

The Tradition of Reciting Al-Fātiḥah Before Drinking Coffee: A Living Qur'an Study in Martapura, South Kalimantan

Muhammad Haratullisan¹,
¹UIN Antasari Banjarmasin,
230103020186@mhs.uin-antasari.ac.id

Bashori²,
²UIN Antasari Banjarmasin,
bashori@uin-antasari.ac.id

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article History: Received: March 30, 2026 Revised: April 27, 2026 Accepted: May 4, 2026</p> <p>Keywords: Al-Fātiḥah, Coffee Tradition, Living Qur'an, Tawassul.</p>	<p><i>This study examines the tradition of reciting al-Fātiḥah before drinking coffee in Martapura's majelis taklim as a contemporary expression of the Living Qur'an in Banjar culture. The practice blends sacred text, Hadhrami Sufi values, and local hospitality, passed down through earlier scholars. Using ethnographic methods—participant observation, interviews with five informants, and analysis of Tadẓkir al-Nās and recent scholarship—the research reveals that the ritual occurs when coffee is served, accompanied by tawassul and collective recitation of al-Fātiḥah, often before all participants receive their cups. Genealogically, it traces to Habib Ahmad bin Hasan al-Attās, who taught the blessings and protective power of al-Fātiḥah, transmitted via Hadhrami networks to Banjar scholars. Spiritually, participants experience tranquility, strengthened intention, and connection with the masyaikh. Socially, the ritual fosters solidarity, communal identity, and a distinctive religious atmosphere. The study concludes that this tradition represents a living, performative Qur'anic reception integrating textual, Sufi, and local cultural dimensions, serving both spiritual and social functions in Banjar Muslim society.</i></p>

How to Cite:

Muhammad Haratullisan & Bashori. "Tradisi Pembacaan Al-Fatihah Sebelum Minum Kopi: Studi Living Qur'an Di Martapura, Kalimantan Selatan." *At-Tafasir: Journal of Al-Qur'an Studies and Contextual Tafsir* 3, No. 1 (2026): 24-42.

PENDAHULUAN

Di kalangan masyarakat Banjar di Martapura, terdapat sebuah kebiasaan yang telah lama berlangsung yang mana kebiasaan ini dilaksanakan secara individu maupun secara kolektif, yakni pembacaan al-Fātiḥah sebelum meminum kopi. Tradisi ini yang dilaksanakan secara kolektif bisa ditemukan di beberapa majelis taklim di Martapura. Ketika kopi dihidangkan dan diedarkan dari tangan ke tangan di antara jamaah, pemimpin majelis terlebih dahulu membacakan tawassul, yang kemudian diikuti oleh pembacaan al-Fātiḥah secara serempak oleh seluruh jamaah yang hadir. Kopi baru diminum setelah rangkaian bacaan tersebut selesai, meskipun sebagian jamaah belum mendapatkan cangkirnya. Kebiasaan ini tidak hanya berlangsung di satu majelis, melainkan dijumpai di berbagai pengajian rutin di Martapura dan telah diwariskan dari generasi ke generasi melalui para ulama dan tuan guru setempat.

Tradisi semacam itu, di mana bacaan Qur'ani menyertai praktik sosial keseharian, telah menjadi perhatian sejumlah peneliti Living Qur'an di Indonesia. Beberapa kajian menunjukkan bahwa al-Fātiḥah tidak hanya difungsikan dalam ibadah formal, tetapi juga menyatu dengan tradisi dan kebiasaan lokal masyarakat Muslim. Mildawati (2021) mencatat bahwa masyarakat Banjar di Desa Sungai Harang, Hulu Sungai Tengah, selalu membacakan al-Fātiḥah pada setiap tahapan kegiatan *Bahuma* (bercocok tanam padi), dengan makna utama sebagai ikhtiar memperoleh berkah dan mendekatkan diri kepada Allah, sebuah tradisi yang diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang dan diakui sebagai bentuk Living Qur'an dalam budaya lokal Banjar.¹ Wirayudha (2025) pun menemukan bahwa dalam tradisi Banjar, praktik keagamaan yang menyertakan bacaan tertentu pada momen penyajian minuman mengandung makna simbolik yang berakar pada jaringan keilmuan ulama lokal.² Demikian pula Alamsyah dkk. (2024) yang menunjukkan bahwa kopi dalam komunitas Muslim Nusantara telah lama menjadi medium sosial yang kerap disertai dengan praktik keagamaan tertentu.³ Meski demikian,

¹ Mildawati, "Pemaknaan Living Qur'an dalam Tradisi Bahuma di Desa Sungai Harang, Kabupaten Hulu Sungai Tengah." *Muṣṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 3, no. 1 (2021): 43-50.

² Muhammad Auffa Wirayudha, "Tradisi Penyediaan Sesajen dalam Pembacaan Manakib pada Masyarakat Banjar Perspektif Hukum Islam," *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 3, no. 1 (2025): 180-187.

³ Fikri Alamsyah, Muhammad Wildy Luthfi Hasan Mulyadi, dan Lucky Fernando, "Kopi di Dunia Islam: Antara Sunnah, Kesehatan, dan Tradisi Sosial," *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2, no. 6

kajian-kajian tersebut belum ada yang secara khusus menelusuri tradisi pembacaan al-Fātiḥah yang menyatu dengan kebiasaan minum kopi dalam majelis taklim Banjar, khususnya terkait genealogi keilmuannya pada tradisi ulama Hadhramī dan posisinya sebagai fenomena Living Qur'an.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini berfokus pada satu pertanyaan utama: bagaimana tradisi pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi dalam majelis taklim di Martapura dapat dipahami sebagai fenomena Living Qur'an dalam konteks budaya lokal masyarakat Banjar? Untuk menjawab pertanyaan tersebut secara mendalam, penelitian ini mengelaborasi tiga sub-pertanyaan: (1) bagaimana pola performatif tradisi ini berlangsung dalam praktik nyata di lapangan; (2) bagaimana akar genealogi keilmuan tradisi ini dalam jaringan ulama Hadhramī dan transmisinya kepada ulama Banjar; serta (3) makna dan fungsi apa yang dihasilkan tradisi ini bagi jamaah majelis, baik secara spiritual maupun sosial.

