

BAB II

TEOLOGI *BARAKAH*;

MAKNA ZIARAH DALAM BINGKAI ISLAM TRADISIONAL

A. Makna *Barakah* dalam Tradisi Islam

1. Makna Peristilahan

Istilah *berkah* atau *berkat* dalam bahasa Jawa bila dilihat dari asal usulnya –sisi kemiripannya-- nampaknya berdekatan dengan kata *barakah* dalam bahasa Arab. Sebuah Istilah yang cukup penting sebab selalu mengiringi praktik-praktik keagamaan, khususnya yang dilakukan oleh Muslim tradisional (sunism). Oleh karenanya, pada bagian ini penulis mengungkap makna kebahasaan dari barakah sekaligus peristilahannya yang digunakan dalam ragam ritus keagamaan.

Dalam kamus *Mu'jām al-Wasīf* disebutkan kata *barakah* adalah isim (kata benda) yang memiliki arti peningkatan (al-namā'), nilai tambah (al-ziyādah) dan kebahagiaan (al-sa'ādah). Sementara kata yang memiliki kedekatan dengannya –bahkan sering digunakan dalam kaitannya dengan ritus keagamaan-- adalah kata *tabarraka-yatabarraku-tabarrukan*, yang diartikan mencari *barakah*¹ atau *ngalap berkah* dalam istilah Jawa.

Mengamati makna di atas dapat dipahami bahwa makna *barakah* tidak hanya berkaitan dengan penambahan atau peningkatan, tapi juga berkaitan

¹ Ibrāhīm Muṣṭāfa dkk, *Al-Mu'jām al-Wasīf* (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyah, tth), 52. Lihat Achmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 78. Achmad Warson dalam kamus ini menyebutkan bahwa makna *barakah* salah satunya adalah kenikmatan (*al-ni'mah*). atau pula Nāsir ibn 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad al-Jadī', *Al-Tabarruk: 'Anwa'uḥu wa Aḥkamuhu* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2011)

dengan sejauh mana hal itu dapat mengantarkan kebahagiaan. Orang yang selalu bertambah rizkinya dalam kehidupan sehari-hari, tidak bisa dikatakan rizki itu *barakah* kecuali bila mengantarkan kebahagiaan. Sekalipun bertambah, tapi tidak mengantarkan kebahagiaan bagi pemiliknya maka rizki itu tetap tidak *barakah*.

Istilah *barakah* kemudian berkembang dan mewarnai praktik keagamaan lokal. Bahkan, kata *berkat* atau *berkatan* itu muncul di kalangan Muslim lokal diperuntukkan pada arti nasi atau makanan ringan yang diperoleh dalam setiap ritus *slametan*, misalnya perayaan aqiqah, do'a bagi sanak yang telah meninggal (tahlilan), tingkeban² dan sebagainya. Jadi, Nasi dinamakan *berkat* sebab berkaitan adanya prosesi do'a yang dilakukan oleh pelaksananya (*ṣāhib al-hājat*) dengan melibatkan para tetangga sekitarnya.

Melihat arti kebahasaan ini menunjukkan bahwa *barakah* adalah berkaitan dengan perubahan hidup menuju proses perbaikan. Jika dalam tradisi ziarah, khususnya, masyarakat Muslim dengan keyakinan berharap *barakah* kepada makam para Wali, maka yang dimaksud dalam hal ini adalah berkaitan dengan perubahan hidup. Dalam konteks tradisi ini kemudian, menurut Nur Syam, bahwa makna *barakah* mempunyai dimensi spiritual sekaligus dimensi formal-materialistik.³ *Barakah* yang berdimensi spiritual, dalam tradisi ziarah misalnya, adalah perasaan bahagia yang dialami

² Tradisi tingkeban adalah ritual keagamaan yang dilakukan untuk mendo'akan perempuan yang hamil tujuh bulan. Ritus ini dilakukan dengan membaca do'a dan salah satunya membaca surat Maryam serta Surat Yusuf dengan harapan agar kelak lahir anak yang memiliki perilaku laksana Maryam dan Yusuf. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 48-56.

³ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 158-159.

peziarah sekaligus ketenangan jiwa, sementara yang berdimensi formal-materialistik adalah berkaitan dengan kebendaan yang dapat diindra, misalnya harta, jodoh, kedudukan dan lain sebagainya.

Pengungkapan kata *barakah* dalam tradisi ziarah ke makam para Wali dalam tradisi Islam lokal dikenal pula istilah *wasīlah* (mediasi), misalnya dengan membaca al-Qur'an atau membaca shalawat yang dihadiahkan kepada mereka.⁴ Jadi dengan menjadikan makam wali sebagai jujukan ziarah, maka sebenarnya bukan untuk meminta kepada wali tapi lebih menjadikannya sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah, dengan harapan agar apa yang diinginkan dapat terkabulkan dengan menjadikan amal baik para wali sebagai media. Sekalipun para wali yang diziarahi itu meninggal, bagi kalangan Muslim tradisional, pada hakekatnya mereka tetap hidup. Pemahaman ini secara normatif dapat ditemukan dalam al-Qur'an surat al-Zumar: [39]; 42

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فِيمَسِكُ إِلَيْهِ
 قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ
 لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; Maka dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berfikir.”⁵

⁴ Terkait dengan diterimanya do'a kepada orang yang telah meninggal dapat dilihat di Muhammad al-'Arabī ibn al-Tayyanī, *Is'āf al-Muslimīn wa al-Muslimāt bijawāzi al-Qira'ah wa wuṣūl tawābihā ilā al-Amwāt* (Tk: Nafqah Shaikh Ismāil, th).

⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 175.

Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī dalam kitabnya *Ṣafwah al-Tafāsīr* mengomentari ayat di atas bahwa kematian memiliki 2 kategori, yaitu kematian hakiki dan *ghair* hakiki. Kematian hakiki adalah kematian yang sebenarnya, yaitu berpisahnya ruh dan jasad, sementara *ghair* hakiki adalah kondisi ketika tidur (sekalipun ruh dan jasad berpisah, tapi kembali seperti semula ketika bangun tidur). Karenanya, orang yang mati dan hidup sangat dimungkinkan mengalami pertemuan, sekalipun yang mati itu tidak akan hidup dalam alam nyata.⁶

Bila dikaitkan dengan wali, hakekat wali yang dikenal *kramat* hakekatnya adalah mati, tapi sangat dimungkinkan para peziarah mengalami pertemuan dalam ranah tertentu, yang tidak dipastikan dengan panca indra. Sekalipun wali, para wali diyakini memiliki kontribusi bagi kehidupan sesuai dengan alamnya. Maka, maraknya penjual kaki lima, lahan parkir dan lain-lain tidak bisa dipisahkan dari model kontribusi yang dilakukan oleh para wali ketika memang mereka benar-benar mati dan tidak nampak dalam alam indrawi.

Dari kenyataan tersebut, maka beberapa makam yang dianggap *kramat* (karomah) –khususnya dapat dilihat di makam Sunan Ampel misalnya-- pada malam-malam tertentu, seperti malam jum’at legi, selalu menjadi tujuan para ziarah bukan hanya dari penduduk lokal Surabaya, tapi juga dari beberapa daerah di Jawa Timur bahkan se—Indonesia. Hal ini

⁶ Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr* (Bairut: Dār al-Fikr, tth), 82.

nampaknya juga terjadi di makam KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), lebih-lebih jelang musim ujian kelas⁷ atau musim liburan sekolah.

Sa'īd al-Raḥmān al-Tirāhī dalam bukunya *al-Ḥabl al-Maṭīn fī ittiba' al-Salaf al-Ṣāliḥīn* menjelaskan:

Intinya, sesungguhnya kekeramatan akan tetap lestasi bagi kewali-an dan kewalian akan lestari pula bagi para *aulia' Allah* sepanjang (tercatat) tetap menjadi wali baik ketika hidup maupun mati. Palsunya, orang wali tidak akan pernah lepas dari kewalihannya laksana Nabi yang tidak lepas kenabiannya. Jadi istilah *kramat* sekalipun tidak dibutuhkan setelah kematian, tapi hukumnya laksana hukum perbuatan shaleh yang selalu menebarkan faedah.⁸

Berdasarkan pemahaman ini menunjukkan bahwa *ngalap barakah* pada hakikatnya adalah berwasilah dengan selain Allah Swt. sebagai media untuk mendekati pada diri-Nya.⁹ Pilihan media lebih berdasarkan pada adanya kemulyaan dan kebaikan yang dikandungnya, baik manusia yang memiliki kekeramatan atau hal lain yang dianggap mulya sebab berhubungan dengan hal yang mulya, sebagaimana *ngalap barakah* dengan rambut Nabi atau para wali dan ulama' *ṣāliḥ*. Pada ulama dan auliya' Allah adalah pewarisnya; tepatnya sebagai pelanjut ajaran nabi, maka tidak salah bila kemudian mereka memiliki posisi terhormat bagi masyarakat Muslim, terlebih Muslim tradisional.

⁷⁷ Biasanya yang ramai jelang musim Ujian Akhir Negeri (UAN). Sebagaimana maklum UAN di Indonesia menjadi fenomena “menakutkan” bagi kehidupan siswa sederajat SMA/Aliyah akibatnya mistifikasi terhadapnya selalu ada sebagai bentuk alternatif cara bersikap.

⁸ Sa'īd juga menambahkan memang hal ini sulit diterima secara rasio, tapi langka terbaik bagi Muslim adalah menerima terhadap ketetapan Shari'at dan menjauhkan diri dari upaya mengikuti nafsu dan I'tiqad yang tidak lurus. Lihat Sa'īd al-Raḥmān al-Tirāhī, *al-Ḥabl al-Maṭīn fī ittiba' al-Salaf al-Ṣāliḥīn* (Turki: Maktabah al-Haqīqah, 2007), 18-19.

⁹ Lihat tuntas mengenai pemahaman istilah barakah kaitannya dengan wasilah sebagaimana di ulas oleh Muḥammad ibn 'Alawī dalam bukunya, *Mafāhīm Yajibu 'an Tuṣḥḥaha* (Dubai: Dā'irah al-Auqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah, 1995).

Untuk itu, tuduhan sebagian kalangan, yang banyak dilontarkan kalangan wahabi salafi¹⁰ dan sejenisnya— menegaskan bahwa tradisi *ngalap* barakah terhadap makam para *waliyullah* bagian dari bid'ah bahkan shirik terlalu berlebihan bahkan terkesan menjenelarisir persoalan. Alasannya, bagi mereka yang melakukannya, khususnya yang cukup kuat nilai-nilai tauhidnya, tidak akan menempatkan mereka (*waliyullah*) sebagai obyek yang dimintai agar sukses dalam mewujudkan keinginannya, tapi menjadikan mereka sebagai perantara kepada Allah melalui kebaikannya serta kedekatannya dengan-Nya. Bukan hanya itu, para *waliyullah* bagi kalangan Muslim tradisional sekalipun mati tetap dianggap masih hidup sebagai bukti pancaran kebaikannya masih dirasakan oleh masyarakat sekitar sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.¹¹

2. Landasan Normatif

Bagi masyarakat beragama khususnya agama Islam landasan normatif, baik dari al-Qur'an maupun hadis, dalam setiap praktik keagamaannya adalah hal penting, jika tidak mengatakan sebagai keharusan atau bahkan wajib.

¹⁰ Secara ideologis Wahabi dan Salafi memiliki alur berpikir yang mirip sebab istilah kelompok wahabi dinisbatkan pada Muḥammad ibn Abd al-Wahhab (1702-1787) sementara salafi adalah kelompok yang dinisbatkan pada Ahmad Taqiyuddin Ibn Taimiyah (661 H-728 H). Secara khususnya, ibn Abd Wahhab adalah pengagum pemikiran ibn Taimiyah sehingga tidak salah slogan kembali ke al-Qur'an dan hadis selalu muncul dari kedua kelompok. Jika tidak ada dalam Qur'an dan hadis, maka praktik keagamaan apapun dianggap bid'ah bahkan syirik.

