

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Fenomena kearab-araban yang marak di Indonesia akhir-akhir ini sering kali memicu sentimen rasial dan konflik politik, awalnya muncul dalam bentuk simbol-simbol seperti cara berpakaian, artikulasi keseharian, dan penampilan fisik. Bersamaan dengan itu, fenomena habibisme juga muncul, di mana beberapa figur dari keturunan Nabi Muhammad saw., mengklaim diri sebagai pemandu umat dan terjun ke arena politik praktis.

Dalam konteks kehidupan Indonesia, panggilan keturunan Arab menghadapi tantangan signifikan baik dari dalam maupun luar. Salah satu sebab utama adalah fenomena kearab-araban yang menggejolak di ranah politik nasional, sering kali bersamaan dengan fenomena kehabib-habiban. Fenomena ini dianggap sebagai gerakan bermotif politik yang dangkal dan banal, tanpa dasar autentik atau religius yang mendalam, melainkan hanya usaha untuk memperkuat identitas yang sebenarnya bersifat ilusi.¹

Menurut Yusuf Wibisono, pada hakikatnya Islam bukan hanya mewujud pada tataran doktrin universal, akan tetapi ia juga merefleksi pada wujud tindakan (peradaban) yang bernuansa lokal. Islam bernuansa lokal itu dikarenakan adanya proses penetrasi kedalam tradisi lokal dengan segala ciri khasnya. Dengan begitu, keberadaan Islam sangat beragam sesuai dengan realitas ruang lingkungannya. Keragaman itu semakin nyata ketika tampak kekhasannya, seperti Islam di pesisir Patimban yang berbeda dengan Islam di tempat lainnya. Bagaimana wujud agama Islam pesisir Patimban dengan berbagai keunikannya, dan bagaimana bentuk keberagaman masyarakat pesisir Patimban.² Demikian pula halnya bila dikaitkan

¹ Lihat pembahasan mendalam tentang topik ini di dalam Musa Kazhim Alhabsyi, *Identitas Arab Itu Ilusi: Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022).

² Yusuf Wibisonono, "Keberagaman Masyarakat Pesisir: Studi Tentang Perilaku Keagamaan Masyarakat Pesisir Patimban Kecamatan Pusakanegara Kabupaten Subang Jawa Barat." *Disertasi UIN SGD Bandung* 2013.

dengan komunitas muslim di Betawi, Islam bukan hanya mewujud dalam tataran doktrin universal, tetapi juga merefleksi dalam wujud tindakan dan budaya lokal.

Sebagai gambaran awal gerakan habaib dalam masa Reformasi di Indonesia, fenomena ini merupakan topik yang menarik untuk ditelusuri. Para habaib, yang merupakan ulama dan tokoh agama dengan keturunan terhormat, memainkan peran signifikan dalam perubahan politik dan sosial yang terjadi sejak tahun 1998. Gerakan ini ditandai dengan partisipasi aktif habaib dalam demonstrasi massa, kampanye politik, serta pembentukan lembaga keagamaan yang berfokus pada pendidikan dan kesejahteraan masyarakat. Sebagai pemimpin spiritual, habaib memiliki pengaruh yang kuat dalam masyarakat Muslim Indonesia. Peran mereka dalam gerakan Reformasi mencerminkan keinginan mereka untuk mencapai perubahan yang lebih baik dan adil di negara ini.

Salah satu contoh gerakan habaib dalam masa Reformasi adalah keterlibatan mereka dalam demonstrasi massa yang menuntut reformasi politik dan pengakhiran rezim otoriter pada tahun 1998.³ Para habaib berperan aktif dalam aksi-aksi massa tersebut, memberikan dorongan moral dan dukungan kepada peserta demonstrasi. Mereka menyampaikan seruan untuk keadilan sosial, kebebasan beragama, serta menekankan pentingnya kepemimpinan yang adil dan jujur. Selain itu, habaib juga memainkan peran dalam kampanye politik dengan mendukung calon-calon yang dianggap memiliki visi sejalan dengan nilai-nilai Islam. Melalui partisipasi aktif dalam proses demokrasi, mereka berusaha mewujudkan perubahan sosial dan politik yang lebih sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.

Yang menarik dari kajian komunitas Alawiyyin bukan hanya karena mereka memiliki darah keturunan dari Nabi Muhammad saw., tetapi juga karena cara mereka mendokumentasikan garis keturunan (nasab) mereka dengan sangat rapi. Komunitas ini mengelola dan merawat catatan nasab melalui lembaga khusus yang dikenal sebagai Rabithah Alawiyyah. Dalam konteks Indonesia, komunitas Alawiyyin menonjol dibandingkan kelompok etnis lainnya dalam hal dokumentasi

³ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c.1910-2010*, 2nd ed. (Pasir Panjang: ISEAS Publishing, 2012).

nasab. Sementara banyak orang di Indonesia hanya mampu melacak nenek moyang mereka hingga level buyut, komunitas Alawiyyin mampu mencatat garis keturunan mereka secara rinci dan terperinci, tanpa melakukan lompatan besar dari garis keturunan yang lebih dekat langsung ke Nabi Adam a.s. Lebih jauh dari itu, komunitas keturunan Arab di Nusantara telah eksis sejak lama, seiring dengan penyebaran Islam di wilayah ini. Mereka memainkan peran penting dalam memperkenalkan dan menyebarkan Islam kepada penduduk pribumi, dan berhasil diterima secara luas. Kegiatan dakwah mereka, yang awalnya bersifat tradisional, kemudian mengalami transformasi menjadi gerakan keagamaan yang lebih terstruktur menjelang masa kemerdekaan. Transformasi ini mencerminkan pergeseran menuju gerakan keagamaan modern yang terorganisir dengan baik, yang terus berkembang dan beradaptasi seiring dengan perubahan sosial dan politik di Indonesia.

Menurut penelitian Van den Berg, masyarakat Arab telah lama hadir dan menetap di Nusantara. Sejak abad ke-17, beberapa individu dari kalangan Arab telah datang secara terpisah untuk mencari peluang di Timur Jauh, termasuk wilayah-wilayah Asia yang jauh dari Eropa, seperti Cina dan Jepang. Namun, migrasi massal orang Hadramaut ke Timur Jauh, khususnya ke Nusantara, baru terjadi pada akhir abad ke-18. Mereka mulai menetap secara signifikan di pulau Jawa setelah tahun 1820. Kedatangan komunitas Arab dari Hadramaut di Nusantara mulai meningkat secara signifikan setelah pembukaan Terusan Suez pada tahun 1869.⁴ Pembukaan Terusan Suez mempermudah hubungan perdagangan antara Asia dan Eropa, yang pada gilirannya memperlancar arus barang dan manusia antara kedua benua. Dampak dari pembukaan terusan ini juga dirasakan oleh pemerintah kolonial Belanda yang melakukan impor mesin-mesin dan perlengkapan modern untuk meningkatkan produksi perkebunan dan pabrik gula di Nusantara. Perluasan produksi tanaman ekspor dan impor barang-barang dari Eropa

⁴ L. W. C. van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, Cet. 1 (Depok: Komunitas Bambu, 2010), hlm. 95-100.

menyebabkan lonjakan dalam perdagangan internasional, yang menarik lebih banyak imigran dan memperkuat hubungan perdagangan di wilayah tersebut.⁵

Menurut data statistik hasil sensus khusus dan rinci yang dilaksanakan pada tahun 1885, jumlah penduduk keturunan Arab yang menetap di Jawa dan Madura tercatat sebanyak 10.888 orang.⁶ Angka ini menunjukkan peningkatan signifikan yang disebabkan oleh eksodus besar-besaran pasca tahun 1870. Perkembangan pesat pelayaran kapal uap antara Timur Jauh dan Arab mempermudah migrasi masyarakat Arab dari Hadramaut ke Nusantara, yang memungkinkan mereka untuk menetap dan berintegrasi lebih dalam di wilayah tersebut. Sebenarnya, terdapat beberapa alasan mengapa masyarakat Arab datang ke Nusantara. Selain mencari penghidupan yang lebih baik daripada di negeri asal mereka, mereka juga tertarik untuk berniaga dan menyebarkan agama Islam. Pertumbuhan jumlah penduduk keturunan Arab, Cina, dan Eropa di Nusantara memfasilitasi hubungan sosial dan ekonomi antara masyarakat pribumi dan pendatang. Masyarakat Arab, sebagai komunitas minoritas, dikategorikan sebagai golongan *Vreemde Oosterlingen* (orang Timur Jauh) bersama dengan masyarakat Cina dan kelompok Timur Asing lainnya. Hal ini tercermin dalam statistik kependudukan yang menunjukkan keberadaan mereka sebagai bagian dari populasi yang signifikan di Nusantara.

Pada awal abad ke-19, terdapat sekitar 400 orang Arab dan Moor yang tinggal di Batavia. Jumlah orang Arab secara eksplisit baru dicatat pada tahun 1859, yakni 312 orang, dengan sebagian besar tinggal di kota dan sebagian kecil di Meester Cornelis, Buitenzorg, dan Tangerang. Pada tahun 1870, jumlah mereka meningkat menjadi tiga kali lipat. Pada tahun 1885, Batavia menampung 1.448 penduduk Arab, dengan 972 di antaranya lahir di Hindia Belanda.⁷ Mereka umumnya menetap di kota-kota besar Nusantara seperti Surabaya, Batavia, dan Pekalongan, dan keberadaan mereka kemudian dikelompokkan dalam wilayah komunitas-komunitas asing bersama dengan kelompok-kelompok etnis lainnya. Penduduk Arab di

⁵ Marwati Djoened Poesponegoro and Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia IV Kemunculan Penjajahan di Indonesia (±1700-1900)*, ed. R. P. Soejono and R. Z. Lurissa, Cet. 7 (Jakarta: Balai Pustaka, 2019), hlm. 122.

⁶ Berg, *Orang Arab di Nusantara*, hlm. 96-97.

⁷ Berg, hlm. 102-103.

Nusantara pada umumnya diklasifikasikan dalam empat golongan berdasarkan negeri asal mereka. Golongan tertinggi meliputi Syarif, Sayid, dan Habib, yang merupakan keturunan Nabi Muhammad dan dianggap sebagai bangsawan atau kelas elit. Golongan menengah terdiri dari Syekh dan Gabili, sementara golongan terendah, yaitu Masakin, mencakup pedagang kecil, buruh, pelayan, dan budak.⁸ Golongan Syarif, Sayid, dan Habib, yang memiliki status sosial lebih tinggi, umumnya memiliki keleluasaan dalam menjalin hubungan dengan etnis lain dan memiliki pengaruh signifikan dalam aktivitas perdagangan di Nusantara.

Menurut Van den Berg, pada tahun 1844, komunitas Arab di Batavia merupakan koloni terbesar di Nusantara, sehingga pemerintah kolonial Belanda menerapkan kebijakan penunjukan kepala koloni yang dikenal sebagai Kapitein Arab. Kebijakan ini bertujuan untuk memisahkan keturunan Arab dari pribumi dan untuk mengatur pemerintahan di daerah koloni tersebut, serta memastikan bahwa pemerintah kolonial dapat mengontrol perilaku masyarakat Arab melalui kaki tangan yang bertindak sebagai Kapitein Arab. Kekhawatiran pemerintah kolonial mengenai potensi pengaruh buruk komunitas Arab terhadap penduduk lokal Muslim juga menjadi alasan di balik kebijakan segregasi sosial ini. Kapitein Arab biasanya dipilih dari individu yang memiliki pengaruh kuat dalam komunitasnya serta kekayaan yang cukup, sehingga dapat diajak berkompromi dengan pemerintah kolonial.⁹

Di Batavia, masyarakat Arab berkelompok di sebuah kampung yang dinamakan Pekojan, yang berarti “tempat tinggal Kojah.” Awalnya, Pekojan merupakan wilayah yang dihuni oleh orang Benggali, namun seiring waktu, orang Benggali digantikan oleh orang Arab. Komunitas Arab di Batavia merupakan komunitas terbesar kedua di Nusantara setelah Surabaya, dengan jumlah mencapai 1.662 orang di Batavia, sedangkan di Surabaya jumlahnya mencapai 2.056 orang.¹⁰ Seperti komunitas Arab lainnya di Jawa, aktivitas ekonomi mereka terutama meliputi perdagangan dan peminjaman uang, dengan barang dagangan utama seperti kain,

⁸ Berg, hlm. 33-46.

