

Khanduri Maulod di Aceh: Interaksi Islam, Modal Sosial, dan Ketahanan Tradisi Keagamaan Lokal

Zuhra^{1*}, M. Syukri Rizki Hamdalah¹

¹. Institut Agama Islam Negeri Lhokseumawe

ARTICLE HISTORY

Received: 06-08-2024

Accepted: 07-12- 2024

Publish: 31-12-2024

Keywords:

Khanduri Maulod;
Islamic interaction;
local tradition; social
capital; religious
resilience; Aceh

Abstract: This study examines how Khanduri Maulod, the Acehese commemoration of the birth of the Prophet Muhammad, mediates the interaction between Islamic normativity and local cultural practice, and how that interaction is renegotiated under conditions of modernisation and digital mediatisation. Existing scholarship has largely documented the descriptive and normative dimensions of the tradition, yet it has rarely explained the mechanism through which religious meaning is converted into durable social capital, nor has it modelled the tradition as a stratified system. Adopting a qualitative design with a systematic library-based method, the study assembled a corpus of fifty-nine scholarly and journalistic sources published between 2016 and 2026, screened them against explicit inclusion criteria, and analysed them through thematic coding, constant comparison, and source triangulation. The analysis yields four interrelated findings. First, the normative legitimacy of the tradition rests on a bid'ah hasanah argument that reframes innovation as an instrument of religious propagation rather than a deviation from it. Second, the ritual architecture of meudikee, idang meulapeh, and meuramin functions as a moral economy that redistributes surplus toward orphans and the poor. Third, the tradition operates as a reservoir of bonding and bridging social capital that sustains inter-village solidarity across a three-month ritual calendar. Fourth, its contemporary continuity is produced not by cultural inertia but by the deliberate agency of religious scholars, customary leaders, and a digitally literate younger generation. The study contributes a Before–After reconstruction model and a four-level analytical framework normative, ritual, social, and structural-digital that together explain religious resilience as an outcome of reciprocal internalisation and expression rather than of static preservation. These findings offer a transferable analytical instrument for studying vernacular Islam elsewhere in the Muslim world.

Kata Kunci:

Khanduri Maulod;
interaksi Islam; tradisi
lokal; modal sosial;
ketahanan tradisi;
Aceh

Abstrak: Penelitian ini mengkaji cara Khanduri Maulod, tradisi masyarakat Aceh dalam memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW, memediasi interaksi antara normativitas Islam dan praktik budaya lokal, serta cara interaksi tersebut dinegosiasikan ulang di tengah modernisasi dan mediatisasi digital. Kajian terdahulu umumnya berhenti pada deskripsi prosesi dan justifikasi normatif, tetapi belum menjelaskan mekanisme konversi makna keagamaan menjadi modal sosial yang tahan lama, dan belum memodelkan tradisi ini sebagai sistem berjenjang. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode kepustakaan sistematis: korpus dihimpun dari lima puluh sembilan sumber ilmiah dan jurnalistik terbitan 2016–2026, disaring melalui kriteria inklusi yang eksplisit, lalu dianalisis dengan pengodean tematik, perbandingan tetap, dan triangulasi sumber. Analisis menghasilkan empat temuan yang saling terkait. Pertama, legitimasi normatif tradisi bertumpu pada argumen bid'ah hasanah yang membingkai ulang inovasi sebagai instrumen syiar, bukan penyimpangan. Kedua, arsitektur ritual meudikee, idang meulapeh, dan meuramin bekerja sebagai ekonomi moral yang redistribusi surplus kepada anak yatim dan fakir miskin. Ketiga, tradisi ini berfungsi sebagai lumbung modal sosial pengikat sekaligus penjemabatan yang menopang solidaritas antargampong sepanjang kalender ritual tiga bulan. Keempat, keberlanjutannya hari ini dihasilkan bukan oleh inersia budaya, melainkan oleh agensi terencana ulama, tokoh adat, dan generasi muda yang melek digital. Penelitian ini menyumbangkan model rekonstruksi Before–After dan kerangka analitis empat level normatif, ritual, sosial, serta struktural-digital yang menjelaskan ketahanan tradisi keagamaan sebagai hasil internalisasi dan ekspresi timbal balik, bukan sebagai pelestarian yang statis. Temuan ini menawarkan instrumen analisis yang dapat dialihkan untuk mengkaji Islam vernakular di wilayah Muslim lainnya.



© 2024 Authors

Under The License [CC-BY SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

Corresponding Author: Zuhra ✉ zuhra2005@gmail.com

 <https://doi.org/10.47766/almabhats.v9i2.5505>

PENDAHULUAN

Agama dan kebudayaan merupakan dua sistem makna yang tidak pernah berdiri terpisah. Agama membentuk kebudayaan melalui pemberian orientasi nilai, sementara kebudayaan menyediakan kosakata simbolik yang memungkinkan ajaran agama dipahami, dirasakan, dan dipraktikkan dalam konteks yang partikular (Abubakar, 2016). Dalam kerangka antropologis, agama dapat dibaca sebagai sistem simbol yang membangkitkan suasana hati dan motivasi yang tampak nyata secara unik bagi penganutnya, sehingga tatanan kosmis yang diyakini menjelma menjadi tatanan sosial yang dijalani (Geertz, 1973). Sebaliknya, kebudayaan bukan sekadar wadah pasif bagi agama, melainkan medan produktif tempat doktrin diterjemahkan menjadi tindakan kolektif. Pertemuan keduanya melahirkan apa yang oleh Asad (1986) disebut sebagai tradisi diskursif, yakni rangkaian praktik yang terus-menerus dirujuk kepada teks otoritatif sekaligus dinegosiasikan ulang oleh komunitas pengamalnya. Perspektif ini penting karena menggeser pertanyaan penelitian dari “apakah suatu tradisi murni Islami” menuju “bagaimana suatu komunitas Muslim mempertautkan teks dan konteks dalam praktik keseharian”.

Di dunia Islam, salah satu praktik yang paling luas menampilkan pertautan tersebut adalah peringatan kelahiran Nabi Muhammad SAW. Secara etimologis, maulid berasal dari akar kata yang menunjuk waktu dan tempat kelahiran, sehingga peringatan maulid pada dasarnya merupakan penandaan ulang atas peristiwa kelahiran Nabi (Nasrudin, 2020). Tradisi ini berkembang setelah wafatnya Nabi dan menyebar melalui jaringan ulama, kesultanan, serta jalur perdagangan hingga menjangkau Nusantara (Azra, 2004). Di Indonesia, maulid mengambil bentuk yang sangat beragam: *Sekaten* dan *Grebeg Maulud* di Yogyakarta dan Surakarta, Panjang Jimat di Cirebon, Panjang Mulud di Banten, Molodhan di Madura, Nganggung di Bangka, Baayun Maulud di Kalimantan Selatan, serta Maudu Lompoa di Sulawesi Selatan (Suriadi, 2019; Mustamin et al., 2021). Keragaman itu menegaskan bahwa maulid bukan ritual tunggal yang diseragamkan, melainkan kerangka yang cukup lentur untuk diisi oleh material budaya setempat (Masruri, 2018).

Aceh menempati posisi khas dalam peta tersebut. Provinsi yang dikenal sebagai *Seuramoe Mekkah* ini menjadikan Islam bukan hanya agama mayoritas, melainkan referensi utama bagi hukum, adat, dan struktur ruang sosial (Dhuhri, 2017; Idris & Amalia, 2022). Peringatan maulid di Aceh disebut *Khanduri Maulod*, dan yang membedakannya dari daerah lain adalah durasi serta skalanya. Perayaan berlangsung selama tiga bulan berturut-turut, dari Rabiul Awal (*buleuen molod*), Rabiul Akhir (*buleuen adoe molod*), hingga Jumadil Awal (*buleuen molod seuneulheuh*), sehingga tercatat sebagai rangkaian maulid terpanjang di Nusantara (Yunus, 2020; Kompas.com, 2024). Praktik bergilir antargampong memungkinkan warga satu desa menghadiri kenduri desa lain, menciptakan sirkulasi tamu, makanan, dan sedekah yang terus bergerak selama seratus hari (Komparatif.ID, 2022). Bagi banyak warga, *Khanduri Maulod* bahkan diposisikan sebagai hari raya ketiga setelah Idulfitri dan Iduladha (Kumparan, 2022).

