

Special Thanks:



PPMM
Pusat Penghajian Masyarakat Muslim
HFR Research Center



DINAS PARIWISATA
PROVINSI BALI

Wali Pitu di Bali

Strategi Marketing, Tipologi Makam, dan
Prospek Wisata Religi Baru di Indonesia



Penulis:

Dr. Ujang Mahadi, M.Si

Dr. Moch. Khafidz Fuad Raya, M.Pd.I.



**WALI PITU DI BALI
STRATEGI MARKETING, TIPOLOGI MAKAM, DAN PROSPEK WISATA
RELIGI BARU DI INDONESIA**

Penulis : **Dr. Ujang Mahadi, M.Si**
Dr. Moch. Khafidz Fuad Raya, M.Pd.I.

ISBN : 978-623-495-242-1

Copyright © November 2022

Ukuran: 15,5 cm x 23 cm; Hal: vi + 122

Isi merupakan tanggung jawab penulis.

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Desainer sampul : Fahrul Andriansyah

Penata isi : Fahrul Andriansyah

Cetakan 1, November 2022

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh

CV. Literasi Nusantara Abadi

Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11

Merjosari Kecamatan Lowokwaru Kota Malang

Telp : +6285887254603, +6285841411519

Email: penerbitlitnus@gmail.com

Web: www.penerbitlitnus.co.id

Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018

Kata Pengantar

Dalam konteks Indonesia kontemporer, pemujaan orang suci dalam Islam atau yang lebih dikenal (*wali*) terletak di persimpangan antara sejarah, etnis dan hubungan antaragama yang telah melintasi domain spiritual, ekonomi dan politik. Dalam beberapa contoh, khususnya para wali Muslim di Bali atau yang lebih populer dikenal sebagai “Wali Pitu” adalah contoh pemujaan orang suci yang menunjukkan dimensi kompleksitas hubungan mayoritas dan minoritas, serta menunjukkan lintasan translokal praktik keagamaan yang terkadang melampaui batas etnis dan agama.

Mengingat keragaman pemujaan wali di Indonesia, di satu sisi telah didominasi oleh Wali Songo di Jawa. Di sisi lain, rupanya keberadaan orang suci Muslim tak hanya berada di Jawa. Mereka telah menyebar ke berbagai wilayah Indonesia, sebagai sebuah ekspedisi yang dilakukan oleh kerajaan Demak pada masa Wali Songo serta kesultanan Melayu di Aceh dan wilayah lainnya yang terintegrasi dengan dunia Timur Tengah. Analisis pemujaan wali di Bali mengundang pendekatan yang menghubungkan kajian translokal. Faktanya, maraknya fenomena selama dua dekade terakhir di Bali menunjukkan kedekatan hubungan dengan Jawa, dari mana ia mendapat rangsangan penting, yaitu keberadaan sang penemu yang merupakan orang Jawa (Sidoarjo), telah menjawab spekulasi kelompok tradisionalis yang mengatakan penemuan Wali Pitu di Bali sebagai subjektivitas yang aneh. Selain itu, Jawa dengan pasar peziarahnya yang besar mendorong pemujaan orang suci Islam di pulau tetangganya yang relatif kecil, sebuah tempat yang didominasi oleh Hindu Bali. Hal ini menunjukkan betapa beragamnya asimilasi budaya dan agama di Indonesia.

Buku ini menyajikan sebuah perjalanan unik dari penemuan para Wali di Bali dimana keberadaannya masih diperdebatkan oleh berbagai pihak, termasuk kelompok yang mengklaim kepemilikan otoritas ke-wali-an masih berada di Jawa. Disamping itu, para anggota wali di Bali merupakan kelompok Hadrami yang merupakan kelompok “rival” dari kelompok tradisional Indonesia sebagai tuan rumah dari kepemilikan otoritas keagamaan di Indonesia. Namun, buku ini lebih menekankan pada aspek wisata religinya daripada kontestasi perdebatan Wali Pitu dalam tradisi Islam secara global. Aspek yang dibahas berhubungan dengan pergerakan masyarakat Muslim di Indonesia dalam hal ziarah dan wisata religi yang saat ini beralih kepada tetangganya di Jawa (yaitu Bali). Tentu saja peluang ini dimanfaatkan oleh berbagai agen perjalanan wisata religi untuk melakukan kegiatan bisnis perjalanan. Sambil menyelami aspek tersebut, buku ini juga menyajikan fakta unik dimana terdapat keterhubungan antara Wali Songo di Jawa dengan Wali Pitu di Bali, terlepas dari kontroversial dari situs makam di Bali.

Akhirnya dengan segala upaya mempromosikan Wali Pitu ke dunia Muslim lainnya, fenomena yang unik ini bukan hanya dipandang sebuah isu yang kontroversial, namun lebih dari itu telah melahirkan wajah baru dimana pemujaan orang suci di Indonesia telah bertransformasi dari fakta sejarah menuju apa disebut dengan Islam terlokalisasi. Keunikan lain ialah, Wali Pitu ditemukan di tengah jantung peradaban Hindu yang daridulu hingga saat ini merupakan mayoritas pemeluk agama terbesar di Bali. Keberadaan tujuh makam Wali Muslim di jantung peradaban Hindu ini yang menjadi titik sentral dalam kajian Islam di Bali.

Austria, 12 Oktober 2022

Prof. Martin Slama, Ph.D

Profesor di Institute for Social Anthropology,

Austrian Academy of Sciences

Ucapan Terimakasih

Selama proses penelitian hingga penyusunan buku ini, ada pihak-pihak yang terlibat dan turut berperan dalam membantu selesainya buku ini. Pertama, kami ucapkan terimakasih kepada Kementerian Agama RI, khususnya Litapdimas Diktis dan UIN Bengkulu yang telah memberikan hibah penelitian kepada kami pada tahun 2022, sehingga penelitian ini dapat terlaksana dengan baik. *Kedua*, kami ucapkan terimakasih kepada Dinas Pariwisata dan Kebudayaan, Propinsi Bali yaitu Ir. I Putu Astawa, M. MA, selaku Kepala Dinas Pariwisata Propinsi Bali. Terkhusus kepada bapak Ida Bagus Adi Laksana, S.E., M.Si. selaku Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Propinsi Bali yang telah menerima kami melakukan penelitian di Bali dan mendukung penuh selama proses penelitian. *Ketiga*, kami ucapkan terimakasih kepada para informan terutama kepada juru kunci makam Wali Pitu yang telah membantu kami selama proses penelitian berlangsung. Tak lupa pula kami ucapkan terimakasih kepada *Pusat Pengkajian Masyarakat Muslim (PPMM)* yang telah menyelenggarakan FGD (*Forum Discussion Group*) untuk proses *confirmability* dan *dependability* dari hasil penelitian yang kami lakukan hingga selesainya penyusunan buku ini. Serta kepada pihak-pihak yang tidak bisa kami sebutkan satu persatu.

Akhirnya, semoga penelitian tentang Wali Pitu di Bali ini dapat memberikan manfaat kepada pembaca khususnya, dan kepada masyarakat pada umumnya bahwa penciptaan ziarah dan wisata religi telah melahirkan sebuah fenomena baru dan unik dimana *case* ini terjadi di pusat jantung peradaban Hindu, yang tentu saja berbeda dengan fenomena ziarah dan wisata religi Wali Songo di Jawa.

Bengkulu, 20 Oktober 2022

Penulis

Dr. Ujang Mahadi, M.Si

Dr. Moch. Khafidz Fuad Raya, M.Pd.I.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar — v
Ucapan Terimakasih — vii
Daftar Isi — ix

BAB I

PENDAHULUAN — 1
 Pendahuluan — 1

BAB II

HĀTIF DAN PENCIPTAAN PEMUJAAAN ORANG SUCI BARU DI ERA KONTEMPORER — 9
 Perdebatan *Hātif* di Dunia Islam — 9
 Hātif sebagai Metode Penemuan Wali Pitu — 17

BAB III

PERJALANAN ANTROPOLOGIS EKSPEDISI PENELITIAN WALI PITU DI BALI — 23
 Antropologi Makam — 23
 Tipologi Makam — 29
 Ekpedisi Penemuan Wali Pitu di Bali — 34

BAB III

ISLAM DAN DINAMIKA PEMUJAAAN WALI MUSLIM DI BALI — 45
 Islam di Bali — 45

Dinamika Ziarah Wali sebagai Bentuk Pemujaan Orang Suci (Venerasi) di Indonesia	— 49
Ziarah Makam Wali: Prospek Baru Wisata Religi di Indonesia	— 55
Ziarah Wali Muslim di Bali	— 58
Motivasi Ziarah Ke Wali Pitu: Efek Sebelum dan Sesudah	— 62

BAB IV

DARI WALI SONGO KE WALI PITU — 69

Melewati Batas Translokal: Etnis dan Agama	— 69
Mengubah Haluan dari Wali Songo ke Wali Pitu	— 74
Koneksi Wali Songo dengan Wali Pitu	— 77

BAB V

MARKETING WALI PITU DI BALI DALAM MEMPROMOSIKAN WISATA RELIGI BARU DI INDONESIA — 83

Strategi Marketing	— 83
Ketok Tular (<i>Word of Mouth</i>) dan Peran Pemerintah Daerah	— 88

BAB VI

PENUTUP — 97

Metode Penemuan Wali Pitu di Bali	— 97
Model Venerasi Wali Pitu di Bali	— 98
Marketisasi Wali Pitu Bali sebagai Prospek Wisata Religi Baru di Indonesia	— 98

DAFTAR PUSTAKA — 101

BIODATA PENULIS — 119



BABI

PENDAHULUAN

Pendahuluan

Keberadaan Bali sebagai kota pariwisata dunia ² sangat kontradiktif jika disebut sebagai ‘kota wali’. Dunia internasional menyebut Bali sebagai ‘pulau dewata’ yang identik dengan ajaran Hindu, lebih dikenal daripada Islam ³. Preferensi ini didasarkan jumlah 83,5% mayoritas penduduk Bali beragama Hindu ⁴. Namun tanpa disadari bahwa sejarah Islam Bali sudah

- 2 I.M. Adhika, “Reinvigorating cultural landscapes for planning cultural tourism in Bali,” *Geojournal of Tourism and Geosites* 33, no. 4 (2021): 1462–69, <https://doi.org/10.30892/gtg.334spl03-594>; I.K. Mastika, “Destination branding model of an ecological tourism village in Bali, Indonesia,” *Geojournal of Tourism and Geosites* 31, no. 3 (2020): 1068–74, <https://doi.org/10.30892/gtg.31319-542>.
- 3 Michel Picard, “Balinese Religion in Search of Recognition: From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965),” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 4 (1 Januari 2011): 482–510, <https://doi.org/10.1163/22134379-90003581>.
- 4 Badan Pusat Statistik Provinsi Bali, “Penduduk Provinsi Bali Menurut Agama yang Dianut Hasil Sensus Penduduk 2010” (Bali: Badan Pusat Statistik Provinsi Bali, Pebruari

mengakar kuat sejak akhir abad ke-13 dimana terdapat perkampungan Muslim di Gélég⁵, dan saat ini komunitas Muslim sudah menyebar di seluruh Bali sebagian besar di Denpasar, Badung dan Jembrana.

Buku ini membahas fenomena baru di Bali dimana terdapat kemunculan pemujaan orang suci yang disebut sebagai “Wali” di era kontemporer Indonesia. Pemujaan terhadap orang suci atau wali Muslim ini disebut sebagai venerasi⁶. Bentuk venerasi ini dilakukan dengan sebuah tradisi yang sudah mengakar telah lama dalam masyarakat Muslim di Indonesia, yaitu *ziarah makam*⁷. Seperti halnya ziarah Muslim melalui Haji ke Mekkah dan Madinah⁸, lensa tradisi perjalanan ziarah makam ini juga menyentuh aspek ekonomi keagamaan dengan mengandalkan paket perjalanan menuju ke lokasi makam⁹.

Para sarjana Muslim dan Barat khususnya melihat tradisi traveling ini melalui perspektif budaya traveling yang terjadi di dunia Muslim¹⁰. Lebih jauh, buku ini mengkaji tradisi traveling ini dalam kaitannya dengan mobilitas translokal budaya dan masyarakat, yang melintasi batas geografi, ras, dan perjumpaan antara agama dan budaya yang beragam. Apa yang ada di dalam buku ini juga melihat bagaimana proses transfer dan adaptasi agama dan budaya yang beragam tersebut sebagai konsekuensi dari mobilitas masyarakat yang terus berkembang pesat,

2018).

- 5 Hasan Muarif Ambary, “Mesjid Kampung Gelgel, Kabupaten Klungkung (Bali),” *Archipel* 30, no. 1 (1985): 39–41, <https://doi.org/10.3406/arch.1985.2238>.
- 6 Arif Zamhari, “The Veneration of Wali and Holy Persons:: The Case of Istighāthah l’sāniyyat,” dalam *Rituals of Islamic Spirituality, A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (ANU Press, 2010), 165–206, www.jstor.org/stable/j.ctt24h2kf.14; Volker Gottowik, “Pilgrims, Prostitutes, and Ritual Seks: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java,” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 174, no. 4 (20 November 2018): 393–421, <https://doi.org/10.1163/22134379-17404001>.
- 7 Nimrod Luz, “Pilgrimage and Religious Tourism in Islam,” *Annals of Tourism Research* 82 (1 Mei 2020): 102915, <https://doi.org/10.1016/j.annals.2020.102915>; Tanti Handriana, Praptini Yulianti, dan Masmira Kurniawati, “Exploration of pilgrimage tourism in Indonesia,” *Journal of Islamic Marketing* 11, no. 3 (1 Januari 2019): 783–95, <https://doi.org/10.1108/JIMA-10-2018-0188>.
- 8 Eric Tagliacozzo dan Shawkat M. Toorawa, *The Hajj: Pilgrimage in Islam* (Cambridge University Press, 2016).
- 9 P. Fournié, “Rediscovering the Walisongo, Indonesia: A Potential New Destination for International Pilgrimage.,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 4 (2019): 77–86.
- 10 Jafar Jafari dan Noel Scott, “Muslim World and Its Tourisms,” *Annals of Tourism Research* 44 (1 Januari 2014): 1–19, <https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.08.011>.

yang pada akhirnya memunculkan sebuah otoritas baru mengapa agama menjadi sebuah komodifikasi dalam perjalanan spiritual dan mistis ini¹¹.

Dalam hal ini, buku ini terfokus pada adaptasi antaragama dan antarbudaya melalui venerasi orang suci (wali) yang telah mengakar kuat di Jawa Islam, dalam lanskap agama dan budaya Hindu yang dominan di propinsi Bali. Buku ini menawarkan wajah baru Bali sebagai 'kota wali' dimana beberapa makam yang berjumlah tujuh makam wali (Wali Pitu: *jawa*) di tengah jantung peradaban Hindu. Fenomena ini telah melewati batas ortodoksi Islam dimana melihat pulau Bali sebagai wilayah mayoritas non-Muslim dengan berbagai kompleksitas budaya lokal beserta konstruksi social yang telah mengakar kuat.

Wisata religi merupakan salah satu unsur utama yang membentuk Islam dan merupakan bagian dari tradisi mobilitas umat Islam, seperti haji (ke Mekkah dan Madinah¹², *hijrah* (migrasi)¹³, dan *rihlah* (perjalanan untuk tujuan belajar)¹⁴. Islam sangat menganjurkan dan bahkan mewajibkan bentuk traveling Islam dalam bentuk wisata religi. Haji adalah bentuk traveling keagamaan yang paling utama dan paling populer diantara kalangan Islam, karena Haji adalah salah satu rukun Islam (*arkan al-Islâm*), bersama dengan kesaksian iman (*shahadat*), shalat wajib harian (*shalat*), sedekah (*zakat*), dan puasa selama bulan Ramadhan¹⁵. Semua Muslim yang mampu melakukan perjalanan wajib melakukan haji setidaknya sekali dalam seumur hidup mereka. Dalam beberapa literatur Islam disebutkan bahwa peziarah Muslim dilarang terlalu sering melakukan ziarah haji ini¹⁶, dan menggantinya dengan melakukan perjalanan wisata untuk keperluan memikirkan alam semesta dan segala penciptaannya (*ulul albâb*)¹⁷.

11 Ian Bradley, *Pilgrimage: A Spiritual and Cultural Journey* (Lion Books, 2009).

12 Z. U. Ahmed, "Islamic Pilgrimage (Haji) to Ka'aba in Makkah (Saudi Arabia): An Important International Tourism Activity,," *Journal of Tourism Studies* 3, no. 1 (1992): 35–43.

13 John R. Bowen, "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, no. 5 (1 September 2004): 879–94, <https://doi.org/10.1080/1369183042000245598>.

14 Abdul Hakam Ash-Sha'idi, *Bepergian (rihlah) secara Islam* (Jakarta: Gema Insani, 1998).

15 Robert R. Bianchi, "Reimagining the Hajj," *Social Sciences* 6, no. 2 (Juni 2017): 36, <https://doi.org/10.3390/socsci6020036>.

16 Mamdouh N. Mohamed, *Hajj & Umrah from A to Z* (Saudi Arabia: King Fahd National Library, 1999).

17 Elmi Baharuddin dan Zainab Ismail, "Spiritual Intelligence Forming Ulul Albab's Personality," SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY, 3 April 2016), <https://papers.ssrn.com>.

Dalam konteks ini, selain haji dan umrah Islam juga mengenal praktik perjalanan keagamaan ke tempat-tempat suci atau populer disebut sebagai *ziarah*. Ziarah berarti ‘mengunjungi’ atau memuliakan orang suci dengan mengunjungi makamnya. Bentuk ziarah ini diberi label dengan istilah ‘*haji kecil*’ karena substansinya sama dengan haji dan umrah yaitu traveling keagamaan yang memberikan makna spiritual bagi pelakunya dengan mengunjungi tempat-tempat suci yang dianggap keramat atau dikeramatkan. Meri melalui catatan risetnya yang di Oxford University menyebutkan bahwa ziyarah atau haji kecil ini terdokumentasi baik oleh sarjana Barat sejak abad ke-7. Baik dalam pra-modern hingga zaman modern ini, para peziarah sering menetap di Mekkah setelah melakukan haji untuk keperluan belajar (*nyantri*) kepada para ulama terkemuka di Mekkah¹⁸.

Sementara itu, Schurman Taylor mengamati bahwa ziarah atau wisata religi telah terjadi di seluruh dunia Islam dan tindakan mengunjungi makam orang-orang kudus dan orang-orang suci Islam merupakan tindakan kesalehan yang dapat diterima¹⁹, namun tidak semua dimensi Islam dari beberapa kelompok aliran dapat menerima tindakan mengunjungi makam orang suci. Hal ini terkait konflik agama dengan budaya setempat dalam menyoroti kepentingan ortodoksi Islam yang memiliki pemahaman yang beragam.

Di Jawa dan juga di tempat lain di Indonesia, kunjungan semacam itu ke makam-makam suci merupakan praktik yang sudah mapan dan sangat mengakar²⁰. Terutama fenomena ziarah ke makam para Wali Songo di Indonesia kontemporer yang begitu populer di dunia pariwisata religi, karena telah melibatkan berbagai aspek kehidupan dan jutaan peziara²¹.

com/abstract=3002289.

18

Yousef Meri, “Pilgrimage and Religious Travel” (UK: Oxford University Press, 14 Desember 2009), <https://doi.org/10.1093/obo/9780195390155-0061>.

19 Christopher Schurman Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (Leiden: BRILL, 1999).

20 D. A. Rinkes, *Nine Saints of Java* (Malaysian Sociological Research Institute, 1996), <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/8115>.

21 Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (Jakarta: Penerbit Serambi dan l’École française d’Extrême-Orient, 2007); Henri Chambert-Loir, “Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java,” dalam *The Potent Dead* (Routledge, 2002).

Namun perlu dicatat bahwa di Indonesia dan di tempat lain di dunia Muslim, wisata religi berfungsi sebagai indikator penting dari perbedaan antara Muslim tradisional dan reformis. Keduanya bagaikan 'air dan minyak' yang tak dapat disatukan dalam konteks wisata religi. Kaum reformis tidak mau kompromi dan mengutuk pemujaan orang suci dan objek yang dikeramatkan pada situs-situs seperti kuburan yang dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap prinsip dasar Islam (perbuatan menyekutukan Tuhan yang disebut sebagai *syirik*). Hal ini tentu saja bertentangan dengan kaum tradisional yang justru mendorong Muslim untuk berziarah ke tempat-tempat tersebut²².

Menyelidiki kemunculan Wali Pitu dan ziarah Muslim di Bali, pertanyaan utama dalam buku ini adalah bagaimana Wali Pitu ditemukan dan bagaimana dipromosikan salah satu dari wisata religi? Pembahasan 'penemuan' ini terutama terkait dengan metode penemuan awal yang dilakukan oleh Kyai Toyyib Arifin. Premis ini merupakan paling penting untuk memberikan pedoman bagi pembaca mengenai legitimasi Wali Pitu sebagai salah satu fenomena pemujaan orang suci di Indonesia sebagaimana Wali Songo. Ini mencoba menangkap cara-cara di mana tradisi pemujaan Wali Songo diadopsi ke Bali sebagai pusat peradaban Hindu. Perdebatan, kontroversi, hingga tanggapan masyarakat menjadi bagian yang tak terpisahkan dari buku ini.

Buku ini memang dikhususkan mengkaji fenomena baru ziarah wali selain Wali Songo di Jawa, dimana Bali merupakan daerah mayoritas penduduknya beragama Hindu. Fenomena ini terbilang unik, karena bentuk venerasinya menyerupai di Wali Songo di Jawa, namun dengan keunikan geografis dan arsitek makam yang memadukan antara kebudayaan Islam-Hindu. Ketujuh makam tersebut ialah: (1) makam pertama: *Syekh Achmad Chamdun Choirus Sholeh (Pangeran Mas Sepuh atau Ratu Mas Sakti)* tepatnya di Pantai Seseh, desa Munggu, kecamatan Mengwi, Kabupaten Badung, Bali. (2) makam kedua: *Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi* di Bukit Bedugul, Kebun Raya Bedugul, kabupaten Tabanan. (3) makam ketiga: *Habib Ali bin Abu Bakar bin Umar bin Agil al-Hamid* di Kampung Islam Kusamba, kecamatan Dawan,

22 James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (University of California Press, 1978).

kabupaten Klungkung, Bali. (4 & 5) makam keempat dan kelima: *Syekh Maulana Yusuf al-Baghdi al-Maghribi* dan *Habib Ali bin Zainal Abidin al-Idrus* di Desa Bungaya Kangin, kec. Babandem, kab. Karangasem (2 makam pada lokasi yang berdekatan). (6) makam Keenam: *Syekh Abdul Qodir Muhammad (Kwan Lie)* di Desa Kemukus, kec. Banjar, kab. Buleleng. (7) Makam Ketujuh: *Habib Ali bin Umar bin Abu Bakar Bafaqih* di Jalan Loloan Barat, kecamatan Negara, kabupaten Jembrana.

Ketujuh situs makam ini ditemukan pertama kali oleh Kyai Toyyib Arifin melalui ekspedisi pencariannya setelah dia mendapatkan petunjuk dari Tuhan. Ekspedisi perjalanannya dimulai pada tahun 1992 dibantu oleh komunitas pengajian rutin yang ia bentuk bernama “Al-Jamali”. Ia menemukan makam ketujuh makam tersebut di Bali dan bersama murid-murid Jawanya yang tergabung dalam Al-Jamali yang tinggal di Bali. Penemuan ini sekaligus mendorong misinya mempopulerkan tradisi pemujaan Wali Pitu yang sangat fenomenal ini. Sebagai hasil penemuannya, ia bersama perkumpulan Al-Jamali mempopulerkan makam Wali Pitu kepada seluruh lapisan masyarakat Muslim di Bali, Jawa Timur hingga ke Kalimantan dan Sumatera. Kini, Wali Pitu telah menjelma menjadi situs ziarah yang menggiurkan, khususnya bagi umat Islam Jawa yang berkunjung ke Bali untuk wisata religi. Disamping itu, masyarakat merasakan sensasi berbeda yang tidak ditemukan pada ziarah wali Muslim di Jawa, khususnya paket wisata religi Wali Songo dan Wali Limo.

Buku ini mengkaji Bali sebagai destinasi wisata religi baru dimana secara kontradiktif sebagai “Kota Wali” ditengah merek Bali sebagai Kota Hindu di Indonesia. Penelitian ini didasarkan kuat penemuan “Wali Pitu” (tujuh wali) di Pulau Bali, secara khusus belum dipromosikan secara luas sebagai destinasi wisata halal oleh pemerintah daerah. Namun masyarakat sekitar dan wisatawan lokal telah melakukan ritual rutin ziarah ketujuh makam tersebut dan pengkultusan mereka sudah tersebar luas dari mulut ke mulut (*words of mouth*).

Buku ini juga diuraikan penemuan orang-orang suci tersebut dan pengkultusannya sebagai ‘wali’²³ yang dianggap keramat dan mengundang jama’ah serta wisatawan lokal untuk berziarah. Pada proses

23 Razaq Raj dan Kevin A. Griffin, *Conflicts, Religion and Culture in Tourism* (CABI, 2017).

tersebut, terbentuklah branding Bali sebagai “Kota Wali Baru” dimana menurut penuturan beberapa informan bahwa ketujuh makam tersebut mendatangkan keberkahan lebih dibanding dengan wisata religi ke Wali Songo di Jawa. Penelitian ini secara khusus mengkonstruksi Bali sebagai destinasi wisata religi baru terhadap penemuan tujuh makam wali baru sejak pertama ditemukannya pada tahun 1992, serta dinamika prospeknya terhadap pasar wisata religi yang saat ini didominasi oleh Jawa. Posisi Bali terhadap Jawa dalam konteks wisata religi menjadikan sebuah distingsi dimana harmoni terjadi antara hubungan minoritas Muslim dengan Mayoritas Hindu, ditengah legitimasi gempuran diskriminasi pasca tragedi berdarah pada 2002 dan 2005 silam.



BAB II

HĀTIF DAN PENCIPTAAN PEMUJAAAN ORANG SUCI BARU DI ERA KONTEMPORER

Perdebatan *Hātif* di Dunia Islam

Untuk memulai metode ini, terlebih dahulu kami ajak pembaca untuk menyelami bagaimana pola penemuan tradisi sacral sebagai bentuk dari fenomena sejarah keagamaan di dunia. Pertama-tama, karya Lewis dan Hammer menegaskan konstruksi sejarah tradisi agama dibentuk melalui klaim-klaim otoritas yang diturunkan dari generasi ke generasi. Dalam konteks kekinian, tradisi dapat diverifikasi langsung melalui cerita lisan dan dokumen manuskrip yang dicatat²⁴. Baker menilai klaim tersebut pada gilirannya akan merangsang pemahaman masyarakat tentang agama. Namun sekali lagi, Baker menganggap tradisi agama di masa lalu sebenarnya tidak memiliki definisi eksplisit tentang agama, karena

24 James R. Lewis dan Olav Hammer, *The Invention of Sacred Tradition* (UK: Cambridge University Press, 2007).

hal tersebut terkait dengan tradisi campuran seperti penjajahan yang dilakukan oleh pihak colonial yang sengaja memasukkan unsur modern dan menghilangkan *evidence* berupa manuskrip dan catatan sejarah lainnya²⁵.

Kedua, pembentukan sakralitas diadvokasi oleh apa yang disebut Eade sebagai *territorial paroki*. Sakralitas ini dibentuk melalui institusional gereja untuk mendorong peziarah melakukan ritual pemujaan di kuil-kuil suci rekomendasi agama mereka. Untuk memeriksa apakah metode *territorial paroki* ini, Eade menunjukkan beberapa fenomena yang terjadi di Eropa dalam decade baru-baru ini, dimana terjadi peningkatan pesat dalam mengunjungi kuil-kuil dan tempat yang dianggap suci atau bahkan sengaja disakralkan oleh masyarakat. Kuil Lourdes (Katolik) di Prancis dan kuil Avebury (Kristen) di Inggris menjadi destinasi dan kegiatan ritual yang kontras namun keduanya berkompetisi dalam menarik para peziarah²⁶.

Ketiga, sakralitas dibentuk melalui sejarah. Hal ini lumrah terjadi di belahan dunia manapun. Kami mulai dari belahan dunia Barat seperti di Rusia dimana korpus ini dibentuk oleh sejarah penokohan dengan narasi kemartiran²⁷. Selain Kristen dan Katolik, Yahudi juga tak kalah dalam membentuk tradisi sakralitasnya melalui sejarah, narasi yang dibentuk adalah asketisme Rabi Unna untuk mengembalikan ortodoksi ajaran Yahudi di Jerman. Muatan asketiknya berputar-putar pada narasi sejarah yang dibangun untuk memantik para peziarah memuja kuil-kuil suci dan rab-rabi Yahudi mereka²⁸. Sementara di Asia, pembentukan sakralitas ini terjadi pada masyarakat lokal pedesaan yang terpencil. Mereka seakan meneruskan tradisi lama dari nenek moyangnya untuk melestarikan tradisi dalam konteks modern. Upaya ini dilakukan

25 Don Baker, "Creating the Sacred and the Secular in Colonial Korea," *Journal of Korean Religions* 12, no. 2 (2021): 69–103, <https://doi.org/10.1353/jkr.2021.0007>.

26 John Eade, "The Invention of Sacred Places and Rituals: A Comparative Study of Pilgrimage," *Religions* 11, no. 12 (Desember 2020): 649, <https://doi.org/10.3390/rel11120649>.

27 Zuzanna Bogumił dan Marta Łukaszewicz, "Between History and Religion: The New Russian Martyrdom as an Invented Tradition," *East European Politics and Societies* 32, no. 4 (1 November 2018): 936–63, <https://doi.org/10.1177/0888325417747969>.

28 David J. Pruwer, "A Sacred Tradition Within Mundane History: Rabbi Unna and the Orthodox Return to History in Interwar Germany," *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience* 35, no. 3 (1 Oktober 2015): 318–46, <https://doi.org/10.1093/mj/kjv022>.

dengan tradisi lisan atau dongeng-dongeng yang diajarkan ke generasi berikutnya²⁹. Semetara, fenomena unik berikutnya di Asia juga terjadi pada masyarakat Urban dimana mereka mulai melirik fenomena ziarah ke tempat-tempat suci dan orang kudus yang disakralkan³⁰. Akhirnya, narasi yang diceritakan dan ditularkan kepada generasi berikutnya seolah menjadi sebuah bukti sejarah dimana mereka mengklaim telah melihat langsung realita tersebut, walaupun bukti empiris seperti artefak, manuskrip, dan peninggalan lainnya tidak mendukung sepenuhnya sejarah yang diceritakan tersebut.