Penelitian ini penting karena tradisi pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi merupakan fenomena religius yang hidup, namun belum banyak diteliti, terutama dalam konteks Living Qur'an masyarakat Banjar. Padahal, praktik sehari-hari seperti ini justru menjadi contoh kuat bagaimana Al-Qur'an beroperasi sebagai *living practice*—sebagai tindakan, bukan sekadar teks. Kajian ini juga memperkaya analisis mengenai hubungan ulama Hadhramī dengan komunitas Banjar serta bagaimana tradisi-transmisi keilmuan menghasilkan praktik ritual baru yang diterima masyarakat. Sejalan dengan berkembangnya kajian Living Qur'an, penelitian ini menawarkan kontribusi empiris baru mengenai resepsi performatif masyarakat Banjar dan relevansinya bagi perkembangan antropologi Islam kontemporer.⁴

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dalam kerangka studi Living Qur'an, dengan tujuan memperoleh tiga jenis data utama sesuai rumusan masalah: (1) data tentang pola performatif tradisi pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi sebagaimana berlangsung di lapangan; (2) data tentang genealogi dan transmisi

(2024): 321-330.

⁴ M. Mansur dan Sahiron Syamsuddin, "Arah Baru Living Qur'an di Indonesia," *Journal of Qur'anic Studies* 15, no. 2 (2020): 122.

keilmuan tradisi ini dari jaringan ulama Hadhramī kepada ulama Banjar; serta (3) data tentang makna spiritual dan fungsi sosial tradisi ini bagi para jamaah majelis.

Untuk memperoleh data pertama, digunakan observasi partisipatif di beberapa majelis taklim di Martapura, guna mengamati secara langsung urutan ritual, gestur jamaah, peran tuan guru, dan dinamika penyajian kopi dalam majelis. Untuk memperoleh data kedua dan ketiga, digunakan wawancara mendalam dengan lima informan terpilih secara purposive: seorang ulama pemimpin majelis (Informan 1), seorang pengurus majelis (Informan 2), dan tiga jamaah aktif (Informan 3, 4, dan 5). Wawancara dengan Informan 1, 4, dan 5 diarahkan untuk menggali pengetahuan tentang asal-usul dan transmisi tradisi, sementara wawancara dengan seluruh informan menggali makna personal dan fungsi sosial yang mereka rasakan dari praktik tersebut. Selain itu, studi dokumentasi dilakukan terhadap teks-teks keilmuan yang menjadi rujukan genealogis tradisi ini, terutama *Tadzkīr al-Nās* dan *Tatsbīt al-Fuād*, guna menelusuri legitimasi tekstual praktik pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi dalam tradisi Hadhramī.

Analisis data dilakukan menggunakan model Miles, Huberman & Saldaña melalui tiga tahap: reduksi data (memilah temuan lapangan yang relevan dengan tiga fokus penelitian), penyajian data (mengorganisasikan temuan dalam tema-tema analitis), dan penarikan kesimpulan (menginterpretasikan temuan dengan mengaitkannya pada kerangka Living Qur'an dan teori-teori pendukung). Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber dan teknik serta member checking bersama informan kunci. Seluruh proses penelitian mengikuti etika penelitian kualitatif, khususnya penghormatan terhadap adab majelis dan kerahasiaan identitas informan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konteks Sosial Budaya Pengajian dan Tradisi Penyajian Kopi di Martapura

Observasi lapangan dilakukan di salah satu majelis taklim rutin di Martapura yang dipimpin oleh Informan 1, seorang ulama yang telah lama mengelola pengajian tersebut. Ketika pengajian berlangsung, jamaah duduk melingkar menghadap tuan guru. Tidak ada jamaah yang memulai aktivitas tertentu selain mendengarkan ceramah dari tuan guru, sebelum adanya isyarat dari tuan guru dalam hal meminum kopi yang telah dihidangkan. Pengurus majelis bergerak di latar belakang memastikan konsumsi tersedia dan alur kegiatan berjalan lancar tanpa mengganggu jalannya pengajian.

Informan 1 selaku pemimpin majelis menjelaskan bahwa pengajian rutin yang ia pimpin berlangsung dalam suasana kekeluargaan namun tetap penuh hormat. Jamaah menjaga adab dan menunggu aba-aba dari tuan guru sebelum memulai rangkaian pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi. Informan 2 hingga 5 menyampaikan bahwa kopi hampir selalu hadir dalam setiap majelis, baik sebagai bentuk pemuliaan tamu maupun sebagai bagian dari kebiasaan jamuan yang telah lama berlangsung dalam kegiatan keagamaan masyarakat Banjar. Mereka juga menjelaskan bahwa jamaah memahami kapan waktunya minum, kapan waktunya diam, dan kapan harus menunggu isyarat tuan guru, sebuah tata tertib tak tertulis yang diikuti oleh seluruh jamaah tanpa perlu diarahkan secara eksplisit.

Dalam konteks budaya religius masyarakat Banjar, penyajian kopi tidak sekadar dipahami sebagai konsumsi tambahan, tetapi sebagai bagian dari tradisi jamuan yang telah mengakar lama. Informan 2–5 menjelaskan bahwa kopi hampir selalu hadir dalam majelis, baik sebagai bentuk pemuliaan tamu maupun sebagai simbol keramahan khas Banjar. Alfani Daud mencatat bahwa masyarakat Banjar memiliki tradisi jamuan yang kuat, terutama dalam kegiatan keagamaan di mana suguhan seperti teh dan kopi menjadi medium sosial yang mempererat hubungan antarhadirin.⁵ Dalam banyak pengajian, kopi bukan hanya pelengkap, tetapi bagian dari tata tertib tak tertulis: ia dihidangkan pada momen tertentu, dan jamaah mengerti kapan waktunya minum, kapan waktunya diam, serta kapan harus menunggu isyarat tuan guru. Dengan demikian, ritual penyajian kopi memiliki makna sosial yang melampaui fungsi konsumtifnya.

Lebih jauh, keberadaan kopi di tengah majelis dapat dipahami sebagai bagian dari *habitus* religius masyarakat Banjar. Menurut Pierre Bourdieu, *habitus* adalah struktur disposisi yang membentuk cara seseorang bertindak, merasakan, dan memahami dunia secara spontan.⁶ Pada konteks ini, informan 1–5 menunjukkan bahwa kebiasaan menyuguhkan kopi dan meminumnya dalam pola tertentu, misalnya baru diminum setelah pembacaan al-Fātiḥah, telah menjadi praktik yang diterima dan diwariskan tanpa perlu penjelasan panjang. Pola ini bukan hanya sekadar adat, tetapi sudah menyatu dengan cara masyarakat memahami kesakralan majelis ilmu: kopi hadir sebagai simbol

⁵ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 212–215.

⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72–95.

kerendahan hati, penghormatan, dan perekat sosial dalam struktur pengajian. Dengan demikian, praktik ini dapat dibaca sebagai wujud konkrit dari habitus religius Banjar, di mana dimensi spiritual, sosial, dan budaya melebur secara alami dalam dinamika majelis taklim.

Pola Performatif Pembacaan al-Fātihah Sebelum Minum Kopi

Berdasarkan observasi langsung di beberapa majelis taklim di Martapura, ritual pembacaan al-Fātihah sebelum minum kopi berlangsung dalam pola yang relatif cair namun tetap mengikuti struktur dasar yang konsisten. Pada beberapa kesempatan, kopi dihidangkan saat pengajian baru dimulai, sedangkan pada kesempatan lain kopi dibagikan di tengah berlangsungnya ceramah, tergantung kesiapan petugas yang menyiapkan minuman tersebut. Petugas biasanya datang membawa nampan berisi beberapa cangkir kopi, lalu menyerahkan nampan tersebut kepada jamaah terdekat yang kemudian mengoperkan cangkir-cangkir secara berantai ke jamaah berikutnya. Jamaah tetap duduk sebagaimana mendengarkan ceramah, tidak ada yang berdiri atau berpindah tempat, dan suasana majelis tidak menunjukkan perubahan yang berarti selama kopi diedarkan. Namun, ketika seluruh cangkir telah diedarkan, tuan guru langsung memulai pembacaan tawassul tanpa memberikan isyarat lain selain perubahan intonasi suaranya. Jamaah tetap dalam posisi dan tingkah laku biasa, namun ketika tuan guru mengucapkan “*al-Fātihah*”, seluruh jamaah langsung membaca surah al-Fātihah, termasuk mereka yang belum mendapat bagian kopi. Setelah bacaan selesai, sebagian jamaah langsung meminum kopi, sementara sebagian lainnya membiarkannya beberapa saat. Observasi menunjukkan bahwa ritual ini berjalan alami dan tidak kaku; namun urutannya tetap stabil: kopi hadir → tawassul → pembacaan al-Fātihah → minum kopi.

Melalui wawancara mendalam dengan pemimpin majelis (Informan 1), diperoleh informasi bahwa pembacaan tawassul sebelum al-Fātihah merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi minum kopi dalam majelis ilmu. Tuan guru menjelaskan bahwa tawassul yang dibaca adalah lafaz yang dinisbatkan kepada para *masyayikh al-qahwah al-bunniyyah*—para guru yang mengajarkan adab minum kopi dalam tradisi sufiyah. Teks tawassul tersebut, sebagaimana dituturkan oleh informan, adalah sebagai berikut:

أَفَاتِحَةَ لِمَشَايِخِ الْفُهَوَاةِ النَّبِيِّ، وَمَنْ شَرِبَهَا بِنِيَّةٍ، مِنْ صَالِحِي الصُّوفِيَّةِ، أَنْ اللَّهَ يَنْعَشَاهُمْ بِالرَّحْمَةِ
وَالْمَغْفِرَةِ، وَأَنَّ اللَّهَ بِجَاهِهِمْ عَلَيْهِ، يُبَلِّغُنَا كُلَّ أُمْنِيَّةٍ، وَيَحْفَظُنَا مِنْ كُلِّ آذِيَّةٍ وَبَلِيَّةٍ، وَيُسَهِّلُ أَرْزَاقَنَا الْحَسِيَّةَ

وَالْمَعْنَوِيَّةِ، وَيُصَلِّحُ جِهَاتِنَا الْحَضْرَمِيَّةِ، وَغَيْرَهَا مِنَ الْبُلْدَانِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَيُصَلِّحُ الْعَمَلَ وَالنِّيَّةَ، وَالْعَاقِبَةَ
وَالذَّرِيَّةَ، بِجَاهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... الْفَاتِحَةَ.

Informan menjelaskan bahwa teks ini dipelajari melalui jalur para habaib yang berasal dari Yaman dan sudah lama dipraktikkan oleh para ulama Banjar. Menurut tuan guru, tawassul tersebut berfungsi sebagai penghubung keberkahan antara jamaah dan para masyayikh yang dikenal sebagai pembawa tradisi adab minum kopi. Penekanan pada kata *bunniyyah* menunjukkan hubungan antara praktik minum kopi dengan jaringan spiritual tertentu dalam tasawuf Hadrami. Dari wawancara juga diketahui bahwa pembacaan tawassul ini tidak hanya dimaknai sebagai doa permohonan kelapangan rezeki dan keselamatan, tetapi juga sebagai pengikat batin antara guru, murid, dan rantai keteladanan ulama terdahulu. Teks tawassul ini kemudian diikuti pembacaan al-Fātiḥah oleh seluruh jamaah.

Jika ditinjau dari teori ritual Catherine Bell, praktik pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi ini dapat dipahami sebagai bentuk *ritualization*, yakni proses di mana tindakan sehari-hari diberi penandaan khusus sehingga menjadi berbeda dan bermakna dari tindakan biasa.⁷ Dalam konteks ini, kehadiran kopi bukan sekadar minuman penyegar, melainkan penanda dimulainya rangkaian tindakan ritual yang memerlukan respons tubuh tertentu dari seluruh jamaah: hening, membaca, dan menahan diri sebelum minum. Bell menegaskan bahwa *ritualization* bekerja melalui pembedaan tindakan secara implisit, bukan melalui aturan yang dinyatakan secara verbal, melainkan melalui pola yang diikuti secara kolektif dan berulang.⁸ Hal ini tampak jelas dalam tradisi yang diamati: tidak ada pengumuman atau instruksi eksplisit kepada jamaah, namun seluruh jamaah merespons secara serempak ketika tuan guru mengucapkan "*al-Fātiḥah*". Tawassul yang dibacakan sebelumnya berfungsi sebagai penanda transisi, mengubah momen penyajian kopi yang bersifat profan menjadi tindakan ritual yang sakral dan terikat pada otoritas spiritual para *masyāyikh al-qahwah*. Dengan demikian, pola performatif tradisi ini — kopi hadir → tawassul → al-Fātiḥah → minum kopi — bukan sekadar urutan kebiasaan, tetapi struktur ritual yang terbentuk dan direproduksi melalui mekanisme *ritualization* sebagaimana dijelaskan Bell.