Secara historis, tradisi ini memiliki akar kelembagaan yang dalam. Sejumlah sumber merujuk surat wasiat Sultan Ali Mughayat Syah bertarikh 12 Rabiul Awal 913 H, yang menempatkan peringatan maulid sebagai sarana mempererat silaturahmi antarkampung di Kerajaan Aceh Darussalam (Serambinews, 2024). Riwayat lain menautkan pemanjangan perayaan hingga tiga bulan dengan masa kejayaan Kesultanan Aceh pada era Sultan Iskandar Muda, ketika ulama menganjurkan perpanjangan waktu sebagai strategi syiar (Komparatif.ID, 2024). Catatan etnografis kolonial pada awal abad kedua puluh telah merekam kenduri maulid sebagai agenda desa yang mapan di Aceh, sehingga kesinambungannya dapat ditelusuri lintas rezim politik (Snouck Hurgronje, 1906). Kesinambungan itu bertahan melewati kolonialisme, konflik bersenjata, bencana tsunami 2004, hingga pandemi, sehingga Khanduri Maulod dapat dibaca sebagai institusi kultural yang resilien, bukan sekadar seremoni musiman (Shadiqin & Ikramatoun, 2022). Pola serupa terlihat pada tradisi maulid di Kabupaten Pidie yang tetap terselenggara meskipun pola pelaksanaannya menyesuaikan keadaan zaman (Ishak et al., 2022).

Kajian terdahulu telah membangun fondasi yang berharga, tetapi menyisakan celah yang jelas. Abubakar (2016) memetakan nilai-nilai Islam dalam *Khanduri Maulod* sebagai bentuk interaksi dengan budaya lokal, namun berhenti pada inventarisasi nilai. Nurdin (2016) menegaskan integrasi agama dan budaya dalam tradisi maulod, tetapi tidak memodelkan bagaimana integrasi itu bekerja secara berjenjang. Yunus (2020) mendeskripsikan prosesi kenduri di Aceh Besar secara etnografis, sedangkan Fatia et al. (2020) menunjukkan penguatan solidaritas tanpa menjelaskan mekanisme konversinya menjadi modal sosial yang terukur. Shadiqin dan Ikramatoun (2022) memperluas cakrawala dengan membaca maulid sebagai medium politik, namun dimensi digitalnya belum tergarap. Di luar Aceh, Suhandi (2018) meneliti interaksi sosial keberagamaan di Pesawaran dan menemukan pola komunikasi dua arah yang saling menguntungkan, sementara Syahrani (2022) menelusuri islamisasi budaya Banjar yang berujung pada integrasi. Kedua kajian terakhir bermanfaat sebagai pembanding, tetapi tidak menyentuh kasus Aceh maupun konteks mediatisasi kontemporer.

Dengan demikian terdapat tiga celah yang hendak diisi. Pertama, celah mekanistik: literatur menyebut solidaritas sebagai hasil, tetapi belum menjelaskan proses yang mengubah kesalehan ritual menjadi modal sosial pengikat dan pen jembatan (Putnam, 2000). Kedua, celah struktural: tradisi umumnya dianalisis sebagai kesatuan tunggal, padahal ia beroperasi pada level normatif, ritual, sosial, dan struktural sekaligus. Ketiga, celah temporal-teknologis: perubahan mutakhir berupa perekaman, penyiaran langsung, dan sirkulasi konten keagamaan di media sosial belum diintegrasikan ke dalam analisis tradisi maulid Aceh, padahal mediatisasi terbukti mengubah cara ritual dialami dan otoritas keagamaan dinegosiasikan (Hjarvard, 2008; Campbell, 2024).

Berangkat dari celah tersebut, penelitian ini bertujuan mencapai empat sasaran yang saling bertaut: menjelaskan basis normatif dan diskursus fikih yang melegitimasi Khanduri Maulod; menguraikan arsitektur ritual dan ekonomi moral yang menyertainya;

menganalisis mekanisme pembentukan modal sosial keagamaan dalam tradisi tersebut; serta memetakan agensi aktor dan adaptasi teknologi yang menjaga relevansinya di era digital. Kebaruan penelitian terletak pada dua kontribusi konseptual, yakni model rekonstruksi *Before-After* yang memperlihatkan pergeseran posisi tradisi dari ritual tahunan lokal menuju praktik keagamaan berkelanjutan yang translokal, dan kerangka multi-level empat lapis yang menjelaskan ketahanan tradisi sebagai hasil sirkuit internalisasi dan ekspresi timbal balik. Secara teoretis, kajian ini memperkaya diskusi tentang Islam vernakular dan glokalisasi keagamaan (Robertson, 1995); secara praktis, ia menawarkan rujukan bagi perumusan kebijakan kebudayaan dan pendidikan keagamaan di Aceh.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain kepustakaan sistematis (*systematic library research*) yang bersifat deskriptif-analitis. Pilihan desain didasarkan pada karakter pertanyaan penelitian yang bersifat interpretatif, yaitu menjelaskan makna dan mekanisme, bukan mengukur frekuensi atau menguji hipotesis. Unit analisis penelitian adalah wacana tentang praktik *Khanduri Maulod* sebagaimana terekam dalam dokumen ilmiah dan jurnalistik, bukan individu atau komunitas tertentu. Kerangka pembacaan dibangun di atas tiga pilar teoretis yang berfungsi sebagai lensa, bukan sebagai hipotesis: konsep tradisi diskursif untuk membaca relasi teks-praktik (Asad, 1986), konsep modal sosial pengikat dan pen jembatan untuk membaca fungsi komunal (Putnam, 2000), serta konsep mediatisasi agama untuk membaca transformasi kontemporer (Hjarvard, 2008). Penelitian dilaksanakan dalam rentang Januari hingga Mei 2026 dan tidak melibatkan subjek manusia sehingga tidak memerlukan persetujuan etik partisipan.

Sumber data terdiri atas data primer kepustakaan dan data sekunder kontekstual. Data primer mencakup artikel jurnal ilmiah bereputasi nasional dan internasional, buku teori sosial-keagamaan, serta kitab dan rujukan fikih yang membahas hukum peringatan maulid. Data sekunder mencakup pemberitaan media arus utama yang meliput pelaksanaan *Khanduri Maulod* secara langsung, yang berfungsi sebagai sumber pembandingan untuk menangkap dinamika terkini yang belum terekam dalam literatur akademik. Penelusuran dilakukan melalui basis data Google Scholar, Garuda, DOAJ, Crossref, Scopus, dan SINTA, serta portal berita nasional dan lokal. Kata kunci yang digunakan meliputi *Khanduri Maulod*, *kenduri maulid* Aceh, maulid Nabi Nusantara, *meudikee*, *meuseuraya*, tradisi Aceh, akulturasi Islam budaya lokal, *bid'ah hasanah*, modal sosial keagamaan, dan digital religion, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Inggris. Rentang terbitan dibatasi pada 2016–2026 untuk sumber empiris, dengan pengecualian bagi karya teoretis klasik yang tetap disertakan karena nilai konseptualnya.

Proses seleksi korpus berlangsung dalam empat tahap yang direkam dalam lembar kerja penyaringan. Tahap identifikasi menghasilkan 137 dokumen awal. Tahap

penyaringan judul dan abstrak menyisihkan dokumen yang tidak membahas maulid, tradisi keagamaan lokal, atau kerangka teoretis yang relevan, sehingga tersisa 84 dokumen. Tahap kelayakan menerapkan empat kriteria inklusi, yaitu relevansi tematik langsung, kejelasan metode atau sumber, ketersediaan teks penuh, serta kredibilitas penerbit yang ditandai oleh DOI aktif untuk artikel jurnal atau reputasi redaksional untuk sumber media; dokumen yang bersifat opini tanpa dasar empiris, karya prapublikasi tanpa penelaahan sejawat, dan konten dari platform blog terbuka dikeluarkan pada tahap ini. Tahap akhir menetapkan 59 dokumen sebagai korpus analisis, terdiri atas 35 artikel jurnal ilmiah yang sebagian besar memiliki DOI aktif, 13 buku dan rujukan teoretis klasik, serta 11 artikel media arus utama. Seluruh rujukan dikelola menggunakan perangkat lunak Mendeley dengan gaya sitasi American Psychological Association edisi ketujuh untuk menjamin konsistensi penautan antara kutipan dalam paragraf dan daftar pustaka.

