jurnallivinghadis@gmail.com✉
http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living
p-ISSN / e-ISSN : 2528-7567 / 2548-4761

# MORAL SOLIDARITY IN ORPHAN ALMSGIVING: RECEPTION AND INSTITUTIONALIZATION OF LIVING HADITH IN SENDANG AGUNG VILLAGE

DOI : 10.14421/livinghadis.2026.7581

***Nur Huda, Mohammad Rosyid, and Masudi***
*STAI Al Anwar Sarang, Rembang*
*UIN Sunan Kudus, Kudus*
*Correspondent author: nurhuda@staialanwar.ac.id*

Submission : 17 April 2026
Revised : 21 June 2026
Accepted : 06 July 2026

## Abstract

*While orphan almsgiving is articulated in the hadith as a matter of individual religious conduct, it is reappropriated by the community of Sendang Agung Village as a collective and organized social action. This transformation, however, has received insufficient attention, particularly regarding the mechanisms of reception, institutionalization, and gift relations underlying it. This article examines the phenomenon as a manifestation of living hadith constitutive of moral solidarity within rural Muslim communities, with particular attention to the reception, institutionalization, and expression of gift relations embedded in the tradition. The study, methodologically, adopts a qualitative field research design, employing participant observation, in-depth interviews with religious leaders, mosque administrators, donors, committee members, and orphan beneficiaries, and documentary analysis of relevant hadith literature, with the living hadith framework and Berger and Luckmann's theory of social construction and Mauss's theory of gift-giving as the principal analytical lenses. The findings demonstrate that orphan almsgiving constitutes not merely an act of transient philanthropy but a locally institutionalized form of hadith reception. Through the successive processes of externalization, objectivation, and internalization, the prophetic value of concern for orphans is rendered into an enduring annual social practice. Through the theory of gift-giving, this practice engenders symbolic reciprocity, safeguards the dignity of orphan recipients, and reinforces the moral identity of the village community.*

***Keywords:*** *Living Hadith; Moral; Solidarity; Orphan Almsgiving; Hadith Reception*

## Abstrak

*Meskipun santunan anak yatim pada mulanya diartikulasikan dalam hadis sebagai persoalan perilaku keagamaan yang bersifat individual, tradisi tersebut direinterpretasi oleh masyarakat Desa Sendang Agung menjadi tindakan sosial kolektif dan terorganisasi. Transformasi ini, sayangnya belum mendapat perhatian yang memadai, khususnya terkait mekanisme resepsi, pelembagaan, dan relasi pemberian yang melandasi. Artikel ini mengkaji fenomena tersebut sebagai manifestasi living hadis yang membentuk solidaritas moral masyarakat Muslim pedesaan, dengan perhatian khusus pada resepsi, pelembagaan, dan ekspresi relasi pemberian yang melekat dalam tradisi tersebut. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan desain penelitian kualitatif berbasis field research, dengan teknik observasi partisipatif, wawancara mendalam bersama tokoh agama, takmir masjid, donatur, panitia, dan anak yatim penerima manfaat, serta analisis dokumentasi terhadap literatur hadis yang relevan, dengan kerangka living hadis serta teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann dan teori gift-giving Mauss sebagai pisau analisis utama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa santunan anak yatim bukan sekadar tindakan filantropi yang bersifat sesaat, melainkan bentuk resepsi hadis yang telah dilembagakan secara lokal. Melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi secara integral, nilai profetik tentang kepedulian terhadap anak yatim ditransformasikan menjadi praktik sosial tahunan secara berkelanjutan. Melalui teori gift-giving, praktik ini melahirkan resiprositas simbolik, menjaga martabat anak yatim sebagai penerima, serta memperkuat identitas moral komunitas desa.*

***Kata Kunci****: Living Hadis; Moral; Solidaritas; Santunan Anak Yatim; Resepsi Hadis*

## A. Pendahuluan

Alih-alih dibatasi oleh ritus keagamaan dalam ruang peribadatan, praktik keagamaan juteru termanifestasi dalam pranata sosial yang mampu menumbuhkan solidaritas sosial, etika bersama, dan identitas kolektif. Salah satu wujud konkretnya bisa diamati dalam tradisi santunan anak yatim di tengah masyarakat Desa Sendang Agung, Kecamatan Pamotan, Kabupaten Rembang. Dalam kerangka pemikiran Emile Durkheim, praktik tersebut bisa diamati sebagai fenomena multidimensional, di mana ekspresi dari solidaritas mekanistik beroperasi untuk membentuk identitas kolektif, memperkuat kohesi sosial, dan secara sirkular membentuk suatu tatanan masyarakat. (Durkheim, 1960) Menariknya, lebih dari sekadar praktik sosial, praktik tersebut disinyalir memiliki hubungan genealogis dengan hadis, karena nabi memberikan perhatian besar terhadap identitas yatim dan orang-orang yang berkenan menanggungnya dalam berbagai riwayat. (al-Bukhārī 2002; Muslim 2014)

Secara sosiologis, anak yatim sering kali ditempatkan sebagai identitas sosial yang rapuh. Di Indonesia sendiri, terdapat 4.2 juta anak yatim di tahun 2025 yang membutuhkan perhatian dan bantuan. (Humas Baznaz, 2025) Kehilangan figur utama dalam keluarga, secara mendasar telah merampas basis perlindungan, pemenuhan kebutuhan dasar, serta pengasuhan secara layak, sehingga mereka ditempatkan di luar struktur utama kehidupan sosial masyarakat. Realitas sosial ini, kemudian membentuk dialektika dengan ajaran Nabi saw sebagai pijakan normatif, di mana identitas anak yatim yang dianggap rentan mendapatkan kerangka legitimasi dari hadis untuk memberikan perhatian khusus, sehingga hubungan di antara keduanya memberi bentuk bagi ritus, simbol, kebiasaan, dan perilaku warga yang terus hidup sampai sekarang. (Dewi, 2017; Qudsy, 2016) Di sisi lain, model kajian yang mempertemukan teks dan konteks semacam ini terus berkembang sebagai arah baru dari kajian hadis yang selama ini didominasi oleh kajian-kajian terhadap makna dan kesahihan hadis.

Sayangnya, meski ia hadir sebagai landasan penting bagi lahirnya kerangka kesadaran fundamental untuk menjaga, merawat, dan tidak sewenang-wenang terhadap anak yatim, namun resepsi hadis tentang anak yatim dalam praktik santunan secara kolektif berbasis desa masih jarang dikaji. Hal ini semakin terasa kerika praktik tersebut berkelindan dengan moentum sakral di bulan Muharram atau Suro. Lebih dari itu, realitas ini turut didukung oleh sebaran penelitian terdahulu, di mana para peneliti sering kali terjebak pada aspek tertentu dari diskursus ini, seperti aspek filantropi, pemaknaan hadis, maupun aspek sosilogis secara tunggal. Akibatnya, mereka mengabaikan bagaimana teks hadis tentang santunan anak yatim bekerja pada ruang bawah sadar masyarakat, membentuk

praktik yang berjalan secara terorganisir, dan terinstitusionalisasi dalam gerakan sosial secara masif. (Amin et al., 2025; Harahap et al., 2026)