¹¹ Pemahaman ini tidaklah berlebihan, berdasarkan fakta dalam kehidupan; bahwa makam para wali, misalnya makam Sunan Ampel di Surabaya, tidak pernah sepi dari peziarah. Dari situ, proses peredaran ekonomi berjalan dengan baik, kesan inilah diyakini kalangan sebagai kontribusi kebaikan Raden Rahmad (Sunan Ampel) sebagaimana juga dialami disekitar makam Gus Dur dimana masyarakat merasakan betul sejak meninggalnya peziarah cukup banyak dan perekonomian berjalan dengan ramai pula. Jika tidak ada kaitannya, bagaimana mungkin ekonomi berjalan jika memang tidak ada makam Sunan Ampel atau makam Gus Dur di wilayahnya? Inilah yang patut menjadi renungan bagi mereka yang tidak meyakini.

Praktik keagamaan yang ditemukan landasannya akan menumbuhkan keyakinan bahwa praktik keagamaan itu benar-benar anjuran agama bukan ajaran yang menyesatkan. Oleh karena itu, pendapat Yūsuf Qarḍawī dalam bukunya *al-ḥalāl wa al-ḥarām fī al-Islām* mendapatkan momentumnya yang mengatakan bahwa datangnya Islam –melalui al-Qur’an dan hadis— diperuntukkan menegaskan agar umat manusia jauh dari berbagai macam kesesatan hidup,¹² yaitu sesat dengan mem-praktikkan agama yang tidak ada dasar normatifnya secara jelas.

Adanya pemahaman unsur-unsur barakah dalam praktik keagamaan masyarakat Muslim, seperti dalam praktik ziarah dan lain-lain, juga memiliki landasan normatifnya, sekalipun dalam kenyataannya tidak ada kata tunggal antar umat Islam akibat masuknya unsur-unsur lokal mempengaruhi praktik keagamaan. Dalam konteks ini, penulis akan mengungkap normativitas pemahaman barākah dari al-Qur’an dan hadis dengan tetap memperhatikan pro dan kontra terhadap pemahamannya. Paparan ini diharapkan memberikan penjelasan bahwa tradisi *ngalap* barakah yang banyak terjadi di makam-makam para wali masih dalam konteks tradisi besar Islam, yaitu tradisi Islam yang mendapat peneguhannya dari al-Qur’an dan hadis.

Dalam al-Qur’an, kata *barakah* dan derivasinya disebutkan dalam 32 ayat. Penggunaannya yang beragam ini menunjukkan bahwa kata *barakah* dan kata yang sejenis memiliki arti yang berbeda. Hanya saja berdasarkan amatan

¹² Yūsuf al-Qarḍawī, *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1994), 22. pendapat yang hampir mirip diungkap oleh Wahbah al-Zuhāifi. Lihat Wahbah al-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Juz 1 (Damaskus: Dār al-Fikir, 2007), 19.

memastikan bahwa semua ayat yang berkaitan dengan kata *barakah* sama sekali tidak ada penegasan secara langsung mengenai hukum mencari barakah (*tabarruk*) dengan sesuatu selain Allah swt.

Namun, dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa sesuatu selain Allah memang yang benar-benar diberikan keberkahan sesuai dengan kehendak dari-Nya, misal langit, bumi, Masjid Aqsa, air dan ka'bah dan lain-lain. Salah satu ayat yang menyebutkan tentang hal ini diantaranya QS. Al-Isra' [17];1:

سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖٓ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ
الْاَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُٓ مِنْ اٰيٰتِنَاۙ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيْرُ ﴿١﴾

Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya (nabi Muhammad saw.) pada (suatu) malam dari al-Masjidil al-Haram ke al-Masjidil Aqsha yang telah kami berkahi sekelilingnya supaya kami memperlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan) Kami. Sesungguhnya dia adalah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.¹³

Dalam ayat ini disebutkan bahwa masjid al-Aqsha telah diberkahi oleh Allah. 'Afi ibn Aḥmad al-Waḥidi (w. 458 H) menafsirkan bahwa keberkahan yang diberikan Allah swt. Kepada masjid al-Aqsha karena disekitarnya terdapat buah-buahan, sungai, para nabi dan orang-orang shalih. Dengan mengutip imam Mujahid, al-Waḥidi menambahkan bahwa keberkahan yang dimiliki masjid al-Aqsha disebabkan daerah sekitarnya

¹³ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 424.

adalah tempat berdomisilinya para nabi (*maqār al-anbiyā'*) dan tempat turunnya para malaikat (*mahbat al-malāikat*).¹⁴

Selanjutnya tentang air dan Mekkah yang memiliki keberkahan (keberkahan) sesuai dengan kehendak-Nya sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya QS. Qāf [50]: 9 dan QS. Ali Imrān [3]: 96:

وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩٦﴾

Dan (di antara bukti kuasa Kami adalah bahwa) Kami menurunkan air (hujan) yang banyak manfaatnya dari langit, lalu Kami tumbuhkan, dengannya, kebun-kebun dan biji-biji tanaman yang dituai.¹⁵

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾

Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat ibadah bagi) manusia ialah yang di Bakkah (Mekkah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.¹⁶

Dua ayat di atas menggambarkan air dan ka'bah memang benar-benar diberi *barakah* oleh Allah swt. Dimana air telah memberikan kemanfaatan bagi umat manusia, termasuk Ka'bah mampu menarik manusia dari penjuru dunia untuk mengerjakan haji. Dua ayat ini, sebagaimana dikutip dari penjelasan Muhammad Idrus Ramli, adalah salah satu ayat yang digunakan oleh kalangan sunni melalui suara Sayyid 'Alawī ibn Abbās al-Malikī (w. 1971), tokoh sunni Timur Tengah,¹⁷ untuk menegaskan bahwa mengharapkan barakah (*tabarrukan*)

¹⁴ 'Ali ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Al-Wasīṭ fi tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, juz 3 (Beirut: Dār al-kutub al-Ilmiyah, 1994), 94.

¹⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 852.

¹⁶ Ibid., 91.

¹⁷ Sayyid 'Alawī ibn Abbās al-Malikī adalah ayahanda Sayyid Muḥammad ibn 'Alawī al-Malikī

selain Allah tetap dibenarkan, bahkan di shari'atkan oleh Islam selama tetap meyakini bahwa Allah sebagai penentunya.

Bermula dari larangan laskar keamanan kerajaan Saudi Arabia, yang menganut ideologi Wahabi, terhadap murid-murid Sayyid 'Alawī ketika mengambil air yang mengalir dari talang ka'bah diwaktu hujan deras disekitar ka'bah. Menurut para penjaga, Kejadian ini menuai perdebatan hebat antara Sayyid 'Alawī dari Sunni dan Syaikh Ibn Sa'di dari Wahhabi, sekalipun akhirnya menemukan kesepakatan bahwa mengambir air dari talang ka'bah dibenarkan oleh Islam dengan pembuktian sekaligus dipraktikkan juga oleh ibn Sa'di.¹⁸ Cara berpikir menggunakan al-Qur'an dan hadis serta nalar qiyas memastikan Sayyid 'Alawī memandang bahwa air yang mengalir dari talang ka'bah memiliki nilai keberkahan (kebaikan) dengan alasan air pada awalnya memang diberikan kekuatan oleh Allah kebaikan (barakah) di satu sisi dan ka'bah sendiri juga memiliki kebaikan di sisi yang berbeda.

Banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan tentang adanya keberkahan dari selain Allah, sesuai dengan kehendak-Nya. Hanya saja, sekali lagi larangan kalangan Wahabi lebih didasarkan pada cara pendekatan terhadap pemahaman teks yang berbeda. Pendekatan serba tekstual-skriptual memastikan tradisi *ngalap* barākah selalu di anggap bid'ah, khurafat bahkan syirik sebab termasuk meminta kepada selain Allah. Padahal, dalam tradisi Muslim tradisional (sunni) bahwa tradisi *ngalap* barakah sejatinya adalah berwasilah dengan media yang digunakan, sementara pada hakekatnya tujuan sejati yang diharapkan barakahnya

¹⁸ Lengkapnya tentang perdebatan ini, lihat Muhammad Idrus Ramli, *Debat Terbuka Sunni vs Wahabi; Jawaban terhadap Majalah Qiblati* (Surabaya: Binaaswaja, 2011).

adalah Allah swt. Memang perbedaan cara pandang dalam memahami al-Qur'an dan hadis memastikan terjadinya perbedaan pula dalam kesimpulan hukum. Itu artinya, perbedaan adalah keniscayaan dalam hidup beragama asal tidak saling merasa benar dan menganggap yang lain salah.

Sementara itu dalil-dalil hadis yang menjelaskan tentang mencari keberkahan (*tabarruk*) dengan selain Allah ditemukan dalam beberapa tempat sesuai dengan media yang digunakan. Muḥammad ibn 'Alawī dalam bukunya *Mafāhim yajibu 'an tuṣaḥḥaha* menyebutkan beberapa hadis yang menggambarkan beberapa media yang digunakan untuk mencari keberkahan sebagai berikut:

a. Mencari keberkahan melalui rambut nabi

روى مسلم من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى منى فأتى
الجمرة فرماها ثم أتى منزله بمبنى ونحر وقال للحلاق: خذ، وأشار إلى جانبه الأيمن ثم
الأيسر ثم جعل يعطيه الناس.

“Imam Muslim meriwayatkan dari hadis Anas ra: Sesungguhnya Nabi saw. datang ke Mina. Lantas datang dengan membawa batu dan melemparnya. Kemudian Nabi pulang kerumahnya melalui Minah dan menyembelih. Nabi berkata kepada tukang cukur rambut: ambillah, Nabi sambil menunjuk ke arah sisi kanan lantas arah sisi kiri. Setelah itu Nabi bersegera membaginya kepada yang lain.”¹⁹

Menurut Muḥammad ibn Alawī al-Malikī, secara dhahir, hadis di atas menggambarkan bahwa rambut yang dibagikan Nabi adalah rambut sebelah kiri.²⁰ Bila ditilik dari sisi makna terdalam, pada dasarnya ada maksud dan tujuan

¹⁹ Muḥammad ibn 'Alawī, *Mafāhim Yajibu 'an Tuṣaḥḥaha* (Dubai: Dāirah al-Auqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah, 1995), 223.

²⁰ Ibid.

yang diinginkan dari upaya Nabi membagi rambutnya kepada sahabat; salah satunya agar menjadi media berharap barakah dari rambut Nabi. Pemahaman ini diambil dari cara berpikir *qiyāsī* bahwa nabi Muhammad adalah orang yang mulya bahkan diberi otoritas memberikan syafa'at kepada orang lain, , maka berwasilah dan *ngalap barakah* dengan rambut Nabi juga tidak ada larangan, bahkan bagian dari memulyakannya.

b. Mencari keberkahan melalui keringat nabi

وفي رواية عند مسلم: دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عندنا فعرق فجاءت أمي بقرورة فجعلت تسلت العرق فيها فاستيقظ فقال: يا أم سليم! ما هذا الذي تصنعين؟ قالت: هذا عرقك نجعله في طيننا وهو من أطيب الطيب.

Dalam salah satu riwayat –menurut Muslim--: Suatu ketika Nabi saw. datang kepada kita (para sahabat). Beliau berkata dan lantas mengalir keringatnya. Ummi (Sulaim) datang dengan membawa botol untuk bersegera menuju air keringat itu agar dialirkan ke dalam botol. Nabi lantas bangun dan berkata: wahai Ummi Sulaim! Apa yang kamu lakukan?. Ummi Sulaim menjawab: ini adalah keringat anda, yang kami jadikan wangi-wangian. Keringat itu adalah minyak wangi yang paling baik.²¹

Hadis ini menurut Muḥammad ibn ‘Alawī, dapat dipahami bahwa Nabi melihat dan membenarkan apa yang dilakukan oleh Ummu Sulaim. Pemahaman ini pula tidak perlu diperdebatkan secara panjang lebar, kaitannya perilaku Ummu Sulaim yang menjadikan air keringat Nabi sebagai minyak wangi atau yang dimaksud Ummu Sulaim adalah *ngalap barakah* melalui keringat nabi.²²

²¹ Ibid., 227.

