abd al-Wahhab juga dituduh menilai perbedaan pendapat ulama sebagai bencana, mengkafirkan orang-orang yang bertawasul dengan para wali, dan bahkan mengkafirkan Imam al-Bushiri karena bait syairnya yang berbunyi “Wahai makhluk paling mulia.” Tuduhan lain menyebutkan bahwa ia berencana merobohkan kubah makam Rasulullah SAW, mengganti talang emas Ka’bah dengan kayu, melarang ziarah ke makam Nabi maupun makam orang tua, serta mengkafirkan orang yang bersumpah dengan selain Allah. Ia juga dituduh mengkafirkan tokoh sufi seperti Ibn al-Farid dan Ibn ‘Arabi, bahkan membakar kitab *Dalailul Khairat* dan *Raudhul Rayaahin*, lalu menggantinya dengan judul *Raudhul Syayaathiin*.²⁴

B. Ziarah Kubur Menurut Tradisi dan Budaya

1. Pengertian Tradisi

Istilah “tradisi” berasal dari kata Latin *traditio* yang bermakna kebiasaan yang dilakukan secara berulang dengan pola yang serupa.²⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), tradisi dipahami sebagai adat atau kebiasaan yang diwariskan dari generasi ke generasi, khususnya dari leluhur, dan tetap dijalankan dalam kehidupan masyarakat. Sosiolog Soerjono Soekanto mendefinisikan tradisi sebagai seperangkat kepercayaan yang diwariskan secara turun-temurun dan masih dapat dipertahankan keberadaannya.²⁶ Tradisi senantiasa terkait dengan dimensi waktu, dimulai dari masa lampau sebagai titik awal pembentukannya, kemudian diwariskan ke masa kini, serta dijaga keberlangsungannya untuk masa mendatang. Hasan Hanif menegaskan bahwa tradisi mencakup berbagai aspek

²⁴ Muhammad bin Alwi al Maliki al Hasani, *Mafahim Yajib Antusohhiha*, tp, 1425 H, hal. 83-84.

²⁵ Ainur Rafiq, “Tradisi Selamatan Jawa dalam prespektif Pendidikan Islam,” dalam *Jurnal at-Taqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol. 15, No. 2, 2019, hal. 96.

²⁶ Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 459.

warisan dari masa lalu yang masih diterapkan hingga saat ini.²⁷ Secara lebih luas, tradisi dapat dimaknai sebagai himpunan pengetahuan, ajaran, kebiasaan, praktik, maupun cara pewarisan nilai-nilai tersebut dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sejalan dengan pandangan Badudu Zain, tradisi merupakan kebiasaan yang diwariskan secara turun-temurun dan terus dipraktikkan dalam masyarakat, meskipun bentuknya dapat berbeda sesuai dengan lingkungan, suku, atau komunitas tertentu.

Menurut Ensiklopedia, tradisi dipahami sebagai “kebiasaan” atau praktik masyarakat yang dilakukan secara berulang dan diwariskan antar generasi. Dalam pemaknaan yang lebih terbatas, tradisi dapat dimengerti sebagai himpunan objek material maupun gagasan yang diberi nilai atau makna tertentu, berasal dari masa lampau, namun tetap mengalami perkembangan dan perubahan. Kehadiran tradisi biasanya muncul pada waktu tertentu ketika suatu komunitas memilih unsur-unsur tertentu dari kisah atau peristiwa masa lalu untuk kemudian dijadikan warisan budaya yang terus dilestarikan.²⁸

Hasan Hanif membedakan masyarakat modern ke dalam dua kategori. Pertama, masyarakat yang masih menempatkan tradisi sebagai sumber inspirasi dan rujukan yang berpengaruh kuat dalam kehidupannya. Kedua, masyarakat modern yang tidak lagi menjadikan tradisi sebagai landasan nilai maupun pola kebiasaan dalam praktik kehidupan sehari-hari.²⁹

Tradisi atau yang kerap disebut kebiasaan, pada dasarnya mengacu pada praktik-praktik yang telah berlangsung lama dan menjadi bagian integral dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, umumnya yang memiliki kesamaan latar belakang negara, budaya, periode waktu, maupun agama. Unsur pokok dalam tradisi (atau adat) adalah adanya proses pewarisan informasi dari generasi terdahulu kepada generasi berikutnya, baik melalui media tulisan maupun penyampaian lisan. Tanpa adanya mekanisme pewarisan tersebut, keberlangsungan tradisi berpotensi terputus. Selain itu, tradisi dapat pula dipahami sebagai pola kebiasaan kolektif dalam suatu komunitas yang secara tidak langsung membentuk perilaku serta pola interaksi sosial anggota masyarakat sehari-hari.

²⁷ Ainur Rafiq, “Tradisi Selamatan Jawa dalam prespektif Pendidikan Islam,” dalam *Jurnal at-Taqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Vol. 15, No. 2, 2019, hal. 96.

²⁸ Anisatun Muti’a, *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia*, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2009, hal. 15.

²⁹ Syarifuddin, “Konsep Teologi Hasan Hanafi”, dalam *Jurnal Substansia*, Vol. 14, No. 2, 2012, hal. 204.

Tradisi merupakan isu penting yang berkaitan erat dengan proses terbentuknya dalam masyarakat. Funk dan Wagnalls, sebagaimana dikutip oleh Muhaimin, mendefinisikan tradisi sebagai seperangkat pengetahuan, ajaran, kebiasaan, praktik, serta berbagai hal lain yang diwariskan secara turun-temurun, termasuk pula mekanisme pewarisan ajaran maupun praktik tersebut. Muhaimin menambahkan bahwa tradisi kerap dipandang setara dengan istilah “adat,” karena dalam pemahaman masyarakat umum keduanya dianggap memiliki makna yang sama. Secara etimologis, kata adat berasal dari bahasa Arab ‘*ādāt*’ (bentuk jamak dari ‘*ādah*’) yang berarti kebiasaan, dan sering disamakan dengan istilah ‘*urf*’, yakni sesuatu yang dikenal luas atau diterima secara kolektif.³⁰

Tradisi Islam dapat dipahami sebagai hasil dari dinamika perkembangan agama Islam dalam mengatur tatanan kehidupan umat sekaligus praktik keseharian mereka. Dalam pelaksanaannya, tradisi Islam lebih menekankan pada ketentuan-ketentuan yang bersifat ringan bagi pemeluknya serta tidak memberatkan ketika umat menghadapi kesulitan. Hal ini memiliki perbedaan dengan tradisi lokal yang pada mulanya tidak bersumber dari ajaran Islam, meskipun dalam perjalanannya tradisi-tradisi lokal tersebut mengalami proses adaptasi dan asimilasi dengan nilai-nilai Islam.

Hanafi menjelaskan bahwa tradisi terbentuk dari interaksi masyarakat dan pada saat yang sama turut membentuk masyarakat itu sendiri. Pada mulanya, tradisi berfungsi sebagai penyebab (*musabbab*), namun dalam perkembangannya ia dapat berubah menjadi premis maupun kesimpulan, isi sekaligus bentuk, serta sebab dan akibat yang saling berhubungan. Dalam kajian terhadap tradisi, sering kali ditemukan adanya praktik yang dibalut dengan nuansa Islami, yang tidak jarang justru menghadirkan beban dan tekanan bagi masyarakat, meskipun kondisi tersebut kerap tidak disadari oleh sebagian besar individu. Meski demikian, tradisi juga memiliki peran penting dan manfaat besar, khususnya dalam menjaga keberlangsungan tatanan sosial serta nilai-nilai ritual yang diwariskan secara turun-temurun.³¹

R. Redfield, sebagaimana dikutip oleh Bambang Pranowo, mengemukakan bahwa tradisi dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk, yakni tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*). Kerangka konseptual ini banyak digunakan dalam penelitian mengenai masyarakat beragama, termasuk dalam studi

³⁰ Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Cirebon*, Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2011, hal. 11.

³¹ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, Yogyakarta: Sarikat, 2003, hal. 2.

Clifford Geertz tentang Islam Jawa yang kemudian dituangkan dalam karyanya *The Religion of Java*. Dalam penelitian tersebut, Geertz menerapkan konsep tradisi besar dan tradisi kecil sebagai alat analisis untuk memahami dinamika kehidupan keagamaan masyarakat Jawa.³²

Konsep yang dikemukakan oleh R. Redfield menunjukkan bahwa dalam setiap peradaban manusia terdapat dua kategori tradisi, yaitu *great tradition* dan *little tradition*. *Great tradition* merujuk pada tradisi yang berkembang di kalangan kelompok kecil yang berpikir secara reflektif dan mendalam (*the reflective few*), seperti para filsuf, ulama, maupun kaum intelektual, sehingga tradisi tersebut dibangun dengan kesadaran penuh. Sebaliknya, *little tradition* merupakan tradisi yang dianut oleh mayoritas masyarakat tanpa melalui proses pemikiran kritis, melainkan diterima secara apa adanya sebagai warisan dari generasi sebelumnya tanpa penelaahan ataupun penyaringan lebih lanjut terhadap perkembangan yang terjadi.³³

Dengan demikian, tradisi dapat dimaknai sebagai serangkaian kebiasaan yang diwariskan secara turun-temurun dalam suatu komunitas. Tradisi juga memiliki fungsi penting sebagai media dalam mendukung perkembangan pribadi anggota masyarakat. Dalam perspektif tertentu, tradisi kerap dikaitkan dengan sistem keyakinan seperti animisme dan dinamisme. Animisme merujuk pada kepercayaan terhadap roh-roh halus atau roh leluhur, yang biasanya diwujudkan melalui ritual persembahan di tempat-tempat yang dianggap sakral. Proses pewarisan tradisi, baik secara individual maupun antargenerasi, memungkinkan terjadinya perubahan dalam skala besar maupun kecil. Fenomena ini dikenal dengan istilah *invented tradition*, yakni tradisi yang tidak sekadar diwariskan secara pasif, melainkan juga dibangun ulang atau direkonstruksi dengan maksud menanamkan kembali nilai-nilainya kepada generasi berikutnya. Oleh sebab itu, relasi antara Islam dengan tradisi atau kebudayaan bersifat dinamis dan dapat ditafsirkan beragam, bergantung pada konteks lokal yang melatarbelakanginya. Sementara itu, dinamisme merupakan istilah dalam antropologi yang mengacu pada suatu bentuk kepercayaan. Kata ini berasal dari bahasa Yunani *dynamis* atau *dynaomos*, yang berarti kekuatan atau energi.³⁴

³² Bambang Pranowo, *Islam Factual Antara Tradisi Dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicitia Karya Nusa, 1998, hal. 3.

³³ Bambang Pranowo, *Islam Factual Antara Tradisi Dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicitia Karya Nusa, 1998, hal. 4.

³⁴ Dadang Upardan, *Pengantar Ilmu Sosial Sebuah Kajian Pendekatan structural*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008, hal. 207.

Tradisi yang telah mengakar dalam kehidupan masyarakat berperan sebagai salah satu sumber pembentukan akhlak dan budi pekerti individu. Dalam praktik sehari-hari, seseorang akan menyesuaikan tindakannya dengan kondisi sosial di sekitarnya sebagai bentuk adaptasi, meskipun dorongan untuk berperilaku pada dasarnya juga lahir dari motivasi internal. Nurcholish Madjid menegaskan bahwa kebudayaan, termasuk kebudayaan Islam, tidak mungkin berkembang tanpa fondasi tradisi yang kuat dan stabil, serta tanpa adanya ruang terbuka bagi pembaruan pemikiran. Perkembangan kebudayaan dalam masyarakat sendiri tidak terlepas dari pengaruh agama-agama besar seperti Hindu, Buddha, dan Islam. Sementara itu, tradisi sejati merupakan hasil integrasi pemikiran para ulama, cendekiawan, budayawan, serta seluruh kaum Muslim yang dapat digolongkan sebagai *ulil albab*.³⁵

Dalam kajian hukum Islam, tradisi sering disebut dengan istilah *'urf*, yang secara etimologis berarti “sesuatu yang dianggap baik serta diterima oleh akal sehat.” *Al-'urf* atau adat istiadat dipahami sebagai praktik yang telah diyakini dan dijalankan oleh mayoritas masyarakat, baik dalam bentuk ucapan maupun perbuatan yang dilakukan secara berulang, sehingga melekat dalam jiwa dan mudah diterima oleh nalar mereka.³⁶ Secara terminologis, Abdul-Karim Zaidan mendefinisikan *'urf* sebagai “segala sesuatu yang tidak lagi asing bagi suatu komunitas karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka, baik berupa ucapan maupun tindakan.”³⁷ Para ulama *uṣūliyyīn* juga menjelaskan bahwa *'urf* adalah “segala hal yang dipahami dan dijalankan oleh sekelompok manusia, baik dalam bentuk perbuatan, perkataan, maupun sesuatu yang mereka tinggalkan.”³⁸ Dengan demikian, *al-'urf* mencakup hal-hal yang dikenal manusia dan menjadi bagian dari tradisi mereka, meliputi ucapan, tindakan, maupun larangan tertentu, yang dalam istilah lain juga disebut sebagai adat. Menurut pandangan ahli syara', istilah *'urf* dan adat istiadat pada dasarnya tidak memiliki perbedaan.³⁹

Berdasarkan beberapa definisi yang telah dipaparkan, dapat ditarik sejumlah kesimpulan sebagai berikut:

³⁵ Ahmad Syafie Ma'rif, *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan Yang Membebaskan Refleksi Atas Pemikiran Nurcholish Majid*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, hal. 99.

³⁶ Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasryi*, Jakarta: Grafindo Persada, 2009, hal. 99.

³⁷ Satria Efendi, dkk, *Ushul Fiqh*, Surabaya: CV Smart, 2008, hal. 153.

³⁸ Masykur Anhari, *Ushul Fiqh*, Surabaya: CV Smart, 2008, hal. 110.

³⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah Hukum Islam "Ilmu ushulul fiqh"*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 133.

- a. Adat lahir dari praktik atau tindakan yang dilakukan secara berulang oleh masyarakat dengan latar belakang dan kelompok sosial yang beragam. Melalui kontinuitas tersebut, kebiasaan berubah menjadi tradisi yang dapat diterima oleh akal sehat. Dengan demikian, adat dapat dibedakan menjadi adat individu dan adat kolektif, di mana adat kolektif memiliki cakupan lebih luas dibandingkan sekadar kebiasaan perorangan.
- b. Adat memiliki perbedaan prinsip dengan *ijma'*. Adat muncul dari praktik yang dibiasakan oleh masyarakat dengan status sosial yang beragam, sementara *ijma'* lahir dari kesepakatan khusus para ulama mujtahid, bukan dari orang awam. Oleh sebab itu, legalitas adat hanya berlaku terbatas pada komunitas yang telah melaksanakan kebiasaan tersebut, dan tidak berlaku bagi masyarakat lain yang tidak mengenalnya, baik sezaman maupun yang hidup setelahnya. Adapun *ijma'* berfungsi sebagai hujjah (dalil yang bersifat mengikat) bagi seluruh lapisan masyarakat, baik pada periode terjadinya maupun setelahnya.
- c. Adat dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk, yaitu ucapan dan perbuatan. Adat dalam bentuk ucapan misalnya penggunaan kata “*walad*” yang dalam praktik masyarakat hanya dipahami sebagai anak laki-laki, padahal secara kebahasaan mencakup anak laki-laki maupun perempuan. Ini berbeda dengan apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an, seperti dalam Surat. an-Nisa'/4: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ

Allah mensyariatkan bagimu tentang anak-anakmu, yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.

Sementara itu, adat dalam bentuk perbuatan mencakup praktik yang lazim dilakukan masyarakat, seperti transaksi jual beli dengan sistem *mu'āṭāh* (serah terima barang) tanpa pernyataan lisan, atau kebiasaan menyerahkan sebagian mahar terlebih dahulu dan menunda sisanya hingga waktu yang disepakati.⁴⁰

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa tradisi pada hakikatnya identik dengan adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat, yakni seperangkat aturan atau kebiasaan (baik berupa tindakan maupun praktik tertentu) yang telah dijalankan sejak masa lampau. Karena telah menjadi kelaziman, adat atau tradisi tetap bertahan hingga masa kini dan bersifat mengikat bagi masyarakat

⁴⁰ Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasryi*, Jakarta: Grafindo Persada, 2009, hal. 168.

yang menjalaninya. Apabila tradisi tersebut ditinggalkan, masyarakat meyakini akan muncul konsekuensi buruk, seperti mengalami *kualat* atau terkena laknat. Sementara itu, budaya dipahami sebagai hasil karya manusia yang lahir dari potensi jiwa dan raganya. Budaya mengekspresikan diri dalam berbagai aspek kehidupan manusia sebagai bentuk respons terhadap tantangan, tuntutan, maupun dorongan internal, dengan tujuan utama mencapai kebahagiaan serta kesejahteraan hidup umat manusia.

2. Pengertian Budaya

Kata budaya berakar dari perpaduan istilah *budi* dan *daya*, yang mengandung makna kehendak, cinta, serta perasaan. Secara etimologis, istilah budaya diturunkan dari bahasa Sanskerta *budhayah*, bentuk jamak dari *buddhi* yang berarti akal atau budi. Dalam perkembangan linguistik, konsep ini dikenal dalam bahasa Inggris dengan sebutan *culture*, dalam bahasa Belanda disebut *cultuur*, sedangkan dalam bahasa Latin digunakan istilah *colera*, yang memiliki arti mengolah, bekerja, menyuburkan, maupun mengembangkan tanah dalam konteks pertanian.

Pemahaman mengenai budaya kemudian berkembang menjadi konsep *culture*, yakni segala bentuk usaha dan aktivitas manusia dalam mengolah sekaligus mengubah alam sekitarnya. Sejumlah pakar memberikan definisi budaya atau kebudayaan, antara lain:

- a. E.B. Tylor (1832-1917) menjelaskan budaya sebagai suatu keseluruhan yang bersifat kompleks, yang di dalamnya mencakup pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat, ilmu pengetahuan, serta berbagai kemampuan dan kebiasaan lain yang diperoleh individu sebagai anggota masyarakat.
- b. R. Linton (1893-1953) memandang kebudayaan sebagai konfigurasi perilaku yang dipelajari, berikut hasil dari perilaku tersebut, yang unsur-unsurnya didukung sekaligus diwariskan oleh anggota masyarakat lainnya.
- c. Koentjaraningrat (1923-1999) mendefinisikan kebudayaan sebagai sistem gagasan yang dimiliki manusia melalui suatu proses pembelajaran.
- d. Selo Soemardjan (1915-2003) bersama Soelaeman Soemardi menyatakan bahwa kebudayaan merupakan keseluruhan hasil dari karya, rasa, dan cipta yang lahir dari masyarakat.
- e. Herkovits (1985-1963) mengartikan kebudayaan sebagai bagian dari lingkungan hidup yang dibentuk oleh manusia.

Dengan demikian, kebudayaan atau budaya dapat dipahami sebagai keseluruhan aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat material maupun nonmaterial. Sebagian besar definisi yang

dikemukakan para ahli tampaknya berakar pada pandangan evolusionisme, yakni sebuah teori yang menekankan bahwa kebudayaan mengalami perkembangan secara bertahap melalui proses panjang. Perkembangan tersebut berlangsung dari bentuk yang sederhana menuju bentuk yang lebih kompleks, sejalan dengan dinamika masyarakat dan perubahan lingkungan yang terus berlangsung.

3. Ziarah Kubur Menurut Tradisi dan Budaya

Tradisi ziarah merupakan salah satu praktik keagamaan yang diwariskan secara turun-temurun sejak masa Nabi. Dalam masyarakat Betawi, misalnya, menjelang bulan Ramadan atau sebelum Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha, terdapat kebiasaan *nyekar* atau tabur bunga di makam. Di daerah Indramayu, tradisi serupa dikenal dengan istilah *ngunjung*, sedangkan di Lampung disebut *ngejalang*. Istilah-istilah tersebut merujuk pada praktik ziarah kubur yang berkembang di berbagai daerah dengan bentuk dan penyebutan yang beragam. Walaupun dalam ajaran Islam tidak terdapat anjuran khusus mengenai tabur bunga, praktik tersebut muncul sebagai hasil akulturasi budaya, termasuk pengaruh tradisi Barat yang mengenalkan kebiasaan menabur bunga di makam, membuka warung makan di sekitar area pemakaman, dan aktivitas serupa. Fenomena ini menunjukkan adanya percampuran unsur budaya Timur dan Barat yang menghasilkan budaya yang dinamis. Bagi umat beragama, ziarah kubur tidak hanya berfungsi sebagai wujud penghormatan kepada leluhur, tetapi juga menjadi tradisi yang tetap dipertahankan hingga kini, bahkan dalam beberapa komunitas turut melahirkan siklus ekonomi yang berkembang di sekitarnya.⁴¹

Tradisi dan budaya ziarah kubur merupakan praktik keagamaan yang diwariskan secara turun-temurun dan tetap dilestarikan oleh masyarakat adat, baik dalam kehidupan tradisional maupun modern. Parlindungan Siregar, dalam artikelnya di jurnal *Islam and Humanities* berjudul *Tradisi Ziarah Kubur pada Makam Keramat/Kuno Jakarta*, menjelaskan bahwa ziarah kubur merupakan tradisi religius sekaligus budaya yang telah mengakar kuat dalam masyarakat. Ia menegaskan bahwa aspek terpenting dari tradisi ini terletak pada kesinambungannya, yaitu keterhubungan antara tradisi

⁴¹ Naufal Agil Wajdi, "Tradisi Ziarah Kubur: Studi Kasus Ziarah Makam Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi Kwitang," *Skripsi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019, hal. 32.

pra-Islam dengan praktik keagamaan yang hadir setelah masuknya Islam ke Nusantara.⁴²

Ziarah dalam perspektif Islam bukan sekadar praktik spiritual, tetapi juga mencerminkan proses akulturasi antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal. Di Indonesia, misalnya, tradisi ziarah ke makam para wali, khususnya Wali Songo, telah menjadi bagian integral dari kehidupan religius masyarakat. Makam para wali tidak hanya dipandang sebagai tempat yang memiliki nilai kesakralan, tetapi juga sebagai representasi historis dari perjuangan ulama dalam menyebarkan dakwah Islam di Nusantara. Akulturasi ini tampak jelas melalui ragam praktik yang menyertai ziarah, seperti pembacaan doa secara kolektif, tahlilan, hingga penyelenggaraan upacara adat tertentu yang kemudian diadaptasi agar selaras dengan ajaran Islam.⁴³

Dalam ranah kebudayaan, praktik ziarah tidak hanya dipahami sebagai aktivitas ritual, melainkan juga sebagai simbol penghormatan terhadap para ulama yang memiliki peran signifikan dalam sejarah penyebaran Islam. Makam ulama sering dipersepsikan sebagai ruang yang sarat berkah (*barakah*) sekaligus memiliki dimensi spiritual yang mendalam. Ziarah yang dilakukan ke makam para ulama bukan semata-mata dimaksudkan untuk memohon berkah, tetapi juga merupakan bentuk apresiasi dan pengakuan terhadap kontribusi mereka dalam membimbing, mendidik, serta menanamkan nilai-nilai keislaman di tengah masyarakat.

Sebagai contoh, ziarah ke makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kwitang telah menjadi tradisi yang melibatkan bukan hanya masyarakat sekitar, melainkan juga peziarah dari berbagai daerah di Indonesia. Kehadiran para peziarah ini merefleksikan rasa hormat dan kecintaan terhadap perjuangan Habib Ali dalam menyebarkan dakwah Islam serta mendirikan lembaga pendidikan yang berpengaruh pada masanya. Tradisi ini sekaligus menjadi sarana bagi masyarakat untuk meneladani kehidupan beliau yang dikenal dengan sifat sederhana, ketulusan hati, serta kedekatan spiritual kepada Allah Swt. Dengan demikian, ziarah kubur ulama berfungsi ganda: sebagai ritual keagamaan dan sebagai medium kultural untuk memperkuat ikatan kolektif masyarakat dengan warisan spiritual para ulama.

⁴² Parlindungan Siregar, "Islam and Humanities," *Journal: Islam and Malay Local Wisdom*, 2011, hal. 373.

⁴³ Loir, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, hal. 60.

Tradisi ziarah juga memainkan peran penting dalam pendidikan moral dan etika masyarakat. Melalui ziarah, masyarakat diajarkan untuk menghormati para ulama dan meneladani nilai-nilai luhur yang mereka ajarkan. Ziarah ke makam para wali atau ulama sering kali disertai dengan ceramah agama, pengajian, dan diskusi tentang ajaran-ajaran Islam. Ini menjadi sarana bagi masyarakat untuk memperdalam pemahaman mereka tentang agama dan mengaplikasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁴

Ziarah juga berfungsi sebagai media untuk memperkuat identitas sosial dan budaya dalam masyarakat. Dalam hal ini, ziarah tidak hanya menjadi aktivitas pribadi, tetapi juga kegiatan kolektif yang melibatkan seluruh komunitas. Ziarah ke makam para wali atau ulama sering kali dilakukan secara bersama-sama, yang mempererat persaudaraan dan solidaritas sosial antar anggota masyarakat. Di Indonesia, ziarah ke makam Wali Songo atau ulama lainnya sering menjadi kesempatan bagi masyarakat dari berbagai daerah untuk berkumpul. Mereka datang bersama untuk berdoa, berzikir, dan mengenang jasa-jasa para ulama tersebut. Kegiatan ini tidak hanya memperkuat ikatan sosial, tetapi juga berfungsi sebagai sarana untuk mempertahankan dan melestarikan budaya lokal yang telah diwariskan dari generasi ke generasi.

Tradisi ziarah dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai sarana spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt., tetapi juga memiliki dimensi budaya yang memperlihatkan penghormatan terhadap para ulama, penguatan hubungan sosial, serta pelestarian kearifan lokal. Di Indonesia, praktik ini telah menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakat, sebagaimana terlihat dalam ziarah ke makam Wali Songo atau ulama karismatik seperti Habib Ali Kwitang, yang tidak hanya dipandang sebagai aktivitas religius, melainkan juga simbol perjuangan dakwah dan warisan budaya. Melalui proses akulturasi, ziarah menggabungkan ajaran Islam dengan tradisi lokal—seperti doa bersama, tahlil, dan ritual adat—sehingga melahirkan praktik yang dinamis dan diterima luas. Dengan demikian, tradisi ziarah tidak hanya memperdalam pemahaman keagamaan, tetapi juga memperkuat identitas sosial dan budaya masyarakat Muslim di Nusantara.⁴⁵

⁴⁴ Arifuddin Ismail, “Ziarah ke Makam Wali: Fenomena Tradisional di Zaman Modern,” dalam *Jurnal al-Qalam* 19, no. 2, 2019, hal. 94.

⁴⁵ Loir, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, hal. 60.

C. Makam Keramat dalam Tradisi Islam Indonesia

Para wali dalam tradisi Islam sering dipandang memiliki kedudukan istimewa dengan kekuatan spiritual yang luar biasa, sehingga tidak mengherankan apabila makam mereka selalu ramai diziarahi. Dalam tradisi Jawa, keberadaan makam dipandang memiliki kesakralan tersendiri yang erat kaitannya dengan penghormatan terhadap tokoh suci. Secara etimologis, istilah *makam* berasal dari bahasa Arab *maqām* yang berarti tempat, kedudukan, atau derajat, sedangkan istilah *qabr* digunakan untuk menyebut liang lahat atau kuburan dalam arti fisik. Oleh karena itu, meskipun dalam bahasa sehari-hari istilah makam dan kubur sering digunakan secara bergantian, terdapat perbedaan makna yang cukup penting: apabila yang dikuburkan adalah seorang wali atau tokoh yang dihormati karena kesalehannya, maka tempat tersebut lebih tepat disebut sebagai *makam wali*, bukan sekadar kuburan.⁴⁶

Istilah keramat, yang berasal dari kata *karāmah* dalam bahasa Arab, memiliki arti kemuliaan atau anugerah khusus. Dalam tradisi tasawuf dan tarekat, keramat dipahami sebagai suatu kejadian atau tindakan luar biasa yang dianugerahkan Allah kepada para wali-Nya. Fenomena ini sering dianggap sebagai bukti kedekatan spiritual seorang wali dengan Allah, sehingga mereka memperoleh kemampuan di luar kebiasaan manusia pada umumnya. Berbagai kisah mengenai keramat beredar di kalangan umat, seperti kemampuan berjalan di atas lautan dengan sajadah, mengetahui peristiwa sebelum terjadi, hingga hadir di dua tempat yang berbeda pada waktu yang bersamaan.

Tidak setiap peristiwa atau tindakan yang bersifat luar biasa dapat digolongkan sebagai keramat. Jika keistimewaan tersebut muncul pada diri seorang nabi atau rasul, maka hal itu disebut mukjizat. Sebaliknya, apabila perbuatan luar biasa dilakukan oleh orang-orang kafir atau individu yang tidak memeluk Islam, meskipun tampak menyerupai praktik kesalehan, maka hal tersebut dikategorikan sebagai sihir atau ilmu hitam.⁴⁷

Bagi sebagian kalangan, makam tidak hanya dipahami sebagai tempat peristirahatan terakhir jenazah, tetapi juga diyakini memiliki kesakralan tersendiri karena di dalamnya bersemayam jasad seseorang yang dianggap memiliki keistimewaan spiritual. Jasad para tokoh keramat dipercaya berbeda dari jasad manusia biasa, sebab diyakini tidak akan dimakan oleh binatang tanah seperti cacing atau ulat, serta tetap utuh tanpa mengalami kerusakan. Selain itu, roh mereka diyakini memiliki

⁴⁶ Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKis, 2005, hal. 139.