Pemetaan atas tujuh belas penelitian terdahulu, setidaknya menunjukkan adanya tiga pola utama. *Pertama*, delapan kajian living hadis dan living sunnah cenderung terfokus pada ritual, seni, tradisi lokal, aqiqah, filantropi berbasis lembaga, serta perkembangan gagasan living hadis di Indonesia. (Dewi, 2017; Friyadi, 2021; Metcalf, 1993; Muhammad & Hartono, 2024; Puyu et al., 2023; Qudsy, 2016; Saputra et al., 2024; Wazna & Arif, 2022) *Kedua*, enam penelitian mengenai filantropi Islam lebih berfokus pada amal, zakat, sedekah, organisasi kemanusiaan, tata kelola moral, dan pembentukan identitas Muslim modern dalam skala kelembagaan maupun ruang publik luas. (Benthall, 2016; Hughes & Siddiqui, 2024; Jung & Petersen, 2014; Kailani & Slama, 2020; Latief, 2012; Suharso et al., 2018) *Ketiga*, tiga penelitian tentang santunan atau pemberdayaan anak yatim menitikberatkan strategi program, dampak praktis, serta peran organisasi pemuda atau pengabdian masyarakat setempat, sehingga tidak memiliki korelasi dengan struktur kajian hadis. (Azzaen et al., 2021; Hidayaturahman et al., 2024; Himmawan & Racmawati, 2024)

Pemetaan tersebut menegaskan bahwa studi terdahulu telah menguraikan fungsi sosial amal, ragam ekspresi living hadis, serta manfaat praktis program santunan. Akan tetapi, kajian yang menelusuri resepsi hadis tentang anak yatim oleh aktor desa, hubungannya dengan riwayat *kafālah al-yatīm* dan pemaknaan atasnya, serta proses pelembagaan santunan yang dibatasi Muharram atau Suro masih relatif terbatas. Karena itu, celah penelitian ini menjadi landasan untuk melakukan pembacaan tradisi santunan anak yatim sebagai fenomena living hadis yang berlangsung melalui perjumpaan antara teks, aktor lokal, masjid, dan relasi pemberian. Untuk membentuk fokus dan batas kajian yang jelas, penulis mengajukan dua rumusan masalah. *Pertama*, bagaimana hadis tentang *kafālah al-yatīm* diresepsi oleh masyarakat Sendang Agung menjadi praktik santunan kolektif pada bulan Muharram atau Suro?. *Kedua*, bagaimana resepsi tersebut terlembagakan melalui masjid, tokoh agama, panitia, donatur, dan anak yatim, sehingga mampu membentuk solidaritas moral komunitas?.

Selain itu, kajian ini juga dibatasi pada perspektif living hadis. Sementara filantropi, konstruksi sosial, dan *gift-giving* difungsikan sebagai perangkat analitis untuk menjelaskan dinamika sosial yang menyertai resepsi hadis, bukan untuk memperluas kajian ke wilayah filantropi umum. Melalui batasan tersebut, fokus analisis tetap diarahkan pada cara hadis hidup, dimaknai, dan dipraktikkan dalam komunitas desa secara kolektif berulang. Akibatnya, fokus kajian pada living hadis tetap terjaga, sekaligus membuka ruang analisis terhadap dinamika sosial yang menjadikan tradisi tersebut tetap bertahan. Oleh karenanya, santunan anak yatim tidak dibaca sebagai kegiatan amal semata, melainkan sebagai proses

penghidupan hadis dalam bentuk praktik lokal yang memiliki struktur, aktor, makna, dan mekanisme pewarisan.

Adapun secara metodologis, penelitian ini menerapkan metode kualitatif berbasis *field research*. Data dikumpulkan melalui observasi partisipatif atas seluruh rangkaian santunan anak yatim, wawancara mendalam dengan KH. Abdul Jalil, Kiai Masykur, Mudzhofir, Muntaha, Nanda Agustina, dan warga yang terlibat, serta dokumentasi terhadap hadis, ayat al-Qur'an, susunan acara, dan catatan lokal yang menyertai tradisi di lapangan. Analisis dilakukan dalam tiga langkah, meliputi reduksi data, pemetaan resepsi para aktor, dan penafsiran tematik berdasarkan perspektif living hadis. Teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann digunakan untuk menjelaskan proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi tradisi secara kontekstual. Sementara itu, teori gift-giving Mauss dipakai untuk memahami relasi moral kolektif antara pemberi, penerima, dan komunitas yang terlibat. (Berger & Luckmann, 1966; Mauss, 1966; Sugiyono, 2012)




***Gambar 1.*** *Alur metodologis penelitian*
*Sumber: disusun penulis berdasarkan alur pengumpulan data, reduksi, analisis, sintesis, dan penulisan artikel, 2026.*

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan tradisi santunan anak yatim di Sendang Agung sebagai wujud living hadis yang terbentuk melalui resepsi kolektif atas ajaran Nabi. Secara akademik, kajian ini penting dan fundamental, karena berupaya memperluas studi living hadis dari sekadar uraian ritual menuju analisis tentang aktor, institusi, dan relasi moral yang memungkinkan hadis hadir dalam kehidupan sosial. Sedangkan secara sosial-praktis, penelitian ini ditujukan untuk memotret fungsi tradisi desa sebagai media pendidikan moral nonformal, penguat solidaritas, sekaligus penjaga identitas keagamaan masyarakat. Dengan demikian, artikel ini diharapkan dapat berkontribusi pada pengembangan studi hadis yang responsif terhadap praktik lokal dan upaya membentuk pemahaman masyarakat Muslim pedesaan sebagai subjek aktif dalam menerjemahkan ajaran Nabi.

## B. Living Hadis: Jembatan Epistemologis antara Teks dan Praktik

Strukur kajian hadis umumnya menempatkan autentisitas periwayatan dan hermenutika teks sebagai korpus utama kajian, sehingga orientasinya hampir selalu diarahkan pada verifikasi kualitas hadis, diskursus makna, dan penerapan legal-formal dalam kehidupan beragama. (Abdul-Jabbar, 2020; Idri, 2020) Hanya saja, ontologi eksistensi hadis di ruang publik tidak bisa dibatasi pada dimensi metodologis semata, melainkan harus menyentuh dimensi praktis. Konstruksi ini kemudian mendorong lahirnya kajian living hadis, sebuah paradigma baru yang menempatkan hadis sebagai realitas sosioreligius yang hidup dan termanifestasi dalam pusat kesadaran, tindakan, simbol, serta kebiasaan masyarakat Muslim. (Qudsy, 2016; Rizkiy, 2025) Paradigma ini mempertegas daya performatif hadis yang mendorong terbentuknya tindakan sosial, ritus, dan pola relasi tertentu di dalam struktur kehidupan masyarakat. Pasalnya, banyak praktik keagamaan yang tidak selalu menampilkan hadis dalam bentuk kutipan eksplisit, melainkan bergerak di bawah ingatan kolektif untuk beramal sebagaimana nabi. (Dewi, 2017; Simuh, 2019)

Kesadaran masyarakat terhadap atribut *uswah ḥasanah* (teladan yang baik) misalnya, dipahami sebagai kompas moral untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kebaikan dan laku laku hidup secara maslahat. (Simuh, 1981) Meskipun hadis dalam ruang sosiokultural kerap ditransmisikan melalui nasihat informal dan laku amal, namun nilai-nilai yang disarikan dari sumber tekstual Islam secara perlahan mengendap dalam kesadaran masyarakat dan bertransformasi menjadi tradisi keagamaan. Alhasil, banyak praktik keagamaan yang memiliki ikatan genealogis secara kuat dengan hadis, meskipun tidak semua aktor menyadari adanya teks hadis yang menjadi landasan formal dari praktis tersebut. (Qudsy & Kusumadewi, 2018; Saputra et al., 2024) Oleh karenanya, kajian living hadis memiliki pola kajian yang unik, yang mana praktik sosioreligius ditempatkan sebagai objek kajian untuk kemudian dilacak kembali hadis-hadis yang menjadi dasar epistemologis-metodologisnya melalui berbagai instrumen penting yang hadir dalam setiap prosesnya.