⁷ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74–118.

⁸ Bell, *Ritual Theory*, 89.

Genealogi, Sumber, dan Dasar Keilmuan Tradisi Pembacaan al-Fātihah Sebelum Minum Kopi

Tradisi pembacaan al-Fātihah sebelum minum kopi memiliki akar yang kuat dalam jaringan ulama Hadrami, terutama dalam figur al-Habib Ahmad bin Hasan al-Aṭṭās (1257–1334 H), seorang wali dan ulama sufistik yang dikenal dengan kedalaman ilmu dan wirid hariannya. Wawancara dengan Informan 1, 4, dan 5 menunjukkan bahwa praktik ini secara konsisten dinisbatkan kepada beliau, terutama karena kebiasaannya membaca al-Fātihah sebelum meminum kopi sebagai bagian dari wirid malamnya. Riwayat tersebut ditemukan dalam sejumlah karya yang mendokumentasikan amalan para habaib, termasuk *Tadzkir al-Nās*, yang menyebutkan bahwa Habib Ahmad membaca al-Fātihah dengan niat keselamatan, keberkahan, dan kelapangan urusan sebelum menikmati minuman kopi.⁹ Tradisi ini kemudian diikuti oleh murid-muridnya dan menjadi bagian dari sistem adab yang dilembagakan dalam lingkungan al-Aṭṭāsiyyah. Dengan menggunakan teori Hobsbawm tentang *traditions and transmission*, praktik ini dapat dipahami sebagai tradisi yang terpelihara melalui pengulangan simbolik yang menghubungkan masa lalu dengan praktik masa kini.¹⁰ Tradisi ini kemudian dibawa ke Nusantara melalui jaringan ulama Hadrami dan diterima oleh ulama Banjar karena legitimasi spiritual dan otoritas keilmuan tokoh-tokoh yang mempraktikkannya.

Rujukan tekstual memainkan peranan penting dalam memvalidasi praktik pembacaan al-Fātihah sebelum minum kopi. Dalam *Tatsbit al-Fuad*, tercatat bahwa Habib Ahmad bin Hasan al-Aṭṭās membaca al-Fātihah sebelum meminum kopi sebagai bagian dari adab sufistik untuk memohon perlindungan dan keberkahan.¹¹ Dalam *al-Tadzkir al-Mushthofā* juga disebutkan bahwa Habib Ahmad bin Hasan al-Aṭṭās menyebutkan faidah minum kopi, yaitu dipintakan ampun oleh para malaikat selama bekas kopi masih ada dalam tenggorokan.¹² Adapun *Tadzkir al-Nās* memberikan

⁹ Al-Habib Ahmad ibn Hasan al-‘Atthas, *Tadzkir al-Nās*, (Tarim: Ziwayah al-Idrus al-Ilmiyah, t.t.), 119–120.

¹⁰ Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1–14.

¹¹ Ahmad ibn Abdulkarim al-Hasawi al-Syajjar, *Tatsbit al-Fuad*, jilid 2, (Tarim: al-Hawi, 1999) 13.

¹² Abu Bakr al-Atthas ibn Abdillah ibn Alawi ibn Zain al-Habsyi, *al-Tadzkir al-Mushthofā li*

penjelasan lebih luas dengan menyebut rincian wirid malam Habib Ahmad, termasuk kebiasaannya membacakan al-Fātiḥah tiga kali disertai niat tertentu sebelum menyentuh kopi.¹³ Teks tawassul yang digunakan dalam majelis di Martapura diperoleh melalui wawancara dengan Informan 1, yang menyatakan bahwa bacaan itu memang diambil dari tradisi habaib dan telah lama dipraktikkan dalam lingkaran ulama Banjar. Keberadaan dua rujukan ini memperkuat legitimasi tradisi tersebut sebagai bagian dari jaringan tasawuf Hadrami yang terhubung melalui dokumentasi keilmuan. Dengan menggunakan perspektif Talal Asad, rujukan tekstual seperti ini menegaskan bahwa tradisi keagamaan tidak semata hidup melalui praktik spontan, tetapi melalui struktur otoritas, teks, guru, dan sanad, yang membingkai bagaimana umat memahami dan menjalankan suatu amalan.¹⁴

Transmisi tradisi dari ulama Hadrami ke ulama Banjar merupakan komponen penting dalam terbentuknya praktik pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi di Martapura. Wawancara dengan Informan 4 dan 5 memperlihatkan bahwa banyak ulama Banjar memiliki hubungan intelektual dan spiritual dengan jaringan habaib dari keluarga al-Aṭṭās, al-Haddad, dan al-Jufri. Melalui jaringan *isnad*, pengajaran adab sufistik, ratib, dan wirid, tradisi ini dibawa masuk dan diadaptasi ke dalam konteks lokal. Dalam kerangka Hobsbawm, proses tersebut menunjukkan bahwa tradisi bukan hanya diwariskan, tetapi juga dinegosiasikan agar sesuai dengan ruang sosial baru tanpa menghilangkan otoritas historisnya.¹⁵ Sedangkan dalam perspektif Talal Asad, transmisi ini menegaskan peran otoritas keilmuan sebagai fondasi bagi legitimasi praktik keagamaan: ulama Banjar menerima tradisi ini bukan sekadar karena manfaat spiritualnya, tetapi karena ia ditopang oleh figur-figur yang memiliki otoritas moral dan genealogis.¹⁶ Pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi bukan sekadar adaptasi lokal, tetapi bagian dari *discursive tradition* yang terus direproduksi melalui kombinasi otoritas teks, otoritas guru, dan praktik ritual yang berulang dalam kehidupan keagamaan

Awlad al-Mushthofā, (Beirut :Dar al-Hawi, 1996), 117.

¹³ Al- Atthas, *Tadzkir al-Nās*, 119–120.

¹⁴ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1986), 14–23.

¹⁵ Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, 7–14.

¹⁶ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 205–225.

masyarakat Banjar.