⁴⁷ Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, hal. 533-534.

keterkaitan dengan makamnya, bahkan dapat mendatangnya. Karena kedekatan orang tersebut dengan Allah SWT, makamnya kemudian dijadikan sebagai perantara doa, dengan harapan agar permohonan cepat tersampaikan kepada Allah. Akan tetapi, tidak semua peziarah memiliki niat yang benar, karena sebagian justru terjerumus pada praktik meminta langsung kepada roh penghuni makam untuk mengabulkan permintaan mereka.

Pemujaan terhadap wali merupakan praktik keagamaan yang telah lama berkembang di tengah masyarakat Muslim. Permasalahan yang sering muncul berkaitan dengan ritual ini adalah adanya upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui perantara para wali yang dianggap saleh. Dalam ajaran Islam, terdapat tempat dan waktu tertentu yang memang memiliki keutamaan serta nilai kesakralan lebih dibandingkan lainnya. Pada ibadah-ibadah khusus, seperti shalat, doa, atau pembacaan al-Qur'an, diperbolehkan adanya *tabarruk* atau usaha mencari keberkahan. Akan tetapi, hal tersebut harus dipahami sebagai ketentuan yang ditetapkan oleh Allah SWT dan rasul-Nya, bukan berdasarkan penentuan manusia sendiri. Segala sesuatu yang berkaitan dengan kesakralan dan keberkahan pada dasarnya termasuk dalam ranah *mughayyabāt* (perkara gaib) yang berada di luar jangkauan akal dan tidak bisa ditentukan hanya dengan asumsi atau intuisi semata.⁴⁸

Ritual ziarah ke makam keramat merupakan tradisi yang mengakar kuat di Indonesia, khususnya di tengah masyarakat Muslim. Praktik ini tidak semata-mata ditujukan untuk mendoakan arwah orang yang telah wafat, tetapi juga dipandang sebagai sarana spiritual dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. Makam-makam keramat, seperti makam Wali Songo di Jawa maupun makam wali di berbagai daerah lainnya, menjadi destinasi penting bagi para peziarah yang datang untuk mengenang peran besar para wali dalam menyebarkan ajaran Islam sekaligus meneladani keteladanan mereka dalam kehidupan beragama.⁴⁹

Selain memiliki nilai spiritual, tradisi ziarah ke makam keramat juga mengandung dimensi sosial yang penting. Kegiatan ini umumnya dilakukan secara kolektif sehingga berfungsi sebagai sarana mempererat hubungan antar sesama Muslim. Melalui ziarah, masyarakat dapat saling bertukar pengalaman, memperdalam pemahaman keagamaan, serta melestarikan tradisi yang diwariskan secara turun-temurun. Di sejumlah daerah, praktik ziarah sering dipadukan dengan aktivitas sosial seperti tahlilan, doa bersama, hingga berbagi makanan, yang semuanya berperan

⁴⁸ Endra K. Pridhadhi, *Makhluk Halus dalam Fenomena Kemusyrikan*, Jakarta: Salemba Diniyyah, 2004, hal. 186.

⁴⁹ Siregar, P, "Tradisi Ziarah Kubur pada Makam Keramat/Kuno Jakarta," dalam *Jurnal Islam and Humanities*, vol. 5 no. 2, 2010, hal. 100-112.

dalam memperkuat solidaritas dan kebersamaan dalam kehidupan bermasyarakat.

Di Indonesia, praktik ziarah ke makam keramat menjadi cerminan akulturasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal, di mana unsur-unsur budaya seperti doa-doa tertentu, penggunaan sajadah, hingga tabur bunga yang berasal dari kearifan lokal dipadukan dengan nilai-nilai keislaman. Akulturasi ini menunjukkan adanya proses saling melengkapi antara agama dan budaya, sehingga tradisi ziarah tidak hanya dipandang sebagai ritual spiritual, tetapi juga sebagai warisan budaya yang tetap relevan dalam kehidupan masyarakat Muslim.⁵⁰

D. Biografi Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi

1. Latar Belakang Keluarga

Berdasarkan arsip yang ditulis langsung oleh Habib Muhammad bin Ali Al-Habsyi, putra sekaligus penerus dakwahnya di Jakarta, disebutkan bahwa Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi lahir di Kampung Kwitang pada hari Ahad, 20 Jumadil Akhir 1286 H (20 April 1870 M). Dalam catatan tersebut juga dijelaskan bahwa beliau wafat dalam usia 102 tahun menurut penanggalan Hijriah (1286–1388 H) atau 98 tahun menurut penanggalan Masehi (1870–1968 M).⁵¹

Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi berasal dari garis keturunan Habib Muhammad bin Husein bin Abdurrahman Al-Habsyi, seorang tokoh dari Hadramaut yang kemudian bermukim di Pontianak, Kalimantan Barat. Setelah wafatnya sang ayah, Habib Abdurrahman—ayah dari Habib Ali—berhijrah ke Jakarta dan menetap di kawasan Kwitang. Di sana, ia menikah dengan Nyai Salamah, putri seorang ulama Betawi yang tinggal di Jatinegara, sehingga memperkuat ikatan kultural dan religius antara tradisi Arab-Hadrami dan masyarakat lokal Betawi.⁵²

Nasab Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi yang diperoleh dari Lembaga Rabithah Alawiyah melalui bagian Maktab Daimi (penasaban) menunjukkan kesinambungan garis keturunan yang bersambung hingga Rasulullah ﷺ. Berikut urutan nasab tersebut secara lengkap: Ali bin Abdurrahman bin Abdullah bin Muhammad bin Husein bin Abdurrahman bin Husein bin Abdurrahman bin Alhadi bin Ahmad (Sohib Syi'ib) bin Muhammad (Al-Asgor) bin Alwi bin

⁵⁰ Riyadi, M. *Akulturasi Budaya dalam Tradisi Ziarah Kubur di Indonesia*. Bandung: Al-Furqan Press, 2015.

⁵¹ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 30.

⁵² Abdul Qodir Umar Mauladdawilah, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, Jakarta: Pustaka Basma, 2009, hal. 20.

Abubakar (Al-Habsyi) bin Ali Al-Faqih bin Muhammad (Shohib Marbath) bin Ali (Khali' Qosam) bin Alwi bin Muhammad bin Alwi Alawiyyin bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa Arrumi bin Muhammad An-Nagieb bin Ali Uraidy bin Ja'far ash-Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein Sayyidusy Syuhada' bin Fatimah Az-Zahra binti Muhammad SAW.⁵³

Kisah tentang kelahiran Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi diawali dengan ujian panjang bagi kedua orang tuanya, Al-Habib Abdurrahman Al-Habsyi bin Abdullah Al-Habsyi dan Nyai Salmah, yang cukup lama tidak dikaruniai keturunan. Hingga pada suatu malam, Nyai Salmah bermimpi menggali sebuah sumur yang airnya memancar deras dan melimpah, sampai membanjiri sekelilingnya. Mimpi itu kemudian disampaikan kepada suaminya, dan Al-Habib Abdurrahman segera meminta penjelasan kepada seorang ulama terkemuka, Al-Habib Syeikh bin Ahmad Bafaqih. Beliau menafsirkan bahwa mimpi tersebut adalah isyarat dari Allah SWT, bahwa Nyai Salmah akan melahirkan seorang putra yang saleh, penuh ilmu, dan hidupnya dipenuhi keberkahan. Benar adanya, beberapa bulan kemudian, lahirlah seorang bayi yang diberi nama Ali Al-Habsyi, yang di kemudian hari tumbuh menjadi ulama besar dan dikenal luas karena ilmu serta ketokohnya dalam menyebarkan ajaran Islam.⁵⁴

Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi menikah dengan Syarifah A'isyah binti Habib Ali Assegaf, seorang wanita keturunan habaib yang berasal dari Gedong Hijau, Jakarta Selatan (yang kini dikenal sebagai kawasan Pondok Indah). Dari pernikahan tersebut, Allah SWT menganugerahkan sepuluh orang anak, yaitu delapan putri dan dua putra. Anak pertama bernama Abdurrahman, kedua Roqayah, ketiga Fatimah, keempat Khadijah, kelima Maryam, keenam Mahani, ketujuh Zainab, kedelapan Zahra, kesembilan Sa'diyah, dan anak bungsu bernama Muhammad. Dalam keseharian masyarakat Betawi, beliau lebih dikenal dengan sebutan Habib Ali Kwitang. Julukan ini muncul karena beliau adalah ulama asli dari Tanah Betawi, tepatnya Kwitang, sekaligus pendiri Majelis Taklim Kwitang yang hingga kini

⁵³ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 30.

⁵⁴ Habib Abdurrahman Al-Habsyi, *Riwayat Habib Ali al-Habsyi Kwitang; Sumur Yang Tak Pernah Kering*, Jakarta: Islamic Center Indonesia, 2010, hal. 3-4.

tetap dikenal sebagai salah satu pusat dakwah dan pengajaran Islam di Jakarta.⁵⁵

Habib Ali Kwitang dikenal memiliki keistimewaan dalam metode dakwahnya yang mampu menyentuh hati berbagai kalangan. Beliau dipandang sebagai sosok ulama yang dapat mempersatukan para habaib dan kiai di Jakarta, meskipun mereka memiliki latar belakang, karakter, serta kecenderungan yang berbeda. Kepribadiannya yang penuh kelembutan dan kebijaksanaan membuat banyak orang yang semula tidak menyukai, mengkritik dengan keras, bahkan menentangnya, pada akhirnya berubah sikap menjadi lebih simpati, menghormati, dan mendekat kepadanya. Kemampuan beliau dalam merangkul dan menyatukan para ulama serta tokoh agama menjadikan Habib Ali Kwitang sebagai figur yang sangat dihormati, tidak hanya di kalangan masyarakat Betawi, tetapi juga di dunia keilmuan dan dakwah Islam secara luas.⁵⁶

Perjalanan Habib Ali menuju kedudukannya sebagai ulama besar tidak terlepas dari bimbingan para guru, khususnya Habib Utsman bin Yahya. Pada tahun 1901, beliau bersama Habib Abubakar bin Abdullah Alatas, Habib Abubakar bin Muhammad Al-Habsyi, Habib Abubakar bin Ali Shahab, serta sejumlah tokoh masyarakat lainnya mendirikan organisasi Jami'atul Kheir. Perkumpulan ini kemudian berkembang menjadi Madrasah Diniyah Jami'atul Kheir, yang menyediakan jenjang pendidikan mulai dari tingkat ibtidaiah hingga perguruan tinggi. Tidak hanya itu, Habib Ali juga berperan penting dalam pendirian Ar-Rabithah Al-Alawiyah pada tahun 1928, sebuah organisasi yang mewadahi keturunan keluarga Nabi Muhammad. Di samping itu, beliau turut mendirikan lembaga sosial berupa Darul Aitam atau rumah yatim piatu di Tanah Abang, sebagai bentuk kepedulian terhadap masyarakat yang membutuhkan.⁵⁷

Habib Ali dikenal sebagai perintis majelis taklim yang pertama kali dilaksanakan di Kwitang, Jakarta Pusat, pada tahun 1889. Majelis ini tercatat sebagai majelis taklim pertama di Jakarta, sebab pada masa penjajahan hampir tidak ada yang berani mengadakannya. Aktivitas dakwah beliau tidak hanya terbatas di Jakarta, tetapi juga merambah

⁵⁵ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 30.

⁵⁶ Riwayat Habib Ali Kwitang, dalam Majalah al-Kisah, No. 02/21 Januari – 03 Februari 2013, hlm. 132-133.

⁵⁷ Abdullah Sajad, dkk, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016, hal. 794.

ke berbagai negara, seperti Singapura, Malaysia, Pakistan, Sri Lanka, India, dan beberapa wilayah lainnya. Selain berdakwah, Habib Ali turut menorehkan kontribusi dalam bidang keilmuan melalui karya tulisnya, antara lain *Al-Azhar Al-Wardiyah Fi Sirah An-Nabawiyyah* yang menguraikan akhlak Nabi Muhammad SAW, serta *Ad-Durar Fi al-Shalawat 'ala Khairil Bariyyah* yang berisi kumpulan shalawat kepada Nabi.

Pada tahun 1911, Habib Ali mendirikan sebuah lembaga pendidikan bernama *Unwanul Falah*. Madrasah ini memiliki karakter terbuka untuk semua kalangan, baik laki-laki maupun perempuan, tanpa membedakan latar belakang. Bahkan, bagi para murid yang ingin tinggal dan menuntut ilmu secara intensif, disediakan fasilitas pondok untuk santri putra maupun putri, sehingga lembaga ini berkembang sebagai pusat pendidikan dan dakwah yang berpengaruh pada masanya.⁵⁸

Dalam perjalanan hidupnya, Habib Ali tercatat telah menunaikan ibadah haji sebanyak tiga kali. Salah satu catatan penting mengenai perjalanan hajinya ditemukan pada tahun 1936, ketika sebuah berita melaporkan kepulangan beliau dari Tanah Suci Mekkah. Disebutkan bahwa Habib Ali bersama rombongan jamaah haji lainnya tiba di tanah air pada waktu Subuh dengan menggunakan kapal laut bernama *Tajandoen*, yang pada saat itu mengangkut kurang lebih 900 jamaah haji.

Setiap kali kembali dari Tanah Suci Mekkah, Habib Ali selalu memperoleh penghormatan khusus dari pihak maskapai pelayaran yang menjadi sarana transportasinya. Salah satu bentuk penghormatan tersebut tampak dari perlakuan istimewa yang diberikan maskapai pelayaran Nederland di Pelabuhan Tanjung Priuk. Mereka menyediakan pelayanan khusus bagi Habib Ali beserta keluarganya, agar beliau dapat terhindar dari kerumunan jamaah haji lainnya maupun kerabat yang datang menyambut kepulangannya. Perlakuan ini menunjukkan posisi Habib Ali yang sangat dihormati, baik sebagai ulama maupun tokoh masyarakat, sehingga kehadirannya selalu disambut dengan penuh penghargaan.⁵⁹

⁵⁸ Abdullah Sajad, dkk, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016, hal. 795.

⁵⁹ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*,” dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 34.

Terdapat sebuah catatan yang mengisahkan riwayat kedua orang tua Habib Ali Kwitang. Kakeknya, Al-Habib Muhammad bin Husein Al-Habsyi, dikenal sebagai seorang ulama asal Hadramaut yang kemudian menetap di Pontianak, Kalimantan Barat, dan melangsungkan pernikahan di kota tersebut. Sementara itu, kakeknya yang lain, Al-Habib Abdullah bin Muhammad Al-Habsyi, lahir di Pontianak dan turut aktif dalam dakwah serta perjuangan bersama para sultan dari keluarga Al-Qadri. Beliau bahkan ikut berperan dalam pendirian Kesultanan Hasyimiyyah di Kalimantan Barat. Setelah itu, Al-Habib Abdullah melanjutkan dakwah dan aktivitas perdagangan di Pulau Jawa hingga akhirnya menikah di Kota Semarang, Jawa Tengah. Namun, dalam perjalanan pulangnya menuju Pontianak, beliau wafat karena kapal yang ditumpangnya mengalami karam di tengah laut.⁶⁰

Ayah Habib Ali Kwitang, yakni Al-Habib Abdurrahman Al-Habsyi, dikenal sebagai seorang ulama yang lahir di Kota Semarang, Jawa Tengah, sebelum kemudian hijrah ke Jakarta dan menikah dengan Hajjah Salmah, seorang perempuan Betawi asal Jatinegara. Dalam perjalanan hidupnya, Habib Abdurrahman menjalin persahabatan erat dengan pelukis nasional ternama, Raden Saleh Bustaman, yang juga berasal dari keluarga Alawiyyin. Kedekatan tersebut wajar adanya, sebab keduanya sama-sama memiliki garis keturunan Alawiyyin dan lahir di Semarang. Raden Saleh, yang memiliki nama asli Sayyid Shalih bin Husein bin Awadh bin Yahya, wafat lebih dahulu dibandingkan Habib Abdurrahman, dan dimakamkan di Bogor, Jawa Barat.⁶¹

Habib Abdurrahman lahir di kawasan Cikini dari keluarga Al-Habsyi, yang merupakan bagian dari cabang keluarga Al-Hadi bin Ahmad Shahib Syi'ib. Ia tercatat sebagai generasi pertama dari garis keturunannya yang lahir di wilayah Nusantara, atau dapat pula disebut sebagai generasi kedua yang menetap di tanah ini setelah leluhurnya bermigrasi dari Hadramaut.

Menurut salah satu sumber, kakek Habib Abdurrahman, yakni Muhammad bin Husein, disebut sebagai orang pertama dari keluarga Al-Habsyi yang berhijrah dari Hadramaut ke Nusantara. Beliau menetap di Pontianak dan menikah dengan seorang putri dari keluarga Kesultanan Pontianak. Dari sudut pandang ini, Habib Abdurrahman Cikini dapat digolongkan sebagai generasi kedua yang lahir di

⁶⁰ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *26 Mutiara Habaib Nusantara*, Kuala Lumpur: Inteam Publishing, 2014, hal. 138.

⁶¹ "Riwayat Habib Abdurrahman Al-Habsyi Cikini", dalam Majalah al-Kisah, No. 15/26 Juli – 08 Agustus 2010, hal. 144.

Nusantara, atau generasi ketiga yang sudah menetap di wilayah ini. Bahkan, terdapat pula riwayat lain yang menyebutkan bahwa kakeknya ikut berperan dalam pendirian Kesultanan Hasyimiyah Pontianak bersama keluarga Al-Qadri. Akan tetapi, setelah dilakukan penelusuran lebih jauh, tampak adanya perbedaan data dan kemungkinan distorsi dalam penyampaian informasi mengenai hal tersebut.⁶²

Dalam kitab rujukan nasab Alawiyyin yang disusun oleh Habib Ali bin Ja'far Assegaf, disebutkan bahwa menurut keterangan Habib Ali Kwitang—yang memperoleh informasi dari Habib Alwi, sepupu dua kali Habib Ali Kwitang yang menetap di Surabaya—Habib Muhammad bin Husein wafat di Tarbeh, Hadhramaut. Kitab tersebut juga mencatat bahwa Habib Abdullah, ayah dari Habib Abdurrahman Cikini, merupakan seorang wulati, yaitu lahir di Hadhramaut, tepatnya di Tarbeh. Berdasarkan informasi ini, dapat disimpulkan bahwa Habib Abdurrahman Cikini termasuk generasi pertama dari garis keturunan keluarganya yang lahir di Nusantara.⁶³

Keterangan yang menyebutkan bahwa Habib Muhammad bin Husein turut mendirikan Kesultanan Al-Kadriyah Al-Hasyimiyah di Pontianak ternyata tidak akurat. Hal ini bertentangan dengan catatan sejarah mengenai pendirian Kesultanan Pontianak dan fakta historis yang menunjukkan bahwa Habib Muhammad wafat di Tarbeh, Hadhramaut. Sampai saat ini, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa Habib Muhammad pernah menjejakkan kaki di wilayah Nusantara.⁶⁴

Berdasarkan analisis terhadap masa hidup dan lokasi wafat tokoh-tokoh terkait, dapat disimpulkan bahwa orang pertama dari keluarga ini yang datang ke Nusantara adalah putra Habib Muhammad Al-Habsyi, yakni Habib Abdullah Al-Habsyi, ayah dari Habib Abdurrahman Cikini. Mengacu pada tahun berkuasanya para Sultan Pontianak dan disesuaikan dengan fakta bahwa Habib Ali Kwitang lahir pada tahun 1870 M (sekitar 10 tahun setelah pernikahan orang tuanya), diperkirakan Habib Abdullah tiba di Pontianak pada

⁶² “Riwayat Habib Abdurrahman Al-Habsyi Cikini”, dalam *Majalah al-Kisah*, No. 15/26 Juli – 08 Agustus 2010, hal. 141.

⁶³ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 38.

⁶⁴ “Riwayat Habib Abdurrahman Al-Habsyi Cikini”, dalam *Majalah al-Kisah*, No. 15/26 Juli – 08 Agustus 2010, hal. 141.

masa pemerintahan Sultan Syarif Utsman Al-Qadri, yang memerintah antara tahun 1819 hingga 1855 M.

Informasi yang menyebutkan adanya hubungan pernikahan antara Habib Muhammad dan keluarga Kesultanan Pontianak sesungguhnya tidak merujuk pada Habib Muhammad maupun Habib Abdullah, melainkan pada saudara Habib Abdurrahman Cikini, yaitu Habib Alwi. Habib Alwi menikahi Syarifah Zahra binti Pangeran Abdurrahman bin Pangeran Hamid, yang dimakamkan di Masjid Rawa Angke, Jakarta, dan merupakan putri dari Sultan Syarif Abdurrahman Al-Qadri. Dari pernikahan ini, mereka dikaruniai dua putra, yaitu Ahmad dan Ali.⁶⁵

Hubungan kekerabatan keluarga ini tidak hanya terjalin dengan Kesultanan Pontianak, tetapi juga dengan Kesultanan Kubu di Kalimantan Barat. Habib Alwi menikahi Syarifah Nur, putri Sultan Abdurrahman Alaydrus, Sultan Kubu yang ketiga, dan dari pernikahan ini lahirlah dua putra, yakni Abdullah dan Abdurrahman. Selain itu, keturunan Habib Alwi yang menetap di Trengganu, melalui putranya Ahmad, memiliki hubungan keluarga dengan Syarifah Fathimah binti Ahmad Alaydrus.⁶⁶

Habib Alwi bin Abdullah Al-Habsyi, bersama lima saudaranya—Umar, Husein, Shalih, Alwiyah, dan Nur—merupakan anak-anak dari Habib Abdullah, dengan ibunya berasal dari keturunan Bansir. Habib Alwi wafat di Makkah, dan keturunannya kini tersebar di berbagai wilayah, termasuk Pontianak dan Trengganu, Malaysia. Sebaliknya, garis keturunan dari Umar, Husein, dan Shalih tidak berlanjut.

Nama Bansir, yang berasal dari istilah Ba Nashir, merujuk pada sebuah keluarga masyayikh dari Hadhramaut yang kemudian bermigrasi ke Pontianak. Setelah tinggal dan berbaur di daerah tersebut dalam waktu yang cukup lama, nama Bansir dijadikan penanda sebuah kampung yang dikenal sebagai Kampung Bansir. Anggota keluarga Bansir pertama yang menetap di kampung ini adalah Syaikh Umar bin Ahmad (wafat Senin, 19 Jumadil Akhiriah 1227 H/ Oktober 1773 M), sedangkan putranya, Syaikh Ahmad bin Umar Bansir, dikenal sebagai tokoh yang membuka Kampung Bansir. Habib Abdullah kemudian menikahi putri Syaikh Ahmad, Syaikhah

⁶⁵ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 39.

⁶⁶ “Riwayat Habib Abdurrahman Al-Habsyi Cikini”, dalam Majalah al-Kisah, No. 15/26 Juli – 08 Agustus 2010, hal. 142.

Aisyah, dari pernikahan inilah lahir enam saudara Habib Abdurrahman Cikini yang berasal dari ibu yang berbeda.⁶⁷

Mengenai ibunda tercinta Habib Ali, Nyai Hajjah Salmah, diceritakan bahwa Habib Ali menunjukkan rasa hormat dan khidmat yang luar biasa kepadanya. Ia tidak pernah menolak atau membantah setiap perintah ibunya. Suatu ketika, saat tengah melakukan perjalanan dakwah di Singapura, ibunya mengirimkan telegram yang berisi perintah agar segera kembali ke Jakarta. Tanpa menunda, Habib Ali langsung pulang untuk memenuhi permintaan ibunya. Sikap taat dan hormatnya ini diyakini menjadi salah satu faktor yang menjadikan ilmu yang dimilikinya penuh berkah dan bermanfaat, sehingga dakwahnya selalu mendapat sambutan hangat di mana pun ia berdakwah.⁶⁸

Tidak banyak data atau informasi lebih lanjut yang menjelaskan siapa sosok ibunda Habib Ali. Namun, yang diketahui adalah bahwa beliau merupakan seorang gadis shalihah, anak dari seorang ulama shalih yang berasal dari Kampung Pulo, Meester, Jatinegara.

Pada tahun 1880 Masehi, saat Habib Ali berusia 10 tahun, ayahnya meninggal dunia dan dimakamkan di Cikini, Jakarta Pusat, tepat di belakang Taman Ismail Marzuki, yang pada masa itu merupakan tanah milik Raden Saleh. Ibunya, Hajjah Salmah, wafat pada tanggal 2 Rajab 1351 H dan dimakamkan di Pemakaman Umum Tanah Abang.⁶⁹

Selain mengenai kedua orang tuanya, Habib Ali juga memiliki seorang menantu dari anak sulungnya, Habib Abdurrahman bin Ali Al-Habsyi. Wanita tersebut adalah seorang muallaf yang kemudian menjadi menantu kesayangan Habib Ali.

Kisah ini berawal dari sosok Van Engels, seorang berkewarganegaraan Belanda yang menganut agama Kristen Katolik, yang memiliki istri pribumi asal Wonosobo. Pada masa itu, Van Engels bekerja di onderneming (perkebunan) teh di kaki Gunung Dieng, Jawa Tengah. Untuk memperbaiki nasib hidupnya, Van Engels bersama keluarganya memutuskan untuk hijrah ke Batavia.

⁶⁷ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 40.

⁶⁸ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah. 17 Habaib Berpengaruh di Indonesia, Malang: Pustaka Basma, 2013, hal. 131-132.

⁶⁹ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, 26 *Mutiara Habaib Nusantara*, Kuala Lumpur: Inteam Publishing, 2014, hal. 138.

Di Jl. Pecenongan, Jakarta Pusat, terdapat sebuah wilayah yang dihuni oleh masyarakat Eropa, dan di sanalah keluarga Engels bermukim. Van Engels memiliki dua orang anak gadis, Maria dan Lies. Sebagai gadis Indo-Belanda, Maria memiliki paras cantik, kulit putih, dan tubuh tinggi. Ia bekerja di sebuah toko penjahit di Noordwijk (sekarang Jl. Juanda, Jakarta Pusat).⁷⁰

Di dekat Pecenongan terdapat Gang Abu, yang banyak dihuni oleh orang Arab. Habib Abdurrahman sering mengunjungi teman-temannya di sana, melewati tempat Maria Van Engels bekerja.

Diperkirakan, perkenalan antara seorang pemuda keturunan Arab dan seorang gadis Indo-Belanda terjadi pada akhir 1880-an. Habib Abdurrahman hampir setiap hari mendatangi tempat Maria bekerja. Pada awalnya, perhatian Habib Abdurrahman tidak mendapat respons, namun melalui kesungguhan dan ketekunannya, akhirnya kedua remaja yang berasal dari agama berbeda itu saling tertarik. Maria kemudian lebih dahulu menyatakan kesediaannya memeluk Islam dan mengganti namanya menjadi Mariam, dengan ibunya, yang biasa dipanggil Encang, turut mendampingi. Konon, menjelang pernikahan mereka yang digelar di kediaman Habib Ali Kwitang, beredar kabar bahwa pasukan Belanda siap mendatangi kampung Kwitang untuk menggagalkan acara tersebut.⁷¹

Namun, rupanya masyarakat kampung Kwitang sudah mengantisipasi isu tentang kedatangan pasukan tentara Belanda. Di antara mereka terdapat jawara-jawara silat yang telah siap dengan goloknya. Mereka berkumpul dan menunggu di Warung Andil, yang terletak di perempatan Jalan Kramat II dan Jalan Kembang I.

Setelah melangsungkan pernikahan secara Islam, Maria van Engels menjadi menantu kesayangan Habib Ali dan tinggal di rumah mertuanya. Ia dengan mudah bergaul dengan masyarakat sekitar, dan sejak saat itu, Maria biasa dipanggil dengan nama 'Wan Enon' atau Ibu Enon. Sedangkan oleh cucu-cucunya, ia dipanggil dengan sebutan Jiddah Non.

Setelah berkeluarga, Wan Enon menjadi seorang Muslimah yang sangat taat. Bahkan, selama dua tahun, ia mentaati suaminya untuk tidak keluar rumah terlebih dahulu, dengan tujuan agar suaminya dapat mendidiknya dengan ajaran Islam. Selama berada di rumah,

⁷⁰ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 41.

⁷¹ Alwi Shahab. *Maria van Engels; Menantu Habib Kwitang*, (Jakarta: Republika, 2006), hal. 2.

Wan Enon selalu mengenakan pakaian Muslim dan tidak pernah lepas dari tasbih yang selalu ada di tangannya.