²² Ibid., 225-226.

c. Mencari keberkahan dengan memegang rambut nabi

عن عبد الله بن موهب قال أرسلتني أمي إلى أم سلمة رضي الله عنها بقدرح من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر من شعر النبي صلى الله عليه وسلم فكان إذا أصاب الإنسان عين أو شيء بعث إليها فتمخضه له فيشرب منه فاطلعت في الجللجل فرأيت شعرات حمراء.

Dari Abdullah ibn Mauhib, ia berkata: ibuku mengutusku menghadap Ummu Salamah r.a. dengan membawa secawan air. Kemudian Ummu Salamah membawa sejenis botol perak yang berisi beberapa rambut Nabi saw. jika ada orang yang terkena ain atau sesuatu, maka dibawa kepadanya, lalu Ummu Salamah mencelupkannya ke dalam air, dan orang tersebut memintanya. Aku melihat botol perak itu dan orang tersebut meminumnya. Aku melihat botol perak itu dan aku melihat ada beberapa rambut merah.²³

Hadis ini, menurut Muḥammad ibn Alawi al-Maliki, adalah gambaran mengenai perilaku sahabat yang *ngalap barakah* melalui rambut Nabi saw. agar sembuh dari segala penyakit.²⁴ Pemahaman ini sekali lagi menggambarkan nalar *qiyāsi* bahwa bila memulyakan Nabi sangat dianjurkan, maka memulyakan sebagian darinya juga dibenarkan. Artinya, *ngalap barakah* dengan rambut Nabi untuk kesembuhan penyakit tidak dilarang oleh agama bahkan dianjurkan sesuai kemanfaatan yang diperoleh dengan bukti penyakitnya juga disembuhkan dengan seijin Allah swt.

Dalil-dalil hadis di atas cukup menggambarkan bahwa *ngalap barakah* dengan selain Allah tidak ada larangan yang tegas, selama tetap menjadikan Allah sebagai penyebab pertama. Sementara itu, dengan selain Nabi dari para ulama' dan para auliya', maka dapat dipahami yang dimaksud adalah

²³ Ibid., 227.

²⁴ Ibid., 222.

menempatkan dapat memperoleh kemulyaan Nabi sebab mereka adalah para pewarisnya. Karenanya, Muḥammad ibn ‘Alawī menegaskan sebagai berikut:

Ada kekeliruan yang dilakukan banyak orang dalam memahami *ngalap* barakah dengan Nabi saw. atau peninggalannya, keluarganya dan para pewarisnya dari para ulama dan auliya’ ra. Mereka memandang apa yang dilakukannya tergolong syirik dan sesat akibat cara pandangan mereka yang sempit dan lemahnya pola berpikirnya.²⁵

Pernyataan Muḥammad ibn Alawī memberikan sinyal bahwa *ngalap* barakah dengan para pewaris Nabi –dari para ulama dan auliya’-- dapat dibenarkan sebab mereka adalah pelanjut misi kenabian, tepatnya misi melanjutkan kebenaran *ilāhiyyah* dengan penegasan pada peng-esaan kepada Allah swt., sekaligus membenaran kepada nabi Muhammad. Pendapat ini juga mendapat membenaran dari Habib Zainal Abidin, yang menegaskan bahwa *ngalap* barakah dengan para orang baik (*ṣalih*) hakekatnya adalah wasilah. Artinya, segala efek yang ditimbulkan sejatinya Allahnya sebagai penentu utama, sementara ulama dan auliya’ adalah mereka-mereka yang benar dekat dengan-Nya.²⁶ Kedekatan ulama dan auliya’ kepada Allah dipandang pantas sebagai wasilah, ketika peziarah ini sama sekali tidak memiliki kedekatan disebabkan prilaku hidupnya yang kurang total dalam mengabdikan mengikuti perintah dan larangan-Nya.

Di samping al-Qur’an dan hadis, bukti yang membenarkan bahwa praktik *ngalap* barakah dibenarkan dalam Islam bahkan dishari’atkan adalah praktik keagamaan yang dilakukan para ulama’ *madhāhib*, sekalipun di kalangan Muslim

²⁵ Ibid., 223.

²⁶ Zainal Abidin bin Ibrahim, *Tanya Jawab Akidah Ahlussunnah wal jama’ah*, terj. Fadlil Sa’id An-Nadwi (Surabaya: Khalista, 2009), 67-73.

tektualis-skriptualis masih diperdebatan. Salah satunya, Saʿīd al-Raḥmān menyebutkan riwayat yang menjelaskan bahwa salah satu etika doʿa Imam Shafiʿi adalah *ngalap* barakah melalui Abū Hanifah ra. dengan datang ke makamnya untuk shalat dua rakaʿat dan berdoʿa dekat makam Abū Hanīfah agar segala hajatnya dikabulkan. Dengan ijin Allah maka hajatnya cepat terwujud.²⁷

Dalam tradisi tarekat, pemahaman atas *barakah* berkembang yang selalu dihubungkan dengan pendiri tarekat itu sendiri. Misalnya, tarekat Qadariyah melalui pengikutnya selalu menggunakan nama Syaikh Abdul Qadir al-Jailani sebagai media berdoʿa dan mendekati diri kepada Allah swt. Bahwa, *manāqibnya*²⁸ selalu dibaca sekaligus diyakini dengan *barakah* bacaannya—serta dengan kehendak-Nya—dapat terkabulkan keinginan yang diungkapkan oleh para pembacanya setiap akhir bacaan *manāqib*.²⁹

Itulah praktik keagamaan, tidak cukup hanya dilihat sebelah mata, apalagi mudah membidʿahkan bahkan mengkafirkan para pembaca *manāqib*. Perlu kearifan cara pandang sebab dalam praktiknya ada dialektika yang selalu menyertai praktik ini dan diyakini kebenarannya, yaitu normatifitas pesan agama dan unsur-unsur lokalitas.

²⁷ Riwayat ini dapat dilihat dalam Saʿīd al-Raḥmān, *al-Ḥabl al-Maḥīn*, 20.

²⁸ *Manaqib* adalah buku tentang biografi tokoh, misalnya, *manaqib* Syaikh Abdul Qadir Jailani. Tapi *manaqib* tidaklah seperti buku biografi pada umumnya, tapi memiliki nilai-nilai spiritualitas sebagaimana *manaqib* Syaikh Abdul Qadir, yang diyakini memiliki keberkahan bagi pembacanya. Tidak salah ada yang menghatamkan *manaqib* Syaikh Abdul Qadir sebagai wirid-an dalam mewarnai peribadatan harian.

²⁹ Martin van Bruinessen menjelaskan bahwa pembacaan *manaqib* ada kalanya juga dijadikan ritual yang mengikuti pertunjukan debus, khususnya di wilayah Serang Banten. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 240-243.

Berdasarkan landasan normatif di atas dan contoh perilaku ulama terdahulu, penulis mengambil kesimpulan bahwa tradisi *ngalap barakah* memiliki landasan normatifnya dalam Islam sehingga tetap dibenarkan, bahkan disyari'atkan. Artinya, memang harus diakui perdebatan tidak bisa dihindarkan antar Muslim akibat adanya perbedaan cara memaknai ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi dan praktikkan keagamaan yang dilakukan para ulama *al-salafus al-ṣāliḥ*. Di luar itu, harus diakui bahwa cara pandang yang sempit terhadap tradisi *ngalap barakah* bukan hanya berujung pada perdebatan yang tidak pernah berhenti, tapi akan mengancam sendi-sendi pendekatan kultural dalam menyebarkan Islam di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang hidup dalam lingkup budaya lokal.

3. Barakah Sebagai Paradigma

Bagi kalangan Muslim tradisional, unsur *ngalap barakah* dalam praktik keagamaan lokal nampaknya telah menjadi cara pandang masyarakat atau lebih layak disebut sebagai bagian dari paradigma lokal (*local paradigm*). Hal ini terjadi bukan hanya sekedar keberadaannya memiliki landasan normatif, baik al-Qur'an maupun hadis tapi kearifan lokal yang dikandungnya menuntut pelakunya mengikuti nilai-nilai budaya leluhur, sekalipun dalam kenyataannya nilai-nilai modern sedikit mengalami persinggungan.

Munculnya cara pandang ini menggambarkan bahwa seseorang selalu menginginkan dalam hidupnya perubahan yang lebih baik. Dengan *ngalap barakah* ke makam para wali –misalnya—intinya adalah mengharap agar Allah

swt. berkenan mengabdikan apa yang dicita-citakan baik keteguhan spiritual maupun penguatan materi dengan menjadikan para wali ini sebagai perantara.

Realitas dan kepercayaan ini yang kemudian makam-makam para wali menjadi obyek ziarah, termasuk makam leluhur. Bagi masyarakat Jawa, khususnya, makam wali Sanga telah menjadi sasaran berziarah yang konon tidak sedikit waktu dan harta digunakan untuk acara ini. Fenomena ini yang kemudian berkembang dengan munculnya travel-travel yang menyediakan penyewaan bis kota dan kendaraan lainnya untuk kepentingan ziarah wali Sanga, bahkan tidak dirasakan bahwa pemerintahan kota maupun propinsi juga menikmati manfaat dari penataan ruang dan tempat parkir para peziarah.

Paradigma *barakah* tidak cukup hanya dilihat dari sisi normatifnya belaka, apalagi bila ditelusuri memang memiliki landasan normatifnya hingga dibenarkan bagi kalangan Muslim tradisional. Karenanya, secara kultural ada dua makna yang dapat dilihat implikasi paradigma *barakah*, khususnya ketika masyarakat Muslim men-tradisikan ziarah kubur kemakam para wali dan orang-orang yang memiliki jasa dalam hidupnya, seperti orang tua dan sejenisnya.

Pertama, makam adalah media untuk mengingat (*al-tadzkiir wa al-'Itibar*). Artinya, pelaku ziarah dengan melakukan ritus ziarah ke makam para wali bahwa kehidupan tidak akan kekal.³⁰ Manusia akan mengalami apa yang disebut kematian, yang dilanjutkan akan melanjutkan proses persinggahan sesuai dengan

³⁰ Dalam prakteknya etika berziarah, menurut Sa'īd al-Rahmān, diantaranya menghadap arah kuburan, menghadap kiblat dengan membaca istighfār, membaca al-Qur'ān, do'a atas hajat yang diinginkan dan lain-lain. Lihat lengkapnya Sa'īd al-Rahmān, *al-Ḥabl al-Matīn*, 27.

siklus-siklus yang dijelaskan oleh agama hingga mempertanggung-jawabkan segala aktivitasnya dihadapan Allah swt.

Implikasi dari berkembangnya kehidupan modern salah satunya adalah maraknya cara pandang materialisme. Materialisme sebagai paham menganggap bahwa materi adalah satu-satunya ukuran dari keberhasilan seseorang, hingga hilanglah nilai-nilai spiritualitas dalam kehidupan masyarakat. Antar sesama saling sikut sekedar untuk memastika penumpukan harta itu berhasil, tanpa memperhatikan halal atau haramnya. Bahkan, pada akhirnya tidak sedikit masyarakat modern mudah stres dalam mengarungi kehidupannya. Kondisi ini yang kemudian ziarah kubur mendapatkan momentumnya dikalangan masyarakat sebagai sarana mengingat Tuhan, sekaligus mengingatkan diri sendiri bahwa kehidupan dunia tidaklah kekal. Oleh karenanya, kematian adalah awal dari proses pertanggung jawaban terhadap apa yang dilakukan selama di dunia ini sehingga sudah seyogyanya kemudian manusia tidak hanya melulu memikirkan dunia dengan mengabaikan nilai-nilai spiritual yang menjadi bekal abadi kelak.