Dari ketiga pola pembentukan sakralitas ini, apa yang terjadi pada penemuan ketujuh makam Wali Pitu di Bali merupakan hal yang kontradiktif. Ia bisa dikatakan sesuai dengan pola pertama dimana cerita lisan menjadi bukti penguat proses ekspedisi dengan *hātif*. Namun di sisi lain, narasi yang dibentuk tidak dibuktikan dengan catatan sejarah yang menunjukkan keberadaan ketujuh orang suci tersebut. Satu-satunya informasi yang dapat dipercaya oleh masyarakat Muslim saat proses ekspedisi adalah konten atau isi pesan *hātif* yang didapat oleh Kyai Toyyib Arifin yang berlangsung berkali-kali.

Sepanjang usaha kami melakukan penelusuran, hanya tiga orang Wali yang dapat dilacak keberadaannya melalui dokumen. Mereka ialah Mas Sepuh atau Ratu Mas Sakti, atau Wali Pitu pertama yang ada di pantai Seseh, Mengwi Bali. Dokumen ini dicatat oleh R.F. van Niepoort pada 9 Juli 1784 yang ditulis oleh Hendrik Johannes Cornelis de Jonge di Leiden³¹. Informasi yang berkembang saat penelusuran makam Mas Sepuh kepada warga sekitar diketahui bahwa sang Wali tersebut adalah putra dari Raja Mengwi dan istrinya yang Muslim dari wilayah Blambangan Banyuwangi. Menurut cerita masyarakat yang didapat Arifin dan juru kunci makam tersebut, Mas Sepuh merupakan seorang pangeran yang dibesarkan oleh ibunya di Blambangan di lingkungan

29 Recep Yılmaz dan Fatih Mehmet Çiğerci, "A brief history of storytelling: From primitive dance to digital narration," dalam *Handbook of research on transmedia storytelling and narrative strategies* (IGI Global, 2019), 1–14.

30 Daniel PS Goh dan Peter van der Veer, "Introduction: The Sacred and the Urban in Asia," *International Sociology* 31, no. 4 (1 Juli 2016): 367–74, <https://doi.org/10.1177/0268580916643088>.

31 Johan Karel Jakob de Jonge dkk., *De Opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indie: Verzameling van onuitgegeven stukken uit het Oud-Koloniaal Archief* (s-Gravenhage: M. Nijhoff, 1878).

Muslim namun ia tidak mengetahui bahwa ayahnya adalah seorang Raja Mengwi. Dokumen kedua dari Lansing dan de Vet yang dipublikasikan di *Philosophical Transactions of the Royal Society B* dan *Human Ecology*. Kedua dokumen ini menunjukkan keberadaan Yusuf al-Maghribi atau dikenal dengan Syekh Bedugul pernah menjadi Raja Beratan pada abad ke-15³². Sementara dokumen ketiga dari Couteau yang dipublikasikan di Archipel, Prancis yang menunjukkan keberadaan Habib Ali bin Abu Bakar bin Umar bin Abu Bakar al-Hamid atau yang lebih dikenal sebagai *Habib Ali Kusambeh*. Dia adalah Wali ketiga yang ditemukan oleh Kyai Toyyib Arifin, dan dokumen Couteau bahwa Habib Ali Kusambeh diperintah oleh Raden Patah di Demak untuk menyebarkan agama Islam ke wilayah tersebut pada abad ke-15³³.

Dari sini, sejarah tradisi yang disampaikan secara lisan memiliki pola yang sama, yaitu membentuk sakralitas dalam anggapan 'semu'. Pandangan klaim ini yang kemudian dipakai dalam metode penentuan Wali Pitu dimana *hātif* adalah cara tak lazim yang dilakukan oleh sang penemu (Kyai Toyyib Arifin) untuk melakukan ekspedisi perjalanan dari Jawa (Sidoarjo) ke pulau Bali. Walaupun begitu, dalam karya-karya sebelumnya seperti Martin Slama dan Syaifudin Zuhri, keterbatasan dokumen untuk menunjukkan keberadaan tujuh orang suci (wali) tersebut masih kosong. Artinya, satu-satunya bukti yang menunjukkan keberadaan Wali Pitu adalah dari metode *hātif* yang diterima Kyai Toyyib Arifin dan informasi lisan dari masyarakat sekitar makam (termasuk juru kunci). Apa yang kami temukan pada ketiga dokumen di atas merupakan usaha yang masih kami anggap setengah. Informasi dari mangku di makam Mas Sepuh di Mengwi, ada manuskrip Hindu yang menunjukkan kiprah Mas Sepuh ketika masih di kerajaan Blambangan dan sesampainya di Pantai Seseh. Sampai naskah ini ditulis, kami masih berusaha untuk mendapatkan dokumen tersebut dari tokoh-tokoh agamawan Hindu.

32 J. Stephen Lansing dan Karyn M. Fox, "Niche construction on Bali: the gods of the countryside," *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 366, no. 1566 (27 Maret 2011): 927–34, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0308>; J. Stephen Lansing dan Thérèse A. de Vet, "The Functional Role of Balinese Water Temples: A Response to Critics," *Human Ecology* 40, no. 3 (1 Juni 2012): 453–67, <https://doi.org/10.1007/s10745-012-9469-4>.

33 Jean Couteau, "Bali et l'islam : 1. Rencontre historique," *Archipel* 58, no. 3 (1999): 159–88, <https://doi.org/10.3406/arch.1999.3540>.

Sedangkan upaya dari yang ditawarkan Eade sebagai pola *territorial paroki* masih menjadi kontroversi di kalangan pihak yang mengklaim mempunyai otoritas keagamaan di Indonesia. Sebut saja kelompok tradisionalis yang diwakili oleh Nahdlatul ‘Ulama (NU), mereka masih menganggap metode penemuan Wali Pitu melalui *hātif* dirasa belum memenuhi wilayah prinsipal dalam khazanah Islam. Walaupun sebenarnya yang dikatakan oleh Howell dimana kaum tradisionalis mulai terbuka terhadap inovasi baru dalam agama³⁴. Padahal dalam realitanya, kaum tradisionalis di era modernis mengambil langkah ijtihad atau pembaharuan dalam agama menjadi tiga model, yaitu ijtihad teks, eklektik, dan konteks. Ketiga model ini berfungsi pada sketsa lingkungan lokalitas³⁵. Walaupun begitu, *hātif* tak begitu diterima oleh kelompok ini meskipun metode ini masuk pada dua model ijtihad eklektik dan konteks lokal. Untuk menjawab pertanyaan ini, sampai detik buku ini ditulis, peneliti memerlukan penelitian yang lebih lanjut.

Di dalam pembahasan teologis Islam, pesan-pesan dari Tuhan merupakan hal yang paling fundamental³⁶. Kitab suci Muslim yaitu al-Qurʾān merupakan prinsip dan konstruksi dasar pembentukan Islam sebagai agama. Keseluruhan teks al-Qurʾān semuanya dari pesan-pesan dari Tuhan atau yang disebut sebagai *wahyu*³⁷. Pesan ini berasal langsung dari Tuhan (Allah SWT) kepada Rasul utusan-Nya melalui perantara malaikat yang suci, terpercaya dan dihormati oleh penduduk langit (malaikat Jibril)³⁸. Setiap Muslim mempertahankan bahwa teks al-Qurʾān adalah wahyu Tuhan yang terjaga dan terjamin hingga hari kiamat, sehingga teks tersebut tidak pernah berubah atau mengalami penambahan dan pengurangan sejak pertama kali diturunkan kepada

34 Julia Day Howell, "Revitalised Sufism and the new piety movements in Islamic Southeast Asia," dalam *Routledge Handbook of Religions in Asia* (Routledge, 2014).

35 Abdullah Saeed, "Ijtihad and innovation in neo-modernist Islamic thought in Indonesia," *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1 Oktober 1997): 279–95, <https://doi.org/10.1080/09596419708721127>.

36 Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation," *Die Welt Des Islams* 28, no. 1–4 (1 Januari 1988): 62–89, <https://doi.org/10.1163/157006088X00087>; Mustansir Mir, *Understanding the Islamic Scripture* (New York: Routledge, 2015), <https://doi.org/10.4324/9781315662312>.

37 A. J. Wensinck dan A. Rippin, "Waḥy," dalam *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Brill, 24 April 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-COM_1331.

38 Rodney Blackhirst, "Revelation in Islam," *Asian Philosophy* 4, no. 1 (1 Maret 1994): 71–79, <https://doi.org/10.1080/09552369408575389>.

Nabi Muhammad PBUH. Akan tetapi, ada pesan-pesan dari Tuhan yang tidak pernah menjadi bagian dari al-Qur'an, seperti *Ḥadīth al-Qudsi*. *Ḥadīth al-Qudsi* bukan merupakan wahyu sebagaimana al-Qur'an³⁹. Namun ia tetap sebagai sebuah pesan-pesan Tuhan yang memiliki legitimasi untuk menguatkan al-Qur'an dan kerasulan Muhammad PBUH, sehingga dalam konteksnya ada kalimat atau pemaknaan yang juga berasal dari Nabi Muhammad PBUH. Selain *Ḥadīth al-Qudsi*, ada *ḥadīth* yang didominasi oleh perkataan Nabi Muhammad PBUH ialah *Ḥadīth al-Nabawiy*⁴⁰. Walaupun begitu, apa yang dikatakan oleh Muhammad PBUH bersumber dari Tuhan, terlepas dari teks yang tidak dapat diubah seperti al-Qur'an, pemaknaan teks dari Tuhan (*Ḥadīth al-Qudsi*), dan pesan dari Tuhan dengan pemaknaan dari Nabi (*Ḥadīth al-Nabawiy*).

Ketiga bentuk pesan Tuhan di atas hanya diberlakukan bagi Nabi dan Rasul-Nya. Pemberlakuan ini karena Nabi Muhammad PBUH adalah penutup para nabi, tidak ada Nabi sesudahnya (*khātam al-anbiyā*). Oleh karena itu, dalam konsep teologi Islam seseorang yang mengaku mendapatkan wahyu, maka ia ditolak dan dianggap sesat⁴¹. Namun dalam konteks Indonesia, ada banyak orang yang mengaku mendapatkan wahyu. Dengan pengakuan tersebut, mereka berhasil membangun jumlah pengikut yang signifikan, namun tak sedikit juga mendapat kecaman dari kelompok tradisionalis NU yang mengklaim kepemilikan otoritas keagamaan di Indonesia. Beberapa di antara seperti kasus Lia Eden yang ditangkap oleh Kepolisian Republik Indonesia karena pada tahun 2000 ia mengklaim dirinya mendapat wahyu dari malaikat Jibril dan memproklamasikan agama baru yang bernama *Salamullah*, yaitu penyatuan agama Islam, Kristen, dan Islam⁴².

Kasus kedua yakni perempuan di pesantren yang mengaku mendapatkan wahyu dari Tuhan, sehingga ia dapat menyembuhkan

39 A. I. Oliander, "Hadith Qudsi: between the Qur'an and the Sunna," *Minbar. Islamic Studies* 13, no. 4 (27 Desember 2020): 911–23, <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2020-13-4-911-923>.

40 S. M. Zwemer, "The So-Called Hadith Qudsi.," *The Muslim World* 12, no. 3 (Juli 1922): 263–75, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1922.tb01907.x>.

41 Wensinck dan Rippin, "Wahy."

42 Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia* (Springer, 2016).

berbagai penyakit dan menurunkan keberkahan berupa bantuan ekonomi secara instan dalam sekejap. Perempuan yang dimaksud ini tergabung dalam tarekat sufi dalam organisasi Islam yang disebut *Nahdlatul Wathan* di Lombok. *Nahdlatul Wathan* adalah kelompok Muslim periferan campuran dari Islam Jawa dan Islam Sasak di Lombok. Mereka adalah campuran sufi ortodoks-spiritual terdidik, dan mistikus dari berbagai kelompok kelas dalam masyarakat Jawa dan Sasak. Dengan menempatkan perempuan sebagai personal yang juga menerima wahyu, seakan menentang ortodoksi sebagaimana yang dikemukakan Simon dan Langer (2008)⁴³. Narasi-narasi dalam kelompok tersebut menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran spiritual yang penting dalam budaya Muslim, baik dari sisi sufistik dan mistik Islam Indonesia.

Kembali pada konsep pesan Tuhan, di bawah wahtu terdapat *ilhām* sebagai bentuk apresiasi Tuhan kepada hamba-nya yang bukan Nabi dan Rasul. *Ilhām* adalah pengetahuan dari Allah SWT yang diturunkan ke dalam hati seseorang hamba, berupa sebuah kebaikan, kabar gembira, anjuran menghindari sesuatu (penyelamatan), dan sebagainya⁴⁴. Selain *ilhām*, *hatif* adalah varian lain yang menunjukkan dia adalah pesan Tuhan yang diberikan kepada hamba-Nya yang terpilih, namun bukan Nabi dan Rasul. *Ilhām* dan *hatif* berbeda dalam cara penerimaan pesannya. *Ilhām* diperoleh melalui mimpi atau pikiran yang tidak disengaja yang muncul di benak seseorang. Edgar dan Henig menarik *ilhām* ke dalam praktik yang disebut *istikhara*. *Istikhara* adalah ritual ibadah sholat dengan tujuan meminta petunjuk atas dua hal pilihan. Manifestasi *istikhara* diwujudkan dalam praktik inkubasi mimpi sebagai cara untuk mendekati dimensi transenden untuk menentukan dalam dimensi realitas⁴⁵. *Ilhām* yang dibawah melalui mimpi memiliki dimensi etis karena melibatkan pertemuan antara makhluk dengan sang ilahi. Pertemuan ini dalam berbagai kasus dikisahkan seperti bertemu

43 Udo Simon dan Robert Langer, "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies," *Die Welt Des Islams* 48, no. 3 (1 Januari 2008): 273–88, <https://doi.org/10.1163/157006008X364758>.

44 D. B. MacDonald, "Ilhām," dalam *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Brill, 24 April 2012), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ilham-SIM_3533.

45 Iain Edgar dan David Henig, "Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison," *History and Anthropology* 21, no. 3 (1 September 2010): 251–62, <https://doi.org/10.1080/02757206.2010.496781>.

dengan orang saleh, misalnya bertemu dengan Nabi Muhammad PBUH yang diklaim sebagai pertemuan sebenarnya dengan sosok Nabi, bukan halusinasi.

Sementara di sisi lain, *hatif* adalah suara yang terdengar tanpa memiliki tubuh yang terlihat, bukan melalui mimpi, dan tidak terlihat. *Hatif* diperoleh sebagai suara bisikan lembut dari sumber tak terlihat ketika seseorang dalam keadaan sadar dan bukan halusinasi. Dalam sufistisme, *hatif* dipahami sebagai instruksi dan pesan ilahi secara langsung. Pengertian ini kami dapat secara langsung dari CD Rom yang disimpan di Leiden, Belanda⁴⁶. Dalam rangkaian sejarah *hatif* diberbagai belahan dunia Muslim, ada banyak tokoh sufi yang mengaku menerima *hatif* dari Tuhan.

Antropolog Indonesia, Arif Zamhari melalui penelitiannya yang berjudul “Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhikr Groups in East Java” menyebutkan sejumlah kyai di Jawa melakukan ritual spritual mereka baik secara sendiri maupun berkelompok. Secara berkelompok sejumlah kyai membentuk sebuah perkumpulan yang disebut dengan *Majelis Dzikir*. Di Jawa, majelis dzikir ini banyak varian diantaranya berbentuk pengajian *istighothah*, *şalawāt*, dan *tawasul* ke makam-makam tokoh agama yang dianggap suci. varian majelis dzikir ini bertujuan untuk memperoleh barakah (keberkahan dalam hidup), meminta keselamatan, melancarkan urusan perekonomian⁴⁷. bahkan tidak sedikit dari motivasi ziarah untuk urusan politik seperti mendapat posisi jabatan dan memperoleh suara dalam pemilihan umum (pemilu). Bahkan dalam temuannya Ken Miichi seorang antropolog di Tokyo Jepang bahwa majelis dzikir yang melibatkan tokoh kyai dan habib di tahun 2016 sebagai sarana untuk meraup massa yang banyak dalam upaya meruntuhkan kepemimpinan Ahok sebagai gubernur DKI Jakarta⁴⁸. Fenomena ini telah menciptakan pola baru bahwa sufi perkotaan bukan hanya sebagai segementasi dakwah, melainkan juga untuk memobilisasi massa Muslim dari pribumi dan pedesaan hingga

46 T. Fahd, “Hatif” (EI2, 1971).

47 Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhikr Groups in East Java* (Australia: ANU Press, 2010).

48 Ken Miichi, “Urban Sufi and politics in contemporary Indonesia: the role of dhikr associations in the anti-‘Ahok’ rallies,” *South East Asia Research* 27, no. 3 (3 Juli 2019): 225–37, <https://doi.org/10.1080/0967828X.2019.1667110>.

urban. Di abad kedelapan belas, muncul sosok pejuang Muslim kelahiran Ngayogyakarta Hadiningrat, yaitu *Pangeran Diponegoro* yang mengaku sebagai mendapatkan bisikan *hatif* dari Tuhan, dia mendengar suara tanpa tubuh yang mengatakan bahwa Tuhan menganugerahkan gelar kepadanya sebagai *Sultan Abdul Hamid Herucakra Amirul Mukminin Sayyidin Panatagama Kalifatullah ing Tanah Jawa*⁴⁹.

Hātif sebagai Metode Penemuan Wali Pitu

Setelah Arifin mendirikan *manaqib al-Jamali*, sebuah kejadian besar menimpanya. Dia mendapat semacam bisikan gaib yang diistilahkan sebagai *hātif*. Dalam tradisi Islam, *hātif* adalah bisikan yang turun kepada seseorang sebagai berkah dari Tuhan sebagai petunjuk bagi dirinya⁵⁰. Berbeda dengan *wahyu* dan *ilhām*, *hātif* diterima seseorang pilihan dalam kondisi sadar dalam bentuk suara bisikan lembut dari sumber yang tidak terlihat dan tidak terdeteksi darimana asalnya. Sedangkan *wahyu* adalah pesan dari Tuhan yang diberikan kepada seorang Nabi dan Rasul pilihan sebagai petunjuk untuk disebarkan kepada umat manusia, seperti kitab al-Qurʾān adalah hasil dari *wahyu* yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai segel penutup para Nabi (*al-Khatam al-Anbiyāʾ*). *Hātif* dan *ilhām* sama-sama petunjuk dari Tuhan yang diberikan kepada orang yang bukan Nabi dan Rasul, melainkan orang biasa. Berbeda dengan *hātif*, cara penyampaian *ilhām* diperoleh melalui mimpi atau lintasan pikiran yang secara tidak sengaja muncul di benak seseorang⁵¹. Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa *hātif* dan *ilhām* merupakan dua bentuk pesan Tuhan yang diberikan kepada orang biasa, bukan Nabi. Namun untuk menentukan apakah seseorang telah menerima *hātif* atau *ilhām* bukan perkara yang mudah. Para kaum tradisional menganggap *hātif* dan *ilhām* sebagai pesan suci yang dikirimkan Tuhan kepada orang pilihan. Sementara kaum modernis menilai keduanya adalah kepercayaan skeptik, irasional, dan mengarah kepada perbuatan menyekutukan Tuhan (*syirk*).

49 M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Signature Books (Norwalk: EastBridge, 2006).

50 T. Fahd, "Hatif" (EI2, 1971).

51 D.B. MacDonald, "Ilhām" In *The Encyclopaedia of Islam 2nd ed.*, vol. 3 (Leiden: Brill, 1986); Mikhail Pelevin, "The Inception of Literary Criticism in Early Modern Pashto Writings," *Iranian Studies* 54, no. 5–6 (2 November 2021): 947–76, <https://doi.org/10.1080/00210862.2020.1829461>.

Kyai Toyyib menerima *hātif* yang isinya diperintah oleh Tuhan untuk mencari ketujuh makam orang suci (wali) yang berbeda tempat dan karakter profil mereka. Bisikan *hātif* yang diterima Arifin berupa *boso jowo* (bahasa Jawa) yang hampir tiap malam selama tiga hari berturut-turut ia dengar pada tahun 1992:

1. “***In telata Bali iku kawengku makam pitu piro wali cubo wujudno !...***” [arti: di tanah Bali terdapat Tujuh Wali Muslim, coba temukan!]
2. “***Ono sawijining pepunden dumunung ono ing telatah susunanging siti sasandingan pamujaan agung kang manggon sak duwuring tirta kang kadarbeni dining suwitaning pandito ojo sumelang !...***” [Ada pepunden tempat pemujaan yang terletak disebuah tempat di atas gundukan di atas air disamping candi Hindu yang dijaga oleh pandeta yang setia, maka janganlah ragu !]
3. “***Waspadakno pitu iku keparang dadi papat...***” [Perhatikan, ketujuh itu dibagi menjadi empat]
4. “***Pitu iku keparang dadi papat iku pengertenane: kapisan wus kaporo nyoto, kapindo istidroj wujude kembar, kaping telu wus lair naning durung wujud, kaping papat liyo bongso***” [Ketujuh Wali itu dibagi menjadi empat: yang pertama menyiratkan sudah ada sejak lama, yang kedua begitu dihormati dan kembar, yang ketiga sudah lahir tapi belum nampak kewaliannya, dan yang keempat berasal dari luar negeri]

Kyai Toyyib Arifin mendefinisikan *hātif* sebagai pesan ilahi dalam bentuk bisikan lembut yang hanya dapat didengar dan diterima oleh mereka yang terpilih oleh Tuhan melalui latihan spiritual yang intensif dan ekstensif. Dalam perjalanan kami melakukan wawancara kepada pewaris yayasan al-Jamali di Sidoarjo, kami menanyakan suara siapa dari *hātif* yang diterima almarhum Kyai Toyyib Arifin. Mereka mengatakan bahwa sebelum menerima *hātif*, Kyai Toyyib Arifin mengaku melakukan *uzlah* atau meditasi selama empat hari empat malam. Dalam keadaan sadar, Kyai Toyyib Arifin menerima empat *hātif* tersebut dengan bahasa Jawa. Hal ini yang membuat kelompok tradisional tidak menerima legitimasi penemuan Wali Pitu seperti halnya sejarah dikukuhkannya Wali Songo di Jawa.

Untuk memastikan benar atau tidaknya seseorang Muslim telah menerima *ilhām* atau *hātif* dari Tuhan bukanlah tugas yang mudah, apalagi pesan Tuhan yang disampaikan hanyalah kepada orang biasa, bukan Nabi dan Rasul atau tokoh pilihan pada kelompok-kelompok agama tertentu. Disamping itu ditambah lagi dengan kalimat suara yang didapat *hātif* adalah bahasa Jawa dalam konteks Wali Pitu di Bali. Namun untuk memastikan apakah memang *hātif* ini sepenuhnya ditolak, argumen ini mengatakan tidak. Kami tertarik kepada fakta *hātif* dari seorang ‘ulama’ Hadrami yang disebut sebagai *habib*. Saya menemui seorang *habib* yang cukup populer di Pasuruan Jawa Timur yang dirinya mengaku telah bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad SAW beberapa kali dan dengan para sahabatnya seperti Abu Bakar as-Shiddiq dan Umar bin Khattab.

Saya bertemu dengan Habib Segaf Baharun beberapa kali di Kampus Pascasarjana UIN Malang, di kediaman beliau di Pasuruan, dan di lapangan sepakbola milik beliau di depan Pondok Pesantren Darullughah Wadda’wah Bangil, Pasuruan. Ia mengaku memiliki kemampuan untuk berinteraksi dengan para Nabi dan orang-orang saleh dari masa lalu dan seolah menegaskan bahwa seorang *habib* merupakan ‘ulama’ pilihan yang melebihi para kyai di Jawa walaupun tidak diucapkan secara langsung. Dalam perjalanannya sebagai seorang ‘ulama’ dari kalangan Hadrami, Habib Segaf Baharun memiliki “master piece” karya yang sangat fenomenal yaitu *Sholawat Busro*. Sholawat ini diklaim diajarkan langsung oleh Nabi Muhammad SAW melalui mimpinya Habib Segaf Baharun pada malam 10 Muharrom pukul 02.00 yang bertepatan pada 2016 silam. Setelah menerima mimpi ini, pada saat bangun Habib Segaf Baharun sudah hafal kalimat sholawat ini secara fasih. Dalam perjalanannya, sholawat Busro mampu menarik begitu banyak minat jama’ah di seluruh Indonesia untuk mengamalkannya. Bersamaan dengan itu ditopang dengan keberadaan Habib Segaf Baharun sebagai salah satu pimpinan dari Pondok Pesantren Darullughah Wadda’wah dan juga merupakan Rektor dari Institut Agama Islam Darullughah Wadda’wah (IAI Dalwa). Keberadaan lembaga pendidikan ini mampu menarik begitu banyak jama’ah baik dari dalam negeri maupun dari

luar negeri (terutama dari Yaman, Syria, Arab Saudi, dan negara Timur Tengah lainnya).

Yang penting, kembali pada legitimasi *hātif* sebagai konstruk otoritas keagamaan di Indonesia dalam kasus Wali pitu di Bali rupanya tak begitu mendapat tempat. Hal ini juga ditopang dengan keberadaan makam mereka yang bersentuhan dengan kebudayaan dan tradisi Hindu Bali. Seperti yang tergambar pada makam Mas Sepuh atau Ratu Mas Sakti, salah satu dari Wali Pitu dimana bentuk makamnya dibangun menyerupai pura, lengkap dengan desain interior bangunan, gapuran, hingga perlengkapan ritual sembahyang Hindu seperti bunga melati, kemenyan hindu, dan perlengkapan lain seperti *kain poleng* (kain kotak-kotak hitam putih), *tamiang*, *penjor*, *sampian*, dan lain sebagainya.

Mengawali penelusuran kami melakukan proses confirmability kepada anggota perkumpulan *al-Jamali* yang saat itu menjadi saksi Kyai Toyyib Arifin mendapat *hātif*. Tidak seperti kelompok Islam lainnya, rupanya perkumpulan *al-Jamali* ini mendapat dukungan dari berbagai kalangan. Salah satunya seorang keturunan Hadrami, yaitu Habib Rafiq Ba'abud yang tinggal di Sidoarjo dekat pesantren dan yayasan *al-Jamali* yang didirikan oleh Kyai Toyyib Arifin. Dia menjadi saksi dimana Kyai Toyyib Arifin saat itu menceritakan kegelisahannya saat menerima *hātif* pada tahun 1992. Awalnya Kyai Toyyib Arifin ragu apakah *hātif* salah satu bagian dari pesan Tuhan yang benar-benar diturunkan kepada hambanya yang biasa. Lalu Habib Rafiq meyakinkan dia bahwa *hātif* adalah pesan nyata yang diturunkan Tuhan kepadanya.

Kyai Toyyib Arifin lalu meminta Habib Rafiq pesan Tuhan (*hātif*) itu disahkan oleh Kyai Ahmad Abdul Haq dari Magelang, Jawa Tengah (atau dikenal sebagai Gus Mad). Sepulang dari Magelang, Habib Rafiq memberikan hasilnya kepada Kyai Toyyib Arifin bahwa Gus Mad menyatakan keaslian pesan suara tak berwujud yang berupa *hātif* itu adalah benar-benar berasal dari Tuhan. Sejak *hātif* mendapat legitimasi kevalidan dari Gus Mad, Kyai Toyyib Arifin lebih sering mengunjungi Habib Rafiq untuk berkonsultasi saat ia mulai melakukan ekspedisi pencarian makam-makam Wali Pitu di Bali. Mengenai keotentikan *hātif*, Habib Rafiq menganggap Kyai Toyyib Arifin sebagai “mediator” yang bertanggung jawab untuk mewujudkan petunjuk dan pesan Tuhan

melalui *hātif*, sedangkan Habib Rafiq dan Gus Mad sendiri sebagai “validator” dari pesan Tuhan yang diberikan kepada Kyai Toyyib Arifin. Posisi mediator lebih tinggi dari validator, karena ia adalah agen yang dipercaya oleh Tuhan menerima pesannya. Sedangkan validator mempunyai pengetahuan untuk mengesahkan pesan Tuhan dengan ilmu agama yang dimiliki oleh keduanya.

Pasca proses ekspedisi pencarian makam Wali Pitu di Bali ini, rupanya telah menginspirasi Habib Rafiq untuk menciptakan pemujaan orang suci di negara lain, tepatnya di Malaysia. Dia mempopulerkan Wali Sewelas di negeri Jiran Malaysia pada tahun 2010, dan dia mengklaim telah menerima legitimasi tersebut dari komunikasinya dengan Nabi Khidr. Wali Sewelas tersebut yang ia proklamirkan antara lain Habib Maimun (Melaka), Habib Manan (Selangor), Habib Abdul Somad (Selangor), Sayyid Abdullah al-Haddad (Melaka), Habib Ismail (Pulau Besar), Habib Yusuf (Pulau Besar), Habib Salim (Johor), Habib Husein (Johor), Habib Ali Ja'far al-Idrus (Batu Pahat), Habib Muhammad Yusuf Tuk Kenali (Kelantan) dan Habib Abdul Rohman Tuk Selehor (Kelantan). Rupanya berbagai pihak juga meragukan legitimasi ini, karena Habib Rafiq disinyalir menetapkan kesebelas wali suci ini hanya berdasarkan ras keturunan, bukan legitimasi asli dari Tuhan sebagaimana yang diterima Kyai Toyyib Arifin. Hal tersebut terbukti kesebelasnya adalah keturunan Hadrami yang juga merupakan satu klan keturunan dengan Habib Rafiq. Disamping itu, penemuan Wali Sewelas yang dicatat secara runtut oleh Habib Rafiq sebagaimana Wali Pitu oleh Kyai Toyyib Arifin, karena penciptaan pemujaan sebelas orang suci tersebut bukan atas ekspedisi pencarian, melainkan sudah ia tetapkan berdasarkan klaim berkomunikasi dengan Nabi Khidr.

Untuk memeriksa klaim Habib Rafiq ini, kami meminjam teori dari Bilu dan Ben-Ari dimana pengkultusan orang kudus dilakukan dengan legitimasi karisma. Keduanya mendasarkan pada temuan dua tokoh Israel kontemporer yaitu Baba Sali dan putranya Baba Baruch yang merupakan keturunan keluarga Abu-Hatseira dari Afrika Utara yang diklaim memiliki karisma dari klan garis keturunan. Klaim karisma yang dibentuk oleh kedua tokoh ini adalah ‘diciptakan’ melalui cara-cara modern saat ini melalui media tertulis dan disiarkan (Seperti media

sosial), dan narasi promosi melalui mulut ke mulut di kalangan klan keturunannya sendiri⁵². Di saat yang sama ketika mereka tampil di depan publik, mereka akan menceritakan temuannya atas pemujaan orang suci tersebut kepada khalayak publik. Tentu saja perkataan tokoh adalah sebuah otoritas yang mau tidak mau baik langsung atau tidak langsung memaksa citra publik untuk menerimanya. Hal ini juga berlaku pada Wali Sewelas, klaim karisma dibentuk untuk menciptakan citra publik bahwa pemujaan orang suci baru di Malaysia berdasarkan subjektivitas klan keturunannya, terlepas dari apakah memang benar komunikasi dengan tokoh suci (Nabi Khidr) dianggap sebagai sebuah legitimasi. Untuk mengetahui hal tersebut, kami tidak membahas di dalam buku ini.