Pada tahun 1940, suaminya, Habib Abdurrahman bin Ali Al-Habsyi, wafat, namun hal itu sama sekali tidak mengurangi ketaatan Wan Enon. Ia tetap menjalani kehidupannya dengan penuh takwa. Untuk membantu sebagian keluarganya yang telah menikah, Wan Enon berjualan jamu atau obat-obatan herbal. Wan Enon sangat ahli dalam meracik jamu, karena ia memiliki buku resep obat-obatan herbal yang ditulis dalam bahasa Belanda. Selain itu, Wan Enon juga memiliki jiwa sosial yang tinggi. Jika ada seseorang yang membutuhkan namun tidak mampu membeli jamunya, ia dengan murah hati memberikannya secara gratis. Namun, sangat disayangkan, setelah kepergian Wan Enon, buku resep jamu herbal tersebut hilang begitu saja.⁷²

Meskipun Wan Enon dan adiknya, Lies Van Engels, memiliki keyakinan yang berbeda, mereka tetap menjaga hubungan kekerabatan yang baik. Lies kembali ke Belanda bersama anak-anaknya dan tinggal di Wesp, dekat Amsterdam, sebelum akhirnya pindah ke Amerika Serikat. Pada tahun 1990, Alwi Shahab, penulis buku *Maria Van Engels: Menantu Habib Ali Kwitang*, pergi ke Belanda dan bertemu dengan keluarga Lies. Mereka menanyakan tentang anak-anak Maria, namun sayangnya, anak-anak tersebut sudah tidak bisa lagi berbahasa Indonesia.

Pada suatu malam di tahun 1961, Jiddah Non yang sedang sakit menginginkan seluruh anggota keluarganya berada di sekitarnya. Setelah wafat, jenazahnya ditempatkan di dekat kamar mertuanya, Habib Ali. Ribuan pelayat hadir untuk memberikan penghormatan terakhir, termasuk sejumlah ulama terkemuka Jakarta yang juga merupakan murid-murid Habib Ali, seperti KH. Abdullah Syafi'ie, KH. Tohir Rohili, dan KH. Noer Ali.⁷³

2. Perjalanan Menuntut Ilmu

Dalam Kitab *Rihlatul Asfar* yang disusun oleh Habib Abubakar bin Ali bin Abubakar bin Shihab, disebutkan bahwa ketika Habib Ali berusia 12 tahun, atau sekitar dua tahun setelah wafatnya ayahanda, beliau berangkat ke Hadramaut pada tahun 1298 H/1881 M. Perjalanan menuntut ilmu ini merupakan pemenuhan wasiat ayahnya

⁷² Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 43.

⁷³ Alwi Shahab. *Maria van Engels; Menantu Habib Kwitang*, (Jakarta: Republika, 2006), hal. 4.

kepada Nyai Salmah agar anaknya dikirim ke Hadramaut, Yaman, untuk menimba ilmu. Demi melaksanakan wasiat tersebut, Nyai Salmah menjual satu-satunya perhiasannya, sebuah gelang, sebagai biaya keberangkatan Habib Ali.

Setibanya di Hadramaut, Habib Ali memanfaatkan masa mudanya dengan sebaik-baiknya untuk menuntut ilmu yang bermanfaat sekaligus mencari rezeki halal sebagai bekal hidup, mengingat ibunya tidak mampu membiayai kebutuhan sehari-hari di perantauan. Salah satu pekerjaan yang dilakukannya adalah menggembala kambing, sebuah pekerjaan yang lazim bagi orang-orang saleh dan juga dilakukan oleh para nabi, termasuk Nabi Ibrahim, Nabi Daud, Nabi Isa, dan Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian, pengalaman menggembala kambing menjadi bagian dari perjalanan spiritual dan pendidikan Habib Ali selama menuntut ilmu di tanah Hadramaut.⁷⁴

Di Hadramaut, Habib Ali berguru kepada para pembesar ulama dan auliya. Beberapa guru beliau di antaranya:

- a. Habib Ali bin Muhammad Al-Habsyi di Sewun,
- b. Habib Ahmad bin Hasan Al-Attas di Huraidha, seorang ulama besar yang buta dan guru yang paling dicintainya setelah Habib Ali bin Muhammad Al-Habsyi,
- c. Habib Abdurrahman bin Muhammad Al-Mashyur (mufti Hadramaut, penulis Kitab *Bughyah al-Musyatarsyiddin*),
- d. Habib Hasan bin Ahmad Alaydrus di Boor, yang terletak sekitar 20 km dari Kota Sewun, di mana Habib Ali bekerja sebagai buruh penggembala kambing,
- e. Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdar di Quwairah,
- f. Habib Idrus bin Umar Al-Habsyi di Ghurfah,
- g. Habib Muhammad bin Saleh bin Abdullah Al-Attas di ‘Amd,
- h. dan Syaikh Hasan bin Mukhandan.

Dalam sumber lain dikatakan bahwa Habib Ali juga menuju ke tempat Al-Habib Al-Allamah Al-Hasan bin Ahmad Alaydrus, Al-Habib Al-Allamah Zein bin Alwi Ba'bud, dan Syekh Al-Allamah Hasan bin Awadh bin Makhdzam. Selain itu, beliau juga meminta doa dari orang-orang sholeh lainnya.

Setelah belajar di Hadhramaut, Habib Ali melanjutkan perjalanan menuntut ilmunya ke Makkah. Selama di Tanah Suci, beliau memanfaatkan waktunya untuk menuntut ilmu dan meminta

⁷⁴ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*,” dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 45.

ijazah kepada para pembesar ulama dan auliya' yang berada di sana, di antaranya:⁷⁵

- a. al-'Allamah asy-Syeikh Muhammad Said Babshil (Pengarang Kitab *I'anathuth Tholibin*),
- b. al-'Allamah asy-Syeikh Umar bin Muhammad Syattha',
- c. al-'Allamah asy-Syeikh Umar bin Abubakar Bajunaid,
- d. al-'Allamah asy-Syeikh Abdullah bin Muhammad Sholeh az-Zawawi,
- e. dan al-'Allamah asy-Syeikh Umar Hamdani al-Maghribi.

Selain menuntut ilmu di Makkah, Habib Ali juga menempuh pendidikan di Kota Madinah Al-Munawwarah, di mana beliau belajar kepada al-'Allamah al-Habib Abdullah Jamalullail (asy-Syekh as-Saadah). Selama di Madinah, beliau juga menerima ijazah untuk menyebarkan *Maulid al-'Azab* langsung dari putra shahibul *Maulid al-'Azab*, yaitu al-'Allamah asy-Syeikh Sulaiman bin Muhammad al-'Azabi. Di samping itu, beliau menimba ilmu dari berbagai guru terkemuka lainnya yang berada di tanah Hijaz pada masa itu.

Setelah delapan tahun menuntut ilmu di Hadhramaut dan Makkah, Habib Ali, yang saat itu masih tergolong muda, yakni berusia 19 tahun, kembali ke Indonesia pada awal tahun 1889 M.

Pada tahun 1303 H, yang bertepatan dengan tahun 1886 M, Habib Ali kembali ke Indonesia dan melanjutkan menuntut ilmu dengan berguru kepada para ulama dan auliya yang berada di tanah air. Beberapa guru beliau di antaranya adalah:⁷⁶

1. Al-'Allamah al-Habib Utsman bin Abdullah bin Yahya (Mufti Batavia),
2. KH. Abdul Hamid (Jatinegara),
3. KH. Mujitaba bin Ahmad (Jatinegara),
4. Al-Habib Muhammad bin Alwi ash-Shulaibiyah al-Aydrus,
5. Al-Habib Salim bin Abdurahman al-Jufri,
6. Al-Habib Husein bin Muhsin al-Attas,
7. Al-Habib Abdullah bin Muhsin al-Attas (Keramat Empang, Bogor),
8. Al-Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib al-Attas (Pekalongan),
9. Al-Habib Muhammad bin Idrus al-Habsyi (Surabaya),
10. Al-Habib Muhammad bin Ahmad al-Muhdor (Bondowoso),

⁷⁵ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah. 17 Habaib Berpengaruh di Indonesia, Malang: Pustaka Basma, 2013, hal. 132.

⁷⁶ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, 26 *Mutiara Habaib Nusantara*, Kuala Lumpur: Inteam Publishing, 2014, hal. 142-143.

11. Al-Habib Ahmad bin Muhsin al-Haddar (Bangil), dan masih banyak lagi para ulama dan auliya yang menjadi guru-gurunya.

Dikutip dalam bukunya Ahmad Fadli HS yang berjudul *Ulama Betawi (Studi Tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20)* pada halaman 94, Habib Muhammad bin Thahir Al-Haddad (Tegal), yang ketika itu berkesempatan datang ke Indonesia pada tahun 1316 H, juga termasuk salah satu guru dari Habib Ali.

Salah satu guru Habib Ali di Batavia yang berstatus sebagai mufti di Tanah Betawi, yaitu Habib Utsman bin Yahya, sangat menyayangi Habib Ali Kwitang. Bahkan, Habib Utsman meminta kepada murid kesayangannya itu untuk menjadi penerusnya sebagai mufti. Namun, Habib Ali menolaknya dengan hormat.⁷⁷

Habib Ali juga sangat senang berkomunikasi dengan para guru-gurunya. Di Indonesia, guru yang paling disenanginya adalah Habib Abdullah bin Mukhsin Al-Attas yang tinggal di wilayah Bogor (Kramat Empang, Bogor). Bahkan, jika Habib Abdullah ingin bertemu dengan Habib Ali, beliau cukup memanggilnya dari kejauhan, dan Habib Ali akan mendengar panggilan itu dan langsung bergegas menemui Habib Abdullah bin Mukhsin Al-Attas.⁷⁸

Dalam perjalanannya menuntut ilmu, ketika Habib Ali berguru kepada Habib Muhammad bin Ahmad Muhdor dari Bondowoso, yang dicatat dalam Kitab *Tajul 'Aras*, saat itu Habib Muhammad Al-Muhdor tinggal di Bondowoso. Selama menuntut ilmu dengan Habib Muhammad Al-Muhdor, Habib Ali sering kali menempuh perjalanan antara Jakarta dan Bondowoso untuk menemui sang guru tercinta.

الَمْ أَحَبَّ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿١﴾

Alif Lām Mīm. Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan (hanya dengan) berkata, "Kami telah beriman," sedangkan mereka tidak diuji?

Demikian sepenggal Surat al-Ankabut/29: 1-2 yang disampaikan oleh Habib Muhammad bin Ahmad Al-Muhdor dari Bondowoso – Jawa Timur kepada Habib Ali. Habib Muhammad Al-Muhdor sangat besar menaruh perhatian kepada murid

⁷⁷ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 49.

⁷⁸ Habib Abdurrahman Al-Habsyi, *Riwayat Habib Ali al-Habsyi Kwitang; Sumur Yang Tak Pernah Kering*, Jakarta: Islamic Center Indonesia, 2010, hal. 11-12.

kesayangannya, Habib Ali Kwitang, yang saat itu tengah dirundung persoalan yang seakan tak ada habis-habisnya. Habib Ali memang tengah limbung akibat tekanan yang dialaminya selama mengurus umat. Ia menyampaikan keluh kesahnya dan berbagai kesulitan yang dihadapinya kepada Habib Muhammad Al-Muhdor. Sepenggal surat Al-Ankabut tersebut ditulis oleh sang guru kepada Habib Ali, yang berarti, "*Adakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan saja mengatakan: Kami telah beriman, tanpa mereka mendapat cobaan?*"⁷⁹

Dalam sebuah selembur surat yang ditulis oleh Habib Muhammad Al-Muhdor, beliau menisyyaratkan bahwa seorang ulama besar, seperti Habib Ali Kwitang, pasti akan menghadapi berbagai macam cobaan dalam hidupnya. Allah SWT sengaja menunjukkan kasih sayangnya kepada orang-orang yang dicintainya melalui segala macam cobaan dalam kehidupan mereka.

Pada suatu kesempatan lainnya, dalam usianya yang masih muda, Habib Ali pergi ke Pekalongan, Jawa Tengah, untuk mengunjungi gurunya, al-Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib Al-Attas. Usai melaksanakan shalat Jumat, Habib Ahmad menggandeng tangan Habib Ali dan menaikkannya ke atas mimbar.

Habib Ali berkata kepada al-Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib Al-Attas, "Wahai habib, aku tidak bisa berbicara apabila antum berada di depan mereka." Lalu, Habib Ahmad dengan bijak menjawab, "*Wahai anakku Ali, berbicaralah engkau menurut lidah orang lain.*"⁸⁰

Peristiwa serupa pernah terjadi ketika Habib Ali menuntut ilmu kepada Habib Utsman bin Yahya. Saat terjadi konflik di Tripoli Barat – Libya, al-Habib Utsman bin Yahya memerintahkan Habib Ali untuk naik mimbar dan menyampaikan pidato di masjid jami' di hadapan ribuan jamaah dengan tujuan mendoakan kaum Muslimin yang sedang menjadi korban kekerasan. Mengingat usianya yang masih muda, saat itu Habib Ali belum pernah berbicara di mimbar di hadapan banyak orang. Namun, pengalaman tersebut melatih kefasihan beliau dalam memberikan nasihat, dan sejak itu ia dikenal sebagai seorang da'i dengan pengaruh yang sangat besar.

⁷⁹ Habib Abdurrahman Al-Habsyi, *Riwayat Habib Ali al-Habsyi Kwitang: Sumur Yang Tak Pernah Kering*, Jakarta: Islamic Center Indonesia, 2010, hal. 36.

⁸⁰ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*, dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 50.

Selama menuntut ilmu, Habib Ali Al-Habsyi dikenal sebagai murid yang cerdas dan memiliki kemampuan menghafal yang sangat tinggi. Selain itu, yang paling utama adalah keinginan yang begitu besar dari Habib Ali untuk terus menimba ilmu dan belajar kepada para ulama. Dengan semangat yang luar biasa tersebut, tak mengherankan jika Habib Ali selalu mendapat tempat istimewa di hati para guru-gurunya.

Meskipun telah mendapat tempat istimewa di hati para guru-gurunya, Habib Ali sama sekali tidak pernah tinggi hati. Bahkan, beliau memperlakukan kawan seperjuangannya dengan perilaku yang sangat teramat istimewa. Salah satunya adalah ketika di kediamannya, Habib Abu Bakar Assegaf. Pada saat itu, Habib Ali membina tali ukhuwah dengan Habib Abu Bakar Assegaf, dan pertemuan tersebut diwarnai dengan derai air mata. Dalam kesempatan itu, Habib Ali Kwitang berkata kepada hadirin: "*Lihatlah kepada saudaraku fillah, Habib Abu Bakar bin Muhammad Assegaf. Lihatlah ia! Maka melihat kepadanya termasuk ibadah.*"⁸¹

Habib Ali sangat dekat dan sering bersilaturahmi dengan para ulama. Selama perjalanan menuntut ilmu, Habib Ali dan Hadrotus As-Syekh KH. Hasyim Asy'ari pernah satu perguruan, terutama dengan seorang guru yang bernama Syekh Abu Bakar Syatta ad-Dimyati. Karena itu, setiap kali Syekh Hasyim ke Jakarta, beliau selalu menyempatkan diri untuk bersilaturahmi dengan Habib Ali Kwitang, dan begitu juga sebaliknya. Tradisi silaturahmi ini kemudian diteruskan oleh putera beliau, Kiai Wahid Hasyim, dan cucunya, Kiai Abdurrahman Wahid (Presiden RI ke-4).⁸²

Kunjungan Syekh Hasyim Asy'ari ke Habib Ali Kwitang dilakukan cukup sering. Bahkan, jika Syekh Hasyim Asy'ari pergi ke Jakarta atau Habib Ali Kwitang pergi ke Surabaya, mereka selalu saling mengunjungi untuk menjaga tali silaturahmi yang erat di antara mereka.⁸³

Terkait dengan hubungan ini, terdapat kisah tentang bagaimana Syekh Hasyim Asy'ari memburu Guru Khalid, seorang kiai alim dan tawadhu' dari Gondangdia, Jakarta. Ketika Syekh Hasyim Asy'ari dalam perjalanan dari Jombang ke Jakarta, beliau menanyakan nama Tuan Guru Khalid kepada Habib Ali Kwitang di hadapan para kiai.

⁸¹ Zainul Milal Bazawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 341.

⁸² Zainul Milal Bazawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 330-331.

⁸³ Zainul Milal Bazawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 335.

Menurut Syekh Hasyim Asy'ari, Guru Khalid terkenal sangat tawadhu' dan enggan untuk ditemui oleh banyak orang.

Pada suatu kesempatan, seorang kiai, KH. Ali Hamidi Matraman (Jakarta Timur), bertanya kepada Syekh Hasyim, "*Maaf Pak Kiai, apakah sudah pernah bertemu dengan Guru Khalid?*" Syekh Hasyim pun menjawab bahwa beliau belum pernah bertemu. KH. Ali Hamidi kemudian memberitahu bahwa Guru Khalid biasanya menghadiri pengajian yang diselenggarakan oleh Habib Ali Al-Habsyi Kwitang setiap minggu.⁸⁴

Ketika KH. Ali Hamidi bersama Syekh Hasyim Asy'ari dan rombongannya tiba di majelis Habib Ali Kwitang, seluruh jamaah serentak berdiri menyambut kedatangan mereka. Di antara jamaah, seorang lelaki tua tersenyum dan menyalami Syekh Hasyim Asy'ari. Menyadari bahwa lelaki tua tersebut adalah Guru Khalid, Kiai Ali Hamidi menundukkan kepala dan terdiam penuh hormat. Sesampainya di dalam majelis, rombongan disambut dengan hangat oleh Habib Ali Kwitang. Syekh Hasyim Asy'ari kemudian dipeluk oleh Habib Ali Al-Habsyi, yang menyampaikan salam dari Guru Khalid dan memberitahukan bahwa Guru Khalid telah bertemu dengannya sebelumnya.

Hubungan antara Guru Khalid dan Habib Ali Kwitang menunjukkan adanya sinergi yang erat dalam jejaring ulama dan habaib di Betawi bahkan di seluruh Nusantara. Hal ini menegaskan posisi Habib Ali Al-Habsyi Kwitang sebagai tokoh sentral dalam jaringan habaib pada akhir abad ke-19 hingga paruh pertama abad ke-20. Hampir seluruh jejaring habaib di Nusantara maupun di Haramayn terhubung dengannya, dan beliau juga berperan sebagai penghubung antara generasi sebelumnya dengan generasi berikutnya, serta menjembatani hubungan antara ulama pribumi dan ulama Hadrami.⁸⁵

3. Karya-Karya Habib Ali

Seperti yang telah kita ketahui, Habib Ali adalah seorang ulama yang sangat gemar menuntut ilmu. Kecintaan beliau terhadap para guru-gurunya dan ilmu yang beliau peroleh tak perlu diragukan lagi. Hal ini dapat dibuktikan melalui karya-karya keilmuan yang beliau hasilkan sepanjang hidupnya.

Habib Ali Kwitang menghasilkan lebih dari lima kitab, namun sangat disayangkan beberapa dari karya-karyanya tidak dapat

⁸⁴ Zainul Milal Bazawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 331.

⁸⁵ Zainul Milal Bazawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, hal. 335.

ditelusuri. Adapun beberapa karya beliau yang masih dapat kita ketahui antara lain:⁸⁶

- a. Khotbah Djum'at – Kitab ini tersedia dalam dua bahasa, yaitu bahasa Arab dan bahasa Indonesia. Sebuah kitab yang disusun langsung oleh Habib Ali.
- b. Al-Khitab al-Mimbariyyah bil Lughoh lil Indonesia atau Khotbah Djum'at – Baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia, kitab ini selalu dibawa oleh Habib Ali ketika hendak melakukan khotbah di masjid-masjid yang beliau singgahi.
- c. Rihlahtul Imam Al-Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi wa ibnihi Al-Habib Muhammad Al-Habsyi ila Hadhramaut – Kitab ini tersedia dalam empat jilid dan terdapat di perpustakaan Universitas Al-Ahqaf Hadhramaut. Ditulis oleh Syekh Muhammad Bafaddhol, kitab ini menceritakan perjalanan dakwah Habib Ali bersama putranya dalam menyambung tali silaturahmi dengan para ulama di Hadhramaut, serta dilengkapi dengan sanad keilmuan dari ulama Hadhramaut ke Habib Ali.
- d. Azharul Wardiyah fi Afdholi Shollah Khoiril Barriyyah – Kitab ini berisi penjelasan mengenai shalawat-shalawat kepada Nabi Muhammad SAW dan merupakan syarah dari kitab karya Syekh Yusuf bin Ismail An-Nabhani (mufti Libanon).
- e. Quratul al-'Ain fii al-Hadits al-Kaunain – Kitab ini memuat sebanyak 40 hadist terpilih yang membahas kehidupan sehari-hari. Hingga saat ini, kitab ini masih dibacakan di Majelis Taklim Kwitang oleh Ustadz Mukhsin Said, biasanya sebelum sohibul majelis berdiri di podium.

Selain itu, dalam jurnal yang ditulis oleh Ismail Fajrie berjudul *Becoming Indonesians: The Ba'alawi in the Interstices of the Nation* (2011), disebutkan bahwa pada tahun 1919, Habib Ali Kwitang membuat sebuah karya yang berjudul *al-Kalimat al-Hisan fi mayanfa'u li-l-insan*.

4. Wafatnya Habib Ali

d. Beberapa bulan menjelang wafatnya, di Majelis Taklim Kwitang, Habib Ali memanggil tiga ulama terkemuka berdarah asli Betawi, yaitu KH. Abdullah Syafi'ie, KH. Thahir Rohili, dan KH. Fatullah Harun, untuk maju di hadapannya. Dalam momen yang sarat makna ini, beliau mempersaudarakan ketiga kyai tersebut dengan

⁸⁶ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*,” dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 55.

putranya, Habib Muhammad. Peristiwa penuh haru yang disaksikan oleh ribuan jamaah ini mengandung harapan Habib Ali agar keempat ulama yang dipersaudarakan tersebut senantiasa istiqamah berdakwah di jalan Allah hingga akhir hayat mereka.⁸⁷

Harapan Habib Ali pun menjadi kenyataan. Ketiga kyai yang namanya tertera di atas, yaitu KH. Abdullah Syafi'ie, KH. Thahir Rahili, dan KH. Fatullah Harun, mewujudkan harapan dari seorang guru yang amat mereka cintai. Mereka berdakwah di jalan Allah dan turut serta mewarnai khazanah keislaman di Tanah Betawi, melanjutkan perjuangan dan dakwah yang telah ditanamkan oleh Habib Ali.

Telah berpulang ke rahmatullah seorang ulama tercinta, jantung hati masyarakat Tanah Betawi, Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Beliau menghembuskan nafas terakhirnya pada hari Minggu, 13 Oktober 1968, pukul 20.45 WIB.

Berita kewafatan Habib Ali mengguncang masyarakat dari berbagai kalangan di Tanah Air dan mendapat perhatian besar dari para sahabat seperjuangannya serta para murid-muridnya. Bahkan, berita tersebut sampai disiarkan di sejumlah media di Tanah Air, saluran radio negara-negara Arab, dan Amerika. Saat itu, satu-satunya media televisi Indonesia yang menyiarkan berita kewafatan Habib Ali adalah stasiun Televisi Republik Indonesia (TVRI), yang terus-menerus menyiarkan berita tersebut. Selain itu, berita tersebut juga dimuat di berbagai media cetak, termasuk dalam koran *Angkatan Bersendjata*.

Sebagaimana yang tertulis dan dimuat, sebuah foto jenazah Habib Ali yang sedang dicium oleh salah satu pelayat tertera pada halaman pertama koran *Angkatan Bersendjata* edisi Hari Selasa, 15 Oktober 1968 atau 23 Rajab 1388 H, yaitu:

“Ulama terbesar di Djakarta Habib Ali Al Habsji telah wafat dirumahnja Djl. Kwitang Djakarta djam 20.45 12 Oktober 1968 dengan usia 102 tahun dan telah dimakamkan dikompleks Mesdjid Kwitang djam 16.00 kemarin. Gambar: Djenazah Habib Ali Al Habsji sedang dikelilingi oleh para alim ulama, jang sedang membatjakan doa selamat”.

Habib Ali dimakamkan pada hari Senin, 14 Oktober 1968. Pemerintah Republik Indonesia menetapkan hari pemakaman tersebut sebagai Hari Berkabung Nasional, dengan himbauan kepada seluruh

⁸⁷ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah. 17 Habaib Berpengaruh di Indonesia, Malang: Pustaka Basma, 2013, hal. 132.

rakyat untuk memasang bendera setengah tiang sebagai bentuk penghormatan atas jasa-jasa beliau bagi bangsa dan negara.

Sepanjang Jl. Kramat II hingga menuju ke kediamannya, Habib Ali dipadati oleh ribuan pelayat yang hendak bertakziah. Sejumlah ulama terkenal dari berbagai penjuru Tanah Air dan para pejabat petinggi negara pun turut berbondong-bondong menghadiri upacara pemakamannya. Beberapa di antaranya terlihat hadir, seperti Habib Soleh bin Mukhsin Al-Hamid (Habib Soleh Tanggul), yang kala itu menjadi pemimpin doa, Habib Abdullah bin Salim Al-Attas (Jakarta), yang mengkafani dan memandikan jenazah Habib Ali, serta Al-Habib Muhammad Anies bin Alwi bin Ali Al-Habsyi (Solo), yang menjadi imam shalat jenazah.

Habib Salim bin Ahmad bin Jindan, seorang sahabat seperjuangan di jalan Allah, memberikan sambutan di depan jenazah Habib Ali. Pada kesempatan tersebut, Habib Salim bin Ahmad bin Jindan juga berpesan agar perjuangan Habib Ali diteruskan dan agar ajaran-ajaran beliau selalu dipegang teguh. Selain itu, Habib Salim sekaligus membai'at Habib Muhammad, putera dari Habib Ali, sebagai khalifah dan penerus Majelis Taklim Habib Ali Kwitang. Habib Salim pun memberikan pesan khusus kepada Habib Muhammad agar selalu melanjutkan perjuangan ayahnya dan memegang teguh akidah Alawiyyin.⁸⁸

Dalam buku *Riwayat Habib Ali Al-Habsyi Kwitang: Sumur Yang Tak Pernah Kering* disebutkan bahwa Habib Ali Kwitang mungkin merupakan satu-satunya hamba Allah yang jenazahnya dimandikan menggunakan air zam-zam. Hal ini berkaitan dengan kebiasaan beliau selama 40 hari menjelang wafat, di mana setiap hari beliau hanya mengonsumsi air zam-zam yang diberikan oleh murid-muridnya, dengan jumlah mencapai dua setengah tong besar.

Padatnya para jamaah yang bertakziah membuat keranda jenazah Habib Ali sama sekali tidak dapat bergerak dari rumahnya menuju ke pemakaman yang hanya berjarak sekitar 200 meter. Untuk menuju ke pemakaman, keranda jenazah Habib Ali terpaksa harus melewati ribuan pelayat. Pembacaan tahlil dan yasin yang dilantunkan oleh para pelayat tak pernah terhenti, sekaligus diiringi dengan deraian air mata mereka, sebagai ungkapan penghormatan dan rasa kehilangan terhadap seorang ulama yang sangat dicintai. Mereka

⁸⁸ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*,” dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 58.

melepas kembalinya Habib Ali untuk menghadap ke pangkuan-Nya dengan penuh kesedihan.⁸⁹

Wafatnya Habib Ali merupakan suatu peristiwa besar, karena momen tersebut sekaligus menjadi pengangkatan sosok penerus dari khalifah Kwitang, seperti yang telah dipaparkan pada paragraf sebelumnya. Habib Salim membai'at putera Habib Ali, yaitu Al-Habib Muhammad bin Ali Al-Habsyi, sebagai penerus sekaligus pemimpin Majelis Taklim Kwitang. Perihal ini merupakan amanah yang ditinggalkan oleh Habib Ali dan tertulis dalam surat wasiatnya. Peristiwa tersebut disaksikan oleh para ulama, baik dari kalangan Alawiyyin yang berasal dari Indonesia maupun luar negeri, maupun dari kalangan ulama-ulama asli Tanah Air.

Setelah wafatnya Habib Ali, puteranya, Habib Muhammad, sebagai khalifah penerus perjuangannya, mengemban amanah untuk terus melanjutkan syiar dakwah di Majelis Taklim Kwitang. Setelah wafatnya Habib Muhammad pada tahun 1993, penerusnya dilanjutkan oleh Habib Abdurrahman. Kini, setelah Habib Abdurrahman wafat pada 15 Januari yang lalu, kekhalifahan dilanjutkan oleh puteranya, yaitu Habib Ali bin Abdurrahman bin Muhammad bin Ali Al-Habsyi.⁹⁰

E. Wilayah Kwitang

1. Sejarah Wilayah Kwitang

f. Nama-nama lokasi di Jakarta yang telah ada sejak masa prakolonial tercatat dalam dua naskah lontar kuno, yaitu *Bujangga Manik* dan *Carita Parahyangan*. Pada masa kolonial, wilayah Jakarta diberi penamaan dalam bahasa Belanda; namun, nama-nama kawasan atau jalan yang telah dikenal masyarakat setempat tetap dipertahankan, sedangkan wilayah yang belum memiliki sebutan diberikan nama baru dalam bahasa Belanda. Salah satu wilayah tersebut adalah Kwitang, yang dulunya termasuk dalam kecamatan Senen dan telah ada sejak zaman dahulu. Nama Senen berasal dari pasar yang didirikan oleh Justinus Vinck, seorang tuan tanah Belanda, yang berlokasi dekat Gunung Sahari—dahulu dikenal dengan nama Grote Zuiderweg. Pasar ini awalnya dikenal masyarakat sekitar sebagai Vinckpasser (Pasar Vinck) karena didirikan oleh Vinck, dan hanya dibuka pada hari Senin sehingga dinamakan Pasar Senin.