Makna Spiritual Tradisi Pembacaan al-Fātiḥah Sebelum Minum Kopi

Data wawancara dengan Informan 1, 3, 4, dan 5 dianalisis secara tematik menggunakan model Miles, Huberman & Saldaña. Setelah melalui tahap reduksi, ditemukan bahwa tema yang paling dominan dan konsisten muncul dari keempat informan adalah keyakinan akan keberkahan (barakah) dan perlindungan Ilahi sebagai makna utama dari pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi. Informan 1 secara eksplisit menyatakan bahwa al-Fātiḥah diposisikan sebagai "pembuka segala kebaikan", sehingga memulai minuman dengan bacaan tersebut dianggap sebagai adab untuk memohon penjagaan sebelum menikmati sesuatu. Informan 3 dan 5 menyebutkan bahwa mereka merasakan ketenangan setelah mengikuti ritual tersebut, sementara Informan 4 mengaitkan praktik ini dengan keyakinan bahwa kopi yang didahului al-Fātiḥah membawa kelapangan rezeki dan keselamatan.

Temuan ini dianalisis dengan menggunakan dua kerangka teori yang relevan. Pertama, konsep *adab al-ni'mah* dalam tradisi sufistik sebagaimana dijelaskan al-Ghazālī, yang menyatakan bahwa setiap nikmat sebaiknya dimulai dengan kesadaran spiritual,¹⁷ hal ini secara langsung paralel dengan pernyataan Informan 1 tentang fungsi al-Fātiḥah sebagai adab sebelum menikmati kopi. Kedua, perspektif simbolisme religius Mircea Eliade tentang mekanisme sakralisasi tindakan profan. Dalam konteks ini, pembacaan al-Fātiḥah berfungsi sebagai penanda yang mengubah tindakan minum kopi dari aktivitas konsumtif biasa menjadi bagian dari praktik keagamaan.¹⁸ Kedua kerangka ini secara bersama-sama menjelaskan mengapa para informan memaknai ritual ini bukan sekadar kebiasaan, melainkan sebagai ekspresi adab spiritual yang berakar dalam tradisi tasawuf Hadhramī.

Makna spiritual berikutnya dari tradisi ini terletak pada fungsi tawassul sebagai sarana menjalin koneksi spiritual dengan para *masyāyikh*, terutama mereka yang dikenal sebagai *masyāyikh al-qahwah al-bunniyyah*. Dalam wawancara, Informan 1 menjelaskan bahwa tawassul yang dibacakan merupakan ikatan batin antara jamaah dan para ulama

¹⁷ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 15–18.

¹⁸ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane* (New York: Harcourt, 1959), 21–35.

yang mewariskan adab minum kopi sebagai tradisi sufistik. Dalam perspektif teologi dan tasawuf Ahl al-Sunnah, tawassul dipandang bukan sebagai pemujaan terhadap tokoh, tetapi sebagai penghubung spiritual yang memperkuat kesadaran batin bahwa keberkahan berasal dari Allah, namun mengalir melalui sanad keilmuan dan kesalihan para guru.¹⁹ Konsep ini diperkuat oleh teori *discursive tradition* Talal Asad yang menegaskan bahwa tradisi keagamaan hidup melalui hubungan antara teks, figur otoritatif, dan praktik ritual yang direproduksi komunitas.²⁰ Sedangkan dari perspektif simbolisme religius Mircea Eliade, tawassul berfungsi sebagai mekanisme “menghadirkan masa suci” ke dalam ruang aktual melalui penyebutan nama-nama suci yang menjadi poros spiritual bagi komunitas.²¹ Hal ini diperkuat pula oleh rujukan tasawuf klasik, seperti ajaran al-Qushayrī yang menekankan pentingnya keterhubungan ruhani (*ittiṣāl ruhānī*) antara murid dan mursyid.²² Dalam konteks Banjar, transmisi ini menjadi semakin kokoh karena jaringan ulama Hadrami historically dihormati sebagai penjaga tradisi sufistik.²³ Tawassul dalam ritual ini tidak sekadar doa pembuka, tetapi representasi hubungan kosmis-genealogis yang memperkuat identitas spiritual jamaah.

Respon spiritual jamaah terhadap praktik pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi menunjukkan bahwa ritual ini menghasilkan pengalaman batin yang mendalam. Informan 3 dan 5 menyebut bahwa mereka merasakan ketenangan, fokus, dan “rasa dihargai” ketika tuan guru memimpin pembacaan tawassul dan al-Fātiḥah. Ada pula yang mengaitkan ritual ini dengan pengalaman *sakīnah*—ketenangan yang turun pada hati ketika menyebut ayat atau doa. Temuan ini sejalan dengan gagasan Saba Mahmood tentang *embodied piety*, yaitu bahwa kesalehan tidak hanya lahir dari pemahaman intelektual, tetapi melalui kebiasaan tubuh dan penyelarasan hati dengan tindakan ritual.²⁴ Jamaah yang membaca al-Fātiḥah secara serempak, menjaga hening setelah tawassul, atau menahan diri untuk tidak langsung meminum kopi, sebenarnya sedang menjalankan disiplin tubuh yang membentuk pengalaman kesalehan mereka. Pandangan ini juga

¹⁹ Al-Nawawī, *al-Adzkār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 290–292.

²⁰ Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 14–23.

²¹ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (London: Sheed & Ward, 1958), 367–382.

²² Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 2002), 112–115.

²³ Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), 101–130.

²⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 120–156.

diperkuat oleh al-Ghazālī yang menyatakan bahwa keberkahan hadir bukan hanya dari lafaz doa, tetapi dari *ḥaḍrah al-qalb*—kehadiran hati ketika doa dibacakan.²⁵ Dari sisi antropologi agama, tindakan jamaah yang mengikuti ritual ini memperlihatkan bahwa performa religius tidak hanya dipahami sebagai kewajiban, tetapi sebagai pengalaman spiritual yang memperkaya keintiman batin dengan Allah. Dengan demikian, makna spiritual tradisi ini tidak hanya berasal dari teks tawassul maupun rujukan ulama, tetapi dari cara ritual tersebut dipraktikkan, dirasakan, dan dihidupi oleh jamaah dalam ruang sosial majelis.

