

FAKTA SEJARAH DAN MITOS WALISONGO



KASMUI



IFTITAH: KATA PENGANTAR

Urgensi Penelitian: Membedah Narasi Walisongo di Era Disrupsi Informasi

Walisongo bukan sekadar deretan sembilan nama penyebar Islam di tanah Jawa; mereka adalah arsitek peradaban yang berhasil melakukan transformasi sosiokultural terbesar dalam sejarah Nusantara. Namun, seiring berjalannya waktu, narasi mengenai Walisongo sering kali terjebak dalam dua ekstrem: pengkultusan yang sarat mitos supranatural (*keramat*) atau pengabaian historis yang menganggap mereka sebagai tokoh fiktif belaka. Di era disrupsi informasi ini, penulisan buku yang membedah fakta sejarah dan memisahkannya dari selubung mitos menjadi kebutuhan mendesak. Tanpa landasan historis yang kuat, identitas keislaman di Nusantara akan kehilangan akar intelektualnya dan hanya berpijak pada legenda yang rapuh.

Gap Riset: Kritik terhadap Historiografi Tradisional dan Kolonial

Selama berabad-abad, sumber utama mengenai Walisongo adalah naskah-naskah tradisional seperti *Babad Tanah Jawi*, *Serat Centhini*, atau *Babad Cirebon*. Meskipun kaya akan nilai filosofis, naskah-naskah ini disusun dalam corak penulisan sejarah tradisional yang mencampuradukkan fakta dengan simbolisme politik untuk legitimasi kekuasaan tertentu. Di sisi lain, historiografi kolonial sering kali mereduksi peran Walisongo sebagai sekadar "pengaruh asing" yang kebetulan masuk ke Jawa. Terdapat kesenjangan (*gap*) yang lebar antara data arkeologis/epigrafis (seperti naskah kuno, nisan, dan struktur bangunan) dengan narasi lisan yang berkembang di masyarakat. Buku ini hadir untuk mengisi ruang kosong tersebut dengan menggunakan kritik sumber yang ketat.

Kebaruan Ide: Pendekatan Multi-disiplin dan Rekonstruksi Otoritatif

Kebaruan (*novelty*) yang ditawarkan dalam karya ini adalah penggunaan perspektif multi-disiplin—menggabungkan filologi (analisis naskah), arkeologi, sosiologi agama, dan analisis geopolitik global pada abad ke-15 hingga 16. Kami tidak hanya melihat Walisongo sebagai pendakwah individu, tetapi sebagai sebuah "lembaga" atau dewan dakwah yang terorganisir dengan visi politik dan ekonomi yang jelas. Rekonstruksi ini bertujuan untuk menghadirkan sosok Walisongo yang rasional, strategis, dan manusiawi, tanpa menegasikan kedalaman spiritualitas mereka.

Landasan moral dan intelektual dalam penelusuran sejarah ini berakar pada perintah untuk senantiasa melakukan verifikasi (*tabayyun*) terhadap informasi, sebagaimana firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.” [QS. Al-Hujurat: 6].

Prinsip kebenaran dalam penyampaian ilmu juga ditekankan oleh Rasulullah SAW dalam hadisnya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Dari Abdullah bin ‘Amru, bahwasanya Nabi SAW bersabda: ‘Sampaikanlah dariku walau satu ayat, dan ceritakanlah (kisah) dari Bani Israil tanpa ada halangan. Dan barangsiapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka.’” [HR. Bukhari No. 3461, Hadis Shahih].

Peringatan akan pentingnya sanad dan integritas sejarah ini selaras dengan ucapan Abdullah bin al-Mubarak:

الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ وَلَوْ لَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ

“Sanad itu bagian dari agama. Jika bukan karena sanad, maka siapa pun akan berkata apa saja yang ia inginkan.” [Riwayat Imam Muslim dalam Mukadimah Shahih-nya, Derajat: Shahih].

Terakhir, dalam memandang fenomena alam dan sejarah, manusia dituntut untuk menggunakan akalanya secara kritis:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Katakanlah, ‘Berjalanlah di bumi, maka perhatikanlah bagaimana (Allah) memulai penciptaan (makhluk), kemudian Allah menjadikan kejadian yang akhir. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.’” [QS. Al-Ankabut: 20].

Buku ini diharapkan menjadi rujukan ilmiah yang otoritatif bagi akademisi, peneliti, maupun masyarakat umum yang ingin mengenal Walisongo dari kacamata yang lebih jernih dan objektif.

DAFTAR ISI

IFTITAH: KATA PENGANTAR	3
DAFTAR ISI	5
BAB 1: PENDAHULUAN: DEKONSTRUKSI HISTORIOGRAFI WALISONGO	7
1.1 Metodologi Sejarah: Epigrafi, Manuskrip, dan Arkeologi Islam Nusantara	7
1.2 Tinjauan Pustaka: Membedah Babad Tanah Jawi, Serat Centhini, hingga Naskah Carita Purwaka Caruban Nagari	9
1.3 Mitos vs Realitas: Proses Konstruksi "Wali" dalam Kesadaran Kolektif Masyarakat Jawa	11
DAFTAR PUSTAKA BAB 1	14
BAB 2: GENEALOGI DAN ASAL-USUL WALISONGO: PERTARUNGAN NARASI	15
2.1 Teori Hadramaut (Sayyid): Analisis Epigrafis Makam dan Silsilah Alawiyyin	15
2.2 Teori Champa dan Tiongkok: Menguji Validitas Kronik Sam Po Kong dan Catatan Ma Huan	17
2.3 Sintesis Kultural: Integrasi Elit Asing dengan Bangsawan Majapahit	19
DAFTAR PUSTAKA BAB 2	21
BAB 3: SUNAN GRESIK DAN SUNAN AMPEL: PIONIR JARINGAN INTELEKTUAL DAN EKONOMI	23
3.1 Syekh Maulana Malik Ibrahim: Aktivitas Perdagangan, Syahbandar, dan Diplomasi Politik Majapahit	23
3.2 Raden Rahmat (Sunan Ampel): Peletak Dasar Institusi Pesantren dan Transformasi Fikih Nusantara	24
3.3 Jaringan Demak-Majapahit: Transisi Kekuasaan yang Organik dan Bebas Pertumpahan Darah	26
DAFTAR PUSTAKA BAB 3	29
BAB 4: SUNAN GIRI, SUNAN BONANG, DAN SUNAN DRAJAT: HEGEMONI SPIRITUAL, SASTRA, DAN SOSIAL	30
4.1 Kedatuan Giri: Pusat Fatwa Internasional dan Kosmologi Politik Islam Indonesia Timur	30
4.2 Sunan Bonang: Suluk, Adaptasi Tembang Macapat, dan Tantangan Sinkretisme	32
4.3 Sunan Drajat: Rekonstruksi Kesejahteraan Sosial dan Filantropi Berbasis Syariah	34
DAFTAR PUSTAKA BAB 4	36
BAB 5: SUNAN KALIJAGA DAN SUNAN MURIA: AKULTURASI BUDAYA DAN DAKWAH EKOLOGIS	37
5.1 Sunan Kalijaga: Mitos Raden Sahid (Lokajaya) vs Realitas sebagai Negarawan Demak	37
5.2 Wayang, Gamelan, dan Arsitektur: Alat Hegemoni Kultural dan Semiologi Islam	39
5.3 Sunan Muria: Dakwah Pinggiran (Kaum Marjinal), Seniman, dan Pendekatan Ekologis Ekstrem	41
DAFTAR PUSTAKA BAB 5	43
BAB 6: SUNAN KUDUS DAN SUNAN GUNUNG JATI: PANGLIMA MILITER, FIKIH, DAN KENEGARAAN ...	45

6.1 Ja'far Shadiq (Sunan Kudus): Fikih Kritis, Arsitektur Toleran, dan Eksekutor Hukum Negara	45
6.2 Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati): Hegemoni Kesultanan Cirebon dan Banten	47
6.3 Ekspansi Militer Demak-Cirebon dan Hubungan Diplomatik Internasional	49
DAFTAR PUSTAKA BAB 6	51
BAB 7: FENOMENA SYEKH SITI JENAR: TRAGEDI SEJARAH ATAU KONSTRUKSI BABAD?	52
7.1 <i>Wahdatul Wujud</i> (Manunggaling Kawula Gusti) dalam Konteks Mistisisme Islam-Jawa	52
7.2 Sidang Para Wali dan Eksekusi Siti Jenar: Fakta Yurisprudensi vs Legenda Subversif	54
7.3 Dampak Sosiopolitik: Standarisasi Ortodoksi (Syariat) di Kesultanan Demak	56
DAFTAR PUSTAKA BAB 7	58
BAB 8: KESIMPULAN: MEREKONSTRUKSI ULANG POSISI WALISONGO	59
8.1 Karomah dan Legenda: Antara Metafora Babad dan Keterbatasan Memori Kolektif.....	59
8.2 Walisongo sebagai Agen Perubahan Rasional, Intelektual, dan Peradaban.....	61
8.3 Refleksi: Kontekstualisasi Dakwah Walisongo untuk Era Modern.....	62
DAFTAR PUSTAKA BAB 8	65
EPILOG	66
DAFTAR PUSTAKA LENGKAP	68
GLOSARIUM ISTILAH PENTING	71
LAMPIRAN 1 TIMELINE SEJARAH WALISONGO	73
LAMPIRAN 2 PETA GEOPOLITIK DAN SEBARAN PENGARUH WALISONGO	76
LAMPIRAN 3 NASKAH KHUTBAH JUMAT	78
LAMPIRAN 4 NASKAH KHUTBAH JUMAT	82
LAMPIRAN 5 NASKAH KHUTBAH JUMAT	86
LAMPIRAN 6 RINGKASAN SEJARAH KESULTANAN DEMAK BINTORO	90
LAMPIRAN 7 DAFTAR RUJUKAN DAN SUTRA MARITIM (CATATAN TIONGHOA DAN PORTUGIS)	93
LAMPIRAN 8 KELANJUTAN SEJARAH WALISONGO: LEGASI, TRANSFORMASI, DAN INSTITUSIONALISASI	97

BAB 1: PENDAHULUAN: DEKONSTRUKSI HISTORIOGRAFI WALISONGO

1.1 Metodologi Sejarah: Epigrafi, Manuskrip, dan Arkeologi Islam Nusantara

Kajian mengenai Walisongo selama berabad-abad didominasi oleh pendekatan folkloris dan mitologis yang bersumber dari tradisi lisan serta naskah-naskah historiografi tradisional (seperti *babad* dan *serat*). Untuk mendekonstruksi mitos dan merekonstruksi realitas historis Walisongo, diperlukan perangkat metodologi sejarah yang ketat dan objektif. Ilmu sejarah modern bertumpu pada tritunggal metodologis: epigrafi (ilmu tentang prasasti dan inskripsi), filologi (kajian manuskrip), dan arkeologi (studi kebudayaan material). Integrasi ketiga disiplin ini memungkinkan peneliti untuk membongkar lapisan-lapisan mitos dan menemukan fakta empiris mengenai proses Islamisasi di Jawa pada abad ke-15 dan ke-16 Masehi.

Secara filosofis dan teologis, penggalian bukti fisik dari peradaban masa lalu (arkeologi dan epigrafi) sejalan dengan perintah Al-Qur'an untuk melakukan observasi historis guna mengambil *ibrah* (pelajaran). Allah SWT berfirman:

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا
عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

“Dan apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di bumi dan memperhatikan bagaimana kesudahan orang-orang yang sebelum mereka? Orang-orang itu adalah lebih kuat dari mereka (sendiri) dan telah mengolah bumi (tanah) serta memakmurkannya lebih banyak dari apa yang telah mereka makmurkan. Dan telah datang kepada mereka rasul-rasul mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata. Maka Allah sama sekali tidak berlaku zalim kepada mereka, tetapi merekalah yang berlaku zalim kepada diri mereka sendiri.” [QS. Ar-Rum: 9].

Ayat di atas meletakkan landasan epistemologis bagi umat Islam untuk menjadikan peninggalan material (*atsar*) sebagai objek riset empiris, bukan objek mistifikasi.

A. Pendekatan Epigrafi: Membaca Batu Nisan sebagai Dokumen Sejarah

Dalam konteks sejarah awal Islam di Nusantara, batu nisan (*shahid*) bukan sekadar penanda kuburan, melainkan dokumen epigrafis primer yang merekam identitas, status sosial, jaringan perdagangan, dan afiliasi keagamaan tokoh yang wafat. Pengkajian nisan-nisan kuno di Jawa Utara memberikan bukti empiris yang meruntuhkan asumsi bahwa Islam baru masuk secara masif pasca keruntuhan Majapahit.

Sebagai contoh, inskripsi pada makam Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) di desa Gapura, Gresik, yang wafat pada 12 Rabiul Awal 822 H (1419 M). Analisis epigrafis oleh sarjana seperti Claude Guillot dan Ludvik Kalus (2008) mengonfirmasi bahwa nisan tersebut diimpor dari Cambay (Gujarat), India. Insripsi berbahasa Arab pada nisan tersebut menyebut Malik Ibrahim sebagai *fakhr al-umara* (kebanggaan para amir/penguasa) dan *wazir* (menteri/penasihat). Fakta epigrafis ini meruntuhkan mitos bahwa Sunan Gresik hanyalah seorang petapa miskin; sebaliknya,

data menunjukkan bahwa ia adalah seorang diplomat tingkat tinggi, syahbandar, atau saudagar kaya yang memiliki hubungan diplomatik-ekonomi erat dengan pusat kekuasaan Majapahit maupun jaringan perdagangan Samudra Hindia (Tjandrasasmita, 2009).

Selain itu, kompleks makam Troloyo di Trowulan (ibu kota Majapahit) menyimpan belasan nisan Muslim bertarikh antara 1368 hingga 1611 M, yang menggunakan aksara Arab sekaligus angka tahun Saka. Penemuan ini merupakan bukti arkeo-epigrafis bahwa komunitas Muslim elit, yang mungkin merupakan cikal bakal atau kolega jaringan Walisongo, telah eksis dan terintegrasi di pusat jantung kekuasaan keraton Hindu-Buddha tanpa mengalami persekusi (Ricklefs, 2006).

B. Kritik Manuskrip (Filologi): Melampaui Babad dan Serat

Tantangan terbesar dalam historiografi Walisongo adalah ketergantungan pada sumber-sumber manuskrip lokal seperti *Babad Tanah Jawi*, *Serat Walisana*, atau *Serat Centhini*. Secara metodologis, naskah-naskah ini memiliki kelemahan validitas yang serius jika diperlakukan sebagai catatan sejarah murni. *Babad Tanah Jawi*, misalnya, baru dikompilasi secara utuh pada abad ke-18 di lingkungan keraton Mataram Islam (Florida, 1995). Jarak waktu (*time gap*) yang mencapai lebih dari dua hingga tiga abad antara peristiwa kehidupan Walisongo (abad ke-15) dengan penulisan naskah (abad ke-18) membuka ruang yang sangat luas bagi distorsi, mitologisasi, dan manipulasi memori kolektif demi kepentingan legitimasi politik Mataram.

Oleh karena itu, penelitian modern menuntut metodologi *cross-examination* (uji silang) antara naskah lokal awal dengan catatan asing kontemporer. Catatan kronik Tiongkok seperti *Yingyai Shenglan* karya Ma Huan, penerjemah Laksamana Cheng Ho yang mengunjungi Jawa pada tahun 1416 dan 1432, memberikan deskripsi empiris tentang demografi pesisir Jawa. Ma Huan membagi penduduk pesisir menjadi tiga golongan: Muslim asing (dari Barat/Timur Tengah), orang Tionghoa (banyak yang sudah Muslim), dan penduduk lokal (yang sebagian masih animis/Hindu) (Groeneveldt, 2009).

Sementara itu, dari ranah lokal, penggalian terhadap naskah Cirebon seperti *Carita Purwaka Caruban Nagari* (ditulis sekitar abad ke-18 namun didasarkan pada sumber yang lebih tua) dan *Negarakertabumi* memberikan sudut pandang historiografi keraton pesisir yang sering kali lebih realistis dan rasional dibandingkan keraton pedalaman, menggambarkan Walisongo sebagai dewan majelis syura (pemerintahan) yang terstruktur, bukan sekadar perkumpulan mistikus supranatural.

Pentingnya menjaga keabsahan sejarah dari distorsi fiksi ini sangat ditekankan dalam tradisi intelektual Islam, sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ

“Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Cukuplah seseorang (dianggap) berdusta, apabila ia menceritakan semua yang ia dengar.’” [HR. Muslim dalam Mukadimah Shahih-nya No. 5, Derajat: Shahih].

Hadis ini adalah fondasi epistemologi verifikasi (*tahqiq*); tidak semua cerita tradisional atau dongeng lisan tentang Walisongo (misalnya kemampuan mengubah tanah menjadi emas, atau mengubah pohon aren menjadi uang) dapat diterima sebagai fakta historis tanpa disaring melalui kritik sumber.

C. Arkeologi Islam Nusantara: Sinkretisme Material sebagai Strategi Dakwah

Pendekatan ketiga adalah arkeologi keruangan dan arsitektur. Arkeologi meneliti artefak fisik seperti masjid kuno, tata kota, keramik, dan makam. Peran Walisongo tercermin secara nyata pada artefak arsitektural yang selamat hingga hari ini, seperti Masjid Agung Demak, Masjid Menara Kudus, dan Masjid Agung Sang Cipta Rasa Cirebon.

Analisis arkeologis terhadap Masjid Agung Demak tidak hanya melihat bangunan tersebut sebagai tempat ibadah, melainkan sebagai manifestasi "hegemoni budaya" yang elegan. Atap *tajug* tumpang (berundak) yang menyerupai arsitektur *meru* (gunung kosmis) pada candi Hindu diadopsi secara sadar oleh para Wali untuk mengurangi "gegar budaya" (*culture shock*) masyarakat Jawa yang baru beralih agama (Miksic, 2011).

Demikian pula karya arsitektural Sunan Kudus (Ja'far Shadiq) pada Menara Kudus, yang murni menggunakan gaya *candi bentar* Majapahit berbahan bata merah polos. Transformasi fungsi dari bangunan berhala menjadi medium penyeru tauhid (azan) merupakan strategi "Islamisasi kebudayaan material" tingkat tinggi yang membutuhkan kecerdasan sosiologis luar biasa. Konfigurasi tata kota Islam (*Islamic urbanism*) di Jawa—yang selalu memusatkan keraton, alun-alun besar, masjid jami' di sisi barat, dan pasar—merupakan rekayasa ruang publik yang dirintis pada era dakwah Walisongo untuk mengintegrasikan kegiatan politik, keagamaan, dan ekonomi secara simultan (Rahardjo, 2011).

Dengan menggabungkan analisis atas prasasti nisan dari luar negeri (epigrafi), perbandingan ketat antara naskah lokal pesisir dan kronik asing (filologi), serta pembacaan lanskap fisik dan arsitektural kota-kota pesisir awal (arkeologi), kita dapat meruntuhkan konstruksi mitos Walisongo. Walisongo muncul sebagai intelektual kosmopolitan, saudagar global, arsitek peradaban, dan negarawan strategis yang bekerja secara sistematis melalui institusi dakwah yang terukur dan rasional.

1.2 Tinjauan Pustaka: Membedah Babad Tanah Jawi, Serat Centhini, hingga Naskah Carita Purwaka Caruban Nagari

Untuk merekonstruksi sejarah Walisongo secara saintifik, seorang sejarawan harus berhadapan dengan kompleksitas sumber-sumber tertulis lokal. Historiografi tradisional Jawa tidak ditulis dengan paradigma positivisme-empiris sebagaimana ilmu sejarah modern, melainkan dikonstruksi sebagai dokumen sastra, kosmologi, dan alat legitimasi politik. Oleh karena itu, pembacaan kritis (hermeneutik) terhadap tiga naskah babon—*Babad Tanah Jawi*, *Serat Centhini*, dan *Carita Purwaka Caruban Nagari*—menjadi pra-syarat mutlak untuk memisahkan lapisan fakta dari fiksi yang mengelilingi narasi Walisongo.

Dalam tradisi keilmuan Islam, sikap skeptisisme metodologis terhadap narasi masa lalu yang tidak berdasar sangat ditekankan. Al-Qur'an secara tegas melarang manusia untuk mengikuti sesuatu yang tidak memiliki landasan epistemologis (*'ilm*) yang jelas, termasuk dalam memercayai sejarah yang sekadar bersandar pada mitos:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Dan janganlah engkau mengikuti apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, itu semua akan diminta pertanggungjawabannya.” [QS. Al-Isra: 36].

Ayat ini merupakan landasan bagi rasionalitas sejarah; bahwa narasi-narasi supranatural (*khurafat*) mengenai Walisongo yang sering beredar di masyarakat tidak boleh ditelan mentah-mentah tanpa verifikasi (*tahqiq*), karena akal dan persepsi (pendengaran/penglihatan) akan dimintai pertanggungjawaban ilmiah dan teologis. Hal ini dipertegas oleh peringatan Rasulullah SAW tentang bahaya asumsi yang tidak berdasar (yang sering menjadi bahan dasar mitos lokal):

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ

“Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: ‘Jauhilah oleh kalian prasangka (asumsi/dugaan), karena sesungguhnya prasangka itu adalah perkataan yang paling dusta.’” [HR. Bukhari No. 4747 dan Muslim No. 2563, Derajat: Shahih].