Kecenderungan penelitian semacam ini turut diperkuat oleh realitas bahwa masyarakat Muslim secara reseptif memahami hadis bukan hanya sebagai teks sejarah, melainkan secara fundamental menjadi kerangka moralitas Islam yang terus berdialog. (Akmaluddin, 2021; Azami, 2020) Manifestasi ini kemudian melahirkan dua orientasi diskursif berbeda di antara fraksi kaum sufi (esoteris-spiritual) dan ahli hadis (eksoteris-tekstual) dalam struktur kehidupan beragama. (Al Anwari, 2025; Arafat, 2017) Meskipun berbeda secara metodologis, namun keduanya bertemu pada satu titik esensial di mana figur dan ajaran Nabi saw dalam berbagai riwayat ditempatkan sebagai poros utama atas lahirnya gerakan sosial keagamaan dalam membentuk kehidupan yang maslahat. Untuk itu, living

hadis menaruh perhatian pada tindakan kolektif, (Metcalf, 1993; Saputra et al., 2024) karena melalui tindakan itulah masyarakat menunjukkan cara mereka memaknai kenabian, menyerap nilai sunnah, dan membangun ukuran kesalehan dalam kehidupan sehari-hari.

Lebih dari itu, diskursus living hadis juga membuka kemungkinan untuk membaca tradisi lokal secara lebih hati-hati. Pertemuan nilai-nilai fundamental antara agama dan budaya, tidak secara otomatis menjadikan suatu tradisi identik dengan hadis, sehingga diperlukan kerangka analisis untuk melihat sejauh mana kesadaran keagamaan membentuknya. Dalam banyak komunitas, suatu praktik umumnya memperoleh makna hadis melalui pengulangan pengajian, legitimasi tokoh agama, bahasa moral keluarga, serta partisipasi warga. (Amin et al., 2025; Rizkiy, 2025) Di sinilah titik fundamental yang membedakan antara living hadis dari Sosiologi Agama, di mana Sosiologi Agama cenderung menjelaskan praktik keagamaan sebagai fakta sosial, relasi kuasa, institusi, hingga pola interaksi, sementara living hadis tetap memulai analisis dari pertanyaan tentang resepsi, otoritas, dan aktualisasi hadis dalam praktik umat. (Dewi, 2017; Qudsy, 2016) Untuk itu, diperlukan kehati-hatian dalam setiap proses dan tahapan penelitian, guna meminimalisir terjadinya bias dan kesalahan interpretasi selama penelitian.

Secara konseptual, peneliti living hadis harus bisa membedakan antara teks hadis, pemahaman masyarakat terhadap teks, dan bentuk sosial yang lahir dari pemahaman tersebut. Dalam hal ini, teks memberi orientasi nilai dan pemahaman aktor menunjukkan proses penerimaan dan penafsiran, sedangkan bentuk sosial memperlihatkan cara nilai itu dilembagakan. Kesadaran akan perbedaan tersebut cukup penting agar penelitian tidak berhenti pada deskripsi kegiatan, apalagi larut dalam kerangka kajian sosiologi agama murni. Penggunaan teori-teori sosial, secara *inhern*, harus menginduk pada pertanyaan tentang bagaimana ajaran Nabi hidup dalam kesadaran dan tindakan umat. Dengan demikian, objek penelitian harus dilihat dari sisi penerimaan hadis oleh aktor, bentuk penafsiran melalui bahasa keagamaan dan budaya setempat, serta munculnya pembiasaan dalam kegiatan komunal tertentu.

## C. Santunan Anak Yatim sebagai Living Hadis di Sendang Agung

Menempatkan tradisi santunan anak yatim sebagai objek penelitian living hadis dalam struktur masyarakat Sendang Agung, sama halnya memandang adanya hadis yang menjadi legalitas praktis. Indikasi ini diperkuat oleh hasil observasi awal yang penulis lakukan memperlihatkan bahwa warga desa cukup dekat dengan narasi-narasi hadis melalui khutbah dan kegiatan keagamaan, serta kesadaran yang tidak hanya memahami figur dan ajaran Nabi sebagai sekadar norma, tetapi mewujudkannya dalam tindakan nyata secara terorganisir. Secara lebih komprehensif, bagian ini menelaah tiga hal yang saling berkaitan, yaitu akar

historis dan konteks hadis tentang anak yatim, peta pelaksanaan tradisi, serta resepsi hadis dan pemaknaan lokal yang membuat tradisi tersebut bertahan.

1. **Realitas Tradisi dan Struktur Ritual**

Secara mendasar, praktik santunan anak yatim memiliki struktur ritual yang lebih kompleks daripada sekadar pembagian amplop santunan. Warga mulai berkumpul di masjid sejak rangkaian khataman al-Qur'an, kemudian mengikuti pengajian setelah salat Isya, menyaksikan penyerahan santunan kepada anak yatim, dan menutup acara dengan doa bersama. Rangkaian tersebut memperlihatkan bahwa pemberian materi sengaja ditempatkan di antara ibadah, dakwah, dan doa. Karena dalam hal ini, khataman al-Qur'an menghadirkan suasana yang sakral, pengajian memberi orientasi normatif, dan penyerahan santunan menegaskan kepedulian secara terbuka, serta doa bersama yang berfungsi sebagai penghubung antara pemberi, penerima, dan masyarakat dalam ikatan spiritual. Alhasil, praktik ini memiliki makna penting bagi keberlanjutan tradisi, di mana santunan tidak tampil sebagai belas kasihan spontan, melainkan pendidikan moral yang terus diulang.

Lebih dari itu, warga melihat bahwa anak yatim bukanlah kelompok yang boleh dibiarkan tersisih di luar struktur kehidupan sosial, melainkan bagian dari komunitas yang perlu diperhatikan dan dihormati. Anak-anak dan remaja yang hadir juga belajar bahwa kesalehan tidak cukup hanya diwujudkan melalui formalistik ibadah, tetapi juga melalui kepedulian terhadap orang lain. Kesadaran ini kemudian diterjemahkan oleh panitia ke dalam kerja teknis, mulai dari pengumpulan dana, pendataan penerima, penyusunan acara, hingga penyerahan santunan. Mudzhofir, dalam hal ini, menjelaskan bahwa etika pengelolaan santunan harus senantiasa dijaga;

> *"Panitia menjaga amanah donatur agar santunan sampai secara tertib, adil, dan tetap menghormati martabat anak yatim" (Wawancara dengan Mudzhofir, Ketua Panitia, 2026).*

Penegasan tersebut diperkuat oleh Abdul Hamid, anggota panitia, yang melihat bahwa keteraturan kegiatan bukan sekadar persoalan administratif, tetapi bagian dari cara komunitas memuliakan anak yatim:

> *"Bagi kami, kegiatan ini tidak selesai ketika santunan dibagikan. Sejak pendataan sampai anak-anak kembali ke rumah, panitia harus memastikan tidak ada yang terlewat dan mereka merasa datang sebagai bagian dari keluarga besar desa, bukan sebagai orang yang sedang dikasihani" (Wawancara dengan Abdul Hamid, Anggota Panitia, 2026).*

Hasil wawancara tersebut menunjukkan adanya pergeseran penting dari perubahan nilai agama menjadi tindakan sosial yang terstruktur. Kepedulian terhadap anak yatim tidak hanya dinyatakan dalam ceramah, tetapi dibentuk melalui mekanisme khusus, penanggung jawab, ruang, waktu, dan etika pelaksanaan secara komprehensif. Dengan kata lain, praktik santunan memiliki kaitan erat dengan aktor, prosedur, ruang, dan makna moral yang membuat ajaran hadis dapat dialami oleh masyarakat secara konkret. Kiai, takmir masjid, panitia, donatur, warga, dan anak yatim menjadi aktor utama di balik praktik yang berlangsung. Dalam hal ini, kiai memberi legitimasi keagamaan; takmir menyediakan ruang dan otoritas kelembagaan, panitia mengatur pendataan, dana, konsumsi, susunan acara, dan distribusi santunan; donatur menyediakan sumber daya; dan warga memperkuat partisipasi; sedangkan anak yatim ditempatkan sebagai pusat kepedulian moral.