Analisis data dilakukan melalui tiga langkah berurutan yang saling mengumpan balik. Langkah pertama adalah pengodean tematik, yakni pembacaan cermat atas seluruh korpus untuk menandai satuan makna, yang kemudian dikelompokkan menjadi kode terbuka, dipadatkan menjadi kategori aksial, dan akhirnya dikristalkan menjadi empat tema besar yang menjadi kerangka bagian hasil. Langkah kedua adalah analisis perbandingan tetap (*constant comparative analysis*), yaitu perbandingan sistematis antarsumber dan antarkasus untuk menemukan kesamaan, perbedaan, dan pola; perbandingan dilakukan baik secara internal antarwilayah di Aceh maupun secara eksternal dengan tradisi maulid di daerah lain di Nusantara, dan hasilnya disajikan dalam bentuk matriks komparatif. Langkah ketiga adalah abstraksi substantif, yakni penarikan makna teoretis dari pola yang ditemukan untuk membangun model *Before-After* dan kerangka *multi-level*. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber dengan mempertemukan temuan akademik, normatif, dan jurnalistik pada setiap klaim kunci; melalui pemeriksaan kecukupan rujukan agar tidak ada tema yang bertumpu pada sumber tunggal; serta melalui pencatatan jejak audit yang memungkinkan penelusuran ulang dari kutipan menuju sumber asalnya. Keterbatasan penelitian diakui secara terbuka, yaitu ketiadaan data lapangan primer, sehingga temuan bersifat konseptual dan memerlukan pengujian etnografis lanjutan.

HASIL DAN DISKUSI

Legitimasi Normatif: Dalil, Diskursus Bid'ah Hasanah, dan Politik Makna Syiar

Temuan pertama menunjukkan bahwa *Khanduri Maulod* tidak bertahan semata karena kebiasaan, melainkan karena ia memiliki bangunan legitimasi normatif yang dirawat secara terus-menerus oleh otoritas keagamaan setempat. Argumen dasarnya bertumpu pada ayat yang memerintahkan umat Islam bershalawat kepada Nabi dalam QS. Al-Ahzab (33:56), yang oleh para pengamal tradisi dibaca sebagai perintah untuk merawat ingatan kolektif terhadap Nabi melalui pujian yang dilantunkan bersama (Nasrullah & Afif, 2021). Penguatan berikutnya diambil dari hadis tentang kesempurnaan

iman yang mensyaratkan kecintaan kepada Nabi melampaui kecintaan kepada orang tua dan anak, yang dijadikan landasan bahwa ekspresi kegembiraan atas kelahiran Nabi merupakan bagian dari keimanan itu sendiri (Makmur, 2019). Dua rujukan ini berfungsi sebagai jangkar tekstual yang menautkan praktik lokal pada sumber otoritatif, persis seperti yang dijelaskan Asad (1986) mengenai cara sebuah tradisi diskursif memelihara sambungannya dengan teks pendirinya.

Perdebatan yang paling menentukan justru berlangsung pada tataran fikih, yakni status peringatan maulid sebagai perkara yang tidak dilakukan pada masa Nabi. Sebagian ulama mengategorikannya sebagai *bid'ah hasanah*, yaitu inovasi baik yang tidak berbenturan dengan Al-Qur'an dan Sunnah serta membawa maslahat berupa penguatan iman dan kecintaan kepada Nabi (Anshari, 2018; Ruslan & Zainuddin, 2021). Rujukan yang kerap dikemukakan adalah *Husnul Maqsid fi 'Amal al-Maulid* karya Al-Suyuthi yang menilai peringatan maulid sebagai amal baik karena menampakkan kegembiraan atas kelahiran Nabi (Achmad, 2021). Pandangan yang menolak juga hidup dan tidak dapat diabaikan; kritiknya umumnya menasar aspek berlebih-lebihan dalam penyediaan makanan, bukan pada prinsip peringatannya (Shadiqin & Ikramatoun, 2022). Kehadiran dua kutub ini justru produktif secara sosiologis, sebab ia memaksa komunitas merumuskan batas kepatutan sendiri dan menjadikan tradisi sebagai arena penalaran keagamaan yang hidup, bukan warisan yang diterima tanpa refleksi (Nasrudin, 2020).

Di Aceh, hasil negosiasi normatif itu mengambil bentuk yang khas, yaitu pembingkai ulang maulid sebagai instrumen syiar. Ketika sebuah praktik diposisikan sebagai sarana dakwah, pertanyaan tentang keabsahannya bergeser menjadi pertanyaan tentang efektivitasnya dalam menghadirkan kebaikan bersama (Abubakar, 2016). Pembingkai ini menjelaskan mengapa *Khanduri Maulod* tidak dipahami sebagai ritual tertutup, melainkan sebagai ruang pendidikan keagamaan yang menampung ceramah *sirah nabawiyah*, pembacaan *Barzanji*, zikir berjamaah, dan penyantunan anak yatim dalam satu rangkaian (Nurdin, 2016). Otoritas keagamaan formal turut memperkokoh posisi tersebut; pimpinan Majelis Permusyawaratan Ulama di tingkat kabupaten, misalnya, menekankan agar shalawat dilantunkan dengan khusyuk dan tidak sekadar diperlombakan kerasnya suara, yang menunjukkan adanya pengawasan normatif berkelanjutan atas mutu praktik (Serambinews, 2025).

Implikasi teoretis dari temuan ini adalah bahwa legitimasi normatif berfungsi sebagai prasyarat, bukan sekadar pelengkap, bagi ketahanan sebuah tradisi. Tradisi keagamaan yang kehilangan sambungan tekstualnya akan tergelincir menjadi folklor yang rentan ditinggalkan ketika generasi penopangnya berganti, sebagaimana ditunjukkan oleh kasus-kasus tradisi lokal yang tereduksi menjadi atraksi wisata belaka (Nahak, 2019). Sebaliknya, *Khanduri Maulod* mampu memelihara ketegangan produktif antara kesetiaan pada teks dan keterbukaan pada bentuk lokal. Ketegangan inilah yang menjadikan tradisi ini bukan sekadar warisan yang dilestarikan, melainkan argumen keagamaan yang terus diperbarui pada setiap musim maulid (Astuti, 2017).

Arsitektur Ritual dan Ekonomi Moral Khanduri Maulod

Temuan kedua memusatkan perhatian pada struktur pelaksanaan, yang ternyata jauh lebih terorganisasi daripada yang tampak dari luar. *Khanduri Maulod* bekerja di atas kalender ritual tiga bulan yang membagi wilayah pelaksanaan secara bergilir, sehingga satu *gampong* menggelar kenduri pada waktu yang berbeda dari *gampong* tetangganya (Yunus, 2020). Pembagian giliran ini bukan kebetulan administratif, melainkan desain sosial yang memungkinkan setiap warga berperan ganda: sebagai tuan rumah pada satu kesempatan dan sebagai tamu pada kesempatan lain. Rotasi peran itu mendistribusikan beban ekonomi perayaan sekaligus menjamin arus kunjungan antargampong tetap mengalir sepanjang seratus hari (Komparatif.ID, 2024). Dengan demikian, durasi panjang yang sering dianggap sebagai keunikan kultural sesungguhnya merupakan mekanisme fungsional untuk memaksimalkan pertemuan sosial.

Prosesi ritualnya tersusun dari beberapa komponen yang masing-masing mengemban fungsi berbeda. *Meudikee* atau *meudzikee* adalah pelantunan zikir, shalawat, dan syair Islami berbahasa Aceh yang kerap dibawakan secara berkelompok dengan irama dan gerakan khas, dan di sejumlah daerah dilombakan sebagai sarana pelestarian seni sekaligus pemuliaan Nabi (Fitri et al., 2019). Pembacaan kitab Barzanji yang memuat riwayat hidup Nabi dalam bentuk syair menjadikan prosesi ini sekaligus pembelajaran sejarah kenabian (RRI, 2026). Komponen berikutnya adalah idang meulapeh, yaitu hidangan berlapis yang disiapkan di rumah masing-masing dan dibawa ke meunasah, berisi bu kulah nasi yang dibungkus daun pisang berbentuk segitiga beserta lauk-pauk seperti telur asin, ayam goreng, kari daging, dan udang sambal (Kumparan, 2022). Puncaknya adalah *meuramin*, yaitu makan bersama yang menghapus sekat status di antara peserta, diikuti pembagian makanan kepada tamu dari desa tetangga, fakir miskin, dan anak yatim (ANTARA News Aceh, 2018).