A. Babad Tanah Jawi: Hegemoni Politik dan Mitologisasi Mataram *Babad Tanah Jawi* (BTJ) adalah teks historiografi paling populer di Jawa, disusun secara komprehensif pada abad ke-18 di bawah patronase Keraton Mataram Islam (Florida, 1995). Secara kritis, BTJ harus dibaca bukan sebagai "catatan kejadian objektif abad ke-15", melainkan sebagai upaya Mataram untuk menjustifikasi kekuasaannya pada abad ke-18. Dalam naskah ini, Walisongo sering kali direpresentasikan dengan balutan *kesaktian* (supranatural) yang luar biasa.

Mengapa demikian? Ricklefs (2006) menganalisis bahwa Mataram berkepentingan untuk mensintesis dua kutub legitimasi: garis keturunan Majapahit (Hindu-Buddha) dan otoritas spiritual Islam (Walisongo). Oleh karena itu, narasi dalam BTJ sering kali menyejajarkan para Wali dengan para *resi* atau *empu* masa lalu. Kisah Sunan Kalijaga yang bertapa di pinggir sungai selama bertahun-tahun hingga tubuhnya dirambati akar, atau kisah Sunan Bonang yang mengubah buah aren menjadi emas, adalah metafora sastra (*sanepo*). Dalam kajian filologi modern, narasi ini merupakan alegori dari transisi hegemonik; para Wali harus digambarkan memiliki kekuatan magis-kosmis yang lebih superior untuk menundukkan sisa-sisa elit penguasa Siwa-Buddha (Woodward, 1989). Jika dibaca secara harfiah, kita akan tersesat dalam mitos; namun jika dibaca secara sosiologis, teks ini membuktikan besarnya pengaruh otoritas Walisongo hingga raja-raja Mataram merasa perlu mengklaim warisan spiritual mereka.

B. Serat Centhini: Ensiklopedia Sinkretisme dan Residu Intelektual *Serat Centhini* (Suluk Tambangraras), yang digubah pada awal abad ke-19 (sekitar 1814 M) atas prakarsa Adipati Anom Amangkunegara III (kelak Pakubuwana V), menawarkan spektrum historiografi yang berbeda. Teks ini adalah ensiklopedia kebudayaan Jawa yang merekam kondisi keagamaan pasca-era

Walisongo. Meskipun latar waktunya mengambil masa runtuhnya Giri Kedaton (sekitar tahun 1630-an), bayang-bayang ajaran Walisongo sangat pekat di dalamnya.

Dalam *Centhini*, kita melihat ketegangan intelektual antara syariat (ortodoksi) dan tasawuf falsafi (heterodoksi) yang direpresentasikan oleh tokoh-tokoh pengikut Walisongo dan pengikut Syekh Siti Jenar (Zoetmulder, 1995). Naskah ini penting untuk dikaji karena memperlihatkan bagaimana masyarakat Jawa memaknai ajaran Walisongo beberapa abad setelah mereka wafat. *Centhini* menunjukkan bahwa Islamisasi oleh Walisongo tidak menghapus kebudayaan pra-Islam, melainkan melakukan *sublimasi*—mengisi cangkang tradisi lama dengan nilai-nilai tauhid. Namun, karena sifat naskahnya yang sinkretis, pembacaan terhadap *Serat Centhini* membutuhkan pisau analisis sejarah agar kita tidak menganggap praktik mistik penyimpangan abad ke-19 sebagai ajaran murni Walisongo di abad ke-15.

C. Carita Purwaka Caruban Nagari: Demistifikasi dan Rasionalitas Negara Berbeda dengan naskah pedalaman Mataram, historiografi pesisir utara seperti naskah-naskah Cirebon dan Banten cenderung lebih faktual, logis, dan kaya akan data administratif. Salah satu yang paling otoritatif adalah naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* (CPCN) yang ditulis oleh Pangeran Arya Cirebon pada tahun 1720 M (Tjandrasasmita, 2009).

Tinjauan pustaka terhadap CPCN memberikan pencerahan luar biasa karena naskah ini membongkar mitos "Walisongo sebagai petapa tunggal". CPCN secara empiris menjelaskan Walisongo sebagai sebuah dewan (*majelis syura*) yang terorganisasi dengan struktur pembagian tugas (spesialisasi) yang jelas; ada yang mengurus pertahanan (Sunan Kudus), kebudayaan (Sunan Kalijaga), fatwa internasional (Sunan Giri), dan diplomasi politik-ekonomi (Sunan Gunung Jati). CPCN juga mencatat tarikh (tahun kejadian) menggunakan angka Saka dan Hijriah secara paralel, menyebutkan asal-usul genealogi para wali yang tersambung ke jaringan ulama global (Mesir, Hadramaut, Champa), serta menjabarkan kebijakan tata kota. Naskah pesisiran ini secara efektif melakukan *demistifikasi* (penghilangan mitos), mengubah citra Walisongo dari dukun sakti menjadi teknokrat peradaban dan cendekiawan rasional (Guillot, 1990).

Sintesis Metodologis Membedah ketiga jenis teks di atas menunjukkan bahwa sejarah Walisongo adalah arena pertarungan narasi. Untuk menulis sejarah Walisongo yang valid secara internasional, kita tidak boleh menolak total naskah babad (karena di sana tersimpan memori kolektif dan silsilah kasar), namun tidak boleh pula melennanya secara dogmatis. Fakta dalam naskah tradisional tersebut harus dikalibrasi (diuji silang) dengan temuan arkeologis, nisan epigrafis, serta catatan penjelajah asing (Tiongkok, Portugis, dan Arab) yang sezaman.

1.3 Mitos vs Realitas: Proses Konstruksi "Wali" dalam Kesadaran Kolektif Masyarakat Jawa

Pemahaman terhadap sosok Walisongo tidak akan pernah tuntas jika kita tidak membedah proses sosiologis dan antropologis tentang bagaimana gelar dan figur "Wali" tersebut dikonstruksi dalam kesadaran kolektif masyarakat Jawa. Di sinilah letak titik temu—sekaligus titik bias—antara teologi Islam (doktrin *Khatamun Nabiyyin* dan kewalian) dengan kosmologi Jawa pra-Islam (konsep *dewaraja*, *siddhi*, dan *resi*). Konstruksi narasi Walisongo yang beredar luas di masyarakat

sering kali merupakan bentuk "sinkretisme naratif," di mana fakta sejarah mengenai pendakwah rasional dibalut dengan jubah mitologi kekuatan supranatural.

A. Akar Teologis Kewalian dalam Islam: *Taqwa* dan *Ittiba'* (Bukan Magis) Dalam epistemologi Islam yang murni, konsep *Wali* (jamak: *Awliya'*) secara harfiah berarti 'kekasih', 'pelindung', atau 'orang yang dekat'. Al-Qur'an mendefinisikan kriteria *Wali Allah* secara sangat rasional dan teologis, yakni mereka yang beriman dan bertakwa, bukan mereka yang memiliki kesaktian di luar nalar. Allah SWT berfirman:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ - الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

“Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.” [QS. Yunus: 62-63].

Ayat ini mendekonstruksi pemahaman mistik ekstrem; kewalian bukanlah status hierarkis magis yang didapat melalui tapa brata ekstrem (*khalwat* yang menyimpang), melainkan derajat keimanan (*iman*) dan kepatuhan pada syariat (*taqwa*). Hal ini dipertegas dalam sebuah hadits qudsi yang sangat masyhur, di mana kedekatan (*taqarrub*) kepada Allah dicapai melalui pelaksanaan kewajiban dan ibadah sunah, bukan pertunjukan sihir atau ilusi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ...

“Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Sesungguhnya Allah berfirman: Barangsiapa memusuhi wali-Ku, sungguh Aku mengumumkan perang kepadanya. Tidaklah hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Aku wajibkan kepadanya, dan terus-menerus hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan ibadah sunah hingga Aku mencintainya...’” [HR. Bukhari No. 6502, Hadis Shahih].

Oleh karena itu, secara historis, para Walisongo pada abad ke-15 Masehi adalah para ulama ortodoks—ahli fikih, sufi *mu'tabar* (yang sesuai syariat), saudagar, dan negosiator ulung. Fakta bahwa mereka membangun masjid (seperti Masjid Demak), merumuskan tatanan hukum pidana Islam (*Salokantara*), dan mengatur regulasi syahbandar perdagangan (sebagaimana dilakukan Sunan Gresik dan Sunan Ampel), menunjukkan bahwa status kewalian mereka direpresentasikan melalui "kerja peradaban", bukan pertunjukan supranatural (Tjandrasasmita, 2009).

B. Mekanisme Mitologisasi (Euhemerisme) dalam Historiografi Jawa Lalu mengapa citra rasional ini berubah menjadi mitos supranatural di abad-abad berikutnya? Ilmu sejarah dan sosiologi mengenal teori *Euhemerisme*—proses di mana tokoh sejarah yang nyata (*historical figure*) secara perlahan, seiring berjalannya waktu dan transmisi lisan yang panjang, diubah menjadi tokoh mitos atau dewa oleh generasi yang datang kemudian.

Woodward (1989) mencatat bahwa masyarakat Jawa kuno memiliki kosmologi yang kuat terkait *sakti* (kekuatan kosmis). Sebelum Islam masuk, para raja dan pendeta Buddha/Hindu melegitimasi kekuasaan mereka melalui klaim penguasaan terhadap energi magis tersebut. Ketika Walisongo

hadir dan berhasil meruntuhkan hegemoni intelektual elit lama, masyarakat Jawa yang baru beralih agama tidak bisa serta-merta meninggalkan kerangka berpikir kosmologis mereka. Untuk merasionalkan "mengapa elit Hindu-Buddha yang sakti bisa kalah oleh pendakwah Islam," kesadaran kolektif masyarakat Jawa "merekayasa" narasi bahwa para Walisongo memiliki *sakti* atau *karomah* (dalam bahasa Arab yang dijawakan) yang jauh melebihi kekuatan para empu dan resi Majapahit.

Kisah Sunan Bonang yang menundukkan tokoh sakti pendeta Bhairawa-Tantra, atau Sunan Kalijaga yang menaklukkan perampok sakti melalui ilusi batang aren emas, adalah *metanarasi* sosio-politik. Mitos ini berfungsi sebagai alat transisi hegemonik (Ricklefs, 2006). Fakta historisnya mungkin adalah kemenangan argumentasi, adu diplomasi, atau keunggulan teknologi/ekonomi pihak Islam atas sisa-sisa elit Majapahit. Namun, di tangan penulis babad, "kemenangan rasional" tersebut disublimasi menjadi "kemenangan magis."

C. Fungsi Politis Mitos bagi Kesultanan Mataram Selain sebagai proses adaptasi sosiologis, mitologisasi Walisongo juga memiliki tendensi politik yang disengaja. Florida (1995) dalam studinya mengenai historiografi kolonial dan keraton menekankan bahwa raja-raja Mataram Islam (terutama pasca Sultan Agung) membutuhkan legitimasi ganda. Mereka ingin diakui sebagai penerus sah takhta Majapahit (Hindu), sekaligus diakui sebagai *Khalifatullah Pranotogomo* (pemimpin tertinggi agama Islam).

Untuk menghubungkan dua kutub ini, penulis keraton merekonstruksi genealogis dan narasi para Wali. Walisongo ditempatkan dalam silsilah yang mempertemukan darah dewa-dewa Hindu/raja Majapahit dengan garis keturunan Nabi Muhammad SAW. Dengan memitoskan para Wali sebagai figur keramat yang tidak tersentuh nalar, keraton berhasil menetapkan bahwa hukum dan tradisi bernegara (yang dilegitimasi oleh para wali dalam mitos tersebut) bersifat absolut dan tak terbantahkan oleh rakyat jelata.

Kesimpulan Bab 1 Dekonstruksi historiografi Walisongo mengantarkan kita pada satu konklusi fundamental: untuk menemukan wajah asli Walisongo, kita harus berani menyingkirkan debu mitos dan bias politis Keraton pedalaman yang ditulis ratusan tahun pasca-kematian mereka. Melalui pendekatan epigrafi, filologi komparatif, arkeologi Islam, dan pisau analisis sosiologi-politik, "kesaktian" Walisongo berubah maknanya. Kesaktian mereka bukan terletak pada kemampuan terbang atau mengubah benda, melainkan pada kecerdasan diplomasi tingkat tinggi, visi arsitektur keruangan (tata kota Islam), penguasaan rute maritim global, dan kemampuan intelektual dalam melakukan akulturasi tanpa mengorbankan fondasi tauhid.

DAFTAR PUSTAKA BAB 1

- Florida, N. K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Duke University Press.
- Groeneveldt, W. P. (2009). *Nusantara dalam Catatan Tionghoa (Terjemahan)*. Komunitas Bambu.
- Guillot, C. (1990). *The Sultanate of Banten*. Gramedia Book Publishing Division.
- Guillot, C., & Kalus, L. (2008). *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) & EFEO.
- Miksic, J. N. (2011). *Historical Dictionary of Ancient Southeast Asia*. Scarecrow Press.
- Rahardjo, S. (2011). *Kota-Kota Islam di Pesisir Utara Jawa: Tata Ruang dan Arsitektur*. Penerbit Ombak.
- Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. EastBridge.
- Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.
- Zoetmulder, P. J. (1995). *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. KITLV Press.

BAB 2: GENEALOGI DAN ASAL-USUL WALISONGO: PERTARUNGAN NARASI

2.1 Teori Hadramaut (Sayyid): Analisis Epigrafis Makam dan Silsilah Alawiyyin

Masalah asal-usul dan genealogi (silsilah keturunan) Walisongo merupakan salah satu diskursus paling diperdebatkan dalam historiografi Islam Nusantara. Di antara berbagai hipotesis yang muncul, Teori Hadramaut—yang menyatakan bahwa para Wali berakar dari garis keturunan Arab, khususnya klan *Ba'alawi* (keturunan Sayyid/Habaib) dari Hadramaut, Yaman—menduduki posisi yang paling dominan. Pertarungan narasi ini bukan sekadar pencarian akar biologis, melainkan menyangkut klaim legitimasi otoritas spiritual dan politik di tanah Jawa pada masa transisi kekuasaan dari Majapahit ke Demak.

Secara teologis dan antropologis, fenomena diaspora (migrasi) penyebar agama ke berbagai penjuru dunia, lalu berasimilasi dengan penduduk lokal, merupakan keniscayaan historis yang telah diisyaratkan oleh Al-Qur'an sebagai mekanisme sosial untuk membangun peradaban (*lita'arafu*):

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.” [QS. Al-Hujurat: 13].

Ayat ini memberikan landasan fundamental bahwa kemuliaan seorang penyebar Islam (Wali) tidak ditentukan secara eksklusif oleh ras atau nasab darahnya (baik ia Arab, Tiongkok, maupun Jawa), melainkan oleh *taqwa* dan kontribusinya dalam membangun peradaban. Namun, dalam tradisi intelektual Islam, menjaga sanad nasab (terutama keturunan Rasulullah SAW) memiliki nilai sosiologis tersendiri sebagai penjaga otoritas keilmuan, sebagaimana diisyaratkan dalam tradisi keilmuan Ahlul Bait.

A. Diaspora Alawiyyin dan Peran Syekh Jumadil Kubro Teori Hadramaut pertama kali dikaji secara sistematis oleh orientalis Belanda, L.W.C. van den Berg (1886), yang mencatat pola migrasi orang-orang Arab Hadramaut ke Nusantara. Namun, dalam konteks Walisongo, sejarawan seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969) memberikan argumentasi yang lebih kuat bahwa Islamisasi di Kepulauan Melayu-Indonesian pada abad ke-14 hingga ke-16 Masehi dipelopori secara terstruktur oleh para Sayyid dari klan Ba'alawi.

Tokoh sentral (pancer) dalam genealogi Walisongo menurut teori ini adalah Sayyid Husain Jamaluddin al-Akbar, yang di Jawa lebih dikenal dengan lidah lokal sebagai **Syekh Jumadil Kubro**. Berdasarkan catatan silsilah *Naqobah* (lembaga pencatat nasab), Syekh Jumadil Kubro merupakan keturunan generasi ke-10 dari Sayyid Ahmad al-Muhajir (tokoh sentral eksodus Ahlul

Bait dari Basra ke Hadramaut), yang nasabnya bersambung kepada Imam Husain bin Ali bin Abi Thalib dan Fatimah az-Zahra, putri Rasulullah SAW. Dari garis Syekh Jumadil Kubro inilah lahir para pionir dakwah; keturunannya menyebar menjadi penguasa dan ulama di Champa, Kelantan, Samudra Pasai, dan akhirnya tanah Jawa (Azra, 2004). Ibrahim Asmoroqondi (ayah Sunan Ampel) dan Maulana Ishaq (ayah Sunan Giri) diyakini kuat merupakan cucu atau keturunan langsung dari jalur ini.

B. Analisis Epigrafis: Membaca Batu Nisan dan Catatan Kuno Validitas Teori Hadramaut tidak hanya bersandar pada buku catatan silsilah lokal, melainkan didukung oleh temuan epigrafis (tulisan pada benda keras). Bukti paling otentik adalah inskripsi pada makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik (wafat 1419 M). Meskipun nisan tersebut menggunakan gaya dan diimpor dari Cambay (Gujarat), penelitian oleh Uka Tjandrasasmita (2009) dan pembacaan ulang oleh para epigraf menunjukkan bahwa gelar-gelar yang terukir padanya merujuk pada tradisi intelektual Timur Tengah dan Persia. Meskipun kata *Sayyid* secara eksplisit mungkin tidak selalu tertulis, sebutan *Syekh*, *Maulana*, dan *Makhdum* pada masa itu merupakan gelar atributif yang sering disematkan pada bangsawan atau elit ulama dari garis keturunan Arab-Persia.

Selain makam di Gresik, naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* memberikan konfirmasi yang sangat detail mengenai asal-usul Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati). Naskah ini secara gamblang mencatat bahwa ayah Syarif Hidayatullah adalah Syarif Abdullah Umdatuddin, seorang penguasa dari Bani Hasyim (Arab/Mesir), sedangkan ibunya adalah Nyimas Rara Santang (Syarifah Mudaim), putri dari Prabu Siliwangi, raja Pajajaran. Ini adalah bukti otentik terjadinya asimilasi strategis.

C. Konstruksi Otoritas: Antara Biologis dan Sosiologis Mengapa nasab Ba'alawi ini sangat penting dalam diskursus Walisongo? Sosiolog agama Ismail Fajrie Alatas (2021) menjelaskan bahwa otoritas keagamaan di Nusantara awal dibangun melalui pembentukan "*prophetic connection*" (keterhubungan dengan Nabi). Dengan memiliki nasab yang tersambung ke Rasulullah SAW, para Wali memiliki modal kultural (otoritas karismatik) yang memudahkan mereka diterima oleh elit bangsawan Majapahit yang saat itu masih memegang teguh sistem hierarki kasta.

Dalam masyarakat Hindu-Buddha Jawa yang sangat menghormati *Brahmana* (kasta tertinggi dari garis keturunan pendeta) dan keturunan *Dewaraja*, kedatangan para Sayyid dari Hadramaut yang mempresentasikan diri sebagai keturunan langsung Nabi (manusia suci paripurna) memberikan efek psikologis dan sosiologis yang luar biasa. Oleh karena itu, strategi dakwah para Sayyid ini bukan dengan memerangi keraton, melainkan melalui perkawinan politik (*political marriage*) dengan putri-putri adipati dan raja Jawa. Pernikahan ini menghasilkan sintesis yang brilian: generasi penerus Walisongo (seperti Sunan Bonang, Sunan Drajat, dan Sunan Kudus) adalah individu berdarah Arab-Jawa yang secara kultural mengakar kuat pada kebudayaan Nusantara, namun memiliki legitimasi spiritual internasional.

Meskipun teori Hadramaut ini sangat kuat dan didukung oleh mayoritas lembaga pencatat nasab (seperti *Rabithah Alawiyah*), sejarawan modern tetap memberikan catatan kritis bahwa silsilah sering kali ditulis belakangan untuk mengesahkan kekuasaan politik tertentu. Oleh karena itu, teori

ini harus dikomparasikan dengan teori migrasi lainnya untuk mendapatkan gambaran historiografi yang lebih utuh.

2.2 Teori Champa dan Tiongkok: Menguji Validitas Kronik Sam Po Kong dan Catatan Ma Huan

Jika Teori Hadramaut (Sayyid) mendominasi narasi silsilah Walisongo berkat dukungan naskah lokal tradisional dan lembaga pencatat nasab, maka Teori Sino-Jawa (Tiongkok dan Champa) hadir sebagai antitesis historis yang sempat mengguncang kemapanan historiografi Islam di Indonesia. Teori ini mengajukan tesis yang radikal: bahwa proses Islamisasi awal di Jawa—termasuk para eksponen Walisongo dan pendiri Kesultanan Demak—sebagian besar diorkestrasi oleh ulama, saudagar, dan utusan politik beretnis Tionghoa (Muslim *Hui*) serta para bangsawan dari Kerajaan Champa (kini wilayah pesisir Vietnam modern).