52 Yoram Bilu dan Eyal Ben-Ari, "The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel," *American Ethnologist* 19, no. 4 (1992): 672–87, <https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.4.02a00030>.



BAB III

PERJALANAN ANTROPOLOGIS EKSPEDISI PENELITIAN WALI PITU DI BALI

Antropologi Makam

Sebelum masuk ke pembahasan antropologi makam sebagai sebuah pendekatan kami melakukan ekspedisi ini, terlebih dahulu dipaparkan mengenai cabang ilmu antropologi untuk mendapatkan konstruksi empiris sebagai alat dalam melakukan penelitian.

Antropologi sebenarnya adalah ilmu tentang manusia, jadi segala sesuatu tentang manusia dibahas dalam ilmu ini. Berasal dari kata *anthopros* yang berarti manusia, ilmu ini melakukan kajian penuh terhadap segala sesuatu tentang manusia⁵³. Ada dua aspek ilmu untuk melakukan kerja lapangan dengan antropologi, yaitu pendekatan sejarah⁵⁴

53 Paul Topinard, *Anthropology* (Chapman and Hall, 1890).

54 Lisa McGrath, "Self-Mentions in Anthropology and History Research Articles: Variation between and within Disciplines," *Journal of English for Academic Purposes* 21 (1 Maret

dan pendekatan humaniora⁵⁵. Antropologi berusaha untuk memahami manusia sebagai entitas biologis sebagai makhluk sosial dalam sebuah kerangka kajian yang inter-multidisipliner. Oleh karena itu, dalam pelaksanaannya antropologi menggunakan mekanisme biologis untuk menjelaskan manusia dalam aspek sosial.

Namun beberapa dekade terakhir, antropologi bukan hanya terfokus pada manusia saja sebagai objek utama, melainkan manusia itu menghasilkan sebuah produk budaya, perilaku sosial, bahasa, dan bahkan norma-norma dalam masyarakat. Kritikan ini disampaikan oleh Bloch Maurice (2005) yang dipublikasi di Routledge, bahwa studi antropologi saat ini beralih fokus pada produk budaya dan perilaku sosial. Perubahan ini dipicu oleh perkembangan teknologi dan intelektual manusia yang telah membuat produk budaya dan perilaku sosial sebagai orientasi utama. Jadi, menurutnya bahwa antropologi tidak bisa lagi menjadikan kodrat manusia sebagai subjeknya⁵⁶. Begitu juga Marcus (2014) menguatkan pernyataan Bloch Maurice ini yang menegaskan kembali bahwa antropologi adalah kritik budaya, bukan aspek biologis manusia sebagai objeknya⁵⁷.

Awalnya, antropologi terbagi atas empat cabang ilmu yaitu antropologi biologi, antropologi sosial budaya, antropologi arekologi, dan antropologi linguistik⁵⁸. Keempat cabang tersebut memiliki kosentrasi tersendiri yang melahirkan topik dan metode penelitian yang unik. Namun, saat ini antropologi terpecah menjadi sebuah bagian cabang ilmu yang lebih sempit dan mendalam. Hal tersebut disebabkan karena permasalahan manusia dan interaksinya dengan objek lain telah membentuk komposisi kompleks sehingga memerlukan kajian yang lebih sempit dan mendalam.

2016): 86–98, <https://doi.org/10.1016/j.jeap.2015.11.004>.

55 Ruth Benedict, "Anthropology and the Humanities," *American Anthropologist* 50, no. 4 (1948): 585–93.

56 Maurice Bloch, "Where did Anthropology go? or the Need for 'Human Nature,'" dalam *Essays on Cultural Transmission* (London: Routledge, 2005).

57 George E. Marcus dan Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (University of Chicago Press, 2014).

58 Sarah Accomazzo, "Anthropology of Violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology," *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22, no. 5 (26 Juni 2012): 535–52, <https://doi.org/10.1080/10911359.2011.598727>.

Seperti halnya penemuan makam-makam Wali Pitu ini, awalnya adalah sebuah kajian sufistik dalam agama dimana *hātif* sebagai fokus utama sebelum ekspedisi penemuan Wali Pitu dilakukan oleh Kyai Toyyib Arifin. Proses selanjutnya ialah Kyai Toyyib Arifin melakukan perjalanan melelahkan ke Bali dari tahun 1992 hingga 1998. Dimulai dari Wali Pitu pertama yaitu Syekh Achmad Chamdun Choirus Sholeh (Pangeran Mas Sepuh atau Ratu Mas Sakti) di Pantai Seseh, desa Munggu, kecamatan Mengwi, Kabupaten Badung, Bali hingga Wali Pitu terakhir yaitu Habib Ali bin Umar bin Abu Bakar Bafaqih yang berada di Loloan Barat, kecamatan Negara, kabupaten Jembrana, Bali. Berdasarkan ekspedisi yang dilakukan peneliti pada awal tahun 2018 hingga awal 2022, ketujuh makam tersebut masing-masing mempunyai keunikan tersendiri. Untuk menjelaskan tersebut, dibutuhkan pendekatan antropologi makam agar ketujuh makam tersebut dapat teridentifikasi dengan baik.

Kembali pada persoalan mendasar ilmu antropologi, diawal kelahirannya, orang Eropa tertarik pada ciri-ciri fisik dari adat istiadat, budaya dan etnis suku, hingga peradaban yang mereka hasilkan, maka antropologi budaya mulai marak dipopulerkan di Eropa. Geografi politik dunia pasca-perang dan perubahan iklim hubungan Timur-Barat memiliki implikasi mendalam bagi perkembangan ilmu-ilmu sosial di Eropa dan Amerika Serikat. Pada tahun 1959 sebuah konferensi diadakan di markas besar Yayasan Wenner-Grenn Eropa yang mengkaji budaya dan etnis masyarakat dunia sebagai corong utama dalam ilmu sosial di Eropa. Tiga alasan yang menjadi bangkitnya antropologi budaya di Eropa yaitu kembalinya konservatisme radikal dan kebijakan ekonomi neoliberal, runtuhnya paradigma sosialisme dan terbukanya prospek budaya Komunitas Eropa; dan luapannya ke dalam perdebatan politik dan akademis mengenai model masyarakat yang membutuhkan pendekatan budaya dan etnis di negara lain⁵⁹. Pada saat itu kajian antropologi lebih memusatkan pada budaya dan etnis penduduk yang membentuk masyarakat tunggal. Tunggal dalam arti kesatuan masyarakat yang tinggal di suatu kawasan geografis yang sama, memiliki ciri fisik dan bahasa yang digunakan serupa, serta cara hidup yang sama, dan mereka memiliki produk budaya yang sama.

59 Victoria A. Goddard, Josep R. Llobera, dan Cris Shore, "Introduction: The Anthropology of Europe," dalam *The Anthropology of Europe* (London: Routledge, 1994).

Dalam perkembangannya, pergerakan manusia secara sosial merupakan hal yang sangat unik menarik dikaji dengan antropologi.

Untuk memahami Wali Pitu sebagai sebuah fenomena sosial keagamaan, kami menggunakan pendekatan antropologi makam dalam konteks penemuannya. Sebagai bahan dasarnya, kami menggunakan empat narasi *hātif* yang diterima Kyai Toyyib Arifin. Untuk menghubungkan antropologi makam dengan narasi keagamaan, kami meminjam cara yang dipakai Bin 'Aqil dan McCorriston (2009) untuk menemukan monumen prasejarah di Hadramaut (Yaman Selatan) dengan bukti arekologis makam kuno tanpa diketahui narasi sejarah dan catatan tulisan mengenai sebuah makam yang dicari.



Gambar 1. Makam seorang wali Muslim di atas gundukan tanah bekas makam non-Muslim di Wadi Sakhdan, Hadramaut.

Sumber: Bin 'Aqil dan McCorriston⁶⁰

Dalam temuan Bin 'Aqil dan McCorriston tersebut kami tertarik pada sebuah makam di Wadi Sakhdan dimana makam tersebut disinyalir adalah makam seorang Wali Muslim yang dikubur di atas gundukan tanah bekas makam wali non-Muslim. Tanpa catatan sejarah dan tanpa tulisan arekologis apapun yang menjelaskan mengapa makam tersebut

60 Abdalaziz Ja'afar Bin 'Aqil dan Joy McCorriston, "Prehistoric small scale monument types in Hadramawt (southern Arabia): convergences in ethnography, linguistics and archaeology," *Antiquity* 83, no. 321 (September 2009): 602–18, <https://doi.org/10.1017/S0003598X00098860>.

ditumpuk. Hal yang sama juga terjadi pada makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau Keramat Pantai Seseh atau Ratu Mas Sakti di Pantai Seseh, Bali dimana makam tersebut berada di atas gundukan tanah bekas sebuah tempat peribadatan (punden) orang Hindu. Catatan sejarah dan tulisan arekologis pun tidak kami temukan, hanya cerita rakyat dan kalimat *hâtif* yang diterima Kyai Toyyib Arifin. Kalimat *hâtif* tersebut ialah:

“Ono sawijining pepunden dumunung ono ing telatah susunanging siti sasandingan pamujaan agung kang manggon sak duwuring tirta kang kadarbeni dining suwitaning pandito ojo sumelang !...” yang artinya: Ada pepunden tempat pemujaan yang terletak di sebuah tempat di atas gundukan di atas air disamping candi Hindu yang dijaga oleh pandeta yang setia, maka janganlah ragu !]



Gambar 2. Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Makam Keramat* atau Ratu Mas Sakti, di Pantai Seseh Bali. Tampak makam wali Muslim berada di atas gundukan tanah bekas peribadatan (punden) umat Hindu.

Sumber: *Dokumentasi Peneliti*

Pemandangan yang kontradiktif terjadi di makam keramat Mas Sepuh, Wali Pitu pertama seperti yang diketahui bahwa Hindu Bali tidak mengenal pemakaman seperti yang ada pada gambar 2 di atas. Pemakaman orang yang telah mati di Bali dilakukan dengan ritual kremasi. Ritual kremasi tradisional Hindu-Bali ini dikenal sebagai *ngaben*, dan keunikannya dapat dilihat pada bentuk perawatan medis preventif holistik, berbasis masyarakat, untuk *atma*, atau jiwa, dari individu yang meninggal⁶¹. Sehingga bisa dibilang dalam tradisi Bali tidak ada mayat yang dikubur di dalam tanah, semua harus dibakar dengan tradisi kremasi yang disebut *ngaben*.

Mengenai gundukan tanah sebagaimana makan yang ada di Wadi Sakhdan, Hadramaut, merupakan bentuk penghormatan kepada orang suci karena semasa hidup dia adalah seorang yang dihormati dan disucikan. Dalam penelusuran kami ke makam para Wali Pitu yang lain, posisi gundukan tanah yang meninggi juga terjadi pada sa;ah satu “Makam Keramat Kembar” yaitu Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi.



Gambar 3. Makam Makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi. Makam ini terletak di atas gundukan tanah yang dikelilingi oleh batu bata merah sejak pertama kali ditemukan pasca meletusnya Gunung Agung pada tahun 1963

Sumber: Dokumentasi Peneliti

61 Michael B. Bakan, “Preventive Care for the Dead: Music, Community, and the Protection of Souls in Balinese Cremation Ceremonies,” dalam *The Oxford Handbook of Medical Ethnomusicology*, ed. oleh Benjamin D. Koen (Oxford University Press, 2011), 0, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199756261.013.0011>.

Makam ini terletak di Desa Bungaya Kangin, kec. Babandem, kab. Karangasem. Tak jauh dari makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi (sekitar 100 meter) ada sebuah makam yang dinyatakan sebagai makam Wali Pitu berikutnya. Maka tersebut ialah makam Habib Ali bin Zainal Abidin Al-Idrus yang diduga sebagai sosok “pembantu” dan murid dari Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi. Dalam melakukan pengecekan terhadap makam usia makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi lebih tua daripada makam kedua, yang sudah berusia 400 tahun. Dalam kalimat *hātif* yang diterima Kyai Toyyib Arifin, makam keramat kembar dinarasikan sebagai berikut:

“istidroj wujud kembar”... yang artinya: “begitu dihormati dan kembar”

Yang begitu dihormati ialah sosok Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi, karena asal usul beliau dari negara Irak yang merupakan seorang syekh yang dihormati. Identitas ini dapat diketahui dari nama belakang “al-Baghdadi” yang merupakan ibukota Irak. Dalam penelusuran Andrew Rabin, gundukan tanah di atas makam menandakan makam tersebut begitu dihormati dan berjasa semasa hidupnya⁶². Jika dikaitkan dengan makam Mas Sepuh di Pantai Seseh, para sesepuh dan tokoh Hindu tetap mempertahankan makam di tengah tradisi dan peradaban Hindu yang begitu kental. Disamping itu, gundukan tanah yang meninggi di atas *punden* dan masyarakat sekitar membangunnya untuk tempat peribadatan mereka, hal ini menunjukkan bahwa Mas Sepuh adalah dari kalangan bangsawan. Mengkaji dari sisi antropologi makam merupakan persoalan integratif yang harus membungkan antara kondisi fisik makam, lingkungan sekitar, perilaku masyarakat, sejarah, dan bukti penguat arkeologis.

Tipologi Makam

Dari tujuh makam Wali Pitu di Bali yang diteliti, dapat diklasifikasikan menjadi “tiga tipologi” makam, yaitu: (1) makam unik ada 1 makam;

62 Andrew Rabin, “The Mound, the Altar, and the Tomb: Sanctuary, Jurisdiction, and Punishment in Early Medieval Hagiography,” *Studies in Philology* 117, no. 3 (2020): 439–68.

(2) makam administratif dan ekstrim ada 1 makam; dan (3) makam tradisional ada 5 makam.

1. **Tipologi makam unik** adalah makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau Keramat Pantai Seseh atau Ratu Mas Sakti. Makam ini berada di Desa Munggu Kecamatan Mengwi Kabupaten Badung. Makam ini dikatakan “unik”, karena makam orang muslim tetapi berada di tengah bangunan Pura Keramat Pantai Seseh Mengwi, yang merawat makam dan menjadi juru kunci atau mangkunya adalah orang yang beragama Hindu. Adapun yang berziarah ke makam ini bukan saja orang Islam tetapi juga orang Hindu dan Budha. Menurut juru kuncinya bahwa makam ini paling tua dan paling sakti. Jika ada orang yang datang ke makam dan meminta sesuatu, akan terwujud keinginannya. Saat Peneliti melakukan penelitian, juru kuncinya mengatakan besok masyarakat Hindu akan melakukan acara ritual di makam ini.



Gambar 4. Peneliti sedang wawancara mendalam kepada *Mangku* (bapak Made Artane) atau tokoh Penanggung Jawab dari Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Makam Keramat Seseh* atau *Ratu Mas Sakti* (tanggal 31 Maret 2022, jam 16.36 WITA)



Gambar 5. Suasana di Lokasi Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Makam Keramat Seseh* atau *Ratu Mas Sakti*. Saat itu sedang berlangsung prosesi peribadatan umat Hindu di Makam, sebelum acara puncak di Pagi Hari (01 April 2022)

(tanggal 31 Maret 2022, jam 16.36 WITA)

2. ***Tipologi makam administratif dan ekstrim*** adalah makam Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi. Makam ini terletak di Puncak Bukit Bedugul Kabupaten Tabanan. Dikatakan makam administratif karena untuk bisa masuk ke makam sangat ketat, dijaga oleh polisi, harus ada izin juru kunci, mengisi buku tamu, menyerahkan surat tugas, dan potokopy KTP 2 lembar.



Gambar 6. Peneliti sedang Meminta Ijin kepada Juru Kunci Makam Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi dengan menyertakan 2 lembar fotocopy KTP disertai Tandatanganan untuk Keperluan Administrasi Sebelum Memasuki Area Kebun Raya Bedugul. Setiap Pengunjung akan Dikawal oleh Beberapa Orang Polisi Patroli lengkap dengan Mobil Dinasnya

(tanggal 30 Maret 2022, jam 12.03 WITA)

Dikatakan ekstrim, karena untuk bisa sampai ke lokasi makam harus berjalan kaki mendaki bukit yang terjal di tengah hutan dengan jarak tempuh tidak kurang dari 2000 meter (2 KM). Tidak semua orang mampu dan dapat sampai ke lokasi makam. Berbeda dengan makam lainnya yang mudah dijangkau dengan kendaraan roda empat karena letaknya di pinggir jalan aspal.



Gambar 7. Peneliti sedang Menanjaki Bukit Bedugul yang Berada di dalam Kompleks Kebun Raya Bedugul untuk Menuju Makam Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi yang Lokasinya setinggi 2 KM di Bukit Bedugul

(tanggal 30 Maret 2022, jam 12.22 WITA)

3. **Tipologi makam tradisional** ada 5 makam, yaitu: (1) Habib Ali bin Abu Bakar bin Umar bin Agil al-Hamid yang lebih dikenal dengan Habib Ali al-Hamid atau Keramat Kusumba. Makam ini terletak di Kampung Kusumba Kabupaten Klungkung; (2) Habib Ali bin Zainal Abidin al-Idrus. Makam ini terletak di Desa Bungaya Kangin Kecamatan Bebandem Kabupaten Karang Asem; (3) Syekh Maulana Yusuf al-Baghdi al-Maghribi. Makam ini terletak di Desa Bungaya Kangin Kecamatan Bebandem Kabupaten Karang Asem; (4) Syekh Abdul Qodir Muhammad (The Kwan Lie). Makam ini terletak di Desa Kemukus Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng;

dan (5) Habib Ali bin Umar bin Abu Bakar Bafaqih di Jalan Loloan Barat Kecamatan Negara Kabupaten Jembrana. Dikatakan makam tradisional karena pengelolaannya secara tradisional dan masyarakat yang ingin berziarah ke makam itu bebas 1 x 24 jam tanpa ada syarat administrasi apapun. Juru kuncinya masyarakat setempat yang beragama Islam. Bahkan ada 2 makam yang Letak berdekatan dengan pemakaman umum.

Ekpedisi Penemuan Wali Pitu di Bali

1. Penemuan Makam Pertama: *Syekh Achmad Chamdun Choirus Sholeh (Pangeran Mas Sepuh atau Ratu Mas Sakti)*

Makam pertama yang diidentifikasi sebagai Wali Pitu ialah makam Mas Sepuh yang juga dikenal sebagai *Makam Keramat Pantai Seseh*, tepatnya di Mengwi, Badung Bali. Makam ini ditemukan kyai Toyyib pada tahun 1992 ketika salah satu anggota manaqib al-Jamali mencari informasi ke masyarakat tentang sebuah makam yang dinilai keramat namun belum dikenal luas oleh masyarakat. Disaat yang sama, kyai Toyyib dan para anggota al-Jamali menemukan dua makam lainnya, yaitu makam Ratu Ayu Anak Agung Rai atau yang lebih dikenal Dewi Khotijah dan Sosrodiningrat. Namun kyai Toyyib mengatakan kepada para anggota jamaah bahwa kedua makam tersebut bukan termasuk wali, sebagaimana *hātif* yang ia terima.



Gambar 8. Gapura Pintu Masuk Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Pangeran Mas Sepuh* atau *Ratu Mas Sakti*, Wali Pitu pertama di Bali
(tanggal 29 Maret 2022, jam 09.22 WITA)

Menurut juru kunci makam, Mas Sepuh adalah salah seorang pangeran dari kerajaan Mengwi pada tahun 1711. Mas Sepuh merupakan keturunan Jawa dari ibunya yang beragama Islam, sedangkan ayahnya adalah berasal dari Blambangan yang beragama Hindu. Ketika diasuh ibunya, Mas Sepuh tidak tau kalau ayahnya adalah seorang raja Mengwi. Setelah dewasa, ia disuruh ibunya mencari ayahnya ke Bali dengan mengendarai *klepu* atau semacam ikan besar berkepala singa. Sesaat setelah menemui ayahnya dan hendak ke Bali, Mas Sepuh dihadang oleh segerombolan orang jahat yang ingin membunuhnya. Mas Sepuh kemudian mengeluarkan senjata yang berupa keris dan menengadahnya ke langit, tiba-tiba keris mengeluarkan sinar yang membuat segerombolan orang jahat tersebut mati dan terluka. Oleh masyarakat kekuatan inilah yang diyakini sebagai kesucian Mas Sepuh yang dianggap keramat sampai sekarang.

2. Penemuan Makam Kedua: *Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi*

Makam kedua yang diyakini sebagai Wali Pitu ialah makam Syekh Yusuf al-Maghribi yang ditemukan atas informasi dari kyai terkemuka di Tabanan Bali. Kyai Toyyib mencari informasi tersebut dengan bantuan anggota al-Jamali dan dipertemukan dengan KH. Nur Hadi.



Gambar 9.



Gambar 10.

Plakat Pusat Informasi, Tempat Perijinan Bagi Peaziarah untuk dapat masuk di Komplek Kebun Raya Bedugul dimana terdapat Makam Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi

(tanggal 30 Maret 2022, jam 12.07 WITA)

Lokasi Makam Habib Umar bin Maulana Yusuf al-Maghribi, Wali Pitu Kedua di Bali. Berada di atas Bukit Bedugul, di dalam kompleks Kebun Raya Bedugul (sekitar 2000 M di atas permukaan laut)

(tanggal 30 Maret 2022, jam 15.23 WITA)

Kekeramatan makam kedua ini terjadi ketika masyarakat ingin membangun makam yang sudah rusak akibat cuaca, namun pihak yang berwenang tidak mengizinkannya, sehingga mengakibatkan dia jatuh sakit. Masyarakat kemudian memohon kepada kepala cagar alam untuk mengizinkan membangun makam, setelah diizinkan ia kembali pulih dari sakitnya. Hal ini kemudian dipercaya masyarakat sebagai bentuk kesucian Syekh Yusuf al-Maghribi, sehingga makamnya dikenal sebagai *Makam Keramat Bedugul*.

3. Penemuan Makam Ketiga: *Habib Ali bin Abu Bakar bin Umar bin Agil al-Hamid*

Makam ketiga yang diyakini sebagai Wali Pitu ditemukan kyai Toyyib berdasarkan *hātif* yang ia terima sebelumnya bahwa

makam wali berikutnya terletak di pemakamam umum, di daerah Karangasem. Berdasarkan petunjuk dari *hātif* yang kyai Toyyib terima, bahwa makam tersebut dikenal sebagai tokoh yang berasal dari Hadhramaut Yaman, yang bernama Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid atau yang lebih dikenal Habib Ali al-Hamid.



Gambar 11.

Lokasi Makam Habib Ali bin Abu Bakar Al-Hamid, Wali Pitu Ketiga di Bali. Disamping kiri atas terdapat patung (tanggal 29 Maret 2022, jam 12.12 WITA)

Berdasarkan gelar *habib*, wali ketiga ini menunjukkan keturunan Nabi Muhammad SAW yang diyakini pernah menjadi guru yang disegani di keraton Klungkung yang mengajarkan bahasa Melayu. Tidak diketahui secara pasti kapan Habib Ali al-Hamid menjadi guru Melayu, tapi menurut juru kunci makam diperkirakan pada masa pemerintahan Raja Bali Dewa Agung Jambe I yang terkenal kebijaksanaannya (sekitar tahun 1686-1722). Sebuah cerita lisan menyebutkan kekeramatan Habib Ali al-Hamid adalah ketika terjadi kedengkian salah satu pangeran yang tidak senang keberadaan sang Habib dan berniat membuat konspirasi. Melihat

adanya rencana busuk tersebut, si pangeran meminta ayahnya (sang Raja) untuk menghukum mati Habib Ali al-Hamid, namun karena kecintaan sang Raja kepada Habib Ali al-Hamid, secara diam-diam Raja menyuruh Habib Ali al-Hamid pergi meninggalkan istana kerajaan. Namun sesaat sesampainya di Kusamba, Habib Ali al-Hamid diserang oleh sekelompok orang yang tidak dikenal (diperkirakan suruhan pangeran) dan beliau terbunuh. Pada saat malam terbunuhnya Habib Ali al-Hamid, tiba-tiba ada api muncul dari makam sang Habib dan membunuh para pembunuh tersebut. Masyarakat kemudian meyakini bahwa makam Habib Ali al-Hamid adalah keramat, sehingga makamnya populer dikenal sebagai *Makam Keramat Kusambeh*.

4. Penemuan Makam Keempat dan Kelima: *Syekh Maulana Yusuf al-Baghdhi al-Maghribi* dan *Habib Ali bin Zainal Abidin al-Idrus*

Setelah beberapa tahun lamanya tepatnya pada tahun 1995, kyai Toyyib kembali melakukan ekspedisi pencarian makam wali yang diyakini sebagai Wali Keempat dan Kelima. Pertemuannya dengan Ghufron yang memberikan informasi bahwa ada sebuah makam seorang tokoh yang bernama Habib Ali Zainal Abidin al-Idrus. Ternyata, putra Habib Ali al-Idrus ternyata masih ada, kemudian Arifin mengajak jamaah al-Jamali untuk menemui putranya yang bernama Habib Muhdor.



Gambar 12.

Makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghrabi, Wali Pitu Keempat di Bali.

(tanggal 29 Maret 2022, jam 15.19 WITA)

Melalui Habib Muhdor inilah kyai Toyyib memperoleh informasi makam Habib Ali al-Idrus. Namun ada sebuah makam lagi yang tidak bernama disamping makam Habib Ali al-Idrus yang diperkirakan lebih tua sekitar 400 tahun lebih. Disamping makam, ada hal aneh dimana batu-bata yang mengelilingi makam diyakini memiliki kekuatan magis yang dapat melindungi makam dari kerusakan yang disebabkan oleh meletusnya Gunung Agung pada tahun 1963.



Gambar 13.

Makam Habib Ali bin Zainal Abidin Al-Idrus Wali Pitu Kelima di Bali, yang merupakan “pelayan” dari Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdadi Al-Maghribi.

(tanggal 29 Maret 2022, jam 14.20 WITA)

Kyai Toyyib bersama Habib Muhdor kemudian mencari informasi siapa yang ada di makam tersebut, termasuk dengan cara spiritual. Setelah itu diketahui bahwa makam tersebut adalah seroang wali keturunan Irak yang bernama Maulana Yusuf al-Baghdadi. Sejak saat itu, makam Habib Ali al-Idrus dan makam Maulana Yusuf al-Baghdadi dikenal sebagai *Makam Keramat Kembar*, karena kedua makam ini saling terhubung. Setelah itu teridentifikasi bahwa Habib Ali al-Idrus adalah seorang penjaga makam (*pandito*) Maulana Yusuf al-Baghdadi yang setia menjaga, sesuai dengan informasi *hātif* yang diterima kyai Toyyib.

5. Penemuan Makam Keenam: *Syekh Abdul Qodir Muhammad (Kwan Lie)*

Makam keenam yang diyakini sebagai salah stau Wali Pitu didasarkan pada *hātif* yang diterima kyai Toyyib yang menunjukkan sebuah makam di Buleleng. Kali ini kyai Toyyib ditemani oleh Habib Muhdor dan Habib Muhammad melakukan ekspedisi pencarian makam keenam. Arifin beserta rombongan menemukan kuburan seorang wali di pemakaman Tionghoa. Makam tersebut dikenal sebagai makam Kwan Lie atau Syekh Abdul Qodir Muhammad. Menurut cerita yang beredar, Kwan Lie adalah salah satu dari tiga pengawal yang ditugaskan oleh Hong Zi, seorang kaisar di Dinasti Ming (1470-1505) untuk menemani putrinya Ong Tien dalam perjalanan ke Jawa menemui Sunan Gunung Djati, karena Ong Tien jatuh cinta kepada sang Sunan dan menikah pada tahun 1481. Empat tahun kemudian Ong Tien meninggal dunia dan dimakamkan di sebelah makam Sunan Gunung Djati.



Gambar 14.

Makam Syekh Abdul Qodir Muhammad, atau dikenal sebagai *The Kwan Lie*, Wali Pitu Keenam di Bali. Masyarakat Bali menyebutnya sebagai Makam Keramat Karang Rupit

(tanggal 31 Maret 2022, jam 12.03 WITA)

Kembali kepada Kwan Lie, rupanya ia adalah satu murid Sunan Gunung Djati. Ketika Ong Tien menjadi istri sang Sunan, Kwan Lie masuk Islam dan turut menyebarkan Islam bersama Sunan Gunung Djati. Tidak diketahui secara pasti mengapa makam Kwan Lie berada di Buleleng, dan sampai ke tanah Bali. Kekurangan informasi sejarah lisan menyebabkan pengkaburan hal ini. Namun Arifin kembali menegaskan berdasarkan pemahaman spiritual dan *hātif* yang diterima bahwa Kwan Lie adalah Wali Keenam.

6. Penemuan Makam Ketujuh: *Habib Ali bin Umar bin Abu Bakar Bafaqih*

Makam terakhir yang diidentifikasi sebagai wali ketujuh adalah makam seorang keturunan Hadhrami yang bergelar *habib*. Namun berbeda dengan keenam wali lainnya, wali ketujuh ini belum wafat atau dalam arti *qobla al-wujud* (sebelum kemunculannya) sudah diketahui oleh kyai Toyyib melalui *hātif* yang diterimanya. Berdasarkan informasi dari kyai Toyyib, bahwa makam wali terakhir ada di wilayah Loloan Jembrana, dan kyai Toyyib beserta jamaah al-Jamali harus menunggu wafatnya sang Wali. Arifin mengatakan bahwa wali ketujuh akan diketahui setelah meninggalnya. Benar saja, pada 29 Maret 1999 seorang habib yang bernama Habib Ali bin Abu Bakar Bafaqih atau yang lebih dikenal Habib Ali Bafaqih meninggal dunia. Tidak seperti wali sebelumnya yang dikeramatkan melalui hal-hal gaib atau kejadian di luar nalar, Habib Ali Bafaqih dikenal karena ilmu agamanya yang tinggi sehingga penentuan kesucian dari Wali Ketujuh ini didasarkan pada keluasan ilmu agamanya.



Gambar 15.