Di balik susunan itu bekerja sebuah ekonomi moral yang layak diperhatikan secara khusus. Penyediaan hidangan dalam skala besar, terutama kuah *beulangong* yang dimasak dalam belanga raksasa oleh kaum laki-laki sambil bershalawat, menuntut pengumpulan sumber daya kolektif melalui iuran, sumbangan, dan tenaga sukarela (ANTARA News, 2025). Surplus yang dihasilkan tidak dikonsumsi habis oleh penyumbanganya, melainkan sengaja dialirkan kepada kelompok yang paling membutuhkan; di sejumlah daerah, anak yatim dan fakir miskin bahkan menerima uang dan bingkisan untuk dibawa pulang (Yunus, 2020). Pola ini memenuhi ciri ekonomi moral dalam pengertian klasik, yakni sirkulasi barang yang tunduk pada kewajiban sosial dan bukan pada logika pertukaran pasar. Ia sekaligus menjelaskan mengapa kritik atas keberlembaan penyediaan makanan tidak pernah cukup kuat untuk menghentikan tradisi: bagi pelakunya, pengeluaran tersebut adalah investasi keberkahan yang berujung pada redistribusi (Fatia et al., 2020). Perdebatan sejenis mengenai batas kepatutan perayaan keagamaan juga terekam dalam diskursus fatwa ulama Indonesia pada isu-isu lain, yang

memperlihatkan bahwa penilaian normatif selalu mempertimbangkan konteks sosialnya (Manan, 2016).

Dimensi ruang juga menyimpan makna yang tidak boleh diabaikan. *Meunasah*, yang secara harfiah merupakan musala tingkat gampong, berfungsi sebagai simpul yang menyatukan rumah tangga ke dalam satu kesatuan liturgis dan sosial (Abubakar, 2016). Perpindahan hidangan dari ruang domestik menuju ruang komunal menandai transformasi status makanan dari milik privat menjadi milik bersama, dan transformasi itulah yang secara simbolik mengubah kumpulan keluarga menjadi jemaah. Dalam kerangka Turner (1969), momen ini menghadirkan komunitas, yaitu keadaan sementara ketika hierarki sosial mengendur dan relasi antarwarga dialami secara langsung dan setara. Analisis ruang ini melengkapi kajian terdahulu yang umumnya berhenti pada pendataan jenis makanan, dengan menunjukkan bahwa nilai ritual justru terletak pada perpindahan dan pembagiannya, bukan pada kelimpahannya semata (Riana et al., 2023). Logika yang sama tampak pada ritual Aceh lainnya, seperti rah ulei di Pidie dan tradisi reuhab di Aceh Besar, yang sama-sama menautkan tindakan simbolik pada kewajiban komunal (Arifin & Mohd Hambali, 2016; Nurdin, 2022).

Modal Sosial Keagamaan: Dari Meuseuraya menuju Solidaritas Antargampong

Temuan ketiga menjelaskan mekanisme yang selama ini disebut secara umum sebagai “penguatan solidaritas” dalam literatur terdahulu. Titik masuknya adalah meuseuraya, istilah Aceh untuk kerja bersama atau gotong royong, yang menggerakkan persiapan kenduri mulai dari memasak, membersihkan dan menghias meunasah, menata tempat duduk, hingga membereskan lokasi setelah acara usai (Abubakar, 2016). Pembagian kerja dalam meuseuraya mengikuti pola gender dan usia yang telah mapan namun tidak kaku: kaum laki-laki menangani pemasakan kuah dalam belanga besar, perempuan menyiapkan hidangan rumahan dan kue tradisional, pemuda menangani logistik dan dokumentasi, sementara orang tua memimpin pembacaan doa (ANTARA News, 2025). Yang penting bukan pembagiannya, melainkan kenyataan bahwa setiap lapisan memiliki peran yang diakui, sehingga tidak ada kelompok yang berposisi sebagai penonton.

Dari sudut pandang teori modal sosial, praktik ini menghasilkan dua jenis ikatan sekaligus. Modal sosial pengikat terbentuk di dalam gampong melalui interaksi berulang yang membangun kepercayaan, kesediaan menolong, dan sanksi informal terhadap pembangkangan norma (Putnam, 2000). Modal sosial pen jembatan terbentuk melalui kalender bergilir yang mempertemukan warga lintas gampong, lintas kecamatan, bahkan lintas kabupaten dalam satu meja makan (Komparatif.ID, 2022). Jenis kedua ini secara teoretis lebih langka dan lebih berharga karena ia menghubungkan kelompok-kelompok yang tidak memiliki kedekatan primordial. Khanduri Maulod menghasilkannya secara rutin tanpa memerlukan intervensi negara, dan inilah sumbangan analitis yang membedakan kajian ini dari studi terdahulu yang menyebut solidaritas sebagai hasil tanpa menelusuri jalurnya (Fatia et al., 2020; Suhandi, 2018).

Muatan keagamaan memberi lapisan makna yang membuat modal sosial ini lebih tahan lama dibanding kerja sama sekuler biasa. Doa bersama, zikir, dan *shalawat* menempatkan kerja sama tersebut dalam bingkai *ukhuwah Islamiyah*, yaitu persaudaraan seiman yang melampaui sekat kekerabatan, status ekonomi, dan asal daerah (Hadari et al., 2023). Ketika kerja sama dimaknai sebagai ibadah, ongkos partisipasi tidak lagi dihitung sebagai kerugian, dan kegagalan berpartisipasi menimbulkan biaya moral yang nyata bagi pelakunya. Mekanisme inilah yang dalam kerangka Durkheim (1995) disebut sebagai penguatan kesadaran kolektif melalui ritual, dan yang dalam bahasa Berger (1967) menjadikan tatanan sosial tampak sah karena dinaungi legitimasi transendental. Konsekuensinya, tingkat partisipasi tetap tinggi bahkan ketika insentif ekonomi absen.

Fungsi kesejahteraan yang melekat pada tradisi ini juga perlu dicatat secara eksplisit. Melalui pembagian makanan, santunan anak yatim, dan pelibatan santri serta warga kurang mampu sebagai tamu kehormatan, *Khanduri Maulod* menjalankan redistribusi berbasis komunitas yang berlangsung serentak di ribuan gampong (Hasanah et al., 2020). Skala agregatnya tidak kecil; keterangan pemerintah daerah menyebut sekitar 5,3 juta penduduk Aceh terlibat dalam rangkaian kenduri maulid selama tiga bulan (Komparatif.ID, 2024). Angka tersebut menempatkan tradisi ini sebagai institusi kesejahteraan informal berskala provinsi yang bekerja tanpa birokrasi, dan menjadi alasan mengapa musim maulid juga dipandang sebagai waktu terbaik bagi pendatang untuk mengalami keramahan sosial masyarakat Aceh (Kompas.com, 2023). Temuan ini memperluas pemahaman tentang peran ritual keagamaan dalam pembangunan sosial, sekaligus memberi dasar empiris bagi argumen bahwa modal sosial keagamaan layak diperhitungkan dalam perencanaan kebijakan daerah (Idris & Amalia, 2022).

Agensi, Regenerasi, dan Mediatisasi Digital: Relevansi di Era Modern

Temuan keempat menjawab pertanyaan yang paling sering diajukan terhadap tradisi keagamaan lokal, yakni mengapa ia tidak surut di tengah modernisasi. Jawaban yang ditemukan dalam korpus bersifat agensial, bukan naturalistik: keberlanjutan *Khanduri Maulod* dihasilkan oleh tindakan sadar sejumlah aktor, bukan oleh inersia budaya. Ulama menempati posisi pertama sebagai penjaga mutu normatif sekaligus penerjemah pesan; ceramah maulid tidak lagi berhenti pada riwayat kenabian, melainkan dikaitkan dengan isu kontemporer seperti solidaritas sosial, toleransi, kepedulian terhadap kelompok rentan, dan literasi keagamaan (Jasafat, 2022). Peran ini menjadikan tradisi tetap terasa relevan bagi persoalan yang dihadapi jemaah pada masa kini, sehingga kehadiran mereka bukan sekadar rutinitas seremonial.

Tokoh adat menjalankan fungsi yang berbeda namun saling melengkapi, yaitu menjaga keaslian bentuk dan mengorganisasi pelaksanaan. Mereka memastikan urutan prosesi, tata cara penyajian, dan pembagian peran tetap sesuai dengan pola yang diwariskan, sekaligus bertindak sebagai penghubung antargenerasi yang

menerjemahkan makna tradisi kepada kaum muda (Hasan et al., 2023). Kolaborasi ulama dan tokoh adat menghasilkan tata kelola ganda yang jarang ditemukan pada tradisi lain: legitimasi keagamaan dipegang oleh yang pertama, sementara legitimasi kultural dan kapasitas mobilisasi dipegang oleh yang kedua. Struktur inilah yang membuat tradisi ini sulit dibajak oleh kepentingan tunggal, termasuk kepentingan politik elektoral yang kerap memanfaatkan panggung maulid (Shadiqin & Ikramatoun, 2022).