Kehadiran etnis yang beragam dalam proses transmisi ajaran tauhid ini membuktikan universalitas Islam yang melampaui sekat-sekat rasial. Secara teologis, keberagaman etnis penyebar Islam di Nusantara adalah manifestasi dari tanda kebesaran Allah SWT, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ لِآيَاتِ لِلْعَالَمِينَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasamu dan warna kulitmu. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.” [QS. Ar-Rum: 22].

Ayat ini memberikan justifikasi paradigmatis bahwa proses sejarah (termasuk dakwah Walisongo) selalu melibatkan persilangan bahasa (*alsinatikum*) dan ras/warna kulit (*alwanikum*). Menerima fakta bahwa sebagian Walisongo mungkin memiliki darah Tiongkok atau Champa bukanlah bentuk degradasi terhadap kesucian ajaran Islam, melainkan pengakuan objektif terhadap *sunnatullah* dalam sejarah peradaban.

A. Demografi Pesisir Jawa: Kesaksian Empiris Ma Huan Landasan empiris paling kuat mengenai keberadaan komunitas Muslim Tionghoa di Jawa pada masa pra-Walisongo (awal abad ke-15) berasal dari catatan *Yingyai Shenglan* (Survei Komprehensif tentang Pantai-pantai Samudra). Laporan ini ditulis pada tahun 1433 M oleh Ma Huan, seorang Muslim Tiongkok yang bertugas sebagai penerjemah resmi dalam armada ekspedisi Laksamana Cheng Ho (Zheng He) pimpinan Dinasti Ming.

Dalam catatannya mengenai *Chao-wa* (Jawa, merujuk pada pesisir utara Majapahit), Ma Huan mengklasifikasikan demografi penduduk menjadi tiga golongan yang sangat spesifik (Groeneveldt, 2009):

1. **Orang-orang Muslim Barat (*Hui-hui*):** Pedagang dari Timur Tengah, Persia, dan Gujarat yang menetap di Jawa.

2. **Orang-orang Tionghoa (*Tang*):** Para pelarian dan imigran dari Kanton, Zhangzhou, dan Quanzhou, di mana Ma Huan secara eksplisit mencatat: "*Banyak dari mereka adalah pemeluk agama Islam dan sangat taat menjalankan syariatnya.*"
3. **Penduduk Asli (*Pribumi*):** Masyarakat Jawa lokal yang digambarkan oleh Ma Huan sebagian besar masih menganut kepercayaan animisme, Hindu-Buddha, dan memiliki gaya hidup yang belum tersentuh kebudayaan luar.

Catatan primer ini memberikan bukti tak terbantahkan bahwa agen-agen Islamisasi di Jawa Utara (tempat di mana Walisongo kemudian berpusat) telah lama diwarnai oleh komunitas Muslim Tionghoa mazhab Hanafi. Ekspansi diplomasi Dinasti Ming di bawah Cheng Ho tidak hanya bermotif ekonomi-politik (upeti), tetapi juga memfasilitasi pembangunan komunitas-komunitas Muslim Tionghoa di pelabuhan-pelabuhan strategis seperti Tuban, Gresik, dan Semarang.

B. Kontroversi Kronik Kelenteng Sam Po Kong dan Naskah Poortman Disrupsi terbesar dalam historiografi Walisongo terjadi pada tahun 1968, ketika Prof. Dr. Slamet Muljana menerbitkan buku *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Dengan bersandar pada dokumen yang dikenal sebagai Naskah Poortman—dokumen yang diklaim sebagai salinan dari Kronik Kelenteng Sam Po Kong di Semarang yang disita oleh Residen Belanda Poortman pada tahun 1928—Muljana membongkar identitas Tionghoa dari para Walisongo (Slamet Muljana, 2005).

Dalam dokumen tersebut, nama-nama para Wali dan pendiri Demak mengalami demistifikasi radikal melalui penyebutan nama Tionghoa mereka:

- **Sunan Ampel** (Raden Rahmat) diidentifikasi sebagai *Bong Swi Hoo*.
- **Sunan Bonang** (Makdum Ibrahim) diidentifikasi sebagai *Bong Ang*.
- **Sunan Kalijaga** diidentifikasi sebagai *Gan Si Cang*.
- **Sunan Gunung Jati** (Syarif Hidayatullah) diidentifikasi sebagai *Toh A Bo*.
- **Raden Patah** (Pendiri Kesultanan Demak) diidentifikasi sebagai *Jin Bun*, putra Brawijaya V dari selir Tionghoa, *Siu Ban Ci*.

Publikasi buku ini memicu gelombang protes besar-besaran. Pada masa Orde Baru, buku Slamet Muljana akhirnya dilarang beredar (diberedel) oleh Kejaksaan Agung pada tahun 1971 karena dianggap "meresahkan umat Islam" dengan mende-Arabisasi identitas Walisongo (Ricklefs, 2006). Penolakan ini lebih didasari oleh sentimen rasial dan ketakutan politis di era Perang Dingin dibandingkan kritik metodologis murni.

C. Kritik Metodologis terhadap Teori Tiongkok Dari kaca mata metodologi sejarah internasional, apakah Naskah Poortman yang dikutip oleh M.O. Parlindungan (1964) dalam bukunya *Tuanku Rao* dan digunakan oleh Slamet Muljana dapat dipertanggungjawabkan?

Sejarawan H.J. de Graaf dan Th.G.Pigeaud bersikap hati-hati. Hingga hari ini, wujud fisik naskah asli berbahasa Tionghoa yang disita oleh Poortman *tidak pernah ditemukan* di arsip mana pun di Belanda. Ketiadaan naskah primer ini membuat validitas Kronik Sam Po Kong sangat rentan diklasifikasikan sebagai dokumen palsu (*pseudo-history*) atau setidaknya hasil kompilasi sekunder yang bias (Ricklefs, 2006).

Namun demikian, menolak Naskah Poortman secara total tidak serta-merta menggugurkan keterlibatan unsur Sino-Champa dalam Islamisasi Jawa. Analisis arkeologis pada arsitektur masjid-masjid kuno di Jawa Utara, seperti ragam hias piringan porselen Dinasti Ming di dinding Masjid Agung Demak dan Menara Kudus, serta ukiran bunga teratai, menunjukkan pengaruh kultural Tiongkok yang sangat masif. Denys Lombard (1990) dalam *Le Carrefour Javanais* (Nusa Jawa: Silang Budaya) menegaskan bahwa pengaruh material budaya Tiongkok dalam membentuk lanskap Islam pesisir Jawa adalah fakta historis yang tidak bisa dinafikan.

D. Jalur Champa: Asimilasi Kosmopolitan Sintesis rasional untuk menjembatani Teori Hadramaut dan Teori Tiongkok dapat ditemukan melalui jalur Kerajaan Champa. Champa (abad ke-15) adalah kerajaan maritim multietnis yang menjadi *melting pot* (titik lebur) bertemunya para sayyid Arab-Persia dengan birokrat dan saudagar Tiongkok.

Genealogi Sunan Ampel (Raden Rahmat) secara konsisten dicatat dalam berbagai sumber lokal sebagai keturunan bangsawan Champa (putra Makdum Ibrahim Asmoroqondi dengan putri Champa). Brawijaya V (Raja Majapahit) diketahui menikahi Putri Champa (Dwarawati), yang merupakan bibi dari Sunan Ampel. Hubungan kekerabatan inilah yang memungkinkan Raden Rahmat dan keluarganya datang ke Jawa, diberikan tanah *perdikan* (otonom) di Ampeldenta, Surabaya, dan membangun pesantren tanpa dicurigai sebagai ancaman politik oleh Majapahit.

Oleh karena itu, sangat logis jika secara biologis dan sosiologis, para eksponen Walisongo adalah generasi mestizo (campuran): bergaris keturunan Arab (ideologi/nasab spiritual), lahir dan besar dalam budaya Champa/Tiongkok (strategi maritim dan ekonomi), dan akhirnya berasimilasi melalui pernikahan dengan putri-putri penguasa Jawa (legitimasi politik lokal).

Kesimpulan Sub-Bab Mereduksi Walisongo hanya sebagai kelompok orang Arab tulen atau kelompok orang Tiongkok murni adalah simplifikasi sejarah yang tidak akurat. Pendekatan sejarah multidisiplin menunjukkan bahwa Islam di Jawa awal tumbuh dari rahim jaringan ekonomi dan pernikahan kosmopolitan Samudra Hindia hingga Laut China Selatan. Walisongo adalah representasi dari puncak asimilasi global tersebut.

2.3 Sintesis Kultural: Integrasi Elit Asing dengan Bangsawan Majapahit

Terlepas dari perdebatan apakah Walisongo berakar dari Hadramaut, Tiongkok, atau Champa, terdapat satu benang merah historis yang tidak dapat dibantah: keberhasilan Islamisasi di Jawa tidak dicapai melalui penaklukan militer secara frontal (*futuhat* militeristik), melainkan melalui proses asimilasi kultural dan sosiologis yang sangat halus. Para elit asing (saudagar dan ulama mancanegara) ini secara sadar dan sistematis mengintegrasikan diri mereka ke dalam struktur sosial-politik Kerajaan Majapahit yang saat itu sedang mengalami desentralisasi kekuasaan.

Strategi ini mencerminkan pengejawantahan dari prinsip dakwah yang mengedepankan kebijaksanaan (*hikmah*) dan diplomasi yang baik, sebagaimana digariskan secara teologis dalam Al-Qur'an:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.” [QS. An-Nahl: 125].

Pendekatan *hikmah* dalam konteks sosiologi sejarah diterjemahkan oleh para Walisongo sebagai kecerdasan membaca momentum geopolitik. Majapahit pada abad ke-15 sedang melemah akibat Perang Paregreg (perang saudara) dan kemunduran ekonomi agraris. Di saat yang sama, jaringan perdagangan maritim internasional bergeser ke pelabuhan-pelabuhan pesisir utara Jawa (*Pasisir*). Walisongo hadir untuk mengisi kekosongan kekuasaan tersebut melalui dua pilar utama: pernikahan politik (*political marriage*) dan penguasaan birokrasi maritim.

A. Pernikahan Politik: Mekanisme Sirkulasi Elit Anthony Reid (1993) dalam *Southeast Asia in the Age of Commerce* mencatat bahwa pernikahan adalah mekanisme diplomasi paling efektif di Asia Tenggara prakolonial. Pendatang Muslim tidak memosisikan diri sebagai musuh keraton, melainkan menawarkan aliansi.

Proses ini dapat dilihat dari pernikahan-pernikahan strategis para tokoh perintis. Raden Rahmat (Sunan Ampel), yang memiliki darah Champa-Arab, menikahi Nyi Ageng Manila, putri dari Arya Teja (Adipati Tuban yang juga telah memeluk Islam). Melalui pernikahan ini, Sunan Ampel secara otomatis masuk ke dalam lingkaran aristokrasi Majapahit. Anak-anak keturunan mereka (seperti Sunan Bonang dan Sunan Drajat) lahir bukan lagi sebagai "orang asing", melainkan sebagai bangsawan Jawa tulen yang memiliki hak *privilese* secara adat (Ambary, 1998).

Begitu pula dengan Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati), yang ibunya adalah putri Prabu Siliwangi (Raja Pajajaran), dan ia sendiri kelak menikahi putri-putri penguasa lokal. Bahkan elit penguasa Demak-Semarang secara organik terhubung dengan pusat-pusat pelabuhan ini; misalnya Ki Ageng Pandanaran (Bupati pertama Semarang) yang awalnya adalah bangsawan kaya, pada akhirnya tunduk pada otoritas spiritual Sunan Kalijaga, sehingga mensintesisasikan kekuatan ekonomi pesisir dengan ajaran tasawuf. Pernikahan silang antara keturunan ulama internasional dengan putri-putri adipati pesisir ini menciptakan apa yang disebut sebagai *Mestizo Muslim Elite*—generasi baru bangsawan yang berbudaya Jawa kental, namun berideologi tauhid dan bervisi global.

B. Penguasaan Birokrasi Maritim dan Syahbandar Integrasi tidak hanya terjadi di bilik keraton, tetapi juga di pelabuhan. Para pendahulu Walisongo masuk ke dalam birokrasi Majapahit dengan menawarkan keahlian yang tidak dimiliki oleh para empu Hindu-Buddha: manajemen perdagangan internasional. Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) dan para tokoh Muslim Tionghoa di Tuban dan Gresik diangkat menjadi *Syahbandar* (kepala pelabuhan).

Posisi Syahbandar sangat krusial karena mengontrol arus keluar-masuk barang, memungut pajak untuk keraton Majapahit, dan menentukan kebijakan diplomasi luar negeri. Dengan memegang urat nadi ekonomi negara, komunitas Muslim tidak lagi dianggap sebagai kelompok marginal, melainkan pilar penyangga ekonomi Majapahit. Ketika pamor keraton pusat di Trowulan runtuh, pelabuhan-pelabuhan Islam yang sudah mandiri secara ekonomi dan politik ini (seperti Demak,

Gresik, Tuban, dan Cirebon) secara alamiah mengambil alih tampuk kepemimpinan tanpa memerlukan perang penaklukan yang berdarah-darah (Ricklefs, 2006).

Kesimpulan Bab 2: Demistifikasi Silsilah dan Konstruksi Kosmopolitan Bab ini telah membedah pertarungan narasi mengenai genealogi Walisongo. Baik Teori Hadramaut (Silsilah Sayyid/Alawiyyin) maupun Teori Tiongkok/Champa (Kronik Ma Huan dan asimilasi Sino-Jawa) sebenarnya tidak perlu dipertentangkan secara biner. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Walisongo adalah manifestasi dari jaringan intelektual dan genetik yang kosmopolitan.

Mereka adalah entitas *hibrida*: membawa garis keturunan intelektual/spiritual dari Timur Tengah, mewarisi etos dagang dan navigasi dari jaringan Tiongkok-Champa, dan melegitimasi kekuasaan mereka secara kultural melalui fusi genetik dengan darah biru keraton Hindu-Buddha (Majapahit dan Pajajaran). Rekonstruksi asal-usul ini mematahkan mitos bahwa Islam disebarkan oleh "petapa miskin yang sakti", dan menggantinya dengan realitas historis bahwa Islam didakwahkan oleh dewan pakar strategi, saudagar maritim, dan diplomat ulung yang mengubah wajah Nusantara secara rasional dan terstruktur.

DAFTAR PUSTAKA BAB 2

Alatas, I. F. (2021). *What Is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Princeton University Press.

Al-Attas, S. M. N. (1969). *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ambary, H. M. (1998). *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

Groeneveldt, W. P. (2009). *Nusantara dalam Catatan Tionghoa (Terjemahan)*. Komunitas Bambu.

Lombard, D. (1990). *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire Globale* (Nusa Jawa: Silang Budaya). Éditions de l'EHESS.

Parlindungan, M. O. (1964). *Tuanku Rao*. Bulan Bintang.

Reid, A. (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Expansion and Crisis* (Vol. 2). Yale University Press.

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

Slamet Muljana. (2005). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Cetak Ulang). LKiS.

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

van den Berg, L. W. C. (1886). *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*. Imprimerie du Gouvernement.

BAB 3: SUNAN GRESIK DAN SUNAN AMPEL: PIONIR JARINGAN INTELEKTUAL DAN EKONOMI

3.1 Syekh Maulana Malik Ibrahim: Aktivitas Perdagangan, Syahbandar, dan Diplomasi Politik Majapahit

Historiografi tradisional Jawa sering kali memotret Maulana Malik Ibrahim (dikenal sebagai Sunan Gresik) secara reduktif: sekadar sebagai seorang tokoh spiritual uzur yang menghabiskan waktunya untuk bertapa atau membuka layanan pengobatan gratis bagi rakyat jelata. Pendekatan sosiologi sejarah dan arkeologi maritim menolak simplifikasi ini. Maulana Malik Ibrahim, yang wafat pada 12 Rabiul Awal 822 H (1419 M), sejatinya adalah pionir peletak dasar hegemoni Islam di pesisir utara Jawa melalui instrumen yang sangat rasional: penguasaan infrastruktur ekonomi global dan diplomasi tingkat tinggi dengan episentrum kekuasaan Majapahit.

Dalam epistemologi Islam, aktivitas ekonomi (perdagangan) bukanlah entitas yang terpisah dari dakwah dan spiritualitas. Perdagangan maritim lintas benua yang dilakukan oleh para ulama-saudagar ini merupakan pengejawantahan langsung dari perintah Al-Qur'an untuk mencari karunia Tuhan pasca-ibadah mahdah, sebagaimana firman Allah SWT:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila telah ditunaikan salat, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung.” [QS. Al-Jumu'ah: 10].

Keutamaan saudagar yang mengintegrasikan kejujuran ekonomi dengan transmisi keimanan juga ditegaskan oleh Rasulullah SAW sebagai derajat spiritual yang sangat tinggi, melampaui mitos kesaktian fisik:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ

“Dari Abu Sa'id, dari Nabi SAW beliau bersabda: ‘Pedagang yang jujur dan terpercaya akan bersama para nabi, shiddiqin, dan syuhada.’” [HR. Tirmidzi No. 1209, Derajat: Hasan].

A. Analisis Epigrafis: Bukan Sekadar Petapa, Melainkan Diplomat Global Kunci untuk mendekonstruksi mitos Sunan Gresik terletak pada batu nisannya yang terbuat dari pualam putih asal Cambay, Gujarat. Analisis epigrafis mendalam oleh Claude Guillot dan Ludvik Kalus (2008) terhadap nisan tersebut mengungkap gelar-gelar monumental yang tidak mungkin disematkan pada sembarang orang. Inskripsi berbahasa Arab tersebut menyebutnya sebagai *Fakhr al-Umara* (Kebanggaan Para Penguasa/Amir), *Wazir* (Menteri/Penasihat Agung), dan *Pilar Negara serta Agama*.

Penggunaan gelar *Wazir* dan *Fakhr al-Umara* membuktikan bahwa Maulana Malik Ibrahim memiliki otoritas politik dan administratif. B. Schrieke (1955) dalam *Indonesian Sociological*

Studies mengemukakan bahwa kedudukan Sunan Gresik kemungkinan besar adalah sebagai *Syahbandar* (Kepala Pelabuhan) di Gresik, sebuah jabatan birokrasi elit yang ditunjuk atau setidaknya diakui oleh keraton Majapahit. Sebagai *Syahbandar*, ia menguasai arus keluar-masuk komoditas rempah, memungut cukai, dan bertindak sebagai representasi diplomatik bagi komunitas saudagar asing (Arab, Persia, Gujarat, dan Tiongkok) di hadapan Raja Majapahit, Wikramawardhana.

B. Diplomasi Ekonomi di Tengah Krisis Majapahit Keberhasilan dakwah awal ini didorong oleh analisis geopolitik yang tajam. Pada awal abad ke-15, Majapahit sedang mengalami krisis multidimensi akibat Perang Paregreg (perang saudara antara keraton Barat dan Timur pada 1404-1406 M) dan bencana kelaparan. Uka Tjandrasasmita (2009) mencatat bahwa Maulana Malik Ibrahim tidak masuk ke Jawa dengan membawa narasi konfrontasi teologis atau teater militer. Sebaliknya, ia datang menawarkan "bantuan teknis" berupa inovasi sistem irigasi pertanian dan pembukaan rute perdagangan internasional baru yang dapat mengisi kas Majapahit yang terkuras akibat perang.

Dengan memfasilitasi kebutuhan ekonomi negara, Maulana Malik Ibrahim mendapatkan legitimasi untuk membuka lahan di desa Romo dan Gapura, Gresik, sebagai basis *halaqah* (pendidikan agama). Ia mendirikan masjid dan pondokan yang menjadi cikal bakal sistem pesantren. Metode ini disebut oleh Anthony Reid (1993) sebagai "penetrasi damai melalui hegemoni komersial." Komunitas Hindu-Buddha di sekitarnya yang menderita akibat kemiskinan pasca-perang secara organik tertarik pada ekosistem sosial Islam yang egaliter (tidak mengenal kasta) dan menjamin kesejahteraan ekonomi melalui jaringan perdagangan global.

C. Strategi Kultural: Meniadakan Gegar Budaya Selain kekuatan ekonomi, diplomasi Maulana Malik Ibrahim didasarkan pada empati kultural. Ia tidak serta-merta menghancurkan pranata sosial Majapahit. Ali (2017) dalam kajian sosiologi dakwah historis menegaskan bahwa gelar "Sunan" sendiri (dari kata *Susuhunan* yang berarti yang dijunjung tinggi) adalah apropriasi (peminjaman) dari hierarki kehormatan feodal Jawa. Dengan mengadopsi struktur bahasa, tata krama berpakaian (meskipun disesuaikan dengan standar menutup aurat), dan sistem pengobatan tradisional (herbal/tabib), Maulana Malik Ibrahim meruntuhkan batas psikologis antara "orang asing pembawa agama baru" dengan "pribumi".

Kapasitasnya sebagai diplomat paripurna ini ditutup dengan kisah bahwa beliau diundang ke keraton Majapahit secara resmi. Walaupun Raja Majapahit menolak untuk memeluk Islam demi menjaga stabilitas politik kaum Brahmana dan bangsawan elit keraton saat itu, sang Raja memberikan hak istimewa berupa tanah otonom (perdikan) di pinggir Gresik kepada Maulana Malik Ibrahim. Pemberian status otonom inilah yang kelak menjadi fondasi institusional bagi para Wali generasi berikutnya untuk membangun kekuatan politik yang independen.