Gapura Makam Habib Ali bin Umar Bafaqih, Wali Pitu Ketujuh di Bali, (tanggal 31 Maret 2022, jam 16.14 WITA)



Gambar 15.

Lokasi Makam Habib Ali bin Umar Bafaqih, yang berada di Ponpes Syamsul Huda (tanggal 31 Maret 2022, jam 16.36 WITA)

Dengan ditemukan ketujuh makam Wali Pitu di Bali tersebut, akhirnya kyai Toyyib beserta jamaah al-Jamali telah menyelesaikan perintah Tuhan untuk ekspedisi menemukan ketujuh orang suci yang selama ini tidak diketahui oleh masyarakat dan diragukan kewaliannya. Konstruksi sakralitas yang dibentuk oleh ketujuh wali tersebut berbeda sesuai dengan pengalaman kehidupan sang wali dan pemberian keistimewaan dari Tuhan. Namun dari sini dapat disimpulkan bahwa ekspedisi penemuan Wali Pitu dilakukan dengan metode *hātif* dimana cara ini tidak ditemukan dalam pengkultusan makam Wali Songo di Jawa.



BAB III

ISLAM DAN DINAMIKA PEMUJAAAN WALI MUSLIM DI BALI

Islam di Bali

Menurut penuturan lisan, komunitas Muslim telah ada di Bali selama berabad-abad, di antaranya berada Kampung Islam Gelgel (Klungkung) yang merupakan kota tertua yang teridentifikasi adanya komunitas Muslim di Bali. Konon kampung ini didirikan oleh raja Gelgel, Dalem Ketut Ngelesir pada abad ke-15 setelah ia mengunjungi Majapahit. Di sana dia dijaga oleh orang Muslim, yang menemaninya kembali ke Bali, dan tidak jauh dari istananya raja memberikan sebagian tanah kepada mereka⁶³. Pola ini juga dapat diamati di bagian lain Bali, di mana raja-raja lokal memberikan beberapa tanah kepada para pendatang Muslim

63 Adrian Vickers, "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World," *Indonesia*, no. 44 (1987): 38, <https://doi.org/10.2307/3351220>; A.A.B. Wirawan, *Sejarah Masuknya Islam di Beberapa Kabupaten di Bali*. (Bali: Bimas Islam dan Penyelenggaraan Ibadah Haji, Kementerian Agama RI, 2009), 3.

di wilayah Barat⁶⁴. Kedua wilayah ini menghasilkan tiga dari tujuh wali Muslim yang akan dibahas secara rinci dalam Bab IV.

Mengenai periode awal pra-kolonial, Vickers (1987), Couteau (1999, 2000) dan Hauser-Schäublin, (2004, 2008) menekankan keragaman dan fluiditas pengaruh Islam di Bali yang meninggalkan berbagai jejak di *pulau belying* sebuah wilayah Bali yang didiami pemerintah kolonial dimana terjadi pemisahan kehidupan masyarakat antara Hindu dan Islam. Hauser-Schäublin menyimpulkan bahwa Bali merupakan wilayah penggabungan dari agama dan budaya penggabungan unsur Islam ke dalam tradisi lokal yang didominasi oleh agama Hindu Bali⁶⁵. Dalam penelitiannya yang berjudul "*Bali et l'islam : 1. Rencontre historique*" Jean Couteau (1999: 170) pada masuknya Islam ke Bali ini berkonsentrasi pada arus migrasi dari Jawa Timur, Sulawesi Selatan dan Lombok pada abad ke-17 dan ke-18. Proyek migrasi ini diprakarsai oleh aliansi dan persaingan politik diantara kerajaan-kerajaan besar di Nusantara. Seperti arus migrasi dari penguasa Mataram, Blambangan, Makasar, dan perusahaan dagang Hindia-Belanda (VOC) untuk melakukan ekspansi ke wilayah Bali⁶⁶. Karena banyak komunitas Muslim di Bali melalui arus migrasi ini, yang menjadi informasi penting pemujaan orang suci Islam di Bali saat ini.

Umat Islam Bali pada periode awal ini membentuk minoritas kecil dan orang mungkin bertanya-tanya mengapa banyak desa baru untuk Muslim didirikan saat itu dan masih ada sampai sekarang. Studi Vickers (1987: 52) memberikan jawaban atas pertanyaan ini dengan menyinggung konsep-konsep kekuasaan kerajaan-kerajaan di Asia Tenggara:

"Balinese rulers were not interested in incorporating Muslims into their states through assimilation... Islam was, from the rajas' point of view, another aspect of the macrocosm to be incorporated into the court, so that it could be an expression of the kingdom which was the world. Islamic communities were assigned trading and

64 Couteau, "Bali et l'islam," 1999, 171; 173.

65 Brigitta Hauser-Schäublin, "Bali Aga' and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and 'Old-Balinese' as an Anthropological Construct," *Indonesia*, no. 77 (2004): 55.

66 Couteau, "Bali et l'islam," 1999, 170.

mercenary roles because these activities were considered part of the idiom of Islam"⁶⁷.

*Artinya: "Penguasa Bali tidak tertarik untuk memasukkan Muslim ke dalam negara mereka melalui asimilasi... Dari sudut pandang raja, Islam merupakan aspek lain dari makrokosmos untuk dimasukkan ke dalam dunia kerajaan Bali, fungsinya sebagai ekspresi kerajaan. Komunitas Islam diberi peran dan keleluasaan dalam hal perdagangan dan mendirikan komunitas sendiri karena kegiatan ini dianggap sebagai bagian dari idiom Islam"*⁶⁸.

Hal tersebut mengindikasikan bahwa kerajaan Bali tak menerima Islam dengan jalan asimilasi. Sejalan dengan kebijakan non-asimilasinya, kerajaan Bali juga menerima Muslim Arab dari Hadhrami (Hadramaut Yaman) sebagai mitra dagang dan sebagai utusan raja Bali, seperti Sayyid Hasan bin Umar al-Hibshi. Seorang pedagang kaya grosir beras di bagian timur Nusantara, di mana ia juga menyediakan pos-pos pemerintah Belanda, Sayyid Hasan dikirim oleh orang Belanda untuk menjalankan misi mata-mata ke Bali pada tahun 1824⁶⁹.

Namun, abad ke-19 menandai berakhirnya era yang oleh Engseng Ho (2002) disebut "pra-parokialisasi", yaitu sebelum masa dimana Belanda mulai mengkategorikan dan membagi penduduk Nusantara berdasarkan ras dan agama⁷⁰. Kebijakan kolonial Belanda juga berlaku bagi orang Arab Hadhrami, yang pada saat itu telah menjadi bagian dari beberapa komunitas Muslim Bali. Ketika pemerintah kolonial Belanda memasukkan dan Bali ke dalam wilayah jajahan kategorisasinya (seperti halnya di Jawa), daerah-daerah komunitas Arab didirikan, pertama di Singaraja pada tahun 1883 dan kemudian disusul di Denpasar pada

67 Vickers, "Hinduism and Islam in Indonesia," 52.

68 Vickers, 52.

69 William G. Clarence-Smith, *Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora in the Modern Colonial Era: An Introductory Survey* (Leiden: Brill, 1997), 11, https://doi.org/10.1163/9789004491946_004; Ulrike Freitag dkk., ed., *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden: Brill, 2021), <https://brill.com/view/title/2559>; Vickers, "Hinduism and Islam in Indonesia," 41.

70 Engseng Ho, *Before Parochialization: Diasporic Arabs Cast in Creole Waters* (Leiden: Brill, 2002), https://doi.org/10.1163/9789004488045_004.

tahun 1908⁷¹. Wilayah komunitas Muslim Arab Hadhrami masih ada sampai sekarang, namun banyak orang Hadhrami juga telah pindah dari daerah tersebut⁷².

Mengingat sejarah panjang pemukiman komunitas Muslim di Bali dengan berbagai koneksinya ke Jawa, Lombok dan Sulawesi tidak mengherankan bahwa bagi umat Islam di Bali, seperti bagi banyak Muslim Indonesia lainnya, kunjungan ke kuburan atau ziarah ke makam makin menonjol seperti fenomena ziarah makam di Jawa. Sebagaimana catatan lisan yang dicatat oleh Fredrik Barth (1993:179) di Bali Utara:

“Islamic proselytizers are linked with traditions of the Wali Sanga (Nine Walis) of Java or their sons. Stories circulate that one or several of them are buried in Bali.” When Barth conducted fieldwork in North Bali in the late 1980s, “an inspired woman in Madura had a dream that led to the identification of such a grave on a hill by the village of Pancasari”⁷³.

Artinya: “Para pendakwah Islam mulai mengenal nama-nama Wali Pitu (Tujuh Wali Muslim) di Bali. Cerita yang beredar bahwa beberapa dari mereka dikuburkan di sebuah makam yang berdekatan dengan seorang makam wanita yang menjadi keturunan Wali Songo (Sembilan Wali di Jawa), tepatnya di desa Pancasari”⁷⁴.

Tampaknya makam tersebut disinyalir menjadi salah satu makam Wali Pitu, yaitu Syekh Maulana Yusuf Al-Maghribi. Namun, pengkultusan orang suci seperti Wali Songo di Jawa tidak dikenal di Bali, mengingat letaknya memang di tengah peradaban Hindu dan juga penemuannya di tahun 1990 bukan melalui sejarah dan artefak, melainkan dari proses yang tidak lazim dalam tradisi Islam, yaitu *hatif*. Penelitian ini sangat menarik dimana proses penemuan Wali Pitu

71 Huub De Jonge, *Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants* (Brill, 1997), 99, https://doi.org/10.1163/9789004491946_010.

72 Martin Slama, “Orang Indonesia Keturunan Hadhramaut di Bali: Masyarakat Diaspora dalam Perbandingan,” *Masyarakat Indonesia*, 2005, 1–24.

73 Fredrik Barth dan University of Chicago, *Balinese Worlds* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 179.

74 Barth dan Chicago, 179.

yang menjadi perdebatan, disamping lokasinya yang berada di tengah peradaban Hindu. Tidak seperti Wali Songo di Jawa yang sudah populer dalam hal pengkultusan hingga pengelolaan wisata religi, Wali Pitu di Bali memerlukan penelusuran lebih lanjut bagaimana eksistensi makam orang suci ini di tengah modernitas para wisatawan asing dari seluruh dunia yang berkunjung ke Bali.

Dinamika Ziarah Wali sebagai Bentuk Pemujaan Orang Suci (Venerasi) di Indonesia

Pemujaan orang suci Islam atau yang populer disebut sebagai *venerasi* adalah bagian dari fenomena kunjungan ke kuburan atau *ziarah*, yaitu istilah Arab yang umum digunakan di Indonesia⁷⁵. Praktik tersebut terdiri dari memberi penghormatan kepada orang tua, anggota keluarga lainnya, leluhur dan orang-orang penting yang dianggap memiliki potensi spiritual⁷⁶. Dalam kasus ini, kuburan atau makam dianggap sebagai tempat keramat atau tempat suci dimana seseorang dapat berhubungan dengan hal gaib dengan harapan meminta keberkahan. Dalam tradisi Muslim, keberkahan dianggap sebagai sesuatu yang amat penting dan penentu keberhasilan hidup seseorang sehingga mereka menyebutnya sebagai “*ngalap berkah*”⁷⁷.

Ngalap berkah tidak hanya dicapai dengan peribadatan yang berbentuk ritual seperti sholat, puasa, haji, dan ibadah lain. Bagi Muslim Indonesia, *ngalap berkah* dapat dicapai dengan bersilaturahmi kepada tokoh agama seperti kyai, gus, ustadz, habib, atau orang yang dianggap *‘alim* (memiliki banyak ilmu agama) dan orang yang dianggap sakti (dalam hal supranatural). Namun dapat juga dicapai dengan mengunjungi kuburan atau makam yang dianggap keramat, suci, dan memiliki kekuatan magis yang dapat mendatangkan keberkahan bagi siapa yang mengunjungi (berziarah). Apalagi pemujaan orang suci di dalam Islam, tidak hanya terdiri dari ziarah tetapi juga amalan-amalan pembacaan ritual seperti *hadiwan*, meminta doa kepada Tuhan melalui

75 Chambert-Loir dan Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, 19; 333.

76 Henri Chambert-Loir dan Anthony Reid, *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia* (University of Hawaii Press, 2002).

77 Nuruddin dkk., “The portrait of tourism and ‘ngalap berkah’ at Sunan Kalijaga site in Gresik, Indonesia,” *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure* 9, no. 1 (2020): 1–21.

tawasul kepada para wali⁷⁸, *manaqib*⁷⁹, pengajian biografi wali, dan *haul* atau peringatan hari kematian orang suci⁸⁰.

Cara-cara pemujaan ini juga berlaku untuk orang-orang suci yang berasal dari luar negeri seperti Syekh Abd al-Qadir al-Jailani, pendiri tarekat Qadiriyyah Sufi⁸¹. Oleh karena itu, konsep pemujaan orang suci dalam Islam dengan jelas menegaskan bahwa isu ini adalah identitas spiritual Islam kontemporer dan sama sekali bukan fenomena masa lalu yang dianggap sangat lampau oleh banyak kalangan⁸².

Sementara ziarah ke makam para wali Islam dari belahan dunia Islam lainnya dilakukan oleh umat Islam Indonesia dengan dipengaruhi oleh bentuk-bentuk ritual tasawuf yang sangat terlokalisasi⁸³. Puncak ziarah makam para wali Islam di Jawa ditempati oleh Wali Songo⁸⁴. Kuburan mereka berupa kuburan luas dan besar dan beberapa di antaranya menampilkan arsitektur yang menggabungkan unsur-unsur lokalitas wilayah tersebut, Hindu, dan perpaduan budaya yang datang bersama dengan para wali saat mereka menyebarkan Islam di wilayah tersebut⁸⁵. Bagi peziarah, wali mewakili karakter yang kuat secara spiritual dan teladan moral. Status ini ditentukan oleh silsilah mereka, tentu saja berbeda setiap wali sesuai dengan peran mereka dalam penyebutan sejarah⁸⁶.

78 Adri Efferi, "The Face of Islamic Civilization in Indonesia," *ADDIN* 11, no. 2 (1 Agustus 2017): 345–68, <https://doi.org/10.21043/addin.v11i2.3383>.

79 Mohamed Meouak, "Notules sur le lexique arabe vernaculaire/semi-vernaculaire dans les Manāqib Abī l-Qāsim al-Misrāṭī de l'écrivain ʿAlāf al-dīn Muḥammad b. ʿAlaf al-Misrāṭī al-Qayrawānī (après 1035/1626)," *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (30 Desember 2021): e21–e21, <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.018>.

80 Mustolehudin Mustolehudin, "Merawat Tradisi Membangun Harmoni: Tinjauan Sosiologis Tradisi Haul Dan Sedekah Bumi Di Gresik," *Harmoni* 13, no. 3 (30 Desember 2014): 22–35.

81 Julian Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (Leiden: BRILL, KITLV-Press, 2009); Jan van der Putten dan Mary Kilcline Cody, *Lost Times and Untold Tales from the Malay World* (Singapore: NUS Press, 2009).

82 Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (ANU E Press, 2010), 58–69; 219–35.

83 Millie, *Splashed by the Saint*.

84 Fournié, "Rediscovering the Walisongo, Indonesia."

85 Chambert-Loir dan Reid, *The Potent Dead*, 2002; James J. Fox, *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java*, ed. oleh M.C. Ricklefs, vol. 15, *Islam in the Indonesian social context* (Clayton: Monash University Press, 1991).

86 Fox, *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java*.

Bagi sebagian besar peziarah Jawa, leluhur Wali Songo tidak begitu penting, namun di kalangan elit Islam terutama dari kalangan kelompok *Ba'alawy* (Hadhrami) yang mengklaim kelompoknya sebagai ras mulia keturunan Nabi Muhammad SAW yang terjaga melalui rantai emas silsilah, para wali di Jawa sangat penting dan menjadi bahan perdebatan⁸⁷. Ada sejumlah naskah yang mengklaim mengungkap asal muasal para wali di Jawa. Kebanyakan dari mereka menggambarkan wali sebagai milik bangsawan Jawa, namun juga memiliki akar Arab yang berasal dari Nabi Muhammad. Publikasi lain yang agak diperdebatkan, menggambarkan wali sebagai Muslim Cina⁸⁸.

Sama halnya dengan meningkatnya perhatian pada perayaan *haul* dan *maulid*, praktik ziarah ke makam juga meningkat popularitasnya dalam beberapa dekade terakhir⁸⁹. Dalam hal ini, James Fox mengamati bentuk-bentuk baru mobilitas kolektif ziarah ke makam wali:

*"It is common now for a group of villagers to rent one or more buses to carry out a tour of ziarah sites or a visit to one particular tomb"*⁹⁰.

*Artinya: "Sekarang sudah lumrah bagi sekelompok penduduk desa untuk menyewa satu, dua atau lebih bus untuk melakukan tour wisata religi ke situs makam tertentu"*⁹¹.

Tour semacam itu sering diselenggarakan oleh masyarakat pemeluk organisasi Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama (NU). Di Jawa Timur, di mana makam Wali Songo dan banyak situs keramat lainnya berada dan di mana NU memiliki banyak pengikut, pemerintah

87 Ismail Fajrie Alatas, "Becoming Indonesians: The Bā 'Alawī in the Interstices of the Nation," *Die Welt Des Islams* 51, no. 1 (1 Januari 2011): 45–108, <https://doi.org/10.1163/157006011X556120>; Sumanto Al Qurtuby, "Indonesians and Their Arab World: Guided Mobility among Labor Migrants and Mecca Pilgrims By Mirjam Lücking. Cornell University Press, 2021," *International Journal of Asian Studies*, 19 Agustus 2021, 1–4, <https://doi.org/10.1017/S1479591421000425>.

88 Sumanto Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa: bongkar sejarah atas peranan Tionghoa dalam penyebaran agama Islam di Nusantara abad XV & XVI* (Yogyakarta: Kerjasama Inspeal Press dengan Perhimpunan Indonesia Tionghoa, 2003).

89 Tommy Christomy, "Signs of the Wali : Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java," 2003, 159, <https://doi.org/10.25911/5d51573a0523f>.

90 James J. Fox, "Interpreting the historical significance of tombs and chronicles in contemporary Java," dalam *The Potent Dead* (Routledge, 2002), 161.

91 Fox, 161.

provinsi menerbitkan statistik ziarah tahunan yang meningkat dari kurang dari 500.000 menjadi lebih dari 3.500.000 antara tahun 1988 dan 2005⁹². Mempertimbangkan perkembangan ini, George Quinn membuat pengamatan menarik sebagaimana dikatakan berikut:

“When Clifford Geertz published his agenda-setting Religion of Java in 1960 he made no mention of the pilgrimage phenomenon. Today, it is a facet of Java’s religious, social and political life that can no longer be overlooked”⁹³.

Artinya: “Ketika Clifford Geertz menerbitkan agenda risetnya dan menyusun buku Agama Jawa pada tahun 1960, salah satu temuannya adalah fenomena ziarah haji. Hari ini, aspek kehidupan agama, sosial dan politik Jawa menyatu dan tidak dapat diabaikan lagi. Rezim Orde Baru (1966-1998) sebagai periode di mana fondasi popularitas ziarah dimulai dan dilestarikan kembali”⁹⁴.

Orde Baru awalnya menciptakan basis material bagi kebangkitan ziarah. Hal tersebut memperbesar dan membuka jalan untuk melakukan beberapa program ziarah ke situs makam, sehingga banyak makam direnovasi di era ini. Namun, tidak hanya makam Wali Songo yang semakin banyak dijadikan tujuan ziarah, makam istri Soeharto, Tien Suharto, yang meninggal pada tahun 1996, juga menjadi lokasi ziarah. Bus Tour ke makam yang diselenggarakan oleh rezim Orde Baru yang melibatkan perempuan merupakan “klimaks” dari kegiatan ziarah di era ini. Doorn-Harder dan de Jong menafsirkan keterlibatan Orde Baru pada aspek ziarah makam sebagai upaya untuk mengklaim potensi spiritual yang dianggap berasal dari situs-situs ziarah, dan mereka melihat ziarah sebagai pengganti aktivisme politik, yang hampir dilarang selama periode ini⁹⁵. Lebih jauh, ziarah tidak menyiratkan interpretasi

92 George Quinn, “Local pilgrimage in Java and Madura: Why is it booming?,” *IIAS Newsletter* 35, no. November (2004): 64.

93 George Quinn, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. oleh Greg Fealy dan Sally White (Singapore: ISEAS Publishing, 2008), 16, <https://doi.org/10.1355/9789812308528>.

94 Quinn, 16.

95 Nelly Van Doorn-Harder dan Kees De Jong, “The Pilgrimage to Tembayat: Tradition and Revival in Islamic Mysticism in Contemporary Indonesia,” dalam *The Blackwell*

politik Islam apa pun yang secara khusus dicurigai oleh rezim. Namun, ada dukungan dari pemerintah Orde Baru terhadap aktivitas ziarah. Hal ini terbukti Suharto sendiri terkadang lebih mengandalkan mistisisme daripada pendekatan rasional⁹⁶.

Sebaliknya dengan NU, para reformis Islam yang bernaung di bawah ormas Islam terbesar kedua di Indonesia yaitu Muhammadiyah menganggap pemujaan terhadap orang suci sebagai praktik terlarang (*bid'ah*) dan melanggar prinsip utama Islam tentang Ketuhanan Yang Maha Esa (*tauhid*). Dikatakan bahwa memuliakan wali atau “orang mati yang disegani” lainnya yang dianggap sebagai manusia yang memiliki kekuatan mistis dan spiritual merupakan pandangan *takhayul*-politeistik (*syirik*). Ini adalah tuduhan serius dan rezim Orde Baru tentu saja tidak menyukai hal tersebut dan membiarkannya berkembang menjadi polemik publik⁹⁷.

Dengan mendirikan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang didominasi oleh kubu reformis Islam, ICMI menjadi kelompok pelobi utama di akhir Orde Baru Indonesia⁹⁸. Walaupun pengaruh mereka berkembang dan berjalan, namun tidak dapat mencegah munculnya fenomena ziarah yang terus-menerus. Van Doorn-Harder dan De Jong mengamati bahwa di sana para reformis Islam dapat mengatakan dan mempengaruhi masyarakat Muslim bahwa ziarah ke makam adalah bentuk heterodoks dan sinkretistik yang bukan dari esensi ajaran Islam, dan mereka enggan untuk membicarakan atau mendiskusikan kajian tentang zaiarah makam dalam berbagai moment kegiatan⁹⁹.

Companion to Contemporary Islamic Thought (John Wiley & Sons, Ltd, 2006), 328, <https://doi.org/10.1002/9780470996188.ch29>.

- 96 Margaret Margot L. Lyon, “Mystical Biography: Soeharto and Kejawen in the Political Domain,” dalam *Indonesian Political Biography: In Search of Cross-Cultural Understanding* (Australia: Monash University, 1993).
- 97 Ridho Al-Hamdi, “The Jakarta Charter in Post-Soeharto Indonesia: Political Thoughts of the Elites in Muhammadiyah,” *Masyarakat Indonesia* 41, no. 1 (15 September 2016): 43–56, <https://doi.org/10.14203/jmi.v41i1.560>; M. Sirajuddin Syamsuddin, *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order* (Los Angeles: University of California, 1991).
- 98 Robert W. Hefner, “Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On,” *Asian Studies Review* 43, no. 3 (3 Juli 2019): 375–96, <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>.
- 99 Van Doorn-Harder dan De Jong, “The Pilgrimage to Tembayat,” 329.

Di Indonesia pasca-Soeharto, fenomena ziarah kembali terjadi ketika era Abdurrahman Wahid, mantan ketua Nahdlatul Ulama yang menjadi presiden Indonesia pada tahun 1999. Saat itu untuk pertama kalinya, negara Indonesia dinahkodai oleh presiden yang mendukung penuh ziarah makam sebagai bentuk pemujaan terhadap orang suci Islam yang menganggap bahwa hal tersebut adalah bagian tak terpisahkan dari praktik keagamaan. Selama masa kepresidenannya, Abdurrahman Wahid mengunjungi banyak makam di antaranya makam Wali Songo. Akibatnya, bahkan anggota organisasinya sendiri (NU) mulai khawatir bahwa “ada kesan di antara masyarakat bahwa Presiden menghabiskan lebih banyak waktu mengunjungi makam tokoh-tokoh tua daripada orang yang masih hidup”¹⁰⁰. Namun, dengan melakukan ini, Abdurrahman Wahid memberikan legitimasi atas praktik yang diperdebatkan.

Meningkatnya popularitas ziarah juga ditemukan oleh Kementerian Pariwisata Indonesia, dan ini menyoroti aspek lain dari fenomena tersebut. Kementerian menugaskan sebuah proyek berjudul “*Penelitian Pengembangan Wisata Religi*” yang menegaskan bahwa ziarah makam adalah bentuk pariwisata baru yang dinamai dengan *Wisata Religi*, secara resmi diperkenalkan kepada khalayak masyarakat Indonesia. Proyek ini mengkaji lokasi-lokasi ziarah di enam provinsi di Indonesia sesuai dengan “tingkat perkembangan” mereka, termasuk aksesibilitas dan infrastruktur, serta potensi pengembangannya, seperti jangkauan pasar dan strategi pemasaran. Akibatnya, Kementerian Pariwisata, yang juga memiliki kantor di setiap provinsi, turun tangan di beberapa situs untuk merenovasi sesuai kebutuhannya.

Proyek ini juga menghasilkan publikasi yang diterbitkan oleh Direktorat Jenderal Pengembangan Destinasi Pariwisata Kementerian dalam bentuk *Buku Panduan Pengelolaan Wisata Religi* yang didedikasikan untuk lokasi wisata religi bernuansa Islami. Perlu juga dicatat bahwa buku pegangan ini ditulis bersama oleh Nahdlatul Ulama. Dalam pendahuluan, penulis membahas “pandangan Islam tentang pariwisata”¹⁰¹, dengan melegitimasi ziarah secara teologis dan

100 Chambert-Loir dan Reid, *The Potent Dead*, 2002, XV.

101 Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, *Panduan Pengelolaan Obyek Wisata Ziarah Bernuansa Islami* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pengembangan Destinasi Pariwisata, 2007), 4–8.

membersihkan praktik ini dari yang bertentangan dengan “prinsip-prinsip Islam” (*kaidah-kaidah ajaran Islam*), seperti bentuk ritual dan permintaan yang mengarah pada *takhayul* (*syirik*) sebagai upaya mengantisipasi kritik dari kaum reformis (Muhammadiyah). Di bagian berikutnya, buku ini membahas aspek ekonomi yang dihasilkan dari ziarah. Dijelaskan bahwa pengelolaan tempat ziarah yang baik akan mendorong “ekonomi mikro” dengan menciptakan lapangan kerja dan memperkuat daya beli masyarakat setempat, serta memberikan arahan bagaimana mengelola tempat ibadah haji dengan baik, seperti jenis infrastruktur apa yang harus disediakan, cara menawarkan paket wisata ziarah, dan sebagainya. Fenomena ini disebut sebagai “ekonomi spiritual” yang dianalisis oleh Daromir Rudnycky yang didasarkan pada praktik keagamaan mistisisme menuju eksploitasi ekonomi pada situs-situs ziarah agama¹⁰².

Ziarah Makam Wali: Prospek Baru Wisata Religi di Indonesia

Kontestasi awal perkembangan ziarah makam Wali dimenangkan oleh Jawa Timur, di mana konsep *Wisata Religi* telah ditetapkan sebelum diadopsi oleh Kementerian Pariwisata di Jakarta. Pemerintah kota Surabaya menetapkan *Ampel* yaitu sebuah kawasan di mana Sunan Ampel salah satu Wali Songo dimakamkan. Ampel ditetapkan sebagai *Kawasan Wisata Religi*. Sebuah gapura besar didirikan di pintu masuk utama kawasan tersebut yang bertuliskan, “*Selamat datang di Kawasan Wisata Religi Sunan Ampel*.” (gambar 3.1.). Beberapa iklan dari sebuah produk mendompleng di gapura tersebut, yaitu sebuah perusahaan swasta besar tembakau: *Djarum Indonesia*. Gapura wisata religi dan Djarum menyambut para peziarah di Ampel dengan mengiklankan salah satu merek rokoknya.

102 Daromir Rudnycky, “Islamizing Finance: From Magical Capitalism to a Spiritual Economy,” *Anthropology Today* 32, no. 6 (2016): 8–12, <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12310>.



Gambar 3.1. Gapura “Selamat Datang” di Kawasan Wisata Religi Ampel, disponsori oleh pabrik rokok terbesar di Indonesia, *Djarum*.

Saat ini, Ampel merupakan contoh nyata untuk “marketisasi ziarah”. Dengan nama “Hotel Syariah Wali Songo”, sebuah hotel dan agen perjalanan juga yang dinamai Wali Songo, kaos Wali Songo, dan poster para gambar para Wali beserta kaligrafi dan pernak-pernik Islam dijual di toko souvenir di sepanjang jalanan Ampel. Selain itu, ada juga video *compact disc* yang menggambarkan kisah hidup Wali Songo dan memberikan petunjuk tentang cara berziarah dengan benar. Di Indonesia, pasca rezim Suharto cukup banyak aneka publikasi yang telah diterbitkan tentang Wali Songo dan ziarah, mulai dari buku karya ilmiah, buku sejarah, buku sastra (termasuk komik) yang juga dapat dibeli di Ampel. Observasi ini menunjukkan perbedaan yang sangat mencolok antara periode Orde Baru dan pasca-Soeharto, ketika Doorn-Harder dan de Jong melakukan penelitiannya¹⁰³. Kesimpulan yang diperoleh bahwa: “publikasi tentang haji ke Mekkah dan Madinah lebih sedikit daripada publikasi tentang ziarah ke Wali Songo di mana masyarakat lebih sering berkunjung ke sana daripada melakukan ziarah haji ke Mekkah dan Madina. Disamping terjangkau dari sisi biaya dan jarak, ziarah ke makam Wali Songo telah menumbuhkan legitimasi spiritual baru bahwa keberkahan yang diperoleh dari berziarah sepadan dengan berziarah ke Mekkah dan Madinah, dibuktikan dengan terkabulnya doa-doa mereka dan omset bisnis peziarah semakin meningkat pasca berziarah.