Generasi muda memasuki struktur tersebut melalui dua pintu. Pintu pertama adalah partisipasi konvensional berupa keterlibatan dalam kepanitiaan, persiapan hidangan, dekorasi, dan pelatihan seni meudikee, yang berfungsi sebagai proses pewarisan keterampilan secara langsung (Fitri et al., 2019). Pintu kedua bersifat baru, yaitu kontribusi melalui penguasaan teknologi digital. Kaum muda mendokumentasikan prosesi dan mengunggahnya ke Instagram, YouTube, dan TikTok; menyiarkan tausiah secara langsung bagi warga perantauan yang tidak dapat hadir; merekam syair dan meudikee dalam format audio-visual; serta mengemas rangkaian acara menjadi lomba dan konten kreatif (Munawarah, 2023). Pergeseran ini mengubah posisi generasi muda dari penerima warisan menjadi produsen makna, dan perubahan posisi tersebut merupakan kunci regenerasi yang berhasil.

Konsekuensi dari masuknya media digital perlu dibaca secara berimbang, sebab ia membawa peluang sekaligus risiko. Pada sisi peluang, mediatisasi memperluas jangkauan tradisi melampaui batas geografis, mengubah Khanduri Maulod dari peristiwa gampong menjadi peristiwa translokal yang dapat diikuti diaspora Aceh di mana pun (Najiha, 2025). Ia juga menciptakan arsip digital yang berfungsi sebagai sarana edukasi lintas generasi dan sumber rujukan bagi peneliti (Campbell, 2024). Pada sisi risiko, mediatisasi berpotensi menggeser orientasi pelaku dari kekhusyukan menuju keterlihatan, ketika nilai suatu prosesi mulai diukur dari jumlah penonton dan interaksi daring (Tsaltasabilla et al., 2025). Fragmentasi otoritas keagamaan juga mengintai, sebab kanal digital memungkinkan munculnya penafsir baru yang tidak melalui jalur pengesahan tradisional (Campbell & Tsuria, 2021; Evolvi, 2023). Lingkungan Islam siber memang telah lama terbukti mampu menggeser peta kewenangan keagamaan di berbagai belahan dunia Muslim (Bunt, 2018). Menariknya, korpus menunjukkan bahwa risiko tersebut sejauh ini terkelola di Aceh karena produksi konten umumnya masih berlangsung di bawah pengawasan ulama dan tokoh adat, sehingga digitalisasi berfungsi memperluas, bukan menggantikan, otoritas yang telah ada (Hjarvard, 2008; Serambinews, 2025).

Analisis Komparatif Lintas Tradisi Maulid Nusantara

Untuk menempatkan temuan di atas dalam perspektif yang lebih luas, dilakukan perbandingan sistematis antara *Khanduri Maulod* dan tiga tradisi maulid besar lainnya di Nusantara. Perbandingan ini menggunakan tujuh dimensi analisis yang diturunkan dari tema-tema hasil pengodean, dan disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1. Analisis Komparatif Khanduri Maulod dengan Tradisi Maulid Nusantara Lainnya

Dimensi	Khanduri Maulod (Aceh)	Sekaten-Grebeg Maulud (Yogyakarta-Surakarta)	Panjang Jimat (Cirebon)	Nganggung (Bangka)
Durasi dan kalender	Tiga bulan bergilir antargampong	Sepekan menjelang 12 Rabiul Awal	Puncak pada 12 malam 12 Rabiul Awal	Sehari pada peringatan maulid
Aktor penyelenggara utama	Ulama, tokoh adat, dan warga gampong	Keraton dan abdi dalem	Keraton Kasepuhan dan keluarga sultan	Warga desa dan pengurus masjid
Ruang pelaksanaan	Meunasah, masjid, dan rumah warga	Alun-alun dan kompleks keraton	Kompleks keraton dan situs makam	Masjid dan balai desa
Simbol material utama	Idang meulapeh, bu kulah, kuah beulangong	Gunungan hasil bumi dan gamelan pusaka	Pusaka, lampu, dan nasi jimat	Dulang berisi hidangan bersama
Pola akulturasi dominan	Islam dengan adat gampong pesisir	Islam dengan kosmologi Jawa keraton	Islam dengan simbolisme pusaka keraton	Islam dengan adat Melayu-Bangka
Fungsi sosial dominan	Redistribusi dan solidaritas antargampong	Legitimasi kultural dan integrasi kerajaan	Pemeliharaan wibawa dan sejarah dinasti	Kesetaraan dan kebersamaan desa
Basis legitimasi normatif	Bid'ah hasanah dan syiar Islam	Dakwah kultural warisan Wali Songo	Warisan dinasti dan dakwah simbolik	Sedekah dan silaturahmi
Arah adaptasi kontemporer	Dokumentasi digital dan siaran langsung	Komodifikasi wisata budaya	Atraksi wisata religi terjadwal	Ikon identitas dan wisata lokal

Sumber: diolah dari Yunus (2020); Suriadi (2019); Mustamin et al. (2021); Nahak (2019); Komparatif.ID (2024); Kompas.com (2024).

Tabel 1 memperlihatkan tiga perbedaan struktural yang bermakna. Pertama, Khanduri Maulod adalah satu-satunya di antara keempatnya yang basis penyelenggaraannya sepenuhnya komunal dan bukan kerajaan atau keraton;

konsekuensinya, keberlanjutannya tidak bergantung pada kelangsungan sebuah dinasti melainkan pada partisipasi jemaah. Kedua, durasi tiga bulan menghasilkan intensitas pertemuan sosial yang jauh melampaui tradisi lain yang berlangsung sehari atau sepekan, sehingga potensi pembentukan modal sosial penjembatannya jauh lebih besar. Ketiga, pada dimensi adaptasi kontemporer, sebagian besar tradisi pembanding bergerak ke arah komodifikasi wisata, sedangkan Khanduri Maulod bergerak ke arah dokumentasi dan penyiaran keagamaan. Perbedaan arah ini penting secara teoretis karena menunjukkan bahwa modernisasi tidak selalu berujung pada komersialisasi; ketika kendali produksi makna tetap berada di tangan otoritas keagamaan komunitas, teknologi justru memperkuat fungsi religius tradisi (Munawarah, 2023; Campbell, 2024). Temuan ini sekaligus memberi catatan kritis terhadap tesis penciptaan tradisi, sebab yang berlangsung di Aceh bukanlah pengurangan bentuk baru untuk kepentingan legitimasi kekuasaan, melainkan perluasan saluran bagi bentuk yang telah lama mapan (Hobsbawm & Ranger, 1983). Durasi panjang perayaan yang diakui hingga sembilan puluh hari memperkuat pembacaan tersebut (NU Online, 2026).

Keberlanjutan tersebut juga bergantung pada kemampuan komunitas dalam menyeimbangkan kontinuitas dan adaptasi. Tradisi perlu mempertahankan nilai-nilai dasar yang menjadi sumber legitimasi dan identitasnya, tetapi pada saat yang sama harus terbuka terhadap perubahan cara pewarisan, partisipasi, dan komunikasi antargenerasi. Keterlibatan generasi muda menjadi penting karena mereka tidak hanya berperan sebagai penerima warisan budaya, tetapi juga sebagai aktor yang dapat menafsirkan kembali tradisi sesuai konteks sosial yang berkembang. Oleh karena itu, regenerasi melalui pendidikan informal, keterlibatan langsung dalam ritual dan kerja kolektif, serta pemanfaatan media digital secara selektif dapat menjadi strategi untuk menjaga kesinambungan tradisi tanpa menghilangkan nilai dan makna yang menjadi fondasinya.

Analisis Substantif Dimensi Interaksi Islam dan Tradisi Aceh

Analisis komparatif di atas menjelaskan posisi Khanduri Maulod secara horizontal. Untuk memahami kedalaman maknanya secara vertikal, disusun analisis substantif yang memetakan setiap dimensi tradisi menjadi indikator empiris, makna substantif, basis teoretis, dan implikasinya, sebagaimana disajikan pada Tabel 2.