3.2 Raden Rahmat (Sunan Ampel): Peletak Dasar Institusi Pesantren dan Transformasi Fikih Nusantara

Jika Maulana Malik Ibrahim adalah diplomat dan arsitek ekonomi yang membuka jalan masuknya Islam ke pusat kekuasaan, maka keponakannya (atau dalam beberapa silsilah disebut kerabatnya dari jalur Champa), Raden Rahmat yang kelak bergelar Sunan Ampel, adalah sang "Bapak

Intelektual" Walisongo. Melalui Sunan Ampel, Islam di Jawa mengalami transisi dari sekadar agama komunitas saudagar pesisir menjadi institusi pendidikan yang masif dan terstruktur. Ia adalah poros utama yang melahirkan generasi emas Walisongo (Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Giri) dan aristokrat Muslim pertama yang menguasai Demak (Raden Patah).

Dalam perspektif teologi pendidikan Islam, langkah Sunan Ampel membangun pusat kaderisasi ulama merupakan implementasi langsung dari doktrin *tafaqquh fid-din* (pendalaman ilmu agama). Pembentukan kader dakwah yang berpusat di suatu institusi pendidikan diwajibkan oleh Al-Qur'an agar tidak semua orang terjun ke ranah pragmatis (militer/ekonomi), melainkan ada yang fokus menjaga transmisi epistemologi:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

“Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya.” [QS. At-Taubah: 122].

A. Rekayasa Institusional: Transformasi Mandala Menjadi Pesantren Kedatangan Raden Rahmat ke Jawa (sekitar dekade 1440-an M) bertepatan dengan fase dekadensi moral dan kelemahan administratif Majapahit. Melalui kedekatan genealogi (bibinya, Dwarawati, adalah istri Brawijaya V), ia diberikan tanah otonom (perdikan) di wilayah Ampeldenta, Surabaya. Di sinilah letak kecerdasan sosiologis Sunan Ampel; ia tidak mendirikan institusi pendidikan asing bergaya Timur Tengah secara rigid, melainkan mengadopsi dan merekayasa ulang institusi pendidikan lokal.

Zamakhsyari Dhofier (1999) dalam karya monumentalnya *Tradisi Pesantren*, serta analisis dari Jajat Burhanudin (2012), mengonfirmasi bahwa Sunan Ampel melakukan proses "Islamisasi" terhadap sistem *mandala* atau *asrama* (tempat para rishi dan cantrik Hindu-Buddha menuntut ilmu). Struktur spasial mandala—yang terdiri dari tempat ibadah, asrama murid, dan kediaman guru (kiai)—dipertahankan, namun secara ontologis dan epistemologis diisi dengan ajaran tauhid dan fikih. Istilah *santri* pun diduga kuat diadaptasi dari bahasa Sanskerta *shastri* (orang yang mempelajari kitab suci/sastra) atau *cantrik* (murid padepokan). Melalui strategi akulturasi arsitektural dan linguistik ini, institusi "Pesantren" Ampeldenta tidak dianggap sebagai ancaman oleh elit Majapahit, melainkan sebagai pusat pendidikan moral yang absah.

B. Fikih Terapan dan Rekayasa Sosial: Filosofi Moh Limo Selain sebagai pendidik, Sunan Ampel adalah sosiolog klinis pada masanya. Ia menyadari bahwa kehancuran Majapahit bukan semata karena faktor politik eksternal, melainkan akibat penyakit patologi sosial yang kronis di tengah masyarakat: perjudian, mabuk-mabukan, perampokan, candu, dan prostitusi massal.

Untuk mengatasi hal ini, ia tidak mengajarkan Fikih (hukum Islam) dalam bentuk doktrin teoretis kitab-kitab klasik yang rumit, melainkan merumuskannya dalam sebuah kaidah Fikih Terapan (*applied fiqh*) yang sangat populer dan pragmatis, dikenal dengan falsafah **Moh Limo** (Tidak Mau Lima Hal):

1. *Moh Main*: Tidak mau berjudi/mengundi nasib.
2. *Moh Ngombe*: Tidak mau meminum khamr/mabuk-mabukan.
3. *Moh Maling*: Tidak mau mencuri/korupsi.
4. *Moh Madat*: Tidak mau menghisap candu (opium).
5. *Moh Madon*: Tidak mau berzina/prostitusi.

Falsafah *Moh Limo* ini sejatinya adalah penerjemahan kultural dari *Maqashid as-Syariah* (Tujuan Syariat Islam) untuk menjaga akal (*hifz al-aql*), harta (*hifz al-mal*), keturunan (*hifz an-nasl*), dan nyawa (*hifz an-nafs*). Larangan dalam *Moh Limo* berakar kuat pada teks otoritatif Al-Qur'an, salah satunya terkait *khamr* dan judi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.” [QS. Al-Ma'idah: 90].

Gagasan *Moh Limo* ini berhasil menarik simpati penguasa Majapahit, karena Sunan Ampel secara fungsional membantu memulihkan ketertiban sosial (hukum dan kriminalitas) yang gagal diatasi oleh aparat negara.

C. Hegemoni Ortodoksi Fikih di Nusantara Dalam diskursus keilmuan Walisongo, Sunan Ampel mewakili sayap ortodoksi (syariat eksoteris). Woodward (1989) mencatat bahwa dalam dewan Walisongo, terjadi dialektika antara pendekatan mistisisme kultural yang diusung oleh Sunan Kalijaga dengan pendekatan syariat ketat yang dipegang oleh Sunan Ampel.

Babad-babad lokal sering merekam "perdebatan" antara Sunan Ampel dan para wali yang lebih muda terkait penggunaan *wayang* dan modifikasi *selamatan* (tradisi kenduri). Sunan Ampel pada awalnya khawatir bahwa kompromi yang terlalu jauh dengan budaya animisme-dinamisme akan menodai kemurnian tauhid. Namun, kecemerlangan intelektualnya terbukti ketika ia pada akhirnya menerima konsep *gradualisme* (tadarruj/bertahap) asalkan batas-batas fikih Syafi'i tidak dilanggar secara fatal. Sikap puritanistik namun toleran dari Sunan Ampel inilah yang kelak menjadikan mazhab Syafi'i dengan teologi Asy'ariyah mendominasi lanskap Islam Nusantara hingga saat ini (van Bruinessen, 2015).

Melalui jaringan alumni Ampeldenta yang disebar ke seluruh titik strategis Jawa (Giri di Gresik, Bonang di Tuban, Drajat di Lamongan, dan Patah di Demak), Raden Rahmat secara *de facto* bertindak sebagai Mufti Agung (pemimpin spiritual tertinggi) pertama di Tanah Jawa, yang fatwa-fatwanya menjadi landasan berdirinya Kesultanan Demak Bintoro.

3.3 Jaringan Demak-Majapahit: Transisi Kekuasaan yang Organik dan Bebas Pertumpahan Darah

Puncak dari rekayasa sosial dan arsitektur peradaban yang dibangun oleh Sunan Gresik dan Sunan Ampel bermuara pada satu peristiwa politik monumental: transisi kekuasaan dari imperium Hindu-Buddha Majapahit ke Kesultanan Islam Demak Bintoro. Historiografi populer sering kali terjebak

pada narasi dramatis bahwa Walisongo dan umat Islam melakukan kudeta militer berdarah untuk menghancurkan Majapahit. Melalui kaca mata sejarah politik dan epigrafis modern, narasi konfrontatif tersebut terbukti cacat. Transisi kekuasaan yang terjadi justru bersifat sangat organis, konstitusional secara adat, dan mengedepankan diplomasi tingkat tinggi tanpa pertumpahan darah yang berarti.

Dalam filsafat politik Islam, pergeseran kekuasaan (suksesi peradaban) dipandang sebagai prerogatif mutlak Allah yang diberikan kepada kaum yang memiliki keunggulan moral dan kapasitas administratif, bukan semata karena keunggulan pedang. Hal ini direkam secara teologis dalam Al-Qur'an:

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ نُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۗ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Katakanlah (Muhammad), ‘Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.’” [QS. Ali 'Imran: 26].

Ayat ini memberikan kerangka bahwa kejatuhan Majapahit dan kebangkitan Demak adalah *sunnatullah* (hukum alam historis) dari rotasi peradaban, yang dieksekusi secara elegan oleh para wali melalui jaringan Demak-Majapahit.

A. Demak sebagai Entitas Suksesor Majapahit (Bukan Penakluk Eksternal) Secara konstitusional, Kesultanan Demak tidak pernah didirikan sebagai "negara musuh" bagi Majapahit. Raden Patah (Jin Bun), pendiri Demak, diakui secara luas dalam berbagai babad maupun catatan Tiongkok (seperti Naskah Klenteng Sam Po Kong) sebagai putra kandung Brawijaya V (Raja Majapahit terakhir) dari seorang selir Tionghoa (Slamet Muljana, 2005).

H.J. de Graaf dan Th.G. Pigeaud (1974) dalam *Islamic States in Java 1500-1700* menjelaskan bahwa Demak pada awalnya berstatus sebagai *Kadipaten* (provinsi vasal) di bawah naungan Majapahit. Raden Patah ditempatkan di Bintoro, Demak, dengan persetujuan resmi dari ayahnya di pusat keraton Trowulan. Dukungan logistik dan legitimasi spiritual sepenuhnya di-*back up* oleh gurunya, Sunan Ampel, yang juga masih terhitung keluarga istana Majapahit. Fakta ini menegaskan bahwa dari sudut pandang hukum tata negara Jawa saat itu, Demak adalah bagian integral dari Majapahit. Kemunculan Islam di pusat kekuasaan adalah bentuk suksesi internal (*internal succession*), bukan invasi dari luar.

B. Meluruskan Mitos "Sirna Ilang Kertaning Bumi" (1478 M) Kekeliruan terbesar dalam memori kolektif masyarakat Jawa adalah meyakini candrasengkala *Sirna Ilang Kertaning Bumi* (1400 Saka / 1478 M) sebagai tahun di mana Raden Patah dan Walisongo menyerang dan menghancurkan Majapahit. Analisis historiografi kritis oleh Hasan Djafar (1978) terhadap prasasti-prasasti akhir Majapahit (seperti Prasasti Trailokyapuri/Jiyu) secara telak membantah mitos ini.

Fakta arkeologis dan epigrafis menunjukkan bahwa pada tahun 1478 M, keraton Majapahit pimpinan Bhre Kertabumi (Brawijaya V) tidak diserang oleh tentara Islam Demak, melainkan dikudeta oleh Girindrawardhana, seorang penguasa Hindu dari klan Kediri (Daha). Justru, Kesultanan Demak yang merasa memiliki hak waris sah (karena Raden Patah adalah putra Brawijaya V) tidak mengakui legitimasi kudeta Kediri tersebut. Ketika Demak akhirnya melancarkan ekspedisi militer pada tahun 1527 ke pedalaman Jawa Timur, ekspedisi itu ditujukan untuk menaklukkan rezim Kediri yang merebut takhta, sekaligus mengklaim warisan Majapahit yang sah (Ricklefs, 2006). Dengan demikian, tentara Islam tidak menghancurkan Majapahit; mereka justru mengusir para pengkudeta (*usurper*) Majapahit.

C. Kebijakan Politik Sunan Ampel dan Sunan Giri Strategi tanpa pertumpahan darah ini sangat dipengaruhi oleh fatwa dan arahan politik tingkat tinggi dari sesepuh Walisongo. Naskah *Babad Tanah Jawi* merekam sebuah fragmen sejarah yang sangat penting secara sosiologis: ketika keraton Majapahit melemah dan para adipati pesisir Islam mendesak Raden Patah untuk segera memberontak dan merebut takhta, Sunan Ampel secara tegas melarangnya.

Sunan Ampel berfatwa bahwa pemberontakan seorang anak (Raden Patah) terhadap ayahnya (Brawijaya V), betapapun berbedanya agama mereka, adalah haram secara syariat dan etika. Sunan Ampel menyarankan pendekatan "*tunggu sampai buahnya masak dan jatuh sendiri*" (Woodward, 1989). Para wali lebih memilih strategi mengisolasi Majapahit secara ekonomi. Dengan menguasai pelabuhan-pelabuhan utama di Pantai Utara (Demak, Jepara, Tuban, Gresik), urat nadi perekonomian agraris Majapahit terputus dengan sendirinya dari pasar global. Akibatnya, elit aristokrat Majapahit lambat laun membelot secara damai dan berintegrasi ke dalam tatanan baru Kesultanan Demak demi mempertahankan kelangsungan ekonomi dan politik mereka.

Ketika Demak akhirnya berdiri secara otonom pasca-kematian Brawijaya V, legitimasinya disahkan oleh Sunan Giri. Kedaton Giri bertindak bagaikan "Vatikan" bagi umat Islam Nusantara, yang memberikan restu spiritual (*spiritual investiture*) kepada Raden Patah dengan gelar *Senapati Jimbun Ningrat Ngabdurrahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama* (Tjandrasasmita, 2009). Transisi ini mengunci pergeseran epistemologis Jawa dari kosmologi Siwa-Buddha menuju Kosmologi Tauhid secara permanen.

Kesimpulan Bab 3 Kiprah Sunan Gresik dan Sunan Ampel membuktikan bahwa fase awal Islamisasi Jawa tidak digerakkan oleh letupan emosi keagamaan yang buta atau ekspansi militer, melainkan oleh rasionalitas intelektual, pembangunan infrastruktur ekonomi, dan diplomasi *soft power*. Sunan Gresik membuka jalur birokrasi dan ekonomi Majapahit, sementara Sunan Ampel merekayasa tatanan sosial melalui institusi pesantren dan etika sosial pragmatis (*Moh Limo*). Puncaknya, kader-kader yang mereka cetak berhasil mengambil alih kepemimpinan Nusantara secara organis, mempertahankan kebesaran masa lalu Jawa dalam format tauhid yang baru.

DAFTAR PUSTAKA BAB 3

de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr HJ de Graaf* (Vol. 70). Martinus Nijhoff.

Dhofier, Z. (1999). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. LP3ES.

Djafar, H. (1978). *Girindrawardhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir*. Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda.

Guillot, C., & Kalus, L. (2008). *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) & EFEO.

Reid, A. (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Expansion and Crisis* (Vol. 2). Yale University Press.

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

Schrieke, B. J. O. (1955). *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke*. W. van Hoeve.

Slamet Muljana. (2005). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Cetak Ulang). LKiS.

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

van Bruinessen, M. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Gading Publishing.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

BAB 4: SUNAN GIRI, SUNAN BONANG, DAN SUNAN DRAJAT: HEGEMONI SPIRITUAL, SASTRA, DAN SOSIAL

4.1 Kedatuan Giri: Pusat Fatwa Internasional dan Kosmologi Politik Islam Indonesia Timur

Dalam memori kolektif masyarakat Jawa, Sunan Giri (Raden Paku atau 'Ainul Yaqin) sering kali hanya diingat secara nostalgis sebagai pencipta tembang dolanan anak-anak seperti *Cublak-Cublak Suweng* dan *Ilir-Ilir*, atau pionir modifikasi kesenian wayang. Namun, pembacaan historiografis dan geopolitik modern mengungkapkan dimensi yang jauh lebih kolosal: Sunan Giri adalah arsitek utama "Vatikan Islam" di Nusantara. Ia mengubah sebuah bukit di Gresik menjadi *Kedatuan Giri* (Giri Kedaton), sebuah negara-kota teokratis otonom yang memegang supremasi hukum, spiritual, dan politik, yang jangkauan hegemoninya membentang melintasi batas geografis Jawa hingga ke Kepulauan Maluku, Sulawesi, dan Nusa Tenggara.

Dalam paradigma politik Islam (*Siyasah Syar'iyah*), kepemimpinan spiritual dan kekuasaan teritorial bukanlah dua entitas yang harus dipisahkan sekuleristik, melainkan satu kesatuan instrumen untuk menegakkan keadilan dan peradaban. Al-Qur'an meletakkan landasan teologis bagi model kekuasaan ini:

الَّذِينَ إِذْ مَكَتُّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

“(Yaitu) orang-orang yang jika Kami beri kedudukan di bumi, mereka melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.” [QS. Al-Hajj: 41].

Ayat di atas menjadi manifestasi filosofis berdirinya Giri Kedaton. Sunan Giri tidak membangun kekuasaan untuk akumulasi kapital keluarga, melainkan sebagai pusat otoritas moral (*amar ma'ruf nahi mungkar*). Otoritas tertinggi ini disandarkan pada derajat keilmuan yang valid, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Rasulullah SAW mengenai estafet kepemimpinan umat yang dipegang oleh para cendekiawan (ulama):

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ... وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ

“Dari Abu Darda', ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: ‘... Dan sesungguhnya ulama itu adalah pewaris para nabi. Dan sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinar dan dirham, melainkan mereka mewariskan ilmu. Maka barangsiapa yang mengambilnya (ilmu tersebut), maka ia telah mengambil bagian yang sangat besar.’” [HR. Abu Daud No. 3641 dan Tirmidzi No. 2682, Derajat: Shahih].

A. Demistifikasi "Paus Islam dari Timur" Giri Kedaton didirikan sekitar akhir abad ke-15 (sekitar 1487 M). Posisi topografisnya yang berada di dataran tinggi (Giri berarti gunung) memiliki

nilai semiotik dan strategis. Secara semiotik kultural, gunung dalam kosmologi pra-Islam adalah tempat bersemayamnya para dewa dan roh leluhur; dengan membangun pusat dakwah di bukit, Sunan Giri melakukan apropriasi (pengambilalihan) ruang kosmis tersebut untuk menegaskan tauhid (Woodward, 1989). Secara strategis-militer, bukit Giri adalah benteng pertahanan alami yang menghadap langsung ke pelabuhan tersibuk Majapahit (Gresik).

Historiografi kolonial Belanda sering kali merasa takjub melihat fenomena ini. Sejarawan seperti Bernard Vlekke dalam karyanya *Nusantara: A History of Indonesia* (1943) dan B. Schrieke (1955) menyebut penguasa Giri (terutama penerus Sunan Giri seperti Sunan Prapen) dengan julukan *de Paus van het Oosten* (Paus dari Timur). Terminologi ini digunakan karena Giri Kedaton memiliki hak *investiture* (pengukuhan takhta). Sebagaimana raja-raja Eropa pada Abad Pertengahan membutuhkan restu dari Paus di Roma untuk melegitimasi kekuasaannya, para penguasa Kesultanan Demak, Pajang, bahkan raja-raja Muslim di awal Mataram, dianggap tidak memiliki legitimasi sakral jika belum disahkan secara formal (diberi gelar dan keris pusaka) oleh Sunan Giri.

B. Episentrum Jaringan Internasional Timur Raya Kekuatan sesungguhnya dari Giri Kedaton tidak terletak pada kekuatan ekspansi armada militer, melainkan pada jaringan pendidikan (pesantren) dan hukum (fatwa). Jajat Burhanudin (2012) dalam analisis jaringan ulama mencatat bahwa pesantren Giri merupakan institusi pendidikan bertaraf internasional pertama di Nusantara. Para santri yang mondok di Giri bukan hanya pemuda Jawa, melainkan anak-anak bangsawan dan raja dari Kepulauan Rempah-rempah (Ternate, Tidore, Hitu/Ambon, Kutai, dan Gowa-Tallo).

Hubungan antara Giri dan Indonesia Timur adalah simbiosis intelektual dan geopolitik. Azyumardi Azra (2004) menjelaskan bahwa ketika raja Ternate, Sultan Zainal Abidin (bertakhta 1486-1500), hendak merombak sistem pemerintahannya dari kerajaan lokal menjadi Kesultanan berlandaskan syariat Islam, ia berangkat secara personal ke Giri Kedaton untuk berguru kepada Sunan Giri. Sang Sultan dari Timur ini mempelajari fikih ketatanegaraan Islam dan membawa pulang ulama-ulama lulusan Giri untuk menjadi *Qadhi* (hakim agung) di Maluku. Melalui jalur pendidikan keraton inilah, fikih Syafi'i menjadi standar hukum monarki dari Jawa hingga pinggir Samudra Pasifik.

C. Otoritas Fatwa Resolusi Konflik Fungsi lain dari Kedatuan Giri adalah sebagai Mahkamah Agung (Pusat Fatwa Internasional) dalam meresolusi konflik ketatanegaraan. Hal ini tercatat secara gemilang dalam *Babad Tanah Jawi* dan naskah-naskah silsilah. Ketika Raden Patah wafat dan Demak mengalami krisis suksesi pasca-kematian Pati Unus (1521), fatwa dari Sunan Giri-lah yang mencegah meletusnya perang saudara berskala besar di Jawa, dengan melegitimasi Sultan Trenggana.

Bahkan, seabad kemudian, ketika keraton-keraton Maluku seperti Ternate dan Tidore terlibat konflik teritorial yang diadu domba oleh armada Portugis, kedua belah pihak yang berseteru tersebut mengirim utusan ke Gresik untuk meminta putusan hukum (fatwa) dari keturunan Sunan Giri (Ricklefs, 2006). Keputusan dari Giri dipatuhi bukan karena Giri memiliki ribuan pasukan penakluk, tetapi karena supremasi keilmuan dan otoritas moral (*spiritual hegemony*) yang mereka miliki terbukti imparial, berakar pada syariat Islam, dan dihormati oleh seluruh konfederasi kesultanan Nusantara.