Dalam konteks masyarakat Sendang Agung, akar pelaksanaan tradisi terbentuk dari internalisasi dan pengulangan nilai keutamaan yang berjalan melalui pengajian, ingatan kolektif warga, dan peran masjid sebagai pusat keagamaan desa. Pemilihan masjid sebagai tempat kegiatan, menegaskan kesinambungan mendasar antara fungsi masjid sebagai sarana ibadah dan sosioreligius masyarakat, karena kompleksitasnya yang mencakup tempat ibadah, pendidikan, musyawarah, pelayanan sosial, hingga penguatan solidaritas. (Al-Mubārakfūrī, 2002) Alhasil, pemilihan masjid sebagai tempat santunan anak yatim di Desa Sendang Agung mengandung makna filosofis mendalam, di mana masjid berperan sebagai sarana transmisi nilai yang mempertautkan antara dimensi ibadah, memori sosial, dan tanggung jawab bersama. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Kiai Masykur;

> *"Masjid tidak cukup hanya digunakan untuk salat, tetapi juga harus menjadi tempat tumbuhnya kepedulian kepada anak yatim dan warga yang membutuhkan" (Wawancara dengan Kiai Masykur, Takmir Masjid, 2026).*

Dari sisi takmir, Abdul Rouf menjelaskan bahwa masjid juga menjadi ruang belajar bagi jamaah untuk mengubah kepedulian menjadi tanggung jawab bersama:

> *"Masjid ini memang tempat salat, tetapi ketika santunan berlangsung, masjid juga menjadi tempat warga belajar memikul kepedulian bersama. Anak yatim tidak datang ke sini sebagai tamu yang disisihkan, melainkan sebagai bagian dari jamaah yang harus disambut dan didoakan" (Wawancara dengan Abdul Rouf, Anggota Takmir Masjid, 2026).*

Kedua kutipan wawancara tersebut menunjukkan bahwa masjid tidak hanya menyediakan lokasi kegiatan, melainkan secara integral menjadi saran yang menghubungkan praktik ibadah, ingatan sosial, dan tanggung jawab komunal. Khataman al-Qur'an, pengajian, penyerahan santunan, dan doa bersama yang berlangsung di masjid, karenanya membentuk satu pengalaman keagamaan kolektif, bukan sekadar agenda distribusi bantuan. Hal ini menegaskan kembali fungsi masjid yang lebih inklusif, membumi, dan terhubung secara langsung dengan masyarakat dalam tindakan ibadah maupun *mu'āmalah*.

Adapun dari sisi struktur sosioal-eknonomi masyarakat, observasi penulis menunjukkan bahwa masyarakat Sendang Agung memiliki latar pekerjaan dan kemampuan finansial yang beragam. Sebagian warga bekerja dalam sektor pertanian, perdagangan kecil, jasa, pekerjaan informal, dan pekerjaan lain yang tidak selalu memberi keleluasaan ekonomi yang sama. Kendati demikian, keragaman tingkat finansial tersebut tidak membuat keterlibatan warga dalam tradisi santunan serta merta melemah. Dalam hal ini, warga dengan kemampuan ekonomi yang kuat berkontribusi melalui uang atau barang, sedangkan warga yang lain bisa terlibat melalui tenaga kepanitiaan, penyediaan konsumsi, pendataan penerima, pengaturan tempat, kehadiran dalam acara, serta doa bersama. Pola ini memperlihatkan bahwa partisipasi tidak semata-mata diukur dari jumlah materi, tetapi dari kesediaan menjadi bagian dari kerja moral kolektif.

Sementara dari sisi penerima, anak yatim yang diundang merupakan anak-anak yang dikenal dalam lingkungan sosial desa dan terdata oleh panitia melalui pengetahuan warga, pengurus masjid, serta tokoh agama. Pendataan seperti ini cukup penting, karena santunan tidak dilepaskan dari tanggung jawab sosial komunitas yang mengenal kondisi penerimanya. Pasalnya, donatur tidak selalu berhubungan langsung dengan penerima, sebab sebagian bantuan dititipkan kepada panitia agar tersalurkan secara tertib. Dengan demikian, relasi santunan tidak dibangun sebagai hubungan personal donor-penerima semata, melainkan sebagai praktik komunal yang disaring melalui legitimasi masjid, pengawasan sosial warga, dan etika penghormatan terhadap anak yatim.

## 2. Resepsi Hadis, Dialog Teks, dan Pemaknaan Lokal

Resepsi hadis dalam tradisi ini, pertama-tama tampak pada kesadaran warga untuk memberikan perhatian khusus terhadap anak yatim sebagai bagian dari kewajiban moral-struktural. Anak yatim, dalam kerangka sosial, kerap ditempatkan pada posisi rentan pasca hilangnya salah satu figur utama keluarga, sehingga berdampak pada aspek perlindungan, perhatian,

pendampingan psikologis, dan dukungan ekonomi. (Shawar & Shifman, 2023) Wujudnya tidak selalu tampak sebagai kemiskinan absolut, melainkan mewujud dalam bentuk keterbatasan akses, hilangnya rasa aman, serta kebutuhan untuk diakui sebagai bagian penuh dari suatu komunitas. Dialektika ini menunjukkan bahwa praktik santunan anak yatim tidak hanya dipahami dalam kerangka pemikiran yang statis, namun secara dinamis bertransformasi menjadi gerakan sosial berupa praktik santunan anak yatim secara *continue*. (Hughes & Siddiqui, 2024; Weber, 1963)

Warga Desa Sendang Agung percaya bahwa anak yatim tidak hanya bertindak sebagai penerima bantuan, melainkan subjek yang kehadirannya menguji kualitas moral masyarakat. Pasalnya, praktik santunan berfungsi sebagai mekanisme distribusi sosial yang mempertemukan sumber daya, niat keagamaan, dan tanggung jawab komunal. Dalam kerangka kajian filantropi, praktik keberagamaan tidak hanya berkaitan dengan transfer bantuan, tetapi juga membentuk tata kelola moral, identitas Muslim, dan relasi sosial antara pemberi, penerima, serta komunitas penyaksi. (Benthall, 2016; Hughes & Siddiqui, 2024; Kailani & Slama, 2020; Latief, 2012) Karena itu, santunan anak yatim di Sendang Agung tidak hanya berfungsi sebagai bantuan material, melainkan sebagai mekanisme sosial untuk menjaga martabat, menghadirkan rasa aman, dan memastikan mendapat tempat yang layak. Realitas ini sebagaimana disampaikan oleh KH. Abdul Jalil;