Fungsi Sosial dan Identitas Komunal dalam Tradisi Pembacaan al-Fātiḥah Sebelum Minum Kopi

Temuan wawancara Informan 2, 3, 4, dan 5 menunjukkan bahwa praktik pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi tidak hanya mengandung dimensi spiritual, tetapi berfungsi sebagai pengikat solidaritas sosial jamaah majelis. Informan 2 menegaskan bahwa ritual ini membuat jamaah merasa “menjadi satu suara” dengan yang lain. Dalam perspektif Émile Durkheim, ritual semacam ini merupakan bentuk *collective effervescence*—yakni pengalaman kebersamaan yang menguatkan perasaan kolektif sebagai satu kelompok religius.²⁶ Ketika jamaah bersama-sama mendengarkan tawassul, menundukkan kepala, membaca al-Fātiḥah secara serempak, dan menunggu giliran kopi dibagikan, mereka sedang menciptakan momen kolektif yang mengikat emosi dan identitas mereka. Durkheim menekankan bahwa tindakan bersama (*collective acts*) memiliki kekuatan memproduksi solidaritas mekanik yang didasarkan pada kesadaran kolektif yang sama.²⁷ Kehadiran kopi sebagai medium pemersatu menjadikan ritual ini bukan sekadar kegiatan spiritual, tetapi juga mekanisme pemeliharaan kohesi sosial. Dalam penelitian antropologi Banjar, jamuan kopi dan teh diketahui menjadi praktik budaya untuk mempererat silaturahmi dan pembentukan jaringan sosial.²⁸ Tradisi ini juga menciptakan “ruang aman” sosial, di mana jamaah merasa dihargai dan diterima sebagai anggota komunitas. Oleh karena itu, fungsi sosial ritual ini bekerja sebagai perekat

²⁵ al-Ghazālī, *Iḥyā’*, Juz 4, 412–418.

²⁶ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995), 217–223.

²⁷ Durkheim, *Elementary Forms*, 44–51.

²⁸ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 211–215.

identitas keagamaan sekaligus kultural masyarakat Banjar.

Wawancara Informan 3, 4, dan 5 menunjukkan bahwa kopi tidak hanya berfungsi sebagai minuman yang menghangatkan suasana, tetapi menjadi simbol perjumpaan dan kebersamaan dalam majelis. Informan 3 menyebut bahwa ketika kopi dibagikan “secara *bersurungan*”, jamaah merasakan semacam kedekatan emosional yang jarang ditemukan di ruang sosial lain. Dalam perspektif Interaksionisme Simbolik Herbert Blumer, makna kopi dalam konteks majelis bukan terletak pada benda itu sendiri, tetapi pada makna yang dibentuk secara sosial melalui interaksi.²⁹ Kopi menjadi “objek sosial” yang memediasi relasi antarjamaah, memperkuat rasa kebersamaan, dan memfasilitasi interaksi non-verbal seperti saling menyodorkan cangkir, menunggu giliran, atau saling menahan diri sebelum minum. Blumer menegaskan bahwa makna lahir dari proses interaksi dan dinegosiasikan secara terus-menerus dalam komunitas.³⁰ Tradisi minum kopi dalam majelis juga menyerupai praktik *commensality* (konsumsi bersama) yang menurut Fischler³¹ dan Simmel³² berfungsi membangun kedekatan sosial dan mengurangi jarak simbolik antarindividu. Dengan demikian, kopi dalam ritual ini memiliki status ganda: sebagai minuman konsumtif dan sebagai simbol kohesi sosial yang mengikat jamaah dalam pengalaman religius yang sama. Tradisi ini memperlihatkan bagaimana praktik sederhana seperti minum kopi dapat dimaknai ulang menjadi simbol kebersamaan dalam ruang ibadah.

Dimensi identitas komunal terlihat jelas dalam pernyataan Informan 4 dan 5, yang menyebut bahwa mengikuti ritual minum kopi dengan pembacaan al-Fātiḥah membuat mereka merasa menjadi bagian dari “keluarga majelis”. Istilah ini bukan sekadar ungkapan emosional, tetapi menggambarkan perkembangan identitas sosial yang terbentuk melalui praktik ritus yang berulang. Menurut teori identitas sosial Tajfel, identitas kelompok terbentuk melalui praktik, simbol, dan pengalaman bersama.³³ Pembacaan al-Fātiḥah,

²⁹ Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Berkeley: University of California Press, 1986), 2–5

³⁰ Blumer, *Symbolic Interactionism*, 61–72.

³¹ Claude Fischler, “Commensality and Social Bonding,” *Social Science Information* 50, no. 3 (2011): 528–535.

³² Georg Simmel, “The Sociology of the Meal,” in *Simmel on Culture* (London: Sage, 1997), 130–135.

³³ Henri Tajfel, *Social Identity and Intergroup Relations* (Cambridge: CUP, 1982), 24–32.

tawassul kepada masyayikh kopi, serta proses minum kopi bersama, menghasilkan “penanda identitas” yang membedakan jamaah majelis dari kelompok religius lain. Analisis Durkheim mengenai fungsi ritual dalam menciptakan *moral community* juga relevan di sini: ritual berfungsi mengukuhkan batas simbolik antara “kita” dan “mereka”, tanpa menimbulkan eksklusivitas negatif.³⁴ Proses internalisasi identitas ini semakin kuat karena ritual dilangsungkan secara rutin, dipimpin oleh figur otoritatif seperti tuan guru (Informan 2), dan diikuti oleh jamaah lintas usia. Penelitian-penelitian sosiologi agama yang dilakukan oleh sejumlah peneliti seperti Robert Putnam,³⁵ Victor Turner,³⁶ Catherine Bell,³⁷ Clifford Geertz,³⁸ dan Thomas Luckmann,³⁹ menunjukkan bahwa komunitas religius yang terikat oleh ritual bersama cenderung membentuk solidaritas emosional yang stabil dan rasa memiliki yang mendalam. Identitas “keluarga majelis” dibangun melalui akumulasi tindakan simbolik, pengalaman emosional bersama, dan struktur sosial yang tercipta melalui praktik rutin minum kopi dengan pembacaan al-Fatihah. Di sinilah tradisi ini berfungsi bukan hanya sebagai ritual keagamaan, tetapi sebagai fondasi identitas komunal masyarakat Banjar.

Tradisi Pembacaan al-Fatihah sebagai Fenomena Living Qur’an Masyarakat Banjar

Tradisi pembacaan al-Fatihah sebelum meminum kopi di kalangan ulama Banjar merupakan wujud konkret hidupnya Al-Qur’an dalam ruang sosial masyarakat. Dalam konteks Living Qur’an, praktik ini memperlihatkan bagaimana teks suci terintegrasi ke dalam habitus budaya sehingga ia tidak hanya dibaca, tetapi dijalani. Sahiron Syamsuddin menjelaskan, Living Qur’an adalah studi tentang bagaimana masyarakat menjadikan Al-Qur’an sebagai bagian hidup keseharian mereka, bukan hanya sebagai teks yang dibaca.⁴⁰ Dalam tradisi Banjar, al-Fatihah berfungsi sebagai sakralisasi atas aktivitas sosial

³⁴ Durkheim, *Elementary Forms*, 382–390.