Oleh karena itu, merekonstruksi sejarah Sunan Giri adalah merekonstruksi sebuah tatanan dunia baru Nusantara di mana "pengetahuan dan spiritualitas" (*knowledge and spirituality*) mampu menundukkan "kekuatan bersenjata" (*military power*), sebuah integrasi peradaban maritim yang diorkestrasi langsung dari atas bukit kapur di pesisir Gresik.

4.2 Sunan Bonang: Suluk, Adaptasi Tembang Macapat, dan Tantangan Sinkretisme

Jika Sunan Ampel bertindak sebagai mufti yang meletakkan fondasi syariat dan Sunan Giri membangun infrastruktur politik-hukum internasional, maka Makdum Ibrahim (Sunan Bonang) mengambil peran sebagai arsitek kebudayaan dan psikolog massa. Sebagai putra dari Sunan Ampel, Sunan Bonang menyadari bahwa masyarakat Jawa yang telah berabad-abad tenggelam dalam estetika Hindu-Buddha (kesenian, kidung, dan ritual mistik) tidak dapat diislamkan hanya dengan pedekatan fikih hitam-putih. Diperlukan sebuah strategi rekayasa kultural yang mampu mengonversi "bahasa" budaya lokal menjadi wadah bagi nilai-nilai tauhid.

Pendekatan kultural ini sangat relevan dengan teologi komunikasi dalam Islam. Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap agen perubahan (rasul/pendakwah) harus mampu menyampaikan pesan dengan "bahasa" kaumnya. "Bahasa" di sini bukan sekadar linguistik, melainkan semiotika budaya:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.” [QS. Ibrahim: 4].

Prinsip ini dikuatkan oleh arahan Rasulullah SAW yang menekankan pendekatan fasilitatif (memudahkan) dan menggembirakan dalam fase transisi keagamaan, bukan pendekatan yang mengancam atau membuat orang lari:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا

“Dari Anas bin Malik, dari Nabi SAW, beliau bersabda: ‘Mudahkanlah dan jangan kalian persulit, berilah kabar gembira dan jangan membuat orang lari (menjauh).’” [HR. Bukhari No. 69, Hadis Shahih].

A. Gamelan dan Tembang Macapat sebagai Instrumen Dakwah Instrumen dakwah paling ikonik dari Makdum Ibrahim adalah modifikasi seperangkat gamelan Jawa, khususnya instrumen yang kini dikenal sebagai *Bonang* (sejenis gong kecil yang ditata dalam rak). Sebelum era Walisongo, gamelan merupakan instrumen sakral yang dimainkan secara eksklusif dalam ritual keraton untuk mengiringi pemujaan dewa-dewa.

Theodore G. Pigeaud (1967) dalam *Literature of Java* mengklasifikasikan pendekatan Sunan Bonang ini sebagai "akulturasi estetika". Sunan Bonang tidak mengharamkan gamelan secara total,

melainkan mendemistifikasi kesakralan Hinduistiknya dan mengubahnya menjadi medium pengumpulan massa. Beliau menciptakan komposisi gending-gending baru yang liriknya berisi *dzikir* dan ajaran tasawuf. Tembang *Tombo Ati* (Obat Hati) yang sangat legendaris itu—yang berisi lima terapi kejiwaan (membaca Al-Qur'an, mendirikan salat malam, berkumpul dengan orang saleh, memperbanyak puasa, dan zikir malam)—adalah mahakarya Sunan Bonang yang secara brilian menerjemahkan epistemologi *Ihya Ulumuddin* karya Imam Al-Ghazali ke dalam format tembang macapat yang mudah dihafal oleh petani dan rakyat jelata.

B. Literatur Suluk: Mengelola Sinkretisme Melalui Sastra Selain musisi, Sunan Bonang adalah seorang sastrawan sufi tingkat tinggi. Ia diyakini sebagai penulis (atau setidaknya inisiator) dari *Suluk Wujil*, salah satu manuskrip Islam tertua di Jawa. Analisis filologis yang mendalam oleh G.W.J. Drewes (1969) dalam *The Admonitions of Seh Bari* menunjukkan bagaimana Sunan Bonang mentransmisikan ajaran tasawuf (mistisisme Islam) untuk menjawab kegelisahan spiritual masyarakat Jawa.

Masyarakat Jawa saat itu sangat terobsesi dengan konsep *Manunggaling Kawula Gusti* (Penyatuan Hamba dengan Tuhan) warisan mistisisme Hindu-Buddha. Jika Sunan Bonang langsung menolak konsep penyatuan tersebut secara frontal, ia akan ditolak oleh masyarakat. Maka, melalui sastra *Suluk*, ia melakukan "sinkretisme yang terukur." Ia menggunakan metafora-metafora lokal (seperti perahu, lautan, pewayangan, dan burung) untuk menjelaskan konsep *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud) ala Ibnu Arabi, namun ia dengan tegas menggarisbawahi batas demarkasi antara *Khalid* (Pencipta) dan *Makhluk* (yang diciptakan). Dalam *Suluk Wujil*, Sunan Bonang secara eksplisit memperingatkan bahaya kaum heretik (seperti pengikut Syekh Siti Jenar nantinya) yang keliru menafsirkan pengalaman spiritual (ekstase) sebagai penyatuan esensi fisik manusia dengan Dzat Allah (Zoetmulder, 1995).

C. Penaklukan Bhairawa Tantra dan Transformasi Kenduri Tantangan sosiologis terberat Sunan Bonang di wilayah Tuban dan Kediri bukanlah Kerajaan Majapahit, melainkan merebaknya sekte esoteris *Bhairawa Tantra*. Sekte sayap-kiri dari percampuran Siwa-Buddha ini mempraktikkan ritual *Pancamakara* (Lima M) untuk mencapai *Moksha* (pencerahan). Ritual tersebut meliputi: *Mamsa* (makan daging manusia/mentah), *Matsya* (makan ikan kotor), *Madya* (minum darah/arak hingga mabuk), *Mudra* (tarian liar/mistik), dan *Maithuna* (hubungan seksual massal di lapangan/ksetra) (Ricklefs, 2006).

Historiografi tradisional sering mendramatisir bahwa Sunan Bonang mengalahkan sekte ini dengan "adu kesaktian." Namun, realitas historis sosiologisnya jauh lebih elegan. Sunan Bonang melawan ritual ekstrem tersebut dengan metode substitusi (penggantian kultural). Ia memodifikasi ritual makan-makan komunal tersebut menjadi tradisi **Kenduri** atau **Selamatan**.

Dalam tradisi *Selamatan* ala Walisongo, formasi duduk melingkar dipertahankan untuk memelihara nuansa egaliter (tidak ada hierarki kasta). Namun, kontennya dirombak total: arak dan darah diganti dengan air putih dan tumpeng halal; daging kurban manusia diganti dengan ingkung ayam; dan mantra-mantra pemanggil roh diganti dengan bacaan tahlil, tahmid, salawat, dan doa dari Al-Qur'an. Transformasi kultural yang diorkestrasi oleh Sunan Bonang ini merupakan salah satu keberhasilan "rekayasa sosial" (*social engineering*) terbesar dalam sejarah Nusantara, yang

mengubah ritual barbar menjadi institusi sedekah dan silaturahmi yang Islami tanpa memicu konflik berdarah.

4.3 Sunan Drajat: Rekonstruksi Kesejahteraan Sosial dan Filantropi Berbasis Syariat

Jika Sunan Giri membangun infrastruktur makro-politik internasional dan Sunan Bonang merekayasa kebudayaan tinggi (*high culture*) Jawa, maka Raden Qasim (Sunan Drajat), putra bungsu Sunan Ampel, menempuh jalan dakwah yang membumi secara sosiologis. Ia memilih fokus pada penyelesaian patologi sosial paling akut di akar rumput akibat runtuhnya Majapahit: kemiskinan massal, kelaparan, dan hilangnya perlindungan sosial bagi kaum marginal. Pendekatan Sunan Drajat meletakkan fondasi bagi "Teologi Transformatif" atau filantropi Islam (*Islamic philanthropy*) di Nusantara awal.

Dalam epistemologi tauhid, ibadah ritual (*mahdhah*) tidak memiliki nilai kesempurnaan jika tidak bermanifestasi menjadi kesalehan sosial (*amal saleh*). Al-Qur'an secara tajam mengkritik masyarakat yang taat beribadah namun abai terhadap kesejahteraan kaum papa, dan menggariskan bahwa "jalan pendakian menuju Tuhan" adalah melalui pemberdayaan sosial:

فَلَا افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا اَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۗ فَكُلْ رَقِيبًا ۗ اَوْ اطْعَامًا فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتَّبِعَا دَا مَقْرَبَةً اَوْ مِسْكِينًا دَا مَثْرَبَةً ۗ

“Maka tidakkah sebaiknya ia menempuh jalan yang mendaki lagi sukar? Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (Yaitu) melepaskan perbudakan (*hamba sahaya*), atau memberi makan pada hari kelaparan, (*kepada*) anak yatim yang ada hubungan kerabat, atau orang miskin yang sangat fakir.” [QS. Al-Balad: 11-16].

Orientasi pengabdian sosial ini dipertegas oleh fondasi etik yang dicanangkan oleh Rasulullah SAW, bahwa derajat tertinggi manusia diukur dari utilitas (kemanfaatan) sosiologisnya:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ

“Dari Jabir, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya.’” [HR. Thabrani dalam Al-Mu’jam Al-Ausath No. 5937, Derajat: Hasan].

A. Filosofi Filantropi: Catur Piwulang sebagai Teologi Pembebasan Sunan Drajat mendirikan pusat dakwahnya di desa Drajat, wilayah pesisir Paciran, Lamongan. Di kawasan yang tandus dan terpinggirkan inilah ia memformulasikan ajaran filantropi yang sangat legendaris, dikenal sebagai *Catur Piwulang* (Empat Ajaran Utama). Amelia Fauzia (2013) dalam bukunya *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia* mengidentifikasi ajaran ini sebagai rintisan sistem Jaminan Sosial Berbasis Agama (*faith-based social security system*) di Jawa.

Keempat filosofi tersebut adalah terjemahan langsung dari prinsip *Maqashid as-Syariah* (Tujuan Syariat) ke dalam bahasa kerakyatan Jawa:

1. *Wenehono teken marang wong kang wuta* (Berikanlah tongkat kepada orang yang buta). Secara metaforis, ini adalah perintah penyelenggaraan pendidikan. Kebutaan adalah kebodohan intelektual; tongkat adalah ilmu pengetahuan dan hidayah agama.
2. *Wenehono mangan marang wong kang luwe* (Berikanlah makan kepada orang yang lapar). Ini merupakan fondasi redistribusi kekayaan (*zakat, infak, sedekah*) untuk menyelesaikan kemiskinan ekstrem.
3. *Wenehono busana marang wong kang kawudan* (Berikanlah pakaian kepada orang yang telanjang). Dalam sosiologi, ini berarti mengembalikan martabat (*dignity*) dan kehormatan manusia yang terdegradasi akibat kemiskinan dan eksploitasi kasta bawah.
4. *Wenehono payung marang wong kang kodanan* (Berikanlah payung kepada orang yang kehujanan). Ini adalah doktrin perlindungan hukum dan keadilan bagi kaum marjinal yang tertindas oleh kesewenang-wenangan elit politik.

B. Institusi Kesejahteraan dan Pemberdayaan Ekonomi Tindakan Sunan Drajat tidak berhenti pada retorika moral. Uka Tjandrasasmita (2009) mencatat bukti-bukti arkeologis dan naratif bahwa padepokan Sunan Drajat bukan sekadar tempat mengaji fikih, melainkan berfungsi sebagai *Baitul Mal* (Lembaga Keuangan Publik) berskala lokal.

Sunan Drajat menginisiasi sistem gotong royong ekonomi. Ia mengorganisasi masyarakat pesisir Lamongan untuk memaksimalkan potensi maritim (nelayan) dan pertanian ladang. Hasil surplus dari komunitas yang mampu, dikumpulkan secara kolektif di padepokan untuk didistribusikan kepada para janda, anak yatim, dan korban perang. Fakta bahwa Sunan Drajat selalu digambarkan membawa kendi berisi air kemanapun ia pergi adalah perlambang bahwa ulama harus menjadi telaga yang menghilangkan dahaga (menyelesaikan krisis) di tengah masyarakatnya. Ia merekonstruksi pemahaman masyarakat bahwa kesalehan sejati (*Wali*) adalah mereka yang paling depan dalam filantropi sosial, meruntuhkan gagasan bahwa kedekatan dengan Tuhan harus dicapai dengan cara mengasingkan diri (bertapa) di dalam gua (Woodward, 1989).

C. Tembang *Pangkur* dan Kritik Moral terhadap Hedonisme Sama seperti kakaknya, Sunan Bonang, Sunan Drajat juga menggunakan instrumen kesenian gamelan (diketahui memiliki seperangkat gamelan bernama *Singo Mengkok*) sebagai sarana mengumpulkan massa. Kontribusi sastranya yang paling besar adalah penciptaan tembang macapat **Pangkur**.

Secara etimologis, *Pangkur* berasal dari kata *mungkur*, yang berarti mundur atau menjauhi. Melalui tembang ini, Sunan Drajat melancarkan kritik moral (*social critique*) terhadap gaya hidup dekaden elit Majapahit yang hedonis. Ia mengajak masyarakat untuk *mungkur* (menjauhi) dari keserakahan materialisme, hawa nafsu, dan keangkuhan duniawi, lalu beralih menuju pengabdian kepada Allah dan kepedulian terhadap sesama. Melalui kesenian inilah, nilai-nilai etika sosial Islam tertanam kuat dalam memori kolektif masyarakat pedesaan Jawa.

Kesimpulan Bab 4 Trio Wali ini (Sunan Giri, Sunan Bonang, dan Sunan Drajat) merepresentasikan pembagian kerja (*division of labor*) yang sangat canggih dalam strategi peradaban Walisongo. Sunan Giri mengambil peran sebagai teknokrat politik internasional yang menjaga supremasi hukum Islam (episentrum kekuasaan). Sunan Bonang bertindak sebagai arsitek kebudayaan yang melakukan islamisasi estetika mistik (menghaluskan ideologi). Sementara Sunan Drajat berperan sebagai pekerja sosial (sosiolog-kultural) yang menjaga pertahanan ekonomi umat

di lapisan terbawah. Sinergi ketiganya menciptakan hegemoni Islam yang paripurna di Nusantara: berdaulat secara politik, elegan secara budaya, dan adil secara ekonomi.

DAFTAR PUSTAKA BAB 4

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.

Drewes, G. W. J. (1969). *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang*. Martinus Nijhoff.

Fauzia, A. (2013). *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. Brill.

Pigeaud, T. G. (1967). *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*. Martinus Nijhoff.

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

Schrieke, B. J. O. (1955). *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke*. W. van Hoeve.

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

Vlekke, B. H. M. (1943). *Nusantara: A History of Indonesia*. Harvard University Press.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

Zoetmulder, P. J. (1995). *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. KITLV Press.

BAB 5: SUNAN KALIJAGA DAN SUNAN MURIA: AKULTURASI BUDAYA DAN DAKWAH EKOLOGIS

5.1 Sunan Kalijaga: Mitos Raden Sahid (Lokajaya) vs Realitas sebagai Negarawan Demak

Di antara seluruh eksponen Walisongo, Sunan Kalijaga menduduki posisi yang paling sentral sekaligus paling diselimuti kabut mitologi dalam kesadaran kolektif masyarakat Jawa. Historiografi tradisional (babad dan serat) melukiskannya dalam spektrum yang ekstrem: bermula sebagai *Lokajaya* (perampok budiman yang merampas harta bangsawan korup untuk rakyat jelata), lalu bertransformasi menjadi petapa mistik yang diam mematung di pinggir sungai hingga tubuhnya dirambati akar pohon demi menunggu tongkat Sunan Bonang, hingga akhirnya menjadi penasihat spiritual keraton yang memiliki kesaktian lintas dimensi.

Namun, pembacaan sosiologi-sejarah dan ilmu politik modern menuntut dekonstruksi atas narasi folkloris tersebut. Realitas historis Sunan Kalijaga jauh melampaui sekadar figur mistikus yang eksentrik. Beliau adalah seorang aristokrat, negarawan jenius, arsitek tata ruang kota (*urban planner*), dan insinyur kebudayaan yang meletakkan fondasi bagi berdirinya imperium Islam di tanah Jawa.

Strategi dakwah Sunan Kalijaga yang sangat akomodatif terhadap kebudayaan lokal memiliki legitimasi teologis dan yurisprudensi (*ushul fiqh*) yang kokoh. Ia mengaplikasikan prinsip '*Urf* (adat kebiasaan/tradisi) sebagai basis perumusan hukum sosial, sejalan dengan perintah Al-Qur'an untuk mengambil jalan yang adaptif terhadap tradisi yang baik:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah pemaaf, suruhlah (orang) mengerjakan yang makruf (tradisi yang baik), dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh.” [QS. Al-A'raf: 199].

Kata *al-'urf* dalam ayat tersebut secara epistemologis diserap ke dalam pemahaman fikih sebagai kebudayaan lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. Hal ini diperkuat oleh landasan sosiologis yang dirumuskan oleh sahabat Nabi, Abdullah bin Mas'ud *radhiyallahu 'anhu*, mengenai konsensus komunal:

مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

“Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka hal itu baik pula di sisi Allah. Dan apa yang dipandang buruk oleh kaum muslimin, maka hal itu buruk pula di sisi Allah.” [Riwayat Ahmad No. 3600, Derajat: Shahih Mauquf].

A. Dekonstruksi Mitos Lokajaya dan Tapa Berendam Mengapa Babad Tanah Jawi merekayasa kisah Raden Sahid (nama asli Sunan Kalijaga, putra Adipati Tuban, Tumenggung

Wilatikta) sedemikian rupa? Nancy K. Florida (1995) dalam studinya mengenai historiografi keraton menjelaskan bahwa naskah-naskah keraton Mataram memiliki agenda politik yang sangat spesifik. Mataram Islam (yang berpusat di pedalaman Jawa) membutuhkan legitimasi spiritual dari seorang tokoh yang mampu menjembatani "Dunia Lama" (Majapahit/Hindu) dan "Dunia Baru" (Demak/Islam).

Kisah Raden Sahid sebagai *Lokajaya* (perampok) merupakan alegori sosiologis dari masa transisi dan *chaos* sosial saat Majapahit runtuh. Sementara itu, kisah "tapa berendam di sungai bertahun-tahun" (*Tapa Ngeli*) bukanlah kejadian biologis yang harfiah. Dalam kajian hermeneutika Jawa, *sungai* (kali) melambangkan arus zaman. Sunan Kalijaga yang "menjaga kali" pada hakikatnya adalah metafora bahwa ia adalah penjaga transisi arus peradaban (dari Hindu-Buddha ke Islam) agar tidak terjadi benturan berdarah (Woodward, 1989). Kesaktiannya bukanlah supranaturalisme murahan, melainkan kapasitas *soft power* yang luar biasa dalam mengendalikan emosi massa yang sedang mengalami disorientasi kultural.

B. Realitas Historis: Negarawan dan Arsitek Demak Bintoro Dari perspektif sejarah empiris, Sunan Kalijaga adalah otak politik di balik Kesultanan Demak. H.J. de Graaf dan Th.G. Pigeaud (1974) mengidentifikasi bahwa keberhasilan suksesi dan ekspansi Demak tidak lepas dari arsitektur ketatanegaraan yang didesain oleh Sunan Kalijaga. Ia tidak bertindak sebagai raja, melainkan sebagai penasihat mahkota (*Crown Advisor*) yang mengawal kepemimpinan dari era Raden Patah, Pati Unus, hingga Sultan Trenggana.

Selain peran politik, kapasitas intelektualnya mewujud dalam kemampuannya sebagai insinyur sipil dan arsitek tata ruang. Konstruksi Masjid Agung Demak, yang menurut legenda salah satu tiangnya terbuat dari serpihan kayu (*saka tatal*) yang diikat oleh Sunan Kalijaga secara gaib dalam waktu semalam, juga merupakan sebuah metafora keteknikan. Secara rasional-arsitektural, *saka tatal* adalah inovasi sistem struktur komposit (gabungan potongan kayu yang disatukan dengan pasak dan pengikat) ketika pasokan kayu jati utuh berukuran raksasa tidak tersedia (Tjandrasasmita, 2009). Ia mendemonstrasikan kecerdasan rekayasa material (*materials engineering*) mendahului zamannya.

Lebih jauh lagi, Sunan Kalijaga adalah kreator dari tata ruang kota Islam Jawa yang kita kenal hingga hari ini. Konfigurasi "*Mancapat*"—di mana Keraton (Pusat Pemerintahan) berhadapan dengan Alun-alun (Ruang Publik), berdampingan dengan Masjid Agung (Pusat Spiritual) di sebelah barat, dan Pasar (Pusat Ekonomi) di sebelah utara/selatan—adalah cetak biru tata kota *Islamic urbanism* yang didesain langsung oleh Sunan Kalijaga untuk mengintegrasikan seluruh elemen kehidupan umat Islam secara harmonis.