> *"Santunan bukan hanya acara memberi bantuan, tetapi cara warga menjalankan ajaran Nabi agar anak yatim diperhatikan, didoakan, dan tidak merasa sendiri" (Wawancara dengan KH. Abdul Jalil, Tokoh Agama, 2026).*

Resepsi tersebut dipertegas oleh KH. Abdul Manan. Baginya, ukuran hidupnya sebuah hadis terletak pada daya geraknya dalam kehidupan sosial warga:

> *"Hadis tentang anak yatim tidak cukup berhenti sebagai bacaan di mimbar. Hadis itu baru hidup ketika warga tergerak untuk hadir, menyisihkan rezeki, dan menjaga anak-anak tetap berada dalam lingkungan yang memuliakan mereka" (Wawancara dengan KH. Abdul Manan, Tokoh Agama, 2026).*

Kutipan wawancara tersebut memperlihatkan bahwasanya aktor lokal menerima hadis bukan sebagai teks yang selesai dibaca, melainkan sebagai pedoman yang harus diamalkan. Posisi Nabi sebagai *uswah ḥasanah* (teladan yang baik) dan *insān kāmil* (manusia sempurna) melahirkan kesadaran untuk menempatkan hadis sebagai petunjuk, sumber pengetahuan, sumber amal,

dan teladan moral bagi komunitas Muslim. (Simuh, 1981) Sementara itu, secara tekstual-normatif, tradisi santunan anak yatim berakar pada korpus hadis tentang *kafālah al-yatīm* dan keutamaan untuk memuliakannya. (Al-Bukhari 1987; Muslim 2014) Dalam hal ini, Ibn Hajar memaknai *kafālah al-yatīm* sebagai tanggung jawab terhadap setiap urusan anak yatim, seperti pemenuhan kebutuhan, perlindungan, pengasuhan, dan perhatian agar mereka tidak terlantar. (Al-'Asqalani, 1959) Sejalan dengan perluasan makna tersebut, al-Nawawī menekankan bahwa kesadaran tersebut tidak boleh dilaksanakan sesaat, melainkan harus dilaksanakan secara berkelanjutan. (Al-Nawawī, 1972)

Pandangan kedua ulama klasik ini kemudian menemukan ruang resepsi fungsionalnya dalam kehidupan konkret masyarakat Desa Sendang Agung. Imbauan teks keagamaan mengenai keberlanjutan perlindungan tidak lagi berhenti sebagai dogma, melainkan mewujud dalam bentuk etos kerja sosial yang dinamis. Ketika warga hadir, memberi, mendoakan, dan mengelola santunan secara tertib, mereka sejatinya sedang menerjemahkan nilai kenabian ke dalam tindakan sosial. Hal ini menegaskan keberpihakan yang cukup besar dari Islam terhadap kelompok masyarakat rentan yang berpotensi tersisih dari struktur sosial, sekaligus mengukuhkan kesadaran akan pentingnya tanggungjawab kolektif dan kesamaan hak secara adaptif. Di tengah kondisi anak yatim yang mengalami eksklusi sosial, keterbatasan akses, kehilangan rasa aman, dan kebutuhan untuk diakui, Islam jauh-jauh hari sudah memberikan landasan praktis atas upaya pemenuhan kebutuhan anak yatim. (Manarfa et al., 2024)

Gerakan sosio-religius semacam ini, pada akhirnya, tidak berhenti hanya sebagai bentuk implementasi atas ajaran agama, melainkan bergerak sebagai mekanisme sosial untuk menjaga martabat, menghadirkan rasa aman, serta memastikan mereka senantiasa diingat dan diakui, sebagaimana disampaikan oleh Nanda Agustina;

> *"Santunan bukan hanya soal uang, tetapi membuat kami merasa diingat dan tidak sendiri" (Wawancara dengan Nanda Agustina, Perwakilan Anak Yatim, 2026).*

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa bagi anak yatim, perhatian komunal dapat memperkuat rasa memiliki terhadap masyarakat, sehingga keterbatasan keluarga tidak serta-merta mendorong mereka pada posisi meminta-minta atau merasa tersisih. Pada saat yang sama, pengalaman empiris ini memperlihatkan bahwa kesadaran keberagamaan masyarakat tidak bergerak secara unilateral dari pihak pemberi semata, melainkan diinternalisasi oleh pihak penerima sebagai bentuk perlindungan moral dan

emosional. Karena itu, dialog antara teks dan praktik lokal tidak terletak pada klaim bahwa santunan tahunan sudah memenuhi seluruh makna *kafālah*, melainkan pada kenyataan bahwa masyarakat menggunakan tradisi tersebut sebagai pintu masuk untuk menghidupkan nilai-nilai perlindungan dan penghormatan terhadap anak yatim.

Hal menarik lainnya tampak pada perbedaan resepsi di antara masing-masing aktor. Donatur misalnya, memaknai pemberian sebagai amal, kesalehan sosial, dan harapan keberkahan. Muntaha, salah satu donatur yang ikut terlibat dalam praktik tersebut menjelaskan alasan memberi santunan dalam kutipan berikut;

> *"Saya memberi bukan hanya karena kasihan, tetapi karena dalam agama kita diajarkan untuk memperhatikan anak yatim" (Wawancara dengan Muntaha, donatur, 2026).*

Moh. Arifin melengkapi pemaknaan tersebut dengan menekankan bahwa pemberian selalu membawa kepercayaan kepada pengelola dan tanggung jawab untuk menjaga perasaan penerima:

> *"Yang kami titipkan bukan semata uang, tetapi kepercayaan agar bantuan itu sampai secara pantas. Anak-anak jangan sampai merasa menjadi objek belas kasihan; mereka harus merasakan bahwa kampungnya masih memeluk dan memikirkan mereka" (Wawancara dengan Moh. Arifin, Donatur, 2026).*

Pernyataan tersebut memperlihatkan bahwa motif pemberian tidak berhenti pada rasa iba, tetapi bersandar pada kesadaran normatif tentang ajaran agama. Dalam pandangan ulama, kepedulian kepada anak yatim menjadi bagian dari kesalehan yang menuntut pemeliharaan martabat penerima, sebab bantuan yang diberikan tanpa penghormatan dapat kehilangan nilai etikanya. Karena itu, donatur ditempatkan sebagai aktor yang menghubungkan kemampuan ekonomi dengan tanggung jawab moral. Anak yatim memaknai tradisi sebagai perhatian dan penghargaan; panitia memaknainya sebagai amanah sosial yang harus dikelola tertib; kiai memaknainya sebagai cara menghadirkan ajaran Nabi di ruang desa, sementara warga memaknainya sebagai identitas kolektif untuk tidak membiarkan kelompok rentan merasa terpinggir. Keragaman makna ini memperlihatkan bahwa hadis yang sama diterima melalui pengalaman aktor yang berbeda, tetapi semuanya bertemu pada orientasi moral untuk memuliakan anak yatim.