⁹ Mona Lohanda, *Sejarah para Pembesar Mengatur Batavia*, Cet. 1 (Jakarta: Masup Jakarta, 2007), hlm. 177-188.

¹⁰ Berg, *Orang Arab di Nusantara*, hlm. 100.

terutama katun impor, batik, dan pakaian. Produk lainnya yang diperdagangkan oleh masyarakat Arab di Batavia meliputi mebel, batu mulia, minyak wangi, barang-barang dari kulit, dan makanan, yang merupakan komoditas populer di pasar mereka. Selain berdagang, meminjamkan uang juga merupakan kegiatan sampingan, terutama bagi mereka yang menawarkan barang dengan sistem utang ketika pembeli tidak dapat membayar tunai. Praktik ini sering kali melibatkan bunga tinggi, yang menjadikan aktivitas peminjaman uang sebagai sumber pendapatan yang signifikan di kalangan pedagang Arab. Masyarakat Arab memainkan peran penting di pusat perdagangan Nusantara dengan membentuk jaringan perdagangan jarak jauh lintas samudera, yang membentang dari Mesir, Tiongkok, India, hingga Jawa dan Sumatera.

Dalam pandangan orientalis Barat seperti L.W.C. Van den Berg, yang kemudian diteruskan oleh orientalis lainnya seperti K.A. Steenbrink dan C. Snouck Hurgronje, motivasi utama kedatangan orang-orang Arab ke Nusantara dianggap hanya untuk berdagang dan mencari keuntungan materi semata. Namun, peranan komunitas Arab-Hadhrami di Betawi menunjukkan dampak yang jauh lebih signifikan. Mereka tidak hanya dikenal karena keahlian mereka dalam bidang politik dan perdagangan sejak dahulu, tetapi juga dalam aspek sosial-keagamaan. Peranan mereka menjadi sangat nyata pada awal abad XX dengan didirikannya organisasi modern di bidang sosial-keagamaan bernama Jamiat Kheir, yang menunjukkan kontribusi mereka dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Betawi. Organisasi ini dikenal tidak hanya karena keberhasilannya dalam mendirikan sekolah-sekolah modern dan melahirkan tokoh-tokoh Islam penting, tetapi juga karena kontribusinya dalam kegiatan sosial-keagamaan. Jamiat Kheir mendirikan berbagai fasilitas seperti panti asuhan, pusat Islam (*Islamic Center*), majelis taklim, percetakan, perpustakaan, masjid, dan rumah sakit. Kegiatan sosial-keagamaan yang mereka inisiasi terus berlanjut hingga kini melalui program-program yang dilaksanakan oleh Rabithah Alawiyyah.

Kehadiran Islam di Jakarta¹¹ dan proliferasi masjid pada abad ke-18, terutama setelah gelombang besar orang Batavia yang menuntut ilmu ke Mekah, menghasilkan dampak intelektual yang signifikan pada abad-abad berikutnya. Kemunculan banyak ulama di abad ke-20 di berbagai penjuru Jakarta, dengan masjid dan lembaga pengajian sebagai pusat intelektual, mempengaruhi masyarakat Betawi, yang dikenal sebagai masyarakat religius. Bahkan, Rafless mengakui kemajuan perkembangan Islam di kalangan penduduk Batavia melalui asimilasi dengan orang¹² *selam*¹³.

Sebagai sebuah komunitas etnis, penduduk asli Jakarta yang dikenal sebagai orang Betawi¹⁴ lahir melalui proses yang mencerminkan kecenderungan relatif sesuai dengan pola pembentukan etnis. Etnis Betawi, yang terbentuk relatif baru

¹¹ Sejarah Jakarta, yakni ditandai dengan kedatangan Fatahillah yang ditugaskan Sultan Demak, memimpin pasukan menyerang Bandar Sunda Kelapa. Pada suatu hari di bulan Juni 1527 pasukan Fatahillah bergerak dari darat dan laut. Puncak pertempuran terjadi pada suatu senja di sekitar pelabuhan Sunda Kelapa. Setelah mengusir pasukan Portugis, Adipati Sunda Kelapa menyerahkan kekuasaannya pada Fatahillah. Penyerahan kekuasaan itu terjadi pada 22 Juni 1527, yang kemudian ditetapkan sebagai hari jadi Kota Jakarta. Pada hari itu Fatahillah memberi nama Jayakarta. Fatahillah mendirikan kadifaten di tepi barat Ciliwung. Kadipaten itu di bawah pengawasan kesultanan Banten. Di sebelah timur kali Ciliwung, Fatahillah mendirikan aryan-perumahan untuk para pejabat kadipaten dan keluarganya yang didatangkan dari Banten. Didepan kadifaten ada alun-alun dan masjid. Fatahillah dan pejabat-pejabat kadipaten bersembahyang di masjid itu (ketika VOC menyerang Jayakarta, masjid, alun-alun, pasar, dan keraton dibakar tanpa sisa pada Mei 1619). Setelah tuganya selesai, Fatahillah ke Banten, untuk kemudian kembali ke Cirebon, dan wafat disana Alwi Shahab, "Senja Di Sunda Kelapa," *Republika*, May 21, 2006.

¹² Istilah *Selam* merupakan pengucapan lokal untuk kata "Islam", sebagaimana Srani untuk kata "Nasrani". Penanaman diri ini berkaitan dengan penegasan identitas orang Betawi dari penjajah Belanda yang mereka sebut dengan "Srani" Abdul Aziz, *Islam & Masyarakat Betawi*, Cet. 1 (Jakarta: Logos, 2002), hlm. 74; Bandingkan dengan, Alwi Shahab, mengatakan Masyarakat Betawi sangat taat dengan agamanya yaitu agama Islam, sehingga orang betawi disebut pula sebagai orang "Selam". Penyebutan ini untuk membedakan mereka dengan orang Belanda yang menjajah Batavia yang umumnya mereka beragama Nasrani. Kehidupan sehari-hari orang Betawi sangat kental dengan tradisi agama Alwi Shahab, "Komunitas Kampung Sawah," *Republika*, January 2, 2000.

¹³ M. Ishom El-Shaha, H. S. Matsuki, and A. Mujib, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Keemasan Pesantren*, ed. Matsuki H. S. and M. Ishom El-Saha, Seri 3 (Jakarta: Diva Pustaka, 2006), hlm. 257.

¹⁴ Istilah "Betawi" sebagai identitas etnis baru populer ketika Husni Thamrin mendirikan organisasi pada 1 Januari 1923 dengan nama Perkoempoelan Kaoem Betawi. Organisasi ini mengikuti model organisasi lain di masa itu yang menjadi etnik sebagai basis keanggotaan, seperti Boedi Oetomo atau Jong Ambon. Dewasa ini penggunaan istilah Betawi mulai menerima gugatan karena citra penjajah yang dikandungnya. Meskipun demikian, istilah "orang Betawi" sekarang lebih merata digunakan oleh penduduk asli yang beragama Islam. Sedangkan penduduk asli yang beragama Kristen secara turun temurun, biasanya disebut dengan daerah asalnya, seperti orang Tugu atau orang Depok Aziz, *Islam & Masyarakat Betawi*, hlm. 74.

sekitar awal abad ke-19, merupakan hasil percampuran berbagai unsur suku bangsa,¹⁵ baik yang berasal dari dalam maupun luar wilayah Nusantara.¹⁶

Perkembangan Islam di Jakarta, di samping dipengaruhi oleh ulama “haji” Betawi, juga sangat bergantung pada kontribusi ulama asal Arab Hadramaut. Menurut Van den Berg, orang-orang Arab yang bermukim di Nusantara, termasuk di Batavia, sebagian besar berasal dari Hadramaut, dengan hanya beberapa di antaranya yang datang dari Maskat, Yaman, Hijaz, Mesir, atau pantai timur Afrika.

Di Hadramaut, terdapat beberapa golongan masyarakat, dan hampir setiap golongan terwakili di Nusantara. Penelitian Van den Berg menunjukkan bahwa orang Arab telah lama hadir di Nusantara, tetapi orang Hadramaut secara massal mulai datang pada tahun-tahun terakhir abad ke-18. Pada tahun 1844, koloni Arab di Batavia menjadi yang terbesar di Nusantara, sehingga pemerintah Belanda menetapkan kebijakan untuk menunjuk kepala koloni. Mereka sebagian besar tinggal di Pekojan, serta di Tanah Abang dan Krukut. Para imigran ini awalnya datang ke Nusantara untuk mencari penghidupan, namun beberapa juga aktif dalam bidang dakwah Islamiyah. Dalam aktivitas dakwah Islamiyah di Nusantara, golongan sayyid (keturunan Nabi Muhammad saw., yang dikenal juga sebagai habaib, dari kata *habib*, yang berarti orang yang dicintai) dan golongan Syaikh atau

¹⁵ Milone dan Castle mempunyai titik tolak yang sama dalam mencari asal-usul orang Betawi. Milone dalam desertasinya mengatakan bahwa orang Betawi terbentuk dari beberapa kelompok etnik yang percampurannya telah dimulai sejak zaman kerajaan Sunda, Pajajaran, dan pengaruh Jawa dimulai dengan ekspansi Demak. Kemudian percampuran etnik tersebut dilanjutkan dengan pengaruh-pengaruh yang masuk setelah abad ke-16, di mana VOC turut mempunyai andil dalam proses pembentukannya identitas orang Betawi Ninuk Kleden Probonegoro, *Teater Lenong Betawi: Studi Perbandingan Diakronik*, ed. James Danandjaja, Cet. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1996), hlm. 104-106; Badri Yatim, yang mengatakan bahwa proses asimilasi yang kemudian dikenal dengan kebudayaan Betawi. Umar Kayam menyebut kebudayaan Betawi itu pada abad ke-19 sosoknya sudah mulai jelas, menurutnya, terbentuknya kebudayaan Betawi itu berlangsung dalam proses yang tidak singkat, yaitu sejak masa Jayakarta, dengan melibatkan kolonialisme Belanda. Dalam waktu kurun yang panjang itu, terjadi pembauran, dimana proses tawar-menawar dan tarik menarik antara berbagai unsur budaya dari berbagai manusia dan masyarakat yang menetap di wilayah Jawa, Bali, Bugis Makassar, Maluku dan bahkan juga unsur-unsur asing; Cina, Arab, Portugis, Inggris, dan Belanda. Diantara yang dapat disaksikan berkenaan dengan budaya Betawi adalah logat Melayu Betawi, teater (topeng Betawi, Wayang Kulit Betawi), musik (gambang kromong, Tanjidor, Rebana, dan lain-lain), baju upacara perkawinan, dan arsitektur perumahan. Namun dibalik itu, agama Islam mendasari semuanya. Seluruh masyarakat Betawi, secara cultural merasa dirinya seorang Muslim, sama dengan Melayu, Minangkabau, Aceh, dan sebagainya, tanpa Islam orang tidak dapat disebut sebagai orang Betawi. Setiap aktifitas selalu dikaitkan dengan Islam Aziz, *Islam & Masyarakat Betawi*, hlm. 131.

¹⁶ Aziz, *Islam & Masyarakat Betawi*, hlm. 02.

Masyayikh (yang tergolong ningrat karena keilmuan) memainkan peran penting. Golongan Sayyid, seperti al-Habsyi, As-Segaf, al-Aidrus, al-Jufri, dan al-Attas, serta golongan Syekh seperti Bafadhal, Baraja, dan Bawazir, dikenal melalui nama-nama mereka. Di Jakarta, kedua golongan ini hadir, namun golongan Sayyid atau habaib jauh lebih menonjol dalam aktivitas dakwah Islamiyah.