Kedua, menyadari bahwa kearifan lokal yang ada dalam praktik keagamaan, khususnya dalam tradisi ziarah sekedar untuk *ngalap* keberkahan. Masuknya nilai-nilai lokal ini yang kemudian memberikan pelajaran bahwa tradisi lokal bukan untuk dipertentangkan dengan normatifitas agama, sepanjang tidak ada larangan secara jelas. *Al-ādah muḥakkamah*, adat adalah bagian dari hukum, adalah prinsip *uṣul a-fiqh* yang sering digunakan kalangan Muslim tradisional. Prinsip ini memastikan bahwa tidak semuanya adat istiadat masyarakat itu bertentangan dengan nilai-nilai agama, bahkan lebih dari itu

selama adat istiadat itu tidak bertentangan dengan prinsip agama dan memberikan masalah bagi umat selama itu pula adat itu layak dijadikan bagian penentu hukum Islam.

Pola pendekatan normatif di satu sisi dan bersikap arif terhadap lokalitas di sisi yang berbeda, menurut Muhammad Tholha Hasan, adalah strategi kreatif para penyebar awal Islam (wali songo), ketika mendakwakan Islam di bumi Nusantara dengan keragaman suku, agama dan etnis.³¹ Langkah ini yang kemudian menempatkan posisi normatif sebagaimana ditafsirkan tidak hanya melihat teks keagamaan apa adanya, tapi memandang perlu mengungkap (*rekonstruksi*) makna luhur dibalik teks normatif tersebut yang dikenal dalam kajian fikih dengan sebutan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Tradisi *ngalap barakah* dalam ritual masyarakat Muslim Jawa memang cukup beragam dan menandakan bahwa praktiknya tidak tunggal. Dalam konteks tujuan umumnya, bahwa *ngalap barakah* bertujuan ideal terkait dengan perubahan standar hidup manusia menuju lebih baik, sekalipun unsur-unsur lokal yang beragam turut mempengaruhi praktik keagamaan, sekaligus menjadi petanda bahwa bangsa ini bukan hanya kaya alamnya. Keragaman praktik keagamaan yang di dalamnya terdapat unsur ngalab barakah disinyalir tidak saja dipahami dari nilai-nilai Islam, tapi telah membaur dengan kepercayaan lokal. Hubungan kedua nilai ini yang kemudian memastikan praktik keagamaan ini sulit hilang sekalipun kelompok wahabi-salafi selalu melakukan gugatan dengan

³¹ Pola ini sebenarnya memiliki pembenaran, jika mau melihat secara kritis terhadap perilaku Muhammad saw. dalam mendakwakan Islam, yang tidak sepenuhnya ia menolak semua tradisi, sepanjang tidak ada larangan secara tegas. Lihat Muhammad Tolha Hasan, *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Prees, 2005), 209-273.

mengkampanyekan bahwa praktik keagamaan lokal penuh dengan unsur bid'ah bahkan syirik.

Namun, paradigma *barakah* di satu sisi dan masuknya unsur lokal di sisi yang berbeda mendorong para penganut agama untuk selalu memperhatikannya. Bukan hanya karena ditegaskan secara normatif kebolehan, tapi lebih pada memandang keragaman budaya bangsa sehingga harus diselamatkan agar karakteristik bangsa ini tetap terjaga sepanjang zaman. Ragamnya praktik lokal ini merupakan keunikan bangsa yang mungkin tidak dimiliki oleh bangsa-bangsa yang lain. Jadi paradigma barakah, khususnya dalam konteks ziarah kubur, layak dijadikan momentum dalam refleksi diri sebagaimana fenomena *ngalap* barakah terjadi di berbagai makam para wali di pulau Jawa, bahkan di Indonesia secara umum.

B. Agama Lokal; Varian Praktik Keagamaan

Secara normatif, agama (Islam) hadir --melalui nabi Muhammad Saw—membawa misi keagamaan yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadith. Misi-misi keagamaan kemudian ditafsirkan ulang oleh umatnya melalui para penafsir, setelah Muhammad meninggal dengan mewariskan. Berdasarkan tafsir yang beragam itu kemudian praktik-praktik keagamaan yang dilakukan oleh pemeluknya mengalami proses yang beragam, tidak tunggal sekaligus memperoleh pembedaannya dalam setiap praktik keagamaan setelah berakulturasi dengan nilai-nilai lokal. Persinggungan interpretasi agama --dalam praktiknya—dengan lokalitas menghasilkan

potret keagamaan lokal, yang terkadang berbeda dengan lokal lain dengan segala perbedaan yang dimilikinya.

Unsur-unsur lokal diakui turut memberikan arti tersendiri dalam memaknai teks-teks normatif Islam, meskipun juga ada kelompok tektualis-skriptual tetap mempertahankan pahamnya atas otoritas teks normatif agama terhadap lokalitas. Keunikan unsur-unsur lokal berpengaruh kemunculan karakter unik praktik-praktik keagamaan lokal, misalnya tradisi ziarah slametan, nyadran dan lain-lain.

Kombinasi normatif dengan lokalitas menghasilkan praktik keagamaan yang khas dan unik. Kekhasan praktik keagamaan mendorong beberapa peneliti luar meneliti budaya lokal dan kaitannya dengan praktik keagamaan lokal di Indonesia. Sekalipun begitu, realitas ini tetap menerima proses perubahan seiring dengan perubahan cara pandang masyarakatnya dalam melihat dan memaknai kehidupan. Dengan demikian, mengutip pandangan Nur Syam, proses perubahan itu kemudian meniscayakan adanya pelebaran konsep tradisi kecil dan tradisi besar yang tidak hanya nyata dalam agama, ritual dan mitos, tapi juga melebar ke perilaku sosialnya.³²

Salah satu peneliti luar yang cukup berjasa dalam meneliti agama lokal adalah Clifford Greertz.³³ Dikatakan berjasa sebab tesisnya tentang Abangan, Santri dan Priyai mampu melahirkan peneliti-peneliti lain setelahnya baik dari luar maupun peneliti lokal untuk melakukan penelitian

³² Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 192-193.

³³ Posisinya sebagai pemuka madzab antropologi simbolik interpretatif, yang melahirkan pendukung dan penentang yang luar biasa.

yang sama, khususnya tentang agama lokal dalam konteks budaya Indonesia. Keunikan tradisi lokal dalam kultur Indonesia menjadi salah satu alasan Greertz melakukan penelitiannya di Indonesia, sekalipun sebagai peneliti ia tetap tidak bebas nilai dari keberadaannya sebagai orang luar (*outsider*) yang meneliti lokal lain, bukan daerahnya.

Setelah Greertz menuliskan hasil penelitiannya mengenai Islam Jawa di Mojokuto, yang terangkum dalam bukunya *Religion of Java*³⁴ terbit, banyak pihak yang menyangkal bahkan mengkritiknya sekalipun tidak sedikit mereka yang berpihak dalam logika berpikir Greertz. Para peneliti yang mengkritik –bahkan menolak-- tesis Greertz adalah Mark Woodward, Muhaimin, John Ryle Bartholomew dan sebagainya. Sementara itu, Andrew Beatty dan Erni Budiwati adalah diantara peneliti yang menerima hasil kesimpulan Greertz dalam menafsirkan keunikan tradisi keagamaan lokal di Indonesia, terkhusus dalam konteks masyarakat Mojokuto.

Dari perdebatan di atas lantas, maka banyak istilah yang kemudian muncul dalam memberikan nama bagi agama lokal dengan ragam praktik keagamaannya dan argumentasi dari beberapa peneliti, misalnya Islam praktis, Islam akulturatif, Islam Akomodatif, Islam Kolaboratif dan lain-lain. Kesimpulan beragam yang dihasilkan dari setiap peneliti menggambarkan bahwa latar belakang peneliti, obyek yang diteliti serta metode yang digunakan cukup berpengaruh dalam menghasilkan kesimpulan. Setiap daerah menggambarkan lokalitasnya sendiri dalam beragama. Keunikan ini yang

³⁴ Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Aswab Mahasin. Lihat lengkapnya, Clifford Geertz, *Abangan, Santri, priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981)

kemudian tafsiran Greertz atas Islam Jawa tidak bisa digeneralisir terhadap daerah-daerah lain yang bukan menjadi obyek penelitian.

Dari perdebatan di atas lantas, banyak istilah yang kemudian muncul dalam memberikan nama bagi “agama lokal” dengan ragam praktiknya dan argumentasi-argumentasi para peneliti, misalnya Islam praktis, Islam akulturatif, Islam Akomodatif dan lain-lain. Kesimpulan beragam yang dihasilkan oleh setiap peneliti menggambarkan bahwa latar belakang peneliti, obyek yang diteliti serta metode yang digunakan cukup berpengaruh dalam menghasilkan keragaman kesimpulan. Setiap daerah menggambarkan lokalitasnya sendiri dalam beragama. Keunikan ini yang kemudian dapat dimaknai bahwa Islam Jawa yang ditafsirkan Greertz tidak bisa digeneralisir menggambarkan kondisi Islam Jawa yang ada di daerah lain.

Agama lokal menggambarkan varian-varian praktik keagamaan dilakukan sekaligus ditafsirkan oleh pemeluknya. Tapi, bila diamati praktik-praktik keagamaan yang dilakukan pendudukan lokal pada pokoknya tetap memiliki kaitan erat dengan aspek-aspek keagamaan. Bila disimpulkan ada tiga aspek keagamaan yang memiliki hubungan erat dengan praktik keagamaan, yaitu kekuatan Ghaib, sakralitas dan ritual.³⁵ Tiga aspek ini saling melengkapi, tidak berdiri sendiri. Artinya, kepercayaan terhadap hal ghaib telah menjadi karakter agama –bahkan harus diimani—sebagaimana di dalam ada nilai-nilai yang harus disakralkan melalui praktik ritual-ritualnya.

³⁵ Menurut Bustanuddin Agus aspek-aspek agama yang mesti ada dalam kehidupan beragama adalah; kepercayaan kepada kekuatan ghaib, sakral, ritual, umat beragama dan mistisisme. Lihat Burhanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: Rajagrafindo, 2006), 59-114.

Kepercayaan pada kekuatan ghaib adalah salah satu aspek yang cukup berarti bagi pemeluk agama.³⁶ Aspek ini yang kemudian menjadikan agama berbeda dengan paham-paham lain, misalnya materialisme, sekularisme, positivisme, sosialisme, komunisme dan lain-lain. Dengan berpangkal pada kekuatan ghaib, maka para penganut agama –sebagaimana ditambahkan oleh Agus—akan mempercayai tentang Tuhan, makhluk halus,³⁷ ruh nenek moyang, para ruh pahlawan dan lain-lain.³⁸

Penganut agama dalam kesehariannya memiliki kepercayaan pula pada nilai-nilai yang dianggap sakral. Kata sakral dimaksudkan untuk menyebut sesuatu yang dianggap suci, berbeda dengan yang biasa-biasa saja (*profane*).³⁹ Kepercayaan penganut agama atau penduduk lokal pada hal yang dianggap sakral tidak bisa dilepaskan dari keyakinannya bahwa dibalik alam nyata dipastikan ada alam yang lain. Sesuatu yang dianggap sakral diyakini telah memiliki sisi kekeramatan yang tidak dimiliki yang lain.

Jenis hal-hal yang disakralkan tidaklah menentu, bergantung pada *konstruksi* masyarakat lokal terhadap sesuatu yang dipercayai sakral, misalnya tempat ibadah, kitab suci dan lain-lain. Al-Qur'an, misalnya, bagi kalangan Muslim tergolong kitab yang dianggap sakral sehingga diantara

³⁶ Dikatakan berarti sebab al-Qur'an sendiri menjelaskan bahwa salah satu karakteristik orang yang beriman, di samping mengerjakan sholat, ternyata juga harus mengimani terhadap hal-hal yang ghaib. Lihat, Q.S. Al-Baqārah [2]; 1-4.