Tabel 2. Analisis Substantif Dimensi Khanduri Maulod

Dimensi	Indikator Empiris	Makna Substantif	Basis Teoretis	Implikasi Sosial-Keagamaan
Teologis-normatif	Rujukan QS. Al-Ahzab 33:56, hadis mahabbah, fatwa bid'ah hasanah	Penautan praktik lokal pada otoritas teks	Tradisi diskursif (Asad, 1986)	Tradisi terlindungi dari tuduhan penyimpangan

Dimensi	Indikator Empiris	Makna Substantif	Basis Teoretis	Implikasi Sosial-Keagamaan
Ritual-simbolik	Meudikeye, Barzanji, idang meulapeh, meuramin	Pengalaman kesetaraan sementara antarwarga	Communitas (Turner, 1969)	Sekat status melemah dalam ruang ibadah
Sosial-komunal	Meuseuraya lintas usia dan gender, kunjungan antargampong	Produksi kepercayaan dan jejaring lintas kelompok	Modal sosial (Putnam, 2000)	Solidaritas bertahan tanpa intervensi negara
Ekonomi-moral	Iuran kolektif, santunan yatim, pembagian hidangan	Redistribusi surplus berbasis kewajiban sosial	Kesadaran kolektif (Durkheim, 1995)	Fungsi kesejahteraan informal berskala provinsi
Kultural-identitas	Bahasa Aceh, syair lokal, kuliner khas daerah	Penegasan keacehan sebagai keislaman	Glokalisasi (Robertson, 1995)	Identitas lokal menguat tanpa eksklusivisme
Struktural-digital	Dokumentasi media sosial, siaran langsung tausiah	Perluasan jangkauan dan pembentukan arsip	Mediatisasi agama (Hjarvard, 2008)	Otoritas meluas, disertai risiko keterlihatan

Sumber: hasil analisis penulis atas korpus penelitian, 2026.

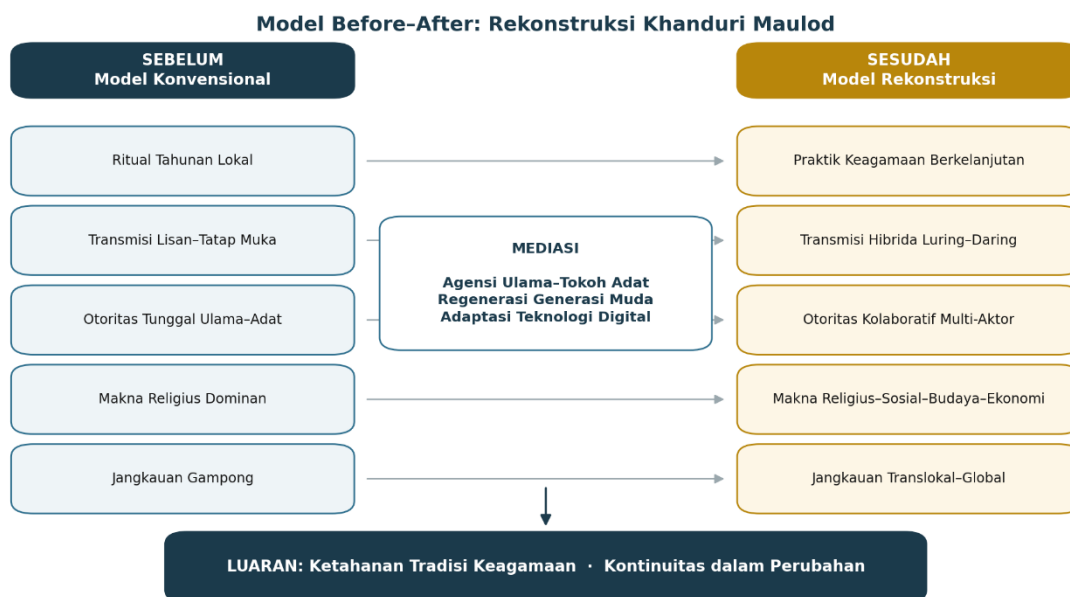
Pembacaan menyilang atas Tabel 2 menghasilkan satu temuan pokok, yaitu bahwa keenam dimensi tersebut tidak berdiri sendiri melainkan saling menopang dalam suatu rantai. Legitimasi teologis memungkinkan ritual dijalankan tanpa keraguan; ritual menciptakan pengalaman kesetaraan; pengalaman kesetaraan memudahkan mobilisasi kerja bersama; kerja bersama menghasilkan surplus yang didistribusi; redistribusi memperkuat rasa memiliki terhadap identitas lokal; dan identitas yang kuat menjadi alasan bagi generasi muda untuk mendokumentasikan serta menyebarkannya. Rantai ini bersifat melingkar, sebab penyebaran digital pada gilirannya mengembalikan perhatian publik kepada rujukan normatif dan memperbarui komitmen jemaah. Kegagalan pada satu mata rantai akan melemahkan keseluruhannya, dan justru di titik inilah letak kerentanan tradisi yang perlu diantisipasi (Astuti, 2017; Nahak, 2019).

Keberlanjutan tradisi tidak cukup dipahami sebagai upaya mempertahankan bentuk ritual semata, tetapi sebagai kemampuan komunitas menjaga keterhubungan antardimensi tersebut secara berkelanjutan. Penguatan dapat dilakukan dengan

memastikan bahwa nilai teologis tetap dipahami oleh generasi muda, praktik ritual tetap relevan dengan perubahan sosial, solidaritas dan kerja kolektif tetap terpelihara, serta manfaat ekonomi dan sosial dapat dirasakan secara adil oleh anggota komunitas. Pada saat yang sama, dokumentasi dan pemanfaatan media digital perlu diarahkan bukan sekadar untuk mempromosikan tradisi, melainkan sebagai sarana transmisi pengetahuan dan regenerasi identitas lokal. Dengan pendekatan demikian, transformasi digital tidak menjadi ancaman bagi otentisitas tradisi, tetapi dapat berfungsi sebagai mekanisme baru untuk memperpanjang ingatan kolektif dan memastikan keberlanjutan tradisi di tengah perubahan sosial.

Kebaruan Temuan: Model Before-After dan Kerangka Multi-Level

Sintesis atas keempat tema dan kedua tabel menghasilkan dua kontribusi konseptual yang menjadi kebaruan penelitian ini. Kontribusi pertama adalah model Before-After yang memperlihatkan pergeseran posisi Khanduri Maulod dari model konvensional menuju model rekonstruksi. Model ini tidak menggambarkan pergantian tradisi lama oleh tradisi baru, melainkan perluasan kapasitas tradisi yang sama melalui tiga mediator, yaitu agensi ulama dan tokoh adat, regenerasi generasi muda, serta adaptasi teknologi digital. Bagan model tersebut disajikan pada Gambar 1.



Gambar 1. Model Rekonstruksi Khanduri Maulod.

Gambar 1 menunjukkan lima pergeseran yang terjadi secara simultan. Tradisi yang semula dipahami sebagai ritual tahunan lokal kini berfungsi sebagai praktik keagamaan berkelanjutan yang menempati seperempat kalender tahunan masyarakat. Transmisi yang semula sepenuhnya lisan dan tatap muka kini berlangsung secara hibrida, memadukan pertemuan langsung dengan sirkulasi konten daring. Otoritas yang semula terpusat pada ulama dan tokoh adat kini bersifat kolaboratif dengan masuknya generasi

muda sebagai produsen makna. Muatan yang semula didominasi makna religius kini terbaca sekaligus sebagai muatan sosial, budaya, dan ekonomi. Jangkauan yang semula terbatas pada gampong kini bersifat translokal dan menyentuh audiens global. Luaran dari kelima pergeseran itu adalah ketahanan tradisi keagamaan, yaitu kemampuan mempertahankan inti makna sambil mengubah bentuk penyampaiannya.

Nilai tambah kerangka ini terletak pada kemampuannya berfungsi sebagai instrumen diagnostik. Ketika suatu tradisi keagamaan mengalami kemunduran, kerangka empat level memungkinkan peneliti maupun pemangku kepentingan mengidentifikasi level mana yang terputus: apakah legitimasi normatifnya yang melemah, ritualnya yang kehilangan daya pengalaman, jaringan sosialnya yang merenggang, atau regenerasi dan salurannya yang tersumbat. Karena sifatnya yang generik, kerangka ini dapat dialihkan untuk menganalisis tradisi keagamaan lain, baik di Nusantara maupun di masyarakat Muslim di luar Indonesia, sehingga sumbangannya melampaui kasus tunggal yang diteliti (Suriadi, 2019; Robertson, 1995).

Keberlanjutan tradisi sangat bergantung pada kemampuan komunitas dalam menyeimbangkan kontinuitas dan adaptasi. Tradisi perlu mempertahankan nilai-nilai dasar yang menjadi sumber legitimasi dan identitasnya, tetapi pada saat yang sama harus terbuka terhadap perubahan dalam pola pewarisan, partisipasi, dan komunikasi antargenerasi. Keterlibatan generasi muda menjadi penting karena mereka tidak hanya berperan sebagai penerima warisan budaya, tetapi juga sebagai aktor yang dapat menafsirkan kembali tradisi sesuai dengan konteks sosial yang berkembang. Oleh karena itu, regenerasi melalui pendidikan informal, keterlibatan langsung dalam ritual dan kerja kolektif, serta pemanfaatan media digital secara selektif dapat menjadi strategi untuk menjaga kesinambungan tradisi tanpa menghilangkan nilai dan makna yang menjadi fondasinya.