103 Van Doorn-Harder dan De Jong, “The Pilgrimage to Tembayat,” 329.

Promosi *Wisata Religi* merupakan fenomena unik di mana spiritualisme disulap menjadi komoditas ekonomi. Prinsip ini menganut rezim pasar dengan upaya mempromosikan tempat keramat berupa kuburan atau makam orang suci dengan tujuan memperluas target kepada masyarakat agar mau berbondong-bondong ke tempat ziarah. Selain motif keberkahan, ada motif lain para peziarah melakukan kunjungan ke makam wali, salah satunya sebagaimana diungkap Quinn sebagai media pengembangan bisnis dan promosi jabatan untuk kepentingan politik¹⁰⁴. Dalam karyanya yang berjudul “*Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*” Quinn mengomentari praktik ini:

“Ideally pilgrimage should be money-free and other-worldly, so it is often said. But for many pilgrims in Java, devotions at sacred places are in fact like commercial practices the pilgrims enter into a transactional or contractual relationship with the supernatural, with a saint or with God.” He mentions so-called nadar-contracts.

105

Artinya: “Idealnya ziarah harus bebas dari unsur uang dan urusan meminta jabatan. Tetapi bagi banyak peziarah di Jawa meminta kedua hal tersebut di tempat-tempat suci yang sebenarnya menunjukkan praktik komersial ziarah yang masuk ke dalam ranah transaksional atau kontraktual dengan supranatural, dengan Tuhan. Kontrak dengan Tuhan ini disebut nadar”¹⁰⁶.

Nadar adalah peziarah membuat janji untuk melakukan sesuatu untuk mendukung kegiatan spiritual, sebagai ucapan terima kasih dengan memberi makan, atau membuat sumbangan untuk situs-situs keagamaan.

Dengan demikian, ditemukan dua aspek yang mengkonstruksi ziarah makam para Wali sebagai bentuk wisata religi baru di Indonesia, yaitu aspek spiritual dan aspek ekonomi. Kedua aspek ini menciptakan romantisme kebangkitan ziarah ke tempat-tempat suci yang dikultuskan di Jawa, tetapi juga di Bali. Namun, sebelum fokus pada perkembangan

104 Quinn, *Expressing Islam*, 74.

105 Quinn, 75.

106 Quinn, 75.

kontemporer ziarah makam wali di Bali, diperlukan diskusi singkat tentang berbagai keterikatan sejarah kedatangan Islam di Bali dan bagaimana hubungan dengan umat agama lain (Hindu), karena sebagian besar wali dikubur di tengah wilayah pusat peradaban Hindu.

Ziarah Wali Muslim di Bali

Walaupun Bali cukup terkenal sebagai tujuan wisata dunia, namun keberadaan situs makam para wali Muslim rupanya tak mendapat respon baik dari masyarakat Muslim yang tergolong ke dalam kelompok tradisionalis seperti kaum *nahdliyin*. Kelompok Muslim ini tidak menyukai gagasan untuk berziarah ke Bali sampai baru-baru ini. Karena disamping kemunculan dan penemuan Wali Pitu yang dianggap kontroversi, juga karena proses Islamisasi yang dilakukan oleh para tokoh suci (para wali) tersebut semasa hidup tidak berpengaruh seperti keberadaan para Wali Songo. Mark Woodward menjelaskan detail keberadaan Wali Songo ditopang oleh sejarah Islam di Jawa, dan lahirnya kesultanan Islam di Jawa¹⁰⁷. Bahkan hingga saat ini, istilah ‘Wali Pitu’ masih terdengar aneh di telinga banyak orang Muslim Indonesia karena konsep wali di Indonesia telah lama berates tahun terkait dengan citra Wali Songo di Jawa. Jawa adalah pusat peradaban Islam di Indonesia selain dunia Melayu¹⁰⁸, sedangkan Bali adalah wilayah yang populer dengan agama Hindu¹⁰⁹.

Kajian tentang pemujaan orang suci di Indonesia atau dalam istilah ilmiah disebut sebagai *venerasi*, secara umum mencakup analisis historiografis, geografis, filologis, seperti yang ditulis oleh Buğdaycı¹¹⁰,

107 Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (New York: Springer Science & Business Media, 2010).

108 Lailiyatul Azizah dan Norhayati Hamzah, “Bustān Al-Salāḥīn: Representation of Malay Islamic Civilization (Aceh) in the 17th Century,” *Journal of Islamic Civilization* 4, no. 1 (28 Agustus 2022): 24–37, <https://doi.org/10.33086/jic>; Mark Woodward, “Islam in Java: normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta,” dalam *Islam in Java* (University of Arizona Press, Tucson; Association for Asian Studies Monograph, 45, 1989), <http://www.scopus.com/inward/record.url?scp=85028067190&partnerID=8YFLogxK>.

109 Picard, “Balinese Religion in Search of Recognition”; Amin Tohari dan Moch Khafidz Fuad Raya, “The Meaning of Religious Moderation on the Resilience of Muslim Minority in Balinese Hindus,” *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 5, no. 1 (28 Juli 2021): 77–103, <https://doi.org/10.30821/jcims.v5i1.8686>.

110 Ç. Buğdaycı, “The Dead who Remain Alive: Saint Tombs between Memory and History,” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 8, no. 1 (2021): 167–89.

Scheele¹¹¹, Filin¹¹², Elbasani¹¹³, Schielke¹¹⁴ dan Exnerová¹¹⁵. Hanya beberapa sarjana saja yang meneliti ziarah Muslim secara antropologis, seperti Jong¹¹⁶, Gottowik¹¹⁷, James Fox¹¹⁸, Tommy Christomy¹¹⁹. Baru-baru ini terdapat karya antropologis dari Albertus Bagus Laksana yang secara komparatif membahas ziarah Muslim dan Kristen di Jawa Tengah¹²⁰. Kesamaan geografis Jawa Tengah juga membuat George Quinn melakukan penelitian serupa yang mengangkat orang-orang kudus yang dianggap “nyentrik” dan “eksentrik” mampu menentang fundamentalisme Islam di era Indonesia kontemporer¹²¹. Publikasi lain yang mengarah pada Wali Songo adalah Martin Slama yang menceritakan transformasi dari Wali Songo ke Wali Pitu¹²², didukung dengan Syaifudin Zuhri yang menceritakan penemuan Wali Pitu secara sosiologis di Bali¹²³. Namun keduanya hanya sebatas Wali Pitu sebagai aspek mistisisme Islam yang belum dihubungkan dengan fenomena ziarah wali Muslim atau yang biasa populer disebut sebagai wisata religi.

-
- 111 J. Scheele, “Recycling Baraka: Knowledge, politics, and religion in contemporary Algeria,” *Comparative Studies in Society and History* 49, no. 2 (2007): 304–28, <https://doi.org/10.1017/S0010417507000503>.
- 112 N.A. Filin, “Religious status of ruhollah khomeini in modern Iran,” *Vostok (Oriens)* 2021, no. 3 (2021): 134–43, <https://doi.org/10.31857/S086919080015161-4>.
- 113 A. Elbasani, “Localized Islam(s): interpreting agents, competing narratives, and experiences of faith,” *Nationalities Papers* 45, no. 4 (2017): 499–510, <https://doi.org/10.1080/00905992.2017.1300792>.
- 114 Stauth dan Schielke, *Dimensions of Locality*.
- 115 V. Exnerová, “The veneration and visitation of the graves of Saints in Soviet Central Asia. Insights from the Southern Ferghana Valley, Uzbekistan,” *Archiv Orientalni* 83, no. 3 (2015): 501–36.
- 116 F. De Jong, “A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam,” *Welt des Islams* 17, no. 1 (1976): 26–43, <https://doi.org/10.1163/157006076X00026>.
- 117 Gottowik, “Pilgrims, Prostitutes, and Ritual Seks.”
- 118 Fox, “Interpreting the historical significance of tombs and chronicles in contemporary Java.”
- 119 Christomy, “Signs of the Wali.”
- 120 Albertus Bagus Laksana, *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Explorations Through Java* (London: Routledge, 2016), <https://doi.org/10.4324/9781315597034>.
- 121 George Quinn, *Bandit Saints of Java: How Java’s Eccentric Saints Are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia* (UK: Monsoon Books, 2019).
- 122 M. Slama, “From wali songo to Wali Pitu: The travelling of Islamic saint veneration to Bali,” *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, no. Query date: 2021-07-15 20:20:17 (2014): 112–43, https://doi.org/10.1163/9789004271494_006.
- 123 Syaifudin Zuhri, “Inventing Balinese Muslim Sainthood,” *Indonesia and the Malay World* 41, no. 119 (1 Maret 2013): 1–13, <https://doi.org/10.1080/13639811.2012.750106>.

Kembali pada pembahasan Wali Songo, rupanya beberapa narasi ilmiah tersebut tak cukup membuat masyarakat percaya dengan keberadaan Wali Pitu di Bali dengan berbagai argument kontroversinya. Rupanya mereka ingin mencari situs Wali Pitu di Bali dengan konstruksi kesucian di Wali Songo, barulah argument-argumen ilmiah ini dapat diterima secara publik. Akar tersebut hanya bisa digapai dengan sumber primer atau catatan sejarah mengenai keberadaan Wali Pitu, selama hal tersebut tiada, maka Wali Pitu selamanya tak diterima oleh public secara mapan.

Sepanjang penelusuran kami dan penelaahan kerja lapangan yang kami lakukan sejak 2018 hingga 2022 ini, tidak ada satupun bukti otentik atau catatan sejarah sebagai sumber primer yang menjelaskan keberadaan Wali Pitu. Yang bisa kami temui ialah keberadaan Kampung Islam di Kusamba, Kampung Gélégél di Klungkung, Kampung Loloan di Jembrana, Kampung Pegayaman di Buleleng, dan Kampung Kecicang di Karangasem. Walaupun begitu, Ketika kami melakukan ekspedisi di wilayah-wilayah tersebut, belum ada bukti otentik yang menunjukkan para orang-orang suci ini menjadi tokoh penyebaran Islam. Kontroversi kedua ialah metode penemuan Wali Pitu (*hâtif*) yang tidak lazim dijadikan sebagai rujukan dalam proses legitimasi keagamaan, terutama dalam Islam. Bahkan Ketika kami melakukan proses confirmability kepada sejumlah tokoh ormas Islam baik dari kalangan Nahdlatul ‘Ulama (NU) dan para kyai alumni Hadhramaut Yaman, tak sedikit yang menjawab bahwa *hâtif* merupakan perkara yang sulit dibuktikan secara spiritual dalam Islam. Hanya satu orang tokoh alumni Ma’had Rubath di Tarim, Yaman Yang mengatakan bahwa *hâtif* sempat terjadi di masa para sahabat Nabi dan di zaman cendikiawan Muslim di abad pertengahan.

Situs ziarah makam di Indonesia merupakan situs yang membawa keuntungan ekonomi dan kadang situs makam dijadikan sebagai sarana politik, seperti yang terjadi di era Soeharto¹²⁴. Banyaknya peziarah membuat masyarakat di sekitar lokasi untuk mengembangkan kegiatan ekonominya, membuka lapangan pekerjaan dadakan, dan menjadikan situs makam para wali sebagai peluang bisnis yang menjanjikan. Dalam

124 François Raillon, "The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics," *Indonesia*, no. 57 (1993): 197–217, <https://doi.org/10.2307/3351248>.

konteks kegunaan politik, para pejabat pemerintah pusat, terlebih pemerintah daerah serta politisi partai politik sangat respek terhadap perkembangan wisata religi ini.

Setidaknya saat Orde Baru, aktivitas wisata religi seperti haji dan Umrah ke Mekkah dan Madinah bukan hanya melibatkan aktivitas keagamaan, tetapi juga menggait aspek bisnis dan penyediaan fasilitas publik penunjang wisata religi, mulai dari akomodasi (perhotelan dan penginapan), transportasi (agen perjalanan wisata), hingga oleh-oleh khas produk lokal dan UMKM. Namun di saat era ini, komiditi bisnis tidak sebebaskan pasca Orde Baru, dimana rezim Soeharta telah mengontrol aktivitas wisata religi¹²⁵. Upaya ini bertujuan untuk mengawasi pergerakan masyarakat agar tidak berada dalam jalur pemerintah, termasuk pada level masyarakat religius yang menjadi sorotan di kala itu¹²⁶.

Menggarisbawahi pentingnya pariwisata religi dan menggunakan klaim perlindungan situs keagamaan dengan untuk membangun atau mempertahankan otoritas politik, rupanya tujuan di balik ini menjadi strategis. Karena menurut Douglas Wilson pemahaman tentang wisata religi telah berkembang melampaui ziarah dan sekarang mencakup kebermaknaan sebuah destinasi. Eksplorasi baru-baru ini telah melampaui motivasi pengunjung untuk mempertimbangkan identitas mereka, seperti afiliasi keagamaan individu dan religiusitas¹²⁷.

Namun, makam Wali Pitu tidak begitu menarik perhatian seperti yang gelombang ziarah ke makam Wali Songo di Jawa. Berbeda dengan makam Wali Songo yang menarik jutaan pengunjung dari seluruh Indonesia dan negara tetangga, makam Wali Pitu hanya dikunjungi oleh beberapa ratus Muslim dari Bali dan daerah lain, terutama dari Jawa Timur. Ketika saya mengunjungi beberapa makam Wali Pitu pada awal 2022, sampai saat ini makam-makam tersebut masih minim fasilitas dan terkesan tidak terawat dengan baik seperti Wali Songo. Di Makam Keramat Kembar misalnya, yang membersihkan dan merawat

125 Moch Nur Ichwan, "Governing Hajj: Politics of Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 1 (27 Juni 2008): 125–51, <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.125-151>.

126 Ian Douglas Wilson, "Continuity and change: The changing contours of organized violence in post-New Order Indonesia," *Critical Asian Studies* 38, no. 2 (1 Juni 2006): 265–97, <https://doi.org/10.1080/14672710600671244>.

127 Douglas Wilson.

makam hanyalah satu orang nenek tua yang ditugasi oleh sang juru kunci. Selama menjaga makam, sang nenek tua tersebut juga menjual kopi dan makanan ringan untuk peziarah di lapak sederhana di depan makam. Dalam kesempatan itu, saya juga melihat buku tamu kunjungan ke makam Habib Ali bin Zainal Abidin Al-Idrus yang sedikit, tidak mencapai seratus orang dalam sebulan. Selain itu, tidak seperti makam Wali Songo yang berada di tengah pusat keramaian Muslim, makam Wali Pitu terletak di tengah lingkungan Hindu, dan bahkan di pusat peradaban Hindu seperti di Denpasar, Bali.

Motivasi Ziarah Ke Wali Pitu: Efek Sebelum dan Sesudah

Tahani Hassan berpendapat bahwa motivasi peziarah yang menjadikan wisata religi ini berbeda dengan pariwisata kontemporer, karena di dalamnya ada aspek religi dan agama sebagai *core utama*. Hassan membagi motivasi ziarah dalam tiga kategori: agama, sosial-budaya, dan belanja. Ketiga dimensi yang ditemukan memiliki hubungan yang signifikan dengan kepuasan dan loyalitas. Demikian juga ditemukan bahwa dimensi motivasi keagamaan merupakan faktor yang paling memprediksi kepuasan dan loyalitas dalam perilaku kunjungan keagamaan ke makam keramat¹²⁸.

Digance menemukan fenomena perubahan orientasi wisata religi di Eropa dari spiritual menjadi rasa ingin tahu para peziarah dan keinginan untuk melihat tempat-tempat baru yang mencerminkan inspirasi hidup di tengah gejolak sosial masyarakat Eropa¹²⁹. Lois-González dan Santos sedikit berbeda dari Digance, mereka menganalisis motivasi kunjungan ke situs keramat dan membaginya menjadi dua kategori: *motivasi ziarah* (penggeseran motivasi agama atau spiritual) dengan *motivasi wisatawan*, seperti mencari berbagai

128 Tahani Hassan dkk., "Motivations as predictors of religious tourism: the Muslim pilgrimage to the city of Mecca," *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development* ahead-of-print, no. ahead-of-print (1 Januari 2022), <https://doi.org/10.1108/JCHMSD-01-2022-0005>.

129 Justine Digance, "Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning," dalam *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, 1st Edition (London: Routledge, 2006).

lanskap, kebutuhan untuk melepas lelah mental dan melepaskan diri dari tekanan kehidupan sehari-hari¹³⁰.

Pada realitanya, peziarah wisata religi yang datang ke makam-maka para Wali Pitu memiliki usia yang berbeda-beda dan dengan latar belakang pekerjaan berbeda pula. Namun mayoritas adalah masyarakat Jawa Timur yang sudah lanjut usia. Motivasi mereka untuk terlibat dalam wisata religi juga beragam. Untuk yang lanjut usia, motivasi mereka seputar ingin diberi kesehatan dan panjang umur, dan dapat menjalankan sisa umur dengan memperbanyak ibadah. Sedangkan dari kalangan usia menginjak paruh baya biasanya mereka ingin mendapat keberkahan dalam pekerjaan, memperoleh rejeki yang berlimpah, dan posisi jabatan dalam pekerjaannya. Sementara dari kalangan anak muda yang masih menempuh pendidikan dasar dan menengah, biasanya mereka datang rombongan beserta teman-teman dan gurunya. Motivasi mereka supaya mendapat keberkahan terutama saat ingin menempuh ujian nasional dan daftar masuk perguruan tinggi.

Pada umumnya, para peziarah cenderung mengkonseptualisasikan wisata religi dengan motif ziarah dan pariwisata. Hal ini berdasarkan tempat yang mereka kunjungi. Saya mempunyai rekan kolega dosen yang pekerjaan sampingannya sebagai pemandu dan penyelenggara wisata religi ke Wali Songo dan Wali Pitu. Kyai Nasron, panggilan akrabnya beliau menceritakan kepada kami bahwa saat menemani para peziarah yang hendak ke Wali Songo, tujuan mereka terfokus pada destinasi makam sembilan wali dan perjalanan memakan waktu selama tiga hari tiga malam. Untuk memberikan rileksasi, Kyai Nasron memberikan penawaran untuk berwisata ke Taman Rekreasi Ancol, Jakarta atau ke Monumen Nasional (Monas). Sementara untuk perjalanan wisata religi ke Wali Pitu Bali, hanya dibutuhkan kurang dari dua hari sehingga mereka dapat menikmati perjalanan pemandangan Bali. Disamping itu, di lokasi salah satu makam Wali Pitu tepatnya di makam Mas Sepuh terdapat Pantai Seseh yang begitu indah dimana terdapat wisatawan mancanegara melakukan kegiatan di pinggir pantai. Para peziarah Wali

130 Rubén C. Lois-González dan Xosé M. Santos, "Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations," *Journal of Tourism and Cultural Change* 13, no. 2 (3 April 2015): 149–64, <https://doi.org/10.1080/14766825.2014.918985>.

Pitu dapat menikmati keindahan Pantai Seseh di akhir sesi perjalanan ziarah.

Di kesempatan lain, saya bertemu dengan pak Giarto (51), seorang buruh tani yang sudah mempunyai 4 orang anak yang merupakan peserta wisata religi dari Kencong Jember, Jawa Timur. Istrinya adalah seorang guru di sekolah pra dasar (PAUD). Pak Giarto aktif dalam kelompok pengajian dan arisan di desa mereka. Dalam kelompok pengajian rutinannya, pak Giarto ikut dalam kelompok wisata religi mengunjungi makam Wali Pitu tanpa istri. Seperti teman-temannya, pak Giarto selalu ingin berkunjung ke Bali, namun sulit baginya tidak mengajak sang istri. Kebanyakan Muslim di Jember mengaitkan Bali dengan pariwisata dan perbuatan maksiat. Sebuah klaim terkenal di kalangan masyarakat Jember ialah Bali sebagai “Pulau Bule” dimana wisatawan asing bertebaran dimana-mana tanpa busana, di pusat kota, di pantai-pantai, di pasar-pasar, dan bahkan di desa-desa terpencil. Disamping itu, gaya hidup mereka yang bebas tanpa ikatan perkawinan membuat stempel Bali sebagai pulau yang penuh dengan kesenangan dan kemaksiatan. Sehingga untuk perijinan tersebut, pak Giarto lebih mudah meminta izin kepada istrinya pergi ke Bali untuk ziarah ke makam Wali Pitu bukan untuk berlibur.

“Sangat tidak mungkin saya mendapat ijin dengan mudah dari istri untuk pergi ke Bali dengan tujuan berlibur. Anggapannya saya di Bali berlibur dengan teman-teman laki-laki saya sesama rekan pengajian, namun kami hanya melakukan kunjungan ke makam Wali Pitu. Dengan alasan apapun istri saya menganggap bahwa ke Bali adalah tujuan pariwisata bukan ziarah ke Wali. Istri saya berkata: “mana ada Wali Muslim di Bali? adanya di Jawa”. Jawaban ini membuat saya sulit berkilah. Namun kemudian saya menjelaskan kepadanya dan menunjukkan beberapa informasi tentang Wali Pitu di Bali melalui smartphone saya, lalu dia bertanya-tanya: “Kok bisa ada ya makam Wali di pulau Hindu?”. Memang sih semua orang di Indonesia menganggap Bali sebagai daerah pergaulan bebas dan penuh kemaksiatan, oleh karena itu sangat jarang yang tau ap aitu Wali Pitu. Istri saya sebenarnya ingin ikut ke Bali dan ingin membayar biaya perjalanan sendiri,

namun karena dia seorang guru maka tidak bisa ditinggalkan. Sekarang saya seperti orang lajang, berziarah ke makam dan melihat pemandangan Pantai Seseh dengan bule-bule yang berselancar di pantai” (Wawancara dengan pak Giarto, warga Kencong Jember, Jawa Timur, pada tanggal 03 Mei 2022).

Apalagi, saat melakukan perjalanan wisata religi, peserta wisata religi berasal dari desa lain dan bukan dari kelompok pengajian tersebut. Tujuan dari penyelenggara perjalananan wisata adalah untuk menarik lebih banyak peserta agar kuota tempat duduk bus dapat terpenuhi. Dalam kesempatan ini, saya bertanya kepada pemandu wisata yang juga merupakan rekan saya di kampus dan dia juga merupakan seorang “kyai kampung” di desanya. Dia menceritakan bahwa perjalanan wisata religi ke Wali Pitu tidak sesuai rencana dan terpaksa harus mengubah jadwal dan rute perjalanan. Situs makam yang dikunjungi hanyalah satu makam, yaitu makam Mas Sepuh di Pantai Seseh. Rute dan jadwal perjalanan pun beralih menuju lokasi wisata terkenal di Bali.

Saat bersama dengan para peziarah lainnya, saya kemudian berbincang dengan salah satu peserta wisata religi. Bu Saminah (57 tahun) seorang ibu rumah tangga di Malang yang ditinggal wafat suaminya, mengatakan kepada saya bahwa perjalanan wisata religi di Bali ini merupakan kunjungan pertamanya. Dalam perbincangan singkat tersebut, dia mengungkapkan kekesalahannya terhadap wisata religi di Bali karena lebih banyak membuang waktu dan biaya hanya untuk berwisata, bukan berziarah ke tujuh situs makam tersebut.

Keinginan para peziarah dan penyediaan layanan oleh pemandu dan penyelenggara wisata religi di Wali Songo di Jawa dan Wali Pitu di Bali merupakan bentuk penyatuan antara ziarah dengan pariwisata. Collins-Kreiner (2018) mengamati esensi antara ziarah dan pariwisata saat ini menjadi kabur di abad kedua puluh satu. Hal ini seiring dengan semakin kaburnya layanan fisik antara ziarah dan pariwisata serta dan pariwisata sekuler yang menyediakan fasilitas yang hampir memadai. Begitu juga dengan memudarnya perbedaan antara keinginan masyarakat untuk mencari makna baru dalam perjalanan ini¹³¹.

131 Noga Collins-Kreiner, “Pilgrimage-tourism: Common themes in different religions,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, no. 1 (2018): 8–17.

Bagi bu Saminah, perjalanan ziarah ke tempat suci merupakan perkara batin yang tidak dapat digantikan dengan pariwisata pemandangan alam. Dalam kesempatannya, bu Saminah mengambil sebotol air dari ‘*gentong suci*’ dari “*mata air tirta suci*” di Makam Keramat Mas Sepuh. Menurutny, air dari makam para wali dapat memberikan keberkahan berupa kesehatan dan kesembuhan penyakit. Bagi pak Giarto, ziarah ke makam Wali Pitu untuk menebus rasa penasarannya dari rekan-rekan sekelompok pengajian rutin bahwa ziarah Wali Pitu memiliki dampak yang berbeda dengan ziarah kepada Wali Songo di Jawa. Berbeda dengan Kyai Nasron yang memang memandu ziarah untuk kepentingan komodifikasi ziarah sebagai mata pencahariannya merangkap sebagai dosen di perguruan tinggi Islam swasta (PTKIS) yang penghasilannya tidak menentu seperti di kampus negeri.

Seperti bentuk pariwisata lainnya (seperti pariwisata sekuler), wisata religi juga mempengaruhi kehidupan para peziarah setelah mereka kembali ke tanah air. De Nisco, et.al. (2015) menganalisis hubungan pariwisata dengan citra destinasi dan pasca kunjungan¹³². Karena ziarah adalah melibatkan perpindahan dari dunia nyata untuk dapat akrab dan berkomunikasi dengan “dunia lain” di luar sana yang dianggap suci¹³³. Melakukan perjalanan seperti itu dan mengunjungi tempat suci semacam itu merupakan dorongan penting untuk berusaha terkoneksi dengan dunia diklaim dianggap dapat membantu mengatasi persoalan hidup di dunia nyata.

Dalam konteks Jawa yang memiliki keanegaraman budaya dan etnis melahirkan berbagai macam kepercayaan mistis, sebagaimana yang dikemukakan Ricklefs¹³⁴. Situs-situs mistis menurut Ricklefs memberikan transformasi batin kepada para peziarah agar terhubung dengan mereka. Disaat kontak batin semakin memuncak, biasanya situs-situs tersebut meminta sesuatu kepada peziarah. Karena Jawa sebelum

132 Sebanyak 542 wisatawan internasional di ujia dengan survey di bandara Italia pada akhir perjalanan mereka. Hasil menunjukkan bahwa citra destinasi wisata dan pengaruh langsung yang dirasakan para wisatawan seperti aspek psikologis dan spiritual mampu memediasi minat pariwisata terhadap niat perilaku pasca-kunjungan. Lihat dalam Alessandro De Nisco dkk., “Tourism Satisfaction Effect on General Country Image, Destination Image, and Post-Visit Intentions,” *Journal of Vacation Marketing* 21, no. 4 (1 Oktober 2015): 305–17, <https://doi.org/10.1177/1356766715577502>.

133 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*, 212.

134 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*.

menjadi Muslim mengalami proses sintesis dengan mistisisme sebagai elemen kuncinya¹³⁵.

Ketika permintaan situs-situs suci dipenuhi oleh peziarah dengan berbagai tingkat dan bentuknya, para peziarah akan menerima semacam perubahan dalam hidupnya sebagai hasil dari kontak suci tersebut. Biasanya diawali dengan perubahan kepribadian menjadi pribadi yang religius¹³⁶ bahkan Vukonic menemukan bahwa perubahan peziarah pasca melakukan perjalanan wisata religi dalam hal perekonomian. Ada semacam symbiosis efek ekonomi pada situs makam, penyelenggara tour perjalanan, dan peziarah¹³⁷.

Bagi peziarah seperti bu Saminah dan pak Giarto, pengalaman spiritual dan menemui suasana sakral di situs makam Wali Pitu yang mereka dapatkan melalui wisata religi memberikan mereka kelegaan psikologis dan pencerahan pikiran mengenai makna hidup. Dua dampak ini biasanya akan mereka bawa dalam kehidupan pribadi mereka dan komunitas dimana mereka tinggal. Mereka berdua adalah kelompok peziarah yang dimotivasi oleh pengalaman wisata religi. Sementara bagi kelompok peziarah yang tertarik sisi pariwisata akan memberikan mereka semacam “refreshing” dari kepenatan kesibukan mereka selama bekerja dan rutinitas lain, dan sekembalinya ke daerah masing-masing mereka akan membawa pengalaman cerita yang berharga terutama cerita perjalanan Bali dengan kota pariwisatanya ketimbang aspek religi dari situs makam keramat Wali Pitu.

Seperti yang dikatakan Collins-Kreiner, ziarah atau wisata religi memiliki struktur yang mirip dengan pariwisata. Collins-Kreiner mengatakan:

135 Ricklefs, 8.

136 Phina Werbner, “Langar: Pilgrimage, sacred exchange and perpetual sacrifice in a Sufi saint’s lodge,” dalam *Embodying charisma* (London: Routledge, 2002), 105–26.

137 Boris Vukonic, “Religion, Tourism and Economics: A Convenient Symbiosis,” *Tourism Recreation Research* 27, no. 2 (1 Januari 2002): 59–64, <https://doi.org/10.1080/02508281.2002.11081221>.

“The boundaries between pilgrimage and tourism have become blurred, it characterises the different changes between the ‘old’ paradigm, predicated on the assumption that religious elements lie at the core of pilgrimage”¹³⁸.

Batas antara ziarah dan pariwisata menjadi kabur, keduanya mencirikan berbagai perubahan yang terjadi antara paradigma ‘lama’, yang didasarkan pada asumsi bahwa unsur-unsur agama terletak pada inti ziarah. Fenomena ini sebagaimana yang terjadi pada Wali Pitu telah mengalami perubahan makna dan esensi dari wisata religi. Tak seperti Wali Songo di Jawa, Wali Pitu dikelilingi oleh Pulau Bali sebagai destinasi wisata alam dan budaya yang paling terkenal di dunia¹³⁹. Menjadi unik karena keberadaan Wali Pitu berada di tengah pusat peradaban Hindu Bali yang tentunya menciptakan sebuah harmoni baru dalam keberagaman, serta menjadi model yang patut dicontoh untuk wilayah-wilayah lain di Indonesia dan dunia.

138 Collins-Kreiner, “Pilgrimage-tourism,” 2018.

139 Mastika, “Destination branding model of an ecological tourism village in Bali, Indonesia.”



BAB IV

DARI WALI SONGO KE WALI PITU

Melewati Batas Translokal: Etnis dan Agama

Untuk mengawali bab ini, kami akan memberikan sebuah realita bahwa dalam konteks Indonesia kontemporer, pemujaan terhadap orang suci (Wali) terletak diantara persimpangan antara sejarah dan fitur lain seperti legitimasi kelompok keagamaan, ekonomi, bahkan urusan politik. Analogi ini kami sandingkan dengan temuan seorang antropolog dari Boston University, Profesor Robert Hefner yang menyebut persimpangan tersebut diakibatkan dari tinjauan sejarah etno-religius yang menjadikan agama untuk pembentukan masyarakat, bangsa, dan negara¹⁴⁰. Rupanya hal ini juga terjadi di Pakistan dimana pengkultusan orang suci menjadikan terbentuknya masyarakat Muslim. Politik simbolis

140 Robert W. Hefner, "Introduction: Indonesia at the crossroads: imbroglis of religion, state, and society in an Asian Muslim nation," dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia* (London: Routledge, 2018).