³⁷ Greertz menyebutkan jenis-jenis makhluk halus dalam kepercayaan lokal masyarakat Jawa, misalnya Memedi, Lelembut, Tuyul, Demit dan Danyang. Untuk lebih jelasnya mengenai kepercayaan ini lihat Geertz, *Abangan, Santri, priyayi...*, 13-37

³⁸ Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia*, 61.

³⁹ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa sakral adalah suci; keramat. Tempat ini dianggap-oleh penduduk setempat. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan Bahasa, 2008), 1343.

meyakini bahwa untuk memegangnya seorang Muslim harus dalam keadaan bersuci. Bahkan sapi bagi kalangan tertentu –khususnya masyarakat Hindu— dianggap suci sehingga tidak patut untuk disembelih.⁴⁰ Begitu juga seorang ulama yang diyakini sebagai *waliyullah* bagi Muslim tradisional, khususnya, sangat disakralkan bahkan makamnya menjadi jujukan untuk berziarah; sebagai pengobat rindu serta penyegar bagi kegersaangan spiritual..

Aspek keagamaan lainnya yang berhubungan dekat dengan praktik keagamaan adalah ritual. Ritual dipahami oleh Hornby dalam bukunya *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* –sebagaimana juga dikutip oleh Agus—adalah

“Kata sifat (adjective) dari rites dan ada juga yang merupakan kata benda. Sebagai kata sifat, ritual adalah segala yang dihubungkan atau disangkutkan dengan upacara keagamaan, seperti ritual dances, ritual laws/. Sedangkan sebagai kata benda adalah segala yang bersifat upacara keagamaan, seperti upacara Gereja Katolik.”⁴¹

Dari pengertian ini, maka ritual adalah aktivitas penganut agama atau kepercayaan dalam menyikapi atau menghormati sesuatu yang dianggap sacral atau terhormal. Karenanya, Ritual ini juga tidak bisa dilepaskan dengan aspek sebelumnya, khususnya kepercayaan pada nilai-nilai kesakralan. Dalam praktiknya, ritual-ritual keagamaan tidaklah tunggal bahkan beragam sesuai dengan nilai-nilai lokal yang mempengaruhinya.

⁴⁰ Kesakralan hewan Sapi nampaknya bagi masyarakat Kudus, khususnya, cukup dikenal, bahkan Sunan Kudus, salah satu Wali Sanga penyebar Islam di tanah Jawa, mendakwahkan Islam melalui pendekatan kultural melalui langkah arif dalam menyikapi budaya lokal. Salah satu dakwah Sunan Kudus adalah larangan bagi masyarakat untuk menyembelih Sapi, sekalipun secara syar’i tidak ada larangan. Langkah ini diyakini untuk menghindari “gesekan” atau pertengkaran dengan masyarakatnya yang belum memeluk Islam. Lihat, http://id.wikipedia.org/wiki/Sunan_Kudus. di akses tanggal 20 Pebruari 2013.

⁴¹ Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia*, 96.

Sekalipun dalam satu tema, misalnya ritual pernikahan, kita bisa menyaksikan perbedaan terjadi diberbagai daerah dalam hal-hal tertentu, sekalipun pada prinsip umumnya memiliki kesamaan.

Tiga aspek yang telah disebutkan, bila dikaitkan dengan varian-varian praktik keagamaan lokal sangat jelas kaitan dan maknanya. Andrew Beatty nampaknya memiliki kontribusi dalam mengungkap makna beberapa varian keagamaan di Jawa, sekalipun penelitiannya menggambarkan secara spesifik mengenai masyarakat Banyuwangi. Tradisi keagamaan lokal yang tetap dilestarikan –tegas Beatty—diantaranya *slametan*.⁴²

Terlepas dari perdebatan keberadaan tradisi *slametan* dilihat dari hubungan normatifitas agama dan budaya, sebagaimana juga diakui Beatty, nampaknya tradisi ini masih tetap marak dilakukan oleh masyarakat Jawa. Aspek-aspek keagamaan yang memuat kepercayaan ghaib, sakralitas dan ritual nampak sekali dalam *slametan* buyut, yaitu ritual keagamaan untuk menghormati para leluhur desa. Dari sini, ada kepercayaan manfaat kepada *buyut* karena tidak nampak, jika tidak mengatakan ghaib, ada juga nilai-nilai yang diyakini sakral oleh masyarakat hingga dilakukan ritual yang melibatkan banyak orang, dari yang punya hajat hingga juru kunci makam.

Dengan masih maraknya aspek keagamaan, minimal tiga aspek yang telah disebutkan, maka varian praktik keagamaan lokal tetap menampakkan diri sebagai pemandangan fenomenologis bagi masyarakat lokal sebab agama tidak cukup hanya dipahami, tapi dipraktikkan melalui pergumulan budaya

⁴² Andrew Beatty, *Variasi Agama Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 192-193

lokal. Ketika dipraktikkan, maka keragaman akan terjadi sesuai dengan kecenderungan memahami agama sekaligus kaitannya dengan budaya lokal yang niscaya mempengaruhinya.

C. Tradisi Lokal di Mata Islam Tradisional

Tradisi lokal cukup subur perkembangannya di Indonesia seiring dengan keragaman penduduknya di berbagai kepulauan. Satu daerah menggambarkan tradisinya sendiri, sekalipun dalam normatifnya memiliki sumber yang sama. Suburnya tradisi lokal dalam praktik keagamaan memiliki beragam penyebutan, baik berkaitan dengan alam, manusia maupun Tuhan sang pencipta, misalnya tradisi *slametan*⁴³, *nyadran*⁴⁴, *tingkeban*⁴⁵, ziarah ke makam leluhur dan lain sebagainya.

Pada intinya, keragaman praktik lokal ini menandakan bahwa masyarakat tradisional memiliki caranya sendiri dan keyakinan dalam setiap pelaksanaan ritus keagamaan. Salah satu keyakinan itu bahwa ritual dalam praktik keagamaan tidak saja menyadarkan pelakunya akan kenyataan hidup yang saling berhubungan (alam, manusia dan Tuhan), tapi juga menjadi sarana pengharapan atas mimpi-mimpi yang diinginkan tentang kehidupan; tepatnya misalnya kehidupan yang penuh damai, tanpa konflik, kehidupan yang penuh dengan keberkahan dengan keyakinan bahwa keberkahan hidup tidak cukup dilihat dari melimpahnya harta benda, tapi ketenangan dalam mengarungi kehidupan nyata.

⁴³ Slametan adalah ritus keagamaan untuk mendo'akan orang yang hidup maupun yang meninggal. Modelnya beragam sesuai dengan kearifan lokalnya, sekalipun ada beberapa kemiripan, misalnya ada kemenyan, ada sesajen, sambutan, dan do'a-doa. Lihat lengkapnya, Ibid., 35-70.

⁴⁴ Tradisi nyadran biasa dilakukan dengan membaca tahlil dan dzikir, yang pada intinya adanya do'a untuk para leluhur, termasuk leluhur yang membuka awal dari sebuah desa. Tradisi ini biasanya dilakukan menjelang datangnya bulan puasa Ramadhan.

⁴⁵ Ritus tingkeban dalam tradisi Muslim Jawa juga dikenal dengan sebutan mitoni, yang memiliki akar kata dengan *Pitu* (tujuh). Karenanya, ritual ini intinya adalah do'a-do'a berkaitan dengan usia kehamilan ke tujuh bulan dengan harapannya agar anak yang akan lahir diberi keselamatan dan jauh dari berbagai bencana hidup.

Suburnya tradisi lokal ini juga ditopang dengan masih kuatnya Islam tradisional tumbuh dan berkembang dengan karakteristiknya yang unik. Istilah Islam tradisional selalu dilawankan dengan Islam modern, yaitu komunitas Islam yang cukup serius memperhatikan tradisi dalam setiap praktik kehidupan.⁴⁶ Pergumulan Islam tradisional dengan tradisi lokal adalah pergumulan yang saling menguatkan.

Di Indonesia, lahirnya NU sebagai organisasi keagamaan sering kali dikaitkan dengan peneguhan mandat berkembangnya Islam tradisional. Bahkan mengutip Kacung Marijan, lahirnya NU dipandang sebagai organisasi para ulama' tua pedesaan dengan karakteristiknya dalam beragama cenderung kultural, intelektual sederhana, bersifat sinkretik dan oportunistis dalam praktik politik.⁴⁷ Kenyataan ini yang memungkinkan NU selalu berada di garda terdepan dalam upaya mempertahankan tradisi lokal sebagai bagian dari cara-cara mendakwahkan Islam dari zaman ke zaman.

Tapi, kesimpulan kurang tepat, jika tidak mengatakan salah, bila mengaitkan Islam tradisional dengan NU lebih didasarkan pada pandangan tokoh modernis Deliar Noer, yang mengatakan bahwa Islam tradisional cenderung menolak perubahan.⁴⁸ Penilaian ini terkesan positivistik, padahal dalam perkembangannya NU merespon betul logika berpikir modern, sekalipun tetap tradisional, misalnya menerima Pancasila sebagai azas

⁴⁶ Jika dikaitkan dengan gerakan (gerakan Islam tradisional), maka yang dimaksud adalah gerakan yang tradisi Islam sebagai suatu realitas spiritual di tengah modernitas. Lihat Seyyed Hoseein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 91

⁴⁷ Kacung Maridjan, *Qua Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992), 223.

⁴⁸ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), 242.

bernegara sebelum kelompok lain menerimanya, sembari dalam praktiknya selalu mengedepankan cara-cara bermadhab dalam menentukan putusan hukum. Sementara mereka yang berpikiran modern, lebih bersikap terlambat bahkan terkesan dalam konteks pemahaman teks keagamaan terkesan tekstualis-skriptualis

Oleh karena itu, terkait dengan penyikapan terhadap tradisi lokal, kalangan NU nampaknya tidak jauh berbeda dengan pemahaman kalangan sunni pada umumnya, khususnya ketika memahami teks-teks normatif keagamaan. Misalnya, tradisi ziarah ke makam para wali tidak pernah ditentang bahkan menjadi anjuran. Tentang hal ini sebenarnya dapat dilihat dari putusan Konferensi Besar PBNU ke-2 di Jakarta tahun 1961. Bahkan forum tertinggi secara umum menegaskan bahwa mengadakan ziarah kubur dan *tahfīl* adalah boleh termasuk agenda-agenda di dalamnya seperti memberikan makanan kepada mereka yang hadir, bacaan al-Qur'ān serta ceramah agama.⁴⁹

Banyak fatwa yang dilakukan oleh kalangan kiai, baik secara perorangan maupun berkelompok dalam membenarkan praktik-praktik lokal sepanjang tidak ada hal-hal esensial yang bertentangan dengan prinsip agama, khususnya peng-esaan kepada Allah swt. Namun, pada intinya semua fatwa itu memiliki kemiripan alasan mengenai praktik keagamaan lokal.

⁴⁹ Fatwa ini dipandang oleh para ulama NU bahwa praktik keberagaman tersebut telah ada teladannya. Kalau tidak dari nabi atau perbuatan para sahabat-sahabatnya. Lihat Muzammil Qomar, *NU Liberal; dari Tradisionalisme Alhussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 81.

Pada intinya, tradisi lokal sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip agama tidaklah ada larangan. Oleh karenanya, fatwa yang mengatakan praktik keagamaan lokal, khususnya tradisi ziarah dan *ngalap barakah* di makam para ulama dan auliya' bagian dari praktik bid'ah dan syirik adalah sikap yang berlebihan; bahkan fatwa ini bila diamati secara jernih akan berbenturan dengan tradisi lokal yang beragam. Biarlah tradisi itu berkembang apa adanya, tidak perlu ada perubahan secara total, tapi pada sisi yang berbeda nilai-nilai Islam diharapkan mampu mengisi dan mewarnainya. Tradisi lokal bukanlah tujuan, tapi sarana laksana tradisi lokal adalah “wadah” dan airnya dalam nilai-nilai Islam. Maka, bacaan al-Qur'an atau shalawat Nabi dalam mengiringi praktik keagamaan lokal adalah potret kombinasi yang layak dilestarikan, yang bagi kalangan dikenal dengan sebutan dakwah kultural.