³⁵ Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000), 65–70.

³⁶ Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969), 94–101.

³⁷ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 98–112.

³⁸ Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” dalam *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87–125.

³⁹ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967), 112–120.

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, *Living Qur’an: Studi Resepsi Masyarakat terhadap al-Qur’an* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 22.

(penyajian kopi), sehingga tindakan meminum kopi memperoleh legitimasi spiritual sebagai bentuk adab dan rasa syukur. Temuan ini sejalan dengan penelitian Annas et al. (2024) yang menegaskan bahwa resepsi fungsional Al-Qur'an dalam kegiatan sosial merupakan salah satu pola utama Living Qur'an kontemporer.⁴¹ Penelitian Yuliani (2021) juga menunjukkan bahwa al-Fātiḥah sering diposisikan sebagai pembuka ritual, doa keselamatan, atau penyemangat sebelum aktivitas sosial.⁴² Integrasi al-Fātiḥah dengan kopi dalam tradisi Banjar merupakan bentuk harmonisasi antara teks dan budaya, sekaligus memperlihatkan kemampuan masyarakat Muslim membumikan nilai-nilai Qur'ani dalam praktik lokal yang mereka hayati.

Pembacaan al-Fātiḥah dalam momen penyajian kopi juga menunjukkan dimensi performatif dari resepsi Qur'an. Ketika pemimpin majelis membaca tawassul lalu menyerukan "al-Fātiḥah," jamaah merespons serempak, bahkan sebelum semua menerima cangkir kopi. Momentum ini memperlihatkan bahwa inti ritual adalah tindakan kolektif, bukan minuman itu sendiri. Richard Bauman menegaskan, "*Performance is communicative action, heightened for an audience.*"⁴³ Dalam konteks ini, pembacaan al-Fātiḥah menjadi tindakan komunikatif yang memproduksi rasa sakral, kohesi, dan kesalingterhubungan antarjamaah. Resepsi performatif ini sejalan dengan temuan Munawar dan Hirzumaula (2024) yang menyatakan bahwa performa suara Qur'an dalam majelis menciptakan "ruang emosional komunal" yang memperkuat identitas keagamaan.⁴⁴ Demikian pula, Salsabila & Nuha (2024) menunjukkan bahwa bacaan Qur'an dalam ritual bersama berfungsi sebagai mekanisme kolektif yang mengikat perasaan religius jamaah.⁴⁵ Melalui perspektif ini, tradisi al-Fātiḥah dan kopi bukan hanya rutinitas, tetapi wujud tindakan ritual yang menghidupkan teks melalui suara, tubuh, dan ritme kebersamaan yang khas bagi masyarakat Banjar.

⁴¹ Muhamad Annas, Rio D. Saputra & Hasani A. Said, "Living Qur'an sebagai Cerminan Praktik Keagamaan," *Ulumul Qur'an* 4, no. 2 (2024): 274–289.

⁴² Yani Yuliani, "Tipologi Resepsi Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Pedesaan," *Al-Tadabbur* 6, no. 2 (2021): 321–338.

⁴³ Richard Bauman, *Verbal Art as Performance* (Prospect Heights: Waveland Press, 1984), 9.

⁴⁴ Rosyid Munawar & Rifki Hirzumaula, "Menelisik Living Qur'an pada Ormas," *Ulumul Qur'an* 4, no. 2 (2024): 350–372.

⁴⁵ Faiza Salsabila & Ulin Nuha, "Dampak Naghām Al-Qur'an: Perspektif Living Qur'an," *Civil Officium* 3, no. 1 (2024): 45–62.

Dalam kajian Living Qur'an Indonesia, tradisi pembacaan al-Fatihah sebelum minum kopi dapat dipahami sebagai ekspresi kultural yang sah dalam sejarah resepsi Qur'an Nusantara. Islah Gusmian menegaskan, Resepsi Al-Qur'an terkait erat dengan konteks sosial dan budaya yang membentuk cara umat memaknainya.⁴⁶ Ini berarti tradisi al-Fatihah dan kopi adalah hasil dari internalisasi Qur'an oleh komunitas Banjar sesuai identitas kultural mereka. Secara teoretis, pemaknaan ini selaras dengan konsep Abu Zayd bahwa, "Makna teks lahir dari interaksi antara teks dan pembacanya dalam konteks sosial tertentu."⁴⁷ Penelitian Bahri & Abraar (2024) di Aceh menunjukkan bahwa pergeseran praktik Qur'ani sering kali merupakan proses kultural, bukan teologis.⁴⁸ Demikian pula Muslikhun & Ibnu Khaldun (2024) menemukan bahwa masyarakat lokal cenderung membangun praktik Qur'ani berbasis tradisi yang diwariskan ulama.⁴⁹ Berdasarkan temuan-temuan tersebut, tradisi pembacaan al-Fatihah sebelum minum kopi menempati posisi penting sebagai contoh khas Living Qur'an di Banjar: sebuah praktik yang memadukan teks suci, sejarah transmisi ulama Hadhrami, dan identitas budaya Banjar untuk menghadirkan spiritualitas dalam tindakan sehari-hari.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa tradisi pembacaan al-Fatihah sebelum minum kopi dalam majelis taklim di Martapura merupakan wujud nyata dari fenomena Living Qur'an dalam konteks budaya lokal masyarakat Banjar, sebuah praktik di mana teks Qur'ani tidak berdiri sebagai objek bacaan semata, melainkan menyatu secara organik dengan tradisi sosial dan kebiasaan keseharian komunitas. Temuan ini menjawab pertanyaan utama penelitian bahwa integrasi al-Fatihah ke dalam tradisi minum kopi di majelis merupakan bentuk resepsi Qur'an yang tumbuh dari perpaduan antara ajaran Islam, jaringan keilmuan ulama, dan budaya lokal Banjar.

⁴⁶ Islah Gusmian, *Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Nusantara* (Jakarta: Prenada Media, 2020), 87.

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Text, Authority, and the Hermeneutics of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 62.

⁴⁸ Samsul Bahri & Muhammad N. Abraar, "Pergeseran Peran dan Eksistensi Al-Qur'an," *Substantia* 26, no. 2 (2024): 259–272.

⁴⁹ Muslikhun & Ibnu Khaldun, "Hermeneutika Digital Al-Qur'an dan Budaya Lokal," *Journal of Islamic Studies and Humanities* 10, no. 1 (2024): 33–52.