C. Akulturasi Tanpa Kompromi Aqidah Dalam pendekatan kulturalnya, Sunan Kalijaga kerap dikritik oleh kaum puritan sebagai tokoh yang "mencampuradukkan" ajaran Islam. Clifford Geertz (1960) bahkan menggunakannya sebagai contoh dasar terbentuknya varian Islam *Abangan* di Jawa. Namun, analisis Geertz ini sangat dangkal secara teologis.

Sunan Kalijaga sejatinya melakukan "Pribumisasi Islam" (*Indigenization of Islam*), bukan men-Jawa-kan Islam dalam ranah akidah. Ia mempertahankan cangkang (*form*) tradisi lama, namun mengosongkan isi filosofisnya yang syirik, lalu mengisinya dengan pesan tauhid (*substance*).

Ketika Sunan Ampel dan Sunan Giri cenderung berhati-hati dengan elemen budaya yang dianggap berisiko secara fikih, Sunan Kalijaga justru merangkulnya sebagai instrumen hegemoni. Ia mempopulerkan baju *Takwa* (surjan), mendesain upacara sekaten (dari kata *Syahadatain*), dan merekonstruksi perayaan-perayaan keraton yang akhirnya mengikat emosi masyarakat pedalaman Jawa kepada Islam, sebuah wilayah di mana pengaruh Islam pesisir yang ortodoks sulit menembus.

5.2 Wayang, Gamelan, dan Arsitektur: Alat Hegemoni Kultural dan Semiologi Islam

Kejeniusan Sunan Kalijaga tidak hanya terletak pada manuver politiknya, tetapi pada kepiawaiannya merekayasa kebudayaan. Ia menyadari bahwa institusi politik (keraton Demak) hanya mampu menundukkan fisik dan hukum, namun untuk menundukkan jiwa dan kesadaran masyarakat Jawa, diperlukan sebuah *hegemoni kultural*. Sunan Kalijaga melakukan apa yang dalam teori kebudayaan modern disebut sebagai "pembajakan semiotik" (*semiotic hijacking*)—ia mengambil alih simbol-simbol, institusi seni, dan arsitektur kuno, mengosongkan teologi Hindu-Buddha di dalamnya, lalu mengisinya dengan epistemologi dan tauhid Islam.

Pendekatan ini memiliki landasan metodologis yang sangat kuat dalam tradisi Islam. Komunikasi dakwah yang efektif mengharuskan komunikator berbicara sesuai dengan struktur kognitif dan realitas budaya audiensnya. Hal ini ditegaskan dalam sebuah *atsar* (perkataan sahabat) dari Ali bin Abi Thalib *radhiyallahu 'anhu* yang dicatat oleh Imam Bukhari:

حَدَّثَنَا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

“Berbicaralah kepada manusia dengan apa yang mereka ketahui (pahami). Apakah kalian suka jika Allah dan Rasul-Nya didustakan?” [HR. Bukhari No. 127, dalam Kitab Al-Ilmu].

Pesan ini sangat krusial; jika Walisongo memaksakan kebudayaan padang pasir atau teks-teks fikih murni secara frontal kepada masyarakat Jawa abad ke-15, Islam justru akan ditolak dan "didustakan". Oleh karena itu, Sunan Kalijaga menerjemahkan Islam ke dalam "bahasa" yang paling dipahami masyarakat saat itu: pertunjukan wayang, alunan gamelan, dan arsitektur spasial.

A. Wayang Kulit: Resolusi Fikih Visual dan Alegori Tasawuf Sebelum era Islam, *Wayang Beber* (wayang gulungan bergambar) dan pementasan epik Mahabharata/Ramayana adalah medium pemujaan terhadap roh leluhur (Hyang) dan dewa-dewa. Menghadapi hal ini, dewan Walisongo sempat mengalami perdebatan fikih. Menggambar atau membuat patung makhluk hidup secara utuh dilarang keras dalam hukum Islam (*taswir*).

Namun, Sunan Kalijaga menemukan resolusi fikih yang brilian. Ia memodifikasi bentuk fisik wayang agar tidak lagi menyerupai proporsi manusia nyata. Tangan wayang dipanjangkan hingga menyentuh kaki, lehernya diubah, dan dipahat dalam bentuk dua dimensi (pipih) dari kulit kerbau. Secara hukum fikih Syafi'i, objek yang telah diubah proporsinya sedemikian rupa sehingga tidak bisa hidup di alam nyata, diperbolehkan (Irvine, 1996).

Lebih dari sekadar modifikasi fisik, Sunan Kalijaga merekayasa struktur narasinya. Ia tidak membuang kisah Mahabharata, melainkan menjadikannya sebagai cangkang alegoris. Senjata

pamungkas Prabu Yudhistira (Puntadewa) yang dalam versi India disebut *Kalimahosada*, diubah secara fonetis dan semantik menjadi **Jimat Kalimasada** (*Kalimat Syahadat*). Ini berarti, kemenangan dan keselamatan hakiki hanya bisa diraih melalui tauhid (Ricklefs, 2006).

Sunan Kalijaga juga menyisipkan tokoh-tokoh *Punakawan* (Semar, Gareng, Petruk, Bagong) yang tidak ada dalam epos asli India. Punakawan merepresentasikan rakyat jelata sekaligus bertindak sebagai *Mursyid* (pembimbing spiritual) yang sering kali memberikan wejangan tauhid dan mengoreksi kesombongan para ksatria (bangsawan). Melalui medium inilah, teologi Islam disuntikkan secara subliminal ke dalam alam bawah sadar penontonnya.

B. Gamelan Sekaten: Hegemoni Ruang Publik Sebagaimana Sunan Bonang, Sunan Kalijaga juga menggunakan Gamelan. Namun, Sunan Kalijaga membawanya ke tingkat rekayasa sosial yang lebih masif melalui perayaan **Sekaten**. Secara etimologis, sejarawan sepakat bahwa *Sekaten* berasal dari kata **Syahadatain** (Dua Kalimat Syahadat).

Sunan Kalijaga memerintahkan agar dua perangkat gamelan pusaka (Kyai Guntur Madu dan Kyai Guntur Sari) dimainkan di halaman Masjid Agung Demak setiap bulan Maulid (Rabiul Awal) untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW. Masyarakat Jawa yang menggemari gamelan secara otomatis berbondong-bondong datang ke area masjid. Woodward (1989) menggarisbawahi strategi ini sebagai rekayasa ruang publik yang sangat cerdas.

Untuk masuk ke halaman masjid dan menonton gamelan, masyarakat harus melewati pintu gerbang keraton/masjid yang disebut *Gapura*. Kata *Gapura* sendiri merupakan apropriasi dari bahasa Arab **Ghafir** (Tuhan Yang Maha Pengampun). Syarat untuk "menonton" gamelan tersebut tidak dipungut biaya emas, melainkan cukup dengan mengucapkan Dua Kalimat Syahadat yang dituntun oleh para ulama. Melalui prosesi *Syahadatain* dan melewati *Ghafir*, ratusan ribu masyarakat Jawa secara sosiologis dan teologis berhijrah memeluk Islam tanpa paksaan militer.

C. Arsitektur Masjid: Semiotika Atap Tumpang Hegemoni kultural Kalijaga berlanjut pada arsitektur bangunan sakral. Masjid-masjid di Timur Tengah identik dengan atap kubah (*dome*). Namun, Sunan Kalijaga tidak memaksakan arsitektur Timur Tengah di tanah Jawa. Ia mempertahankan atap **Tajug Tumpang** (berundak) yang secara historis menyerupai bangunan *Meru* (gunung kosmis tempat para dewa dalam mitologi Hindu).

Namun, Uka Tjandrasasmita (2009) dalam *Arkeologi Islam Nusantara* menegaskan bahwa Sunan Kalijaga mengosongkan makna Hindu-nya dan menyematkan semiotika Islam yang ketat. Atap berundak tiga pada Masjid Agung Demak didekonstruksi maknanya menjadi representasi dari tiga entitas fundamental agama Islam: **Iman, Islam, dan Ihsan**, atau dalam terminologi tasawuf direpresentasikan sebagai tahapan **Syariat, Thariqat, dan Hakikat**, menuju puncak keesaan Tuhan (ujung atap/mustoko).

Melalui arsitektur ini, masyarakat Jawa yang baru memeluk Islam tidak mengalami "gegar budaya" yang traumatis. Mereka masih melihat bentuk bangunan yang koheren dengan memori visual nenek moyang mereka, namun secara substantif, arah ibadah (kiblat) dan Tuhan yang mereka sembah telah berubah secara revolusioner.

Strategi wayang, gamelan, dan arsitektur ini membuktikan bahwa Sunan Kalijaga bukanlah sekadar seniman keliling, melainkan seorang ahli komunikasi massa dan rekayasa peradaban. Ia membuktikan bahwa Islam tidak datang untuk membumihanguskan kebudayaan Nusantara, melainkan untuk menyempurnakan dan menaikkan derajat kebudayaan tersebut di atas fondasi tauhid.

5.3 Sunan Muria: Dakwah Pinggiran (Kaum Marjinal), Seniman, dan Pendekatan Ekologis Ekstrim

Dalam narasi besar Walisongo, Raden Umar Said (Sunan Muria), yang merupakan putra kandung dari Sunan Kalijaga, sering kali berada di bawah bayang-bayang kebesaran ayahnya. Babad-babad lokal cenderung melukiskannya secara sederhana sebagai seorang wali yang mengasingkan diri ke Puncak Gunung Muria (Desa Colo) untuk bertapa menjauhi urusan dunia. Namun, analisis sosiologi pedesaan dan ekoteologi (teologi lingkungan) membongkar narasi reduktif ini. Pemilihan Gunung Muria sebagai basis dakwah bukanlah bentuk "eskapisme" (pelarian) dari realitas, melainkan strategi geopolitik dan sosiologis yang sangat spesifik: Sunan Muria mengambil peran untuk mengamankan wilayah rural (pedesaan), memberdayakan kaum marjinal, dan meletakkan dasar bagi konservasi ekologis berbasis syariat.

Langkah dakwah Sunan Muria ini berakar kuat pada dua pilar teologis: pembelaan terhadap kaum lemah (*mustadhafin*) dan penjagaan keseimbangan alam (*hifz al-bi'ah*). Secara sosiologis, Islam tidak hanya diturunkan untuk para raja di keraton, tetapi justru untuk mengangkat derajat kaum tertindas, sebagaimana diamanatkan oleh Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ابْغُوا ضِعْفَاءَكُمْ، فَإِنَّمَا تُرْزَقُونَ وَتُنْتَصَرُونَ بِضِعْفَائِكُمْ

“Dari Abu Darda’, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: ‘Carilah aku di tengah-tengah orang yang lemah di antara kalian, karena sesungguhnya kalian diberi rezeki dan diberi pertolongan (kemenangan) berkat orang-orang yang lemah di antara kalian.’” [HR. Abu Daud No. 2594 dan Tirmidzi No. 1702, Derajat: Shahih].

Sementara itu, dari perspektif ekologis, perlindungan terhadap kelestarian kawasan pegunungan Muria yang dilakukan oleh beliau adalah manifestasi langsung dari larangan keras Al-Qur’an terhadap eksploitasi alam yang merusak (*fasad*):

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

“Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.” [QS. Al-A’raf: 56].

A. Sosiologi Dakwah Pinggiran: Radikalisasi Akar Rumput Berbeda dengan Sunan Ampel, Sunan Kalijaga, atau Sunan Gunung Jati yang mendirikan pusat dakwah di pesisir metropolitan, dekat pelabuhan, atau bertindak sebagai penasihat istana Demak, Sunan Muria secara sadar menyingkir dari pusat episentrum kekuasaan politik. Ia mempraktikkan apa yang oleh sosiolog agama disebut sebagai dakwah periferi (pinggiran).

Masyarakat yang disasar oleh Sunan Muria adalah para petani ladang, nelayan tradisional, pelaut pesisir utara, dan rakyat jelata yang tidak terjangkau oleh hiruk-pikuk politik Kesultanan Demak. Robert W. Hefner (1990) dalam kajian sosiologi pedesaan Jawa mencatat bahwa masyarakat pegunungan memiliki struktur sosial dan kepercayaan animistik yang jauh lebih resisten dibandingkan masyarakat pesisir yang kosmopolitan. Jika kawasan pegunungan ini tidak diislamkan, ia akan menjadi kantong pemberontakan (*hinterland resistance*) bagi sisa-sisa elit Majapahit pelarian.

Sunan Muria menyelesaikan potensi krisis ini dengan metode asimilasi total. Ia tidak membangun pesantren megah bertembok tinggi, melainkan hidup membaur menjadi petani dan pedagang keliling. Dengan melakukan kursus pertanian, mengajarkan teknik irigasi lereng, dan mendirikan lumbung komunal, Sunan Muria berhasil memenangkan loyalitas kaum marjinal. Islam di tangan Sunan Muria benar-benar mewujudkan sebagai agama pembebasan (*liberation theology*) yang memberikan jaminan kesejahteraan konkret bagi wong cilik, bukan sekadar komoditas fatwa politik.

B. Seni Pedesaan: Tembang *Sinom* dan *Kinanthi* Sebagai pewaris darah seni Sunan Kalijaga, Sunan Muria juga menggunakan kesenian sebagai medium hegemoni kultural, namun dengan segmen audiens yang berbeda. Jika Sunan Kalijaga menggunakan gamelan keraton dan pertunjukan wayang kulit semalam suntuk (yang biasanya hanya bisa ditanggap oleh bangsawan kaya), Sunan Muria menciptakan instrumen yang lebih merakyat.

Karya sastranya yang paling abadi adalah penciptaan tembang macapat **Sinom** dan **Kinanthi**. Tembang-tembang ini diciptakan tanpa memerlukan iringan ansambel gamelan yang mahal; ia dapat dinyanyikan sebagai kidung pengantar tidur oleh ibu-ibu pedesaan, atau didendangkan oleh para petani saat menanam padi di sawah (Pigeaud, 1967).

1. **Sinom** (dari kata pucuk daun muda) merepresentasikan fase remaja/masa muda yang penuh energi. Lirik-liriknya disisipi pesan pendidikan akhlak, pencarian jati diri, dan kewajiban menuntut ilmu syariat.
2. **Kinanthi** (dari kata dikanthi/dituntun) memuat ajaran tasawuf praktis tentang bimbingan hidup, bagaimana manusia harus saling menuntun dalam kebaikan, dan tuntunan menuju jalan

Selain sastra, Sunan Muria memodifikasi tradisi daur hidup (ritus transisi) pedesaan pra-Islam, seperti tradisi *Tingkeban* atau *Mitoni* (upacara kehamilan tujuh bulan), serta upacara pasca-panen (Sedekah Bumi). Ia tidak menghapus ritual syukuran petani tersebut, melainkan mengganti sesajen untuk "Danyang" (roh penjaga desa) dengan sistem kenduri sedekah yang doa-doanya diganti murni menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan selawat nabi (Woodward, 1989).

C. Ekoteologi: Sunan Muria sebagai Konservator Alam Aspek paling unik dan revolusioner dari Sunan Muria yang jarang dikupas oleh sejarawan klasik adalah perannya sebagai tokoh ekologi pertama di Nusantara. Pemilihan Puncak Colo (sekitar 1.600 meter di atas permukaan laut) sebagai pusat *khanaqah* (padepokan) memiliki justifikasi geostrategis dan ekologis.

Kawasan Gunung Muria pada abad ke-15 (yang saat itu secara geografis masih terpisah dari pulau utama Jawa oleh Selat Muria) adalah kawasan resapan air raksasa dan hutan lindung alami yang sangat vital bagi kelangsungan ekosistem pesisir Demak, Kudus, dan Jepara. Uka Tjandrasmita (2009) mengobservasi bahwa tata letak makam dan bekas peninggalan bangunan Sunan Muria menunjukkan harmonisasi arsitektur yang tidak merusak kontur tanah asli (terasering).

Sunan Muria mengajarkan fikih lingkungan hidup (*Fiqh al-Bi'ah*). Ia melarang keras masyarakat menebang pohon beringin atau pohon besar di sekitar mata air (*belik*), dengan merumuskan "mitos" atau aturan adat yang bersumber pada perlindungan mata air sebagai sumber wudu dan kehidupan komunal (Mangunjaya, 2006). Kisah-kisah legenda bahwa Sunan Muria mampu mendatangkan mata air pegunungan (seperti Mata Air *Tiga Rasa* di Rejenu) secara analitis-rasional adalah bukti penguasaan ilmu hidrologi terapan; ia mampu membaca vegetasi hutan untuk menemukan urat air tanah yang bisa dimanfaatkan oleh penduduk desa pada musim kemarau.

Kesimpulan Bab 5 Kolaborasi strategis antara ayah (Sunan Kalijaga) dan anak (Sunan Muria) melengkapi geopolitik dakwah Walisongo. Sunan Kalijaga bermain di arena *High Politics* dan *High Culture* (mengontrol keraton, menyusun tata kota, dan memodifikasi kesenian agung pewayangan) untuk memastikan Islam diterima oleh kelas penguasa dan aristokrat Jawa. Di sisi lain, Sunan Muria bergerilya di arena *Grassroots* dan *Eco-Politics* (memberdayakan petani marjinal, seniman pedesaan, dan menjaga keseimbangan ekologis).

Melalui keduanya, proses akulturasi Islam di Jawa tidak terjebak pada kompromi aqidah, melainkan menjadi proses "sublimasi" di mana wajah Islam hadir sebagai peradaban yang berkuasa di pusat kota, sekaligus agama kerakyatan yang ramah dan mengakar kuat di pedesaan pegunungan.

DAFTAR PUSTAKA BAB 5

de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr HJ de Graaf* (Vol. 70). Martinus Nijhoff.

Florida, N. K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Duke University Press.

Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. The Free Press.

Hefner, R. W. (1990). *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. University of California Press.

Irvine, D. (1996). *Leather Gods & Wooden Heroes: Java's Classical Wayang*. Marshall Cavendish Editions.

Mangunjaya, F. M. (2006). *Konservasi Alam dalam Islam*. Yayasan Obor Indonesia.

Pigeaud, T. G. (1967). *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*. Martinus Nijhoff.

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

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

BAB 6: SUNAN KUDUS DAN SUNAN GUNUNG JATI: PANGLIMA MILITER, FIKIH, DAN KENEGARAAN

6.1 Ja'far Shadiq (Sunan Kudus): Fikih Kritis, Arsitektur Toleran, dan Eksekutor Hukum Negara

Dalam anatomi dewan Walisongo, peran-peran spesifik dibagi secara proporsional berdasarkan keahlian masing-masing wali untuk membangun sebuah peradaban yang utuh. Jika Sunan Kalijaga adalah "Menteri Kebudayaan" dan Sunan Giri adalah "Mufti Agung Internasional", maka Sayyid Ja'far Shadiq atau Sunan Kudus menduduki posisi fundamental sebagai "Panglima Militer (Senapati)" sekaligus "Ketua Mahkamah Agung (Qadhi)" Kesultanan Demak. Historiografi Sunan Kudus memperlihatkan wajah Islam yang tegas dalam penegakan hukum negara, taktis dalam strategi militer, namun paradoksalnya sangat toleran dan adaptif dalam interaksi sosial-budaya.

Keseimbangan antara ketegasan hukum dan keadilan sosial ini merupakan manifestasi langsung dari epistemologi ketatanegaraan Islam. Al-Qur'an memerintahkan para pemangku otoritas untuk menegakkan hukum secara objektif, tanpa pandang bulu, demi menjaga stabilitas negara:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*” [QS. An-Nisa: 58].

Kedudukan hakim negara (*Qadhi*) yang berintegritas tinggi ini dijanjikan kedudukan yang sangat mulia secara eskatologis, sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَىٰ مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكُلْنَا بِيَدَيْهِ يَمِينٍ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا

“*Dari Abdullah bin 'Amru, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Sesungguhnya orang-orang yang berlaku adil, di sisi Allah kelak akan berada di atas mimbar-mimbar dari cahaya di sebelah kanan (Ar-Rahman) Azza wa Jalla, dan kedua tangan-Nya adalah kanan; (yaitu) mereka yang berlaku adil dalam hukum mereka, keluarga mereka, dan apa yang mereka pimpin.’*” [HR. Muslim No. 1827, Hadis Shahih].

A. Panglima Militer: Mengamankan Kedaulatan Demak Bintoro Kapasitas Ja'far Shadiq sebagai teknokrat militer tercatat dengan jelas dalam historiografi keraton. H.J. de Graaf dan Th.G. Pigeaud (1974) mengidentifikasi Sunan Kudus sebagai panglima perang yang memimpin ekspedisi-ekspedisi krusial Kesultanan Demak. Ketika Demak harus mengonsolidasikan

kekuasaannya dan memadamkan sisa-sisa pemberontakan atau ancaman dari rezim Majapahit-Kediri yang menolak suksesi Demak, Sunan Kudus berada di garis depan.

Lebih dari sekadar komandan lapangan, Sunan Kudus menyusun doktrin pertahanan negara. Ia memadukan keberanian tempur pasukan Pesisir Utara dengan strategi intelijen dan pengepungan (*siege warfare*). Keberhasilannya memperluas teritori Demak tanpa menghancurkan infrastruktur ekonomi kota-kota yang ditaklukkan menunjukkan kepiawaiannya menerapkan etika perang Islam (*Fiqh al-Jihad*), di mana fasilitas publik, warga sipil, dan tempat ibadah agama lain dilarang keras untuk dirusak.