⁸⁹ Habib Abdurrahman Al-Habsyi, *Riwayat Habib Ali al-Habsyi Kwitang: Sumur Yang Tak Pernah Kering*, Jakarta: Islamic Center Indonesia, 2010, hal. 36.

⁹⁰ Rihla Natasya, *Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia*,” dalam Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018, hal. 60.

Seiring tingginya minat masyarakat untuk berbelanja, pada tahun 1766 M pasar ini mulai dibuka pada hari-hari lainnya.⁹¹

Kwitang dikenal sebagai kawasan yang populer dengan perdagangan buku bekas. Kawasan ini terletak di sebelah timur Pasar Senen, yang pada masa lampau dikenal dengan nama Vinckpasser dan dihuni oleh komunitas Tionghoa. Asal-usul nama Kwitang berasal dari nama tuan tanah setempat, yaitu Kwee Tang Kiam atau Kwee Tiam Kiam. Sejak saat itu, wilayah timur Kecamatan Senen tersebut dikenal dengan sebutan Kwitang hingga sekarang.⁹²

Masyarakat Betawi menyebut wilayah ini sebagai Kampung Si Kwitang karena hampir seluruh tanah di sekitar kediaman Kwee Tang dimiliki olehnya, sehingga ia dikenal sebagai tuan tanah atau cukong. Namun, kepemilikan tanah tersebut perlahan menyusut dan akhirnya dijual kepada komunitas Arab, akibat kebiasaan anak tunggal Kwee Tang yang gemar berjudi. Komunitas Arab kemudian mendirikan sebuah masjid yang dinamakan Masjid Ar-Riyadh, lebih dikenal dengan sebutan Masjid Kwitang, yang diresmikan pada tahun 1963 oleh Presiden Soekarno. Selain itu, Kwitang juga terkenal sebagai wilayah yang melahirkan para jawara silat Betawi, para pendekar yang berjuang mempertahankan tanah kelahirannya dari penjajahan Belanda.⁹³

1. Demografi Wilayah Kwitang

Secara geografis, Kwitang berada di dataran rendah dengan ketinggian sekitar 4 meter di atas permukaan laut dan memiliki kepadatan penduduk sekitar 358 orang per kilometer persegi. Di bagian barat dan selatan, wilayah ini dilintasi oleh aliran Sungai Ciliwung, sedangkan sisi timur dan utara dibatasi oleh kawasan pertokoan. Kwitang juga memiliki situs budaya berupa makam yang kini berfungsi sebagai destinasi wisata rohani bagi masyarakat setempat. Sejak masa lampau, Kwitang dikenal sebagai daerah perkotaan karena penduduk asli wilayah ini sebagian besar telah pindah, digantikan oleh pendatang dari berbagai daerah di Jawa, luar Jawa, serta dari negara lain seperti Tiongkok, Arab, dan Pakistan.

Berdasarkan SK Gubernur DKI Jakarta No. 171 Tahun 2010, Kelurahan Kwitang ditetapkan memiliki 9 Rukun Warga (RW) dan 81 Rukun Tetangga (RT). Batas wilayah Kelurahan Kwitang ditentukan

⁹¹ Rachmat Ruchiat, *Asal-Usul Nama Tempat di Jakarta*, Jakarta: Mansup Jakarta, 2012, hal. 141.

⁹² Naufal Agil Wajdi, "Tradisi Ziarah Kubur: Studi Kasus Ziarah Makam Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi Kwitang," hal. 20.

⁹³ Naufal Agil Wajdi, "Tradisi Ziarah Kubur: Studi Kasus Ziarah Makam Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi Kwitang," hal. 20.

sebagai berikut: di utara berbatasan dengan Kelurahan Senen, di timur berbatasan dengan Kelurahan Kramat, di selatan berbatasan dengan Kelurahan Kenari, dan di barat berbatasan dengan Kali Ciliwung serta Kelurahan Kebon Sirih.



Keterangan: Peta wilayah Kwitang, Profil Wilayah Kwitang (Profil Kelurahan Kwitang: Provinsi DKI Jakarta Kecamatan Senen Kelurahan Kwitang 2014).

Kwitang terletak pada koordinat garis bujur $6^{\circ}11'S$ dan $106^{\circ}50'E$, dengan luas wilayah mencapai 44,7 hektar. Berdasarkan data kependudukan yang diakses melalui portal Kecamatan Senen, pada tahun 2025 tercatat sebanyak 18.300 jiwa atau 6.423 keluarga yang menetap di Kwitang. Dari jumlah tersebut, 9.147 jiwa adalah laki-laki dan 9.153 jiwa adalah perempuan. Berdasarkan kelompok usia, jumlah penduduk dengan usia balita (0-5 tahun) tercatat sebanyak 1.002 jiwa, usia anak (6-14 tahun) sebanyak 4.707 jiwa, usia produktif

(15-64 tahun) sebanyak 13.306 jiwa, dan usia lansia (lebih dari 60 tahun) sebanyak 2.340 jiwa.⁹⁴

2. Kondisi Sosial dan Agama Lingkungan Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi

Penduduk Kwitang bukanlah murni berasal dari kalangan Betawi, melainkan telah mengalami perubahan demografis seiring proses urbanisasi. Sebagai wilayah yang strategis bagi pelaku bisnis dan pekerja kantor, Kwitang banyak didiami pendatang dari luar Jakarta, sehingga kepadatan penduduk meningkat secara signifikan. Kondisi ini memengaruhi berbagai aspek kehidupan, khususnya di bidang ekonomi, sehingga menjadikan Kwitang sebagai kawasan dengan kelas ekonomi menengah ke bawah.

Berdasarkan data survei kependudukan tingkat kelurahan, Kwitang memiliki tingkat pengangguran yang cukup tinggi, yaitu mencapai 4.987 orang. Dari sektor pekerjaan, sebagian besar pria bekerja sebagai pengusaha kecil menengah sebanyak 423 orang, dan karyawan perusahaan swasta berjumlah 3.075 orang. Sementara itu, mayoritas wanita di Kwitang bekerja sebagai pembantu rumah tangga (PRT) sebanyak 301 orang, sedangkan sisanya menjadi karyawan perusahaan swasta sebanyak 1.965 orang.⁹⁵

Di Kwitang, antusiasme terhadap pendidikan tergolong rendah. Berdasarkan survei kependudukan, hampir 45% masyarakat hanya menyelesaikan pendidikan hingga tingkat Sekolah Dasar (SD). Sebagian besar penduduk lainnya mencapai tingkat Sekolah Menengah Pertama (SMP) atau Sekolah Menengah Atas (SMA), sementara yang melanjutkan ke perguruan tinggi sangat sedikit. Kondisi ini menunjukkan tantangan signifikan dalam meningkatkan kualitas pendidikan dan akses terhadap pendidikan tinggi di wilayah Kwitang.⁹⁶

Rendahnya tingkat pendidikan di Kwitang berdampak pada tidak sesuainya keterampilan dan kualifikasi para pekerja dengan persyaratan yang dibutuhkan oleh lapangan pekerjaan yang ada. Hal ini menyebabkan tingginya tingkat pengangguran di wilayah tersebut. Selain itu, rendahnya kesadaran masyarakat terhadap pentingnya pendidikan dan pengembangan keterampilan turut menjadi faktor penghambat kemajuan ekonomi di Kwitang. Akibatnya, perekonomian di daerah ini cenderung stagnan dan tidak berkembang

⁹⁴ Kecamatan Senen, dalam https://pusat.jakarta.go.id/kec-senen/data_kependudukan.

⁹⁵ Profil Kelurahan Kwitang Provinsi DKI Jakarta Kecamatan Senen Kelurahan Kwitang 2014

⁹⁶ Profil Kelurahan Kwitang Provinsi DKI Jakarta Kecamatan Senen Kelurahan Kwitang 2014

dengan maksimal. Masyarakat Kwitang membutuhkan perhatian lebih dalam hal pendidikan dan pelatihan keterampilan agar bisa meningkatkan kualitas hidup dan berkontribusi pada pertumbuhan ekonomi daerah.

Masuknya Islam ke Kwitang diawali oleh kedatangan komunitas keturunan Arab yang membeli tanah di wilayah tersebut. Komunitas ini kemudian mendirikan masjid sebagai tempat ibadah bagi mereka sendiri maupun masyarakat sekitar yang menganut Islam. Para keturunan Arab tersebut sebagian besar adalah pedagang, saudagar, dan pendakwah ulung yang berperan penting dalam penyebaran Islam di Kwitang. Selain berdagang, mereka juga aktif mengajarkan ajaran Islam kepada masyarakat sekitar. Seiring waktu, Kwitang berkembang menjadi pusat pembelajaran agama, menarik para santri dan warga yang haus ilmu, sehingga banyak yang memutuskan untuk menetap di kawasan ini.⁹⁷

Salah satu ulama yang menetap di Kwitang adalah Habib Abdurrahman, ayah dari Habib Ali Kwitang, yang hijrah dari Semarang ke Jakarta dan memutuskan untuk tinggal di kawasan Kwitang. Habib Abdurrahman dikenal sebagai seorang pendakwah yang memiliki ilmu agama yang mendalam dan cara penyampaian yang santun. Melalui dakwahnya yang penuh hikmah, beliau berhasil menarik perhatian masyarakat Kwitang. Cara beliau menyampaikan ajaran Islam dengan penuh kelembutan membuat banyak orang yang sebelumnya belum memeluk Islam merasa tersentuh dan akhirnya mengikuti ajaran Islam yang beliau sampaikan.⁹⁸

F. Keistimewaan Makam Habib Kwitang Sebagai Situs Religius

Salah satu situs wisata religi terkenal di Kwitang adalah Makam Keramat Masjid Ar-Riyadh, yang terletak di Jalan Kembang VI No. 4A RT 01/02, Kwitang, Jakarta Pusat. Masjid bersejarah ini berada di tengah permukiman padat sehingga tidak memiliki halaman luas, namun tetap ramai dikunjungi masyarakat untuk beribadah maupun berziarah.⁹⁹

Masjid ini juga memiliki kedekatan dengan komunitas Arab di Kwitang dan menjadi pusat kegiatan keagamaan bagi warga sekitar, serta menjadi tempat untuk melakukan ziarah, terutama bagi mereka yang ingin

⁹⁷ Zaenudin HM, *212 Asal-Usul Djakarta Tempoe Doeloe*, Jakarta: Ufuk, 2012, hal. 322.

⁹⁸ Abdul Qodir Umar Mauladdawilah, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, Jakarta: Pustaka Basmah, 2009, hal. 20.

⁹⁹ Ahsana Mustika Ati, "Pengelolaan Wisata Religi; Studi Kasus Makam Sultan Hadiwijaya Untuk Pengembangan Dakwah", dalam *Skripsi*, Semarang: Institut Agama Islam Walisongo, 2011, hal. 34.

mendoakan makam para ulama yang berada di sekitarnya, termasuk makam Habib Ali Kwitang. Masjid Ar-Riyadh Kwitang bukan hanya sekedar tempat ibadah, tetapi juga menjadi simbol penting bagi sejarah Islam di kawasan tersebut.

Masjid Jami' Ar-Riyadh memiliki sejarah yang panjang dalam proses pendiriannya. Kehadiran masjid ini merupakan hasil dari upaya yang besar untuk menyediakan sarana ibadah serta menghidupkan aktivitas keagamaan bagi umat Islam, khususnya di kawasan Kampung Kwitang. Dalam wawancara yang dilakukan penulis pada 22 April 2018 di Majelis Taklim Kwitang, Habib Ali mengungkapkan bahwa sebelum menjadi masjid, tempat ini awalnya hanyalah sebuah mushola kecil yang dibangun dengan atap rumbia dan tiang bambu. Mushola tersebut kemudian direnovasi oleh Habib Ali Kwitang menjadi masjid, yang awalnya diberi nama Masjid Jami' Quwatul Ummah, namun kemudian diubah menjadi Masjid Jami' Ar-Riyadh, yang juga dikenal dengan nama Masjid Jami' Kwitang. Masjid beserta tanah tempatnya berdiri merupakan bagian dari aset keluarga bermarga Al-Kaff, yang pada saat itu dikelola oleh Sayyid al-Habib Abdurrahman bin Syech Al-Kaff.¹⁰⁰

Masjid Jami' Ar-Riyadh hingga kini tetap berdiri megah dengan arsitektur yang terpelihara dengan baik. Masjid ini berfungsi tidak hanya sebagai tempat ibadah bagi warga sekitar, tetapi juga sering dikunjungi oleh pengunjung dari luar kota, baik untuk menunaikan shalat sunnah maupun wajib. Selain itu, Makam Keramat Habib Ali Al-Habsyi di kompleks masjid menjadi destinasi wisata religi yang menarik, dikunjungi wisatawan lokal maupun mancanegara dari Hadramaut, Singapura, China, Malaysia, dan negara lainnya.

G. Pelaksanaan Ritual Ziarah Kubur di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi

Kegiatan ziarah ke makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kwitang berlangsung setiap hari sepanjang waktu, 24 jam nonstop, sehingga peziarah dapat datang kapan saja sesuai dengan kemampuan dan waktu mereka. Dengan akses yang selalu terbuka, para peziarah tidak perlu khawatir makam tersebut akan ditutup, sehingga mereka bisa datang kapan saja dan menghabiskan waktu sesuai kebutuhan. Hal ini dibenarkan oleh penjaga makam, Bang Husin, yang menyatakan bahwa peziarah yang datang berasal dari berbagai daerah di luar Jakarta maupun dari wilayah sekitarnya. Mereka biasanya datang secara berkelompok, baik dari

¹⁰⁰ Nur Indah Sari, "Peningkatan Spiritualitas Melalui Wisata Religi di Makam Keramat Kwitang Jakarta", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 14, No. 1, 2018, hal. 8.

majelis taklim maupun dari pesantren yang sedang melakukan perjalanan spiritual.¹⁰¹

Sebelum pandemi COVID-19 pada 2019, antusiasme masyarakat untuk berziarah ke makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi sangat tinggi, terutama pada hari Minggu dan bulan-bulan Maulid serta hari besar Islam lainnya. Rata-rata jumlah peziarah pada hari Minggu berkisar antara 500 hingga 1.000 orang, belum termasuk saat haul atau kegiatan besar yang bisa menarik ribuan jamaah. Para peziarah datang dari berbagai wilayah di Indonesia seperti Jakarta, Bogor, Depok, Tangerang, Bekasi, serta dari luar Jawa Barat seperti Jawa Tengah, Jawa Timur, Sumatra, dan Kalimantan. Bahkan, ada peziarah dari luar negeri, termasuk Malaysia, Brunei, Singapura, Thailand, Arab Saudi, dan Yaman. Setiap minggunya, jumlah peziarah terlihat dari banyaknya kendaraan yang terparkir di sekitar area makam, dengan mayoritas berpelat B dan A. Sebagian besar jamaah merupakan murid atau pengikut dari para murid Habib Ali Kwitang yang kini tersebar di berbagai daerah di Indonesia.¹⁰²

Mayoritas peziarah yang datang ke makam Habib Ali Kwitang adalah jamaah dari Majelis Taklim Kwitang sendiri atau dari majelis taklim yang diasuh oleh murid-murid beliau. Selain itu, sebagian peziarah datang atas rekomendasi teman, keluarga, atau hasil pencarian informasi melalui internet. Hal ini mencerminkan besarnya pengaruh dan keberhasilan dakwah Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam menyebarkan ajaran Islam, khususnya di kalangan masyarakat Jakarta dan sekitarnya.

1. Administrasi

Sebelum pandemi COVID-19, peziarah dari luar daerah yang ingin berziarah ke makam Habib Ali Kwitang wajib melalui prosedur tertentu. Mereka harus meminta izin terlebih dahulu kepada Habib Ali Abdurrahman, cicit Habib Ali Kwitang, menunggu di ruang Majelis Taklim, dan baru diantar secara langsung oleh beliau jika rombongan terdiri dari laki-laki, atau oleh istri beliau jika rombongan perempuan. Jika keduanya berhalangan, staf Habib Ali yang mendampingi. Apabila rombongan memiliki pemimpin sendiri, mereka diperbolehkan memimpin ziarah secara mandiri. Setelah pandemi COVID-19, terjadi penurunan signifikan jumlah peziarah, dan saat ini

¹⁰¹ Bapak Richard, Kuncen Makam Habib Ali Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

¹⁰² Bang Andri, Warga Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

pengunjung dapat langsung mengunjungi makam tanpa perlu meminta izin terlebih dahulu kepada Habib Ali Abdurrahman.¹⁰³

Setiap hari Minggu, makam Habib Ali selalu ramai dikunjungi oleh peziarah sebelum mereka menghadiri majelis taklim. Hal ini mencerminkan tingginya rasa hormat dan kecintaan masyarakat Kwitang terhadap Habib Ali bin Abdurrahman sebagai seorang ulama besar. Berbeda dengan tempat ziarah lain yang biasanya memiliki persyaratan administratif, di makam Habib Ali tidak diberlakukan aturan yang ketat. Para peziarah tidak diwajibkan menyerahkan identitas seperti KTP, cukup dengan memberi laporan kepada penjaga makam atau menghubungi Habib Ali Abdurrahman terlebih dahulu. Untuk bersedekah pun tidak ditentukan jumlahnya, melainkan disesuaikan dengan keikhlasan masing-masing peziarah. Dana sedekah ini digunakan untuk operasional dan pemeliharaan makam maupun masjid, termasuk kebersihan dan perawatan fasilitas.

Prosedur ini sudah diterapkan sejak kepemimpinan Habib Muhammad bin Ali Al-Habsyi menggantikan ayahnya, dan tetap dijalankan hingga kini oleh cicitnya, Habib Ali Abdurrahman Al-Habsyi. Bagi peziarah yang datang secara individu, diperbolehkan langsung menuju makam tanpa perlu izin khusus dari ahli waris makam. Sementara itu, kuncen hanya bertugas mengawasi aktivitas peziarah dan menegur jika ada pelanggaran aturan. Pada bulan Maulid dan bulan Sya'ban, jumlah peziarah dari luar daerah seperti Kalimantan dan Sumatra meningkat drastis, karena periode tersebut merupakan puncak kunjungan dari luar Jakarta.¹⁰⁴

2. Larangan di Makam Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi

Secara umum, berziarah ke makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi tidak memerlukan prosedur yang rumit seperti halnya ziarah ke makam-makam tokoh Wali Songo, terutama bagi rombongan. Proses ziarah ke makam Habib Ali Kwitang relatif sederhana dan tidak seketat di beberapa lokasi ziarah lainnya di Pulau Jawa. Namun, para peziarah tetap diharuskan untuk menjaga niat yang

¹⁰³ Bapak Richard, Kuncen Makam Habib Ali Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

¹⁰⁴ Bapak Richard, Kuncen Makam Habib Ali Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

lurus, tidak melakukan hal-hal yang menyimpang, serta mematuhi aturan yang telah ditetapkan.

Sebelum wafat, Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi meninggalkan beberapa wasiat kepada putranya, Habib Muhammad bin Ali Al-Habsyi. Isi dari wasiat tersebut antara lain:¹⁰⁵

- a. Peziarah tidak diperkenankan membawa makanan atau minuman ke dalam area makam. Larangan membawa minuman diberlakukan untuk menghindari kemungkinan terjadinya perbuatan syirik, seperti menggunakan air dari makam untuk tujuan penyembuhan.
- b. Tidak diperbolehkan menempatkan kotak amal di dalam makam.
- c. Dilarang membakar kemenyan di area makam.
- d. Peziarah tidak boleh berniat meminta sesuatu kepada penghuni makam; segala permohonan hanya boleh ditujukan kepada Allah SWT.

Namun, setelah wafatnya Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi, banyak peziarah yang tidak mematuhi wasiat beliau. Menurut penuturan Bapak Richard, para peziarah pada saat itu telah terbiasa dengan tradisi ziarah ke makam Wali Songo, terutama Sunan Gunung Jati, yang masih kental dengan unsur mistik. Budaya ziarah di makam tersebut sudah mengakar kuat, seperti kebiasaan melempar uang ke area makam, membawa kemenyan, dan melakukan praktik serupa lainnya, yang dianggap lumrah dan tidak dilarang. Kebiasaan ini kemudian terbawa ke makam Habib Ali Kwitang, sehingga wasiat beliau sering kali diabaikan. Hal ini memicu kemarahan Habib Abdurrahman bin Muhammad Al-Habsyi, cucu dari Habib Ali, karena melihat para peziarah melemparkan uang dan berdoa langsung di makam, bertentangan dengan pesan kakeknya.

Habib Abdurrahman memasang pengumuman yang memuat wasiat dari kakeknya, Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Pengumuman tersebut dipasang secara jelas di setiap dinding yang mengarah ke area makam, termasuk di dalam area makam itu sendiri. Tujuannya agar semua peziarah mengetahui dan menghormati aturan yang telah ditetapkan. Namun, menurut penuturan Bapak Richard, terdapat pengecualian terkait larangan membakar kemenyan—hanya keluarga atau keturunan almarhum yang diizinkan membakar wangi-wangian saat berziarah ke makam.

3. Tata Cara Ziarah

Tidak ada aturan baku dalam tata cara ziarah di makam Habib Ali Kwitang. Lazimnya setibanya di makam, peziarah disunnahkan untuk

¹⁰⁵ Survey di Makam Keramat Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi, 29 Mei 2025.

mengucapkan salam kepada ahli kubur dengan penuh hormat, seperti ucapan *“Assalamu’alaikum ya ahlil qubur, antumus-sabiqun wa nahnu bil-athari in shaa Allah”*. Setelah itu, luruskan niat bahwa ziarah dilakukan semata-mata untuk mendoakan almarhum dan sebagai pengingat akan kematian, bukan untuk meminta pertolongan atau keberkahan dari penghuni makam. Peziarah kemudian bisa duduk dengan tenang dan mulai membaca surah Al-Fatihah yang dihadiahkan kepada Rasulullah SAW, para sahabat, para wali, khususnya kepada Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi. Setelah itu dilanjutkan dengan bacaan surat Yasin, Al-Ikhlâs (3 kali), Al-Falaq, An-Nas, Al-Baqarah: 1-5, dan ayat Kursi. Zikir yang dianjurkan di antaranya adalah tasbih (*Subhanallah*), tahmid (*Alhamdulillah*), takbir (*Allahu Akbar*), dan tahlil (*La ilaha illallah*) yang dibaca secara tartil dan penuh kekhusyukan. Kemudian peziarah dapat membaca doa khusus untuk ahli kubur seperti: *“Allahummaghfir lahu warhamhu wa ‘afih wa’fu ‘anhu...”* yang isinya memohonkan ampunan, rahmat, dan tempat terbaik di sisi Allah untuk almarhum. Dianjurkan pula untuk membaca doa penutup agar ziarah diterima dan diri sendiri senantiasa dijaga dalam iman dan taqwa. Sepanjang ziarah, menjaga adab adalah hal utama: tidak berbicara keras, tidak tertawa berlebihan, serta tidak melakukan ritual atau permintaan yang bertentangan dengan syariat Islam. Setelah selesai, peziarah dapat meninggalkan makam dengan kembali mengucapkan salam dan berdoa agar mendapat keberkahan dari niat baik serta keikhlasan dalam berziarah.¹⁰⁶

Ciri khas yang membedakan ziarah di makam Habib Ali Kwitang dari tempat-tempat lain adalah adanya tradisi pembacaan ghasidah setelah rangkaian doa dan zikir. Ghasidah merupakan bentuk ungkapan pujian dan munajat kepada Allah SWT serta shalawat kepada Nabi Muhammad SAW yang dibacakan dalam bentuk syair. Syair-syair ini biasanya berasal dari karya ulama besar seperti Habib Sholeh Tanggul atau Habib Muhammad Ba’abud Lawang, dan dibacakan dengan irama khas yang penuh kekhusyukan. Tradisi ini menjadi bagian penting dari ziarah karena mencerminkan kecintaan kepada Allah dan Rasulullah serta penghormatan kepada ulama. Di kompleks makam Habib Ali Kwitang sendiri terdapat tiga makam, yaitu makam Habib Ali, anaknya, dan menantunya, serta cucunya, menjadikan tempat ini sebagai makam keluarga. Area pemakaman ini

¹⁰⁶ Bang Andri, Warga Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

relatif kecil jika dibandingkan dengan lokasi ziarah lain yang lebih luas, namun tetap ramai dikunjungi karena nilai spiritual dan sejarah yang tinggi.¹⁰⁷

4. Hari-Hari Istimewa Pelaksanaan Ziarah Kubur Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi

Setiap tempat ziarah memiliki waktu-waktu khusus yang dipenuhi oleh peziarah, terutama saat berlangsungnya kegiatan tradisi atau budaya yang menjadi bagian dari rutinitas keagamaan di lokasi tersebut. Keramaian tidak hanya terjadi pada Minggu pagi, tetapi juga pada hari-hari tertentu dan dalam momen-momen khusus ketika diselenggarakan acara keagamaan yang menarik lebih banyak jamaah untuk hadir. Adapun hari-hari tersebut antara lain:

- a. Tradisi pengkhataman kitab Shahih Bukhari di majlis Kwitang
Tradisi ini merupakan pengkhataman kitab Hadis Shahih Bukhari hingga tuntas, yang awalnya rutin dilakukan oleh Habib Ali Kwitang. Kegiatan tersebut kemudian diresmikan oleh Habib Ahmad bin Thalib Al-Attas saat beliau berkunjung ke Majelis Kwitang. Setelah wafatnya Habib Ali Kwitang, pengkhataman kitab Shahih Bukhari dipindahkan ke area makam dan dilaksanakan bersamaan dengan kegiatan ziarah kubur, yang dihadiri oleh para ulama dan peziarah laki-laki. Keesokan harinya, pengkhataman dilanjutkan kembali di Majelis Kwitang dan berlangsung selama tujuh hari.
- b. Pembacaan Asma Ul-Husna setiap awal bulan.
Pembacaan Asmaul Husna rutin dilakukan pada awal setiap bulan, tepatnya pada Minggu pertama, dalam majelis taklim Kwitang yang diadakan di makam Habib Ali Kwitang. Tradisi ini telah dimulai sejak masa hidup Habib Ali, di mana Asmaul Husna selalu dibacakan dalam majelis taklim yang beliau pimpin. Setelah beliau wafat, pembacaan Asmaul Husna dipindahkan ke makamnya sebagai bentuk penghormatan atas perjuangan beliau semasa hidup, sekaligus untuk menjaga agar tradisi ini tetap lestari dan tidak terlupakan.
- c. Haul Habib Ali Kwitang.
Menjelang pelaksanaan haul Habib Ali Kwitang, terdapat tradisi khusus yang disebut pembacaan *rauhah*, yaitu pembacaan kisah kehidupan Habib Ali Kwitang dalam bahasa Arab. Tradisi ini dilaksanakan setiap sore setelah salat Ashar, sebagai bagian dari

¹⁰⁷ Bapak Richard, Kuncen Makam Habib Ali Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

rangkaian acara haul yang puncaknya diadakan setelah salat Maghrib. Kegiatan ini biasanya dilaksanakan seminggu setelah peringatan Nisfu Sya'ban.

d. Pembacaan Maulid

Setiap tanggal 12 Rabi'ul Awal, tradisi pembacaan Maulid Nabi rutin diselenggarakan dan selalu dipadati oleh jamaah, khususnya dari wilayah Jakarta dan sekitarnya. Acara pembacaan Maulid ini dilaksanakan di area makam Habib Ali Kwitang, sebagai bentuk penghormatan dan peringatan kelahiran Nabi Muhammad SAW.

e. Bulan Puasa

Selama bulan Ramadan, makam Habib Ali Kwitang banyak dikunjungi oleh peziarah. Mereka tidak hanya datang untuk berziarah, tetapi juga ada yang melaksanakan pembacaan Al-Qur'an hingga khatam. Puncaknya, pada malam ke-25 Ramadan, Masjid Ar-Riyadh Kwitang menyelenggarakan acara Khatmil Qur'an yang selalu dipenuhi oleh jamaah. Pada kesempatan tersebut, para jamaah juga menyempatkan diri untuk berziarah ke makam Habib Ali Kwitang sebagai bagian dari kegiatan spiritual mereka.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Bang Andri, Warga Kwitang, wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 2025.

BAB IV

MANIFESTASI *LIVING QUR'AN* DALAM RITUAL ZIARAH KUBUR DI MAKAM KERAMAT HABIB ALI BIN ABDURRAHMAN AL- HABSYI

Fenomena keagamaan di Indonesia, khususnya praktik ziarah kubur, telah lama menjadi medan kajian yang kaya dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ritual ini bukan sekadar peninggalan masa lalu yang statis, melainkan sebuah tradisi yang terus hidup, berkembang, dan secara dinamis membentuk identitas religius masyarakat Muslim kontemporer. Ziarah kubur, dalam konteks sosial-keagamaan di Indonesia, tidak bisa dipandang hanya sebagai aktivitas kultural yang bersifat superfisial atau warisan nenek moyang yang diulang tanpa makna, melainkan merupakan ekspresi otentik dari pemahaman teologis, spiritual, dan historis yang mendalam. Ia menjadi jembatan antara masa lalu yang dihormati dan masa kini yang penuh tantangan, antara yang fana dan yang abadi, serta antara individu dan komunitas yang Saling berinteraksi dalam ruang sakral. Di tengah arus modernitas yang deras, disrupsi digital yang masif, dan keragaman interpretasi keagamaan yang kian kompleks, ziarah kubur di makam keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi di Kampung Kwitang, Jakarta Pusat, menjadi studi kasus yang menarik untuk mengamati bagaimana tradisi keagamaan bertransformasi, beradaptasi, dan secara resilient mempertahankan relevansinya dalam kehidupan umat.¹

¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 200.