Muslim Pakistan telah menjadi topik yang hangat, dimana peran tasawuf dan tren mistik dalam pembentukan Muslim Pakistan sangat ambigu dan ambivalen. Spektrum keyakinan dan praktik yang luas, sering dimanfaatkan sebagai sumber daya politik, diinstrumentasikan sebagai alat legitimasi oleh aktor negara dan non-negara dan memainkan peran utama¹⁴¹.

Dalam realitanya, pemujaan Wali Muslim di Bali menunjukkan adanya sebuah dimensi yang menjelaskan kompleksitas hubungan antara Muslim sebagai minoritas dengan Hindu sebagai penganut mayoritas di Bali. Yang menjadi kompleks ialah situs tujuh makam Wali Muslim di Bali berada di tengah jantung peradaban Hindu. Pada kasus ini rupanya ada lintasan translokal praktik keagamaan yang telah melampaui batas etnis dan agama serta politik dalam skup pemerintah daerah¹⁴².

Di satu sisi, mengingat fenomena pemujaan wali Islam di seluruh Indonesia terfokus di Jawa, dan Wali Songo seakan mendominasi fenomena ini. Di sisi lain, analisis pemujaan wali di Bali mengundang perdebatan panjang yang kami sebut sebagai “dialog translokal”. Kami meminjam istilah ini dari guru kami, yaitu Profesor Gottowik yang menjelaskan term ini untuk perubahan spasial yang muncul cara hidup orang Hindu Bali terhadap etnis dan agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka (etnis Tionghoa di Bali)¹⁴³. Seakan telah melewati batas antara etnis, agama, dan negara dalam fenomena yang kami bawa yaitu Wali Pitu di Bali.

Faktanya memang menarik, selama dua dekade terakhir di Bali terjadi lonjakan kunjungan ke situs makam Wali Pitu yang telah mengganggu fokus Muslim Indonesia ziarah ke Wali Songo. Fakta menarik berikutnya ialah penciptaan pemujaan terhadap wali Muslim di Bali menunjukkan adanya kedekatan hubungan dengan Jawa, dari mana ia mendapat rangsangan penting yaitu situs makam ditemukan

141 Alix Philippon, “A sublime, yet disputed, object of political ideology? Sufism in Pakistan at the crossroads,” *Commonwealth & Comparative Politics* 52, no. 2 (3 April 2014): 271–92, <https://doi.org/10.1080/14662043.2014.894284>.

142 Pembahasan mengenai bagaimana keterlibatan pemerintah propinsi Bali pada situs Wali Pitu akan kami tayangkan pada bagian berikutnya.

143 Volker Gottowik, “Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Relations between Hindu-Balinese and Ethnic Chinese in Bali,” *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 25, no. 2 (2010): 178–212.

oleh seorang tokoh “kyai kampung” dari Sidoarjo, Jawa Timur yang mendapat “suara bisikan suci” dari Tuhan yang bernama *hātif*. Jauh melampaui yang dibayangkan dan telah melewati batas wilayah, Kyai Toyyib Arifin seorang “jawa sentris” mendapat bisikan untuk mencari tujuh makam orang suci Muslim melintasi batas kepulauan (Bali) yang sangat kontras dengan kultur Jawa. Tak hanya melewati batas translokal, proses penemuan Wali Pitu di Bali juga telah melewati batas legitimasi agama yang selama ini dianut oleh kaum tradisional.

Fakta menarik lainnya yang tak kalah penting ialah pasar peziarah wali Muslim di Indonesia telah berubah haluan ke Wali Pitu di Bali. Walaupun hipotesa ini tak sepenuhnya benar. Realitasnya, saat ini situs makam Wali Pitu masih tergolong sepi pengunjung jika dibandingkan dengan gelombang peziarah ke Wali Songo di Jawa. Namun pada fakta ini kami seolah memberikan sebuah penekanan “bold tebal” pada peziarah Wali Pitu. Apakah itu ?

Yaitu sebuah fenomena yang menggairahkan mata kami ketika pertama kali sampai di Makam Keramat Ratu Mas Sakti atau Mas Sepuh yang merupakan tokoh Wali Pitu pertama sebagaimana yang disebutkan dalam *hātif* nya Kyai Toyyib Arifin. Yang datang ke makam Mas Sepuh bukan hanya peziarah Muslim, tetapi juga peziarah dari umat Hindu dan Budha. Seolah memanjakan pemandangan kami di situs ini, gaya arsitek bangunan makam didesain untuk *pura*, yaitu sebuah tempat peribadatan orang Hindu. Mulai dari pintu masuk makam yang khas sekali dengan pura. Pada prasasti pintu masuk tertulis kata:

“Pura Kramat

Ratu Mas Sakti

Seseh Mengwi”



Kata tersebut lengkap dengan relief ujung prasasti berbentuk pura dengan batu-bata hitam. Di sampingnya terdapat payung berwarna hijau-kuning dan selendang dengan warna sama di bawah parasasti. Agak ke samping prasasti terdapat “patung kuda putih” (lihat gambar 4.1.) yang kami temukan sama dengan Makam Habib Ali bin Abu Bakar Al-Hamid, Wali Pitu Ketiga di kampung Kusambah, Klungkung Bali (lihat gambar 4.2.).

Gambar 4.1.

Gapura/ Prasasti Pintu Masuk Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Pangeran Mas Sepuh* atau *Ratu Mas Sakti*, Wali Pitu pertama di Bali



Gambar 4.2.

Prasasti Makam Habib Ali bin Abu Bakar Umar al-Hamid, Wali Pitu ketiga di Bali. Di samping kiri atas prasasti terdapat patung kuda yang mirip dengan patung kuda di Makam Keramat Mas Sepuh, di Pantai Seseh Bali.

Sampai ditulisnya buku ini, pemujaan wali Muslim di Bali saat ini masih tetap berlangsung dengan berbagai pergerakan, mobilisasi peziarah, hingga antusiasme masyarakat luar Bali yang ingin mengetahui secara langsung situs makam orang suci atau wali Muslim yang dikeramatkan di Pulau Dewata Bali. Mobilitas ini dimanfaatkan oleh para agen perjalanan untuk meraup keuntungan dengan adanya situs keramat baru. Pola umum yang terjadi biasanya tokoh atau pemimpin agama menjadi agen perjalanan wisata religi. Rupanya ada upaya usaha “kolaborasi” seperti yang ditemukan oleh Kawashima (2016) yang dimainkan oleh agen perjalanan dan pemimpin tur profesional mereka dalam mengatur, melaksanakan, dan bahkan mengubah ziarah sebagai praktik keagamaan. Di era kontemporer, peran ganda pemimpin agama yang juga sebagai pemilik dan penyelenggara biro perjalanan telah memunculkan pola baru sebagai mediator antara imam dengan umat¹⁴⁴.

144 Tinka Delakorda Kawashima, “Travel Agencies and Priests as Spiritual Leaders: The Merits of Collaboration,” *Tourist Studies* 16, no. 1 (1 Maret 2016): 40–56, <https://doi.org/10.1177/1468797615588430>.

Mengubah Haluan dari Wali Songo ke Wali Pitu

Pada bab sebelumnya, kami telah memaparkan bagaimana dinamika venerasi atau pemujaan orang suci di Indonesia dan di belahan dunia lainnya sebagai pandangan umum bahwa fenomena ini telah menarik perhatian masyarakat religius dari berbagai agama, terkhusus agama Islam. Dalam kasus di Indonesia, kami mengutip sebuah karya dari Millie yang diterbitkan KITLV di Leiden Belanda menyatakan bahwa pemujaan orang suci (wali) yang dirayakan oleh masyarakat Indonesia dipengaruhi oleh bentuk-bentuk tasawuf yang sangat terlokalisasi¹⁴⁵, dan puncak hierarki spiritual Islam Jawa ditempati oleh Wali Songo. Dalam pengamatan kami, bentuk kuburan para wali baik di Jawa (Wali Songo) dan di Bali (Wali Pitu) menampilkan arsitektur yang menggabungkan unsur-unsur Hindu. Temuan ini juga sama yang ditemukan oleh Chmabert-Loir¹⁴⁶ dan James Fox¹⁴⁷.

Bagi peziarah, orang-orang suci atau yang dikeramatkan (wali) mewakili karakter yang kuat secara spiritual dan teladan moral yang dijadikan sebagai pedoman yang berulang-ulang diceritakan. Seperti yang kami temui di dalam sebuah pengajian akbar yang mengundang seorang kyai dari kalangan NU pada awal 2022 di sebuah desa pinggir pantai selatan Puger, Jember. Dalam ceremahnya, sang kyai menceritakan sosok Sunan Kalijaga yaitu salah satu wali yang berbeda dengan kedepalan wali lainnya. Ia menceritakan bagaimana Sunan Kalijaga mengubah bentuk “mainan kesukaan” masyarakat Jawa pada saat itu dengan sebuah media yang disebut *wayang*. Karena akar paham masyarakat Jawa yang masih lekat dengan Hindu, Sunan Kalijaga mengubah narasi dan nama-nama Hindu yang dikenal masyarakat dengan nama-nama Islam yang disamarkan. Masyarakat yang hadir dalam pengajian tersebut rupanya larut dalam cerita sang kyai dimana dalam dakwah di era modern harus meniru gaya para Wali Songo dengan strategi tersebut.

Penokohan Wali Songo rupanya masih melekat di dalam benak masyarakat Muslim pinggiran seperti di Puger Jember. Daerah lain yang kami temui ialah di pesisir pantai desa Kemantren, Paciran Lamongan

145 Millie, *Splashed by the Saint*.

146 Chambert-Loir dan Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*.

147 Fox, *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java*.

di mana terdapat makam yang dianggap wali oleh masyarakat sekitar yang bernama Syekh Maulana Ishaq. Sosok ini maish terdengar asing bagi kalangan peziarah, karena Syekh Maulana Ishaq bukan salah satu termasuk anggota Wali Songo, namun ia adalah ayahanda dari Sunan Giri, salah satu anggota Wali Songo. Saat ikut bersama peziarah lainnya, saya berdiskusi lama dengan para peziarah dan termasuk agen perjalanan tentang Wali Pitu. Rupanya nama Wali Pitu di Bali banyak yang tidak mengetahuinya, dan tak sedikit dari mereka menyamakan penciptaan pemujaan Wali Pitu dengan sosok Syekh Maulana Ishaq. Masyarakat lokal dan para peziarah dari luar daerah Paciran Lamongan masih menganggap Wali Songo sebagai figur “walinya Indonesia”.

James Fox menilai bahwa status pemujaan orang suci di Jawa juga lekat dengan asal usul mereka dari bangsa lain, seperti Arab atau Timur Tengah¹⁴⁸. Meskipun bagi sebagian besar peziarah Jawa, leluhur Wali Songo tidak begitu penting, namun di beberapa kelompok Islam hal ini menjadi bahan perdebatan, seperti yang sempat dipertanyakan oleh kelompok Hadrami dan kelompok Salafi yang menganggap bahwa keberadaan Wali Songo perlu dipertanyakan¹⁴⁹. Sejumlah ahli menyebutkan pertanyaan ini dari kelompok Hadrami antara lain Profesor Martin Slama yang mengatakan telah terjadi kontestasi siapa yang berhak mengklaim pembawa Islam di Jawa apakah lebih dahulu kelompok Hadrami yang tidak bersentuhan dengan Wali Songo atau Wali Songo yang pertama kali memproklamkan Islam di Jawa daripada Hadrami¹⁵⁰.

Lebih membela Hadrami, rupanya klaim Wali Songo berasal dari keturunan Hadrami dijelaskan oleh Syed Farid Alatas¹⁵¹. Jika ditelisik lebih jauh, Alatas merupakan salah satu klan dari keturunan Hadrami.

148 Fox.

149 Dicky Sofjan, “Minoritization & Criminalization of Shia Islam in Indonesia,” *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 39, no. 2 (2016): 29–44, <https://doi.org/10.1353/jsa.2016.0002>.

150 Martin Slama, “Paths of Institutionalization, Varying Divisions, and Contested Radicalisms: Comparing Hadhrami Communities on Java and Sulawesi,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, no. 2 (1 Agustus 2011): 331–42, <https://doi.org/10.1215/1089201X-1264262>.

151 Syed Farid Alatas, “Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora: Problems in Theoretical History,” SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY: Social Science Research Network, 1997), <https://doi.org/10.2139/ssrn.2650602>.

Publikasi lain yang mempertanyakan historiografi Hadrami terhadap Wali Songo, karena beberapa kelompok tersebut mempertanyakan asal usul dan peran mereka di Jawa, khususnya saat menghadapi upaya konversi Hindu ke Islam¹⁵². Publikasi lain yang agak diperdebatkan, dari Profesor Sumanto Al-Qurtuby yang menggambarkan asal usul keturunan Wali Songo berasal dari Muslim Cina¹⁵³. Saat ini, ada satu karya yang memasukkan Wali Songo dalam silsilah orang Arab Yaman (Hadrami), yaitu dari Lodewijk Willem Christiaan Berg yang diterbitkan di Imprimerie du Gouvernement (Batavia). Publikasi ini mendukung klaim tersebut dengan adanya dorongan dari orang Hadrami yang saat ini mendapat perlakuan khusus dari pemerintah kolonial Hindia Belanda¹⁵⁴.

Terlepas dari kehadiran beberapa Hadrami sebelumnya di wilayah Nusantara, mereka tiba dalam jumlah yang lebih besar hanya dalam periode dari pertengahan abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20, dan mereka terutama terlibat dalam perdagangan¹⁵⁵. Hadrami adalah kelompok yang mengklaim Nabi Muhammad sebagai nenek moyang mereka. Mereka menyandang gelar *sada* (sing. *Sayyid*), dan Hadramis inilah yang memasukkan Wali Songo dalam silsilah mereka¹⁵⁶. Di zaman kolonial Hindia Belanda, kelompok Hadrami didesak oleh pemerintah kolonial untuk menetap di wilayah Arab yang terpisah dengan penduduk pribumi¹⁵⁷. Di tempat inilah dua dari sembilan makam Wali Songo berasal dari wilayah Arab, yaitu Sunan Ampel di Surabaya dan Sunan Bonang di Tuban.

Asal usul nenek moyang ini tak sebegitu berpengaruh pada Haluan masyarakat terhadap Wali Songo. Di sini kami menerima analogi yang

152 Ulrike Freitag, *Chapter One. Reflections On The Longevity Of The Hadhrami Diaspora In The Indian Ocean* (Leiden: Brill, 2009), https://brill.com/view/book/edcoll/97890047425786/Bej.97890004172319.i-300_003.xml.

153 Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa*.

154 Lodewijk Willem Christiaan Berg, *Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'Archipel indien* (Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1886).

155 Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland* (Leiden: BRILL, 2003); Martin Slama, "Translocal Networks and Globalisation within Indonesia: Exploring the Hadhrami Diaspora from the Archipelago's North-East," *Asian Journal of Social Science* 39, no. 2 (1 Januari 2011): 238–57, <https://doi.org/10.1163/156853111X565904>.

156 Alatas, "Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora."

157 Jonge, *Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants*.

diberikan Henry Chambert-Loir dan Anthony Reid bahwa penciptaan pemujaan orang suci di Jawa dsangat dipengaruhi oleh narasi sejarah¹⁵⁸. Cerita lisan, bukti otentik berupa artefak dan peninggalan seperti makam, masjid, pondok, merupakan aspek yang paling diterima oleh masyarakat. Terlepas dari bagaimana penciptaan orang suci yang dinamakan “Wali” atau “Sunan” ini begitu populer di abad ketiga belas. Terlepas dari *hātif* sebagai metode penemuan dan penciptaan kesucian Wali Muslim di Bali, rupanya bukti artefak berupa makam dan kampung Muslim di Bali tidak cukup meyakinkan masyarakat dalam membentuk venerasi Islam di jantung peradaban Hindu ini. Sampai buku ini disusun dan sejumlah hasil penelitian saya tentang Wali Pitu ini terbit di jurnal bereputasi internasional tinggi di Belanda dan Irlandia, kami masih melakukan penelusuran jejak-jejak Wali Pitu di masa lalu melalui artefak, manuskrip kuno, hingga catatan dan dokumen yang menunjukkan peran Wali Pitu di masa lalu.

Koneksi Wali Songo dengan Wali Pitu

Untuk memberikan ilustrasi sub judul ini, penciptaan kesucian pemujaan orang suci sebagaimana yang kemukakan oleh Christopher Schurman bahwa *ziyāra* adalah ekspresi vital spiritual Muslim untuk mengkoneksikan antara realitas nyata dengan realitas gaib yang keduanya saling terhubung. Keterhubungan ini diceritakan dalam kisah-kisah para orang suci di masa hidupnya kepada pengunjung bagaimana peran dan pengaruh mereka bagi Islam¹⁵⁹.

Artinya, keberadaan Wali Pitu jelas tidak akan memiliki arti yang signifikan tanpa keberadaan Wali Songo yang terkenal sebelumnya di Jawa. Saya yakin dan kami telah mengkonfirmasi kepada penerus Yayasan al-Jamali di Sidoarjo bahwa Kyai Toyyib Arifin sesaat menerima *hātif* bahwa dirinya sadar keberadaan Wali Songo di Jawa dan dia sering melakukan perjalanan wisata religi ke Wali Songo. Namun, apa yang ia terima dalam *hātif* telah menjadikan pertarungan batin dalam dirinya. Apakah penciptaan orang kudus ini akan diterima oleh masyarakat Muslim di Indonesia ? konsekuensi ini sudah ia pikirkan matang-

158 Henri Chambert-Loir dan Anthony Reid, *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

159 Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*.

matang, termasuk berkonsultasi dengan Habib Rafiq Kyai Ahmad Abdul Haq (Gus Mad) dari Magelang, Jawa Tengah (atau dikenal sebagai Gus Mad).

Menghubungkan keberadaan makam Wali Muslim di Bali dengan makam Wali Songo bukanlah satu-satunya ide atau rencana Kyai Toyib Zaen Arifin untuk menciptakan situs makam wali tandingan dengan Wali Songo. Kami akan mengecek kebenaran Kyai Toyib Arifin misalnya, berbohong dan mengubah Kwan Lie terhubung dengan situs di Temukus menjadi murid Sunan Gunungjati. Kebenaran ini bisa dicek pada penelitian Barth di Bali yang menyebutkan sebuah tradisi lisan yang berkembang di kalangan masyarakat Bali Utara mengenai koneksi penyebar Islam di Bali dengan Wali Songo¹⁶⁰. Begitu juga dengan Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid atau yang lebih dikenal Habib Ali al-Hamid dari Kusamba, sebuah kampung Islam yang berdampingan dengan umat Hindu di Klungkung yang dianggap sebagai keturunan salah satu Wali Songo, yaitu Sunan Ampel.

Temuan Fredrik Barth untuk mensintesa koneksi Wali Pitu dengan Wali Songo perlu diterapkan di sini, dimana dia mengusulkan model baru untuk analisis antropologis peradaban kompleks yang didasarkan pada budaya masyarakat di Bali Utara. Tentu saja hal ini bertentangan dengan klaim para sarjana dari kelompok tradisionalis, seperti kalangan NU yang menjaga teguh eksistensi Wali Songo yang dibentuk oleh narasi sejarah dan bukti fisik. Kembali pada persoalan Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid atau yang lebih dikenal Habib Ali al-Hamid dan Kwan Lie, rupanya model etnografi yang ditemukan Fredrik Barth untuk menjelaskan kontur budaya dinamis antara Islam dan Hindu yang dapat ditelusuri oleh sejarah¹⁶¹. Keterhubungan ini merupakan apa yang kami sebut sebagai “koneksi dua arah”, yang berarti keterhubungan pada dua situs yang berbeda ini harus dimaknai dari kontur budaya dinamis seperti di Bali Utara.

Kasus Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid sebagai salah satu Wali Pitu dari Kusambe menunjuk hubungan dengan kelompok Hadhrami dimana mereka adalah salah satu yang menjadi alasan situs Wali Pitu

160 Barth dan Chicago, *Balinese Worlds*.

161 Barth dan Chicago.

terhubung dengan Wali Songo. Untuk mengecek kebenaran tersebut, silsilah salah satu Wali Songo yaitu Sunan Ampel telah diakui sebagai salah satu keturunan Hadrami oleh Rabithah 'Alawiyah di Jakarta, yaitu organisasi Hadhrami yang mengumpulkan silsilah dan mencetak bukti keturunan dari nenek moyang *sada*¹⁶². Temuan silsilah ini tentu saja bertentangan dengan beberapa pernyataan keturunan Hadrami saat saya ikut dalam sebuah pengajian akbar di Jawa Timur. Saat itu, tepatnya di Jember di sebuah pondok pesantren diadakan pengajian akbar untuk memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad. Sang da'I yang diundang oleh pihak pesantren merupakan keturunan Hadrami. Dalam ceramahnya mengatakan dengan keyakinan klaim sepihak:

“Wali Songo itu tokoh yang bercampur dengan Hindu Islam, tidak perlu dipuja-puja berlebihan. Justru yang harus dilestarikan adalah pemujaan terhadap keturunan Rasulullah SAW yang masih eksis sampai sekarang, karena mereka tersambung darah oleh Rasulullah SAW”.

Klaim tersebut juga kami temui di beberapa tempat misalnya di Solo (Jawa Tengah) dan Gresik (Jawa Timur) saat kami melakukan ekspedisi penelitian tentang kelompok Hadrami ini. Dengan temuan penelusuran salah satu Wali Songo sebagai keturunan Hadrami, beberapa *sada* dari Jawa Timur berbondong-bondong mengunjungi makam Sunan Ampel di Surabaya. Beberapa diantaranya *sada* ini mengajak seorang syekh dari Hadhramaut Yaman saat berkunjung ke Indonesia untuk menziarahi makam Sunan Ampel. Tentu saja hal ini menjadi sebuah legitimasi baru pengakuan kelompok Hadrami terhadap Wali Songo. Namun pengakuan seperti ini tidak berlaku pada peziarah Wali di Jawa dan mereka kompak bahwa Wali Songo tidak terkait dengan organisasi Hadhrami seperti Rabithah 'Alawiyah. Para peziarah Wali di Jawa lebih mengenal Wali Songo melainkan dengan Nahdlatul 'Ulama yang telah lama mengenalkan budaya ziarah Wali Songo secara bersama-sama dengan pemerintah setempat untuk membentuk formalitas Wisata Religi.

162 Alatas, "Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora."

Sebaliknya, beberapa Wali Pitu lebih dekat hubungannya dengan komunitas Hadhrami *sada*, dan dalam beberapa nama telah berani menampilkan nama “habib”. Seperti Habib Ali bin Umar Bafaqih dari Loloan adalah seorang da’i Islam Hadhrami terkemuka translokal, Habib Ali bin Zainal Abi din Al Idrus dari Karangasem dan Habib Ali bin Abu Bakar bin Umar al Hamid dari Kusamba secara teratur dikunjungi oleh keturunannya yang tergabung dalam komunitas Hadhrami dari Surabaya. Dengan demikian, tiga dari tujuh Wali Pitu merupakan keturunan Hadhrami.

Kembali pada persoalan apakah Kyai Toyyib Arifin ini mengarang cerita bohong soal penemuan Wali Pitu. Analogi berikutnya ialah tidak ada hubungan yang jelas antara Kyai Toyib Zaen Arifin dengan kelompok Hadhrami. Tampaknya ada dorongan dari luar pasca Kyai Toyib Zaen Arifin melakukan ekspedisi besar ini untuk mengakuinya juga sebagai keturunan Hadrami. Para anggota Yayasan Al-Jamali mengklaim juga sebagai *sada* Hadhrami yang mereka sebut sebagai “Habib Toyyib”. Panggilan ini kemudian akrab di kalangan keluarga Hadhrami di Bali dan yang mempopulerkan perayaan haul Wali Pitu. Rupanya upaya Yayasan al-Jamali menyelenggarakan haul Wali Pitu sampai detik ini dengan tujuan agar memiliki hubungan dekat dengan kelompok Hadrami. Namun di sini kami tidak ingin berspekulasi terlalu jauh, karena hal tersebut masuk dalam diskusi korpus lain yang akan kami bahas di dalam karya-karya lain selain di buku ini.

Analogi lain, pemujaan terhadap orang suci di Wali Songo dahulu hingga sekarang ditempati oleh NU. Posisi ini tentunya menggeser eksistensi kelompok Hadrami di Indonesia yang sebagian besar terafiliasi oleh ormas Islam non-aktif pemerintah yaitu Front Pembela Islam (FPI). Gabriel Facal menemukan puncak dari konstestasi antara NU dan FPI terjadi pada saat pemilu 2019 dimana keduanya terutama kelompok Hadrami melalui FPI telah sukses meraup fokus masyarakat kepada salah satu agen politik, dan menempatkan mereka sebagai broker politik handal, walaupun akhirnya suara mereka kalah dengan kemenangan Joko Widodo sebagai presiden Indonesia¹⁶³.

163 Gabriel Facal, “Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and Its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia,” *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 8, no. 1 (Mei 2020): 7–20, <https://doi.org/10.1017/trn.2018.15>.

Namun Wali Pitu ini adalah fenomena luar biasa yang tidak ditemukan oleh ‘ulama Islam terkemuka dari kalangan elit kelompok tradisional NU maupun dari elit keturunan Hadrami. Tetapi Wali Pitu hanya ditemukan oleh Toyib Zain Arifin seorang “kyai kampung” yang relatif miskin, yang hampir tidak mampu membiayai perjalanannya dan para santri dan anggota Yayasan al-Jamali ke Bali. Kasus ini tentu saja berbeda dengan situasi salah satu Hadrami terkemuka di Jawa Timur yang kaya raya, dan keluarganya sudah terbiasa dengan perjalanan jauh untuk bisnis. Kelompok Hadrami di Jawa Timur, termasuk di Jakarta yang terhubung dengan keturunan *sada* lainnya di luar negeri memiliki usaha bisnis di bidang konveksi, busana, furnitur, perdagangan ekspor-impor, kuliner, hingga memiliki asset di luar Jawa dan luar negeri seperti di Uni Emirat Arab (UEA).



BAB V

MARKETING WALI PITU DI BALI DALAM MEMPROMOSIKAN WISATA RELIGI BARU DI INDONESIA

Strategi Marketing

Untuk menyambungkan dengan bab sebelumnya tentang koneksi Wali Pitu di Bali dengan Wali Pitu di Jawa, dalam bab ini kamiawali dengan koneksi kedua situs ini dari sisi marketing.

Hubungan erat antara pemasaran pariwisata dan agama telah dibahas secara ekstensif dalam literatur penelitian pariwisata¹⁶⁴. Wisata religi dalam konteks ini mengandung dua hal yang berbeda, yaitu aspek agama dan aspek pariwisata. Collins-Kreiner mengatakan batas

164 Noga Collins-Kreiner, "Pilgrimage-tourism: Common themes in different religions," *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, no. 1 (2018): 8–17; Meri, "Pilgrimage and Religious Travel"; Justine Digance, "Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning," dalam *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, 1st Edition (London: Routledge, 2006).

antara ziarah dan pariwisata saat ini telah menjadi kabur. Kekaburan tersebut terkait dengan upaya menarik minat para peziarah dan jasa layanan selama melakukan perjalanan ziarah¹⁶⁵. Dalam konteks wisata religi, aspek yang paling sering dibidik ialah situs seperti apa yang menjadi tujuan?, berapa biaya yang diperlukan untuk menuju ke sana?, bagaimana transportasi yang dipakai?, apa saja layanan yang diberikan agen perjalanan wisata halal?, dan manfaat apa yang diperoleh sebelum dan sesudah melakukan wisata religi bagi jama'ah?. Hal yang terpenting lagi ialah bagaimana wisata religi ini dapat memberikan kenyamanan bagi para peziarah selama melakukan wisata religi, hal ini terkait dengan layanan yang diberikan oleh agen perjalanan dan kenyamanan dan keamanan situs wisata religi.

Dalam teori marketing, promosi adalah salah satu cara yang paling efektif dalam menggait peminat wisata religi¹⁶⁶. Meskipun di sana ada strategi *price* yang juga menjadi pertimbangan¹⁶⁷, namun dalam konteks masyarakat Muslim di Indonesia sebagaimana yang diungkapkan Hefner bahwa masyarakat Indonesia berada di persimpangan jalan antara agama dan negara yang memungkinkan wisata religi dijembatani oleh pemerintah untuk disemarakkan¹⁶⁸. Dikarenakan berhubungan dengan aspek agama, merupakan hal yang tabu jika perjalanan wisata religi ke situs-situs yang disucikan dikomodifikasi oleh pihak tertentu seperti pada promosi Haji dan Umrah dimana poster, baliho, dan social media sengaja dibuat untuk memberikan kemudahan bagi para jama'ah Haji dan Umrah¹⁶⁹.

Dalam kajian Fournié, situs Wali Songo telah menawarkan arena baru dunia ziarah dan wisata religi dunia melalui wacana Islam lokalitas dan transformasi zaman dari masa Hindu hingga konversi menuju Islam

165 Collins-Kreiner, "Pilgrimage-tourism," 2018.

166 K. Venugopal, "Impact of e-marketing promotions on the performance of religious tourism: In case of Srikakulam District, A.P, India," *International Journal of Engineering and Advanced Technology* 8, no. 6 (2019): 1289–92, <https://doi.org/10.35940/ijeat.F1223.0986S319>.

167 Eleonora Pantano, Constantinos-Vasilios Priporas, dan Giuseppe Migliano, "Reshaping traditional marketing mix to include social media participation: Evidence from Italian firms," *European Business Review* 31, no. 2 (1 Januari 2019): 162–78, <https://doi.org/10.1108/EBR-08-2017-0152>.

168 Hefner, "Introduction."

169 Ahmed, "Islamic Pilgrimage (Hajj) to Ka'aba in Makkah (Saudi Arabia)."

melalui kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara¹⁷⁰. Sementara Wali Pitu merupakan fenomena baru pemujaan orang suci di Indonesia yang saat ini telah dikemas menjadi sebuah fenomena ziarah dan wisata religi. Pengetahuan masyarakat Muslim Indonesia tentang situs baru ini tak begitu banyak. Namun upaya untuk mempromosikan Wali Pitu kepada telah dilakukan oleh agen perjalanan wisata religi dan para peziarah melalui promosi yang kami sebut sebagai “ketok tular”.