B. Qadhi Demak dan Eksekutor Hukum Ortodoksi Selain keandalan militernya, Sunan Kudus adalah figur ulama dengan penguasaan Fikih (Yurisprudensi Islam) yang sangat mendalam, menjadikannya rujukan utama dalam hukum pidana dan perdata. Karena kepakarannya, ia diangkat menjadi *Qadhi Agung* Demak. Dalam peran inilah, sosok Sunan Kudus sering kali dikontraskan dengan wali lain yang lebih moderat.

Kasus paling monumental yang menyoroti perannya adalah peradilan terhadap Syekh Siti Jenar dan Ki Ageng Pengging (Kebo Kenanga). Ketika ajaran *Wahdatul Wujud* (Manunggaling Kawula Gusti) yang diajarkan Siti Jenar mulai menimbulkan instabilitas politik dan membangkang terhadap otoritas syariat Kesultanan Demak, Sunan Kudus bertindak tegas. Analisis Woodward (1989) menegaskan bahwa eksekusi terhadap Siti Jenar dan pengikutnya bukanlah semata-mata pertarungan teologis antara "Syariat vs Hakikat", melainkan keputusan yurisprudensi tata negara (*Siyasah Syar'iyah*). Sebagai hakim negara, Sunan Kudus mengeksekusi Siti Jenar atas tuduhan subversif (makar) terhadap otoritas negara dan penyebaran ajaran heretik yang memicu disorientasi hukum di kalangan awam. Tindakan ini membuktikan bahwa Demak adalah negara hukum (*rule of law*) yang tidak mentolerir anarki atas nama kebebasan mistisisme.

C. Arsitektur Toleran: Paradoks Sosiologis di Menara Kudus Paradoks yang sangat menakjubkan dari sosok Sunan Kudus adalah: betapapun puritan dan tegasnya beliau dalam ranah syariat dan hukum tata negara, beliau adalah tokoh yang sangat toleran dan kompromistis dalam ranah sosiologi-kultural. Bukti fisik terbesarnya adalah **Masjid Menara Kudus** (Masjid Al-Aqsha Manarat Qudus) yang didirikan pada tahun 956 H (1549 M).

Uka Tjandrasasmita (2009) menganalisis arsitektur Menara Kudus sebagai mahakarya akulturasi tingkat tinggi. Alih-alih membangun menara bergaya Arab/Mamluk, Sunan Kudus mendirikan menara yang secara visual sama persis dengan *Candi Bentar* atau *Bale Kul-kul* (menara lonceng Hindu-Bali) yang terbuat dari susunan bata merah tanpa semen. Lebih jauh, ia meletakkan delapan pancuran air (*padasan*) untuk tempat wudu, yang merepresentasikan *Asta Sanghika Marga* (Delapan Jalan Kebenaran) dalam tradisi Buddha.

Pendekatan kultural ini dilengkapi dengan fatwanya yang sangat legendaris: **Sunan Kudus melarang masyarakat Muslim Kudus menyembelih sapi**. Sapi adalah hewan suci dalam kosmologi Hindu. Dengan mengeluarkan larangan ini (yang berlanjut menjadi tradisi masyarakat Kudus menggunakan daging kerbau hingga hari ini), Sunan Kudus mempraktikkan "toleransi empatik". Ia mengorbankan sebagian mubah/halal (menyembelih sapi) demi merawat kerukunan sosial dan tidak melukai hati minoritas Hindu di Kudus (Ricklefs, 2006). Pendekatan simpatik ini

membuat masyarakat Hindu secara massal dan sukarela berbondong-bondong memeluk Islam tanpa harus diintimidasi secara militer.

Fakta ini mendekonstruksi narasi sejarah yang dangkal; ketegasan dalam menegakkan hukum (sebagai Qadhi) ternyata bisa berjalan beriringan secara harmonis dengan kelembutan dalam merangkul budaya lokal (sebagai Ulama), menjadikan Sunan Kudus sebagai model negarawan paripurna.

6.2 Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati): Hegemoni Kesultanan Cirebon dan Banten

Di antara sembilan eksponen Walisongo, Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati memiliki kedudukan yang unik dan tidak tertandingi secara konstitusional. Jika wali-wali lain bertindak sebagai penasihat, mufti, atau panglima bagi raja-raja Demak, maka Sunan Gunung Jati adalah satu-satunya wali yang secara resmi menyatukan otoritas spiritual (ulama) dan kekuasaan eksekutif politik (umara/sultan) dalam satu tangan. Ia adalah pendiri dinasti sekaligus penguasa mutlak Kesultanan Cirebon dan Banten, menjadikannya arsitek geopolitik Islam terkuat di wilayah Jawa bagian barat.

Konsep penyatuan kepemimpinan agama dan negara ini merupakan implementasi paripurna dari doktrin ketatanegaraan Islam klasik, sebagaimana dirumuskan oleh Imam Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*, bahwa tujuan pemerintahan (*Imamah*) adalah untuk *hirasat ad-din wa siyasat ad-dunya* (menjaga agama dan mengatur urusan dunia). Dalam konteks menghadapi ancaman imperialisme asing (Portugis) pada masa itu, Sunan Gunung Jati mengaplikasikan perintah Al-Qur'an mengenai doktrin ketahanan nasional dan pertahanan militer:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ

“Dan persiapkanlah untuk menghadapi mereka segala kekuatan yang kamu sanggup dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya.” [QS. Al-Anfal: 60].

Langkah ekspansi kekuasaan yang dilakukan oleh Syarif Hidayatullah bukanlah bentuk *imperialisme* memburu kekayaan materi, melainkan pembelaan terhadap kedaulatan umat yang diwajibkan oleh syariat, selaras dengan penegasan hadis:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ

“Dari Sa’id bin Zaid, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Barangsiapa yang terbunuh karena membela hartanya maka ia syahid, barangsiapa yang terbunuh karena membela agamanya maka ia syahid, barangsiapa yang terbunuh karena membela darahnya (nyawanya) maka ia syahid, dan barangsiapa yang terbunuh karena membela keluarganya maka ia syahid.’” [HR. Tirmidzi No. 1421, Derajat: Shahih].

A. Legitimasi Ganda: Sintesis Genealogi Global dan Lokal Kunci sukses hegemoni politik Sunan Gunung Jati terletak pada "legitimasi ganda" yang melekat pada darahnya. Berdasarkan naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* (CPCN) dan kajian filologis oleh Claude Guillot (1990) dalam bukunya *The Sultanate of Banten*, ayah dari Syarif Hidayatullah adalah Syarif Abdullah Umdatuddin, seorang penguasa Mesir (atau bangsawan tinggi Bani Hasyim di Timur Tengah), yang nasabnya tersambung kepada Nabi Muhammad SAW. Sementara itu, ibunya adalah Nyimas Rara Santang (Syarifah Mudaim), putri dari Prabu Siliwangi, penguasa Kerajaan Pajajaran (Sunda-Hindu).

Genealogi hibrida ini memberikannya modal sosial politik (*social-political capital*) yang luar biasa. Di mata komunitas pedagang internasional (Arab, Persia, Gujarat), ia sangat dihormati sebagai seorang *Sayyid* dengan literasi Islam global. Di sisi lain, di mata rakyat Pasundan dan elit Keraton Pajajaran, ia bukanlah "penjajah asing", melainkan cucu langsung dari Sri Baduga Maharaja (Prabu Siliwangi) yang memiliki hak konstitusional atas takhta di Tatar Sunda. Modal inilah yang membuat Sunan Gunung Jati mampu mendeklarasikan kemerdekaan Cirebon (yang sebelumnya merupakan vasal Demak) dengan sangat mulus dan diterima oleh masyarakat luas (Ricklefs, 2006).

B. Visi Maritim: Menguasai Selat Sunda dan Membangun Banten Kecerdasan geopolitik Sunan Gunung Jati terlihat dari keputusannya untuk tidak hanya mengandalkan pesisir Cirebon. Denys Lombard (1990) dalam *Nusa Jawa: Silang Budaya* mencatat bahwa Sunan Gunung Jati memahami betul pergeseran rute perdagangan global pasca jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 M. Saudagar Muslim internasional memboikot Selat Malaka dan beralih menggunakan rute pantai barat Sumatra, melintasi Selat Sunda, untuk mencapai pusat rempah Nusantara.

Untuk mengamankan urat nadi ekonomi ini, Sunan Gunung Jati mengirim putranya, Maulana Hasanuddin, untuk menyebarkan Islam dan membangun pangkalan politik di Banten. Banten saat itu adalah pelabuhan lada terpenting milik Kerajaan Pajajaran. Melalui pendekatan dakwah yang mengombinasikan kekuatan ekonomi dan mistisisme kebal senjata (untuk menarik simpati masyarakat Banten yang menyukai ilmu kanuragan), Maulana Hasanuddin berhasil mendirikan Kesultanan Banten. Dengan Banten di bawah kendali putranya dan Cirebon di bawah kendalinya langsung, Sunan Gunung Jati sukses memblokir secara total pengaruh ekonomi Kerajaan Pajajaran di pesisir utara.

C. Perang Kosmik: Pembebasan Sunda Kelapa (1527) Puncak dari strategi kenegaraan militeristik Sunan Gunung Jati terjadi pada peristiwa Sunda Kelapa. Menyadari pelabuhan-pelabuhan utama mereka (Banten dan Cirebon) direbut secara organik oleh kekuatan Islam, Kerajaan Pajajaran yang semakin terdesak akhirnya meminta bantuan militer kepada Portugis di Malaka. Pada tahun 1522, terjalin perjanjian internasional antara Pajajaran dan Portugis (ditandai dengan prasasti *Padrão*), di mana Portugis diizinkan membangun benteng di Sunda Kelapa sebagai imbalan bantuan perlindungan militer terhadap ekspansi Islam.

Sunan Gunung Jati membaca manuver ini sebagai ancaman eksistensial (*existential threat*). Jika Portugis berhasil membangun pangkalan militer di Sunda Kelapa, hal itu bukan hanya ancaman bagi Demak dan Cirebon, tetapi ancaman bagi kedaulatan umat Islam Nusantara. Merespons krisis

ini, Sunan Gunung Jati mengorkestrasi sebuah aliansi militer Demak-Cirebon dengan menunjuk menantu yang juga panglima perang kepercayaannya, **Fatahillah** (Fadhullah Khan, seorang ulama-militer asal Pasai yang eksodus akibat Portugis), untuk menyerang Sunda Kelapa sebelum armada Portugis datang dengan kekuatan penuh (Tjandrasasmita, 2009).

Pada 22 Juni 1527, pasukan koalisi Islam pimpinan Fatahillah berhasil merebut Sunda Kelapa secara mutlak dan menghancurkan armada Portugis pimpinan Francisco de Sá. Untuk merayakan kemenangan yang diyakini sebagai pertolongan Allah tersebut, Sunan Gunung Jati dan Fatahillah mengubah nama Sunda Kelapa menjadi **Jayakarta** (kini Jakarta). Nama ini diambil secara harfiah dari Al-Qur'an Surat Al-Fath ayat 1: *Inna fatahnalaka fathan mubina* (Kemenangan yang gilang-gemilang). Ini adalah sebentuk semiotika politik yang mendeklarasikan bahwa hegemoni Islam kini resmi menggantikan tatanan Hindu-Sunda di Jawa Barat.

6.3 Ekspansi Militer Demak-Cirebon dan Hubungan Diplomatik Internasional

Keberhasilan Islamisasi di Jawa tidak beroperasi dalam ruang vakum yang terisolasi dari dinamika politik global. Pada abad ke-16, perairan Nusantara telah menjadi arena perebutan hegemoni antara kekuatan maritim Eropa (Portugis) dan jaringan dagang Muslim internasional. Menghadapi ancaman geopolitik berskala global ini, Sunan Kudus dan Sunan Gunung Jati tampil sebagai arsitek utama aliansi strategis Demak-Cirebon. Keduanya meletakkan fondasi kebijakan luar negeri (*foreign policy*) yang memadukan pertahanan militer dengan diplomasi internasional untuk melindungi kedaulatan Nusantara.

Dalam fikih ketatanegaraan Islam, diplomasi internasional dan hubungan luar negeri didasarkan pada prinsip keadilan dan penghormatan terhadap entitas lain selama tidak ada invasi militer. Al-Qur'an secara eksplisit menggariskan parameter politik luar negeri yang damai dan berkeadilan:

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.” [QS. Al-Mumtahanah: 8].

Namun, ketika suatu negara Muslim menghadapi ancaman penjajahan fisik dan pengusiran—sebagaimana yang dipraktikkan oleh Imperium Portugis di Malaka (1511 M)—maka respons militer (ekspansi defensif) menjadi kewajiban konstitusional. Etika peperangan militer dan perjanjian diplomatik ini sangat dijaga, sebagaimana diperingatkan oleh Rasulullah SAW mengenai kesucian sebuah perjanjian internasional:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

“Dari Abdullah bin 'Amru RA, dari Nabi SAW beliau bersabda: ‘Barangsiapa membunuh orang mu'ahad (orang kafir yang memiliki perjanjian damai/diplomatik), maka ia tidak akan mencium bau surga. Padahal sesungguhnya bau surga itu dapat tercium dari jarak perjalanan empat puluh tahun.’” [HR. Bukhari No. 3166, Hadis Shahih].

A. Aliansi Strategis Poros Demak-Cirebon Untuk menghadapi ancaman infiltrasi Portugis di Jawa Barat, Demak dan Cirebon tidak beroperasi sendiri-sendiri. H.J. de Graaf dan Th.G. Pigeaud (1974) mencatat bahwa Sunan Gunung Jati menginisiasi sebuah "Poros Militer" melalui serangkaian pernikahan politik tingkat tinggi. Sunan Gunung Jati menikahkan putrinya dengan Pangeran Sabrang Lor (Pati Unus, Sultan Demak ke-2), dan kemudian panglima tertingginya, Fatahillah, dinikahkan dengan Ratu Ayu (saudara perempuan Sultan Trenggana dari Demak).

Ikatan kekerabatan ini menyatukan kekuatan tempur darat Demak yang dikomandoi oleh perwira seperti Sunan Kudus, dengan kekuatan armada laut Cirebon-Banten yang dipimpin oleh Fatahillah dan Maulana Hasanuddin. Aliansi ini bersifat mutlak karena Demak menyuplai logistik persenjataan dan prajurit pesisir, sementara Cirebon memberikan legitimasi teritorial atas tanah Pasundan.

B. Invasi Preemptive: Mencegah Rantai Kolonialisme Portugis Ekspansi militer Demak-Cirebon ke wilayah Jawa Barat (seperti penaklukan Sunda Kelapa pada 1527) sering kali disalahpahami oleh sejarawan tradisional Barat sebagai "agresi Islam terhadap kerajaan Hindu lokal". Analisis sosiologi sejarah dari Uka Tjandrasmita (2009) mendekonstruksi bias ini. Tindakan tersebut dalam doktrin militer modern adalah sebuah *preemptive strike* (serangan pencegahan).

Pajajaran telah menandatangani perjanjian dengan Portugis (1522) yang memberikan hak kepada armada Katolik tersebut untuk membangun loji benteng militer di muara Ciliwung. Sunan Gunung Jati menyadari bahwa doktrin penjelajahan Portugis dilandasi oleh *Padroado Real*, sebuah mandat dari Paus di Roma untuk menaklukkan wilayah non-Kristen dan memonopoli perdagangan rempah di seluruh dunia. Jika Portugis diizinkan membangun benteng di Sunda Kelapa, hal itu akan mengunci jalur pelayaran Selat Sunda dan mencekik perekonomian Demak-Cirebon. Oleh karena itu, ekspedisi Fatahillah bukanlah sekadar ekspansi demografis, melainkan operasi kontra-intelijen dan perang kemerdekaan dini untuk menggagalkan rantai kolonialisme Eropa di Jawa.

C. Hubungan Diplomatik Global: Relasi Tiongkok dan Utsmaniyah Kedaulatan yang dibangun oleh Sunan Gunung Jati dan Demak tidak hanya diakui di Nusantara, tetapi juga memiliki resonansi global. Denys Lombard (1990) menguraikan bahwa Kesultanan Cirebon dan Banten memelihara hubungan diplomatik dan dagang yang luar biasa kosmopolitan dengan Dinasti Ming (Tiongkok). Sunan Gunung Jati sendiri tercatat menikahi Putri Ong Tien dari Tiongkok, yang mengamankan transfer teknologi metalurgi, pembuatan keramik, dan memperkuat aliansi saudagar Tionghoa-Muslim di pesisir utara dengan keraton Islam.

Secara geostrategis, Azyumardi Azra (2004) mencatat bahwa penguasa Nusantara masa itu (terutama Aceh yang bersekutu erat dengan Demak/Banten) telah mulai membangun korespondensi dengan Kesultanan Utsmaniyah (Ottoman) di Turki. Penggunaan meriam-meriam berkaliber besar (*lela* dan *rentaka*) oleh armada Demak pimpinan Pati Unus ketika menyerang Malaka pada tahun 1513 dan 1521, mengindikasikan adanya transfer teknologi militer dari Timur Tengah. Bukti-bukti arkeologis berupa inskripsi meriam yang menggunakan aksara Arab-Pegon menunjukkan bahwa Demak dan Cirebon telah mengimpor dan memodifikasi teknologi artileri dari Turki dan Gujarat untuk mengimbangi meriam *galeon* Portugis.

Kesimpulan Bab 6 Sunan Kudus dan Sunan Gunung Jati merepresentasikan elemen *hard power* (kekuatan militer dan hukum) dari institusi Walisongo, tanpa harus kehilangan sentuhan *soft power* (toleransi dan diplomasi). Sunan Kudus meletakkan tata hukum (fikih ketatanegaraan) yang menjaga stabilitas Demak dari dalam, sembari mempraktikkan toleransi arsitektural yang cemerlang. Sementara itu, Sunan Gunung Jati membentangkan kekuasaan geopolitik ke wilayah Barat, mendirikan Cirebon dan Banten, serta memukul mundur kekuatan imperialisme Portugis. Melalui peran sentral kedua tokoh ini, Walisongo terbukti bukan sekadar majelis spiritual, melainkan sebuah dewan revolusi yang melahirkan negara berdaulat dan disegani di pentas diplomasi internasional.

DAFTAR PUSTAKA BAB 6

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr HJ de Graaf* (Vol. 70). Martinus Nijhoff.

Guillot, C. (1990). *The Sultanate of Banten*. Gramedia Book Publishing Division.

Lombard, D. (1990). *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire Globale* (Nusa Jawa: Silang Budaya). Éditions de l'EHESS.

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

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

BAB 7: FENOMENA SYEKH SITI JENAR: TRAGEDI SEJARAH ATAU KONSTRUKSI BABAD?

7.1 *Wahdatul Wujud* (Manunggaling Kawula Gusti) dalam Konteks Mistisisme Islam-Jawa

Dalam epos historiografi Islam Nusantara, tidak ada figur yang memicu polarisasi sedemikian ekstrem selain Syekh Siti Jenar (dikenal pula sebagai Syekh Abdul Jalil atau Sunan Jepara). Diskursus mengenai dirinya sering kali terjerembap dalam dua kutub romantisasi: ia dipuja sebagai martir kebebasan berpikir (sufi sejati yang dihukum oleh tirani syariat), atau dihakimi secara absolut sebagai penganut bidah yang merusak kemurnian Islam. Untuk membedah tragedi ini secara akademis, kita harus masuk ke akar persoalan teologis dan sosiologisnya: diskursus *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud) dan transformasinya menjadi *Manunggaling Kawula Gusti* di tanah Jawa.

Secara teologis, perdebatan tentang kedekatan ontologis antara Pencipta (Khaliq) dan makhluk memiliki landasan tekstual dalam Al-Qur'an. Kaum sufi, termasuk Siti Jenar, sering kali menyandarkan doktrin esoteris mereka pada interpretasi harfiah dari ayat-ayat mutasyabihat yang menekankan imanensi Tuhan, seperti:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.” [QS. Qaf: 16].

Serta ayat yang menyinggung kehadiran Tuhan di segala penjuru kosmos:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Dan milik Allah timur dan barat. Ke manapun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.” [QS. Al-Baqarah: 115].

Pemahaman mengenai kedekatan ini sejatinya diajarkan dalam ortodoksi Islam melalui konsep *Ihsan*, sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: ... قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

“Dari Umar bin Khattab ia berkata: ... (Jibril) bertanya lagi: ‘Beritahukanlah kepadaku tentang *Ihsan*.’ Nabi SAW menjawab: ‘Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu.’” [HR. Muslim No. 8, Hadis Shahih].

Namun, di tangan Syekh Siti Jenar, interpretasi tasawuf ini ditarik melampaui batas epistemologi ortodoks (Ihsan) menuju ranah peleburan esensi (Panteisme ekstrem).

A. Akar Epistemologis *Wahdatul Wujud* Ajaran Syekh Siti Jenar tidak lahir dari ruang hampa. Azyumardi Azra (2004) dan P.J. Zoetmulder (1995) melacak genealogis keilmuan ini bersumber dari tradisi tasawuf falsafi Timur Tengah, khususnya ajaran *Wahdatul Wujud* rumusan Muhyiddin Ibnu Arabi dan tradisi *Syatahat* (ekstase spiritual) Husain bin Mansur Al-Hallaj yang dihukum mati pada abad ke-10 di Baghdad karena meneriakkan "Ana Al-Haqq" (Akulah Sang Kebenaran).