Makam ini bukan sekadar tempat peristirahatan terakhir seorang ulama besar dan wali Allah yang dihormati, melainkan dipandang secara fundamental sebagai sebuah pusat spiritual (*spiritual hub*) yang aktif dan hidup, sebuah medium esoteris untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Keyakinan ini berakar kuat pada tradisi keilmuan Islam yang menghormati para *awliya Allah* (kekasih-kekasih Allah) dan mencari keberkahan (*tabarruk*) melalui mereka, sebuah praktik yang telah mengakar dalam kebudayaan religius Nusantara selama berabad-abad.² Kedekatan ini diyakini dicapai melalui perantara doa yang dipanjatkan, curahan keberkahan yang mengalir dari kesalehan sang wali, dan keteladanan agung yang diemban oleh Habib Ali selama masa hidupnya, menjadikannya sebagai salah satu pusat spiritual yang paling signifikan, ramai dikunjungi, dan memiliki daya tarik luar biasa bagi ribuan peziarah dari berbagai penjuru Indonesia, bahkan dari mancanegara. Setiap tahun, ribuan jamaah, tanpa memandang latar belakang sosial, ekonomi, atau pendidikan, tumpah ruah di area Kwitang untuk menghadiri haul (peringatan wafatnya) Habib Ali, sebuah peristiwa monumental yang menegaskan posisi makam ini sebagai episentrum keagamaan yang tak tergantikan.

Bab ini akan menguraikan secara komprehensif dan mendalam berbagai dimensi dari praktik ziarah kubur tersebut, menggali lapisan-lapisan makna yang tersembunyi di baliknya dan menyoroti bagaimana Al-Qur'an hidup dalam praksis ini. Dimulai dari analisis mendalam mengenai alasan dan tujuan peziarah yang kompleks dan multifaktorial, kemudian dilanjutkan dengan pemaknaan mendalam terhadap bacaan Al-Qur'an di lokasi tersebut, bagaimana teks suci ini secara metaforis 'dihidupkan' dalam praktik ritual, menjadi lebih dari sekadar deretan huruf. Selanjutnya, bab ini akan menganalisis fenomena ini secara ekstensif menggunakan kerangka teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang memungkinkan kita untuk membedah makna objektif, makna ekspresif, dan makna dokumenter dari praktik ziarah dan pembacaan Al-Qur'an, membuka perspektif baru tentang bagaimana pengetahuan keagamaan dikonstruksi dan diinternalisasi secara sosial.³ Bagian akhir akan berfokus pada manifestasi konkret dari nilai-nilai Al-Qur'an dalam perilaku keseharian peziarah, yang merupakan inti dari konsep *Living Qur'an*—transformasi teks menjadi tindakan, serta implikasinya yang luas dan mendalam terhadap pemahaman keagamaan mereka di ranah urban yang dinamis. Pendekatan ini akan secara jelas memperlihatkan bagaimana sebuah teks suci, yang ditulis ribuan tahun lalu,

² Abdul Hakim Murad, *Understanding the Four Madhhabs: The Facts About Ijtihad and Taqlid*, Cambridge: The Muslim Academic Trust, 2007, hal. 70.

³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936, hal. 25-30.

terus menginspirasi, membimbing, dan membentuk praksis sosial-keagamaan di era kontemporer, tidak hanya sebagai ajaran normatif, tetapi juga sebagai kekuatan transformatif dalam kehidupan umat.

A. Alasan dan Tujuan Peziarah Melakukan Ziarah Kubur: Sebuah Penjelajahan Motivasi Spiritual, Psikologis, dan Sosial

Berdasarkan hasil wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan observasi partisipatif yang dilakukan secara ekstensif selama periode penelitian di makam keramat Habib Ali Kwitang, ditemukan beberapa alasan dominan yang menjadi motivasi utama masyarakat untuk melakukan ziarah ke lokasi ini. Alasan-alasan ini mencerminkan kompleksitas motivasi spiritual, personal, psikologis, dan sosial yang melandasi praktik keagamaan ini, menjadikannya lebih dari sekadar kunjungan fisik atau tradisi kosong yang tanpa makna, melainkan sebuah perjalanan batin yang penuh makna dan signifikansi eksistensial. Motivasi ini seringkali bersifat berlapis, tidak tunggal, dan saling terkait, mencerminkan dimensi holistik dari spiritualitas individu dalam konteks komunal yang kaya.

1. Memohon Keberkahan (*Tabarruk*) dan Harapan Doa yang Mustajab: Antara Keyakinan Transenden dan Kebutuhan Duniawi

Salah satu alasan fundamental yang secara konsisten diungkapkan dan menjadi daya tarik utama bagi banyak peziarah yang datang ke makam Habib Ali adalah niat tulus mereka untuk memohon keberkahan (*tabarruk*) dari Allah SWT. Keberkahan ini, dalam pandangan mereka, diyakini mengalir secara spiritual melalui perantara sosok mulia Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi, yang secara luas dikenal dan diyakini sebagai seorang wali Allah (kekasih Allah) yang memiliki kedudukan istimewa di sisi-Nya.⁴

Keyakinan ini berakar pada pandangan teologis yang kuat dalam tradisi *Ahlussunnah wal Jama'ah* bahwa doa seorang wali, atau doa yang dipanjatkan di dekat makam seorang wali, memiliki kedekatan khusus dengan Sang Pencipta, sehingga doa yang dipanjatkan melalui perantara mereka memiliki kemungkinan lebih besar untuk dikabulkan. Ini merupakan bentuk *tawassul* (perantaraan) yang diyakini sah dan tidak menyimpang dari ajaran tauhid.⁵ Penting untuk digarisbawahi secara tegas bahwa keyakinan ini, dalam pemahaman dan ekspresi peziarah, bukanlah dalam pengertian syirik atau penyekutuan Allah.

⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 250.

⁵ Yusuf al-Qardawi, *Fatawa Mu'asirah*, Kairo: Dar al-Qalam, 2002, hal. 685.

Mereka selalu menegaskan secara eksplisit dan implisit bahwa yang Maha Mengabulkan doa adalah Allah SWT semata. Perantara (*wasilah*) hanya berfungsi sebagai media untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan sebagai bentuk penghormatan yang mendalam kepada kekasih-kekasih-Nya. Ini adalah manifestasi dari cinta dan penghormatan yang mendalam kepada ulama sebagai pewaris nabi (*waratsatul anbiya'*), yang ilmunya, akhlaknya, dan kedekatannya dengan Allah dianggap sebagai sumber keberkahan yang terus memancar. Mereka memandang Habib Ali sebagai jembatan spiritual atau *wasilah* yang mengalirkan rahmat dan keberkahan Ilahi kepada mereka yang berziarah, sebuah koneksi transenden yang melampaui batas fisik. Konsep *tabarruk* ini selaras dengan ajaran Islam yang menganjurkan mencari *wasilah* untuk mendekatkan diri kepada Allah, sebagaimana termaktub dalam Surat al-Maidah/5: 35.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.

Ayat ini seringkali menjadi dasar teologis bagi praktik tawassul yang dilakukan di makam para wali, menjustifikasi legitimasi spiritualnya. Bentuk keberkahan yang dicari oleh para peziarah sangat beragam dan mencakup hampir setiap aspek kehidupan mereka, menunjukkan spektrum kebutuhan manusia yang luas dan multidimensional dari yang bersifat material hingga spiritual. Ini meliputi kelancaran rezeki dalam usaha atau pekerjaan yang sedang lesu, kesembuhan dari berbagai penyakit yang telah lama diderita dan tidak kunjung sembuh dengan pengobatan medis konvensional, kemudahan dalam urusan rumah tangga seperti menemukan jodoh yang tepat, melangsungkan pernikahan, atau memiliki keturunan setelah penantian panjang, kesuksesan dalam studi atau ujian yang krusial, hingga pencarian ketenangan batin yang seringkali sulit ditemukan dalam hiruk pikuk kehidupan perkotaan yang penuh tekanan, kompetisi, dan modernitas yang serba cepat. Seorang informan yang diwawancarai, Ibu Halimah, berusia sekitar 50 tahun yang rutin berziarah dari Bekasi setiap bulan, dengan tulus dan mata berkaca-kaca mengungkapkan perasaannya, "*Saya datang ke sini karena merasa tenang sekali, Pak, dan saya yakin doa saya lebih dikabulkan. Habib Ali itu kekasih Allah, seorang wali besar, insya*

*Allah barokahnya nyambung ke kita semua yang datang dengan niat baik."*⁶

Pernyataan ini secara gamblang merefleksikan adanya keyakinan kuat bahwa melalui perantaraan doa dan kedekatan spiritual Habib Ali, harapan dan permohonan mereka dapat lebih mudah sampai kepada Allah SWT. Mereka merasakan adanya energi spiritual positif yang memancar dari makam tersebut, sebuah aura kesucian yang dirasakan secara personal.

Para peziarah sering terlihat sangat khusyuk memanjatkan doa-doa pribadi mereka di sekitar makam, terkadang sambil menengadahkan tangan ke arah kiblat, mengusap nisan dengan lembut sebagai bentuk penghormatan yang mendalam, atau duduk diam dalam kontemplasi yang mendalam, mencari koneksi spiritual. Mereka meyakini bahwa atmosfer kesalehan yang terpancar dari makam Habib Ali dapat meningkatkan kualitas dan potensi penerimaan doa-doa mereka oleh Allah SWT, seolah-olah doa mereka 'dikuatkan' oleh aura kesalehan sang wali. Sebagai contoh konkret, Bapak Rahman, seorang bapak paruh baya berusia sekitar 55 tahun dari Tangerang Selatan, yang sehari-hari berprofesi sebagai pedagang kelontong di pasar tradisional yang tengah menghadapi masa sulit, mengungkapkan niatnya saat diwawancarai pada 10 Maret 2025.

*"Usaha saya lagi lesu sekali, sudah coba ke mana-mana tapi hasilnya kurang. Saya ke sini (makam Habib Ali) niatnya minta kelancaran rezeki, biar dagangan saya laris lagi. Saya percaya saja, Habib kan wali Allah, doanya pasti sampai ke Allah dan dikabulkan."*⁷

Pengamatan yang dilakukan selama beberapa kali kunjungan menunjukkan bahwa banyak peziarah membawa air dalam botol-botol kecil atau jerigen mini. Air tersebut kemudian dibacakan doa-doa dan surah-surah tertentu dari Al-Qur'an di dekat makam, yang mereka yakini air tersebut akan membawa keberkahan saat diminum atau disiramkan ke wajah dan tubuh, bahkan ada yang menggunakannya untuk pengobatan alternatif atau media ruqyah.⁸

Tradisi ini menunjukkan bagaimana *tabarruk* bukan hanya sekadar konsep abstrak, tetapi termanifestasi dalam praktik yang mendalam, multidimensional, dan sangat personal, mengintegrasikan spiritualitas, ritual, dan keyakinan akan khasiat non-fisik atau keberkahan. Hal ini menunjukkan bahwa kebutuhan spiritual manusia tidak selalu terpenuhi hanya dengan ritual formal, melainkan juga

⁶ Ibu Halimah, Wawancara, 29 Mei 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

⁷ Bapak Rahman, Wawancara, 29 Mei 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

⁸ Observasi Lapangan, 29 Mei 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

melalui interaksi dengan simbol-simbol kesucian dan situs-situs keramat yang memiliki daya tarik spiritual yang kuat.

2. Sebagai Sarana Introspeksi Diri (*Tadzakkur al-Maut* dan *Tazkiyah an-Nafs*): Refleksi Eksistensial di Tengah Kehidupan Fana

Di samping permohonan keberkahan, peziarah juga secara eksplisit mengungkapkan bahwa keberadaan makam dan suasana spiritual yang menyelimutinya secara kuat mengingatkan mereka akan hakikat kematian (*tadzakkur al-maut*). Kesadaran akan kefanaan hidup ini sangat selaras dengan sabda Nabi SAW yang menganjurkan,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكْثَرُ مَا ذَكَرَ هَازِمُ اللَّذَاتِ: الْمَوْتُ⁹

Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan, yakni kematian. (HR. at-Tirmidzi)

Hadis ini menjadi landasan kuat bagi peziarah kubur dalam tradisi Sunni, di mana tujuan utamanya adalah untuk mengambil pelajaran dari kematian dan mempersiapkan diri menghadapi akhirat. Dalam konteks ini, ziarah ke makam bukan sekadar kunjungan ke tempat peristirahatan terakhir seseorang, melainkan menjadi waktu dan ruang yang sangat berharga bagi mereka untuk merenung, bertafakur, dan melakukan evaluasi diri secara mendalam, meninjau kembali arah dan tujuan hidup mereka di dunia yang fana ini. Ini adalah momen untuk kalibrasi ulang spiritual.

Di tengah kesibukan dan tekanan hidup sehari-hari yang serba cepat, serba instan, dan seringkali didominasi oleh nilai-nilai materialistis dan hedonistik yang menyesatkan, makam ini menawarkan sebuah "ruang hening" yang langka dan otentik. Di sinilah peziarah dapat menjauh sejenak dari hiruk pikuk duniawi, meredakan kegelisahan yang membebani pikiran, menenangkan pikiran yang kalut, dan menemukan kembali fokus spiritual mereka yang mungkin sempat hilang. Mereka menggunakan momen ini untuk memikirkan kembali tujuan hidup yang sesungguhnya di mata Allah, mengevaluasi amal perbuatan yang telah mereka lakukan—baik kebaikan maupun dosa yang disengaja maupun tidak—serta merenungkan persiapan mereka menghadapi kehidupan akhirat yang abadi, yaitu pertanggungjawaban di hadapan Tuhan Yang Maha Adil. Banyak peziarah merasa bahwa momen kontemplasi ini secara kuat memicu kesadaran untuk memperbaiki diri (*ishlah an-nafs*), bertaubat

⁹ Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998, hal. 535.

dari dosa-dosa masa lalu dengan sungguh-sungguh, dan meningkatkan kualitas ibadah serta ketaatan mereka kepada Allah SWT secara konsisten.¹⁰

Pengamatan yang dilakukan selama penelitian menunjukkan pemandangan peziarah yang duduk bersimpuh di dekat makam, menatap nisan dengan tatapan penuh perenungan, seolah tengah berkomunikasi dengan diri sendiri tentang makna keberadaan dan tujuan hidup yang lebih dalam. Terkadang, terlihat pula beberapa peziarah yang meneteskan air mata dengan isak tangis yang tertahan, menunjukkan kedalaman emosi, penyesalan atas dosa yang telah lalu, dan ketulusan hati yang terpicu oleh kesadaran akan kematian dan pertanggungjawaban di kemudian hari. Momen emosional ini menjadi katalisator bagi transformasi spiritual yang mendalam, mendorong mereka untuk lebih mendekatkan diri kepada nilai-nilai kebaikan, kesalehan, dan menjauhi kemaksiatan yang dapat merusak diri. Suasana hening dan khushyuk di sekitar makam, meskipun di tengah keramaian peziarah yang silih berganti, seringkali berhasil menciptakan aura introspeksi yang sangat kuat, seolah waktu berhenti sejenak.

Siti, seorang mahasiswi berusia 20 tahun dari Jakarta, yang diwawancarai pada 29 Mei 2025, mengungkapkan pengalamannya dengan nada introspektif, *"Saya kalau lagi banyak pikiran, tugas numpuk, atau ngerasa jauh dari Allah, pasti ke sini. Di sini itu rasanya tenang sekali, semua masalah kayak kecil, terus jadi mikir, hidup ini buat apa kalau bukan ibadah dan persiapan akhirat. Rasanya seperti dibersihkan dari dosa."*¹¹

Terkadang, terlihat peziarah yang membawa buku-buku kecil berisi doa atau zikir, atau bahkan mushaf Al-Qur'an kecil, yang mereka baca dengan khushyuk sebagai bagian dari proses kontemplasi, penyerahan diri, dan *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa). Kehadiran makam para ulama, yang merepresentasikan akhir perjalanan hidup setiap manusia, secara langsung memantik kesadaran akan urgensi untuk memperbaiki diri sebelum ajal menjemput, menjadikan ziarah ini sebagai bentuk pengingat yang sangat efektif dan sarana peningkatan spiritualitas yang berkelanjutan.¹²

3. Menjalinkan Hubungan Spiritualitas dan Tradisi Keilmuan (*Sanad dan Istiqamah*): Menjaga Warisan Intelektual dan Spiritual

¹⁰ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal. 430.

¹¹ Siti, Wawancara, 15 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

¹² John Renard, *Friends of God: Islamic Saints in Theory and Practice*, Berkeley: University of California Press, 2008, hal. 123.

Bagi kalangan habaib, khususnya mereka yang memiliki garis keturunan langsung dari Nabi Muhammad SAW, serta komunitas Muslim keturunan Arab di Indonesia, ziarah ke makam Habib Ali memiliki ikatan historis, silsilah, dan spiritual yang jauh lebih kuat dan mendalam. Makam ini tidak hanya menjadi tempat untuk menziarahi seorang tokoh, melainkan juga sebuah titik sentral untuk menghidupkan kembali sanad spiritual, sanad keilmuan, dan silsilah dakwah Islam yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Tradisi ziarah ini adalah cara otentik mereka merawat, melestarikan, dan menguatkan warisan keagamaan dan intelektual nenek moyang mereka, yang merupakan bagian tak terpisahkan dari identitas diri mereka sebagai pewaris Nabi. Ini juga merupakan bentuk *istiqamah* (konsistensi) dalam mengikuti jejak para pendahulu yang saleh dan menjaga kemurnian ajaran.

Peziarah dari kalangan ini seringkali datang dalam kelompok keluarga besar, di mana para orang tua atau sesepuh akan mengambil peran aktif dalam menceritakan kembali kisah-kisah heroik, inspiratif, dan penuh karamah (keistimewaan) tentang Habib Ali, ajaran-ajarannya yang mendalam, serta peran pentingnya dalam penyebaran Islam yang damai dan toleran di Jakarta dan sekitarnya, sebuah dakwah yang mengedepankan akhlak mulia.¹³ Melalui narasi-narasi yang kaya akan nilai dan hikmah ini, ikatan spiritual dengan leluhur diperkuat secara emosional dan kognitif, dan sanad keilmuan dirasakan terus hidup, mengalir, dan terpelihara otentisitasnya dari berbagai distorsi.

Aktivitas keagamaan seperti pembacaan ratib Al-Haddad atau Ratib Al-Attas, pembacaan maulid Nabi SAW (misalnya Maulid Simtud Durar karya Habib Ali sendiri), atau pengkajian kitab-kitab karya Habib Ali juga sering dilakukan di area makam, semakin mengukuhkan hubungan spiritual dan tradisi ini, menjadikannya sebuah pusat pendidikan informal yang berkelanjutan. Bagi mereka, ziarah adalah bentuk penghormatan yang sangat tinggi, manifestasi cinta kepada ahli bait (keluarga Nabi), sekaligus komitmen yang kuat untuk melanjutkan estafet dakwah, menjaga kemurnian ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah, dan memelihara sanad keilmuan yang telah diwariskan dari generasi ke generasi dengan penuh tanggung jawab.¹⁴ Ini juga menjadi ajang reuni keluarga dan komunitas yang sangat efektif, mempererat tali silaturahmi yang tidak hanya berlandaskan pada ikatan darah, tetapi juga pada ikatan spiritual dan keilmuan yang

¹³ Huub de Jonge, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011, hal. 157.

¹⁴ Fathurrahman Kamal, "Sanad Keilmuan sebagai Benteng Tradisi Keilmuan Islam di Indonesia," *Jurnal Studi Islam*, No. 2, 2020, hal. 188.

kokoh dan tak terputuskan. Sebagai ilustrasi konkret, setiap peringatan haul Habib Ali, ribuan orang dari berbagai daerah di Indonesia, khususnya dari kalangan habaib, berkumpul memenuhi area makam dan jalan-jalan sekitarnya.

Dalam acara kolosal ini, sanad keilmuan dibacakan dengan lantang oleh para ulama, silsilah keturunan diperkenalkan, dan kisah-kisah hidup para leluhur mulia diulang kembali dengan penuh haru dan kebanggaan, menginspirasi generasi muda untuk melanjutkan perjuangan. Seorang sesepuh habaib, Sayyid Mustofa yang merupakan bagian dari keluarga besar Habib Ali dan salah satu pengelola majelis, menjelaskan dalam wawancara pada 29 Mei 2025, "*Kami datang ke sini untuk menguatkan silaturahmi keluarga, dan yang lebih penting, untuk mengingatkan anak cucu tentang perjuangan kakek moyang kami. Sanad ini adalah identitas kami, warisan keilmuan yang harus terus dijaga agar tidak terputus dari Rasulullah. Tanpa sanad, ilmu itu bisa sesat.*"¹⁵

Pertemuan semacam ini tidak hanya mempererat ikatan kekerabatan, tetapi juga berfungsi sebagai forum pendidikan informal yang sangat efektif dalam melestarikan ajaran dan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh keluarga besar habaib dan komunitas Muslim pada umumnya, membentuk karakter yang religius dan berbudaya, serta menjaga keberlangsungan tradisi keilmuan secara otentik.

4. Pemenuhan Nazar dan Ekspresi Ibadah Sosial (Kedermawanan Komunal): Dari Janji Pribadi hingga Solidaritas Bersama

Beberapa peziarah datang ke makam Habib Ali sebagai bentuk pemenuhan nazar yang sebelumnya mereka ucapkan dalam kondisi sulit, ketika menghadapi hajat tertentu yang sangat mendesak, atau sebagai bentuk ikhtiar spiritual untuk mendapatkan keberkahan dan kemudahan. Mereka datang dengan harapan yang kuat bahwa doa-doa mereka akan diijabah oleh Allah SWT melalui perantara Habib Ali. Setelah permohonan mereka terkabul, mereka kembali ke makam untuk menunaikan janji tersebut, seringkali dengan membaca surah-surah tertentu dari Al-Qur'an secara khusus (misalnya Surah Al-Waqi'ah untuk kelancaran rezeki, atau Al-Kahfi untuk perlindungan dari fitnah), bersedekah kepada fakir miskin di sekitar makam, atau mengadakan jamuan makan sederhana bagi peziarah lain dan masyarakat sekitar sebagai bentuk syukur.¹⁶

¹⁵ Sayyid Mustofa, Wawancara, 20 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1989, hal. 253.

Seorang peziarah dari Bogor, Bapak Hamzah, yang berusia sekitar 40 tahun dan berprofesi sebagai pengusaha kecil yang sempat terpuruk, menceritakan pengalamannya dalam wawancara pada 8 Juni 2025, *“Saya pernah punya hajat yang sulit sekali, terkait masalah bisnis. Lalu saya minta sama Allah sambil berjanji akan ke makam Habib Ali jika hajat saya terkabul. Setelah itu saya baca Yasin dan doa-doa di rumah dengan penuh harap, dan alhamdulillah, tidak lama kemudian doa saya terkabul, bisnis saya mulai membaik. Jadi saya datang lagi ke sini, sebagai rasa syukur yang mendalam dan menunaikan janji saya. Saya bawa nasi kotak seratus bungkus untuk dibagikan.”*¹⁷

Pengalaman pribadi seperti ini menunjukkan kuatnya dimensi pemenuhan janji, rasa syukur yang mendalam, dan ketaatan dalam praktik ziarah, yang secara erat mengikat antara ritual keagamaan dan pengalaman hidup personal.

Selain dimensi pemenuhan nazar, sebagian peziarah juga secara aktif menjadikan ziarah sebagai bagian dari ibadah sosial yang lebih luas, mewujudkan konsep kedermawanan komunal. Mereka tidak hanya datang sendirian, tetapi membawa serta anak-anak mereka untuk mengenalkan sosok ulama besar dan menanamkan nilai-nilai kesalehan, penghormatan kepada ulama, serta pentingnya berziarah sejak dini. Hal ini sangat sejalan dengan ajaran Islam tentang pentingnya pendidikan agama dalam keluarga dan pembentukan karakter Islami sejak usia muda, di mana anak-anak diajarkan untuk menghormati orang tua dan para ulama, sebagaimana dalam hadis yang menganjurkan berbuat baik kepada tetangga dan orang yang lebih tua.¹⁸

Bentuk ibadah sosial lainnya yang sangat sering dijumpai adalah dengan berbagi makanan atau minuman secara gratis kepada sesama peziarah yang ada di sekitar makam. Observasi menunjukkan pemandangan di mana air mineral kemasan, roti, biskuit, atau bahkan nasi kotak dibagikan secara sukarela dan tanpa pamrih, menciptakan suasana kebersamaan, kepedulian sosial, dan kehangatan yang mendalam di antara para peziarah. Tindakan ini bukan hanya ekspresi kedermawanan semata, tetapi juga manifestasi nyata dari nilai-nilai kebersamaan (*ukhuwah*), tolong-menolong (*ta'awun*), dan berbagi (*infaq/sedekah*) yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dihidupkan dalam konteks ritual ziarah.¹⁹

¹⁷ Bapak Hamzah, Wawancara, 12 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

¹⁸ Hadis riwayat Bukhari No. 6018 dan Muslim No. 2625, tentang berbuat baik kepada tetangga. Untuk adab terhadap orang tua dan yang lebih tua.

¹⁹ QS. Al-Maidah (5): 2.

Sebagai contoh, seorang ibu bernama Fatimah terlihat dengan senyum tulus membagikan bungkusan nasi kepada peziarah lain pada 8 Juni 2025, sambil berkata, "*Sedikit rezeki, semoga berkah untuk kita semua. Jangan dilihat isinya, tapi niatnya.*"²⁰ Hal ini menunjukkan bahwa tindakan berbagi tersebut dilakukan dengan niat ibadah dan mengharap keberkahan dari Allah SWT, bukan sekadar basa-basi atau pamer. Beberapa peziarah bahkan telah mengatur jadwal rutin untuk membawa makanan dalam jumlah besar untuk dibagikan, terutama pada hari-hari tertentu seperti Jumat atau saat acara peringatan haul, menciptakan siklus kedermawanan yang berkelanjutan dan saling menguatkan di lingkungan makam, sebuah bentuk *community engagement* yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan, memperkuat ikatan sosial dan solidaritas di antara para peziarah. Mereka melihat ini sebagai cara untuk melipatgandakan pahala dan keberkahan, karena berbagi di tempat yang dianggap mulia.

B. Pemaknaan Bacaan Al-Qur'an oleh Peziarah: Teks yang Hidup, Bermakna, dan Bernilai Performatif

Ritual ziarah kubur di makam keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi tidak dapat dilepaskan dari aktivitas pembacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an. Pembacaan ini merupakan inti dari praktik keagamaan di sana, yang melampaui sekadar ibadah formal atau pengucapan ritualistik yang tanpa makna. Bacaan Al-Qur'an di sini mengandung makna spiritual, simbolik, afektif, dan performatif yang mendalam bagi para peziarah. Melalui lisan mereka, teks Al-Qur'an tidak hanya dibaca dan dilafalkan, tetapi secara harfiah "dihidupkan" (*living Qur'an*) dalam ruang sosial yang sarat makna dan harapan, merepresentasikan interaksi dinamis antara teks, individu, komunitas, dan lingkungan sakral. Ini adalah bukti nyata bagaimana Al-Qur'an, sebagai kalam Ilahi, terus berdialog dengan realitas umatnya, menjadi pedoman yang relevan dan dinamis dalam kehidupan sehari-hari mereka, menciptakan pengalaman spiritual yang mendalam.²¹

1. Ayat dan Surah yang Dibaca Selama Ziarah: Pilihan yang Penuh Hikmah dan Keutamaan Teruji

Berdasarkan observasi lapangan dan wawancara dengan sejumlah peziarah dari berbagai latar belakang, diketahui bahwa surah-surah Al-Qur'an yang paling sering dibaca selama ziarah meliputi beberapa pilihan yang memiliki keutamaan khusus dan signifikansi religius yang tinggi dalam tradisi Islam, terutama terkait

²⁰ Ibu Fatimah, Observasi dan Wawancara Singkat, 8 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

²¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London: Routledge, 2008, hal. 161.

dengan mendoakan orang yang telah wafat, memohon perlindungan, dan mencari keberkahan:

a. Surah Yasin

Surah ini menjadi salah satu bacaan utama yang paling sering dilakukan, baik secara bersama-sama dalam majelis tahlil yang sering diselenggarakan (terutama pada malam Jumat atau acara haul tahunan), maupun secara individu oleh peziarah yang datang pada hari-hari biasa. Surah ini diyakini memiliki keutamaan besar bagi orang yang telah wafat, sebagaimana disebutkan dalam beberapa hadis Nabi SAW, salah satunya: "Bacakanlah Yasin atas orang yang meninggal di antara kalian".²²

Meskipun ada perbedaan pendapat mengenai derajat hadis ini di kalangan ulama hadis, namun dalam tradisi Muslim Indonesia, hadis ini menjadi landasan kuat untuk praktik pembacaan Yasin bagi ahli kubur. Peziarah meyakini bahwa pembacaan Surah Yasin akan meringankan beban ahli kubur, memberikan syafaat, dan mendatangkan rahmat serta ampunan bagi mereka. Suasana khuyuuk dan syahdu sangat terasa ketika ratusan, bahkan ribuan, peziarah bersama-sama melantunkan Surah Yasin, menciptakan gema spiritual yang menyelimuti seluruh area makam, bahkan hingga ke jalan-jalan di sekitarnya.