Secara lebih rinci, penelitian ini menemukan tiga hal. Pertama, tradisi ini berlangsung dalam pola performatif yang konsisten, kopi dihidangkan, tawassul dibacakan, al-Fātiḥah diucapkan secara kolektif, baru kemudian kopi diminum, sebuah struktur ritual yang terbentuk dan direproduksi melalui mekanisme *ritualization* sebagaimana dijelaskan Catherine Bell. Kedua, tradisi ini memiliki akar genealogis yang kuat dalam jaringan ulama Hadhramī, khususnya melalui figur al-Habib Ahmad bin Hasan al-Aṭṭās, yang kemudian ditransmisikan kepada ulama Banjar melalui sanad keilmuan dan jaringan habaib, sehingga praktik ini memiliki legitimasi tekstual dan otoritas spiritual yang diakui oleh komunitas. Ketiga, bagi para jamaah, tradisi ini bermakna sebagai ekspresi adab spiritual dalam menikmati nikmat sekaligus berfungsi memperkuat solidaritas dan identitas komunal majelis taklim sebagai satu kesatuan religius.

Ketiga temuan tersebut secara bersama-sama menunjukkan bahwa tradisi pembacaan al-Fātiḥah sebelum minum kopi bukan sekadar kebiasaan lokal yang berdiri sendiri, melainkan hasil dari proses panjang transmisi keilmuan Islam yang kemudian membumi dalam budaya Banjar dan hidup sebagai praktik Qur'ani yang terus direproduksi dari generasi ke generasi. Penelitian lanjutan disarankan untuk mengkaji secara komparatif praktik serupa di komunitas Hadhramī lainnya di Nusantara, guna memetakan sejauh mana tradisi ini tersebar dan bagaimana ia bertransformasi dalam konteks budaya lokal yang berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Atthas, Al-Habib Ahmad ibn Hasan. *Tadzkir al-Nās*. Tarim: Zawayah al-Idrus al-Ilmiyah. t.t.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Text, Authority, and the Hermeneutics of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press. 2006.
- Alamsyah, Fikri, Muhammad Wildy Luthfi Hasan Mulyadi, dan Lucky Fernando. "Kopi di Dunia Islam: Antara Sunnah, Kesehatan, dan Tradisi Sosial." *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2. no. 6 (2024): 321-330. <https://doi.org/10.61132/jbpai.v2i6.762>.
- Annas, Muhamad, Rio D. Saputra & Hasani A. Said. "Living Qur'an sebagai Cerminan Praktik Keagamaan." *Ulumul Qur'an* 4. no. 2. (2024): 274-289.

- <https://doi.org/10.58404/uq.v4i2.333>.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1993.
- _____. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: Georgetown University Press. 1986.
- Bahri, Samsul. & Muhammad N. Abraar. “Pergeseran Peran dan Eksistensi Al-Qur’an.” *Substantia* 26. no. 2. (2024): 259–272. <https://doi.org/10.22373/substantia.v26i2.24947>.
- Bauman, Richard. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights: Waveland Press. 1984.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press. 1992.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1997.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press. 1995.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed & Ward. 1958.
- _____. *The Sacred and The Profane*. New York: Harcourt. 1959.
- Fischler, Claude. “Commensality and Social Bonding,” *Social Science Information* 50. no. 3. (2011).
- Geertz, Clifford. “Religion as a Cultural System,” dalam *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. 1973.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Juz 3 & 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2005.
- Gusmian, Islah. *Al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Nusantara*. Jakarta: Prenada Media. 2020.
- Al-Habsyi, Abu Bakr al-Atthas ibn Abdillah ibn Alawi ibn Zain. *al-Tadzkir al-Mushthofā li Awlad al-Mushthofā*. Beirut :Dar al-Hawi. 1996.
- Hobsbawm, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- Ho, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press. 2006.

- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. New York: Macmillan. 1967.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press. 2005.
- Mansur, M. dan Sahiron Syamsuddin. "Arah Baru Living Qur'an di Indonesia." *Journal of Qur'anic Studies* 15. no. 2. (2020).
- Mildawati. "Pemaknaan Living Qur'an dalam Tradisi Bahuma di Desa Sungai Harang, Kabupaten Hulu Sungai Tengah." *Muāṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 3. no. 1 (2021): 43-50. <https://doi.org/10.18592/muāṣarah.v17i1.3002>.
- Munawar, Rosyid & Rifki Hirzumaula. "Menelisik Living Qur'an pada Ormas." *Ulumul Qur'an* 4. no. 2 (2024): 350-372. <https://doi.org/10.58404/uq.v4i2.342>.
- Muslikhun & Ibnu Khaldun. "Hermeneutika Digital Al-Qur'an dan Budaya Lokal." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 10. no. 1. (2024): 33-52. <https://doi.org/10.21580/jish.v10i1.27149>.
- Al-Nawawī. *al-Adzkār*. Beirut: Dār al-Fikr. 1994.
- Putnam, Robert. *Bowling Alone*. New York: Simon & Schuster. 2000.
- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 2002.
- Salsabila, Faiza & Ulin Nuha, "Dampak Nagham Al-Qur'an: Perspektif Living Qur'an," *Civil Officium* 3. no. 1 (2024): 45-62. <https://doi.org/10.53754/civilofficium.v3i1.680>.
- Simmel, Georg. "The Sociology of the Meal." in *Simmel on Culture*. London: Sage. 1997.
- Al-Syajjar, Ahmad ibn Abdulkarim al-Hasawi. *Tatsbit al-Fuad*. jilid 2. Tarim: al-Hawi. 1999.
- Syamsuddin, Sahiron. *Living Qur'an: Studi Resepsi Masyarakat terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Kalimedia. 2016.
- Tajfel, Henri. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: CUP. 1982.
- Turner, Victor. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine. 1969.
- Wirayudha, Muhammad Auffa. "Tradisi Penyediaan Sesajen dalam Pembacaan Manakib pada Masyarakat Banjar Perspektif Hukum Islam." *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 3. no. 1 (2025): 180-187. <https://doi.org/10.62976/ijjel.v3i1.904>.
- Yuliani, Yani. "Tipologi Resepsi Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Pedesaan." *Al-Tadabbur* 6. No. 2 (2021): 321-338. <https://doi.org/10.30868/at.v6i02.1657>.