Di Jakarta, ulama-ulama asal Hadramaut sangat dihormati karena kesamaan dalam paham keagamaan yang mereka anut, yang mencakup praktik-praktik seperti dzikir maulud, ziarah kubur, serta kepercayaan terhadap hal-hal gaib seperti sihir dan jimat. Kesamaan-kesamaan ini memperkuat hubungan antara ulama Hadramaut dan masyarakat Betawi, yang merasa adanya keselarasan dalam praktik dan kepercayaan agama.¹⁷

Aktivitas dakwah dan pengajaran agama oleh ulama-ulama Jakarta asal Hadramaut telah ada sejak akhir abad ke-18, dengan perkembangan yang lebih signifikan terjadi pada akhir abad ke-19. Beberapa tokoh penting dalam aktivitas ini meliputi Habib Husain al-Aidrus, yang makamnya di Luar Batang menjadi tempat ziarah karena dianggap memiliki karamah. Selain itu, ada Habib Salim bin Jindan dan putranya Habib Nauval, serta Habib keturunan Abdurrahman al-Habsyi yang menetap di Kwitang.¹⁸ Tokoh lainnya termasuk Habib Ali al-Attas, dikenal juga sebagai Habib Ali Bungur,¹⁹ Habib Abdurrahman As-Segaf, Habib Abu Bakar Jamalullail dari Mangga Dua, dan Habib Zen al-Aidrus. Mereka menyelenggarakan pengajaran agama di rumah, majlis taklim, dan masjid-masjid yang biasanya berada dekat dengan tempat tinggal mereka. Metode pengajaran bervariasi; beberapa ulama menggunakan metode ceramah, sementara yang lain menerapkan metode salafiyah atau halaqah. Metode salafiyah atau halaqah ini khusus digunakan untuk penuntut yang ingin mendalami ilmu keagamaan lebih dalam, sering kali dalam program takhassus. Pengajaran yang diberikan mencakup berbagai bentuk, dari

¹⁷ Aswab Mahasin, *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Agama dan Problem Masa Kini*, Cet. 1 (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hlm. 21-22.

¹⁸ Muhammad Syamsu A. S., *Ulama Pembawa Islam Di Indonesia Dan Sekitarnya* (Jakarta: Lentera Basritama, 1996), hlm. 259-260.

¹⁹ Ali Yahya, *K.H.M. Syafi'i Hadzami: Sumur Yang Tak Pernah Kering* (Jakarta: Yayasan Al-Asyirotsy-Syafi'iyah, 1999), hlm. 42.

yang bersifat massal hingga khusus dan privat,²⁰ tergantung pada metode yang digunakan dan kebutuhan para santri.

Orang-orang Betawi sangat menghormati ulama habaib, mengaitkan penghormatan tersebut dengan barakah dari keturunan Nabi Muhammad SAW. Habib Nauval Salim bin Jindan menjelaskan bahwa penghormatan ini berakar dari keyakinan terhadap keutamaan keturunan Nabi. K.H. Syatiri Ahamad, tokoh dan ulama Betawi kontemporer, mengakui bahwa pada masa lalu, orang Betawi sangat fanatik terhadap ulama Arab, bahkan menghadiri setiap majlis yang diadakan. Namun, fanatisme ini mulai berkurang seiring dengan meningkatnya pengetahuan masyarakat Betawi, terutama setelah banyak yang menuntut ilmu di Mekah. Meskipun penghormatan terhadap ulama asal Hadramaut tetap ada, kini mereka juga menyadari bahwa tidak semua orang Arab memiliki pengetahuan mendalam tentang agama Islam.

Jasa ulama Jakarta asal Arab Hadramaut, bukan saja terletak pada berkembang dan tersebarnya majelis-majelis taklim mereka yang juga diikuti oleh orang-orang Betawi, tetapi juga dalam masalah pembaharuan dalam Islam di Jakarta, dan oleh karena itu juga di Indonesia.²¹

Sejak kedatangan para habaib di Betawi, mereka telah memberikan kontribusi signifikan dalam penyebaran dan dakwah Islam. Kaum habaib perlahan-lahan membangun komunitas yang eksis dan membentuk simbiosis dengan penduduk lokal. Integrasi ini menjadikan mereka bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Betawi secara umum.

Perjalanan sejarah para habaib di Betawi menunjukkan peningkatan pesat dari masa ke masa. Awalnya, mereka merupakan komunitas pedagang yang berfungsi sebagai penghubung antara Nusantara dan Timur Tengah. Seiring waktu, mereka bertransformasi menjadi pemukim yang menempati sentra-sentra perdagangan utama. Interaksi yang intens dengan penduduk lokal terjadi, terutama karena banyak dari mereka, yang awalnya datang tanpa istri, kemudian menikah dengan perempuan lokal, melahirkan generasi campuran. Pada saat yang sama, dengan

²⁰ Mahasin, *Ruh Islam Dalam Budaya Bangsa: Agama Dan Problem Masa Kini*, hlm. 22.

²¹ Mahasin, hlm. 23.

berkembangnya komunitas pedagang ini, muncul pula upaya dakwah yang semakin meluas, menghasilkan gerakan dakwah dan keagamaan yang berkembang sangat dinamis pada abad ke-20. Bermula dari aktivitas perdagangan, para habaib di Betawi secara bertahap beralih ke aktivitas sosial-keagamaan, terutama dakwah Islam. Transformasi ini melibatkan pergeseran dari gerakan dakwah dan budaya menjadi gerakan sosial dan pendidikan, serta akhirnya memasuki ranah politik. Perkembangan ini sangat terlihat pada awal abad ke-20, mendapat momentum menjelang kemerdekaan, dan terus berlanjut setelah kemerdekaan. Selama masa revolusi, para habaib di Betawi terlibat aktif dalam proses perjuangan kemerdekaan. Setelah itu, mereka semakin diterima di masyarakat Betawi sebagai tokoh agama yang kharismatik. Beberapa, seperti Sayid Utsman, bahkan dianggap sebagai mufti dengan otoritas keagamaan yang signifikan di Betawi.

Keterlibatan para habaib dalam pentas politik nasional di Indonesia dimulai dengan langkah-langkah signifikan dalam bidang sosial melalui pendirian dan pengaktifan berbagai organisasi sosial-keagamaan. Salah satu tonggak awal dari aktivisme ini adalah berdirinya Rabitah Alawiyah, sebuah organisasi primordial yang menghimpun komunitas Alawiyyin di Nusantara. Rabitah Alawiyah resmi didirikan pada 27 Desember 1928, sekitar dua bulan setelah peristiwa Sumpah Pemuda. Sebelumnya, sejumlah tokoh Alawiyyin mengajukan usulan kepada Pemerintah Belanda untuk mendirikan sebuah perkumpulan kaum Alawiyyin, yang dikenal dengan nama al-Rabithatoel-Alawijah. Pengakuan resmi terhadap organisasi ini tercatat melalui akta notaris Mr. A.H. Van Ophuijsen No. 66 yang dikeluarkan pada 16 Januari 1928, dan ditandatangani oleh GR. Erdbrink sebagai Sekretaris Pemerintah Belanda. Tujuan utama pendirian Rabitah Alawiyah adalah untuk memperkuat solidaritas sosial di kalangan kaum Muslimin Nusantara secara umum dan komunitas Alawiyyin secara khusus melalui pendidikan dan dakwah Islamiyah dalam bingkai bernegara. Organisasi ini, yang resmi berdiri pada 27 Desember 1928, berkomitmen untuk meningkatkan kesejahteraan sosial dan keagamaan melalui pendekatan yang sejalan dengan prinsip-prinsip kebangsaan. Sejak kedatangan kaum Arab Hadrami ke Nusantara sebelum abad ke-18, mereka telah mengalami asimilasi mendalam dengan penduduk lokal, yang tercermin

dalam penggunaan nama-nama lokal oleh banyak keturunan mereka, menggantikan nama-nama Arab tradisional sebagai hasil dari integrasi budaya dan adaptasi sosial.

Sedangkan mereka yang datang setelah abad ke-18 cenderung mempertahankan jarak dari asimilasi, melanjutkan dakwah dengan cara mengajar dan bersya'ir, yang menegaskan tinggi dan tetap terjaganya budaya kebahasaan Arab di kalangan mereka. Perkembangan kegiatan masyarakat Alawiyin, serta keturunan Arab secara umum, kemudian mengikuti dinamika pergerakan politik Indonesia, dengan banyak yang terjun ke bidang politik melalui Partai Arab Indonesia (PAI), terutama mengingat bahwa partai-partai nasionalis saat itu belum membuka diri untuk keturunan asing. Setelah Proklamasi Kemerdekaan dan pembubaran PAI, mereka beralih ke partai-partai politik sesuai dengan pilihan pribadi mereka. Sementara itu, perkumpulan al-Rabithah al-Alawiyah, sebagai kelanjutan dari Jami'at Kheir, tetap fokus pada bidang sosial kemasyarakatan, terus berkontribusi dalam aspek kesejahteraan dan keagamaan di masyarakat.

Kegiatan politik pada masa itu berdampak signifikan terhadap perjalanan negara pasca-proklamasi. Presiden Soekarno, sebagai presiden RI pertama, merasakan pengaruh dari organisasi Islam keturunan Arab yang telah terbentuk. Secara ideologis, Soekarno sering dianggap sebagai seorang singkritis, merepresentasikan empat aliran ideologi: Tradisionalisme Jawa, Nasionalisme, Islam, dan Marxisme. Sampai saat ini, Rabithah Alawiyah terus memiliki jaringan kerja yang luas dengan majlis-majlis taklim di seluruh Indonesia, yang dikelola oleh kaum Alawiyin, menunjukkan kesinambungan dan pengaruh berkelanjutan dari organisasi ini dalam konteks sosial dan keagamaan. Di samping itu, organisasi ini juga memfasilitasi pendirian lembaga-lembaga pendidikan mulai dari tingkat taman kanak-kanak hingga perguruan tinggi. Salah satu realisasi program Rabithah Alawiyah adalah dalam bidang sosial, di mana mereka mendirikan Panti Asuhan Daarul Aitam pada tanggal 12 Agustus 1931 di Jalan Karet No. 47, yang dipimpin pertama kali oleh Sayid Abubakar bin Muhammad bin Abdurrahman al-Habsyi. Dalam rangka mendukung program wajib belajar, Rabithah Alawiyah juga memberikan beasiswa kepada anak-anak Alawiyin dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Hingga saat ini, beasiswa telah diberikan kepada 4.040 anak,

sementara di bidang kesehatan, Rabithah Alawiyah telah memberikan bantuan sosial kesehatan kepada 1.659 orang. Keluarga besar Rabithah Alawiyah turut berperan aktif dalam kepentingan nasional melalui berbagai lembaga pendidikan formal, pesantren, majlis taklim, majlis dzikir, dan lembaga kursus keterampilan yang tersebar di seluruh Tanah Air. Mereka berkontribusi dalam mencerdaskan dan mendewasakan kehidupan berbangsa dan bernegara, membangun perekonomian rakyat, serta menumbuhkan kecintaan terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia.²² Fenomena ini menunjukkan betapa dinamisnya gerakan keagamaan habaib pada masa awal kemerdekaan.

Memasuki masa Orde Baru, gerakan habaib di Betawi cenderung menitikberatkan pada dakwah dengan pendekatan budaya, di mana tradisi keagamaan yang ada di kalangan habaib menjadi penyokong utama aktivitas mereka. Selama periode ini, muncul berbagai institusi dakwah seperti majlis taklim dan majlis zikir, yang mendapat sambutan hangat, terutama di kalangan masyarakat Betawi asli dan santri tradisional. Pada masa Reformasi, dengan terbukanya saluran demokrasi dan kebebasan berserikat, gerakan keagamaan habaib mulai memasuki arena politik. Banyak dari mereka bergabung dalam berbagai partai politik, dan sebagian bahkan menduduki posisi penting di legislatif maupun eksekutif.