Langkah ini penting, bukan hanya mampu menegaskan keberagaman Muslim itu tetap estari, tapi juga berkaitan dengan kearifan lokal (*local wisdom*). Sejatinya tradisi lokal menggambarkan akan karakteristik sebuah bang. Dengan menghabisi secara total memungkinkan ada prose penghilangan karakter bahkan akan sedikit merusak nilai-nilai kecintaan pada bangsanya sendiri. Menyelamatkan tradisi penting, sebanding dengan mengisi tradisi itu dengan nilai-nilai Islam agar tetap memiliki semangat spiritualismenya.

D. Tradisi Ziarah Ke Makam Para Wali

Ziarah makam ke para wali menjadi salah satu tradisi yang cukup lama berkembang di kalangan Muslim Tradisional. Sekalipun gelombang yang penentang dari kalangan Wahabi atau kelompok tektualis tidak henti-henti menolaknya, ternyata semarak ziarah tidak pernah surut, apalagi hilang. Bahkan, di era modern seperti ini ziarah ke makam para wali tetap menjadi pilihan dengan alasan apapun peziarah itu datang,⁵⁰ sesuai dengan keyakinan yang dianutnya sebab agama tidak bisa lepas dari keyakinan para pemeluknya.

Kedatangan para peziarah kemakam para wali adalah ekspresi penghormatan kepada sang wali. Salah satu tradisi ziarah makam para wali adalah ziarah ke makam-makam para penyebar Islam awal, yang lebih dikenal dengan Wali Songo. Memang, terlepas keberadaannya banyak diperdebatkan dalam membicarakan Wali songo, tapi secara geneologis hampir seluruh pemangku serta pemegang kendali Muslim tradisional, lebih-lebih kalangan pesantren, memiliki jejaring nasab yang berkesinambungan dengan para penyebar Islam tersebut. Akibatnya, kalangan Muslim tradisional cukup menghormati dengan datang melakukan ziarah kemakam para wali sebagaimana perhormatan kepada insan pesantren juga besar.

⁵⁰ Ini bisa dilihat, misalnya, di makam Sunan Ampel yang posisinya berada di kota metropolitan kedua Surabaya, kunjungan peziarah tidak pernah sepi. Pada malam Jum'at atau sepanjang bula Ramadhan (lebih sepuluh terakhir) adalah momentum para peziarah itu mem-bludak, termasuk pada hari-hari libur. Sementara pada hari bisa makam ini pula tidak pernah sepi dari pengunjung, sekalipun tidak seperti sebelumnya. Akibatnya, perputaran ekonomi mendapat pengaruh cukup besar khususnya bagi kalangan penjual kaki lima dan sejenisnya.

Makam para Wali Songo menjadi pemandangan sendiri dibandingkan dengan makam-makam lainnya, termasuk makam para pahlawan sekalipun. Alasan yang mendorong juga tidak bisa dilepaskan dari keberadaannya sebagai orang shalih atau *waliyullah* di satu sisi dan menjadikan mereka sebagai wasīlah mendekati diri kepada Allah di sisi yang berbeda.

Sebagai orang shalih, keyakinan yang sulit terbantahkan bahwa bahwa para wali songo sebagai orang yang dekat dengan Allah sehingga layak dijadikan perantara para peziarah. Harapannya, kelak para wali mampu me-mediasi keinginan yang diharapkan dari peziarah dengan pemahaman pula bahwa pemegang keberhasilan bukan murni para wali, tapi hakekatnya Allah sebagai pencipta tunggal, wali hanya sekedar perantara.

Sebagai perantara, maka secara otomatis keberadaan para wali songo menunjukkan kualitas diri mereka dihadapan manusia pada eranya, terlebih dihadapan Allah, atas jasanya menyebarkan Islam dengan cara-cara yang lebih kreatif, jauh dari kekerasan dan lebih banyak menggunakan perpaduan dengan nilai-nilai Islam dan budaya. Statusnya yang dikenal sebagai *waliyullah*, mengutip pandangan Abdurrahman Mas'ud, menempatkan para wali songo cukup dihormati hingga kini, yang bisa dilepaskan dari berkembangnya model keislaman lokal khas Indonesia,⁵¹ termasuk adanya kesinambungan dalam memotret nilai-nilai normatifitas Islam di satu pihak dan nilai-nilai kandungan Islam di pihak yang berbeda.

⁵¹ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 49-61.

Dalam perkembangannya tradisi ziarah kemakam para wali, khususnya di Jawa Timur cukup pesat. Perkembangan ini telah memunculkan beberapa model ziarah para wali dengan nama yang cukup beragam. Penamaan ini berdasarkan obyek yang ditempuh, misalnya ziarah Wali Songo adalah ziarah kemakam para Sunan Sembilan⁵², ziarah wali pitu dimaksudkan berziarah ke makam para sunan tujuh⁵³ atau ziarah wali lima, yaitu ziarah ke makam para Sunan lima.⁵⁴

Di samping itu, seiring dengan situasi sosial budaya yang diyakini ziarah ke makam para Sunan, penyebar awal Islam di Nusantara ini, semakin melebar dengan memasukkan beberapa makam yang dianggap memiliki charisma (karomah), khususnya para makam yang dihuni oleh para ulama' kharismatik atau ulama yang diyakini oleh masyarakat Muslim tradisional sebagai salah satu kekasih Allah (*waliyullah*). Ini misalnya, makam kiai Kholil Bangkalan, makam kiai Hasyim Asy'ari Jombang atau bahkan makam kiai Hamid Pasuruan, yang kesemuanya cukup diyakini memiliki karomah sekaligus potret dari Muslim yang benar-benar shalih dengan maknanya yang membumi. Tidak salah kemudian makam tiga ulama' sampai hari ini laksana menjadi *oase* bagi para peziarah yang datang dari berbagai daerah di

⁵² Nama-nama para wali Songo itu adalah: Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kali Jaga, Sunan Kudus, Sunan Muria dan Sunan Syarif Hidayatullah.

⁵³ Nama-nama makam wali pitu yang menjadi obyek ziarah adalah Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kali Jaga dan Sunan Kudus

⁵⁴ Nama-namanya adalah Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang dan Sunan Drajat.

Indonesia dengan mendambakan kesegaran spiritual sekaligus *ngalap* barakah.

Bila ditilik sisi ilmiah, khususnya kajian psikologis maupun sosiologis, Pen-tradisian ziarah ke makam para wali ternyata memiliki pengaruh yang cukup kuat terhadap masyarakat. Hal ini, nampak dari aktifitasnya baik di makam maupun di luar makam bahkan secara individu dialami oleh peziarah.⁵⁵ Secara sosiologis, tradisi ziarah ke makam ternyata memantik keterlibatan beberapa pihak baik personal maupun lembaga. Secara personal, ada perubahan menarik dalam masyarakat ketika menyikapi maraknya ziarah ke makam para wali. Misalnya, bagi masyarakat yang tidak jauh dari tempat makam ada keuntungan ekonomis yang tidak bisa dilihat sebelah mata, apalagi adanya anggapan bahwa keuntungan ini tidak ada kaitannya dengan dengan makam. Sementara dilihat dari peziarah, muncul beberapa kelompok ziarah bahkan muncul travel khusus yang mengantarkan para peziarah dari ziarah wali *limo*, wali *pitu* hingga wali Songo sesuai dengan kesepakatan yang dilakukan.

Sementara secara psikologis, mereka yang pernah datang atau sedang dalam perjalanan ziarah ke makam para wali merasakan pengalaman sendiri sesuai dengan apa yang tersentak dalam perasaannya secara individu, misalnya perasaan senang, bahagia hingga memperoleh ide-ide baru tentang

⁵⁵ Aspek psikologi dan sosiologi ini muncul diakibatkan adanya prose perjalanan dari tempat baru atau keluar dari rutinitas menuju ruang ekspresi baru. Kaitannya ini dapat dibaca, Inajati Adrisijanti Romli, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual* (Jakarta: Kompas, 2006),8.

kehidupan.⁵⁶ Dalam bahasa agama, bahwa ziarah ke makam adalah mengingatkan akan kematian, maka dengan berziarah kepada para wali secara psikologis mendorong pelakunya untuk meneladani peran-perannya sepanjang hidup hingga mengantarkan mereka terhormat baik dihadapan manusia lebih-lebih dihadap Allah.

Dari dua aspek ilmiah (psikologis dan sosiologis), nampaknya perlu melihat bahwa tradisi ziarah ke makam para wali tidak bisa dilihat hanya dari perspektif normatif semata; yang terkesan melihatnya hitam putih sebagaimana dipahami oleh kalangan wahabi dengan tesisnya bid'ah dan syirik terhadap tradisi keagamaan lokal, termasuk ziarah. Ini wilayah *furuiyyah* yang tidak perlu banyak diperdebatkan. Secara nyata, maraknya tradisi ziarah ke makam para wali memiliki sisi manfaat yang tidak sedikit, baik individu maupun sosial. Tidak salah kemudian berkembang dikalangan masyarakat awam bahwa para wali ini benar-benar orang shaleh; bukan hanya shaleh di waktu hidup dengan kontribusinya yang nyata bagi kehidupan masyarakat bahkan shaleh ketika meninggal; hingga makamnya menjadi jujukan ngalap barakah sebagai sarana mendekatkan diri pada sang pencipta; Allah Swt.

E. Makam Gus Dur Sebagai Perbendaharan Baru

Maraknya ziarah wali yang dilakukan masyarakat Muslim tradisional di berbagai daerah, khususnya di Jawa Timur, menggambarkan bahwa

⁵⁶ Ibid.

masyarakatnya cukup kental dengan nilai-nilai religiusitas bahkan menandakan karakteristik masyarakatnya. Artinya, realitas ini menunjukkan bahwa masyarakat Jawa Timur adalah mayoritas Muslim tradisional yang terkategori dalam masyarakat santri.

Komunitas NU yang sering dikategorikan dalam Muslim tradisional nampaknya cukup mewarnai dalam praktik-praktik peziarahan. Hal ini sebagaimana dilakukan baik secara perorangan maupun secara kelembagaan. Wilayah Jawa Timur dengan penduduk mayoritas Muslim tradisional atau lebih dikenal dengan warga *nahdliyin* memberikan kontribusi besar dalam mengembangkan dan mempertahankan praktik keagamaan lokal.⁵⁷

Kondisi ini yang kemudian makam-makam bersejarah di wilayah Jatim menjadi obyek pelaksanaan ziarah oleh masyarakat Muslim dengan ragam tujuan yang dilakukan. Yang paling mudah dipahami adalah bahwa peziarah itu datang dengan harapan beragam, di samping sebagai amalan beribadah kepada Allah. Bagi kalangan santri misalnya, keberadaan ziarah diharapkan mampu mendorong kita mengingat kematian hingga dapat dijadikan pompa semangat untuk tetap menikmati kehidupan ini dengan sebaik-baiknya sekaligus memperhatikan betul peningkatan ibadah sebagai bekal dihari kemudian. Atau bagi kalangan awam lebih memandang bahwa praktik ziarah adalah tradisi leluhur yang layak diteruskan, tanpa harus larut dalam perdebatan boleh atau tidaknya.

⁵⁷ Oleh karenanya, dalam setiap momentum pilgub dan pilkada, masyarakat nahdliyin selalu menjadi incaran para politisi untuk diperebutkan suaranya, meskipun dalam kenyataannya sulit menyatukan dalam satu pilihan suara tertentu. Buktinya, kader-kader NU yang ikut kontestasi selalu beragam, tidak tunggal, bahkan suaranya pun tidak pernah tunggal.