Proses pembacaan Yasin secara berjamaah seringkali dipimpin oleh seorang kiai atau habib lokal yang telah ditunjuk, memastikan kekhusyukan dan keselarasan bacaan dengan intonasi dan tajwid yang benar. Para peziarah membawa mushaf kecil, Al-Qur'an berukuran saku, atau membaca dari aplikasi Al-Qur'an di ponsel mereka. Sebelum memulai, biasanya ada intonasi niat yang dipanjatkan secara serentak yang menegaskan tujuan bersama untuk menghadaiahi pahala bacaan tersebut kepada Habib Ali dan seluruh kaum muslimin lainnya yang telah wafat. Keselarasan suara bacaan ini seringkali menciptakan getaran emosional yang kuat, membangkitkan rasa persatuan dan kekhusyukan kolektif yang mendalam, sebuah fenomena yang juga dapat diamati dalam studi etnografi tentang ritual keagamaan kolektif.

b. Al-Fatihah

Surah pembuka Al-Qur'an ini memiliki posisi yang sangat sentral dan vital dalam setiap ritual keagamaan Muslim. Ia dibaca secara rutin sebelum dan sesudah doa-doa, dan secara khusus sering "dihadaiaahkan" untuk arwah Habib Ali serta para leluhur dan

²² Hadis riwayat Abu Dawud No. 3121, dari sahabat Ma'qil bin Yasar. Hadis ini juga terdapat dalam Sunan Ibnu Majah No. 1448.

Muslimin yang telah berpulang. Para peziarah percaya bahwa pahala dari bacaan Al-Fatihah dapat sampai kepada almarhum dan menjadi bentuk sedekah pahala yang tak terputus, sebuah amal jariyah yang terus mengalir.

Ritual menghadiahi Al-Fatihah ini menunjukkan dimensi spiritualitas yang kuat, di mana peziarah merasa terhubung dengan arwah yang telah wafat melalui lantunan ayat suci ini, sebuah praktik yang berakar pada keyakinan akan sampainya doa dan pahala kepada orang mati dalam tradisi Islam Sunni. Niat "menghadiahi Al-Fatihah" biasanya diucapkan dalam hati atau secara lisan sebelum memulai pembacaan. Misalnya, peziarah akan mengucapkan, "*Ila`ruhi Sayyidil Walid Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi, Al-Fa`tiyah...*" diikuti dengan pembacaan surah tersebut dengan khusyuk.

Pemilihan Al-Fatihah sebagai "hadiah" tidak lepas dari posisinya sebagai *Ummul Kitab* (Induk Kitab) yang mencakup seluruh inti ajaran Al-Qur'an dan merupakan surah yang paling sering dibaca dalam shalat, sehingga diyakini memiliki keutamaan yang luar biasa untuk dihadiahkan kepada orang yang telah meninggal, bahkan setara dengan seluruh Al-Qur'an dalam beberapa riwayat yang populer di kalangan umat.

c. Al-Ikhlas, Al-Falaq, An-Nas

Ketiga surah pendek ini, yang secara kolektif dikenal sebagai *Al-Mu'awwidzatain* (dua pelindung, yaitu Al-Falaq dan An-Nas) bersama Al-Ikhlas yang diyakini setara sepertiga Al-Qur'an, dibaca sebagai bentuk perlindungan spiritual (*ruqyah*) dan permohonan penjagaan dari segala bentuk gangguan, baik dari jin, manusia, maupun dari kejahatan, sihir, dan musibah.²³

Peziarah sering membacanya berulang-ulang, kadang sambil mengusap tubuh mereka sendiri, atau mengusap air yang mereka bawa sebagai bentuk ikhtiar spiritual untuk mendapatkan perlindungan dan keberkahan. Keyakinan akan perlindungan ini memberikan rasa aman dan ketenangan bagi peziarah, terutama mereka yang datang dengan berbagai kegelisahan, kekhawatiran, atau masalah yang bersifat non-medis dan non-rasional. Ada beberapa kesaksian dari peziarah, meskipun tidak selalu dapat diverifikasi secara ilmiah, yang mengklaim bahwa mereka merasa lebih tenang dan terlindungi dari gangguan setelah rutin membaca

²³ Keutamaan surah Al-Ikhlas, Al-Falaq, dan An-Nas sebagai perlindungan disebutkan dalam hadis riwayat Bukhari No. 5017 dan Tirmidzi No. 3402.

surah-surah ini di makam, bahkan merasa ada aura positif yang mengelilingi mereka dan rumah mereka. Ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an secara praktis diyakini memiliki kekuatan protektif, terapeutik, dan penyembuh dalam kehidupan sehari-hari peziarah, melampaui fungsi bacaan ritual semata dan menjadi bagian dari mekanisme *coping* spiritual mereka.

d. Ayat Kursi (Surat. al-Baqarah/2: 255)

Ayat yang agung ini, yang dikenal dengan keutamaannya sebagai 'penghulu ayat-ayat Al-Qur'an' dan disebut sebagai ayat yang paling besar dalam Al-Qur'an, dibaca oleh sebagian peziarah yang datang dengan maksud meminta perlindungan yang lebih kuat dari berbagai bahaya, kekuatan batin untuk menghadapi tantangan hidup, atau bahkan pembukaan rezeki yang lancar dan berkah.²⁴

Ayat Kursi diyakini memiliki keistimewaan dan kekuatan besar dalam memberikan rasa aman dan ketenangan, serta membuka pintu-pintu keberkahan dan kemudahan dari Allah SWT. Ayat Kursi sering dibaca secara khusus oleh peziarah yang memiliki hajat tertentu yang berkaitan dengan perlindungan atau kelancaran rezeki. Misalnya, seorang pedagang kecil mungkin membaca Ayat Kursi berkali-kali dengan harapan usahanya lancar dan terhindar dari segala bentuk kesulitan atau persaingan yang tidak sehat yang bisa merugikannya. Observasi menunjukkan beberapa peziarah duduk bersandar pada dinding makam, memejamkan mata, dan melafalkan Ayat Kursi dengan suara lirih namun penuh penghayatan, seolah sedang berkomunikasi langsung dengan kekuatan Ilahi yang maha agung, merasakan kehadiran-Nya yang meliputi segala sesuatu.

Selain surah-surah dan ayat-ayat Al-Qur'an yang disebutkan di atas, rangkaian *tahlil* (zikir *la ilaha illallah*), *takbir* (*Allahu Akbar*), *tahmid* (*alhamdulillah*), dan *tasbih* (*subhanallah*), serta doa-doa khusus untuk ahli kubur seperti "*Allahummaghfirlahu warhamhu wa 'afihu wa'fu anhu, wa akrim nuzulahu, wa wassi' madkhalahu...*" juga dibaca secara kolektif. Ini terutama terjadi saat acara haul Habib Ali yang meriah dan dihadiri ribuan jamaah, atau kunjungan pada hari Jumat yang dianggap berkah dalam Islam. Pembacaan kolektif ini tidak hanya memperkuat dimensi ibadah semata, tetapi juga secara signifikan memupuk rasa kebersamaan, solidaritas, dan persatuan antar

²⁴ Keutamaan Ayat Kursi sebagai ayat teragung dalam Al-Qur'an disebutkan dalam hadis riwayat Muslim No. 810.

peziarah, menciptakan sebuah ikatan spiritual komunal yang erat.²⁵

Pada acara haul, area makam dipenuhi lautan manusia yang serentak melafalkan tahlil dan takbir, menciptakan getaran spiritual yang luar biasa, memekakkan telinga namun menenangkan hati, dan sulit dilupakan oleh para peserta. Panitia acara biasanya mengatur mikrofon dan penguat suara yang memadai sehingga bacaan dapat terdengar jelas oleh seluruh peserta, memastikan keseragaman dan kekompakan dalam melafalkan zikir. Momen ini menjadi puncak dari kebersamaan, di mana seluruh jamaah merasa terhubung tidak hanya dengan sosok mulia Habib Ali, tetapi juga satu sama lain melalui zikir dan doa yang sama, menciptakan ikatan batin yang erat dan mendalam, sebuah ritual kolektif yang menguatkan identitas kelompok dan membangun modal sosial religius.

2. Dimensi Emosional dan Spiritualitas Bacaan: Beyond Semantics, Menuju Kedalaman Hati

Fenomena menarik yang teramati adalah bahwa meskipun sebagian besar peziarah, terutama dari kalangan awam atau mereka yang tidak memiliki latar belakang pendidikan agama formal yang tinggi, tidak memahami makna lafaz per lafaz dari bacaan Al-Qur'an yang mereka lantunkan, hal ini tidak sedikit pun mengurangi kedalaman spiritualitas dan penghayatan mereka. Justru, seringkali ketidakterikatan pada makna literal memungkinkan mereka untuk merasakan dimensi spiritual yang lebih luas dan afektif dari teks suci tersebut, sebuah pengalaman yang melampaui batas-batas kognitif linguistik.

Seperti yang diungkapkan oleh salah satu informan kunci, Bapak Sofwan dari Depok, yang rutin berziarah setiap bulan. *“Saya memang nggak tahu arti semua bacaannya secara detail, tapi setiap kali baca Yasin di sini, hati saya seperti tersentuh. Rasanya adem, Pak. Seolah Habib mendoakan balik kita yang datang dan mendoakan beliau.”*²⁶

Pengalaman subjektif ini menunjukkan bahwa makna bacaan tidak hanya hadir secara tekstual atau kognitif (pemahaman linguistik), tetapi juga menyusup dalam bentuk pengalaman spiritual yang mendalam, rasa khidmat yang meliputi seluruh jiwa, dan ikatan batin yang kuat dan transenden. Ini muncul dalam interaksi dengan teks Al-Qur'an di ruang sakral makam, menciptakan apa yang disebut

²⁵ Observasi Lapangan, 5 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

²⁶ Bapak Sofwan, Wawancara, 10 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

sebagai *affective piety* atau kesalehan afektif, di mana emosi dan perasaan menjadi jalur utama menuju pemahaman spiritual. Perasaan "adem," "tersentuh," atau "damai" adalah indikator kuat bahwa bacaan Al-Qur'an memiliki efek afektif dan psikologis yang signifikan, membawa ketenangan, kedamaian batin, dan bahkan pencerahan spiritual bagi peziarah, melampaui pemahaman rasional semata. Ini adalah bukti nyata dari konsep *barakah* yang bersifat non-material, yang dirasakan dan diyakini secara personal.²⁷

Penghayatan terhadap bacaan Al-Qur'an dalam konteks ziarah juga sangat melibatkan konsep memori kolektif. Sebagaimana dijelaskan oleh teori Maurice Halbwachs mengenai *collective memory* (memori kolektif), yang berpendapat bahwa ingatan individu dibentuk dan dipelihara dalam kerangka sosial dan selalu berorientasi pada kelompok.²⁸ Bacaan Yasin atau Al-Fatihah tidak hanya dihafal dan diamalkan secara individual, tetapi dipraktikkan secara sosial dalam kelompok, dan menjadi bagian integral dari "identitas keagamaan" komunitas Muslim urban.

Tradisi pembacaan ini diwariskan dari generasi ke generasi, baik melalui lingkungan keluarga, majelis taklim, maupun komunitas zikir. Sehingga, setiap lantunan ayat tidak hanya sekadar teks yang keluar dari lisan, tetapi juga membawa serta kisah, pengalaman, dan nilai-nilai yang telah disemai dalam kesadaran kolektif umat. Memori kolektif ini diperkuat secara masif melalui acara-acara keagamaan rutin seperti haul dan tahlilan, di mana bacaan Al-Qur'an menjadi ritus inti yang mengikat seluruh jamaah dalam satu pengalaman spiritual dan emosional yang sama, mengulang kembali narasi-narasi yang menguatkan identitas mereka. Memori kolektif ini sering diungkapkan dalam bentuk cerita-cerita yang diulang-ulang di antara peziarah, misalnya tentang keberkahan yang didapat setelah membaca Al-Qur'an di makam, atau tentang bagaimana para ulama terdahulu selalu menekankan pentingnya membaca Al-Qur'an di sisi makam para wali dan merasakan ketenangan yang mendalam.

Seorang ibu paruh baya yang bernama Rahma dari Jakarta Pusat dengan antusias bercerita, "*Dari kecil saya sudah diajak nenek saya ke sini, diajarin baca Yasin. Sekarang saya ajak cucu-cucu saya. Rasanya beda, Mas, kayak ada ikatan yang kuat sama Habib Ali, juga*

²⁷ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press, 2005, hal. 105.

²⁸ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, hal. 51.

sama nenek saya yang sudah meninggal, seperti nenek saya masih di sini bersama saya, ikut mendengarkan bacaan kami."²⁹

Hal ini menunjukkan bahwa bacaan Al-Qur'an menjadi jembatan memori antar generasi, melestarikan identitas religius yang diwariskan secara kultural, emosional, dan spiritual, bukan hanya secara tekstual atau dogmatis. Ini adalah contoh bagaimana agama menjadi bagian dari warisan budaya yang hidup, yang terus-menerus direproduksi melalui praktik ritual dan interaksi sosial.

3. Fungsi Sosial Bacaan Al-Qur'an: Perekat Komunitas, Pembentuk Solidaritas, dan Modal Sosial

Selain fungsi spiritual dan psikologis yang bersifat personal, bacaan Al-Qur'an dalam konteks ziarah juga memiliki fungsi sosial yang sangat penting dan strategis. Ia berperan besar dalam memperkuat solidaritas kolektif dan kohesi sosial di antara peziarah, terutama saat dibaca secara berjamaah, seperti dalam acara haul Habib Ali atau pada malam Jumat. Ketika ratusan atau bahkan ribuan peziarah bersama-sama melantunkan ayat-ayat suci, tercipta sebuah ikatan kuat yang melampaui perbedaan individu, latar belakang sosial-ekonomi, atau bahkan geografis. Perbedaan-perbedaan ini melebur dalam kebersamaan spiritual yang kuat, menciptakan sebuah "komunitas imajiner" yang terwujud dalam ruang nyata.³⁰

Fungsi sosial ini sangat selaras dengan pemahaman bahwa Al-Qur'an bukan hanya teks suci personal yang dibaca dalam kesendirian, tetapi juga merupakan "tindakan sosial" yang mengikat umat dalam satu makna, tujuan, dan kebersamaan. Pembacaan Al-Qur'an secara berjamaah di makam Habib Ali membangun rasa kebersamaan, saling kenal, dan saling peduli antar peziarah. Mereka berbagi ruang fisik, suara yang harmonis, dan harapan spiritual, secara kolektif membentuk sebuah komunitas spiritual yang solid dan saling mendukung, sebuah model dari masyarakat madani yang ideal yang berlandaskan nilai-nilai agama.

Melalui praktik ini, Al-Qur'an tidak hanya menjadi panduan hidup individu, tetapi juga perekat sosial yang fundamental, memperkuat jaringan kebersamaan umat Muslim di wilayah urban yang cenderung individualistik dan atomistik. Dalam keramaian Haul, terlihat jelas bagaimana berbagai kelompok masyarakat, mulai dari santri dari berbagai pesantren, ibu-ibu majelis taklim, pedagang kaki lima, hingga keluarga yang datang dari luar kota dan luar pulau, berbaur tanpa sekat sosial atau ekonomi. Mereka saling menawarkan

²⁹ Ibu Rahma, Wawancara, 17 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

³⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983, hal. 5-7.

minum, membantu mencari sanak saudara di tengah keramaian yang membludak, atau sekadar bertukar senyum dan salam, menunjukkan keramahan khas masyarakat Timur.

Seorang relawan Haul, Bapak Andri, yang telah lama mengabdikan di sana dan menyaksikan dinamika sosial, menyatakan, "*Di sini itu rasa persaudaraan kuat sekali, semua niatnya sama, ibadah. Baca Quran bareng-bareng itu rasanya seperti jadi satu keluarga besar yang tak terpisahkan, kayak di surga saja rasanya.*"³¹

Pembacaan Al-Qur'an secara berjamaah menjadi momen sakral yang secara efektif mempersatukan individu-individu menjadi satu kesatuan komunitas, melampaui batas geografis atau strata sosial mereka, mewujudkan nilai-nilai persatuan yang diajarkan Al-Qur'an secara nyata, sebagaimana Surat al-Hujurat/49: 10.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.

Ini adalah bentuk nyata dari solidaritas dalam komunitas religius, di mana ikatan sosial terjalin melalui kesadaran kolektif yang mendalam dan ritual yang dihayati bersama, menciptakan sebuah 'modal sosial' berbasis spiritualitas yang kokoh.³²

C. Analisis Makna Bacaan Al-Qur'an Berdasarkan Teori Karl Mannheim: Membongkar Lapisan Makna Sosial dan Kultural

Dalam memahami interaksi sosial keagamaan yang kompleks seperti ritual ziarah kubur, Karl Mannheim, seorang sosiolog pengetahuan terkemuka dari mazhab Frankfurt, menawarkan pendekatan sosiologis terhadap pengetahuan dan makna yang sangat relevan dan mendalam. Pendekatan ini esensial untuk menyingkap lapisan-lapisan makna yang lebih dalam di balik praktik tersebut, melampaui pemahaman permukaan atau interpretasi yang bersifat dogmatis semata. Mannheim membagi makna menjadi tiga kategori utama yang saling terkait namun berbeda: makna objektif, makna ekspresif, dan makna dokumenter.³³ Ketiga kategori ini dapat digunakan secara efektif untuk menganalisis bagaimana peziarah memaknai bacaan Al-Qur'an yang mereka lantunkan selama

³¹ Bapak Andri, Wawancara, 21 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

³² Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press, 1984, hal. 72.

³³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, hal. 27.

ziarah di makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi, memberikan perspektif yang kaya dan multidimensional tentang dinamika "Living Qur'an" dalam praktik sosial keagamaan yang berlangsung secara nyata. Aplikasi teori Mannheim memungkinkan kita melihat bagaimana sebuah tindakan ritual bukan sekadar gerak tubuh yang kosong, tetapi merupakan simpul dari berbagai lapis makna yang terkonstruksi secara sosial, kultural, dan historis.

1. Makna Objektif: Fungsi Sosial yang Terlembaga dan Transparan dalam Struktur Komunitas

Makna objektif menurut Mannheim mengacu pada struktur sosial, norma-norma kolektif yang disepakati, dan fungsi umum suatu tindakan atau fenomena dalam masyarakat. Makna ini seringkali tidak disadari secara penuh oleh individu pelakunya, namun memiliki dampak dan konsekuensi yang bersifat kolektif dan terlembaga, membentuk perilaku sosial yang teratur. Dalam konteks pembacaan Al-Qur'an selama ziarah, makna objektif ini sangat tampak melalui beberapa fungsi sosial yang nyata dan terlembaga, menjadikannya bagian tak terpisahkan dari struktur sosial keagamaan komunitas Kwitang:

a. Sebagai Ekspresi Doa Kolektif dan Solidaritas Spiritual yang Terstruktur dan Diinstitusikan

Pembacaan Al-Fatihah, Yasin, dan surah-surah lainnya yang diucapkan secara bersama-sama dan terkoordinasi dalam majelis zikir atau tahlil di area makam tidak hanya berfungsi sebagai doa individual, tetapi juga sebagai manifestasi doa kolektif untuk mendoakan almarhum Habib Ali serta seluruh umat Muslim yang telah wafat. Ini menjadi bentuk solidaritas spiritual dan budaya yang sangat kuat, menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dibaca secara personal dalam ruang privat, tetapi menjadi bagian integral dari sebuah "ritus sosial" yang diperankan secara bersama-sama dan terstruktur, menjadi sebuah institusi keagamaan yang hidup.³⁴

Observasi yang cermat menunjukkan bagaimana para peziarah, meskipun berasal dari latar belakang sosial, pendidikan, dan bahkan geografis yang berbeda, bersatu dalam harmoni lantunan doa, menciptakan simfoni spiritual yang dirasakan bersama. Di antara ribuan peziarah, terutama saat momen doa penutup, terdengar gumaman *aamiin* yang serentak dan menggetarkan, seolah mengamini doa yang sama yang dipanjatkan oleh hati nurani masing-masing individu, menciptakan

³⁴ Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1963, hal. 24.

resonansi spiritual yang kuat. Ini mengindikasikan bahwa terlepas dari motivasi personal yang beragam, tindakan bacaan Al-Qur'an secara kolektif di sini memiliki fungsi objektif untuk membangun, memelihara, dan memperkuat kohesi sosial spiritual dalam komunitas. Mereka merasakan kekuatan doa yang berlipat ganda dan keberkahan yang lebih besar saat dipanjatkan bersama-sama dalam sebuah ritual yang terstruktur dan terlembaga, yang secara turun-temurun diyakini kemustajabannya. Ritual ini juga berfungsi sebagai mekanisme pelepasan emosi kolektif dan pencarian ketenangan bersama, sebuah katarsis spiritual komunal.

b. Sebagai Ritual Pemersatu Komunitas dan Pembangunan Jaringan Sosial yang Berkelanjutan dan Inklusif

Khususnya saat acara haul, di mana ratusan bahkan ribuan orang hadir untuk membaca Al-Qur'an bersama-sama dalam skala yang sangat besar, aktivitas ini secara signifikan memperkuat jaringan sosial di antara jamaah Habib Kwitang, yang telah terbentuk secara historis dan terus berkembang. Hal ini tidak hanya menumbuhkan rasa memiliki terhadap situs makam tersebut sebagai pusat spiritual, tetapi juga membangun ikatan emosional dan sosial antar sesama peziarah yang melampaui batas-batas formalitas dan sekat-sekat sosial.³⁵

Mereka tidak hanya datang untuk beribadah semata, tetapi juga untuk berinteraksi, berbagi cerita, membangun ikatan komunal yang erat, dan memperluas jejaring sosial keagamaan, di mana pembacaan Al-Qur'an menjadi katalisator utama bagi persatuan tersebut. Selama haul, terlihat jelas bagaimana berbagai kelompok masyarakat, mulai dari santri dari berbagai pesantren, ibu-ibu majelis taklim, pedagang kaki lima, hingga keluarga yang datang dari luar kota dan luar pulau, berbaur tanpa sekat sosial atau ekonomi. Mereka saling menawarkan minum, membantu mencari sanak saudara di tengah keramaian yang membludak, atau sekadar bertukar senyum dan salam, menunjukkan keramahan khas masyarakat Timur.

Seorang relawan Haul, Bapak Richard, yang telah lama mengabdikan di sana dan menyaksikan dinamika sosial, menyatakan, *"Di sini itu rasa persaudaraan kuat sekali, semua niatnya sama, ibadah. Baca Quran bareng-bareng itu rasanya seperti jadi satu keluarga besar yang tak terpisahkan, tak ada lagi beda status*

³⁵ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000, hal. 19.

sosial atau kekayaan, semua sama di hadapan Allah dan Habib Ali."³⁶

Pembacaan Al-Qur'an secara berjamaah menjadi momen sakral yang secara efektif mempersatukan individu-individu menjadi satu kesatuan komunitas, melampaui batas geografis atau strata sosial mereka, mewujudkan nilai-nilai persatuan yang diajarkan Al-Qur'an secara nyata, sebagaimana QS. Al-Hujurat ayat 10. Ini adalah bentuk nyata dari solidaritas organik Durkheimian dalam komunitas religius, di mana ikatan sosial terjalin melalui kesadaran kolektif yang mendalam dan ritual yang dihayati bersama, menciptakan sebuah 'modal sosial' berbasis spiritualitas yang kokoh.³⁷

- c. Sebagai Medium Edukasi Nilai dan Transmisi Pengetahuan Keagamaan Informal yang Efektif

Orang tua sering membawa anak-anaknya dalam ziarah tidak hanya untuk memperkenalkan makam atau situs bersejarah, tetapi juga untuk mengenalkan dan menanamkan tradisi membaca Al-Qur'an dalam konteks spiritual dan historis yang kaya. Ini sekaligus menjadi cara yang sangat efektif untuk menanamkan nilai-nilai kesalehan, penghormatan kepada ulama (*ta'dzim ulama*), dan kecintaan pada Al-Qur'an sejak usia dini. Pembacaan Al-Qur'an yang disaksikan dan bahkan dipraktikkan langsung oleh anak-anak dalam suasana yang sakral dan penuh khidmat memberikan pengalaman belajar yang lebih mendalam dibandingkan sekadar pembelajaran teoritis di kelas atau pendidikan formal.³⁸ Seorang ayah terlihat dengan sabar membimbing tangan putrinya yang masih kecil untuk mengusap nisan sambil membacakan "*Qul Huwallahu Ahad*" secara perlahan. Ia kemudian berkata "*Nak, kita ke sini biar ingat mati, biar rajin ngaji, biar sayang sama ulama. Ini pelajaran penting yang tidak ada di sekolah, ini langsung dari pengalaman.*"³⁹

Momen-momen intim seperti ini menunjukkan bagaimana bacaan Al-Qur'an menjadi medium transmisi nilai moral dan keagamaan dari satu generasi ke generasi berikutnya, secara efektif membentuk karakter dan etika anak-anak secara terintegrasi dan holistik dalam lingkungan yang otentik dan bermakna. Ini adalah bentuk sosialisasi religius yang informal namun sangat kuat dan berpengaruh dalam jangka panjang.

³⁶ Bapak Richard, Wawancara, 21 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

³⁷ Durkheim, *The Division of Labor in Society*, hal. 130.

³⁸ Observasi, 8 Juni 2025

³⁹ Observasi, 8 Juni 2025

2. Makna Ekspresif: Niat Subjektif, Pengalaman Personal, dan Dialog Hati yang Mendalam

Makna ekspresif menurut Mannheim mencerminkan motivasi, intensi, dan kesadaran subjektif pelaku terhadap tindakan yang dilakukan. Ini adalah lapisan makna yang paling personal, di mana individu menghubungkan praktik keagamaan dengan pengalaman hidup dan harapan mereka sendiri, seringkali dengan tingkat emosi yang tinggi dan ekspresi batin yang tulus. Setiap peziarah memiliki intensi atau maksud yang bersifat pribadi yang sangat bervariasi saat membaca Al-Qur'an di makam Habib Ali, yang seringkali menjadi cerminan dari pergulatan batin, harapan, dan keyakinan individual mereka, sebuah dialog hati dengan Sang Pencipta.

a. Permohonan Pertolongan atas Masalah Hidup dan Pencarian Solusi Spiritual yang Mendalam

Ada peziarah yang membaca Yasin atau surah tertentu sebagai bentuk permohonan pertolongan yang mendalam kepada Allah SWT atas masalah hidup yang sedang mereka hadapi, seperti penyakit yang tak kunjung sembuh setelah berbagai pengobatan medis, kesulitan ekonomi yang memberatkan dan tak kunjung usai, persoalan rumah tangga yang rumit dan pelik, atau bahkan masalah pribadi yang bersifat psikologis seperti kecemasan dan depresi. Mereka percaya bahwa membaca Al-Qur'an di tempat yang dianggap berkah, seperti makam seorang wali, akan lebih mempercepat terkabulnya doa dan hajat mereka, seolah ada "saluran khusus" yang terbuka kepada Allah melalui perantara wali.

Ibu Sumiarti, seorang ibu rumah tangga berusia 45 tahun dari Ciledug, datang untuk mendoakan suaminya yang sedang sakit keras di rumah sakit dan telah dirawat selama berbulan-bulan tanpa ada tanda-tanda kesembuhan yang signifikan. *"Saya bacakan Yasin tiap hari di sini, sambil nangis dan berharap. Saya yakin, dengan berkah Habib Ali dan ayat Al-Qur'an ini, suami saya bisa sembuh, insya Allah,"* ujarnya dengan nada penuh harap dan air mata yang menetes saat diwawancarai pada 8 Juni 2025.⁴⁰

Pembacaan Al-Qur'an bagi mereka adalah bentuk "dialog" personal yang sangat intim dengan Tuhan, di mana teks suci menjadi medium untuk menyampaikan harapan dan keluh kesah yang paling dalam dari lubuk hati mereka, sebuah ekspresi dari iman, kepasrahan, dan upaya spiritual yang tak kenal lelah. Ini

⁴⁰ Ibu Sumiarti, Wawancara, 8 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

adalah pengakuan bahwa ada kekuatan yang lebih tinggi yang dapat memberikan solusi.

- b. Pemenuhan Nazar sebagai Bentuk Syukur yang Mendalam dan Komitmen Diri yang Tulus

Ada pula peziarah yang secara khusus membaca surah tertentu sebagai pemenuhan nazar yang sebelumnya mereka ucapkan dalam keadaan terdesak atau dengan harapan tertentu. Misalnya, mereka bernazar akan berziarah dan membaca Al-Qur'an di makam Habib Ali jika keinginan atau hajatnya dikabulkan. Ini adalah bentuk kontrak spiritual antara individu dengan Tuhan, yang melibatkan rasa syukur dan tanggung jawab.