Untuk menganalisis fenomena gerakan keagamaan habaib secara lebih mendalam, penting untuk mempertimbangkan keterbatasan kajian sosiologi agama yang sering kali berasal dari konteks Barat dan lebih fokus pada umat Kristen. Konsep-konsep dasar dari sosiologi agama Barat mungkin tidak sepenuhnya relevan dengan konteks Islam karena ketergantungan mereka pada budaya Barat. Oleh karena itu, untuk memahami gerakan keagamaan ini dengan lebih akurat, perlu merujuk pada penelitian yang relevan dari konteks Islam atau kasus serupa di tempat lain. Dengan menyesuaikan temuan dari penelitian yang relevan dan mengadaptasi prinsip-prinsip umum tentang identitas kolektif, perubahan sosial, dan peran lembaga keagamaan, kita dapat memperoleh gambaran yang lebih jelas

²²Patoni, "Inilah Susunan Lengkap Pengurus PBNU 2015-2020," *Nuonline*, August 22, 2015, <https://nu.or.id/nasional/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020-vBwHk>. Diakses 20 April 2023.

mengenai dinamika dan perkembangan gerakan keagamaan habaib di Betawi. Dua sosiolog agama Jerman yang sangat berpengaruh dalam studi mengenai sekte adalah Max Weber dan Ernst Troeltsch. Weber terkenal dengan tesisnya yang menghubungkan peran sekte-sekte Protestan dalam perkembangan semangat kapitalisme di Eropa, serta teorinya mengenai kepemimpinan karismatik. Troeltsch, yang merupakan teman dekat Weber, melanjutkan dan mengembangkan beberapa ide Weber melalui studi mengenai kemunculan gerakan sempalan di Eropa pada abad pertengahan.²³ Troeltsch memulai analisisnya dengan membedakan dua jenis wadah umat beragama secara konseptual tipe gereja dan tipe sekte, yang merupakan dua kubu bertentangan dalam struktur dan fungsi keagamaan. Contoh paling murni dari tipe gereja mungkin adalah Gereja Katolik abad pertengahan, tetapi setiap ortodoksi mapan umumnya memiliki aspek tipe gereja. Organisasi-organisasi tipe gereja berusaha mencakup dan mendominasi seluruh masyarakat serta berbagai aspek kehidupan. Sebagai wadah yang mapan, mereka cenderung konservatif, formalistik, dan sering berkompromi dengan penguasa serta elit politik dan ekonomi. Dalam struktur ini terdapat hierarki yang ketat, di mana golongan ulama mengklaim monopoli atas ilmu dan karamah, sementara orang awam bergantung pada mereka.

Sebaliknya, tipe sekte selalu lebih kecil dan hubungan antara anggotanya biasanya egaliter. Berbeda dengan tipe gereja, keanggotaannya bersifat sukarela; seseorang tidak dilahirkan dalam lingkungan sekte tetapi bergabung atas kehendak sendiri. Sekte-sekte umumnya memegang prinsip yang lebih keras atau kaku, menuntut ketaatan pada nilai moral yang ketat, dan mengambil jarak dari penguasa serta kenikmatan material. Sekte-sekte sering mengklaim bahwa ajarannya lebih murni dan lebih konsisten dengan wahyu Ilahi. Sekte-sekte cenderung membuat pembedaan tajam antara para penganutnya yang dianggap suci dan orang luar yang dianggap awam serta penuh kekurangan dan dosa. Troeltsch mencatat bahwa sekte-sekte sering muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan

²³ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, ed. Olive Wyon, Volume I (London: George Allen & Unwin, 1931); Lihat juga pengamatan Weber tentang sekte-sekte protestan di Amerika Serikat: "Sekte-sekte protestan dan semangat kapitalisme" di dalam Taufik Abdullah, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1982).

rendah, kemudian meluas ke kalangan lainnya. Mereka sering memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya dan menolak budaya serta ilmu pengetahuan sekuler.

Selain sekte, Troeltsch menyoroti gerakan mistisisme (tasawuf) sebagai jenis gerakan yang muncul sebagai oposisi terhadap gereja atau ortodoksi lainnya. Berbeda dengan sekte yang memisahkan diri dari gereja karena menganggap gereja telah kehilangan semangat aslinya dan terlalu berkompromi, gerakan mistisisme adalah reaksi terhadap formalitas dan "kekeringan" gereja. Gerakan mistisisme, menurut Troeltsch, memusatkan perhatian pada penghayatan ruhani-individual, terlepas dari sikapnya terhadap masyarakat sekitar. Untuk itu, Troeltsch menggunakan istilah "individualisme religius" untuk menggambarkan karakteristik tersebut. Penganut gerakan mistisisme dapat berasal dari kalangan establishment maupun dari mereka yang tidak setuju dengan tatanan masyarakat yang ada. Mereka umumnya kurang tertarik pada ajaran agama yang formal atau lembaga-lembaga agama seperti gereja. Sebaliknya, mereka menekankan hubungan langsung antara individu dan Tuhan atau alam gaib pada umumnya. Analisis Troeltsch mengenai gerakan mistisisme ini didasarkan pada pengetahuannya tentang sejarah gereja di Eropa dan mungkin tidak sepenuhnya dapat diterapkan pada budaya lain. Organisasi "tipe gereja" seperti yang dikemukakan oleh Troeltsch tidak selalu ada di setiap masyarakat. Walaupun tidak ada "gereja" dalam arti tradisional, sekte tetap dapat muncul sebagai reaksi terhadap berbagai bentuk ortodoksi atau kekuasaan religius yang ada. Dalam konteks Islam Indonesia, misalnya, organisasi seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan sejenisnya tidak memiliki kekuasaan yang sama seperti Gereja Katolik abad pertengahan, yang secara dominan mengatur kehidupan pribadi orang. Meskipun demikian, MUI dan organisasi serupa dapat dianggap sebagai wadah ortodoksi dalam Islam yang mungkin menghadapi gerakan sempalan atau sekte yang menyimpang dari norma-norma yang ditetapkan oleh lembaga-lembaga tersebut.

Di Amerika Serikat masa kini, tidak terdapat satu wadah "tipe gereja" seperti yang digambarkan oleh Troeltsch yang mendominasi seluruh masyarakat. Sebaliknya, terdapat sejumlah besar gereja-gereja Protestan, atau denominasi, yang

bervariasi dalam beberapa detail tetapi tidak ada yang secara dominan mempengaruhi yang lain. Denominasi-denominasi Protestan ini menunjukkan campuran ciri-ciri "tipe sekte" dan "tipe gereja." Sementara itu, gerakan mistisisme, yang menurut Troeltsch muncul sebagai reaksi terhadap formalitas gereja, telah berkembang pesat di dunia Barat dalam beberapa dekade terakhir. Para penganut gerakan ini sering kali berasal dari kalangan yang relatif berada dan berpendidikan tinggi, berbeda dengan pandangan Troeltsch tentang mistisisme yang awalnya muncul dari lapisan masyarakat terbelakang.²⁴

Bryan Wilson, seorang sosiolog Inggris, mengembangkan tipologi sekte yang lebih universal dan tidak tergantung pada konteks budaya Kristen Barat, berdasarkan sikap sekte-sekte terhadap dunia sekitar.²⁵ Wilson mengidentifikasi tujuh tipe ideal (model murni) sekte. Model-model ini berfungsi sebagai alat analisis dan tidak selalu mencerminkan sekte-sekte yang ada dalam kenyataannya, yang mungkin memiliki ciri dari lebih dari satu tipe ideal. Hampir semua tipe ideal yang diuraikan oleh Wilson dapat ditemukan dalam gerakan sempalan di Indonesia. Tipe pertama adalah sekte konversionis, yang fokus pada perbaikan moral individu sebagai tujuan utama mereka. Tipe kedua adalah sekte revolusioner, yang menginginkan perubahan masyarakat secara radikal untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia. Contoh tipikal dari sekte revolusioner termasuk gerakan messianistik, yang menunggu atau mempersiapkan kedatangan sosok seperti Messias, Mahdi, atau Ratu Adil, serta millenarian, yang berharap akan datangnya zaman emas. Gerakan-gerakan ini sering kali menyiratkan kritik sosial dan politik terhadap keadaan yang ada, dengan referensi kepada konsep seperti Dajjal atau Zaman Edan. Gerakan messianistik di Indonesia, terutama pada masa kolonial, sering dianggap sebagai reaksi terhadap ketidakseimbangan kontak antara dua

²⁴ Pengamatan tajam dan menarik tentang fenomena sekte dan mistisisme di Amerika Serikat masa kini (dengan analisa yang bertolak dari tipologi Troeltsch) terdapat di dalam Robert N. Bellah et al., *Habits of the Hearth: Individualism and Commitment in American Life*, Updated Ed (California: University of California Press, 1996), Hlm. 243-248.

²⁵ Dapat di lihat di dalam Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Reprinted (London: Basil Blackwell, 1972), hlm. 431-462; Untuk lebih jelas dapat dilihat di dalam Bryan R. Wilson, *Sects and Society: A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain* (London: The Windmill Press Ltd, 1961).

budaya.²⁶ Gerakan ini biasanya muncul sebagai bentuk protes atau harapan terhadap perubahan besar. Namun, ketika harapan eskatologis tidak terpenuhi, gerakan yang awalnya bersifat revolusioner cenderung bertransformasi menjadi fokus pada penyelamatan ruhani anggotanya sendiri. Hal ini menghasilkan bentuk baru dari sekte yang disebut introversionis, yang mengutamakan kesucian pribadi dan kesejahteraan internal tanpa memperhatikan perubahan sosial atau masyarakat luas. Wilson menyebut tipe sekte ini introversionis karena fokusnya pada kesucian pribadi dan kesejahteraan ruhani tanpa perhatian terhadap perubahan sosial eksternal. Selain itu, Wilson mengidentifikasi tipe keempat, yaitu manipulasionalis atau agnostik, yang mirip dengan sekte introversionis dalam hal ketidakpedulian terhadap dunia sekitar tetapi berfokus pada pengetahuan esoteris atau spiritual. Tipe lainnya adalah sekte taumaturgi, yang berpusat pada sistem pengobatan batin, pengembangan tenaga dalam, atau penguasaan alam gaib. Tipe ini menarik anggota dengan janji kekuatan "paranormal" dan kesaktian, dan terlihat dalam berbagai aliran kebatinan dan sekte Islam di Indonesia, seperti Muslimin-Muslimat di Jawa Barat. Tipe ke-enam yang diidentifikasi oleh Wilson adalah sekte reformis, yang menekankan reformasi sosial dan amal karitatif sebagai aspek penting dari ajaran agama mereka. Mereka memandang usaha untuk memperbaiki kondisi sosial dan memberikan bantuan sebagai kewajiban religius. Sementara itu, tipe ketujuh adalah sekte utopian, yang bertujuan menciptakan komunitas ideal sebagai model alternatif bagi masyarakat luas. Mereka menolak tatanan sosial yang ada dan berusaha membangun contoh komunitas yang baik tanpa niat untuk merevolusi seluruh masyarakat. Sekte utopian lebih aktif daripada sekte introversionis, mengedepankan dakwah melalui teladan komunitas mereka. Kajian Wilson ini dapat digunakan sebagai alat analisis untuk memahami transformasi gerakan habaib di Betawi.

²⁶ Beberapa tulisan Sartono Kartodirdjo merupakan kajian penting tentang gerakan millenarian di Indonesia, antara lain "*Agrarian Radicalism in Java: its Setting and Development*" di dalam Claire Holt, *Culture and Politics in Indonesia*, First Equinox Ed. (Jakarta: Equinox Publishing, 2007), hlm. 71-125; Teori umum dan beberapa kasus penting dibahas di dalam Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order* (Carolina: The University of North Carolina Press, 1979).