Wali Pitu terhubung dengan Wali Songo melalui pemasaran mereka yang meniru pemasaran model Wali Songo di Jawa, misalnya: agen atau *tour* perjalanan yang meniru agen perjalanan Wali Songo misalnya dalam bentuk paket dengan biaya tertentu. Paket tersebut meliputi biaya perjalanan, biasanya memakai bus pariwisata. Biasanya dalam paket sudah lengkap termasuk satu kali makan yang disediakan oleh pihak agen perjalanan dalam sehari. Jika perjalanan memakan waktu 2 sampai 3 hari, maka kesepakatan dengan para peziarah ditambah dengan biaya penginapan atau akomodasi. Pada *tour* perjalanan Wali Songo, jasa penginapan jarang dilakukan karena perjalanan ke situs Wali Songo membutuhkan setidaknya perjalanan minimal 3 hari 3 malam dengan intensitas perjalanan terus menerus. Para peziarah beristirahat di dalam bus dan menikmati setiap perjalanan menuju satu situs makam ke situs lainnya. Lain halnya dengan Wali Pitu, 2 atau 3 hari dibutuhkan karena biasanya para peziarah selain ziarah ke makam mereka meminta berlibur ke tempat-tempat wisata di Bali. Salah satu yang kami ambil adalah biaya paket perjalanan yang ditawarkan oleh Parahita Tour:

Tabel 5.1. Fasilitas Perjalanan Wali Pitu oleh Parahita Tour

Private tour	Termasuk Bus Pariwisata	Termasuk Hotel
Termasuk Makan	Guide HPI Bali	Mineral Water

Sumber: dokumentasi peneliti

170 Fournié, “Rediscovering the Walisongo, Indonesia.”

Tabel 5.2. Informasi Fasilitas Wisata Religi Wali Pitu oleh Parahita Tour

Fasilitas Ziarah	Fasilitas Tidak Termasuk*	Informasi Fasilitas
penginapan/ Hotel di Bali (1 kamar 4 orang)	Tiket permainan air	Paket berlaku hingga Maret 2023
Tidak digabung dengan peserta lain (Privat Tour)	Biaya penambahan makan & snack di luar paket	Pemilihan rumah makan halal
Include: bus, sopir, BBM	Biaya penambahan objek wisata	Rute bisa diubah sesuai dengan kesepakatan dengan pihak tour
Tiket masuk objek wisata	Laundry, telepon, minibar di hotel	Paket ini hanya berlaku untuk WNI
Makan sesuai jadwal tour	Pemberian tipping untuk driver, guide, bellboy, atau perter.	Beberapa hotel menerapkan aturan compulsory dinner, maka harus koordinasi dengan pihak tour.
Air mineral selama di kendaraan		
Parkir & donasi jalan		
Include: dari kota asal-Bali (PP)		
Penyebrangan Ferry		

Sumber: dokumentasi peneliti

Tabel 5.3. Biaya Paket Perjalanan Wali Pitu oleh Parahita Tour

Jumlah Peserta	Biaya Permalam
59 orang	Rp. 543.000
55 orang	Rp. 562.000
50 orang	Rp. 591.000
45 orang	Rp. 627.000
40 orang	Rp. 666.000
32 orang	Rp. 763.000

Sumber: dokumentasi peneliti

Model pemasaran lainnya yang ditiru ialah adanya souvenir khas Wali Pitu yang bisa dijual oleh pedagang kaki lima di sekitar makam Wali Pitu. Misalnya peta lokasi keberadaan 7 makam Wali Muslim, kaos bersablon Wali Pitu (lihat gambar 5.1.), hingga buku Wali Pitu yang disusun oleh Yayasan al-Jamali. Disamping itu ada sejumlah buku tiruan yang ditulis oleh wartawan Posmo, Chusnu Mufid yang

berjudul “*Perjuangan Wali Pitu dan Wali Enam di Pulau Bali*”. Buku ini menambahkan aspek Wali Enam yang merupakan legitimasi wartawan Posmo atas fenomena ziarah wali selain Wali Pitu yang ditemukan Kyai Toyyib Arifin.



Gambar 5.1. Kaos Souvenir Wali Pitu Bali

Sumber: dokumentasi peneliti

Singkat kata, bisnis wisata religi dengan Wali Pitu kini dilakukan oleh biro-biro perjalanan translokal dan sebagian kecil juga oleh para penjaga makam, bukan oleh mereka yang berusaha menegakkan warisan Toyib Zaen Arifin, penggagas dan penemu Wali Pitu di Bali. Namun perkembangan ini juga sejalan dengan situasi di Jawa dimana bidang ziarah Wali Songo semakin dibudidayakan oleh pemerintah dengan diperkenalkannya aturan wisata religi¹⁷¹.

171 Deden Effendi, “Preparing Halal Tourism Regulations in Indonesia,” *The International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 9, no. 1 (2021): 58.

Ketok Tular (*Word of Mouth*) dan Peran Pemerintah Daerah

Sebagaimana yang dipaparkan sebelumnya, Wali Pitu tak sepopuler Wali Songo di Jawa yang telah menjelma menjadi sebuah tradisi, budaya dan bahkan ditetapkan sebagai situs wisata religi oleh Pemerintah (lihat pada gambar 2.1.). Konsep “marketisasi ziarah” terdengar asing bagi peneliti antropologi makam yang mengelaborasi religiuitas dengan budaya lokal. Kami meminjam teori Markus Hilpert marketisasi ziarah makam Wali Pitu dengan istilah “branding lanskap sakral”¹⁷².

Landskap sebuah sakralisasi adalah pengakuan yang membentuk ruang bagi penghuninya terhadap keyakinan agama tertentu pada waktu tertentu¹⁷³. Fickler (1947) menunjukkan dalam studi geografi keagamaannya bahwa fisiognomi seluruh bentang alam dapat ditentukan oleh adat dan lembaga keagamaan¹⁷⁴. Maka tidak heran jika tipologi makam disesuaikan dengan fisiognomi bentang alam dan budaya lokal sehingga artefak yang dibangun disesuaikan dengan 2 aspek tersebut (fisiognomi alam dan budaya lokal). Kombinasi spesifik fisiognomi dan karakteristik kelokalan menciptakan lanskap suci, yang masing-masing berbeda dalam bentuk dan strukturnya yang unik, dan kombinasi antara agama dan alam yang dianut menciptakan ruang yang unik. Singularitas ini menarik untuk strategi pariwisata dalam hal *placebranding*.

Melalui wawancara dengan Kepala Bidang Destinasi Pariwisata, Dinas Pariwisata Propinsi Bali, bapak Ida Bagus Adi Laksana, S.E., M.Si. mengatakan:

Peneliti: “Apakah situs makam Wali Pitu ini dipromosikan dan didukung oleh Pemerintah Propinsi Bali, terutama Dinas Pariwisata Propinsi Bali?”

172 M. Hilpert, “Branding the sacral landscape: Religious content in regional tourism marketing, set in a post-secular society,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 8, no. 4 (2020): 37–58.

173 Lucyna Przybylska dan Mariusz Czepczyński, “Landscape Sacralisation in Post-communist Poland,” *Scottish Geographical Journal* 133, no. 1 (2 Januari 2017): 21–41, <https://doi.org/10.1080/14702541.2016.1215111>.

174 P. Fickler, “Grundfragen der Religionsgeographie,” *Erdkunde* 1, no. 4/6 (1947): 121–44.

Bapak Ida Bagus Adi Laksana (Kepala Bidang Destinasi Pariwisata) mengatakan: “Justru kami tidak tahu soal keberadaan situs ini. Kami baru mengetahui dari Anda semua bapak-bapak peneliti...” (Wawancara dengan Bapak Ida Bagus Adi Laksana, Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Dinas Pariwisata Propinsi Bali, tanggal 01 April 2022, di kantor Dinas Pariwisata Propinsi Bali).

Kami kemudian menjelaskan proses perjalanan ke tujuh situs makam Wali Pitu sejak 28 Maret 2022 hingga 02 April 2022:

“Jadi bapak, kalau di Jawa terkenal dengan Wali Songo atau Sembilan Wali. Wali adalah sebutan bagi tokoh Muslim yang dianggap suci dan keramat karena kedekatannya dengan Tuhan”.

Ketika mendengar kata Wali Pitu ini, bapak Ida Bagus (Kepala Bidang Destinasi Pariwisata) kaget dan kemudian menanyakan lagi dengan antusiasnya:

“Bapak-bapak peneliti kok bisa menemukan situs ini ? sudah berapa lama di Bali ? saya baru dengar mengenai situs makam Wali Muslim di Bali. Sungguh ini menarik sekali...” (Wawancara dengan Bapak Ida Bagus Adi Laksana, Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Dinas Pariwisata Propinsi Bali, tanggal 01 April 2022, di kantor Dinas Pariwisata Propinsi Bali).

Lalu kami menjawab:

“Iya kami mengetahui keberadaan situs ini sejak 2019. Keberadaan situs ini ditemukan oleh seorang kyai kecil dari Sidoarjo Jawa Timur, yang mendengar suara “bisikan” dari Tuhan untuk mencari keberadaan Tujuh Wali Muslim yang ada di Bali. Keberadaan Wali Pitu ini awalnya dianggap kontroversial, namun karena kyai Toyyib Arifin (sang penemu Wali Pitu) mendengar bisikan berkali-kali, maka akhirnya tahun 1992 dilakukanlah ekspedisi pencarian makam ketujuh Wali tersebut hingga tahun 1999”.

Bapak Ida Bagus Adi Laksana (Kepala Bidang Destinasi Pariwisata) mengatakan:

“Wah sangat menarik sekali, saya baru dengar. Kita kembali lagi kepada pembahasan kebudayaan Bali bahwa budaya dan adat yang terbentuk di Bali bukan atas program pemerintah, melainkan masyarakat Bali sendiri yang secara natural terbentuk budaya dan adat yang beraneka ragam tersebut. Jika di daerah lain, di wilayah lain kebudayaan dan tradisi memang dilestarikan oleh pemerintah daerah dengan berbagai program pelestarian budaya, namun di Bali justru masyarakat sendirilah yang membentuk, menjaga, dan melestarikan budaya dan adat tersebut” (Wawancara dengan Bapak Ida Bagus Adi Laksana, Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Dinas Pariwisata Propinsi Bali, tanggal 01 April 2022, di kantor Dinas Pariwisata Propinsi Bali).

Bapak Ida Bagus Adi Laksana (Kepala Bidang Destinasi Pariwisata) melanjutkan:

“Jadi di Bali itu sudah punya adat, dan itu sudah mengakar kuat. Fungsinya pemerintah hanya mendukung saja, kami pemerintah tidak ikut campur tangan. Contoh nih untuk toleransi beragama, di daerah Tabanan jika Muslim mengadakan kegiatan keagamaan, masyarakat Hindu turut berpartisipasi ikut membantu memeriahkan ritual Muslim dan malah melakukan pengamanan saat ritual Muslim digelar, begitu juga sebaliknya jika umat Hindu mengadakan ritual keagamaan. Hal ini sudah terjalin tanpa adanya program dan intruksi dari pemerintah” (Wawancara dengan Bapak Ida Bagus Adi Laksana, Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Dinas Pariwisata Propinsi Bali, tanggal 01 April 2022, di kantor Dinas Pariwisata Propinsi Bali).

Di akhir wawancara yang hampir 2 jam tersebut, Bapak Ida Bagus Adi Laksana mengatakan bahwa ingin segera melihat hasil penelitian tentang situs makam Wali Pitu ini. Secara terpisah setelah kami kembali bertugas di Bengkulu, melalui via telepon Bapak Ida Bagus Adi Laksana meminta titik lokasi keberadaan situs makam Wali Pitu tersebut.

Dari informasi tersebut, kemudian kami menanyakan mengapa hal tersebut bisa terjadi? Bapak Ida Bagus Adi Laksana (Kepala Bidang Destinasi Pariwisata) mengatakan:

“Jadi di Bali itu kebudayaan dan tradisi dikelola oleh masyarakat adat. Makanya di Bali itu ada namanya Desa Adat. Karena desa adat inilah yang mewakili pemerintah daerah untuk menjaga dan melestarikan adat di Bali secara terus menerus selama ratusan tahun lamanya” (Wawancara dengan Bapak Ida Bagus Adi Laksana, Kepala Bidang Destinasi Pariwisata Dinas Pariwisata Propinsi Bali, tanggal 01 April 2022, di kantor Dinas Pariwisata Propinsi Bali).

Untuk memberikan reliabilitas data yang diperoleh melalui wawancara dengan pihak Dinas Pariwisata Propinsi Bali, kami kemudian melakukan reduksi dengan wawancara ke beberapa informan juru kunci ketujuh makam Wali Pitu.

Wawancara pertama kepada *Mangku* dari Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Makam Keramat Seseh* atau *Ratu Mas Sakti* di Pantai Seseh yaitu bapak mangku Made Artane beliau mengatakan:

“Perhatian dari pemerintah untuk mensosialisasikan situs makam keramat ini tidak ada, hanya dari pemerintah memberikan bantuan untuk perbaikan bangunan makam. Ada juga dari daerah lain seperti pemerintah Sulawesi Selatan yang memberikan bantuan seadanya” (Wawancara dengan bapak Made Artane, mangku dari Makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau Makam Keramat Seseh atau Ratu Mas Sakti di Pantai Seseh, tanggal 29 Maret 2022).

Lalu wawancara dengan Juru Kunci Makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi, yaitu bapak Zailani mengatakan:

“Yang menemukan sekaligus mempopulerkan makam Syekh Yusuf ini adalah kyai Toyyib, sehingga banyak peziarah yang berdatangan terutama dari Jawa, karena kyai Toyyib berasal dari Sidoarjo. Jadi semacam barokahnya kyai Toyyib, makam Syekh

Yusuf dikenal oleh masyarakat luas. Mengenai kekeramatannya, dahulu sekitar tahun 1710 hingga 1711 yang menyebabkan aliran lahar sampek menutupi area pemukiman warga. Namun hanya satu yang tidak tertimbun lahar yaitu makam Syekh Yusuf yang naik ke atas, sehingga masyarakat kaget melihat hal ini, dan kemudian banyak masyarakat mensakralkan makam ini” (Wawancara dengan bapak Zailani, juru kunci makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi di Desa Bungaya Kangin, Kecamatan Babandem, Kabupaten Karangasem, Bali, tanggal).

Dari wawancara dengan bapak Zailani, kami kemudian mengamati bahwa perawatan dari makam ini bergantung pada donasi para peziarah yang datang dari berbagai penjuru wilayah di Indonesia dan luar negeri (seperti dari Maroko dan Austria). Menurut penuturan pak Zailani, yang dari Maroko berkunjung ke makam ini karena ada informasi dari salah satu rekannya yang mengatakan bahwa di Karangasem ada makam Wali. Sedangkan dari Austria, bapak Zailani tidak mengetahui. Lalu kami kemudian memberitahu bahwa yang datang ke makam ini dari Austria adalah seorang peneliti yang bernama Profesor Martin Slama.



Gambar 5.1.

Makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi, Wali Pitu Keempat
(tanggal 29 Maret 2022, jam 15.21 WITA)

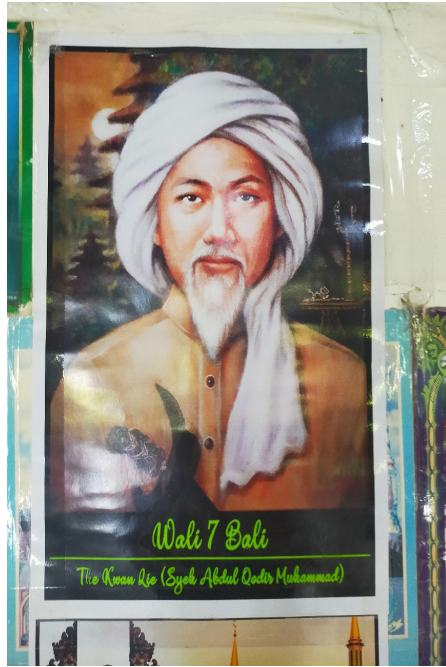
Dari wawancara tersebut dapat diketahui bahwa upaya mempromosikan makam Syekh Maulana Yusuf Al-Baghdi Al-Maghribi masih memakai cara tradisional, yaitu berawal dari penemuan kyai Toyyib hingga informasi yang datang dari mulut ke mulut.

Kemudian wawancara selanjutnya dilakukan ke juru kunci makam dari Syekh Abdul Qodir Muhammad, atau dikenal sebagai *The Kwan Lie*, Wali Pitu Keenam di Bali. Masyarakat Bali menyebutnya sebagai Makam Keramat Karang Rupit.

Peneliti: “Bapak kami mau bertanya, mengapa banyak orang berdatangan ke makam ini. Bagaimana cara memasarkannya ?”

Lalu bapak Syamsul Huda, juru kunci makam Syekh Abdul Qodir Muhammad (*The Kwan Lie*) mengatakan:

*“Ndak ada, memang dari dulu sejak nenek saya makam ini sudah banyak yang menziarahi. Jadi memang ya kalau kayak tahlilan kan datang sendiri, tanpa diminat. Iya awalnya dari kyai Toyyib tahun 1995 ke sini, dibuktikan bahwa makam ini dalam bisikannya disebut “liyo bongso” atau dari bangsa lain. Karena Syekh Abdul Qodir Muhammad berasal dari Tiongkok, salah satu murid dari Sunan Gunung Djati, atau disebut dengan *The Kwan Pau Lie*”. (Wawancara dengan bapak Syamsul Huda, juru kunci makam Syekh Abdul Qodir Muhammad atau *The Kwan Lie*, tanggal tanggal 31 Maret 2022, jam 12.03 WITA).*



Gambar 5.2.

Lukisan Syekh Abdul Qodir Muhammad (*The Kwan Lie*) yang dikirim seorang pelukis dari Jakarta dan diberikan kepada peziarah dari Bogor untuk diberikan kepada juru kunci makam

(Foto diambil di lokasi makam pada tanggal 31 Maret 2022, jam 12.15 WITA)

Lalu bapak Syamsul Huda melanjutkan:

“Dulu ada keturunan dari Syekh Abdul Qodir Muhammad saya pernah bertemu, tapi beliau dari Turki. Bahwa dia bilang dari gurunya di Turki bahwa keturunan dia ada di Bali, tepatnya di Desa Temukus, Labuhanaji, kec. Banjar, kab. Buleleng. Sempat saya foto itu... Dia ziarah ke sini sambil mencari mbahnya, dan ternyata dia adalah keturunan Syekh Abdul Qodir Muhammad (The Kwan Lie). Dia datang saat haul yang ke tiga. Itupun dia datangnya ketika saya bersih-bersih dan saya berdoa di depan makam: “Mbah Syekh, kalau berkenan salah satu keturunan jenengan masih hidup, kalau jenengan mau tunjukkan silahkan, coba tunjukkan ke saya. Baru dua jam setelah itu datanglah

seseorang dari Turki yang mengaku hal tersebut. Wallahu 'alam bisshowah. Mungkin keturunan Syekh Abdul Qodir Muhammad (*The Kwan Lie*) dari Cina ini ada yang di Turki..." (Wawancara dengan bapak Syamsul Huda, juru kunci makam Syekh Abdul Qodir Muhammad atau *The Kwan Lie*, tanggal tanggal 31 Maret 2022, jam 12.03 WITA).

Lalu bapak Saymsul Huda melanjutkan:

"Jadi kalau yang mensosialisasikan yang tidak ada, memang dari dulu makam ini banyak diziarahi bahkan sebelum kyai Toyyib melakukan ekspedisi mencari Wali Pitu. Untuk bangunan makam pun juga tidak disuport oleh pemerintah daerah, yang jelas semua bangunan makam yang berdiri ini dari jama'ah dan warga sekitar. Alhamdulillah sampai detik ini masih bisa beroperasi. Apalagi tiga terakhir ini sejak adanya pandemi virus Corona, semua aktifitas sosial mandeg" (Wawancara dengan bapak Syamsul Huda, juru kunci makam Syekh Abdul Qodir Muhammad atau *The Kwan Lie*, tanggal tanggal 31 Maret 2022, jam 12.03 WITA).

Dari data wawancara tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa upaya mempromosikan situs makam Wali Pitu masih tradisional. Diawali dari penemuan pertama oleh kyai Toyyib lalu menyebar melalui mulut ke mulut atau disebut dengan *word of the mouth* (WOM)¹⁷⁵.

Sebagaimana disebutkan oleh Štefko, et.al dimana wisata ziarah wali selalu terbentur oleh masalah marketing atau pemasaran. Menurutnya, kekurangan dalam komunikasi pemasaran, infrastruktur makam, dan dukungan dari pihak berwenang (seperti pemerintah) menghambat perkembangan ziarah dan wisata religi di Slovakia. Disamping itu, ketidaktertarikan masyarakat urban terhadap situs-situs bersejarah yang

175 Nur A'mirah Hassan Basri dkk., "Effect of Word of Mouth Communication on Consumer Purchase Decision: Malay Upscale Restaurant," *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, ASEAN-Turkey ASLI QoL2015: AicQoL2015Jakarta, Indonesia, 25–27 April 2015, 222 (23 Juni 2016): 324–31, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.05.175>; Sanjit Kumar Roy, Walfried M. Lassar, dan Gul T. Butaney, "The Mediating Impact of Stickiness and Loyalty on Word-of-Mouth Promotion of Retail Websites: A Consumer Perspective," *European Journal of Marketing* 48, no. 9/10 (2 September 2014): 1828–49, <https://doi.org/10.1108/EJM-04-2013-0193>.

berupa makam tidak begitu diminati¹⁷⁶. Sehingga menurut Navruz-Zoda, et.al. bahwa sebenarnya wisata ziarah wali sangat membutuhkan tools marketing agar situs ziarah wali mendapat perhatian dari pemerintah dan semakin banyak masyarakat yang tertarik kepada wisata religi ini¹⁷⁷.

Menurut Hernández-Méndez et al. (2015), dalam wisata religi, peziarah atau wisatawan dipengaruhi lebih besar oleh komentar dan pendapat teman dan kerabat (WOM) yang datang terus menerus sehingga membentuk di bawah alam sadar mereka untuk melakukan perjalanan ziarah¹⁷⁸. WOM mengacu pada komunikasi informal antara individu tentang karakteristik produk¹⁷⁹. Produk, dalam hal ini adalah makam para Wali Pitu. Sun, et.al (2006) mendefinisikan WOM sebagai pengalaman dan pendapat pribadi yang dibagikan di antara teman, kolega, atau kerabat¹⁸⁰. Pengalaman tersebut ketika peziarah menceritakan kepada kerabat, tetangga, teman, keluarga, dan sahabatnya mengenai kekeramatan Wali Pitu di Bali, dan keunikannya karena terletak di jantung peradaban Hindu. Dari sinilah sehingga Wali Pitu di Bali semakin banyak dikenal oleh masyarakat luas, dan makin banyak datang peziarah dari berbagai penjuru wilayah di Indonesia dan dari luar negeri.

-
- 176 Róbert Štefko, Alžbeta Kiráľová, dan Martin Mudrík, "Strategic Marketing Communication in Pilgrimage Tourism," *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Proceedings of the 3rd International Conference on Strategic Innovative Marketing (IC-SIM 2014), 175 (12 Februari 2015): 423–30, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.1219>.
- 177 Bakhtiyor Navruz-Zoda, Nutfillo Ibragimov, dan Akmal Rakhmanov, "The Destination Marketing Tools For 'Seven Sufi Saints of Noble Bukhara' Pilgrimage Cluster," *International Religious Tourism and Pilgrimage Conferences*, 30 Juni 2017, <https://arrow.tudublin.ie/irtp/2017/management/7>.
- 178 Janet Hernández-Méndez, Francisco Muñoz-Leiva, dan Juan Sánchez-Fernández, "The influence of e-word-of-mouth on travel decision-making: consumer profiles," *Current Issues in Tourism* 18, no. 11 (2 November 2015): 1001–21, <https://doi.org/10.1080/13683500.2013.802764>.
- 179 John H. Holmes dan John D. Lett, "Product sampling and word of mouth," *Journal of Advertising Research* 17, no. 5 (1977): 35–40.
- 180 Tao Sun dkk., "Online Word-of-Mouth (or Mouse): an Exploration of Its Antecedents and Consequences," *Journal of Computer-Mediated Communication* 11, no. 4 (1 Juli 2006): 1104–27, <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2006.00310.x>.



BAB VI

PENUTUP

Metode Penemuan Wali Pitu di Bali

Di era modern ini, Muslim Bali telah mengembangkan citra kesucian dengan menemukan (*inventing*) kuburan atau makam Tujuh Wali Muslim di Bali (Wali Pitu). Proses inventif tersebut meliputi konstruksi narasi sejarah, gagasan tentang kesakralan, dan pesan suci (*hātif*) yang dianggap berasal dari Tuhan. Temuan pertama ini menunjukkan bahwa *hātif* adalah elemen yang paling signifikan dalam proses inventif ini. Toyyib Zaen Arifin (ekspedisi dimulai tahun 1992–1999) memainkan peran paling penting dalam pembangunan narasi venerasi pengkultusan orang suci (Wali) Muslim Bali karena dialah satu-satunya penerima *hātif*.

Model Venerasi Wali Pitu di Bali

Dalam temuannya pada makam keramat Wali Pitu di Bali, situs tersebut dianggap keramat oleh masyarakat setempat bukan hanya dari kalangan Muslim, melainkan juga dari kalangan umat Hindu yang menjadikan makam Wali Pitu sebagai tempat pemujaan kepada Tuhan. Hal ini dibuktikan dengan makam Syekh Achmad Chamdun bin Chairus Sholeh atau *Pangeran Mas Sepuh* atau *Ratu Mas Sakti* yang berbentuk pura atau pupunden untuk pemujaan atau sembahyang umat Hindu. Begitu juga dengan pengelola dan juru kunci makam yang bukan dari kalangan Muslim melainkan Hindu atau yang disebut sebagai *Mangku*. Model venerasi berikutnya bahwa wisata religi dalam Islam dilihat dari konteks kepercayaan atau tradisi lokal yang sangat dipengaruhi oleh mistisisme dan sufism. Pemujaan terhadap orang-orang suci di dalam makam adalah bagian dari repertoar ritual dalam tradisi lokal mereka yang dapat mendatangkan *keberkahan* dan keselamatan, serta *penglarisan* bagi mereka yang mengunjungi situs makam keramat. Fenomena ini memberikan efek bagi terbentuknya wisata religi baru di jantung peradaban Hindu dimana hal ini adalah temuan unik yang menciptakan nilai moderasi dan toleransi beragama yang sangat tinggi.

Marketisasi Wali Pitu Bali sebagai Prospek Wisata Religi Baru di Indonesia

Temuan penelitian menunjukkan bahwa upaya mempromosikan situs makam Wali Pitu masih memakai strategi dan cara tradisional. Diawali dari penemuan pertama oleh kyai Toyyib lalu menyebar melalui mulut ke mulut atau disebut dengan *word of the mouth* (WOM). Dalam konteks Wali Pitu peziarah atau wisatawan dipengaruhi lebih besar oleh pesan, informasi, atau komentar teman dan kerabat yang datang terus menerus sehingga membentuk di bawah alam sadar mereka untuk melakukan perjalanan ziarah ke Wali Pitu Bali. WOM berfungsi sebagai testimoni pengalaman dan pendapat pribadi yang dibagikan di antara teman, kolega, atau kerabat dari manfaat setelah berziarah. Terutama mengenai kekeramatan Wali Pitu di Bali, dan keunikannya karena terletak di jantung peradaban Hindu. Dari sinilah Wali Pitu di Bali semakin banyak dikenal dan populer di kalangan masyarakat luas, dan makin banyak

datang peziarah dari berbagai penjuru wilayah di Indonesia dan dari luar negeri.



DAFTAR PUSTAKA

Accomazzo, Sarah. "Anthropology of Violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology." *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22, no. 5 (26 Juni 2012): 535–52. <https://doi.org/10.1080/10911359.2011.598727>.

Adhika, I.M. "Reinvigorating cultural landscapes for planning cultural tourism in Bali." *Geojournal of Tourism and Geosites* 33, no. 4 (2021): 1462–69. <https://doi.org/10.30892/gtg.334spl03-594>.

Ahmed, Z. U. "Islamic Pilgrimage (Hajj) to Ka'aba in Makkah (Saudi Arabia): An Important International Tourism Activity." *Journal of Tourism Studies* 3, no. 1 (1992): 35–43.

Al Qurtuby, Sumanto. *Arus Cina-Islam-Jawa: bongkar sejarah atas peranan Tionghoa dalam penyebaran agama Islam di Nusantara abad XV & XVI*. Yogyakarta: Kerjasama Inspeal Press dengan

- Perhimpunan Indonesia Tionghoa, 2003.
- Alatas, Ismail Fajrie. "Becoming Indonesians: The Bā 'Alawī in the Interstices of the Nation." *Die Welt Des Islams* 51, no. 1 (1 Januari 2011): 45–108. <https://doi.org/10.1163/157006011X556120>.
- Alatas, Syed Farid. "Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora: Problems in Theoretical History." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY: Social Science Research Network, 1997. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2650602>.
- Al-Hamdi, Ridho. "The Jakarta Charter in Post-Soeharto Indonesia: Political Thoughts of the Elites in Muhammadiyah." *Masyarakat Indonesia* 41, no. 1 (15 September 2016): 43–56. <https://doi.org/10.14203/jmi.v41i1.560>.
- Ambary, Hasan Muarif. "Mesjid Kampung Gelgel, Kabupaten Klungkung (Bali)." *Archipel* 30, no. 1 (1985): 39–41. <https://doi.org/10.3406/arch.1985.2238>.
- Arkoun, Mohammed. "The Notion of Revelation." *Die Welt Des Islams* 28, no. 1–4 (1 Januari 1988): 62–89. <https://doi.org/10.1163/157006088X00087>.
- Ash-Sha'idi, Abdul Hakam. *Bepergian (rihlah) secara Islam*. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- Azizah, Lailiyatul, dan Norhayati Hamzah. "Bustān Al-Salāṭīn: Representation of Malay Islamic Civilization (Aceh) in the 17th Century." *Journal of Islamic Civilization* 4, no. 1 (28 Agustus 2022): 24–37. <https://doi.org/10.33086/jic>.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Bali. "Penduduk Provinsi Bali Menurut Agama yang Dianut Hasil Sensus Penduduk 2010." Bali: Badan Pusat Statistik Provinsi Bali, Pebruari 2018.
- Baharuddin, Elmi, dan Zainab Ismail. "Spiritual Intelligence Forming Ulul Albab's Personality." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY, 3 April 2016. <https://papers.ssrn.com/abstract=3002289>.
- Bakan, Michael B. "Preventive Care for the Dead: Music, Community, and the Protection of Souls in Balinese Cremation Ceremonies."