Adapun dalam konteks pemilihan Muharram atau Suro sebagai waktu pelaksanaan tradisi, hal tersebut menunjukkan resepsi temporal yang

bercorak lokal. Kendati demikian, banyak penelitian yang memotret praktik keagamaan di Indonesia berjalan pada bulan Muharram atau Suro, seperti tradisi makan bubur merah putih (*tajin mera pote*) di Madura dan memakan bubur suro dan pembacaan maulid barzanji di Garut, (Japarudin, 2017) minum susu putih di beberapa pesantren, (Prayoga, 2025) hingga santunan anak yatim di tanggal 10 Muharram. (Baznas, 2026) Meskipun hadis tentang *kafālah al-yatīm* tidak menentukan waktu khusus bagi santunan, tetapi ajaran tentang anak yatim tersebar dalam beberapa gugus riwayat utama, seperti keutamaan menanggung anak yatim, larangan memperlakukan yatim secara buruk, serta anjuran menumbuhkan kasih sayang kepada kelompok rentan. (al-Bukhārī, 2002; al-Tirmīżī, 2009; Muslim Ibn al-Hajjāj, 2014)

Sebaran tematik tersebut memperlihatkan bahwa kepedulian kepada anak yatim merupakan ajaran yang mendasar, bukan tema pinggiran dalam etika Islam. Di sisi lain, Muharram dipahami oleh ulama sebagai bulan yang memiliki keutamaan karena termasuk bulan mulia dan menjadi momentum untuk meningkatkan puasa, dzikir, sedekah, dan amal ibadah lain. Bahkan, al-Nawawi ketika menjelaskan hadis tentang puasa Muharram, (Muslim Ibn al-Hajjāj, 2014) ia menempatkan bulan ini sebagai waktu yang utama untuk memperbanyak ibadah setelah bulan Ramadan. (Al-Nawawī, 1972) Karena itu, pemilihan bulan Muharram atau Suro dalam tradisi santunan di Desa Sendang Agung dapat dipahami sebagai strategi masyarakat lokal yang menggabungkan keutamaan waktu, memori budaya Jawa, dan kebutuhan komunitas untuk memiliki agenda kepedulian yang tetap.

## D. Institusionalisasi dan Gift-Giving dalam Konstruksi Sosial Tradisi

Analisis institusionalisasi tradisi santunan anak yatim memerlukan dialog antara kerangka konstruksi sosial Berger dan Luckmann dengan teori *gift-giving* Marcel Mauss. Secara konseptual, Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial terbentuk melalui eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. (Berger & Luckmann, 1966) Dalam kerangka tradisi santunan anak yatim di Desa Sendang Agung, warga menjadi aktor yang mengekspresikan nilai hadis ke dalam tindakan nyata, di mana tindakan yang berulang akan bertransformasi menjadi kenyataan sosial yang mapan. Proses dialektis ini kemudian menemukan bentuk fundamentalnya menjadi kesadaran kolektif yang berjalan secara terus menerus. Namun bagi Mauss, tradisi tersebut tidak berdiri secara otonom, karena di dalamnya terdapat kewajiban memberi, menerima, dan membalas, sehingga membentuk ikatan moral antarpihak. (Mauss, 1966) Alhasil, santunan anak yatim merupakan proses sosial yang menjadikan nilai hadis memperoleh bentuk institusional sekaligus membangun sirkulasi moral di antara pemberi, penerima, pengelola, tokoh agama, dan masyarakat penyaksi.

Proses institusionalisasi tersebut terjadi ketika hadis tentang kepedulian kepada anak yatim dieksternalisasi dari kesadaran normatif menjadi tindakan bersama. Pada tahap ini, warga tidak hanya memiliki kesadaran normatif bahwa anak yatim perlu dimuliakan, tetapi juga menerjemahkan pengetahuan tersebut ke dalam tindakan nyata melalui pengumpulan dana, pendataan penerima, penyusunan rangkaian acara, pengajian, penyerahan santunan, dan doa bersama. Aktor penting di balik proses tersebut, seperti kiai, panitia, dan warga, menjadi bagian penting penting dalam proses interpretasi serta adanya kekuasaan dan wewenang, sehingga praktik santunan bisa berjalan secara efektif dan *continue*. (Lukens-Bull, 1999) Sementara dalam kerangka pemikiran Berger dan Luckmann, tindakan ini menegaskan posisi manusia yang selalu mencurahkan makna ke luar dirinya melalui tindakan sosial. (Berger & Luckmann, 1966) Alhasil, dalam tradisi ini, makna hadis tidak hanya dibaca sebagai teks sejarah secara pasif, melainkan menjadi dasar praktis yang dicurahkan melalui kerja kolektif yang dapat dilihat dan diikuti.

Kontribusi panitia tidak hanya berkaitan dengan kepentingan seremonial, tetapi menjadi amanah sosial yang memastikan setiap donasi bisa tersalurkan secara benar, tertib, dan bermartabat. Perubahan nilai profetik dari ajaran yang diyakini menjadi tindakan yang memiliki tata kerja tersebut berlangsung secara berulang setiap Muharram atau Suro, sehingga tampil sebagai kenyataan sosial yang wajar dan selalu dinantikan. Sementara itu, Masjid, waktu pelaksanaan, susunan acara, peran tokoh agama, peran panitia, kehadiran donatur, dan posisi anak yatim membentuk struktur yang relatif stabil. (Dewi, 2016) Pada tahap ini, tradisi tidak lagi dilihat sebagai kegiatan sesaat, melainkan sebagai agenda keagamaan warga desa yang memiliki legitimasi sosial. Objektivasi semacam ini cukup penting, karena menegaskan bahwa resepsi hadis tidak hanya bergantung pada individu tertentu saja. (Berger & Luckmann, 1966) Selama struktur sosialnya bekerja, nilai hadis dapat terus hadir melalui prosedur, memori tahunan, dan harapan warga terhadap keberlanjutan santunan.

Sementara itu, proses internalisasi terjadi ketika nilai fundamental santunan diterima sebagai bagian dari identitas moral komunitas. Generasi muda belajar bahwa anak yatim tidak boleh ditempatkan di luar perhatian masyarakat, generasi dewasa menghubungkan kemampuan ekonomi dengan tanggung jawab sosial, sedangkan generasi tua menjaga legitimasi tradisi melalui penjelasan keagamaan. Dalam bahasa Berger dan Luckmann, realitas sosial yang telah terbentuk kemudian kembali masuk ke dalam kesadaran anggota masyarakat sebagai sesuatu yang dianggap benar, pantas, dan perlu dilanjutkan. Pada titik ini, santunan menjadi lebih dari acara tahunan, karena eksistensinya menjadi ukuran kesalehan sosial bahwa keberagamaan tidak cukup dinilai dari ibadah formal, tetapi juga dari keberpihakan kepada kelompok rentan.

Teori *gift-giving* Marcel Mauss memperdalam pembacaan terhadap realitas tersebut dengan menunjukkan bahwa setiap pemberian menciptakan hubungan timbal balik secara *inhern*. (Mauss, 1966) Dalam tradisi santunan anak yatim di Desa Sendang Agung, pertukaran ini tidak bergerak dalam nalar ekonomi yang profitable, melainkan dalam ruang resiprostas simbolik yang kompleks. Pada kondisi ini, setiap aktor bertindak dalam gugus posisi masing-masing yang strategis, seperti donatur yang menyumbang materi, panitia menginvestasikan tenaga dan kepercayaan, tokoh agama memberikan legitimasi moral, masjid menyediakan ruang sakral, masyarakat menyumbang kehadiran, dan anak-anak yatim menghadirkan doa dan posisi spiritual yang memungkinkan komunitas mengaktualkan ajaran Nabi. Melalui lintasan ini, bantuan material dibalas dengan berkah eskatologis melalui doa, perhatian sosial dibalas dengan rasa keterhubungan, dan eksistensi anak yatim terus merawat ingatan kolektif warga akan kewajiban moral agama.