B. Perumusan Masalah

Transformasi gerakan keagamaan habaib Betawi dari awal kemerdekaan hingga era reformasi merupakan fenomena kompleks yang mencerminkan perubahan dalam praktik keagamaan, sosial, dan politik di Indonesia. Penelitian ini berupaya mengkaji dinamika tersebut dengan menelusuri sejarah, perubahan, dan pengaruhnya terhadap masyarakat Betawi dan Jakarta secara keseluruhan. Pertanyaan Utama dalam penelitian ini adalah: “Bagaimana transformasi gerakan keagamaan habaib di Betawi pada masa awal kemerdekaan hingga Reformasi (1945–1998), dan bagaimana transformasi tersebut membentuk serta mereproduksi otoritas keagamaan habaib dalam masyarakat Betawi? “

Pertanyaan utama itu kemudian bisa dirinci dalam bentuk rumusan masalah di bawah ini: “Bagaimana perkembangan historis gerakan keagamaan habaib di Betawi pada periode 1945–1998?”

1. Bagaimana komunitas Habaib dalam konteks historis Betawi?
2. Bagaimana transformasi identitas, dakwah, lembaga pendidikan, pencatatan nasab, dan organisasi sosial-keagamaan habaib awal kemerdekaan sampai reformasi?
3. Mengapa terjadi transformasi gerakan keagamaan habaib Betawi dari masa awal kemerdekaan sampai reformasi?
4. Bagaimana respons terhadap gerakan keagamaan habaib Betawi?

Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademis dalam memahami peran habaib Betawi dalam sejarah keagamaan dan sosial-politik Indonesia, serta memberikan wawasan tentang bagaimana gerakan ini beradaptasi dan berevolusi dalam berbagai konteks sejarah.

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan, penelitian ini secara umum bertujuan untuk menganalisis transformasi gerakan keagamaan habaib di Betawi pada masa awal kemerdekaan hingga Reformasi (1945–1998), serta

menjelaskan bagaimana transformasi tersebut berkontribusi terhadap pembentukan dan reproduksi otoritas keagamaan habaib dalam masyarakat Betawi.

Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Merekonstruksi komunitas Habaib dalam konteks historis Betawi dengan memperhatikan dinamika sosial, politik, dan keagamaan yang melatarbelakangi perkembangan gerakan tersebut pada masa awal kemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru, hingga menjelang Reformasi.
2. Menganalisis transformasi berbagai bentuk gerakan keagamaan habaib di Betawi, yang meliputi identitas dakwah, pendidikan keagamaan, pencatatan nasab, dan organisasi sosial-keagamaan, serta menjelaskan perubahan fungsi, strategi, jaringan, dan ruang geraknya dalam kurun waktu awal kemerdekaan sampai reformasi.
3. Mengidentifikasi dan menjelaskan faktor-faktor yang mendorong terjadinya transformasi gerakan keagamaan habaib, baik faktor internal yang berasal dari komunitas habaib sendiri maupun faktor eksternal yang berkaitan dengan perubahan politik, sosial, budaya, dan perkembangan masyarakat Betawi serta Indonesia secara umum.
4. Menganalisis respons terhadap gerakan keagamaan habaib Betawi.

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi masyarakat, baik dalam aspek praktis maupun akademis.

1. Kegunaan Teoretis

Penelitian tentang Transformasi Gerakan Keagamaan Habaib di Betawi Masa Awal Kemerdekaan sampai Reformasi (1945–1998) diharapkan dapat memberikan kontribusi teoritis bagi pengembangan ilmu sejarah, khususnya sejarah sosial-keagamaan Indonesia.

- a. Kontribusi terhadap Historiografi Islam Indonesia. Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya historiografi Islam Indonesia dengan menghadirkan kajian yang lebih komprehensif mengenai peran dan dinamika gerakan keagamaan habaib pada masa pascakemerdekaan. Selama ini kajian

mengenai komunitas habaib lebih banyak berfokus pada aspek diaspora Hadrami, genealogi, identitas etnis, dan jaringan ulama pada masa kolonial. Penelitian ini menawarkan perspektif baru dengan menempatkan habaib sebagai aktor historis yang secara aktif membangun, mengembangkan, dan mentransformasikan gerakan keagamaan dalam konteks perubahan sosial-politik Indonesia.

- b. Pengembangan Kajian Sejarah Gerakan Keagamaan. Penelitian ini diharapkan dapat memperluas kajian sejarah gerakan keagamaan dengan menunjukkan bahwa transformasi gerakan keagamaan tidak hanya terjadi pada organisasi-organisasi Islam formal, tetapi juga pada jaringan keagamaan berbasis nasab, majelis taklim, pendidikan Islam, dan organisasi sosial-keagamaan yang dikembangkan oleh komunitas habaib. Dengan demikian, penelitian ini dapat menjadi rujukan dalam memahami bentuk-bentuk gerakan keagamaan yang berkembang di luar kerangka organisasi politik maupun organisasi massa Islam arus utama.
- c. Kontribusi terhadap Pengembangan Teori Gerakan Sosial dalam Kajian Sejarah Islam. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap penerapan teori gerakan sosial Charles Tilly dalam kajian sejarah Islam Indonesia. Melalui konsep *political opportunity structure*, *mobilizing structures*, *collective identity*, dan *repertoires of collective action*, penelitian ini menjelaskan bagaimana gerakan keagamaan habaib berkembang, beradaptasi, dan mengalami transformasi dalam menghadapi perubahan politik dari masa awal kemerdekaan hingga Reformasi. Dengan demikian, penelitian ini dapat memperkaya penggunaan teori gerakan sosial dalam kajian sejarah keagamaan yang selama ini masih relatif terbatas.
- d. Kontribusi terhadap Kajian Otoritas Keagamaan. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi teoritis dalam memahami proses pembentukan dan reproduksi otoritas keagamaan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa otoritas habaib tidak hanya bersumber dari faktor genealogis atau nasab semata, tetapi juga dibentuk melalui proses historis yang melibatkan dakwah, pendidikan, organisasi sosial-keagamaan,

pencatatan nasab, serta jaringan sosial yang berkembang dalam masyarakat Betawi. Oleh karena itu, penelitian ini dapat memperkaya kajian mengenai hubungan antara gerakan keagamaan dan produksi otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim Indonesia.

- e. Kontribusi terhadap Kajian Sejarah Lokal Betawi. Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian sejarah lokal Betawi dengan menempatkan komunitas habaib sebagai salah satu aktor penting dalam perkembangan kehidupan keagamaan, sosial, dan budaya masyarakat Betawi. Dengan demikian, penelitian ini dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai hubungan timbal balik antara habaib dan masyarakat Betawi dalam pembentukan identitas keislaman Jakarta.
- f. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan model analitis mengenai transformasi gerakan keagamaan habaib yang menunjukkan hubungan antara nasab, dakwah, pendidikan, organisasi sosial-keagamaan, dan peluang politik dalam proses pembentukan serta reproduksi otoritas keagamaan. Model tersebut diharapkan dapat menjadi kontribusi konseptual bagi pengembangan kajian sejarah gerakan keagamaan dan otoritas keagamaan di Indonesia, khususnya dalam menjelaskan dinamika kelompok keagamaan berbasis genealogis yang selama ini belum banyak dikaji dalam historiografi Islam Indonesia.

2. Kegunaan Praktis

Selain memiliki manfaat teoritis, penelitian ini juga diharapkan memiliki manfaat praktis bagi berbagai pihak.

- a. Bagi Pemerintah dan Pembuat Kebijakan. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan bagi pemerintah pusat maupun pemerintah daerah dalam merumuskan kebijakan yang berkaitan dengan pelestarian warisan sejarah, budaya, dan keagamaan masyarakat Betawi. Temuan penelitian ini juga dapat digunakan sebagai referensi dalam pengembangan program moderasi beragama, penguatan kohesi sosial, serta pengembangan

pendidikan sejarah lokal yang berbasis pada pengalaman historis masyarakat Jakarta.

- b. Bagi Lembaga Pendidikan dan Akademisi. Penelitian ini dapat menjadi sumber referensi bagi dosen, mahasiswa, dan peneliti yang memiliki minat pada bidang sejarah Islam Indonesia, sejarah sosial-keagamaan, sejarah Betawi, maupun kajian komunitas Arab-Hadrami. Selain itu, penelitian ini dapat dijadikan landasan bagi pengembangan penelitian lanjutan mengenai gerakan keagamaan, otoritas keagamaan, dan transformasi Islam perkotaan di Indonesia.
- c. Bagi Organisasi Keagamaan dan Komunitas Habaib. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman historis yang lebih sistematis mengenai perkembangan gerakan keagamaan habaib di Betawi. Pemahaman tersebut dapat menjadi bahan refleksi bagi organisasi keagamaan dan komunitas habaib dalam memahami akar sejarah, dinamika perubahan, serta kontribusi mereka dalam kehidupan keagamaan masyarakat Indonesia. Selain itu, hasil penelitian ini dapat membantu upaya pelestarian arsip, manuskrip, dokumentasi nasab, serta warisan intelektual dan keagamaan yang dimiliki oleh komunitas habaib.
- d. Bagi Masyarakat Betawi dan Masyarakat Umum. Penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan pemahaman masyarakat mengenai peran historis habaib dalam bidang dakwah, pendidikan, pembinaan sosial, dan pengembangan kehidupan keagamaan di Betawi. Melalui pemahaman sejarah yang lebih objektif dan komprehensif, masyarakat dapat melihat kontribusi habaib tidak hanya dari perspektif kontemporer, tetapi juga dalam konteks perjalanan sejarah yang panjang sejak masa awal kemerdekaan hingga Reformasi.
- e. Bagi Pelestarian Sejarah dan Budaya Lokal. Penelitian ini dapat menjadi salah satu sumber dokumentasi akademik mengenai sejarah gerakan keagamaan di Jakarta yang dapat dimanfaatkan dalam kegiatan pelestarian budaya, pengembangan museum, pusat dokumentasi sejarah, serta

digitalisasi arsip dan sumber-sumber sejarah yang berkaitan dengan komunitas habaib dan masyarakat Betawi.

E. Kajian Terdahulu

Penelitian mengenai masyarakat Arab Nusantara telah berkembang pesat sejak era 1980-an dengan beragam tema dan pola, namun secara khusus, kajian yang menyoroti aspek keagamaan masyarakat Arab masih terbilang sangat terbatas. Meskipun jumlahnya sedikit, hasil penelitian terdahulu memiliki nilai yang sangat berharga. Selain memberikan informasi yang berguna, karya-karya ini juga berfungsi sebagai bahan perbandingan dan pengayaan dalam aspek metodologi, materi, kronologi, rekonstruksi, serta visi penelitian yang dikembangkan. Di antara hasil-hasil penelitian tersebut adalah:

Kajian mengenai komunitas Hadrami dan habaib di Indonesia telah melahirkan sejumlah karya penting yang memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman tentang identitas, jaringan sosial, otoritas keagamaan, dan dinamika komunitas Arab-Hadrami. Salah satu karya yang memiliki pengaruh besar dalam bidang ini adalah penelitian Natalie Mobini-Kesheh yang kemudian diterbitkan dengan judul *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900–1942*. Melalui kajian tersebut, Mobini-Kesheh menjelaskan proses terbentuknya kesadaran kolektif di kalangan masyarakat Hadrami pada masa kolonial, termasuk munculnya perdebatan identitas antara kelompok sayyid dan non-sayyid, berkembangnya gagasan kebangsaan, serta lahirnya organisasi-organisasi modern seperti Jamiat Kheir dan Persatoean Arab Indonesia (PAI).²⁷ Penelitian ini memberikan landasan penting untuk memahami perubahan identitas diaspora Hadrami di Hindia Belanda. Namun demikian, ruang lingkup kajiannya masih terbatas pada periode kolonial sehingga belum menjelaskan perkembangan gerakan keagamaan habaib setelah terbentuknya negara Indonesia.