Hubungan penganut keagamaan dengan praktik keagamaan adalah hubungan yang saling meneguhkan dua bela pihak. Penganut keagamaan yang memegang prinsip-prinsip Aswaja akan selalu mempertahankan agar nilai-nilai itu dapat terus dalam praktik keagamaan. Sebaliknya, bila penganut agama ini mengalami penurunan akibat kontestasi-perebutan dengan kelompok radikal, maka akan dimungkinkan praktik keagamaan lokal itu akan terancam.⁵⁸ Namun, secara sosiologis, maraknya tradisi ziarah ini nampaknya bukan hanya melibatkan para peziarah tapi juga melibatkan unsur pemerintahan lokal.

Secara umum tradisi ziarah para wali bagi masyarakat Jawa Timur telah menjadi ritus keagamaan yang selalu ada bahkan menghiasi dalam kesehariannya. Apapun tujuannya, itulah tradisi ziarah wali sehingga perlu melihatnya secara jernih dan arif. Di luar itu, memang tidak bisa dipungkiri mereka yang berziarah ingin meregahkan segala *kesumpekan* dalam hidup, ketika kehidupan materialism telah menjadi pemandangan dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara itu, terkait dengan makam KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ada pemandangan berbeda, sekalipun memiliki kemiripan. Pemandangan yang mirip adalah keberadaan makam Gus Dur yang menjadi jujukan para peziarah baik yang datang dari masyarakat lokal, regional, nasional bahkan

⁵⁸ Fenomena ini yang kemudian mendorong keras KH. Hasyim Asyari untuk menyikapi dengan mengatakan bahwa agar kelompok Islam yang merebut –sekaligus merubah peribadatan—masjid atau mushallah agar dihentikan, agar tidak meruncing pada konflik antar penganut agama. Lihat <http://www.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,1-id,9124-lang,id-c,warta-t,PBNU+Peringatan+Kelompok+Islam+yang+Merebut+Masjid+NU-.phpx>. Di akses tanggal 27 Februari 2013.

internasional. Maraknya peziarah ke makam Gus Dur menegaskan bahwa keberadaannya telah menjadi salah satu tempat ziarah penting, setelah makam-makam *aulyā' Allāh* yang telah mendahuluinya.

Jika para wali di ziarahi oleh masyarakat dengan tiada hentinya akibat kebaikan yang telah ditebarkan sepanjang hidupnya, maka makam Gus Dur yang ramai dikunjungi para peziarah tidak lepas dengan peran Gus Dur sepanjang hidupnya dalam menanamkan nilai-nilai kebaikan serta pembumian Islam bagi kemanusiaan. Peran Gus Dur dalam mengembangkan apa yang disebut dengan “Pribumisasi Islam” mengantarkan dirinya berada di garda terdepan dalam upaya menyelamatkan kelompok minoritas serta menjaga keragaman nilai-nilai lokal. Sikap ini yang kemudian Gus Dur bukan hanya dihormati dikalangan komunitasnya sendiri (NU), tapi juga di komunitas lainnya bahkan komunitas lintas agama dan etnis. Pada akhirnya, wajah peziarah ke makam Gus Dur yang beragam cukup menjadi petanda bahwa Gus Dur menghargai mereka –bahkan turut memperjuangkannya agar mereka-mereka hidup di alam Indonesia tidak terusik, dengan mengedepannya sikap bahwa semua orang sama di depan hukum.

Sementara yang berbeda, para peziarah yang datang ke makam Gus Dur adalah di anggap fenomenal sebab para peziarah itu cukup beragam dari kalangan masyarakat sipil, tokoh hingga masyarakat lintas agama, ideologi dan keyakinan. Tidak salah bila kemudian, makam Gus Dur bukan sekedar obyek ziarah pada umumnya tapi menjadi tujuan silaturahmi antar tokoh. Keberadaannya mampu mengikat beberapa masyarakat dengan keragaman

yang dimilikinya untuk turut serta berdo'a sesuai dengan keyakinannya masing-masing. Bahkan, tidak jarang di antara mereka berharap agar dengan berziarah ke makam Gus Dur tercipta spirit untuk selalu meneruskan perjuangannya, khususnya dalam konteks nilai-nilai kemanusiaan dan kebangsaan.

Fenomena ini yang kemudian bila dibandingkan dengan makam para wali lainnya, maka makam Gus Dur menjadi makam unik di abad kontemporer. Keunikan ini cukup fenomenal bagi masyarakat modern –yang mengandalkan kekuatan rasionalitas dalam mengukur seluruh aspek kehidupan-- bahwa para peziarah yang datang sejak bulan Januari hingga hingga bulan Mei 2012 tercatat 2,75 juta orang dengan ragam maksud dan tujuan.⁵⁹ Intinya, makam Gus Dur memiliki maknet tersendiri hingga mendorong banyak orang untuk datang mengunjunginya, bahkan semenjak meninggal pada akhir tahun 2009 sampai hari ini makamnya selalu ramai dikunjungi para peziarah, untuk tidak mengatakan sepi..

Bila ditilik dari karakteristik para peziarah, maka keberadaan makam Gus Dur bukan obyek ziarah layaknya umumnya para wali. Bagi kalangan santri, khususnya kalangan NU dan pesantren, makam Gus Dur penting sebab Gus Dur adalah tokoh pesantren dan NU dengan kontribusinya cukup besar dalam penyegaran berpikir dan menaikkan *bargaining* masyarakatnya di

⁵⁹ Dari jumlah itu disinyalir dalam sebulan jumlah peziarah berkisaran pada angka 550 ribu orang atau 18.333 orang per-harinya. Angka ini, ditegaskan dinas pariwisata Jatim, yang kemudian makam Gus Dur mampu menggeser jumlah peziarah di berbagai makam para wali, termasuk makam para wali sanga. Lihat, <http://surabaya.tribunnews.com/2012/06/17/sebulan-550-ribu-orang-ziarah-makam-gus-dur>. Di akses 26 Februari 2013.

hadapan penguasa. Bukan itu saja, di sekitar wilayah makam Gus Dur juga dimakamkan dua tokoh nasional, yaitu KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Wahid Hasyim, sekaligus tokoh-tokoh penting keluarga pesantren Tebuireng Jombang.⁶⁰

Nama kiai Hasyim dan kiai Wahid bagi kalangan NU adalah generasi ulama penting bahkan turut meng-arsiteki pendirian NU dan penegeasan ideologi bangsa bersama tokoh-tokoh nasional lainnya. Kedua tokoh ini yang sulit dipisahkan sehingga dengannya makam Gus Dur menjadi berbeda bagi kalangan pesantren dan NU. Kedatangannya pun juga dijadikan momentum berziarah kemakam dua tokoh pesantren tersebut sebagai wasilah agar kebaikan dunia akhirat nampak selalu dalam kehidupan para peziarah dengan kehendak Allah swt.

Sementara itu bagi kalangan non Muslim, kedatangan mereka tidak bisa dikaitkan dengan perintah agamanya. Tapi lebih meletakkan sebagai sarana penghormatan –sebagai bentuk terima kasih-- kepada Gus Dur atas segala perannya membangun kultur kebangsaan yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan. Tidak heran, kelompok khonghucu sering datang ke makam Gus Dur bukan sekedar panggilan atau perintah agama, tapi meletakkan Gus Dur sebagai tokoh yang patut dihormati atas kontribusi menancapkan nilai-nilai humanismenya sehingga masyarakat khonghucu memiliki ruang ekspresi yang lebih bebas sebagaimana masyarakat pada umumnya, misalnya dalam

⁶⁰ Pesantren Tebuireng didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari tahun 1899 M. Dari pesantren yang dirintisnya lahirlah tokoh-tokoh pesantren dan NU hingga dapat menelusukan model Islam yang berhaluan Aswaja. Lihat lengkap profilnya di <http://tebuireng.org/pages/1/profil.html>. Di akses tanggl 27 Februari 2013.

meng-apresiasi tarian barongsai yang konon adalah salah satu budaya masyarakat khonghucu.

Di luar itu, para peziarah adalah politisi lintas ideologi. Tujuannya pun cukup beragam dari upaya memperoleh nilai-nilai agama sebagai bentuk perintah agama, hingga tujuan-tujuan pencitraan. Kedatangan politisi ziarah ke makam Gus Dur dipastikan memiliki tujuan berbeda, apalagi selalu melibatkan insan media, berbeda dengan kalangan santri atau masyarakat awam yang cenderung meletakkan ziarah sebagai upaya *ngalap barakah* melalui amal shaleh yang dilakukan Gus Dur dan beberapa makam di lingkungannya.

Itulah gambaran tentang dunia ziarah para wali dan posisi Gus Dur di antara mereka sebagai tujuan obyek ziarah. Dengan keterlibatan dinas pariwisata Jatim dalam membangun area di sekitar wilayah makam Gus Dur menunjukkan makam ini adalah makam religius sekaligus menjadi aset pemerintah Jatim, bukan sekedar aset pesantren Tebuireng. Posisi makam Gus Dur adalah fenomena abad kontemporer di mana masyarakat meyakini bahwa makamnya bagian penting harus dilalui, ketika larut dalam ritus ziarah wali sanga. Tidak salah, dikalangan masyarakat nahdliyin, disebutkan bahwa Gus Dur adalah wali kesepuluh sehingga layak dijadikan obyek ziarah untuk *ngalap barakah* agar segala keinginan dapat dikabulkan.

F. Gus Dur; Wali Pluralisme

Berbicara mengenai kewalian Gus Dur memang sulit dipahami secara nalar sebab memang dunia perwalian tidak semuanya bisa dinalar. Tapi,

fenomena kewaliannya nampak banyak diyakini oleh banyak orang, padahal dalam diri Gus Dur juga terpancar betul dimensi rasional dalam menyikapi berbagai problematika keduniaan, dari urusan politik, budaya hingga pendidikan.

Dunia per-walian bagi masyarakat Muslim tradisional adalah salah satu stereotip sosial-religius yang cukup dikenal. Seorang yang dikenal wali akan selalu dihormati bukan hanya ketika ia masih hidup, tapi juga ketika ia telah meninggal. Atas dasar ini maka makam-makam para wali, khususnya di Jawa Timur, selalu menjadi obyek ziarah untuk *ngalap barakah* sekaligus memberikan rasa hormat atas segala perannya selama hidupnya.⁶¹ Bukan hanya itu, makam-makam ini laksana *oase* bagi mereka yang mengalami gersang spiritual akibat himpitan gerlapnya kehidupan dunia (materi).

Kembali pada persoalan kewalian Gus Dur, penulis mengawali dengan mengungkap apa sebenarnya wali itu serta apa karakteristik seseorang itu dikenal sebagai seorang wali. Muhammad Hasyim Asy'ari, kakek Gus Dur, dalam salah satu tulisannya mengungkapkan bahwa wali memiliki dua makna. Pertama, kata *walī* (وَلِيّ) yang mengikuti wazan (فَعِيلٌ) dengan arti *maf'ul* (مَفْعُولٌ). Dari sini dapat dipahami bahwa wali adalah orang yang dijaga oleh Allah swt dari dosa besar maupun kecil, termasuk jatuh dalam dekapan hawa nafsu sekalipun sesaat. Dan jikalau, dia ditakdirkan berbuat dosa, maka di bersegera melakukan pertaubatan.

⁶¹ Tholhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, 285.

Sementara itu ma'na yang kedua adalah kata wali (وَلِيّ) yang mengikuti wazan (فَاعِلٌ) dengan arti maf'ul (فَاعِلٌ). Dari sini, maka wali adalah orang yang senantiasa melakukan ibadah kepada Allah dan tidak pernah melakukan maksiat. Tegasnya menurut Hasyim, wali adalah orang yang senantiasa sepanjang hidupnya diselimuti nilai-nilai ketaqwaan⁶² dengan makna taqwa yang hakiki. Dengan pemaknaan ini, maka orang yang menjadi wali bukan saja memperoleh penunjukkan langsung dari Allah, tapi memang didukung kepribadiannya sebagai orang yang benar-benar mengabdikan kepada Allah sekaligus berbuat baik kepada sesama.