Kendati demikian, pembacaan sosiologis tidak boleh berhenti dan terjebak pada romantisme integrasi sosial, karena asimetri pemberian yang tidak setara ini menyimpan risiko ketimpangan sosio-religius dan kekerasan simbolik. Ketika pemberian dikorelasikan dengan kesalehan yang lebih tinggi, maka struktur sosial warga desa secara tidak sadar mengonstruksi dominasi status. Pasalnya, pihak pemberi ditempatkan lebih tinggi, sementara pihak penerima direduksi menjadi objek belas kasihan yang pasif. Karena itu, santunan yang dibingkai oleh pengajian, doa bersama, pendataan secara hati-hati, dan pengelolaan melalui panitia tidak hanya berdasar pada pertimbangan narasi keagamaan saja, tetapi menunjukkan adanya usaha untuk menjaga anak yatim untuk tetap diperlakukan sebagai subjek yang dihormati. Dalam kerangka ini, tradisi santunan bekerja secara sirkulras, di mana nilai agama, bantuan material, penghormatan sosial, dan kewajiban komunal saling bertemu dalam satu praktik yang dilembagakan.

Pada akhirnya, penelitian ini menegaskan dua temuan penting. *Pertama*, santunan anak yatim mendapatkan landasan normatif dari hadis-hadis yang periwayatannya muncul dalam kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, dan Sunan al-Tirmīżī. Meskipun warga tidak menyampaikannya secara eksplisit, namun kesadaran untuk mengikuti nabi dan merawat anak yatim menegaskan adanya resepsi atas teks yang melahirkan kesadaran tersebut. Resepsi tersebut, kemudian ditafsirkan melalui bahasa lokal tentang keberkahan, kepedulian, dan kewajiban moral. Warga kemudian mengimplementasikan kerangka pemahaman tersebut dalam bentuk santunan kolektif pada Muharram atau Suro karena kemuliaan yang ada di dalamnya, sekaligus menjadi momentum keagamaan dan budaya yang mudah diingat. Dengan demikian, resepsi hadis tidak terjadi secara tekstual-formal saja, tetapi berlangsung melalui kesadaran aktor, ritus tahunan, dan pilihan waktu lokal yang membuat pesan hadis dapat diwariskan.

*Kedua*, hasil resepsi warga tidak hanya diimplementasikan dalam bentuk tindakan spontan, melainkan terlembagakan melalui jaringan aktor dan institusi desa. Dalam hal ini, Masjid menjadi pusat kegiatan secara sakral, tokoh agama memberikan legitimasi normatif, panitia mengatur mekanisme kegiatan, donatur menyediakan sumber daya, warga menguatkan partisipasi, dan anak yatim menjadi pusat kepedulian moral. Melalui jaringan itu, santunan membentuk solidaritas komunitas luas, karena setiap aktor memiliki peran dalam menjaga keberlangsungan tradisi. Institusionalisasi dan gift-giving menjadi kerangka metodologis yang menyempurnakan realitas, di mana praktik tersebut secara tegas memperlihatkan bahwa living hadis bukan hanya peristiwa pemaknaan, tetapi juga proses sosial yang membuat ajaran Nabi hadir sebagai basis struktural atas tindakan, etika, dan identitas moral masyarakat Muslim pedesaan.

## E. Simpulan

Tradisi santunan anak yatim di Desa Sendang Agung, secara normatif mengambil bentuk dari hadis-hadis nabi terkait pentingnya menjaga anak yatim, memenuhi kebutuhannya, serta memberikan rasa aman dan nyaman. Sementara melalui pendekatan living hadis, tradisi tersebut menjelma menjadi gerakan sosial-keagamaan yang terlembagakan. Hadis-hadis yang menjadi dasar legalitas tidak berhenti sebagai rujukan normatif, tetapi diterima sebagai nilai profetik, ditafsirkan melalui pengajian dan kesadaran lokal, lalu dipraktikkan dalam rangkaian kegiatan berupa khataman al-Qur'an, pengajian, penyerahan santunan, dan doa bersama. Sementara itu, pemilihan Muharram atau Suro sebagai waktu pelaksanaan kegiatan, tidak dipahami sebagai ketentuan tekstual baru, melainkan sebagai strategi temporal lokal yang menggabungkan dimensi keutamaan waktu, memori budaya, dan kebutuhan masyarakat untuk menjaga kesinambungan amal kolektif. Dengan demikian, secara metodologis, tradisi tersebut secara sah bisa dianggap sebagai bagian dari living hadis dalam struktur masyarakat.

Kemudian melalui kerangka pemikiran Berger dan Luckmann, terlihat jelas bahwa tradisi tersebut terbentuk melalui proses eksternalisasi nilai hadis dalam tindakan bersama, objektivasi melalui pengulangan dan pelembagaan masjid, serta internalisasi sebagai norma moral warga. Perspektif gift-giving Mauss memperkuat realitas tersebut, di mana praktik santunan anak yatim bukan sekadar transfer materi, tetapi relasi simbolik yang menghubungkan donatur, anak yatim, tokoh agama, panitia, masjid, dan masyarakat. Kontribusi artikel ini terletak pada penguatan kajian living hadis melalui perhatian pada resepsi aktor lokal, dialog teks dengan budaya Muharram atau Suro, fungsi sosial masjid, serta mekanisme pemberian yang menjaga martabat anak yatim dan solidaritas moral masyarakat desa. Penelitian lanjutan dapat memperluas kajian secara komparatif

antar-desa atau meneliti keberlanjutan santunan dalam bentuk pendampingan pendidikan dan sosial yang lebih sistematis.

## F. Daftar Pustaka


Abdul-Jabbar, G. (2020). The Classical Tradition. In *the Wiley Blackwell: Concise Companion to the Hadith*. John Wiley & Sons Ltd.

Akmaluddin, M. (2021). Understanding Hadith: Exoteric and Esoteric Dimensions by al-Ḥakīm al-Tirmiżī, al-Ghazālī, and Ibn al-'Arabī al-Mursī. *Jurnal Theologia*, *32*(2).

Al Anwari, A. U. M. (2025). *Melacak Konstruksi Dasar 'Adālah al-Rāwī dalam Tradisi Sufi* [Tesis]. UIN Sunan Kalijaga.

al-Bukhārī, M. I. I. (2002). *Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Dār Ibn Kaṡīr.

al-Tirmīżī, M. I. 'Īsā I. S. (2009). *Sunan al-Tirmīżī* (Vol. 6). Dār al-Risālah al-Ālamiyyah.

Al-'Asqalani, I. H. (1959). *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vol. 10). Dār al-Ma'rifah.

Al-Bukhari, M. bin I. (1987). *Shahih Bukhari* (Vol. 4). Dar al-Fikr.

Al-Mubārakfūrī, Ṣafī al-Raḥmān. (2002). *Al-Raḥīq Al-Makhtūm: The Sealed Nectar*. Dār al-Salām.

Al-Nawawī, A. Z. Y. ibn S. (1972). *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (2nd ed., Vol. 18). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Amin, Z. S., Erawati, D., & Wahid, M. I. (2025). Tradisi Barzanji dan Manakib Sebagai Basis Solidaritas Sosial: Studi Etnografi Migran Demak di Kecamatan Kurun, Kalimantan Tengah. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, *10*(1). https://doi.org/https://doi.org/10.21580/jish.v10i1.28880

Arafat, A. T. (2017). Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dan Hadis. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, *2*(2).

Azami, M. M. (2020). *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (A. M. Ya'qub, Trans.). Pustaka Firdaus.