²⁷ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900–1942* (Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, 1999), 1–15.

Perspektif mengenai keberlanjutan identitas komunitas Hadrami juga dikembangkan oleh Huub de Jonge dalam berbagai penelitiannya mengenai masyarakat Arab-Hadrami di Indonesia. De Jonge menunjukkan bahwa keberlangsungan komunitas tersebut ditopang oleh jaringan perkawinan, aktivitas ekonomi, dan hubungan kekerabatan yang membentuk keterhubungan transnasional antara Hadramaut dan Nusantara.²⁸ Kajian ini memberikan gambaran yang mendalam mengenai struktur sosial komunitas Hadrami, tetapi belum secara khusus mengulas transformasi gerakan keagamaan habaib maupun kaitannya dengan pembentukan dan reproduksi otoritas keagamaan dalam masyarakat Betawi.

Kajian yang menempatkan nasab sebagai elemen sentral dalam kehidupan komunitas Alawiyyin dilakukan oleh Engseng Ho melalui karya monumentalnya *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Dalam penelitian tersebut, Ho menjelaskan bahwa nasab, mobilitas diaspora, dan jaringan keagamaan Alawiyyin berfungsi sebagai instrumen utama dalam membangun legitimasi sosial dan otoritas religius di berbagai kawasan Samudra Hindia.²⁹ Penelitian ini berhasil menunjukkan pentingnya genealogi dalam mempertahankan identitas kelompok sayyid lintas generasi dan lintas wilayah. Akan tetapi, fokus utamanya berada pada jaringan diaspora global sehingga belum membahas perubahan kelembagaan nasab maupun transformasi gerakan keagamaan habaib dalam konteks lokal Betawi setelah kemerdekaan.

Dalam kajian Islam Indonesia, Azyumardi Azra menempatkan ulama Hadrami sebagai bagian dari jaringan intelektual Islam yang menghubungkan Nusantara dengan Timur Tengah. Melalui analisis mengenai transmisi ilmu pengetahuan dan jaringan ulama, Azra menjelaskan bagaimana hubungan intelektual tersebut

²⁸ Huub de Jonge, "The Arab Community in Indonesia in the Twentieth Century," dalam *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*, ed. Huub de Jonge dan Nico Kaptein (Leiden: KITLV Press, 2002).

²⁹ Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), 67–103.

berkontribusi terhadap perkembangan Islam di Indonesia.³⁰ Meskipun demikian, perhatian utama penelitian tersebut terletak pada jaringan keilmuan dan pembentukan tradisi intelektual Islam, sehingga belum secara khusus membahas perubahan gerakan dakwah, pendidikan, organisasi sosial-keagamaan, maupun aktivitas politik yang dilakukan oleh komunitas habaib di Betawi.

Kajian yang lebih dekat dengan tema penelitian ini dikembangkan oleh Nico J.G. Kaptein melalui sejumlah karya yang membahas Habib Utsman bin Yahya dan komunitas Arab di Hindia Belanda. Kaptein menunjukkan bahwa otoritas keagamaan habaib tidak dapat dilepaskan dari relasinya dengan negara kolonial, terutama melalui proses negosiasi yang melibatkan legitimasi religius dan kepentingan politik.³¹ Penelitian tersebut memberikan pemahaman yang penting mengenai konstruksi otoritas keagamaan habaib pada masa kolonial, tetapi belum menjelaskan bagaimana otoritas tersebut mengalami perubahan dan reproduksi melalui transformasi gerakan keagamaan pada masa kemerdekaan hingga Reformasi.

Kajian yang lebih kontemporer Perkembangan studi tentang habaib dalam beberapa tahun terakhir menunjukkan adanya pergeseran fokus dari kajian diaspora dan identitas menuju persoalan otoritas keagamaan, relasi sosial, dan reproduksi pengaruh keagamaan di masyarakat. Salah satu penelitian yang relevan adalah tesis Atho'illah Aly Najamudin di Universitas Gadjah Mada berjudul *Habib, Islam dan Otoritas Keagamaan: Penerimaan Masyarakat Muslim di Kota Banyuwangi* (2022). Penelitian ini menjelaskan bagaimana masyarakat Muslim Banyuwangi menerima habib sebagai elite keagamaan melalui aktivitas dakwah, majelis taklim, filantropi, dan peran sosial lainnya. Temuan penelitian menunjukkan bahwa legitimasi habib tidak hanya berasal dari faktor nasab, tetapi juga dibangun melalui interaksi sosial dan pelayanan keagamaan kepada masyarakat.³² Meskipun demikian, penelitian ini berfokus pada penerimaan masyarakat terhadap otoritas

³⁰ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

³¹ Nico J.G. Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies* (Leiden: Brill, 2014).

³² Atho'illah Aly Najamudin, *Habib, Islam dan Otoritas Keagamaan: Penerimaan Masyarakat Muslim di Kota Banyuwangi* (Tesis, Universitas Gadjah Mada, 2022).

habib dalam konteks kontemporer dan tidak menelaah perkembangan historis gerakan keagamaan habaib dalam rentang waktu yang panjang.

Kajian yang masih berkaitan dilakukan oleh Atho'ilah Aly Najamudin dan Mohamad Sahlan dalam artikel *Habib and Youth Relations in Banyuwangi* (2023). Penelitian ini mengkaji hubungan antara habib dan generasi muda melalui jaringan majelis taklim dan aktivitas dakwah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa otoritas habib dibangun melalui kedekatan emosional, simbol keagamaan, dan relasi sosial yang berkelanjutan dengan jamaah muda.² Namun demikian, penelitian tersebut lebih menitikberatkan pada hubungan sosial kontemporer dan belum menjelaskan transformasi gerakan keagamaan habaib dalam konteks sejarah.

Penelitian lain yang penting adalah disertasi Sahiyah, *Identitas Sosial dan Relasi Habaib–Santri pada Lembaga Pendidikan Hadrami di Indonesia* (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019). Penelitian ini menjelaskan bagaimana identitas habaib direproduksi melalui lembaga pendidikan Hadrami dan hubungan antara habaib dengan kalangan santri. Kajian tersebut memberikan kontribusi penting dalam memahami konstruksi identitas dan transmisi nilai-nilai komunitas habaib.³³ Akan tetapi, fokus utamanya berada pada lembaga pendidikan dan relasi sosial, bukan pada transformasi gerakan keagamaan secara historis.

Penelitian yang lebih baru dilakukan oleh Syamsul Arifin dan Atho'ilah Aly Najamudin dalam artikel *Mimbar Dakwah ke Gelanggang Politik: Kontestasi Otoritas Keagamaan Ngoro Habib di Banyuwangi* (2024). Penelitian ini menunjukkan bahwa keterlibatan habib dalam politik lokal merupakan bagian dari upaya mempertahankan dan mereproduksi otoritas keagamaan melalui perubahan strategi gerakan dari dakwah menuju arena politik.³⁴ Kajian ini menarik karena menunjukkan hubungan antara otoritas keagamaan dan mobilisasi politik, tetapi fokusnya terbatas pada satu tokoh dan satu wilayah tertentu.

³³ Sahiyah, *Identitas Sosial dan Relasi Habaib–Santri pada Lembaga Pendidikan Hadrami di Indonesia* (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).

³⁴ Syamsul Arifin dan Atho'ilah Aly Najamudin, "Mimbar Dakwah ke Gelanggang Politik: Kontestasi Otoritas Keagamaan Ngoro Habib di Banyuwangi," *Jurnal Studi Islam Lintas Negara* 6, no. 2 (2024), hlm. 349–352.

Kajian terbaru yang relevan adalah artikel Muhammad Rizky Shorfana, dan Aswar melalui artikel *Hegemoni Gramsci dan Praktik Keagamaan Habaib di Indonesia* (2025) mengkaji praktik maulid, haul, ziarah, dan majelis taklim sebagai instrumen pembentukan konsensus sosial dan dominasi simbolik dalam masyarakat Muslim.³⁵ Penelitian ini menunjukkan bagaimana otoritas habaib dipertahankan melalui praktik-praktik keagamaan, tetapi tidak membahas perubahan bentuk gerakan tersebut dalam rentang sejarah tertentu.

Berdasarkan berbagai penelitian tersebut, dapat dilihat bahwa kajian-kajian terdahulu umumnya fokus pada isu diaspora Hadrami, identitas komunitas Arab, jaringan ulama, nasab, serta konstruksi otoritas keagamaan dalam konteks tertentu. Meskipun telah memberikan kontribusi yang penting bagi perkembangan studi habaib, masih terdapat ruang kajian yang belum banyak mendapat perhatian. Hingga saat ini belum banyak penelitian yang secara khusus mengkaji transformasi gerakan keagamaan habaib di Betawi sejak masa awal kemerdekaan hingga Reformasi dengan menempatkan dakwah, pendidikan, pencatatan nasab, organisasi sosial-keagamaan, dan aktivitas politik sebagai bagian dari satu proses historis yang saling berkaitan. Selain itu, hubungan antara transformasi berbagai bentuk gerakan tersebut dengan proses reproduksi otoritas keagamaan habaib juga belum banyak dianalisis menggunakan perspektif teori gerakan sosial. Atas dasar itu, penelitian ini berupaya mengisi kekosongan tersebut dengan menjelaskan bagaimana komunitas habaib di Betawi mentransformasikan berbagai bentuk gerakan keagamaannya serta bagaimana proses tersebut berkontribusi terhadap pembentukan, pemeliharaan, dan keberlanjutan otoritas keagamaan mereka sepanjang periode 1945–1998. Adapun studi mutakhir tentang habaib lebih banyak meitik beratkan kajian pada identitas, otoritas keagamaan, relasi sosial, pendidikan, dan praktik keagamaan dalam konteks kontemporer. Hingga saat ini masih belum ditemukan penelitian yang secara khusus menelaah transformasi gerakan keagamaan habaib di Betawi sejak awal kemerdekaan hingga Reformasi dengan

³⁵ Muhammad Rizky Shorfana dan Aswar, “Hegemoni Gramsci dan Praktik Keagamaan Habaib di Indonesia,” *Lisyabab: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 6, no. 2 (2025), hlm. 328–333.

mengintegrasikan aspek dakwah, pendidikan, pencatatan nasab, organisasi sosial-keagamaan, dan gerakan politik dalam satu kerangka analisis historis. Di samping itu, belum banyak penelitian yang menghubungkan transformasi berbagai gerakan tersebut dengan proses reproduksi otoritas keagamaan menggunakan perspektif teori gerakan sosial Charles Tilly. Kekosongan inilah yang berupaya diisi oleh penelitian ini.

Research Gap dalam penelitian ini dimulai dari kajian mengenai komunitas habaib di Indonesia yang telah berkembang cukup luas dalam beberapa dekade terakhir. Berbagai penelitian terdahulu umumnya memusatkan perhatian pada sejarah migrasi Hadrami, pembentukan identitas komunitas Arab, jaringan diaspora Ba'alawi, serta peran nasab dalam struktur sosial komunitas Alawiyyin. Penelitian yang dilakukan oleh Natalie Mobini-Kesheh, Engseng Ho, Huub de Jonge, maupun sejumlah sarjana Indonesia telah memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan dinamika komunitas Hadrami dan posisi sosial habaib dalam masyarakat Muslim Indonesia. Namun demikian, sebagian besar penelitian tersebut lebih menekankan aspek genealogis, identitas etnis, dan jaringan transnasional, sehingga belum memberikan perhatian yang memadai terhadap perubahan historis gerakan keagamaan habaib dalam konteks Indonesia pascakemerdekaan.