Al-Jurjani (w. 816 H) dalam bukunya *al-Ta'rifāt* menjelaskan bahwa *waliyullāh* adalah seorang yang *ma'rifat* pada Allah swt, sifat-sifat-Nya sekiranya ia mampu konsisten untuk selalu ta'at kepada-Nya, menjahui segala kemaksiatan dan menentang segala bentuk upaya pemenuhan kesenangan serta hawa nafsu.⁶³ Pengertian ini memastikan bahwa yang dikatakan wali adalah orang yang selalu konsisten untuk mengabdikan dirinya kepada Allah dengan total bertindak menghindari dari segala perbuatan yang merugikan bahkan bertentangan dengan perintah-Nya.

Dua pengertian di atas menggambarkan karakteristik seorang wali yang paling hakiki adalah mereka yang benar-benar meneguhkan ketaqwaan kepada Allah swt sekaligus memperhatikan betul agar tidak terjerumus kepada larangannya. Dari sini dipahami seorang wali juga harus memiliki

⁶² Muhammad Hasyim Asy'ari, *Wali dan Thoriqot*, terj. Muhammad Zaki Hadziq (Jombang: Pustaka Warisan Islam, th),

⁶³ 'Alī Muḥammad al-Sharīf al-Jurjānī al-Hasanī, *al-Ta'rifāt* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), 275

kewajiban menjaga nilai-nilai kemanusiaan dengan baik.⁶⁴ Wali yang betul tidak akan meninggalkan syari'at-Nya, ia selalu berusaha dalam kesehariannya hidup dalam ibadah demi keberlangsungan intim dengan Allah.

Di samping definisi tersebut, dalam memahami wali juga dikaitkan dengan istilah *karamāt* (kemulyaan) sebagaimana dalam Nabi dikenal mu'jizat. Artinya, kewalian yang diberikan oleh Allah kepada makhluk-Nya meniscayakan dirinya berbeda dengan yang lain. Al-Jurjani dalam hal ini menjelaskan bahwa “karāmāt adalah penampakan sesuatu di luar kebiasaan dari seseorang tanpa adanya pengakuan sebagai nabi”.⁶⁵ Jadi, karamah yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya yang shalih adalah manifestasi dari kesungguhannya mengabdikan dirinya kepada Allah swt. Tanpa itu, maka penampakan sesuatu di luar kebiasaan tidak bisa dikatakan karamah, tapi sebagai *istidrāj*—sekaligus cobaan-- dari Allah swt.

Berdasarkan pemahaman wali di atas, maka mengkategorikan Gus Dur sebagai wali bukanlah persoalan mudah sebab wali bukanlah sembarang orang, tapi memang berdasarkan keridhaan dari Allah swt. Hanya saja Gus Dur dengan kelebihan dan kekurangannya adalah individu penting dalam kehidupan beragama dan berbangsa sebagaimana para wali itu juga cukup berjasa betul dalam meneguhkan moralitas masyarakatnya, sekaligus komitmen dalam ibadah kepada Allah swt.

⁶⁴ Abd al-Wahhāb al-Sha'rāni menegaskan salah satu kunci ma'rifatullah atau seorang wali adalah keharusan untuk menjaga hubungan baik dengan sesama. Lihat. Abd al-Wahhāb al-Sha'rāni, *Al-minah saniyyah* (Surabaya: Maktabah Nabhan, th)

⁶⁵ Al-Jurjānī al-Hasanī, *al-Ta'rifāt*, 193. Munculnya kekaramatan ini tidak lain akibat konsistensinya wali dalam ketaatan pada Allah swt serta keikhlasannya dalam mengarungi hidup. Dalam kondisi ini Allah akan dekat kepadanya dengan rahmat, fadhal dan kebaikannya. Lihat Yūsuf ibn Isma'il, *Jāmi' Karāmah al-Auliya'* (India: Markaz Ahlus Sunnah Barakāt, 2001), 14-15.

Namun, bila dilihat dari ketaatannya beribadah, Gus Dur adalah tokoh santri dan pesantren dengan nilai-nilai religiusitas yang tinggi, apalagi dia adalah cucu dari tokoh besar KH. Muhammad Hasyim asy'ari pendiri pesantren Tebuireng. Memang keislaman yang dikembangkan Gus Dur tidak persis dengan kebanyakan orang dengan kecenderungannya pada formalitas nilai. Gus Dur melihat Islam bukan sekedar dimensi formalitas, tapi memuat dimensi substansial yang mendorong pada proses pembumian nilai-nilai universal Islam.

Maka, bila kewalian itu dikaitkan dengan kekaramatan, sebenarnya Gus Dur-pun sepanjang hidupnya memiliki nilai-nilai ini sebagaimana disaksikan banyak orang. Terkait dengan kekaramatan Gus Dur, yang sering sulit dinalar, Husein Muhammad salah satu murid ideologinya mengungkapkan panjang lebar bukunya *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur*. Dalam diri Gus Dur menurut Husein terdapat pengetahuan yang luar biasa, bahkan dapat memprediksi masa depan sesuatu, yang dalam istilah masyarakat Jawa dikenal dengan sebutan manusia yang “*weruh sakdurunge winarah*”.⁶⁶

Berbagai kisah yang dianggap misteri menurut Husein, dan mungkin bisa dikatakan sebagai kekaramatan Gus Dur, disaksikan banyak orang bahkan orang-orang penting di negeri ini. Sebut saja di antaranya Mahfud MD, Mohammad Sobari, Marsilam Simanjutak, Daniel Dhakidea dan lain-

⁶⁶ Husein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur* (Yogyakarta: LKis, 2012), 110

lain.⁶⁷ Kesaksian banyak tokoh ini menandakan misteri atau nilai-nilai kekeramatan Gus Dur benar-benar terjadi dalam ruang masyarakat modern, sekalipun harus bersikap adil bahwa dalam dirinya ada potensi kecerdasan.

Kesaksian itu juga dirasakan oleh Tuan Guru Turmudy Badruddin atas kekaramatan Gus Dur, ketika menghadiri pemakaman Gus Dur di area makam ulama pesantren Tebuireng Jombang. Alkisah menyebutkan, ketika kabar meninggalnya Gus Dur –pada tanggal 30 Desember 2009—menyebarkan kepenjuru Nusantara, Tuan Guru Turmudy yang masih teman Gus Dur bergegas ingin mengikuti pemakamannya sebagai bentuk penghormatan terakhir. Tapi, kondisi Gus Dur yang bukan hanya tokoh pesantren tapi sebagai mantan presiden mengantarkan jasadnya penuh penghormatan dan pengawalan dari aparat pemerintah sebagaimana dialami pula oleh para tokoh-tokoh elite negara lainnya. Kondisi ini yang memungkinkan Tuan Guru sulit masuk ke area makam untuk mengiringi proses pemakaman Gus Dur, tapi kesungguhan dan keyakinan bisa, Tuan Guru akhirnya mengajak para pengikutnya agar membaca surat al-fatihah yang dihadiahkan kepada arwah Gus Dur. Dalam benak Tuan Guru, tersirat ungkapan “jika memang Gus Dur benar-benar wali, maka kita akan diberi kemudahan oleh Allah”. Dengan seijin Allah, Tuan Guru Turmudy muda masuk area pesantren Tebuireng sebab dengan cara mengejutkan ada motor pengawalan (forider) yang memintanya

⁶⁷ Ibid., 107

segera masuk kompleks pesantren Tebuireng setelah sampai motor itu menghilang.⁶⁸

Bukan hanya itu, canda Gus Dur yang cukup populer bahwa DPR adalah taman kanak-kanak, yang akhirnya benar-benar terjadi bahwa perilaku anggota DPR seperti anak kecil yang mudah saling *jotos* kayak anak-anak. Canda Dur Dur memang awalnya menjadi bahan tertawaan, bahkan menganggap Gus Dur sebagai orang gila. Tapi seiring dengan perjalanan waktu perilaku anggota DPR yang semakin tidak meningkat, jauh dari harapan rakyat ternyata berperilaku kanak-kanak terkesan mereka lupa sebagai anggota parlemen untuk mewujudkan aspirasi rakyat. Canda Gus Dur menjadi kenyataan dan menggambarkan bukan sekedar canda melainkan kenyataan yang diketahui sebelum tiba saatnya.

Kesaksian Daniel Dhakidae tentang pernyataan Gus Dur, misalnya, yang akan menjadi presiden disampaikan dalam Forum Demokrasi bulan Juli 1999. Pernyataan ini disambut sebelah mata oleh rekan-rekannya bahkan ada mencurigai Gus Dur mulai tidak waras. Tapi, dalam perjalanannya Gus Dur benar-benar menjadi presiden sehingga Irwan David, salah satu tokoh Katolik, menyebutkan Gus Dur seperti Santo atau wali dalam istilah Islam.⁶⁹ Banyak cerita-cerita unik, yang menjadi petanda kelebihan Gus Dur mirip kelebihan yang dimiliki para wali. Nampaknya, dikalangan masyarakat kelebihan ini yang kemudian dianggap sebagai kekaramatannya. Kemampuan

⁶⁸ Cerita ini yang kemudian pernah diungkapkan oleh Tuan Guru Turmudy dalam forum Pleno PBNU di kompleks pesantren Krapyak Yogyakarta. Lihat <http://alifbraja.blogdetik.com?p=44>

⁶⁹ Ibid.,108

ini yang kemudian menempatkan Gus Dur laksana kedudukan para wali sebagaimana diamati dari semenjak meninggalnya akhir 2009 hingga saat ini (2013) makamnya tidak pernah sepi dari pengunjung baik lokal, nasional hingga internasional. Cukup banyak cerita-cerita unik yang menggambarkan tentang Gus Dur, yang bagi sebagian kalangan sebagai bukti kekaramahannya, yaitu mengetahui sebelum terjadi.

Memastikan Gus Dur sebagai wali –minimal menurut perspektif kalangan pesantren-- sekali lagi sulit untuk disimpulkan, apalagi melakukan penjustifikasian. Tapi, kondisi makamnya yang di ziarahi oleh berbagai kalangan setidaknya menunjukkan Gus Dur memiliki posisi istimewa. Kedatangan masyarakat lintas agama, suku maupun etnis meneguhkan bahwa Gus Dur diyakini wali bagi semua masyarakat atau jika tidak berlebihan sebagai wali pluralisme. Husein menggambarkan sebagai wali pluralisme apa yang dilakukan dan dipikirkan Gus Dur terkait dengan hubungan lintas agama sebenarnya adalah prilaku tokoh-tokoh sufi besar terdahulu seperti Jalaluddin al-Rumi, ibn ‘Arabī dan lain-lain.

Husein berkata, mengutip Abi Sa’id ibn al-Khoir, bahwa: “tidak ada jalan yang pendek, terbaik dan tercepat menuju Dia, selain memberikan rasa nyaman kepada yang lain. Ungkapan ini dijadikan pembenar oleh Husein terhadap prilaku Gus Dur, yang cukup memberikan perhatian betul kepada sesama, terlebih bagi kalangan minoritas dan non-muslim. Islam yang dipahami Gus Dur bukanlah Islam yang hanya memperhatikan dimensi individual, tapi Islam yang juga menyapa dimensi sosial. Jika memang Islam

benar-benar sebagai agama kasih sayang (*rahmah*), maka menebarkan kasih sayang kepada yang lain –termasuk yang berbeda sekalipun—adalah sebuah keniscayaan.

Itulah Gus Dur penuh misteri, seorang politisi, budayawan hingga pegiat nilai-nilai kemanusiaan. Maka, ramainya para peziarah sepanjang siang dan malam menjadi petanda kelebihanannya sebagai manusia yang betul-betul wali pluralis, yaitu wali yang memperhatikan betul bingkai kedamaian antar umat sebagai prasyarat mendekatkan diri kepada-Nya tanpa membedakan asal-usul seseorang. Karenanya, bagi masyarakat Muslim Tradisional menjadikan Gus Dur sebagai tempat ngalap *barakah* adalah salah satu alternatif pilihan ziarah setelah makam para wali yang meninggal lebih duluan, sekalipun tetap meyakini bahwa penggerak utama keberhasilan dan terkabulnya do'a adalah Allah swt.