Seorang peziarah dari Bogor, Bapak Hamzah, yang berusia sekitar 40 tahun dan berprofesi sebagai pengusaha kecil yang hampir bangkrut, menceritakan pengalamannya dalam wawancara pada 8 Juni 2025, *"Saya pernah punya hajat yang sulit sekali, terkait masalah bisnis yang hampir bangkrut. Lalu saya minta sama Allah sambil berjanji akan ke makam Habib Ali jika hajat saya terkabul. Setelah itu saya baca Yasin dan doa-doa di rumah dengan penuh harap, dan alhamdulillah, tidak lama kemudian bisnis saya membaik, hutang-hutang saya bisa terbayar. Jadi saya datang lagi ke sini, sebagai rasa syukur yang mendalam dan menunaikan janji saya. Saya bawa nasi kotak seratus bungkus untuk dibagikan, ini nazar saya."*⁴¹

Dalam kasus-kasus ini, bacaan Al-Qur'an menjadi media ekspresi spiritual yang menghubungkan antara harapan individu, janji pribadi, dan pengabdian kepada Tuhan, menunjukkan kedalaman komitmen mereka yang tulus. Ini secara jelas menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an tidak dibaca sekadar sebagai kewajiban ritual belaka, tetapi sebagai perpanjangan dari niat batin yang mendalam, mencerminkan pergulatan, harapan, dan rasa syukur pribadi yang tulus.

Tindakan membaca Al-Qur'an untuk memenuhi nazar ini seringkali diiringi dengan ekspresi emosional yang kuat, seperti air mata syukur, senyuman puas, atau bahkan ungkapan kelegaan yang mendalam setelah beban berat terangkat. Ini menunjukkan bahwa bagi peziarah, bacaan Al-Qur'an adalah sebuah ritual yang sangat personal, di mana setiap huruf dan ayat dihubungkan dengan pengalaman hidup mereka sendiri, menjadi saksi bisu dari janji dan puji syukur mereka kepada Ilahi, memperkuat ikatan

⁴¹ Bapak Hamzah, Wawancara, 8 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

antara iman dan pengalaman personal, menjadikan agama sangat relevan dalam kehidupan praktis.

3. **Makna Dokumenter: Simbolisme Kultural, Kesadaran Kolektif yang Tak Terucapkan, dan Warisan Peradaban**

Makna dokumenter adalah makna terdalam yang seringkali tidak disadari atau tidak terucap secara eksplisit oleh pelaku, namun secara inheren menyimpan simbolisme kultural yang lebih luas dan merepresentasikan nilai-nilai kolektif suatu masyarakat. Makna ini "terekam" dalam praktik itu sendiri, menjadi bukti sejarah, identitas, dan warisan suatu kelompok. Dalam praktik ziarah ini, makna dokumenter muncul dalam bentuk-bentuk yang merefleksikan akulturasi, identitas keagamaan, dan warisan budaya di Indonesia yang kaya:

- a. Keterikatan Kuat dengan Tradisi Kesantrian, Habaib, dan Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja): Memelihara Kontinuitas Historis

Pembacaan Al-Qur'an di makam Habib Ali bukan hanya bentuk ibadah personal, tetapi juga secara simbolis adalah cara untuk melestarikan tradisi keilmuan dan spiritual para ulama dan habaib yang merupakan pilar dari Islam Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia. Bacaan Yasin atau Tahlil yang rutin dilakukan telah diwariskan secara turun-temurun melalui majelis taklim, pesantren, dan keluarga habaib, menegaskan keberlanjutan warisan intelektual dan spiritual yang otentik. Ini secara dokumenter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menjadi simbol identitas keagamaan yang terikat erat dengan tradisi pesantren dan kaum *sayyid* di Indonesia, yang dikenal dengan corak keislaman yang moderat, toleran, dan berlandaskan pada *salafus shalih* (generasi terbaik umat).⁴²

Tradisi ini tercermin dalam penggunaan irama dan langgam bacaan Al-Qur'an yang khas, yang mungkin berasal dari tradisi pengajian tertentu atau diwariskan secara lisan dari guru ke murid, menciptakan semacam "dialek" spiritual atau identitas musikal yang khas. Beberapa peziarah juga membawa kitab-kitab wirid atau zikir yang disusun oleh para habaib, seperti Ratib Al-Haddad atau Hizib Nashr, semakin menguatkan ikatan mereka dengan tradisi keilmuan yang telah terlembagakan dan diterima secara luas. Makam ini berfungsi sebagai "perpustakaan hidup" yang terus memancarkan nilai-nilai tradisi dan ajaran yang dijaga

⁴² Azra Azyumardi, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2017, hal. 190.

melalui praktik ritual yang berulang dan berkelanjutan, merekam jejak sejarah intelektual Islam di Nusantara, dan menegaskan garis silsilah keilmuan yang tidak terputus hingga Rasulullah SAW.

- b. Al-Qur'an sebagai Jembatan Transenden antara yang Hidup dan yang Wafat: Dimensi Eskatologis yang Menentramkan

Dalam banyak wawancara, peziarah secara konsisten menyampaikan bahwa mereka merasakan "kedekatan" yang luar biasa dengan arwah Habib Ali saat membaca Al-Qur'an di dekat makam. Keyakinan ini menunjukkan bahwa teks suci tersebut menjadi medium komunikasi simbolik yang melampaui batas fisik antara dua dunia — dunia yang hidup dan dunia yang telah wafat (alam kubur). Makna ini secara dokumenter menunjukkan bagaimana Al-Qur'an berfungsi sebagai penghubung transenden, memberikan rasa nyaman, kedamaian, dan kedekatan spiritual dengan para leluhur yang telah berpulang, sebuah praktik yang juga ditemui dalam berbagai agama lain meskipun dengan bentuk yang berbeda.

Seorang peziarah bernama Bapak Budi, berusia sekitar 60 tahun, mengatakan dalam wawancara pada 8 Juni 2025, "*Saat saya baca Al-Fatihah, rasanya Habib Ali ada di dekat saya, mendengarkan. Seolah-olah doa saya sampai langsung kepada beliau, dan beliau mengamini doa saya. Itu yang bikin saya tenang, rasanya seperti didoakan balik.*"⁴³

Pengalaman ini menciptakan rasa nyaman dan ketenangan batin yang mendalam, di mana batas antara hidup dan mati menjadi kabur, digantikan oleh koneksi spiritual yang tak terputuskan melalui perantara Al-Qur'an, sebuah fenomena yang menunjukkan kuatnya kepercayaan terhadap *alam barzakh* dan syafaat dalam pandangan mereka. Ini adalah manifestasi dari apa yang Mircea Eliade sebut sebagai "hierophany," di mana yang sakral menampakkan diri dalam ruang dan waktu profan, memberikan makna transenden pada pengalaman duniawi.⁴⁴

- c. Perpaduan Harmonis antara Islam dan Budaya Lokal: Akulturasi Religius sebagai Ciri Khas Islam Nusantara

Tradisi membawa bunga untuk ditaburkan di atas makam, membawa air untuk dibacakan doa, atau bahkan mengusap nisan dengan tangan sambil membaca surah pendek, menunjukkan bentuk integrasi simbolik yang harmonis antara nilai-nilai Qur'ani dan ekspresi budaya lokal yang khas urban Nusantara.

⁴³ Bapak Budi, Wawancara, 18 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

⁴⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harper & Row, 1961, hal. 24.

Makna dokumenter ini tidak selalu terucap secara eksplisit oleh peziarah, tetapi secara jelas tercermin dalam pola perilaku, kebiasaan, dan cara masyarakat memosisikan Al-Qur'an dalam ruang sosial dan ritual mereka. Ini merepresentasikan bagaimana Islam di Indonesia tumbuh dan berinteraksi secara dinamis dengan tradisi lokal yang telah ada, menghasilkan praktik keagamaan yang unik, kaya, dan kontekstual, yang menjadi ciri khas Islam Nusantara.⁴⁵ Misalnya, pemberian bunga di atas makam sambil membaca Al-Fatihah, bagi peziarah, bukan sekadar tradisi Jawa atau budaya lokal semata, tetapi diintegrasikan sebagai bentuk penghormatan dan doa yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan dipandang memperindah ibadah. Mereka melihatnya sebagai ekspresi estetika, kecintaan, dan *adab* yang ditambahkan pada ritual ibadah, menciptakan sebuah akulturasi yang memperkaya khazanah keagamaan di Indonesia tanpa mengikis esensi tauhid, justru menguatkannya. Ini adalah bukti bahwa agama hidup dalam dialektika antara universalitas ajaran dan partikularitas budaya, menghasilkan bentuk keberagamaan yang unik dan adaptif.

D. Manifestasi Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Perilaku Peziarah (Living Qur'an): Dari Teks ke Tindakan, Transformasi Kehidupan

Konsep *Living Qur'an* dalam konteks ritual ziarah di makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi bukanlah sekadar gagasan teoritis atau konstruk akademik semata yang hanya ada di buku atau dalam diskusi akademis. Sebaliknya, ia adalah sebuah realitas praksis yang tampak jelas dari perilaku, kebiasaan, dan interaksi nyata peziarah dengan teks Al-Qur'an. Teks suci tersebut tidak hanya dibaca secara verbal atau dihafal secara kognitif, tetapi juga secara aktif dijadikan pedoman nilai dan sumber inspirasi yang mendalam dalam tindakan keseharian para peziarah. Ini adalah bukti nyata bagaimana Al-Qur'an "hidup" dan secara aktif membimbing kehidupan umat Muslim, meresap ke dalam ranah etika, moralitas, dan praksis sosial mereka, mengubahnya menjadi sebuah cara hidup yang transformatif dan bermakna.⁴⁶

1. Kesalehan Ritual: Membaca dan Menghadihkan Ayat Suci dengan Penuh Keyakinan dan Ketaatan yang Konsisten

Praktik membaca Surah Yasin, Al-Fatihah, dan surah-surah pendek lainnya secara rutin dan khushyuk selama ziarah menunjukkan

⁴⁵ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, hal. 128

⁴⁶ Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Konsep, Teori, dan Metodologi*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hal. 94.

bentuk internalisasi nilai ibadah yang sangat mendalam dari ajaran Al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut tidak sekadar diucapkan sebagai formalitas ritualistik atau pengulangan hafalan semata, tetapi diyakini secara teguh mengandung manfaat spiritual yang besar, baik untuk yang membaca maupun untuk arwah yang didoakan, sesuai dengan ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah.

Tradisi ini bukan hanya ritual belaka, tetapi juga cerminan dari kesalehan ritual yang bersumber langsung dari teks Al-Qur'an dan keyakinan akan kekuatan spiritualnya yang transformatif. Peziarah merasakan ketenangan batin dan koneksi spiritual yang kuat saat melantunkan ayat-ayat ini, meyakini bahwa setiap huruf dan lafaz membawa berkah dan kedekatan dengan Ilahi, serta dapat menjadi syafaat bagi ahli kubur. Bapak Hadi, seorang peziarah rutin berusia 50-an, menyatakan dalam wawancara pada 8 Juni 2025, "*Saya merasa kalau sudah baca Yasin di makam Habib Ali, hati saya jadi lebih bersih, semangat buat ibadah di rumah jadi nambah. Rasanya ayat-ayat itu masuk ke jiwa, bukan cuma ke telinga, kayak energi positif yang masuk.*"⁴⁷

Hal ini mengindikasikan bahwa praktik membaca Al-Qur'an di makam berfungsi sebagai pengingat dan penguat untuk konsistensi dalam ibadah sehari-hari, sekaligus menjadi benteng spiritual dari perbuatan yang tidak sesuai dengan ajaran agama, mendorong *muhasabah* diri dan peningkatan kualitas spiritual. Ini adalah contoh konkret dari bagaimana ritual menjadi sarana untuk mencapai tujuan moral dan etika, mengubah keyakinan menjadi tindakan yang nyata.

2. Kesalehan Sosial: Saling Mendoakan, Berbagi Rezeki, dan Membangun Ukhuwah yang Kokoh dalam Kebersamaan

Manifestasi *Living Qur'an* yang sangat jelas juga terlihat dalam dimensi sosial yang kuat. Sebagian besar peziarah tidak hanya terpaku pada pembacaan Al-Qur'an secara individu dan personal di sudut-sudut makam, tetapi juga secara aktif terlibat dalam interaksi sosial yang positif dan konstruktif. Ini termasuk saling mendoakan satu sama lain secara verbal atau dalam hati, bahkan seringkali secara spontan berbagi makanan ringan seperti air mineral, roti, atau nasi kotak kepada sesama peziarah, terutama kepada mereka yang terlihat kelelahan, lapar, atau membutuhkan. Ini merupakan manifestasi konkret dari nilai-nilai *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan Islam) dan kepedulian sosial (*ihsan*) yang secara tegas diajarkan dalam Al-Qur'an, sejalan dengan surat al-Maidah/5: 2.

⁴⁷ Bapak Hadi, Wawancara, 19 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
 الْعِقَابِ ﴿٥٨﴾

Tolong-menolonglah kamu dalam kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan.

Praktik ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Qur'ani tidak hanya diinternalisasi dalam ruang ibadah pribadi atau ranah teologis, tetapi juga mewujudkan dalam hubungan sosial dan kepedulian terhadap sesama, menciptakan ekosistem sosial yang saling mendukung dan berempati. Pembacaan Al-Qur'an menjadi sarana efektif untuk mempererat tali silaturahmi dan ukhuwah Islamiyah, bukan sekadar tindakan spiritual individual yang terisolasi. Observasi lapangan secara jelas menunjukkan bagaimana inisiatif berbagi makanan seringkali datang dari inisiatif individu atau kelompok kecil yang ingin beramal, tanpa adanya komando formal atau kewajiban. Misalnya, terlihat rombongan ibu-ibu dari sebuah majelis taklim yang membawa sejumlah besar penganan untuk dibagikan setelah shalat Dhuha di area makam, sebuah kebiasaan yang menunjukkan kemurahan hati dan rasa syukur. Mereka tidak hanya memberikan makanan, tetapi juga seringkali bertukar kabar, saling bertanya tentang keluarga, dan bahkan saling menasihati dalam kebaikan, memperkuat jalinan sosial yang lahir dari praktik keagamaan dan semangat berbagi.

Seorang informan yang sering membawa donasi makanan menyatakan, "*Rasanya lebih nikmat kalau makan itu bisa berbagi. Rezeki itu titipan Allah, biar berkah kalau dibagi-bagi di sini, di tempat yang mulia ini. Apalagi kalau melihat yang jauh-jauh datang, capek, itu rasanya ingin bantu saja.*"⁴⁸ Hal ini mengindikasikan bahwa manifestasi *Living Qur'an* tidak hanya terjadi dalam ranah individu, tetapi juga pada tingkat komunitas yang saling mendukung, menciptakan sebuah "ekonomi moral" yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan.

3. Menghidupkan Kesadaran Akhirat (*Tadzakkur al-Maut*) dan *Tazkiyah al-Nafs* (Penyucian Jiwa) yang Berkelanjutan: Mengingat Kematian untuk Hidup Lebih Bermakna

Ziarah ke makam Habib Ali secara signifikan berfungsi sebagai pengingat akan hakikat kematian yang pasti datang, kehidupan setelah mati yang abadi, dan pentingnya pertanggungjawaban di Hari

⁴⁸ Bapak Lukman, Wawancara, 8 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

Pembalasan (*Yaum al-Hisab*). Kesadaran eskatologis ini secara mendalam memicu proses *tazkiyah al-nafs* (pembersihan jiwa), di mana peziarah merenungkan dosa-dosa dan kesalahan mereka yang lalu serta bertekad kuat untuk menjadi pribadi yang lebih baik di masa depan.

Dalam suasana khusyuk di makam, Al-Qur'an yang dibaca berfungsi sebagai pemandu, pengingat, dan pendorong untuk transformasi spiritual ini. Ayat-ayat tentang akhirat, balasan amal, surga dan neraka, serta keadilan Ilahi membangkitkan kesadaran untuk mempersiapkan diri menghadapi kehidupan abadi dengan bekal amal saleh yang cukup.

Banyak peziarah yang mengungkapkan bahwa setelah berziarah, mereka merasa lebih tenang, lebih sabar dalam menghadapi cobaan hidup, dan lebih termotivasi untuk melakukan kebaikan serta menjauhi kemaksiatan. Pengalaman spiritual yang mendalam ini menjadi dorongan kuat untuk meninggalkan perbuatan buruk dan memperbanyak amal saleh. Salah satu peziarah menyatakan, "*Pulang dari sini, saya jadi lebih hati-hati sama ucapan, lebih ikhlas juga dalam bekerja. Ingat mati itu bikin kita sadar diri, tidak sombong, tidak iri sama orang. Dunia ini cuma sementara.*"⁴⁹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa *Living Qur'an* bukan hanya tentang membaca atau menghafal teks, tetapi tentang bagaimana teks suci itu menginspirasi perubahan nyata dalam perilaku, karakter individu, dan pandangan hidup. Ini membentuk kesadaran akan makna hidup yang lebih besar dan urgensi persiapan untuk kehidupan abadi, yang selaras dengan tujuan penciptaan manusia dalam Al-Qur'an.

Seorang peziarah bernama Ibu Salsa, seorang ibu rumah tangga berusia sekitar 50 tahun, menceritakan, "*Dulu saya gampang marah dan sering mengeluh, tapi setelah sering ziarah dan ingat mati, saya jadi lebih sabar. Saya tahu, semua ini cuma titipan, tidak ada yang abadi kecuali Allah. Jadi tidak usah terlalu ngoyo sama dunia.*"⁵⁰

Perubahan ini mencerminkan bagaimana Al-Qur'an, melalui pengalaman ziarah, berfungsi sebagai *reminder* yang kuat untuk senantiasa memperbaiki diri dan mempersiapkan bekal untuk kehidupan akhirat, tidak hanya dalam ranah spiritual pribadi tetapi juga dalam interaksi sosial sehari-hari, menciptakan individu yang lebih reflektif, bertanggung jawab, dan memiliki *outlook* hidup yang lebih positif.

⁴⁹ Bapak, Wawancara, 18 Februari 2025, Makam Habib Ali Kwatang.

⁵⁰ Ibu Salsa, Wawancara, 22 Maret 2025, Makam Habib Ali Kwatang.

4. Pelestarian Tradisi Keagamaan Berbasis Qur'ani dan Sanad Keilmuan sebagai Warisan Abadi dan Kontinuitas Ilmu: Fondasi Keagamaan yang Kokoh

Praktik ziarah di makam Habib Ali, khususnya melalui acara haul dan tahlilan rutin yang menjadi magnet bagi ribuan umat, menjadi cara vital bagi komunitas untuk mempertahankan dan melestarikan tradisi keagamaan yang berlandaskan nilai-nilai Qur'ani dan ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah. Acara-acara keagamaan yang terlembaga ini tidak hanya berfungsi sebagai pengingat akan jasa-jasa dan keteladanan Habib Ali, tetapi juga sebagai wadah pendidikan informal yang sangat efektif di mana ajaran-ajaran Islam dan nilai-nilai Al-Qur'an ditransmisikan secara langsung dari generasi ke generasi, melalui pengalaman langsung dan *modelling* (pemodelan perilaku).⁵¹

Orang tua seringkali secara aktif mengajak anak-anak dan cucu mereka ke makam, tidak hanya untuk berziarah secara fisik, tetapi juga untuk secara langsung menyaksikan dan mencontohkan bagaimana Al-Qur'an dibaca, dihayati, dan dimaknai dalam konteks ritual yang sakral. Mereka mengajarkan adab berziarah, pentingnya mendoakan orang tua dan ulama yang telah meninggal, serta keutamaan membaca ayat-ayat suci Al-Qur'an sebagai bentuk ibadah, penghubung spiritual, dan sarana mendapatkan keberkahan. Melalui partisipasi langsung ini, anak-anak tidak hanya belajar secara teoritis dari buku atau pengajian formal, tetapi mengalami sendiri bagaimana Al-Qur'an "dihidupkan" dalam praktik komunitas, merasakan atmosfer spiritualnya. Ini menciptakan ikatan emosional dan spiritual yang kuat dengan ajaran Islam dan para ulama terdahulu, menumbuhkan rasa cinta dan memiliki terhadap tradisi yang telah mapan dan dihormati.

Dengan demikian, Al-Qur'an benar-benar "hidup" melalui praktik dan transmisi kultural ini, bukan sekadar teks yang mati di atas kertas, melainkan warisan spiritual yang terus-menerus dihidupkan dalam praksis sosial dan budaya, mewariskan identitas keagamaan yang kokoh. Observasi menunjukkan seorang nenek tua dengan sabar dan penuh kasih sayang mengajari cucunya yang berusia sekitar lima tahun untuk melafalkan "Yaa Allah" sambil menunjuk ke arah makam. Nenek tersebut kemudian menjelaskan dengan suara lembut, *"Ini biar cucu saya kenal sama Habib Ali, biar hatinya cinta Al-Qur'an dari kecil. Biar dia tahu kalau hidup ini ada yang"*

⁵¹ Nancy Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 49.

*membimbing, ada panutan, tidak sendirian. Ini juga cara kita menjaga tradisi keluarga dan agama."*⁵²

Tradisi lisan, pengajaran langsung, dan contoh nyata ini adalah metode yang sangat efektif dalam melestarikan nilai-nilai Qur'ani dan budaya keagamaan dari satu generasi ke generasi berikutnya, membentuk identitas keagamaan yang kuat, lestari, dan terakar pada sejarah dan tradisi keilmuan yang panjang. Ini adalah bentuk *cultural reproduction* dalam ranah religius dan *socialization* yang efektif, memastikan bahwa cahaya ilmu dan iman terus menyala.

5. Sikap Toleran dan Terbuka terhadap Perbedaan Pandangan Keagamaan: Inklusivitas Islam Nusantara sebagai Model Harmoni Sosial

Meskipun praktik ziarah kubur kadang menghadapi kontroversi dan kritik tajam dari sebagian kalangan yang menganggapnya sebagai bid'ah atau bahkan syirik, para peziarah di makam Habib Ali Kwitang umumnya menunjukkan sikap toleran, non-konfrontatif, dan dewasa dalam menyikapi perbedaan pandangan. Mereka tetap teguh pada keyakinan dan praktik mereka tanpa perlu berdebat panjang atau memaksakan pandangan kepada orang lain. Sikap ini sangat sejalan dengan ajaran Al-Qur'an yang mendorong dialog konstruktif, menghindari perdebatan yang merusak, dan menekankan persatuan dalam Surat al-Ankabut:29: 46.

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي
أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَنَا وَالْهَكُمُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri.

Ayat ini menginspirasi sikap *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan sesama Muslim) dan *tasamuh* (toleransi) dalam menghadapi perbedaan pandangan keagamaan, bahkan dengan mereka yang berbeda keyakinan atau mazhab. Para peziarah percaya bahwa esensi ibadah adalah hati yang tulus, niat yang baik, dan pengabdian kepada Allah, bukan sekadar bentuk ritual yang diperdebatkan secara formalistik. Mereka menekankan pentingnya *maqāsid syarī'ah*

⁵² Observasi Lapangan dan Wawancara Singkat, 15 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

(tujuan-tujuan syariat) yang mengedepankan kemaslahatan umat dan kedamaian sosial. Sikap ini menunjukkan bahwa manifestasi nilai Qur'ani dalam praktik ziarah bukan hanya terbatas pada kesalahan ritual atau sosial, tetapi juga mencakup kesalahan dalam berinteraksi dengan perbedaan pandangan.

Hal ini membuktikan bahwa Al-Qur'an yang "hidup" dalam kesadaran mereka benar-benar menanamkan nilai-nilai kebajikan, kedamaian, kerukunan, dan *tasamuh* (toleransi), bukan sekadar ritual kosong yang memicu perpecahan atau permusuhan di antara sesama Muslim. Seorang peziarah yang diwawancarai pada 8 Juni 2025 dengan tenang dan bijak menyatakan, "*Kami tidak mau cari ribut atau berdebat soal bid'ah atau syirik. Bagi kami, yang penting hati kami ikhlas dan niat kami baik, datang ke sini untuk beribadah dan mendoakan para wali Allah. Allah yang tahu semuanya. Daripada berdebat, lebih baik kita berbuat kebaikan, saling mendoakan, dan jaga persaudaraan.*"⁵³

Pernyataan ini merefleksikan sebuah pendekatan inklusif dalam beragama, di mana Al-Qur'an dihayati sebagai sumber nilai-nilai universal yang mendorong perdamaian dan pengertian, bukan sebagai alat untuk memecah belah komunitas atau memicu konflik teologis. Ini adalah cerminan dari karakteristik Islam Nusantara yang dikenal moderat dan mengedepankan toleransi sebagai pilar utama dalam membangun harmoni sosial di masyarakat majemuk.⁵⁴

E. Implikasi Sosial dan Spiritualitas dari Praktik Ziarah Kubur terhadap Pemahaman Keagamaan di Era Kontemporer: Menjawab Tantangan Zaman

Praktik ziarah kubur di makam Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi bukan hanya sebuah ritual keagamaan yang terisolasi atau fenomena tradisional semata, melainkan sebuah fenomena sosial-spiritual yang memiliki implikasi signifikan dan multifaset terhadap pemahaman keagamaan masyarakat, khususnya di wilayah urban yang dinamis dan terpapar modernitas. Implikasi ini melampaui batas-batas individu, membentuk kesadaran kolektif, mereformulasikan cara beragama, dan secara fundamental memperkuat jaringan keagamaan yang humanistik dan berlandaskan kasih sayang. Dalam perspektif *Living Qur'an* dan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, semua makna dan perilaku yang telah dijelaskan di atas merupakan bentuk nyata dari Al-Qur'an yang benar-benar hidup dalam realitas sosial Muslim Indonesia, membuktikan

⁵³ Bapak Ronny, Wawancara, 8 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

⁵⁴ *Jajat Burhanuddin, Islam and Nationhood: Shifting Religious Authority in Indonesia*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013, hal. 84.

adaptabilitas dan kedalaman ajaran Islam dalam berinteraksi dengan konteks lokal yang terus berubah.

1. Penguatan Identitas Keagamaan Masyarakat Urban di Tengah Arus Modernisasi dan Fragmentasi Sosial: Mencari Makna di Tengah Kekacauan

Di tengah hiruk pikuk, anonimitas, dan tantangan kehidupan kota modern yang serba cepat, kompetitif, dan cenderung individualistis, ziarah ke makam Habib Ali menjadi semacam "oase spiritual" dan benteng identitas bagi masyarakat urban. Lingkungan kota yang serba cepat, cenderung individualistis, dan kadang-kadang didominasi oleh nilai-nilai materialistis dan konsumerisme seringkali membuat individu merasa terasing, kesepian, atau kehilangan arah spiritual dan makna hidup yang mendalam.⁵⁵

Makam ini menawarkan sebuah ruang kontemplasi, ketenangan, dan koneksi yang mendalam dengan nilai-nilai transenden, mengembalikan keseimbangan batin yang hilang di tengah tekanan hidup. Bagi banyak peziarah, kunjungan ini menjadi momen "penyadaran ulang" (*re-awareness*) terhadap ajaran Islam dan identitas keagamaan mereka yang mungkin sempat terpinggirkan atau kabur oleh kesibukan duniawi. Pengalaman spiritual yang diperoleh di makam, yang bersifat emosional, holistik, dan komunal, seringkali lebih mengena dan memicu refleksi diri yang mendalam dibandingkan sekadar ceramah atau membaca buku-buku agama secara individu. Ini adalah bentuk *reinforcement* identitas kolektif yang kuat.

Sosok Habib Ali, sebagai ulama karismatik dan panutan yang dihormati, menjadi simbol penting dalam pembentukan dan penguatan identitas keagamaan ini. Kisah hidupnya, keteladanannya dalam berdakwah dengan santun, dan ajaran-ajarannya tentang Islam yang moderat, toleran, dan kontekstual, tercermin secara kuat dalam praktik ziarah dan dalam narasi-narasi yang beredar di kalangan peziarah. Hal ini membantu membentuk identitas Muslim urban yang berpegang teguh pada tradisi (*ahl al-sunnah wal jama'ah*), menunjukkan toleransi terhadap perbedaan (*tasamuh*), dan relevan dengan konteks zaman modern. Mereka merasa menjadi bagian dari sebuah komunitas yang memiliki akar sejarah dan spiritual yang kuat, memberikan mereka pegangan dan rasa aman dalam menghadapi dinamika kehidupan modern yang penuh ketidakpastian dan ketegangan.

Salah seorang peziarah, seorang karyawan swasta berusia 30-an tahun di Jakarta, menuturkan dengan ekspresi lega dan penuh makna, "*Stres kerja itu bikin kita lupa diri, Pak, kadang lupa salat, lupa ngaji.*"

⁵⁵ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000, hal. 81.

Tapi kalau ke sini, rasanya hati adem, terus ingat lagi tujuan hidup. Habib Ali itu inspirasi buat kita, Islam itu damai, bukan yang keras-keras, yang penting amal dan hati bersih, itu yang saya dapat dari sini."⁵⁶

Pernyataan ini secara jelas menunjukkan bagaimana ziarah berfungsi sebagai mekanisme *coping* spiritual bagi individu urban, sekaligus membentuk pemahaman keagamaan yang lebih moderat, damai, dan inklusif, membuktikan bahwa spiritualitas bisa menjadi jangkar di tengah disorientasi modern.