Model konseptual penelitian menunjukkan bahwa keberlanjutan tradisi terbentuk melalui hubungan yang saling menguatkan antara legitimasi teologis, praktik ritual, kesetaraan sosial, kerja kolektif, redistribusi manfaat, identitas lokal, dan transmisi digital. Ketujuh dimensi tersebut membentuk suatu ekosistem sosial-budaya yang memungkinkan tradisi tetap hidup dan berfungsi dalam komunitas. Legitimasi teologis memberikan dasar normatif, ritual menjadi ruang aktualisasi nilai, sedangkan kerja kolektif dan redistribusi memperkuat hubungan sosial serta rasa memiliki terhadap komunitas. Selanjutnya, identitas lokal menjadi dasar bagi proses pewarisan, sementara media digital berperan memperluas jangkauan dokumentasi dan memperkuat transmisi tradisi kepada generasi muda.

Keterkaitan antardimensi tradisi memperlihatkan bahwa pelestarian budaya tidak hanya bergantung pada keberadaan suatu ritual, tetapi juga pada kemampuan komunitas mempertahankan fungsi sosial dan makna yang terkandung di dalamnya. Temuan ini sejalan dengan pandangan Astuti (2017) dan Nahak (2019) mengenai pentingnya keterhubungan nilai budaya, identitas komunitas, dan praktik sosial dalam menghadapi

perubahan. Dalam konteks penelitian ini, media digital dapat ditempatkan sebagai mekanisme baru dalam proses regenerasi dan pewarisan budaya, bukan sekadar instrumen publikasi. Pemanfaatan media tersebut tetap perlu mempertahankan nilai, norma, dan makna yang menjadi dasar tradisi agar proses adaptasi tidak menghilangkan karakter asli yang melekat pada komunitas.

Implikasi penelitian menunjukkan perlunya strategi pelestarian yang tidak berhenti pada pemeliharaan bentuk ritual, tetapi mencakup penguatan seluruh dimensi yang menopang keberlangsungannya. Komunitas perlu membangun mekanisme regenerasi melalui pelibatan generasi muda dalam ritual, kerja kolektif, dokumentasi, dan pengelolaan media digital. Peran tokoh agama, tokoh masyarakat, keluarga, dan generasi muda juga perlu diperkuat sebagai aktor yang saling melengkapi dalam proses pewarisan. Strategi tersebut diharapkan mampu menciptakan keseimbangan antara mempertahankan nilai dasar tradisi dan melakukan adaptasi terhadap perubahan sosial, sehingga tradisi tidak hanya bertahan sebagai warisan masa lalu, tetapi tetap memiliki fungsi sosial, identitas, dan relevansi bagi kehidupan komunitas di masa mendatang.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa Khanduri Maulod merupakan mekanisme kultural yang menautkan normativitas Islam dengan praktik sosial masyarakat Aceh secara berjenjang dan timbal balik, sesuai dengan empat tujuan yang ditetapkan pada awal kajian. Pertama, pada tataran normatif, tradisi ini memperoleh legitimasi melalui pembacaan atas anjuran bershalawat dalam QS. Al-Ahzab (33:56) dan hadis tentang kecintaan kepada Nabi, yang oleh mayoritas ulama setempat dibingkai sebagai *bid'ah hasanah* dan diposisikan sebagai instrumen syiar; pembingkai inilah yang melindungi tradisi dari tuduhan penyimpangan sekaligus menjadikannya arena penalaran keagamaan yang hidup. Kedua, pada tataran ritual, kalender tiga bulan yang bergilir antargampong beserta rangkaian *meudikee*, *idang meulapeh*, dan *meuramin* terbukti bukan sekadar keunikan kultural, melainkan desain fungsional yang mendistribusikan beban ekonomi, memaksimalkan pertemuan sosial, dan mengubah makanan privat menjadi milik komunal. Ketiga, pada tataran sosial, *meuseuraya* menghasilkan modal sosial pengikat di dalam gampong sekaligus modal sosial pen jembatan antargampong, yang diperkuat oleh bingkai ukhuwah Islamiyah sehingga partisipasi tetap tinggi tanpa insentif ekonomi, dan yang pada skala agregat menjadikan tradisi ini institusi kesejahteraan informal berskala provinsi melalui santunan anak yatim serta pembagian hidangan kepada fakir miskin. Keempat, pada tataran kontemporer, keberlanjutan tradisi ternyata bersumber dari agensi terencana ulama, tokoh adat, dan generasi muda yang melek digital, bukan dari inersia budaya, sehingga mediatisasi berfungsi memperluas dan bukan menggantikan otoritas yang telah ada. Kebaruan kajian ini terletak pada model Before-After yang menjelaskan pergeseran tradisi dari ritual tahunan lokal menuju praktik keagamaan berkelanjutan yang translokal, serta kerangka multi-level empat lapis yang memodelkan ketahanan tradisi sebagai hasil sirkuit internalisasi dan ekspresi.

Keterbatasan penelitian pada ketiadaan data lapangan primer membuka ruang bagi riset etnografis dan kuantitatif lanjutan untuk menguji daya jelas kedua model tersebut pada konteks Muslim lainnya.

REFERENSI

- Abubakar, F. (2016). Interaksi Islam dengan budaya lokal dalam tradisi khanduri maulod pada masyarakat Aceh. *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, 21(1), 19–34. <https://e-journal.metrouniv.ac.id/akademika/article/view/453>
- Achmad, B. (2021). *Terjemah Husnul Maqsid fi 'Amalil Maulid: Hukum merayakan maulid*. Pustaka Al-Muqsith.
- ANTARA News. (2025, 6 September). Sambut maulid Nabi dengan tradisi kuah beulangong kenduri di Aceh. <https://www.antaranews.com/foto/5090713/sambut-maulid-nabi-dengan-tradisi-kuah-beulangong-kenduri-di-aceh>
- ANTARA News Aceh. (2018, 21 November). Melihat kemeriahan tradisi perayaan maulid di Aceh. <https://aceh.antaranews.com/berita/50401/melihat-kemeriahan-tradisi-perayaan-maulid-di-aceh>
- Anshari, Z. (2018). Konsep bid'ah hasanah: Perspektif maqashid al-Syathibi dan Ibnu 'Asyur. *Ilmu Ushuluddin*, 17(1), 1–20. <https://doi.org/10.18592/jiu.v17i1.1989>
- Arifin, M., & Mohd Hambali, K. (2016). Islam dan akulturasi budaya lokal di Aceh: Studi terhadap ritual rah ulei di kuburan dalam masyarakat Pidie Aceh. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 15(2), 251–284. <https://doi.org/10.22373/jiif.v15i2.545>
- Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Astuti, S. (2017). Agama, budaya dan perubahan sosial perspektif pendidikan Islam di Aceh. *Jurnal MUDARRISUNA: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, 7(1), 23–42. <https://doi.org/10.22373/jm.v7i1.1900>
- Azra, A. (2004). *The origins of Islamic reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ulama in the seventeenth and eighteenth centuries*. Allen & Unwin; KITLV Press.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.
- Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. University of North Carolina Press.
- Campbell, H. A. (2024). Looking backwards and forwards at the study of digital religion. *Religious Studies Review*, 50(1), 83–87. <https://doi.org/10.1111/rsr.17062>
- Campbell, H. A., & Tsuria, R. (Eds.). (2021). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media* (2nd ed.). Routledge.
- Dhuhri, S. (2017). Aceh serambi Mekkah: Studi tentang peran ibadah haji dalam pengembangan peradaban Aceh. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 16(2), 217–238. <https://doi.org/10.22373/jiif.v16i2.750>
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Terj.). Free Press. (Karya asli terbit 1912)
- Evolvi, G. (2023). The sacred tech. Dalam *The third spaces of digital religion* (hlm. 77–91). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003048190-5>