Azzaen, M. K., Himmawan, D., Rusydi, I., & Sudrajat, I. (2021). Implementasi Program Pemberdayaan Yatim Piatu Di Desa Panyindangan Kulon Kecamatan Sindang Kabupaten Indramayu. *Journal Islamic Pedagogia*, *1*(2), 25–30.

Baznas. (2026). Santunan 10 Muharam, Tradisi Mulia yang Harus Dilestarikan. *BAZNAS Kabupaten Tangerang*. https://kabtangerang.baznas.go.id/news-show/santunan-10-muharam-tradisi-mulia-yang-harus-dilestarikan/47863

Benthall, J. (2016). *Islamic Charities and Islamic Humanism in Troubled Times*. Manchester University Press. https://doi.org/10.7228/manchester/9781784993085.001.0001

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday & Company.

Dewi, S. K. (2016). Otoritas Teks Sebagai Pusat dari Praktik Umat Islam. *Jurnal Living Hadis*, *1*(1). https://doi.org/https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1074

Dewi, S. K. (2017). Fungsi Performatif dan Informatif Living Hadis dalam Perspektif Sosiologi Reflektif. *Jurnal Living Hadis*, *2*(2), 179–207. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1328

Durkheim, E. (1960). *The Division of Labour in Society* (G. Simpson, Trans.). Fourth Printing.

Friyadi, A. (2021). Living Hadith 'Buka Luwur' Sunan Kudus. *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial*, *2*(2), 183–196. https://doi.org/10.35878/santri.v2i2.326

Harahap, M. H., Yuslem, N., & Ardiansyah. (2026). Metodologi Penelitian Living Hadis. *Ulil Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, *5*(7). https://doi.org/https://doi.org/10.56799/jim.v5i7.18188

Hidayaturahman, H., Deliana, M., Apriya, S., Erni, E., Ardana, M. Y., Sunarsih, S., Sari, P., Sari, N. P., Andriany, I. S., Basyir, M. F., & Rohmadi, M. (2024). Pelaksanaan Santunan Anak Yatim dalam Peringatan 10 Muharram di Desa Mampai. *Community Development Journal : Jurnal Pengabdian Masyarakat*, *5*(1), 1618–1624. https://doi.org/10.31004/cdj.v5i1.25385

Himmawan, D., & Racmawati, A. (2024). Implementation Of The Karang Taruna Work Program In Mundakjaya Village, Cikedung District, Indramayu Regency. *Diplomasi : Jurnal Demokrasi, Pemerintahan Dan Pemberdayaan Masyarakat*, *2*(1), 1–8. https://doi.org/10.58355/dpl.v2i1.17

Hughes, M. A., & Siddiqui, S. A. (2024). From Islamic Charity to Muslim Philanthropy: Definitions Across Disciplines. *Religion Compass*, *18*(10), e70002. https://doi.org/10.1111/rec3.70002

Humas Baznaz. (2025). BAZNAS Salurkan Bantuan bagi 51.108 Anak Yatim se-Indonesia. *Baznas*. https://baznas.go.id/news-

show/BAZNAS_Salurkan_Bantuan_bagi_51.108_Anak_Yatim_se-Indonesia/3173

Idri. (2020). *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Kencana.

Japarudin. (2017). Tradisi Bulan Muharam di Indonesia. *Tsaqofah dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan dan Sejarah Islam*, *2*(2), 167. https://doi.org/10.29300/ttjksi.v2i2.700

Jung, D., & Petersen, M. J. (2014). We think that this job pleases Allah: Islamic charity, social order, and the construction of modern muslim selfhoods in jordan. *International Journal of Middle East Studies*, *46*(2), 285–306. https://doi.org/10.1017/S0020743814000117

Kailani, N., & Slama, M. (2020). Accelerating Islamic charities in Indonesia: Zakat, sedekah and the immediacy of social media. *South East Asia Research*, *28*(1), 70–86. https://doi.org/10.1080/0967828X.2019.1691939

Latief, H. (2012). Filantropi Islam dan Aktivisme Sosial Berbasis Pesantren di Pedesaan. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, *8*(2), 167–187. https://doi.org/10.18196/aiijis.2012.0013.167-187

Lukens-Bull, R. A. (1999). Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. *Journal of Religious Studies*, *4*(2).

Manarfa, L. O. M. R. A. U., Aris, M., Prayogi, A., Amin, H., Tenri, A., Hara, K. M., Sari, K., Tesaannisa, Munafi, L. O. A., & Mandati, W. O. R. (2024). *Teori Sosiologi*. Eureka Media Aksara.

Mauss, M. (1966). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Routledge.

Metcalf, B. D. (1993). Living Hadīth in the Tablīghī Jama'āt. *Journal of Asian Studies*, *52*(3), 584–608. https://doi.org/10.2307/2058855

Muhammad, A. A., & Hartono, H. (2024). Living Hadis: Tradisi Aqiqah di Kampung Sangkal Kabupaten Bantul dalam Pendekatan Teori Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger. *AN NUR: Jurnal Studi Islam*, *16*(1), 1–22. https://doi.org/10.37252/annur.v16i1.746

Muslim Ibn al-Hajjāj. (2014). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-Tā'ṣīl.

Prayoga, Y. (2025). Anjuran Minum Susu Putih pada Malam 1 Muharram. *NU Online*. https://lampung.nu.or.id/syiar/anjuran-minum-susu-putih-pada-malam-1-muharram-AvaDe

Puyu, D. S., Umar, S. K., Hanis, H., Arifin, B., & Abili, M. (2023). Mansai in the Marriage Tradition of the Banggai Ethnic in Central Sulawesi, Indonesia: A Living Sunnah Perspective. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, *7*(3), 1352–1372. https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i3.16510

Qudsy, S. Z. (2016). Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi. *Jurnal Living Hadis*, *1*(1), 177–196. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1073

Qudsy, S. Z., & Kusumadewi, S. (2018). *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. Q Media.

Rizkiy, M. I. (2025). Bridging the Methodological Gap: Emic and Etic Paradigms in Evolving the Living Hadith Studies. *Jurnal Living Hadis*, *10*(2), 139–160. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6578

Saputra, E., Gustianda, N., Wendry, N., Kirin, A. bin, Zakiyah, Z., Afrinaldi, A., Syahidin, A., & Putra, A. (2024). Living Hadith: Concept, Role, and Development in Indonesia. *Islam Transformatif : Journal of Islamic Studies*, *8*(2), 148–162. https://doi.org/10.30983/it.v8i2.8884

Shawar, Y. R., & Shifman, J. (2023). Global priority for the care of orphans and other vulnerable children: Transcending problem definition challenges. *Globalization and Health*, *19*. https://doi.org/https://doi.org/10.1186/s12992-023-00975-0

Simuh. (2019). *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. IRCiSoD.

Simuh, S. (1981). Konsepsi Tentang Insan Kamil dalam Tasawuf. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, (26), 46–65. https://doi.org/10.14421/ajis.1981.026.46-65

Sugiyono. (2012). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Kombinasi*. Alfabeta.

Suharso, P., Sarbini, S., & Sumarsono, D. (2018). The Philanthropy Culture in the Local Area: The Role Study of Philanthropy Institution after the Termination of PNPM in Boyolali Regency. *E3S Web of Conferences*, *68*, 01012. https://doi.org/10.1051/e3sconf/20186801012

Wazna, R., & Arif, M. (2022). Living Sunnah in Gayo Poetry Art: A Study of Abdurrahim Daudy's Poems. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman (Journal of Social and Islamic Culture)*, *30*(1), 103–131. https://doi.org/10.19105/karsa.v30i1.4667

Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion*. Metheun & Co Ltd.