Di sisi lain, studi-studi mengenai habaib pada periode kontemporer cenderung berfokus pada tokoh tertentu, perkembangan majelis taklim, atau keterlibatan sebagian habaib dalam dinamika sosial-politik pasca-Reformasi. Akibatnya, masih terdapat ruang kajian yang belum banyak disentuh, yaitu bagaimana gerakan keagamaan habaib mengalami perubahan secara bertahap dalam rentang sejarah yang panjang sejak awal kemerdekaan hingga Reformasi. Padahal periode tersebut merupakan fase penting yang ditandai oleh perubahan rezim politik, transformasi masyarakat perkotaan, berkembangnya lembaga pendidikan Islam, menguatnya organisasi sosial-keagamaan, serta meningkatnya peran dakwah dalam ruang publik.

Keterbatasan lain dari penelitian sebelumnya terletak pada kecenderungan melihat nasab, dakwah, pendidikan, organisasi sosial-keagamaan, dan majelis taklim sebagai fenomena yang berdiri sendiri. Pendekatan tersebut belum sepenuhnya mampu menjelaskan keterkaitan antar unsur tersebut dalam

membentuk dan mempertahankan posisi habaib di tengah perubahan sosial dan politik yang berlangsung selama lebih dari lima dekade. Dengan kata lain, proses transformasi gerakan keagamaan sebagai mekanisme yang memungkinkan terbentuk dan bertahannya otoritas keagamaan habaib masih belum memperoleh perhatian yang memadai dalam kajian-kajian terdahulu.

Selain itu, sebagian besar penelitian mengenai habaib masih menggunakan pendekatan sejarah komunitas, studi diaspora, atau kajian identitas. Pendekatan tersebut sangat berguna untuk memahami asal-usul dan perkembangan komunitas Alawiyyin, tetapi belum banyak dimanfaatkan untuk menjelaskan dinamika gerakan keagamaan sebagai suatu proses historis yang melibatkan mobilisasi sumber daya, pembentukan identitas kolektif, pengembangan jaringan organisasi, dan adaptasi terhadap perubahan peluang politik. Akibatnya, hubungan antara perubahan bentuk gerakan keagamaan dan reproduksi otoritas keagamaan belum dijelaskan secara sistematis. Penelitian ini tidak hanya merekonstruksi perkembangan historis dakwah, pendidikan, pencatatan nasab, dan organisasi sosial-keagamaan habaib di Betawi masa awal kemerdekaan sampai reformasi, tetapi juga menjelaskan bagaimana berbagai unsur tersebut saling berhubungan dalam membentuk serta mempertahankan otoritas keagamaan habaib. Dengan demikian, penelitian ini berupaya menggeser fokus kajian dari sekadar pembahasan mengenai identitas genealogis menuju analisis mengenai proses historis pembentukan dan reproduksi otoritas keagamaan.

Novelty atau kebaruan utama penelitian ini terletak pada penggunaan perspektif teori gerakan sosial Charles Tilly untuk menganalisis perkembangan gerakan keagamaan habaib dalam konteks sejarah Indonesia pascakemerdekaan. Melalui perspektif tersebut, dakwah, pendidikan, pencatatan nasab, majelis taklim, dan organisasi sosial-keagamaan tidak dipahami sebagai aktivitas yang terpisah, melainkan sebagai bagian dari struktur mobilisasi (*mobilizing structures*) yang memungkinkan komunitas habaib mempertahankan identitas kolektif, memperluas jaringan sosial, serta mereproduksi otoritas keagamaan dalam masyarakat Betawi. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan suatu model penjelasan historis yang menunjukkan bahwa keberlangsungan pengaruh habaib tidak semata-mata

ditentukan oleh faktor nasab atau kharisma personal tokoh-tokohnya, tetapi juga oleh kemampuan mereka mengembangkan berbagai bentuk gerakan keagamaan yang adaptif terhadap perubahan sosial dan politik. Dalam konteks tersebut, transformasi gerakan keagamaan menjadi mekanisme utama yang menjembatani hubungan antara identitas genealogis, struktur mobilisasi, dan reproduksi otoritas keagamaan dari masa awal kemerdekaan hingga Reformasi.

Penelitian ini menawarkan model interpretasi historis yang menjelaskan bahwa dakwah, pendidikan, pencatatan nasab, dan organisasi sosial-keagamaan habaib berfungsi sebagai struktur mobilisasi yang memungkinkan pembentukan, penguatan, dan reproduksi otoritas keagamaan habaib di Betawi dalam konteks perubahan sosial-politik Indonesia pada periode 1945–1998. Kebaruan penelitian ini terletak pada upaya menjelaskan transformasi gerakan keagamaan habaib secara historis melalui perspektif teori gerakan sosial Charles Tilly, dengan menempatkan nasab, dakwah, pendidikan, dan organisasi sosial-keagamaan sebagai struktur mobilisasi yang berperan dalam reproduksi otoritas keagamaan habaib di Betawi dari masa awal kemerdekaan hingga Reformasi. Pendekatan ini menghasilkan penjelasan yang berbeda dari penelitian sebelumnya yang umumnya memusatkan perhatian pada aspek genealogis, diaspora Hadrami, atau identitas komunitas Alawiyyin semata.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

F. Kerangka Pemikiran

Transformasi secara etimologis berasal dari bahasa Latin *transformare*, yang tersusun atas kata *trans* yang berarti melintasi, berpindah, atau bergerak dari satu keadaan ke keadaan lain, serta *formare* yang berarti membentuk. Dari asal-usul katanya, transformasi merujuk pada proses pembentukan kembali suatu bentuk, keadaan, atau susunan sehingga menghasilkan karakter yang berbeda dari kondisi sebelumnya. Dalam perkembangannya, istilah transformasi tidak hanya digunakan untuk menggambarkan perubahan yang bersifat fisik, tetapi juga perubahan pada pola, fungsi, orientasi, dan identitas yang membentuk suatu sistem atau kelompok sosial.³⁶ Dengan demikian, makna etimologis transformasi

³⁶ John Scott and Gordon Marshall, *A Dictionary of Sociology*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 774.

mengandung pengertian mengenai proses perubahan yang melahirkan bentuk baru melalui penyesuaian maupun pembentukan ulang terhadap unsur-unsur yang telah ada sebelumnya.

Transformasi secara terminologis dipahami sebagai proses perubahan yang berlangsung secara mendasar dan menyentuh unsur-unsur pokok yang membentuk suatu sistem. Karl Polanyi menjelaskan bahwa transformasi merupakan perubahan besar yang menggeser tatanan kehidupan masyarakat sehingga melahirkan struktur dan pola hubungan sosial yang baru.³⁷ Anthony Giddens memandang transformasi sebagai perubahan yang tidak hanya terjadi pada gejala-gejala yang tampak di permukaan, melainkan juga memengaruhi institusi, mekanisme, dan struktur yang menjadi fondasi kehidupan sosial.³⁸ Sejalan dengan pandangan tersebut, Peter Burke menegaskan bahwa transformasi dapat dipahami sebagai proses perubahan yang terjadi dalam praktik sosial, kebudayaan, cara berpikir, dan pola tindakan manusia yang berlangsung dari waktu ke waktu sehingga menghasilkan konfigurasi baru dalam kehidupan masyarakat.³⁹ Dalam tradisi historiografi Indonesia, Sartono Kartodirdjo menjelaskan bahwa perubahan dalam kehidupan masyarakat tidak hanya berlangsung pada tingkat peristiwa, tetapi juga dapat menyentuh struktur sosial, sistem nilai, pola kepemimpinan, dan orientasi kolektif suatu kelompok yang berkembang dalam rentang waktu tertentu.⁴⁰ Oleh karena itu, transformasi dapat dipahami sebagai proses perubahan yang bersifat mendalam, berkelanjutan, dan berdampak luas terhadap struktur, nilai, identitas, maupun pola hubungan yang membentuk kehidupan suatu komunitas, sehingga melahirkan bentuk dan orientasi baru tanpa harus menghilangkan seluruh unsur yang telah ada sebelumnya.

Berdasarkan berbagai pandangan tersebut, transformasi dalam penelitian ini dipahami sebagai proses perubahan yang berlangsung secara dinamis dan berkesinambungan yang menyebabkan terjadinya penyesuaian maupun pembentukan kembali terhadap struktur, orientasi, pola tindakan, dan identitas suatu kelompok sosial. Proses tersebut tidak selalu menghapus unsur-unsur lama, tetapi sering kali mengintegrasikan, memodifikasi, dan merekonstruksinya ke dalam bentuk baru yang sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman dan konteks sosial yang melingkupinya

³⁷ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001), 3–17.

³⁸ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 6–16.

³⁹ Peter Burke, *History and Social Theory*, 2nd ed. (Cambridge: Polity Press, 2005), 44–53.

⁴⁰ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 144–161.

Gerakan secara etimologis berasal dari kata dasar *gerak* yang dalam bahasa Indonesia merujuk pada tindakan berpindah, bergerak, atau melakukan aktivitas dari satu keadaan menuju keadaan yang lain. Dalam pengertian umum, gerakan tidak hanya menunjukkan perpindahan secara fisik, tetapi juga mengandung makna adanya dorongan, aktivitas, atau upaya yang dilakukan secara sadar untuk mencapai tujuan tertentu. Oleh karena itu, istilah gerakan sering digunakan untuk menggambarkan tindakan kolektif yang dilakukan oleh individu maupun kelompok dalam rangka mewujudkan perubahan, mempertahankan nilai, atau memperjuangkan kepentingan tertentu.⁴¹

Gerakan secara terminologis dipahami sebagai aktivitas yang dilakukan secara terorganisasi oleh sekelompok individu atau kelompok sosial untuk mencapai tujuan tertentu yang dipandang penting bagi kehidupan mereka. Menurut Herbert Blumer, gerakan merupakan usaha kolektif yang bertujuan menciptakan tatanan kehidupan baru atau mempertahankan tatanan yang dianggap bernilai oleh para pelakunya.⁴² Neil J. Smelser menjelaskan bahwa gerakan muncul sebagai bentuk tindakan kolektif yang berkembang ketika sekelompok orang memiliki kesadaran bersama mengenai suatu persoalan dan berupaya melakukan tindakan untuk merespons kondisi tersebut.⁴³ Sementara itu, Charles Tilly memandang gerakan sebagai bentuk aksi kolektif yang dilakukan secara berkelanjutan melalui mobilisasi sumber daya, jaringan, dan identitas bersama guna menyampaikan tuntutan atau mempertahankan kepentingan tertentu di ruang publik.⁴⁴ Dalam kajian sejarah Indonesia, Sartono Kartodirdjo menjelaskan bahwa gerakan merupakan manifestasi tindakan kolektif yang lahir dari kesadaran bersama dan berkembang melalui proses interaksi sosial dalam masyarakat, baik dalam bentuk gerakan sosial, keagamaan, politik, maupun kultural.⁴⁵ Dengan demikian, gerakan dapat dipahami sebagai aktivitas kolektif yang dilakukan secara sadar, terarah, dan berkesinambungan oleh individu atau kelompok untuk mencapai tujuan tertentu, baik dalam bentuk perubahan, penyesuaian, maupun pemeliharaan nilai dan kepentingan yang dianggap penting oleh para pelakunya.

⁴¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 468.

⁴² Herbert Blumer, "Social Movements," dalam *Principles of Sociology*, ed. Alfred M. Lee (New York: Barnes & Noble, 1951), 199.

⁴³ Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior* (New York: Free Press, 1962), 8–12.

⁴⁴ Charles Tilly, *Social Movements, 1768–2004* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2004), 3–10.

⁴⁵ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 168–176.