- Fatia, D., Nurwati, R. N., & Sekarningrum, B. (2020). Tradisi maulid: Perkuat solidaritas masyarakat Aceh. *Sosioglobal: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Sosiologi*, 5(1), 61–72. <https://doi.org/10.24198/jsg.v5i1.27096>
- Fitri, L., Ramdiana, & Selian, R. S. (2019). Transformasi tradisi meudikee dalam konteks masyarakat Samalanga Kabupaten Bireuen. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Program Studi Pendidikan Seni Drama, Tari, dan Musik*, 4(2), 112–121.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Hadari, Basri, H., & Bakar, A. A. (2023). Ukhuwah dalam Al-Qur'an: Studi tafsir tematik. *Jurnal Tafseer*, 11(1), 1–18. <https://doi.org/10.24252/jt.v11i1.35576>
- Hasan, N. A. I., Wijayanti, Y., & Ratih, D. (2023). Peranan tokoh adat dalam pelestarian dan pemanfaatan potensi budaya pada masyarakat Kampung Adat Kuta Tambaksari Kabupaten Ciamis. *Jurnal J-KIP*, 4(2), 501–510. <https://doi.org/10.25157/j-kip.v4i2.8998>
- Hasanah, U., Anriani, S., Budianti, S., Yolanda, W., Faqih, N., & Isro'i. (2020). Kegiatan peringatan maulid Nabi Muhammad SAW sebagai sarana penguatan karakter religius remaja di Desa Gadung Kecamatan Toboali. *IJoCE: Indonesian Journal of Counseling and Education*, 2(1), 24–32. <https://doi.org/10.32923/ijoce.v2i1.1823>
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6(1), 9–26.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Ed.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Idris, M., & Amalia, D. R. (2022). Syariat Islam dan tradisi di Aceh Darussalam. *Formosa Journal of Social Sciences*, 1(1), 11–24. <https://doi.org/10.55927/fjss.v1i1.457>
- Ishak, S., Usman, Saifuddin, & Sinambela, S. (2022). Tradisi pelaksanaan maulid Nabi di Kabupaten Pidie. *Jurnal Pendidikan, Sains, dan Humaniora*, 10(6), 1121–1130. <https://doi.org/10.32672/jsa.v10i6.4728>
- Jasafat. (2022). Peran ulama dalam mengedukasi literasi klasik sebagai landasan sosial-keagamaan di pesisir utara Aceh. *Islam dan Sustainable Development*, 1(1), 1–16.
- Kompas.com. (2023, 23 Mei). Waktu terbaik mengunjungi Aceh, bisa datang saat kenduri maulid. <https://travel.kompas.com/read/2023/05/23/120900927/waktu-terbaik-mengunjungi-aceh-bisa-datang-saat-kenduri-maulid>
- Kompas.com. (2024, 12 September). Tradisi perayaan maulid Nabi di Aceh, berlangsung tiga bulan. <https://www.kompas.com/stori/read/2024/09/12/160000979/tradisi-perayaan-maulid-nabi-di-aceh-berlangsung-tiga-bulan>
- Komparatif.ID. (2022, 27 Oktober). Maulid Nabi di Aceh, 3 bulan kenduri untuk rasul tercinta. <https://komparatif.id/maulid-nabi-di-aceh-3-bulan-kenduri-untuk-rasul-tercinta/>
- Komparatif.ID. (2024, 5 November). Menyelami tradisi 100 hari maulid di Aceh. <https://komparatif.id/menyelami-tradisi-100-hari-maulid-di-aceh/>
- Kumparan. (2022, 8 Oktober). Khanduri molod, tradisi maulid Nabi Muhammad SAW di Aceh. <https://kumparan.com/mltazam/khanduri-molod-tradisi-maulid-nabi-muhammad-saw-di-aceh-1z0fn0AkpHJ>
- Makmur. (2019). Mencintai Rasulullah SAW dalam perspektif hadis. *Jurnal Pappasang*, 1(1), 1–15. <https://doi.org/10.46870/jiat.v1i1.64>
- Manan, A. (2016). Diskursus fatwa ulama tentang perayaan Natal. *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 40(1), 1–20. <https://doi.org/10.30821/miqot.v40i1.213>

- Masruri, U. N. (2018). Perayaan maulid Nabi dalam pandangan KH. Hasyim Asy'ari. Riwayah: Jurnal Studi Hadis, 4(2), 231–248. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v4i2.3596>
- Munawarah. (2023). Transmisi kebudayaan Islam: Interaksi dan perkembangan budaya dalam sejarah umat Islam. SKULA: Jurnal Pendidikan Guru Madrasah, 3(1), 1–17. <http://studentjournal.iaincurup.ac.id/index.php/skula/article/view/1036>
- Mustamin, K., Rahman, M. G., & Salim, A. (2021). Tradisi maulid pada masyarakat Muslim Gorontalo: Pertautan tradisi lokal dan Islam. Potret Pemikiran, 25(1), 91–108. <https://doi.org/10.30984/pp.v25i1.1492>
- Nahak, H. M. I. (2019). Upaya melestarikan budaya Indonesia di era globalisasi. Jurnal Sosiologi Nusantara, 5(1), 65–76. <https://doi.org/10.33369/jsn.5.1.65-76>
- Najiha, R. (2025). Agama dan kemajuan teknologi digital: Digital religion dan media sosial. Mozaic: Islamic Studies Journal, 4(2), 1–14. <https://doi.org/10.35719/mozaic.v4i02.2299>
- Nasrudin. (2020). Perayaan maulid Nabi Muhammad SAW memang bid'ah. Al-Wathan: Jurnal Ilmu Syariah, 1(1), 1–14.
- Nasrullah, & Afif, A. R. (2021). Makna shalawat: Penafsiran surat Al-Ahzab ayat 56. Jurnal Syhadah, 9(1), 1–18. <https://doi.org/10.32520/syhd.v9i1>
- NU Online. (2026, 10 Januari). Tradisi peringatan maulid Nabi di Aceh berlangsung selama 90 hari. <https://www.nu.or.id/daerah/tradisi-peringatan-maulid-nabi-di-aceh-berlangsung-selama-90-hari-oXwdl>
- Nurdin, A. (2016). Integrasi agama dan budaya: Kajian tentang tradisi maulod dalam masyarakat Aceh. El-Harakah: Jurnal Budaya Islam, 18(1), 45–62. <https://doi.org/10.18860/el.v18i1.3415>
- Nurdin, A. (2022). Fungsi dan makna tradisi reuhab pada masyarakat Gampong Kuta Aceh. Jurnal Sosiologi USK, 16(2), 1–18. <https://doi.org/10.24815/jsu.v16i2.27275>
- Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon & Schuster.
- Riana, R., Ilham, I., Fasya, T. K., & Yunanda, R. (2023). Tradisi upacara peuteuren aneuk pada masyarakat Aceh Barat: Proses, makna dan nilai. Aceh Anthropological Journal, 7(1), 122–139. <https://doi.org/10.29103/aaj.v7i1.10984>
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. Dalam M. Featherstone, S. Lash, & R. Robertson (Ed.), Global modernities (hlm. 25–44). Sage.
- RRI. (2026, 1 Februari). Tradisi unik maulid Nabi Muhammad SAW bagi Aceh. <https://rri.co.id/meulaboh/regional/1843806/faq.html>
- Ruslan, & Zainuddin, R. (2021). Membedah konsep bid'ah. Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir, 6(1), 1–16. <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v6i1.611>
- Serambinews.com. (2024, 24 September). Ritual kenduri maulid di Aceh. <https://aceh.tribunnews.com/2024/09/24/ritual-kenduri-maulid-di-aceh>
- Serambinews.com. (2025, 2 September). Maulid Nabi di Aceh: Tradisi, cinta rasul, dan identitas budaya yang terjaga. <https://aceh.tribunnews.com/nanggroe/983997/maulid-nabi-di-aceh-tradisi-cinta-rasul-dan-identitas-budaya-yang-terjaga>

- Shadiqin, S. I., & Ikramatoun, S. (2022). Mawlid celebration in Aceh: Culture, religious expression, and political medium. *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 46(1), 122–142. <https://doi.org/10.30821/miqot.v46i1.919>
- Snouck Hurgronje, C. (1906). *The Achehnese* (A. W. S. O'Sullivan, Terj.). Brill.
- Suhandi, S. (2018). Agama dan interaksi sosial: Potret harmoni beragama di Wiyono Kabupaten Pesawaran. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 13(2), 173–194. <https://doi.org/10.24042/ajsla.v13i2.3295>
- Suriadi, A. (2019). Akulturasi budaya dalam tradisi maulid Nabi Muhammad di Nusantara. *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, 17(1), 167–190. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i2.2324>
- Syahrani, A. W. (2022). Interaksi Islam dengan budaya Banjar. *Cross-Border*, 5(2), 981–994.
- Tsalsabilla, A., Amelia, L., Maharani, S., Cahyani, Y. A., & Purwanto, E. (2025). Ritual digital: Bagaimana media sosial mengubah perayaan tradisional. *Indonesian Culture and Religion Issues*, 2(3), 1–15. <https://doi.org/10.47134/diksima.v2i3.208>
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- Yunus, M. (2020). Tradisi perayaan kenduri maulid Nabi di Aceh Besar. *Jurnal Adabiya*, 22(2), 32–48. <https://doi.org/10.22373/adabiya.v22i2.8142>