- Dalam *The Oxford Handbook of Medical Ethnomusicology*, disunting oleh Benjamin D. Koen, 0. Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199756261.013.0011>.
- Baker, Don. "Creating the Sacred and the Secular in Colonial Korea." *Journal of Korean Religions* 12, no. 2 (2021): 69–103. <https://doi.org/10.1353/jkr.2021.0007>.
- Barth, Fredrik, dan University of Chicago. *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Basri, Nur Amirah Hassan, Roslina Ahmad, Faiz I. Anuar, dan Khairul Azam Ismail. "Effect of Word of Mouth Communication on Consumer Purchase Decision: Malay Upscale Restaurant." *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, ASEAN-Turkey ASLI QoL2015: AicQoL2015Jakarta, Indonesia, 25–27 April 2015, 222 (23 Juni 2016): 324–31. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.05.175>.
- Benedict, Ruth. "Anthropology and the Humanities." *American Anthropologist* 50, no. 4 (1948): 585–93.
- Berg, Lodewijk Willem Christiaan. *Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'Archipel indien*. Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1886.
- Bianchi, Robert R. "Reimagining the Hajj." *Social Sciences* 6, no. 2 (Juni 2017): 36. <https://doi.org/10.3390/socsci6020036>.
- Bilu, Yoram, dan Eyal Ben-Ari. "The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel." *American Ethnologist* 19, no. 4 (1992): 672–87. <https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.4.02a00030>.
- Bin 'Aqil, Abdalaziz Ja'afar, dan Joy McCorriston. "Prehistoric small scale monument types in Hadramawt (southern Arabia): convergences in ethnography, linguistics and archaeology." *Antiquity* 83, no. 321 (September 2009): 602–18. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00098860>.
- Blackhirst, Rodney. "Revelation in Islam." *Asian Philosophy* 4, no. 1 (1 Maret 1994): 71–79. <https://doi.org/10.1080/09552369408575389>.

- Bloch, Maurice. “Where did Anthropology go? or the Need for ‘Human Nature.’” Dalam *Essays on Cultural Transmission*. London: Routledge, 2005.
- Bogumił, Zuzanna, dan Marta Łukaszewicz. “Between History and Religion: The New Russian Martyrdom as an Invented Tradition.” *East European Politics and Societies* 32, no. 4 (1 November 2018): 936–63. <https://doi.org/10.1177/0888325417747969>.
- Bradley, Ian. *Pilgrimage: A Spiritual and Cultural Journey*. Lion Books, 2009.
- Buğdaycı, Ç. “The Dead who Remain Alive: Saint Tombs between Memory and History.” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 8, no. 1 (2021): 167–89.
- Chambert-Loir, Henri. “Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java.” Dalam *The Potent Dead*. Routledge, 2002.
- Chambert-Loir, Henri, dan Claude Guillot. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta: Penerbit Serambi dan l’École française d’Extrême-Orient, 2007.
- Chambert-Loir, Henri, dan Anthony Reid. *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. University of Hawaii Press, 2002.
- . *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Christomy, Tommy. “Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java,” 2003. <https://doi.org/10.25911/5d51573a0523f>.
- Clarence-Smith, William G. *Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora in the Modern Colonial Era: An Introductory Survey*. Leiden: Brill, 1997. https://doi.org/10.1163/9789004491946_004.
- Collins-Kreiner, Noga. “Pilgrimage-tourism: Common themes in different religions.” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, no. 1 (2018): 8–17.

- . “Pilgrimage-tourism: Common themes in different religions.” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, no. 1 (2018): 8–17.
- Couteau, Jean. “Bali et l’islam : 1. Rencontre historique.” *Archipel* 58, no. 3 (1999): 159–88. <https://doi.org/10.3406/arch.1999.3540>.
- . “Bali et l’islam : 2. Coexistence et perspectives contemporaines.” *Archipel* 60, no. 4 (2000): 45–64. <https://doi.org/10.3406/arch.2000.3580>.
- De Nisco, Alessandro, Giada Mainolfi, Vittoria Marino, dan Maria Rosaria Napolitano. “Tourism Satisfaction Effect on General Country Image, Destination Image, and Post-Visit Intentions.” *Journal of Vacation Marketing* 21, no. 4 (1 Oktober 2015): 305–17. <https://doi.org/10.1177/1356766715577502>.
- Departmen Kebudayaan dan Parawisata. *Panduan Pengelolaan Obyek Wisata Ziarah Bernuansa Islami*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pengembangan Destinasi Pariwisata, 2007.
- Digance, Justine. “Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning.” Dalam *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, 1st Edition. London: Routledge, 2006.
- . “Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning.” Dalam *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, 1st Edition. London: Routledge, 2006.
- Douglas Wilson, Ian. “Continuity and change: The changing contours of organized violence in post–New Order Indonesia.” *Critical Asian Studies* 38, no. 2 (1 Juni 2006): 265–97. <https://doi.org/10.1080/14672710600671244>.
- Edgar, Iain, dan David Henig. “Istikhara: The Guidance and Practice of Islamic Dream Incubation Through Ethnographic Comparison.” *History and Anthropology* 21, no. 3 (1 September 2010): 251–62. <https://doi.org/10.1080/02757206.2010.496781>.

- Effendi, Deden. "Preparing Halal Tourism Regulations in Indonesia." *The International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 9, no. 1 (2021): 58.
- Efferi, Adri. "The Face of Islamic Civilization in Indonesia." *ADDIN* 11, no. 2 (1 Agustus 2017): 345–68. <https://doi.org/10.21043/addin.v11i2.3383>.
- Elbasani, A. "Localized Islam(s): interpreting agents, competing narratives, and experiences of faith." *Nationalities Papers* 45, no. 4 (2017): 499–510. <https://doi.org/10.1080/00905992.2017.1300792>.
- Exnerová, V. "The veneration and visitation of the graves of Saints in Soviet Central Asia. Insights from the Southern Ferghana Valley, Uzbekistan." *Archiv Orientalni* 83, no. 3 (2015): 501–36.
- Facal, Gabriel. "Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and Its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia." *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 8, no. 1 (Mei 2020): 7–20. <https://doi.org/10.1017/trn.2018.15>.
- Fahd, T. "Hatif." EI2, 1971.
- . "Hatif." EI2, 1971.
- Fickeler, P. "Grundfragen der Religionsgeographie." *Erdkunde* 1, no. 4/6 (1947): 121–44.
- Filin, N.A. "Religious status of ruhollah khomeini in modern Iran." *Vostok (Oriens)* 2021, no. 3 (2021): 134–43. <https://doi.org/10.31857/S086919080015161-4>.
- Fournié, P. "Rediscovering the Walisongo, Indonesia: A Potential New Destination for International Pilgrimage." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7, no. 4 (2019): 77–86.
- Fox, James J. "Interpreting the historical significance of tombs and chronicles in contemporary Java." Dalam *The Potent Dead*. Routledge, 2002.
- . *Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java*. Disunting oleh M.C. Ricklefs. Vol. 15. Islam in the Indonesian social context. Clayton: Monash University Press, 1991.

- Freitag, Ulrike. *Chapter One. Reflections On The Longevity Of The Hadhrami Diaspora In The Indian Ocean*. Leiden: Brill, 2009. https://brill.com/view/book/edcoll/9789047425786/Bej.9789004172319.i-300_003.xml.
- . *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*. Leiden: BRILL, 2003.
- Freitag, Ulrike, William Clarence-Smith, Ulrike Freitag, William G. Clarence-Smith, Ulrike Freitag, William G. Clarence-Smith, Ulrike Freitag, dkk., ed. *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden: Brill, 2021. <https://brill.com/view/title/2559>.
- Goddard, Victoria A., Josep R. Llobera, dan Cris Shore. "Introduction: The Anthropology of Europe." Dalam *The Anthropology of Europe*. London: Routledge, 1994.
- Goh, Daniel PS, dan Peter van der Veer. "Introduction: The Sacred and the Urban in Asia." *International Sociology* 31, no. 4 (1 Juli 2016): 367–74. <https://doi.org/10.1177/0268580916643088>.
- Gottowik, Volker. "Pilgrims, Prostitutes, and Ritual Seks: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 174, no. 4 (20 November 2018): 393–421. <https://doi.org/10.1163/22134379-17404001>.
- . "Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Relations between Hindu-Balinese and Ethnic Chinese in Bali." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 25, no. 2 (2010): 178–212.
- Handriana, Tanti, Praptini Yulianti, dan Masmira Kurniawati. "Exploration of pilgrimage tourism in Indonesia." *Journal of Islamic Marketing* 11, no. 3 (1 Januari 2019): 783–95. <https://doi.org/10.1108/JIMA-10-2018-0188>.

- Hassan, Tahani, Mauricio Carvache-Franco, Wilmer Carvache-Franco, dan Orly Carvache-Franco. "Motivations as predictors of religious tourism: the Muslim pilgrimage to the city of Mecca." *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development* ahead-of-print, no. ahead-of-print (1 Januari 2022). <https://doi.org/10.1108/JCHMSD-01-2022-0005>.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. "Bali Aga' and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and 'Old-Balinese' as an Anthropological Construct." *Indonesia*, no. 77 (2004): 27–55.
- . "Sembiran and Julah—Sketches of History." *Burials, Texts and Rituals* edited by Brigitta Hauser-Schäublin and I Wayan Ardika, 2008, 9.
- Hefner, Robert W. "Introduction: Indonesia at the crossroads: imbroglis of religion, state, and society in an Asian Muslim nation." Dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London: Routledge, 2018.
- . "Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On." *Asian Studies Review* 43, no. 3 (3 Juli 2019): 375–96. <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>.
- Hernández-Méndez, Janet, Francisco Muñoz-Leiva, dan Juan Sánchez-Fernández. "The influence of e-word-of-mouth on travel decision-making: consumer profiles." *Current Issues in Tourism* 18, no. 11 (2 November 2015): 1001–21. <https://doi.org/10.1080/13683500.2013.802764>.
- Hilpert, M. "Branding the sacral landscape: Religious content in regional tourism marketing, set in a post-secular society." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 8, no. 4 (2020): 37–58.
- Ho, Engseeng. *Before Parochialization: Diasporic Arabs Cast in Creole Waters*. Leiden: Brill, 2002. https://doi.org/10.1163/9789004488045_004.
- Holmes, John H., dan John D. Lett. "Product sampling and word of mouth." *Journal of Advertising Research* 17, no. 5 (1977): 35–40.

- Howell, Julia Day. "Revitalised Sufism and the new piety movements in Islamic Southeast Asia." Dalam *Routledge Handbook of Religions in Asia*. Routledge, 2014.
- Ichwan, Moch Nur. "Governing Hajj: Politics of Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 1 (27 Juni 2008): 125–51. <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.125-151>.
- Jafari, Jafar, dan Noel Scott. "Muslim World and Its Tourisms." *Annals of Tourism Research* 44 (1 Januari 2014): 1–19. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.08.011>.
- Jong, F. De. "A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam." *Welt des Islams* 17, no. 1 (1976): 26–43. <https://doi.org/10.1163/157006076X00026>.
- Jonge, Huub De. *Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants*. Brill, 1997. https://doi.org/10.1163/9789004491946_010.
- Jonge, Johan Karel Jakob de, Marinus Lodewijk van Deventer, Leonard Wilhelm Gijsbert de Roo, Pieter Anton Tiele, dan Jan Ernst Heeres. *De Opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indie: Verzameling van onuitgegeven stukken uit het Oud-Koloniaal Archief*. 's-Gravenhage: M. Nijhoff, 1878.
- Kawashima, Tinka Delakorda. "Travel Agencies and Priests as Spiritual Leaders: The Merits of Collaboration." *Tourist Studies* 16, no. 1 (1 Maret 2016): 40–56. <https://doi.org/10.1177/1468797615588430>.
- Kumar Roy, Sanjit, Walfried M. Lassar, dan Gul T. Butaney. "The Mediating Impact of Stickiness and Loyalty on Word-of-Mouth Promotion of Retail Websites: A Consumer Perspective." *European Journal of Marketing* 48, no. 9/10 (2 September 2014): 1828–49. <https://doi.org/10.1108/EJM-04-2013-0193>.
- Laksana, Albertus Bagus. *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Explorations Through Java*. London: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315597034>.

- Lansing, J. Stephen, dan Karyn M. Fox. "Niche construction on Bali: the gods of the countryside." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 366, no. 1566 (27 Maret 2011): 927–34. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0308>.
- Lansing, J. Stephen, dan Thérèse A. de Vet. "The Functional Role of Balinese Water Temples: A Response to Critics." *Human Ecology* 40, no. 3 (1 Juni 2012): 453–67. <https://doi.org/10.1007/s10745-012-9469-4>.
- Lewis, James R., dan Olav Hammer. *The Invention of Sacred Tradition*. UK: Cambridge University Press, 2007.
- Lois-González, Rubén C., dan Xosé M. Santos. "Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations." *Journal of Tourism and Cultural Change* 13, no. 2 (3 April 2015): 149–64. <https://doi.org/10.1080/14766825.2014.918985>.
- Luz, Nimrod. "Pilgrimage and Religious Tourism in Islam." *Annals of Tourism Research* 82 (1 Mei 2020): 102915. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2020.102915>.
- Lyon, Margaret Margot L. "Mystical Biography: Soeharto and Kejawan in the Political Domain." Dalam *Indonesian Political Biography: In Search of Cross-Cultural Understanding*. Australia: Monash University, 1993.
- MacDonald, D. B. "Ilhām." Dalam *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill, 24 April 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ilham-SIM_3533.
- MacDonald, D.B. "Ilhām" In *The Encyclopaedia of Islam 2nd ed.* Vol. 3. Leiden: Brill, 1986.
- Makin, Al. *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*. Springer, 2016.
- Marcus, George E., dan Michael M. J. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press, 2014.

- Mastika, I.K. "Destination branding model of an ecological tourism village in Bali, Indonesia." *Geojournal of Tourism and Geosites* 31, no. 3 (2020): 1068–74. <https://doi.org/10.30892/gtg.31319-542>.
- McGrath, Lisa. "Self-Mentions in Anthropology and History Research Articles: Variation between and within Disciplines." *Journal of English for Academic Purposes* 21 (1 Maret 2016): 86–98. <https://doi.org/10.1016/j.jeap.2015.11.004>.
- Meouak, Mohamed. "Notules sur le lexique arabe vernaculaire/semi-vernaculaire dans les Manāqib Abī l-Qāsim al-Misrāti de l'écrivain Ğamāl al-dīn Muḥammad b. Ḥalaf al-Misrāti al-Qayrawānī (après 1035/1626)." *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (30 Desember 2021): e21–e21. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.018>.
- Meri, Yousef. "Pilgrimage and Religious Travel." UK: Oxford University Press, 14 Desember 2009. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195390155-0061>.
- Miichi, Ken. "Urban Sufi and politics in contemporary Indonesia: the role of dhikr associations in the anti-'Ahok' rallies." *South East Asia Research* 27, no. 3 (3 Juli 2019): 225–37. <https://doi.org/10.1080/0967828X.2019.1667110>.
- Millie, Julian. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Leiden: BRILL, KITLV-Press, 2009.
- Mir, Mustansir. *Understanding the Islamic Scripture*. New York: Routledge, 2015. <https://doi.org/10.4324/9781315662312>.
- Mohamed, Mamdouh N. *Hajj & Umrah from A to Z*. Saudi Arabia: King Fahd National Library, 1999.
- Mustolehudin, Mustolehudin. "Merawat Tradisi Membangun Harmoni: Tinjauan Sosiologis Tradisi Haul Dan Sedekah Bumi Di Gresik." *Harmoni* 13, no. 3 (30 Desember 2014): 22–35.
- Navruz-Zoda, Bakhtiyor, Nutfillo Ibragimov, dan Akmal Rakhmanov. "The Destination Marketing Tools For 'Seven Sufi Saints of Noble Bukhara' Pilgrimage Cluster." *International Religious Tourism and*

- Pilgrimage Conferences*, 30 Juni 2017. <https://arrow.tudublin.ie/irtp/2017/management/7>.
- Nuruddin, Nur Emma Suriyani, Andy Umardiono, Novianto Edy Suharno, dan Sri Endah Nur Hidayati. "The portrait of tourism and 'ngalap berkah' at Sunan Kalijaga site in Gresik, Indonesia." *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure* 9, no. 1 (2020): 1–21.
- Oliander, A. I. "Hadith Qudsi: between the Qur'an and the Sunna." *Minbar. Islamic Studies* 13, no. 4 (27 Desember 2020): 911–23. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2020-13-4-911-923>.
- Pantano, Eleonora, Constantinos-Vasilios Priporas, dan Giuseppe Migliano. "Reshaping traditional marketing mix to include social media participation: Evidence from Italian firms." *European Business Review* 31, no. 2 (1 Januari 2019): 162–78. <https://doi.org/10.1108/EBR-08-2017-0152>.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. University of California Press, 1978.
- Pelevin, Mikhail. "The Inception of Literary Criticism in Early Modern Pashto Writings." *Iranian Studies* 54, no. 5–6 (2 November 2021): 947–76. <https://doi.org/10.1080/00210862.2020.1829461>.
- Philippon, Alix. "A sublime, yet disputed, object of political ideology? Sufism in Pakistan at the crossroads." *Commonwealth & Comparative Politics* 52, no. 2 (3 April 2014): 271–92. <https://doi.org/10.1080/14662043.2014.894284>.
- Picard, Michel. "Balinese Religion in Search of Recognition: From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965)." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 4 (1 Januari 2011): 482–510. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003581>.
- Pruwer, David J. "A Sacred Tradition Within Mundane History: Rabbi Unna and the Orthodox Return to History in Interwar Germany." *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience* 35, no. 3 (1 Oktober 2015): 318–46. <https://doi.org/10.1093/mj/kjv022>.

- Przybylska, Lucyna, dan Mariusz Czepczyński. "Landscape Sacralisation in Post-communist Poland." *Scottish Geographical Journal* 133, no. 1 (2 Januari 2017): 21–41. <https://doi.org/10.1080/14702541.2016.1215111>.
- Putten, Jan van der, dan Mary Kilcline Cody. *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*. Singapore: NUS Press, 2009.
- Quinn, George. *Bandit Saints of Java: How Java's Eccentric Saints Are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*. UK: Monsoon Books, 2019.
- . *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Disunting oleh Greg Fealy dan Sally White. Singapore: ISEAS Publishing, 2008. <https://doi.org/10.1355/9789812308528>.
- . "Local pilgrimage in Java and Madura: Why is it booming?" *IIAS Newsletter* 35, no. November (2004): 16.
- Qurtuby, Sumanto Al. "Indonesians and Their Arab World: Guided Mobility among Labor Migrants and Mecca Pilgrims By Mirjam Lücking. Cornell University Press, 2021." *International Journal of Asian Studies*, 19 Agustus 2021, 1–4. <https://doi.org/10.1017/S1479591421000425>.
- Rabin, Andrew. "The Mound, the Altar, and the Tomb: Sanctuary, Jurisdiction, and Punishment in Early Medieval Hagiography." *Studies in Philology* 117, no. 3 (2020): 439–68.
- Raillon, François. "The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics." *Indonesia*, no. 57 (1993): 197–217. <https://doi.org/10.2307/3351248>.
- Raya, Moch. Khafidz Fuad. "Wali Pitu in Bali: Inventing New Halal Tourism Destinations in Contemporary Indonesia." *Contemporary Islam*, 3 November 2022. <https://doi.org/10.1007/s11562-022-00503-8>.
- Ricklefs, M. C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Signature Books. Norwalk: EastBridge, 2006.

- Rinkes, D. A. *Nine Saints of Java*. Malaysian Sociological Research Institute, 1996. <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/8115>.
- Rudnyckyj, Daromir. "Islamizing Finance: From Magical Capitalism to a Spiritual Economy." *Anthropology Today* 32, no. 6 (2016): 8–12. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12310>.
- Saeed, Abdullah. "Ijtihad and innovation in neo-modernist Islamic thought in Indonesia." *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, no. 3 (1 Oktober 1997): 279–95. <https://doi.org/10.1080/09596419708721127>.
- Scheele, J. "Recycling Baraka: Knowledge, politics, and religion in contemporary Algeria." *Comparative Studies in Society and History* 49, no. 2 (2007): 304–28. <https://doi.org/10.1017/S0010417507000503>.
- Simon, Udo, dan Robert Langer. "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies." *Die Welt Des Islams* 48, no. 3 (1 Januari 2008): 273–88. <https://doi.org/10.1163/157006008X364758>.
- Slama, M. "From wali songo to Wali Pitu: The travelling of Islamic saint veneration to Bali." *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, no. Query date: 2021-07-15 20:20:17 (2014): 112–43. https://doi.org/10.1163/9789004271494_006.
- Slama, Martin. "Orang Indonesia Keturunan Hadhramaut di Bali: Masyarakat Diaspora dalam Perbandingan." *Masyarakat Indonesia*, 2005, 1–24.
- . "Paths of Institutionalization, Varying Divisions, and Contested Radicalisms: Comparing Hadhrami Communities on Java and Sulawesi." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, no. 2 (1 Agustus 2011): 331–42. <https://doi.org/10.1215/1089201X-1264262>.
- . "Translocal Networks and Globalisation within Indonesia: Exploring the Hadhrami Diaspora from the Archipelago's North-East." *Asian Journal of Social Science* 39, no. 2 (1 Januari 2011): 238–57. <https://doi.org/10.1163/156853111X565904>.

- Sofjan, Dicky. "Minoritization & Criminalization of Shia Islam in Indonesia." *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 39, no. 2 (2016): 29–44. <https://doi.org/10.1353/jsa.2016.0002>.
- Stauth, Georg, dan Samuli Schielke. *Dimensions of Locality: Muslim Saints, Their Place and Space*. Yearbook of the Sociology of Islam 8. Bielefeld: Transcript, 2008.
- Štefko, Róbert, Alžbeta Kiráľová, dan Martin Mudrík. "Strategic Marketing Communication in Pilgrimage Tourism." *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Proceedings of the 3rd International Conference on Strategic Innovative Marketing (IC-SIM 2014), 175 (12 Februari 2015): 423–30. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.1219>.
- Sun, Tao, Seounmi Youn, Guohua Wu, dan Mana Kuntaraporn. "Online Word-of-Mouth (or Mouse): an Exploration of Its Antecedents and Consequences." *Journal of Computer-Mediated Communication* 11, no. 4 (1 Juli 2006): 1104–27. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2006.00310.x>.
- Syamsuddin, M. Sirajuddin. *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*. Los Angeles: University of California, 1991.
- Tagliacozzo, Eric, dan Shawkat M. Toorawa. *The Hajj: Pilgrimage in Islam*. Cambridge University Press, 2016.
- Taylor, Christopher Schurman. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: BRILL, 1999.
- Tohari, Amin, dan Moch Khafidz Fuad Raya. "The Meaning of Religious Moderation on the Resilience of Muslim Minority in Balinese Hindus." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 5, no. 1 (28 Juli 2021): 77–103. <https://doi.org/10.30821/jcims.v5i1.8686>.
- Topinard, Paul. *Anthropology*. Chapman and Hall, 1890.
- Van Doorn-Harder, Nelly, dan Kees De Jong. "The Pilgrimage to Tembayat: Tradition and Revival in Islamic Mysticism in Contemporary Indonesia." Dalam *The Blackwell Companion to Contemporary*

- Islamic Thought*, 482–506. John Wiley & Sons, Ltd, 2006. <https://doi.org/10.1002/9780470996188.ch29>.
- Venugopal, K. “Impact of e-marketing promotions on the performance of religious tourism: In case of Srikakulam District, A.P, India.” *International Journal of Engineering and Advanced Technology* 8, no. 6 (2019): 1289–92. <https://doi.org/10.35940/ijeat.F1223.0986S319>.
- Vickers, Adrian. “Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World.” *Indonesia*, no. 44 (1987): 31–58. <https://doi.org/10.2307/3351220>.
- Vukonic, Boris. “Religion, Tourism and Economics: A Convenient Symbiosis.” *Tourism Recreation Research* 27, no. 2 (1 Januari 2002): 59–64. <https://doi.org/10.1080/02508281.2002.11081221>.
- Wensinck, A. J., dan A. Rippin. “Wahy.” Dalam *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill, 24 April 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-COM_1331.
- Werbner, Pnina. “Langar: Pilgrimage, sacred exchange and perpetual sacrifice in a Sufi saint’s lodge.” Dalam *Embodying charisma*, 105–26. London: Routledge, 2002.
- Wirawan, A.A.B. *Sejarah Masuknya Islam di Beberapa Kabupaten di Bali*. Bali: Bimas Islam dan Penyelenggaraan Ibadah Haji, Kementerian Agama RI, 2009.
- Woodward, Mark. “Islam in Java: normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.” Dalam *Islam in Java*. University of Arizona Press, Tucson; Association for Asian Studies Monograph, 45, 1989. <http://www.scopus.com/inward/record.url?scp=85028067190&partnerID=8YFLogxK>.
- . *Java, Indonesia and Islam*. New York: Springer Science & Business Media, 2010.
- Yılmaz, Recep, dan Fatih Mehmet Cığerci. “A brief history of storytelling: From primitive dance to digital narration.” Dalam *Handbook of research on transmedia storytelling and narrative strategies*, 1–14. IGI Global, 2019.

- Zamhari, Arif. *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. Australia: ANU Press, 2010.
- . *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. ANU E Press, 2010.
- . “The Veneration of Wali and Holy Persons:: The Case of Istighāthat Iḥsāniyyat.” Dalam *Rituals of Islamic Spirituality*, 165–206. A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java. ANU Press, 2010. www.jstor.org/stable/j.ctt24h2kf.14.
- Zuhri, Syaifudin. “Inventing Balinese Muslim Sainthood.” *Indonesia and the Malay World* 41, no. 119 (1 Maret 2013): 1–13. <https://doi.org/10.1080/13639811.2012.750106>.
- Zwemer, S. M. “The So-Called Hadith Qudsi.” *The Muslim World* 12, no. 3 (Juli 1922): 263–75. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1922.tb01907.x>.



BIODATA PENULIS



Dr. Ujang Mahadi, M.Si. adalah seorang dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Fatmawati Sukarno, Bengkulu. Beliau dilahirkan di Kp. Jawa Dalam pada tanggal 04 Mei 1968. Beliau menyelesaikan pendidikan doktoralnya (S3) di Universitas Padjajaran (UNPAD) Bandung dengan jurusan Ilmu Komunikasi. Beliau pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) di UIN Bengkulu. Selain sebagai dosen

PNS yang berpangkat Lektor Kepala, saat ini beliau juga aktif dalam menghasilkan karya ilmiah. Diantara karya beliau dalam bentuk buku antara lain: (1) Komunikasi Antarbudaya: Strategi Membangun Komunikasi Harmoni Pada Masyarakat Multikulturalan, Penerbit *Pustaka*

Pelajar (2017); (2) *Komunikasi & Dakwah Kontemporer Pendekatan Fenomenologi, Interaksi Simbolik dan Dramaturgi*, Penerbit *IPB Press* (2015); (3) *Komunikasi Keluarga: Model Alternatif Komunikasi Suami Istri*, Penerbit *IPB Press* (2014).



Dr. Moch. Khafidz Fuad Raya, M.Pd.I adalah seorang peneliti muda di *Pusat Pengkajian Masyarakat Muslim (PPMM)*, Malang. Beliau dilahirkan di Jember, pada tanggal 10 Maret 1990. Beliau menyelesaikan pendidikan doktoralnya (S3) pada tahun 2019 di Sekolah Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang dengan predikat *Cumlaude* dan mendapat penghargaan sebagai “*Mahasiswa Lulusan S3 Terbaik Pada Doktor Manajemen Pendidikan Islam*” tahun 2020. Selama menempuh kuliah doktor, ia aktif menulis dan meneliti dalam berbagai kesempatan. Salah satu prestasi disaat menyelesaikan pendidikan S3-nya yaitu sebagai “*Penulis Terbaik pada Artikel Bereputasi Internasional*” yang diselenggarakan oleh PPIM UIN Jakarta pada 2017 silam. Setelah menyelesaikan studi doktoralnya, sambil menjadi dosen di IAI Darullughah Wadda’wah Bangil, Pasuruan dan menjadi Ketua Lembaga Penelitian (Lemlit) di kampus tersebut, ia kemudian mendirikan sebuah Lembaga Penelitian yang bernama *Pusat Pengkajian Masyarakat Muslim (PPMM)* dengan legalitas yang berada di bawah Yayasan HFR Research Center, SK Kemenkumham No. AHU-0015319.AH.01.04, notaris Indarto, S.H., M.Kn. Dengan wadah PPMM, saat ini ia telah melakukan berbagai kegiatan penelitian baik nasional maupun internasional yang melibatkan mitra dari berbagai unsur masyarakat di dalam dan di luar negeri. Beberapa proyek penelitian yang telah dilakukan antara lain: (1) *Pergeseran Makna Tradisi Sekaten di Era Kontemporer Indonesia*, proyek kerjasama PPMM dengan peneliti University of Cambridge. (2) *Dinamika Pemujaan Orang Suci (Muslim) di Jantung Peradaban Hindu Indonesia*, proyek kerjasama PPMM dengan BRIN. (3) *Jejak Jaringan Intelektual Muslim abad ke-19 di Mindanao, Filipina Selatan: Pengkajian Mansukrip Koleksi Aleem Ulomuddin Said*, proyek kerjasama PPMM dengan peneliti Mindanao State University, Filipina.

(4) *Resiliensi Minoritas Muslim di Bali*, proyek kerjasama PPM dengan peneliti UIN Surabaya, (5) *Survey Kepuasan Penilaian Angka Kredit Guru Agama pada Semua Agama di Jawa Timur dan Denpasar*. Merupakan proyek hibah dari Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi (LKKMO) Kementerian Agama RI. (6) *Efek PTSD (Post Traumatic Stress Disorder) Pada Aksi Terorisme Perempuan (Studi Stress Pasca Trauma Bom Bunuh Diri di Surabaya)*, merupakan proyek hibah dari Kementerian Agama RI, serta masih banyak lagi. Sedangkan di luar negeri, saat ini sedang proses penelitian yang melibatkan mitra penyandang hibah USAID, dari Amerika Serikat.

Saat ini, penulis telah mempublikasikan sejumlah hasil penelitian ke jurnal bereputasi internasional seperti: (1) *Wali Pitu in Bali: inventing new halal tourism destinations in contemporary Indonesia*, diterbitkan di *Contemporary Islam*, level Q1 dengan SJR: 0,3 Penerbit *Springer*, Belanda. (2) *Bali City of Wali: The Dynamics of Veneration and Inventing of Religious Tourism at the Heart of Indonesian Hindu Civilization*, diterbitkan di *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, Q1 dengan SJR: 0.33, Penerbit *Technological Publisher Dublin University* Irlandia yang merupakan hasil kolaborasi dengan BRIN. Serta masih banyak lagi karya yang saat ini masih proses review di jurnal internasional di berbagai negara seperti di Belanda, Jerman, UK, Cambridge, Turki, dan lain sebagainya.