Gerakan keagamaan secara etimologis merupakan gabungan dari kata *gerakan* dan *keagamaan*. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, gerakan diartikan sebagai perbuatan atau keadaan bergerak, sedangkan agama dipahami sebagai sistem yang mengatur tata keimanan, peribadatan, serta kaidah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sesama manusia, dan lingkungannya.⁴⁶ Sejalan dengan pengertian tersebut, Harun Nasution menjelaskan bahwa agama pada hakikatnya merupakan ajaran yang mengandung seperangkat kepercayaan, nilai, dan pedoman hidup yang menjadi dasar bagi tindakan para penganutnya.⁴⁷ Berdasarkan pengertian kebahasaan tersebut, gerakan keagamaan dapat dipahami sebagai aktivitas atau tindakan yang berlandaskan ajaran, nilai, dan keyakinan agama serta dilakukan oleh individu maupun kelompok dalam rangka mewujudkan tujuan tertentu yang dipandang sesuai dengan ajaran yang dianut.

Gerakan keagamaan secara terminologis dipahami sebagai bentuk tindakan kolektif yang berakar pada keyakinan dan nilai-nilai keagamaan serta diwujudkan melalui berbagai aktivitas yang bertujuan mempertahankan, menyebarluaskan, mengembangkan, atau memperbarui pemahaman dan praktik keagamaan dalam masyarakat. Rodney Stark dan William Sims Bainbridge menjelaskan bahwa gerakan keagamaan merupakan bentuk organisasi atau aktivitas kolektif yang dibangun berdasarkan komitmen terhadap keyakinan religius tertentu dan berfungsi memperkuat identitas serta solidaritas para pengikutnya.⁴⁸ Ronald L. Johnstone memandang gerakan keagamaan sebagai upaya bersama yang dilakukan oleh para penganut agama untuk memengaruhi kehidupan individu maupun masyarakat sesuai dengan nilai-nilai yang mereka yakini.⁴⁹ Anthony Giddens menegaskan bahwa agama tidak hanya berfungsi sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga menjadi sumber identitas kolektif yang mampu mendorong lahirnya tindakan sosial secara terorganisasi.⁵⁰ Dalam perspektif sejarah sosial, Sartono Kartodirdjo menjelaskan bahwa nilai-nilai keagamaan sering kali menjadi dasar bagi terbentuknya tindakan kolektif yang mampu membangun solidaritas, mengarahkan perilaku sosial, dan memengaruhi proses

⁴⁶ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), entri “agama” dan “gerakan”.

⁴⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), 9–11.

⁴⁸ Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), 25–34.

⁴⁹ Ronald L. Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, 8th ed. (Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2007), 107–112.

⁵⁰ Anthony Giddens, *Sociology*, 7th ed. (Cambridge: Polity Press, 2013), 759–764.

perubahan dalam masyarakat.⁵¹ Dengan demikian, gerakan keagamaan dapat dipahami sebagai aktivitas kolektif yang berlandaskan ajaran, nilai, dan identitas keagamaan tertentu, yang dilakukan secara sadar dan terorganisasi untuk mewujudkan tujuan-tujuan religius maupun sosial dalam kehidupan masyarakat.

Berdasarkan berbagai pandangan tersebut, gerakan keagamaan dalam penelitian ini dipahami sebagai tindakan kolektif yang bersumber dari keyakinan dan nilai-nilai agama, diwujudkan melalui berbagai aktivitas sosial maupun keagamaan, serta diarahkan untuk mempertahankan, mengembangkan, atau menyesuaikan peran agama dalam kehidupan masyarakat sesuai dengan konteks zamannya. Dalam praktiknya, gerakan keagamaan dapat mengambil berbagai bentuk, mulai dari kegiatan dakwah, pendidikan, pembinaan komunitas, hingga penguatan jaringan sosial dan kelembagaan yang berlandaskan nilai-nilai keagamaan. Oleh karena itu, gerakan keagamaan tidak hanya berfungsi sebagai sarana penyebaran ajaran agama, tetapi juga sebagai medium pembentukan identitas kolektif, penguatan solidaritas kelompok, dan adaptasi terhadap perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Nottingham menyatakan bahwa gerakan keagamaan adalah setiap usaha terorganisir untuk menyebarkan agama baru atau memberikan interpretasi baru terhadap agama yang telah ada. Agama-agama besar seperti Buddha, Kristen, dan Islam dapat dianggap sebagai hasil dari gerakan keagamaan. Selain itu, gerakan-gerakan keagamaan juga berkembang dalam kerangka agama-agama yang telah mapan.⁵²

Untuk memahami transformasi gerakan habaib Betawi sejak masa awal kemerdekaan hingga era Reformasi, diperlukan suatu kerangka teoritis yang mampu menjelaskan hubungan antara aktor sosial, sumber daya yang dimiliki, dinamika politik, serta perubahan bentuk tindakan kolektif dalam rentang sejarah yang panjang. Dalam konteks tersebut, teori gerakan sosial yang dikembangkan oleh Charles Tilly memberikan perangkat analisis yang memadai karena menempatkan gerakan sosial sebagai fenomena historis yang berkembang melalui

⁵¹ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 180–184.

⁵² Lorne L. Dawson, ed., *Cults and New Religious Movements: A Reader* (Malden: Blackwell Publishing, 2003), hlm. 36-39.

interaksi antara struktur politik, kapasitas organisasi, dan tindakan kolektif masyarakat.⁵³

Tilly berpendapat bahwa gerakan sosial bukan sekadar luapan emosi kolektif ataupun manifestasi ideologi tertentu, melainkan proses yang dibentuk oleh kemampuan kelompok sosial dalam mengorganisasi kekuatan yang dimilikinya serta memanfaatkan kondisi politik yang tersedia.⁵⁴ Dengan demikian, keberlanjutan suatu gerakan sangat dipengaruhi oleh kemampuan aktor-aktor sosial untuk mengelola sumber daya, membaca peluang, dan menyesuaikan strategi perjuangan terhadap perubahan lingkungan sosial-politik.

Salah satu konsep sentral dalam pemikiran Tilly adalah mobilisasi sumber daya (*resource mobilization*). Menurut Tilly, keberhasilan suatu gerakan tidak ditentukan semata-mata oleh besarnya dukungan massa atau kuatnya keyakinan ideologis, tetapi oleh kapasitas kelompok dalam menghimpun, mengelola, dan mengarahkan berbagai sumber daya yang tersedia.⁵⁵ Sumber daya tersebut dapat berbentuk jaringan sosial, organisasi, kepemimpinan, modal ekonomi, legitimasi simbolik, maupun akses terhadap saluran komunikasi.

Dalam penelitian ini, sumber daya yang dimiliki habaib mencakup sejumlah unsur penting, seperti legitimasi genealogis yang berasal dari nasab, otoritas keagamaan yang diperoleh melalui penguasaan ilmu agama, jaringan keluarga Ba'alawi, pesantren, majelis taklim, lembaga sosial-keagamaan, serta berbagai media dakwah yang berkembang pada setiap periode sejarah. Keseluruhan elemen tersebut menjadi modal yang memungkinkan habaib mempertahankan pengaruh sosialnya sekaligus memperluas jangkauan dakwahnya di tengah perubahan masyarakat.

Selain mobilisasi sumber daya, Tilly juga menekankan pentingnya konsep struktur peluang politik (*political opportunity structure*). Konsep ini menjelaskan bahwa setiap sistem politik menyediakan tingkat keterbukaan dan hambatan yang

⁵³ Charles Tilly, *Social Movements, 1768–2004* (Boulder: Paradigm Publishers, 2004), hlm. 3–10.

⁵⁴ Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1978), hlm. 7–9.

⁵⁵ Ibid., hlm. 52–58.

berbeda bagi aktivitas kolektif masyarakat.⁵⁶ Ketika ruang politik terbuka, peluang untuk berpartisipasi dan memengaruhi kehidupan publik menjadi lebih besar. Sebaliknya, ketika negara melakukan pembatasan terhadap aktivitas sosial dan politik, kelompok-kelompok masyarakat cenderung mengembangkan strategi alternatif untuk mempertahankan eksistensi dan pengaruhnya.

Perspektif tersebut relevan untuk menjelaskan perjalanan historis habaib di Indonesia. Pada periode Demokrasi Liberal, terbukanya arena politik memungkinkan sebagian habaib berpartisipasi dalam organisasi Islam dan aktivitas politik formal. Situasi berubah pada masa Demokrasi Terpimpin ketika ruang gerak politik Islam mengalami penyempitan sehingga aktivitas keagamaan dan penguatan identitas menjadi saluran yang lebih dominan. Pada era Orde Baru, kebijakan depolitisasi Islam mendorong habaib mengonsentrasikan aktivitasnya pada bidang pendidikan, dakwah, dan pembentukan jaringan sosial-keagamaan. Adapun setelah Reformasi, terbukanya ruang publik memungkinkan munculnya pola-pola mobilisasi baru melalui media massa, media digital, serta berbagai bentuk aksi kolektif di ruang publik.

Konsep lain yang tidak kalah penting dalam teori Tilly adalah *repertoires of contention* atau repertoar perjuangan. Tilly menjelaskan bahwa setiap kelompok sosial memiliki seperangkat cara yang digunakan untuk mengekspresikan tuntutan, membangun dukungan, dan mempertahankan pengaruhnya.⁵⁷ Bentuk-bentuk tindakan tersebut tidak bersifat permanen, melainkan berubah mengikuti perkembangan sosial dan politik yang melingkupinya. Oleh karena itu, perubahan dalam metode perjuangan tidak selalu menunjukkan perubahan tujuan, tetapi sering kali mencerminkan kemampuan adaptasi terhadap konteks yang baru.

Dalam kasus habaib di Betawi, perubahan repertoar perjuangan dapat dilihat secara historis. Pada masa revolusi kemerdekaan, aktivitas mereka lebih banyak diwujudkan melalui dukungan moral terhadap perjuangan nasional, mobilisasi umat, serta keterlibatan dalam berbagai aktivitas sosial yang mendukung

⁵⁶ Charles Tilly, *Social Movements, 1768–2004*, hlm. 43–52.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 29–41.

kemerdekaan. Pada periode Demokrasi Liberal, sebagian habaib mulai memanfaatkan organisasi dan forum politik sebagai sarana artikulasi kepentingan umat. Ketika ruang politik dibatasi pada masa Orde Baru, fokus perjuangan bergeser ke pengembangan pesantren, pendidikan Islam, majelis taklim, dan lembaga sosial. Memasuki era Reformasi, repertoar tersebut kembali mengalami perubahan melalui pemanfaatan media elektronik, media sosial, mobilisasi massa, serta penguatan identitas Islam dan Betawi dalam ruang publik.

Melalui kerangka analitis yang ditawarkan Tilly, pengaruh habaib tidak dapat dipahami semata-mata sebagai konsekuensi dari status keturunan atau kedudukan keagamaan yang mereka miliki. Sebaliknya, keberlangsungan pengaruh tersebut merupakan hasil dari kemampuan mereka mengorganisasi sumber daya yang tersedia sekaligus menyesuaikan strategi perjuangan terhadap perubahan peluang politik yang berlangsung dari satu periode ke periode berikutnya.⁵⁸ Dengan kata lain, yang mengalami transformasi sepanjang perjalanan sejarah bukanlah keberadaan otoritas habaib itu sendiri, melainkan bentuk-bentuk tindakan kolektif yang digunakan untuk mempertahankan dan memperluas pengaruh tersebut.

Berdasarkan pemikiran tersebut, penelitian ini memandang habaib sebagai aktor gerakan sosial-keagamaan yang mampu mengubah modal simbolik, jaringan sosial, dan institusi keagamaan menjadi kekuatan kolektif yang berpengaruh dalam masyarakat. Melalui pesantren, majelis taklim, organisasi sosial-keagamaan, dan berbagai media dakwah, mereka berhasil mempertahankan relevansi otoritasnya meskipun menghadapi perubahan rezim politik yang berbeda-beda. Oleh karena itu, teori gerakan sosial Charles Tilly menjadi landasan utama dalam penelitian ini karena mampu menjelaskan hubungan antara sumber daya, peluang politik, dan transformasi repertoar perjuangan habaib dalam perspektif historis yang berkelanjutan.

⁵⁸ Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, hlm. 99–116.

Kerangka Konseptual