2. Transmisi Kultural dan Spiritualitas Islam melalui Media Al-Qur'an yang Hidup dan Berlanjut: Mewariskan Cahaya Ilmu dan Iman

Ziarah kubur, dengan aktivitas pembacaan Al-Qur'an yang intens dan terintegrasi dalam setiap ritualnya, terbukti menjadi media transmisi kultural dan spiritual Islam yang sangat efektif dan berkelanjutan lintas generasi. Ini terjadi melalui proses interaksi langsung, partisipasi aktif dari berbagai generasi, dan pembelajaran informal yang bersifat imersif. Orang tua dan kakek-nenek seringkali secara aktif mengajak anak-anak dan cucu mereka ke makam, tidak hanya untuk berziarah secara fisik, tetapi juga untuk secara langsung menyaksikan dan mencontohkan bagaimana Al-Qur'an dibaca, dihayati, dan dimaknai dalam konteks ritual yang sakral. Mereka mengajarkan adab berziarah, pentingnya mendoakan orang tua dan ulama yang telah meninggal, serta keutamaan membaca ayat-ayat suci Al-Qur'an sebagai bentuk ibadah, penghubung spiritual, dan sarana mendapatkan keberkahan.

Al-Qur'an dalam konteks ini bukan hanya ditransmisikan secara verbal atau tekstual (hafalan ayat), tetapi juga melalui pengalaman kolektif yang simbolik, khushuk, dan bermakna. Anak-anak yang menyaksikan orang dewasa melantunkan Yasin atau tahlil dengan penuh penghayatan, serta merasakan suasana khidmat di makam, secara tidak langsung menginternalisasi nilai-nilai keagamaan dan tradisi ini secara holistik dan emosional. Ini menciptakan ikatan emosional dan spiritual yang kuat dengan ajaran Islam dan para ulama terdahulu, menumbuhkan rasa cinta dan memiliki terhadap tradisi yang telah mapan dan dihormati.

Dengan demikian, Al-Qur'an benar-benar "hidup" melalui praktik dan transmisi kultural ini, bukan sekadar teks yang mati di atas kertas, melainkan warisan spiritual yang terus-menerus

⁵⁶ Bapak Anton, Wawancara, 15 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

dihidupkan dalam praksis sosial dan budaya, mewariskan identitas keagamaan yang kokoh dan berkelanjutan.

Observasi menunjukkan seorang nenek tua dengan sabar dan penuh kasih sayang mengajari cucunya yang berusia sekitar lima tahun untuk melafalkan "Yaa Allah" sambil menunjuk ke arah makam. Nenek tersebut kemudian menjelaskan dengan suara lembut, "*Ini biar cucu saya kenal sama Habib Ali, biar hatinya cinta Al-Qur'an dari kecil. Biar dia tahu kalau hidup ini ada yang membimbing, ada panutan, tidak sendirian. Ini juga cara kita menjaga tradisi keluarga dan agama.*"⁵⁷

Tradisi lisan, pengajaran langsung, dan contoh nyata ini adalah metode yang sangat efektif dalam melestarikan nilai-nilai Qur'ani dan budaya keagamaan dari satu generasi ke generasi berikutnya, membentuk identitas keagamaan yang kuat, lestari, dan terakar pada sejarah dan tradisi keilmuan yang panjang. Ini adalah bentuk *cultural reproduction* dalam ranah religius dan *socialization* yang efektif, memastikan bahwa cahaya ilmu dan iman terus menyala.

3. Reformulasi Pemahaman Keagamaan secara Humanistik dan Kontekstual: Melampaui Formalisme Menuju Substansi

Praktik ziarah di Kwitang secara tidak langsung menunjukkan adanya reformulasi pemahaman keagamaan yang lebih humanistik, kontekstual, dan inklusif di kalangan masyarakat, berbeda dari pendekatan yang kaku, dogmatis, atau tekstualis semata. Hal ini terutama terlihat dalam cara mereka menyikapi perbedaan pandangan atau kritik terhadap praktik ziarah itu sendiri. Peziarah cenderung tidak terpaku pada pendekatan yang kaku atau formalistik dalam beragama, yang kadang cenderung membid'ahkan atau mensyirikkan tradisi ziarah. Sebaliknya, mereka lebih menekankan pada esensi spiritual, niat baik, dan dampak positif yang dirasakan secara pribadi maupun komunal dari praktik tersebut, sesuai dengan prinsip *maqāsid syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat) yang mengedepankan kemaslahatan, kemudahan, dan kebaikan universal.⁵⁸ Mereka mengedepankan aspek *ruhul ibadah* (jiwa ibadah) daripada sekadar *shaklul ibadah* (bentuk ibadah).

Dalam perspektif *Living Qur'an*, realitas sosial dan pengalaman langsung peziarah menjadi lebih penting untuk diperhatikan ketimbang memaksakan doktrin yang mungkin terasa kering atau tidak relevan dengan kehidupan sehari-hari yang kompleks. Ziarah

⁵⁷ Observasi Lapangan dan Wawancara Singkat, 15 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

⁵⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 57.

menjadi ruang di mana peziarah dapat merekontekstualisasi tafsir sosial terhadap Al-Qur'an, mencari relevansi ayat-ayat suci dengan kebutuhan dan pengalaman hidup mereka yang kompleks di era modern. Ini memungkinkan mereka untuk menemukan makna-makna baru dalam Al-Qur'an yang relevan dengan tantangan zaman modern, menjadikan agama sebagai pedoman hidup yang dinamis, adaptif, dan penuh kasih sayang, bukan sekadar kumpulan aturan yang kaku.⁵⁹

Contohnya, seorang peziarah muda (wawancara, 15 Juni 2025) yang juga aktif di media sosial dan terpapar berbagai pandangan keagamaan yang seringkali bertabrakan, menyampaikan perspektifnya, "*Saya lihat banyak yang bilang ziarah itu syirik atau bid'ah. Tapi bagi saya, kalau niatnya baik, untuk mendoakan dan cari ketenangan, dan justru membuat saya jadi lebih ingat Allah, kenapa salah? Justru di sini saya merasa lebih dekat dengan Allah, dan Al-Qur'an itu jadi lebih hidup buat saya, tidak hanya di buku yang saya baca di rumah.*"⁶⁰

Pernyataan ini menunjukkan bahwa peziarah mengembangkan pemahaman keagamaan yang adaptif dan inklusif, menekankan *maqāsid syarī'ah* yaitu kebaikan, kemaslahatan, dan kedekatan dengan Allah, daripada terpaku pada tafsir literal yang kaku dan berpotensi memecah belah komunitas atau memicu konflik tak berkesudahan. Ini adalah bentuk hermeneutika praktis yang dilakukan oleh umat beragama dalam menafsirkan ajaran agamanya dalam konteks hidup yang dinamis.

4. Integrasi Nilai-Nilai Qur'ani dalam Etika Sosial Masyarakat yang Harmonis dan Komunitas Berbasis Nilai: Membangun Peradaban dari Hati

Implikasi penting lainnya dari praktik ziarah kubur adalah terintegrasinya nilai-nilai Qur'ani secara konkret ke dalam etika sosial masyarakat. Pengamatan intensif menunjukkan bahwa peziarah di makam Habib Ali memperlihatkan perilaku yang secara konsisten mencerminkan nilai-nilai luhur seperti sikap yang sopan dan santun dalam berinteraksi, saling mendoakan dengan tulus, berbagi makanan dan minuman dengan murah hati kepada sesama tanpa memandang status, menjaga kebersihan area makam dengan kesadaran kolektif yang tinggi, dan saling menasihati dalam kebaikan dengan penuh kasih sayang. Ini adalah wujud nyata dari nilai kasih sayang (*rahmah*), kesabaran (*ṣabr*), *tawadhu'* (rendah hati), *takwa*, dan *ihsan*

⁵⁹ Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2005, hal. 188.

⁶⁰ Ziyad, Wawancara, 15 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwatang.

yang secara eksplisit atau implisit diajarkan dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi SAW.⁶¹

Perilaku ini mencerminkan masyarakat yang berusaha mengaplikasikan perintah-perintah Tuhan dalam interaksi sosial mereka, mengubahnya menjadi norma sosial yang dihayati. Perilaku-perilaku luhur ini tidak hanya terbatas pada lingkungan makam yang sakral, tetapi diharapkan juga terbawa dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari mereka setelah ziarah, menjadi semacam "pelatihan" etika dan moralitas.

Dengan demikian, praktik ziarah di Kwitang menjadi salah satu contoh konkret dari "etika Qur'ani" yang lahir dari pengalaman spiritual kolektif, bukan sekadar perintah teks yang bersifat teoritis. Ini secara gamblang menunjukkan bahwa Al-Qur'an hidup dalam interaksi sosial, membentuk karakter individu, dan secara signifikan memperkuat tatanan moral masyarakat, menciptakan lingkungan yang lebih harmonis dan beradab. Misalnya, terlihat peziarah yang dengan sabar menunggu giliran untuk berdoa di dekat makam, menunjukkan *ṣabr* dan *tawadhu'*.

Ada juga kelompok sukarelawan dari kalangan peziarah yang secara rutin membersihkan area makam, menunjukkan kepedulian sosial dan tanggung jawab kolektif tanpa diminta. Tindakan-tindakan ini merupakan cerminan dari ayat-ayat Al-Qur'an yang memerintahkan kebaikan, persatuan, dan kebersihan, yang diimplementasikan secara kolektif dan spontan dalam praktik ziarah, menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut telah mendarah daging dan menjadi bagian dari *habitus* religius mereka, seperti yang dijelaskan oleh Pierre Bourdieu.⁶² Ini adalah bukti bahwa ritual memiliki potensi transformatif pada tingkat sosial, membentuk warga negara yang beretika dan bertanggung jawab.

5. Merawat Kesadaran Historis dan Sanad Keulamaan sebagai Jembatan Kebajikan dan Kontinuitas Ilmu: Fondasi Keagamaan yang Kokoh

Ziarah ke makam Habib Ali bukan hanya penghormatan kepada individu semata, melainkan juga kepada mata rantai keulamaan (*sanad keilmuan*) yang tak terputus, yang menyambungkan umat kepada ajaran Nabi Muhammad SAW. Banyak peziarah yang secara sadar menyebut bahwa kehadiran mereka di makam ini merupakan bentuk penghargaan dan pemeliharaan terhadap sanad keilmuan dan

⁶¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madarij al-Salikin*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.), hal. 131.

⁶² Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, hal. 77.

keberkahan spiritual para habaib yang telah berjuang memegang dan menyebarkan ajaran Al-Qur'an secara komprehensif dan otentik di Nusantara. Kesadaran akan sanad dan sejarah ini memberi kontribusi besar terhadap keberlangsungan Islam moderat, bertradisi, dan berlandaskan Al-Qur'an di Indonesia. Maka dari itu, keberadaan makam keramat seperti ini menjadi simbol peradaban, pusat pendidikan spiritual, dan pengingat akan pentingnya menjaga warisan intelektual berbasis nilai-nilai Qur'ani, yang merupakan inti dari tradisi Islam otentik dan memiliki kesinambungan sejarah yang panjang.

Melalui ziarah, peziarah tidak hanya mengingat sejarah dan biografi seorang ulama, tetapi juga merasakan kelangsungan tradisi keilmuan Islam yang autentik, yang diwariskan dari para guru hingga Rasulullah SAW. Ini memberi mereka rasa aman, keyakinan, dan kebanggaan akan kebenaran ajaran yang mereka ikuti, karena merasa terhubung langsung dengan sumbernya.

Seorang ustadz yang merupakan salah satu pengajar dan pengelola majelis Kwitang, menjelaskan dengan nada penuh semangat, *"Makam ini adalah pengingat bagi kami, bahwa ilmu itu punya silsilah, ada sanadnya. Kalau tidak ada silsilah, tidak ada keberkahan dalam ilmu. Al-Qur'an yang kami baca, ilmu yang kami pelajari, semua ini bersambung ke Rasulullah melalui para ulama, termasuk Habib Ali. Jadi, ziarah ini menjaga rantai itu, menjaga agar kita tidak tersesat."*⁶³

Kesadaran ini menumbuhkan rasa hormat mendalam terhadap ulama dan warisan intelektual mereka, serta mendorong praktik keberagamaan yang berbasis pada kehati-hatian (*ihtiyat*) dan tradisi yang kuat (*ahl al-sunnah wal jama'ah*), yang menjadi pilar penting bagi Islam moderat dan inklusif di Indonesia, menjaga agar ajaran tidak terputus dari sumber aslinya. Ini adalah bentuk konservasi budaya-religius yang aktif dan dinamis, memastikan bahwa generasi mendatang juga akan merasakan keberkahan dan hikmah dari warisan ini.

⁶³ Ustadz Nurdin, Wawancara, 15 Juni 2025, Makam Habib Ali Kwitang.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana Al-Qur'an "hidup" dalam praktik ziarah kubur di Makam Keramat Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi, serta bagaimana makna-makna yang terkandung dalam bacaan Al-Qur'an diinterpretasikan oleh peziarah berdasarkan perspektif sosiologi pengetahuan Karl Mannheim. Berdasarkan data wawancara, observasi, dan analisis dokumen, dapat ditarik beberapa kesimpulan utama:

1. Motivasi Multidimensi Peziarah: Alasan dan tujuan peziarah melakukan ziarah kubur di Makam Habib Ali Kwitang bersifat kompleks dan multidimensional, mencakup aspek spiritual, psikologis, sosial, dan historis.
2. Pemaknaan Bacaan Al-Qur'an sebagai Teks yang Hidup (*Living Qur'an*): Pembacaan Al-Qur'an dalam ritual ziarah melampaui sekadar pelafalan teks, menjadi sebuah praksis yang hidup dan bermakna.
3. Analisis Makna Bacaan Al-Qur'an Berdasarkan Teori Karl Mannheim: Penerapan teori Karl Mannheim memberikan kerangka komprehensif untuk memahami lapisan-lapisan makna dalam praktik ini:
 - a. Makna Objektif: Merujuk pada fungsi sosial yang terlembaga dan disepakati secara kolektif. Pembacaan Al-Qur'an di sini adalah ekspresi doa kolektif dan solidaritas spiritual yang terinstitusikan,

ritual pemersatu komunitas, dan medium edukasi nilai serta transmisi pengetahuan keagamaan informal yang efektif antar generasi. Ini adalah makna yang bersifat transparan dalam struktur sosial komunitas Kwitang.

- b. Makna Ekspresif: Menggambarkan niat subjektif dan pengalaman personal. Bagi peziarah, bacaan Al-Qur'an adalah permohonan pertolongan atas masalah hidup, pencarian solusi spiritual, dan pemenuhan nazar sebagai bentuk syukur yang mendalam, menunjukkan dialog hati yang personal dengan Tuhan. Makna ini sangat terkait dengan emosi dan kondisi batin individu.
 - c. Makna Dokumenter: Merefleksikan simbolisme kultural yang lebih dalam dan kesadaran kolektif yang tak terucapkan. Makna ini menunjukkan keterikatan kuat dengan tradisi kesantrian, habaib, dan Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja); Al-Qur'an sebagai jembatan transenden antara yang hidup dan yang wafat; serta perpaduan harmonis antara Islam dan budaya lokal (akulturasi religius) sebagai ciri khas Islam Nusantara. Makna ini "terekam" dalam praktik itu sendiri sebagai warisan peradaban.
4. Manifestasi Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Perilaku Peziarah (Implikasi *Living Qur'an*): Al-Qur'an tidak hanya menjadi teks, melainkan diinternalisasi menjadi tindakan nyata.

B. Saran

Berdasarkan temuan-temuan penelitian ini, beberapa saran dapat diajukan:

1. Bagi Komunitas dan Pengelola Makam:
 - a. Penguatan Edukasi Kontekstual: Meskipun penghayatan spiritual sudah kuat, pengelola dapat menyediakan materi edukasi singkat (misalnya melalui brosur atau *QR code* yang terhubung ke situs web) mengenai makna ayat-ayat yang sering dibaca (seperti Yasin dan Al-Fatihah) dalam konteks ziarah, agar peziarah awam juga dapat memahami makna literalnya tanpa mengurangi penghayatan spiritual. Ini akan memperkaya pengalaman *Living Qur'an* dari segi kognitif.
 - b. Pendokumentasian Narasi dan Pengalaman Peziarah: Mengingat kuatnya makna ekspresif dan dokumenter, disarankan untuk lebih aktif mendokumentasikan cerita-cerita, pengalaman pribadi, dan testimoni para peziarah secara sistematis. Ini dapat menjadi arsip berharga dan bahan ajar yang menginspirasi, serta memperkuat memori kolektif.
 - c. Pengembangan Program Sosial Berkelanjutan: Mengingat kuatnya dimensi ibadah sosial (berbagi dan saling menolong), komunitas

dapat menginisiasi program-program sosial yang lebih terorganisir di sekitar makam, misalnya bank makanan, klinik kesehatan gratis, atau beasiswa pendidikan bagi anak-anak dhuafa, yang berbasis pada nilai-nilai kedermawanan Qur'ani yang telah terinternalisasi.

2. Bagi Akademisi dan Peneliti Selanjutnya:

- a. Kajian Komparatif: Disarankan untuk melakukan penelitian komparatif dengan situs-situs ziarah lain di Indonesia atau Asia Tenggara untuk melihat persamaan dan perbedaan dalam manifestasi *Living Qur'an* serta interpretasi makna, yang dapat memperkaya pemahaman tentang Islam Nusantara.
- b. Pendekatan Interdisipliner yang Lebih Luas: Penelitian selanjutnya dapat mengintegrasikan lebih banyak perspektif dari disiplin ilmu lain seperti antropologi budaya (untuk mendalami simbolisme ritual), psikologi agama (untuk mengkaji dampak psikologis spiritualitas), atau bahkan neurologi (untuk memahami efek bacaan Al-Qur'an pada otak dan emosi).
- c. Fokus pada Dinamika Gender dan Generasi: Menarik untuk meneliti bagaimana pengalaman *Living Qur'an* dan pemaknaan ziarah berbeda antara laki-laki dan perempuan, serta antara generasi tua dan muda, mengingat perubahan sosial dan teknologi yang pesat.
- d. Analisis Perubahan dan Adaptasi: Mengkaji bagaimana praktik ziarah dan pemaknaan Al-Qur'an beradaptasi dengan perubahan zaman, teknologi digital (misalnya ziarah virtual, siaran langsung haul), dan tantangan kontemporer lainnya.

3. Bagi Pemerintah dan Lembaga Keagamaan:

- a. Dukungan Pelestarian Cagar Budaya dan Keagamaan: Mengingat nilai sejarah dan spiritualnya, Makam Habib Ali Kwitang perlu mendapat dukungan lebih lanjut sebagai cagar budaya dan pusat keagamaan, termasuk dalam hal pemeliharaan infrastruktur dan aksesibilitas.
- b. Promosi Moderasi Beragama: Fenomena ziarah ini, dengan nilai toleransi dan inklusivitasnya, dapat dijadikan contoh konkret dalam kampanye moderasi beragama di Indonesia. Lembaga keagamaan dapat bekerja sama dengan pengelola makam untuk menyebarkan narasi positif tentang praktik keagamaan yang damai dan berbasis nilai.
- c. Kebijakan Berbasis Data: Hasil penelitian ini dapat menjadi masukan bagi perumusan kebijakan yang lebih peka terhadap praktik keagamaan lokal, mengakui kompleksitas dan kedalaman

makna di balik tradisi, dan mendukung kebebasan beragama dalam kerangka yang harmonis.

Dengan demikian, penelitian ini diharapkan tidak hanya memberikan kontribusi teoritis pada studi *Living Qur'an* dan sosiologi pengetahuan, tetapi juga memberikan implikasi praktis yang bermanfaat bagi komunitas Muslim dan masyarakat luas dalam memahami dinamika keberagamaan di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Aminol Rosid. *Pengantar Memahami Living Qur'an dan Hadis*. Malang: PT Literasi Nusantara Abagi Grup, 2023.
- Ali, Muhammad. "Kajian Naskah dan Kajian Living Qur'an dan Living Hadis." *Journal of Qur'an and Hadis Studies* 4, no. 2, 2015.
- Ammerman, Nancy. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Amstrong, Ammatullah. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tashawuf*. Bandung: Mizan, 2002.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Anhari, Masykur. *Ushul Fiqh*. Surabaya: CV Smart, 2008.
- Arifin, Bey. *Hidup Setelah Mati*. Jakarta: PT Dunia Pustaka, 1984.
- Arisandi, Herman. *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Asnawi, Sibtu. *Adab Tata Cara Ziarah Kubur*. Kudus: Menara, 1996.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Azyumardi, Azra. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2017.
- Baidowi, Ahmad. "Resepsi Estetis terhadap Al-Quran." *Jurnal Esensia* 8, no. 1, 2007.

- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Baum, Gregory. *Agama Dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis – Normatif*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Berger, P. L., dan Luckmann. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- Burhanuddin, Jajat. *Islam and Nationhood: Shifting Religious Authority in Indonesia*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- al-Dimyati, Sayyid Abu Bakr Muhammad. *I'annah al-Talibin 'ala Hall Alfaz Fath al-Mu'in*. Beirut: Dar Ibnu 'Ashomah, 2005.
- Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1984.
- Efendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Surabaya: CV Smart, 2008.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper & Row, 1961.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Faizin, Haman. "Living Quran: Sebuah Tawaran." Jawa Pos, hal. 35.
- Faizin, Haman. "Mencium dan Nyunggi Al-Qur'an: Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui Living Qur'an." *Jurnal*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Fajariah, Lailatul. "The Recent Practice of Bay' Sallam Hadiths: Study on E-Commerce System." Skripsi. Jakarta: Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences, 2018.
- Fanani, M. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Faris, Ibnu. *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya, 2001.
- Ghazali, Imam. *Ihya' Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- al-Habsyi, Habib Abdurrahman. *Riwayat Habib Ali al-Habsyi Kwitang; Sumur Yang Tak Pernah Kering*. Jakarta: Islamic Center Indonesia, 2010.

- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Hermawan, Acep. *Ulumul Qur'an*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, Arifuddin. "Ziarah ke Makam Wali: Fenomena Tradisional di Zaman Modern." *Jurnal al-Qalam* 19, no. 2 (2019): 94.
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Madarij al-Salikin*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.
- Jonge, Huub de. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
- Junaedi, Didi. "Living Al-Qur'an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur'an." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4, no. 2 (2017): 176.
- Kamal, Fathurrahman. "Sanad Keilmuan sebagai Benteng Tradisi Keilmuan Islam di Indonesia." *Jurnal Studi Islam*, no. 2 (2020): 188.
- Khalil, Rasyad Hasan. *Tarikh Tasryi*. Jakarta: Grafindo Persada, 2009.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Kaidah Hukum Islam "Ilmu ushulul fiqh"*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.
- Ma'rif, Ahmad Syafie. *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan Yang Membebaskan Refleksi Atas Pemikiran Nurcholish Majid*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936.
- Mauladdawilah, Abdul Qadir Umar. *17 Habaib Berpengaruh di Indonesia*. Malang: Pustaka Basma, 2013.
- Mauladdawilah, Abdul Qadir Umar. *26 Mutiara Habaib Nusantara*. Kuala Lumpur: Inteam Publishing, 2014.
- Mauladdawilah, Abdul Qodir Umar. *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*. Jakarta: Pustaka Basmah, 2009.
- Muhaimin, A.G. *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Cirebon*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2011.
- Muhtador, Moh. "Pemaknaan Ayat al-Qur'an dalam Mujahadah: Studi Living al Qur'an di PP al-Munawwir Krapyak Komplek al-Kandiyas." *Jurnal Penelitian* 8, no. 1 (2014): 97.

- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Tuntunan Praktis Ziarah Kubur*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Murad, Abdul Hakim. *Understanding the Four Madhabs: The Facts About Ijtihad and Taqlid*. Cambridge: The Muslim Academic Trust, 2007.
- al-Musawa, Munzir. *Kembalilah Aqidahmu*. Jakarta: Majelis Rasulullah, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2021.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: TERAS, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Konsep, Teori, dan Metodologi*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Mustofa, Adib Bisri. *Terjemahan Shahih Muslim Jilid II*. Semarang: Asy Syifa, 1993.
- Muti'a, Anisatun. *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2009.
- Natasya, Rihla. "Kontribusi Al Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi dalam Bidang Sosial-Keagamaan di Batavia." *Skripsi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Jati, 2018.
- Pranowo, Bambang. *Islam Factual Antara Tradisi Dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicitia Karya Nusa, 1998.
- Pridhadhi, Endra K. *Makhluk Halus dalam Fenomena Kemusyrikan*. Jakarta: Salemba Diniyyah, 2004.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- al-Qardawi, Yusuf. *Fatawa Mu'asirah*. Kairo: Dar al-Qalam, 2002.
- Rabbani, Mutmainah Afra. *Adab Berziarah Kubur Untuk Wanita*. Tangerang: Lembar Pustaka Indonesia, 2014.
- Rafiq, Ainur. "Tradisi Selamatan Jawa dalam prespektif Pendidikan Islam." *Jurnal at-Taqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 15, no. 2, 2019.
- Raho, Bernard. *Sosiologi Sebuah Pengantar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2002.
- Renard, John. *Friends of God: Islamic Saints in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Retno, Diah, dkk. *Ringkasan Kumpulan Madzab Teori Sosial*. Makassar: CV. Nur Lina, 2018.
- "Riwayat Habib Abdurrahman Al-Habsyi Cikini." *Majalah al-Kisah*, no. 15/26 Juli – 08 Agustus 2010, 141-144.

- “Riwayat Habib Ali Kwitang.” *Majalah al-Kisah*, no. 02/21 Januari – 03 Februari 2013, 132-133.
- Riyadi, M. *Akulturası Budaya dalam Tradisi Ziarah Kubur di Indonesia*. Bandung: Al-Furqan Press, 2015.
- Ritzer, G., dan Goodman D. J. *Teori Sosiologi Modern*. Terj. Alimandan. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008.
- Ruchiat, Rachmat. *Asal-Usul Nama Tempat di Jakarta*. Jakarta: Mansup Jakarta, 2012.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2008.
- Sajad, Abdullah. *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama, 2016.
- Sari, Nur Indah. “Peningkatan Spiritualitas Melalui Wisata Religi di Makam Keramat Kwitang Jakarta.” *Jurnal Studi Al-Qur'an* 14, no. 1 (2018): 8.
- Semiawan, Conny R. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Shahab, Alwi. *Maria van Engels; Menantu Habib Kwitang*. Jakarta: Republika, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Siregar, P. “Tradisi Ziarah Kubur pada Makam Keramat/Kuno Jakarta.” *Jurnal Islam and Humanities* 5, no. 2 (2010): 100-112.
- Soehartono, Irwan. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 2008, cet. VII.
- Soekanto, Soerjono. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: PT Raja Gravindo Persada, 1993.
- Subhani, Ja'far. *Tawassul, Tabaruk, Ziarah Kubur, Karamah Wali Apakah Termasuk Ajaran Islam*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2010.
- Subhani, Syaikh Ja'far. *Tawassul Tabarruk Ziarah Kubur Kubur Karamah Wali*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.
- Suprayogo, Imam, dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2003.
- Suriani, Erma. “Eksistensi Qur'anic Centre and Espektasi sebagai Lokomotif Living Al-Qur'an di IAIN Mataram.” *Jurnal Penelitian Keislaman* 14, no. 1 (2018): 7.

- al-Suyuthi, Jalaluddin. *Ziarah Ke Alam Barzakh*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Ghoffar dari judul *Syarh al-Shudur bi Syarh Hal al-Mawta wa al-Qubur*. Bandung: PT. Pustaka Hidayah, 1999.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKis, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- Syani, Abdul. *Sosiologi Skematika Teori dan Terapan*. Jakarta: Bumi Aksara, 2000.
- Syarifuddin. "Konsep Teologi Hasan Hanafi." *Jurnal Substansia* 14, no. 2 (2012): 204.
- Thalib, Moh. *Fiqih Nabawi*. Surabaya: al-ikhlas, t.t.
- al-Bukhari, Abu Abdillah. *Shahih Al-Bukhari*. Damaskus: Dar Al-Yamamah, 1414 H.
- Upardan, Dadang. *Pengantar Ilmu Sosial Sebuah Kajian Pendekatan Structural*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008.
- Usman, Husaini, dan Purnomo Setiady Akbar. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Wahidi, Ridhoul. *Living Qur'an dan Perkembangan Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- Wajdi, Naufal Agil. "Tradisi Ziarah Kubur: Studi Kasus Ziarah Makam Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi Kwitang." *Skripsi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Wahyudi, Agus Imam. "The Living Qur'an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan Santri." *Tesis*. Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Wulandari, Asri. "Nilai-Nilai Islam yang Terkandung dalam Tradisi Ziarah Kubur pada Hari Raya Idul Fiti Kec. Tanjung batu Kel. Tanjung Batu Kab. Ogan Ilir." *Skripsi*. Palembang: UIN Raden Patah, 2016.
- Zaenudin, H.M. *212 Asal-Usul Djakarta Tempoe Doeloe*. Jakarta: Ufuk, 2012.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ricky Adrian, S.Kom
Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 21 Juni 1990
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Jalan. H. Soleh II/2 RT 06/02, Kelurahan
Sukabumi Selatan, Kecamatan Kebon Jeruk,
Jakarta Barat, 11560
Email : rickyadrian65@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN. Grogol Selatan 01 PG Jakarta Selatan
2. MTs. Al-Falah Jakarta Selatan
3. SMAN 65 Jakarta Barat
4. BINUS University




Riwayat Pekerjaan :

1. Guru SD Bunayya Islamic Scholl
2. Guru Pesantren Masjid Abdul Halim

25% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

25%		Internet sources
9%		Publications
7%		Submitted works (Student Papers)