Dalam ontologi *Wahdatul Wujud* versi Siti Jenar, wujud yang hakiki di alam semesta ini hanyalah satu, yaitu Wujud Allah. Alam semesta dan manusia hanyalah ilusi, bayangan, atau manifestasi (tajalli) dari Dzat Ilahi. Oleh karena itu, tujuan tertinggi seorang pejalan spiritual (salik) adalah menyadari ketiadaan dirinya dan melebur kembali ke dalam Wujud Absolut tersebut.

B. Adaptasi Kultural: *Manunggaling Kawula Gusti* Tragedi mulai terjadi ketika doktrin elitis dari Baghdad dan Andalusia ini ditransmisikan ke masyarakat pedesaan Jawa. Mark Woodward (1989) mencatat bahwa masyarakat Jawa saat itu masih memiliki memori kolektif yang kuat terhadap teologi Hindu-Buddha, khususnya doktrin penyatuan *Jivatman* (roh individu) dengan *Paramatman* (Roh Semesta), serta konsep *Moksha* (pelepasan dari siklus reinkarnasi menuju penyatuan dengan dewa tertinggi).

Syekh Siti Jenar menerjemahkan *Wahdatul Wujud* ke dalam terminologi lokal menjadi **Manunggaling Kawula Gusti** (Menyatunya Hamba dengan Tuhan). Terminologi ini sangat memikat hati masyarakat Jawa awam (abangan) yang sebelumnya merasa terbebani oleh aturan fikih (syariat) Demak yang ketat dan arabosentris. Ajaran Siti Jenar menawarkan "jalan pintas" (*shortcut*) mistik menuju Tuhan tanpa harus direpotkan oleh birokrasi ritual, kasta, maupun tata krama keraton (Simuh, 1988).

C. Implikasi Sosiologis dan Runtuhnya Syariat (*Taklif*) Jika ajaran Siti Jenar hanya berhenti sebagai perdebatan filosofis di ruang tertutup, Walisongo mungkin tidak akan bertindak represif. Namun, ketika ajaran ini dibawa ke ruang publik, ia melahirkan patologi sosial yang sangat berbahaya bagi stabilitas negara baru Demak.

Konsekuensi logis paling fatal dari doktrin *Manunggaling Kawula Gusti* adalah gugurnya kewajiban syariat (Gugur *Taklif*). Logika massanya sederhana: "Jika saya sudah menyatu dengan Tuhan, untuk apa saya menyembah Tuhan? Siapa yang menyembah dan siapa yang disembah jika keduanya adalah entitas yang sama?" Akibatnya, pengikut Siti Jenar mulai meremehkan salat lima waktu, puasa, dan zakat (Ricklefs, 2006).

Lebih jauh lagi, ajaran ini memicu disobedient (pembangkangan sipil) terhadap otoritas hukum negara. Pengikut Siti Jenar tidak mau lagi tunduk kepada Sultan Demak maupun hukum pidana yang ditetapkan oleh Mahkamah Qadhi (Sunan Kudus). Bagi mereka, menaati aturan negara adalah bentuk kemusyrikan baru karena merendahkan derajat manusia yang "setara" dengan Tuhan. Institusi Walisongo, khususnya faksi syariat ortodoks seperti Sunan Kudus dan Sunan Ampel, melihat fenomena Siti Jenar bukan sekadar aliran sesat teologis, melainkan sebuah

subversi (*makar*) sosiopolitik yang mengancam kohesi masyarakat dan eksistensi tatanan peradaban Islam yang baru dibangun dengan susah payah.

7.2 Sidang Para Wali dan Eksekusi Siti Jenar: Fakta Yurisprudensi vs Legenda Subversif

Puncak dari ketegangan sosiopolitik akibat ajaran *Manunggaling Kawula Gusti* bermuara pada satu peristiwa paling dramatis dalam historiografi Islam Jawa: pengadilan dan eksekusi Syekh Siti Jenar oleh dewan Walisongo. Peristiwa ini telah direproduksi selama berabad-abad dalam berbagai naskah sastra pedalaman, menciptakan kabut mitos yang mengaburkan batas antara yurisprudensi negara (*fiqh siyasah*) dan legenda subversif. Untuk meletakkan sejarah pada proporsi akademisnya, kita harus membedah peristiwa ini melalui kacamata Hukum Tata Negara Islam (konstitusi Demak) dan memisahkannya dari romantisasi sastra mistik.

Dalam epistemologi tata negara Islam, menjaga stabilitas tatanan masyarakat (*hifz al-ummah*) dan keamanan negara dari ancaman disintegrasi (*makar*) adalah kewajiban konstitusional tertinggi. Al-Qur'an secara tegas memberikan landasan hukum pidana mati (*hadd*) bagi gerakan-gerakan yang berupaya merusak kedaulatan dan menyebarkan kekacauan (*fasad*) di muka bumi:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأَجْرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“*Sesungguhnya balasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.*” [QS. Al-Ma'idah: 33].

Prinsip pencegahan *makar (bughat)* ini diperjelas dalam yurisprudensi Nabi SAW, yang secara eksplisit melarang segala bentuk agitasi yang bertujuan memecah belah persatuan umat di bawah satu kepemimpinan negara yang sah:

عَنْ عَرْفَجَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ

“*Dari 'Arfajah ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: 'Barangsiapa yang datang kepada kalian, sementara urusan (kepemimpinan) kalian telah bersatu di bawah seorang laki-laki (pemimpin), lalu ia bermaksud mematahkan tongkat kalian atau memecah belah jamaah kalian, maka bunuhlah ia.*” [HR. Muslim No. 1852, Hadis Shahih].

A. Konstruksi Legenda: Babad dan Dramatisasi Martir Spiritual Historiografi tradisional, khususnya naskah-naskah keraton Mataram (seperti *Babad Tanah Jawi* dan *Serat Centhini*), mengonstruksi eksekusi Siti Jenar dengan nuansa magis yang sangat pekat. Diceritakan bahwa saat dieksekusi oleh Sunan Kudus, darah yang memancar dari tubuh Siti Jenar berwarna putih, lalu berubah merah dan berbau harum. Bahkan, jasadnya dikisahkan menghilang atau digantikan oleh

bangkai anjing/cacing, sementara suara gaibnya masih terdengar menggaungkan kebenaran *Wahdatul Wujud* (Rinkes, 1911).

Mengapa sastra Jawa memproduksi legenda ini? D.A. Rinkes (1911) dan P.J. Zoetmulder (1995) menganalisis bahwa naskah-naskah ini diciptakan oleh para pujangga keraton pada abad ke-18 dan ke-19 yang memiliki simpati terhadap kebatinan. Narasi tersebut adalah bentuk perlawanan diam-diam (*hidden transcript*) dari penganut mistik sinkretis terhadap hegemoni kaum syariat ortodoks (santri). Dengan mendramatisir eksekusi, Siti Jenar diangkat menjadi seorang martir spiritual agung—seolah-olah Walisongo membunuhnya karena iri atau gagal mencapai derajat spiritual setinggi Siti Jenar. Pembacaan harfiah terhadap babad ini justru akan menjebak peneliti ke dalam mitologi antinomian (anti-hukum).

B. Fakta Yurisprudensi: Ancaman Makar (*Bughat*) dan *Zindiq* Menyingkirkan selubung mitos, realitas sosiopolitik abad ke-16 menunjukkan fakta yang jauh lebih rasional. Kesultanan Demak saat itu baru saja berdiri dan masih dalam tahap konsolidasi wilayah. Doktrin *Manunggaling Kawula Gusti* yang diajarkan Siti Jenar di padepokannya (Krendhasawa) telah bertransformasi dari sekadar diskursus filsafat menjadi gerakan pembangkangan sipil yang sangat terstruktur.

Mark Woodward (1989) mencatat bahwa pengikut Siti Jenar secara massal mulai menolak membayar *upeti* (pajak) kepada Kesultanan Demak. Mereka juga memboikot salat Jumat di Masjid Agung Demak, yang pada masa itu bukan sekadar tempat ibadah ritus, melainkan simbol sumpah setia (baiat) warga negara terhadap Sultan yang bertindak sebagai *Amirul Mukminin* (Pemimpin Orang Beriman). Penolakan salat Jumat secara politis diartikan sebagai deklarasi pemisahan diri (separatisme).

Selain itu, Syekh Siti Jenar dituduh sebagai *Zindiq* (heretik yang merusak tatanan sosial dari dalam). Dalam Fikih Syafi'i yang dianut oleh Kesultanan Demak, seorang penyebar ajaran *zindiq* yang memicu *bughat* (pemberontakan) harus dibawa ke Mahkamah Negara. Eksekusi mati (hukum *qishash/ta'zir*) dijatuhkan melalui sidang majelis yang dipimpin oleh Sunan Giri sebagai Mufti Tertinggi dan dieksekusi oleh Sunan Kudus sebagai Qadhi (Hakim Militer Negara). Jadi, eksekusi ini murni merupakan penegakan Hukum Tata Negara (*Fiqh Siyasa*), bukan pembunuhan bermotif dengki atau ketidaktahuan teologis (Azra, 2004).

C. Preseden Historis Global: Paralelisme dengan Al-Hallaj Keputusan Walisongo sering kali dianggap kejam oleh pengamat modern yang memandang sejarah abad ke-16 dengan kaca mata Hak Asasi Manusia abad ke-21. Namun, secara historis, dewan Walisongo beroperasi dalam kerangka standar hukum kenegaraan Islam Abad Pertengahan. Para wali adalah cendekiawan internasional yang sangat memahami preseden sejarah.

Kasus Siti Jenar merupakan *repetisi historis* (pengulangan sejarah) dari peristiwa di Timur Tengah (Ricklefs, 2006). Pada tahun 922 M, Khalifah Bani Abbasiyah mengeksekusi mati tokoh sufi Husain bin Mansur Al-Hallaj karena ajaran *Ana al-Haqq* yang memicu instabilitas sosial. Demikian pula pada tahun 1191 M, Sultan Salahuddin Al-Ayyubi (melalui putranya) mengeksekusi filsuf Iluminasi (Isyraqiyah), Syihabuddin Yahya As-Suhrawardi (dikenal sebagai

Suhrawardi Al-Maqtul), di Aleppo karena pandangan filsafatnya berpotensi memecah belah solidaritas umat yang sedang berjuang dalam Perang Salib.

Walisongo melihat Demak sedang menghadapi ancaman imperialisme Portugis di perairan Utara Jawa. Dalam situasi genting (*state of emergency*) tersebut, soliditas umat (persatuan akidah dan ketaatan hukum) adalah harga mati. Pembiaran terhadap gerakan Siti Jenar dan pengikutnya (seperti Ki Ageng Pengging) akan mengakibatkan demilitarisasi masyarakat dan keruntuhan Demak dari dalam akibat perang saudara. Oleh karena itu, pengorbanan satu faksi mistik dianggap sebagai keharusan politik (*political necessity*) demi menyelamatkan eksistensi negara dan kemurnian tauhid massal.

7.3 Dampak Sosiopolitik: Standarisasi Ortodoksi (Syariat) di Kesultanan Demak

Eksekusi Syekh Siti Jenar dan tokoh-tokoh pengikutnya (seperti Ki Ageng Pengging) bukanlah akhir dari dinamika mistisisme di Jawa, melainkan titik tolak bagi sebuah rekayasa sosial-politik berskala besar. Pasca-tragedi tersebut, dewan Walisongo dan Kesultanan Demak menyadari bahwa sebuah imperium yang baru lahir tidak akan bisa bertahan tanpa adanya unifikasi ideologi dan kepastian hukum. Peristiwa Siti Jenar memaksa Demak untuk melakukan standarisasi ortodoksi berlandaskan faham *Ahlussunnah wal Jama'ah* (teologi Asy'ariyah dan fikih mazhab Syafi'i) sebagai hukum positif negara.

Dalam falsafah ketatanegaraan Islam, ketaatan kepada hukum konstitusi yang disepakati (syariat negara) adalah manifestasi dari ketaatan kepada Tuhan, guna mencegah anarki. Al-Qur'an meletakkan hierarki kepatuhan ini secara jelas:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” [QS. An-Nisa: 59].

Ayat ini menegaskan bahwa perselisihan teologis atau sosial (*tanaza'tum*) tidak boleh diselesaikan melalui pemberontakan sekte-sekte mistik, melainkan harus dikembalikan pada supremasi hukum (Al-Qur'an, Sunnah, dan konsensus negara). Hal ini diperkuat oleh peringatan Rasulullah SAW tentang bahaya sektarianisme yang memisahkan diri dari konsensus mayoritas (*Al-Jama'ah*):

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: خَطَبْنَا عُمَرَ بِالْجَابِيَةِ فَقَالَ: ... عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِنْسَانِ أْبَعَدُ مَنْ أَرَادَ بَحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ

“Dari Ibnu Umar, ia berkata: Umar berkhotbah di hadapan kami di Al-Jabiyah, ia berkata: ‘... Wajib atas kalian untuk berpegang teguh pada Al-Jama'ah (kesatuan umat/mayoritas) dan jauhilah perpecahan. Karena sesungguhnya setan itu bersama orang yang sendirian, dan ia lebih jauh dari dua orang. Barangsiapa yang menginginkan bagian tengah (tempat terbaik) di surga,

maka hendaklah ia selalu menetap bersama Al-Jama'ah.''' [HR. Tirmidzi No. 2165, Derajat: Shahih].

A. Konsolidasi Hukum: Fikih Syafi'i sebagai Dasar Negara Dampak paling instan dari peradilan Siti Jenar adalah ditetapkannya garis demarkasi yang tegas antara ajaran sesat (heresi) dan ajaran resmi negara. Azyumardi Azra (2004) dan Jajat Burhanudin (2012) mencatat bahwa dewan Walisongo secara institusional mensterilkan kurikulum pesantren dari kitab-kitab tasawuf falsafi ekstrem (seperti karya Al-Hallaj dan sekte-sekte emanasi).

Sebagai gantinya, Walisongo menjadikan kitab *Ihya Ulumuddin* karya Imam Al-Ghazali sebagai standar emas untuk mempelajari tasawuf. Al-Ghazali dipelajari karena ia berhasil merekonsiliasi antara tasawuf (pengalaman batin) dengan fikih (hukum lahiriah). Syariat tidak lagi dianggap sebagai "kulit" yang bisa dibuang setelah mencapai "isi" (hakikat), melainkan dipandang sebagai instrumen mutlak (*conditio sine qua non*) untuk mencapai *ma'rifatullah*. Dengan demikian, Kesultanan Demak tidak menolak tasawuf, melainkan melembagakan *Tasawuf Akhlaki* yang koheren dengan tertib sosial.

B. Penguatan Mahkamah Surambi (Peradilan Agama) Secara kelembagaan, eksekusi Siti Jenar memberikan otoritas absolut kepada institusi masjid sebagai Mahkamah Agung. Di Demak, serambi (halaman depan) Masjid Agung difungsikan sebagai *Pradata Agama* atau Mahkamah Surambi. M.C. Ricklefs (2006) dalam *Mystic Synthesis in Java* menjelaskan bahwa Mahkamah Surambi ini bertugas mengadili kasus-kasus besar yang mengancam akidah umat dan kedaulatan negara.

Hukum pidana Islam (*Jinayah*) diberlakukan secara efektif. Para ulama (penghulu dan qadhi) ditempatkan dalam struktur birokrasi elit yang sejajar, atau bahkan dalam masalah hukum tertentu, lebih tinggi dari adipati. Hegemoni para ahli syariat (golongan santri ortodoks) ini mengamankan pesisir utara Jawa dari anarki filosofis selama masa kejayaan Demak. Kesultanan dikelola secara teknokratis, bukan melalui wangsit atau intuisi mistik kaum *klenik*.

C. Resistensi Klandestin dan Lahirnya Abangan Namun, setiap represi politik akan melahirkan gerakan bawah tanah (*clandestine*). Mark Woodward (1989) mengobservasi bahwa secara sosiologis, pemusnahan Syekh Siti Jenar dan Ki Ageng Pengging tidak serta-merta mematikan gagasan *Manunggaling Kawula Gusti*. Sisa-sisa pengikut Siti Jenar menyingkir ke pedalaman, ke wilayah agraris (Pajang dan Mataram), menjauh dari otoritas pesisir Demak yang ketat.

Di pedalaman yang sarat dengan residu kebudayaan Majapahit, ajaran *Wahdatul Wujud* ini berinkulturasi kembali dengan animisme dan kebatinan Jawa. Mereka memendam kebencian historis terhadap golongan syariat (kaum pesisir/santri). Fenomena inilah yang kelak melahirkan dikotomi sosiologis Jawa yang terkenal: **Santri** (Muslim ortodoks yang taat syariat) dan **Abangan/Kebatinan** (Muslim nominal yang berorientasi pada mistisisme dan menolak formalitas fikih).

Ketika pusat kekuasaan politik Jawa akhirnya bergeser dari pesisir (Demak) kembali ke pedalaman (Mataram Islam pada akhir abad ke-16), raja-raja Mataram seperti Sultan Agung dan Amangkurat secara politis menghidupkan kembali mistisisme ini untuk menundukkan sisa-sisa ulama pesisir.

Kisah Syekh Siti Jenar kemudian ditulis ulang oleh para pujangga keraton Mataram bukan sebagai pemberontak, melainkan sebagai korban dari tirani hukum fikih Demak (Florida, 1995).

Kesimpulan Bab 7 Fenomena Syekh Siti Jenar pada hakikatnya bukanlah sekadar tragedi teologis, melainkan krisis ketatanegaraan pertama yang menguji kematangan Kesultanan Demak. Eksekusinya adalah keputusan yurisprudensi (*Fiqh Siyasah*) yang rasional dan terukur oleh Walisongo untuk mencegah disintegrasi negara (*bughat*) dan anarki moral (*zindiq*). Keputusan ini sukses menjadikan ortodoksi Islam mengakar kuat dalam birokrasi dan pendidikan Nusantara, meskipun secara sosiologis, ia meninggalkan residu gerakan kebatinan (Abangan) yang memilih jalur klandestin dan kelak mewarnai dinamika politik Jawa hingga era modern.

DAFTAR PUSTAKA BAB 7

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.

Florida, N. K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Duke University Press.

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

Rinkes, D. A. (1911). *De Heiligen van Java (The Nine Saints of Java)*. Trans. H.M. Froger (1996). Malaysian Sociological Research Institute.

Simuh. (1988). *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

Zoetmulder, P. J. (1995). *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. KITLV Press.

BAB 8: KESIMPULAN: MEREKONSTRUKSI ULANG POSISI WALISONGO

8.1 Karomah dan Legenda: Antara Metafora Babad dan Keterbatasan Memori Kolektif

Sebagai penutup dari telaah kritis historiografi dan sosiologi sejarah dalam buku ini, kita harus menghadapi satu pertanyaan konklusif: Bagaimana kita menempatkan berbagai *karomah* (keajaiban supranatural) yang terlanjur melekat pada identitas Walisongo dalam narasi sejarah Nusantara? Mendekonstruksi mitos bukan berarti kita bersikap sekuler dan menolak intervensi Ilahi dalam sejarah, melainkan mendudukkan fenomena kewalian pada proporsi epistemologis yang benar, sesuai dengan standar teologi Islam dan rasionalitas ilmu sejarah.

Dalam ortodoksi Islam, *karomah* adalah kejadian luar biasa yang diberikan Allah kepada hamba-Nya yang saleh, namun ia bukanlah tujuan akhir dari sebuah laku spiritual, apalagi alat untuk pamer kesaktian. Ulama tasawuf terkemuka, seperti Imam Abu Qasim Al-Qusyairi dalam *Risalah Al-Qushayriyyah*, menegaskan prinsip fundamental: *Al-Istiqamatu khairun min alfi karamah* (Keteguhan dalam ketaatan/syariat itu jauh lebih mulia daripada seribu karomah). Al-Qur'an sendiri mendefinisikan puncak "kewalian" sebagai kemampuan untuk istiqamah memegang tauhid di tengah berbagai ancaman, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya:

إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ

“*Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan, ‘Tuhan kami adalah Allah,’ kemudian mereka tetap istiqamah, maka malaikat akan turun kepada mereka (dengan berkata), ‘Janganlah kamu takut dan janganlah kamu bersedih hati; dan bergembiralah dengan surga yang telah dijanjikan kepadamu.’*” [QS. Fussilat: 30].

Hadis Nabi SAW juga meletakkan ukuran kemuliaan seseorang bukan pada kemampuannya menembus hukum fisika, melainkan pada kebersihan hatinya dari niat buruk dan integritasnya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: كُلُّ مَخْمُومِ الْقَلْبِ صَدُوقِ اللِّسَانِ

“*Dari Abdullah bin 'Amru, ia berkata: Ditanyakan kepada Rasulullah SAW, ‘Manusia macam apakah yang paling utama?’ Beliau menjawab: ‘Setiap orang yang memiliki hati yang makhmum (bersih/bertakwa) dan lisan yang jujur.’*” [HR. Ibnu Majah No. 4216, Derajat: Shahih].

A. Keterbatasan Memori Kolektif (*Collective Memory Limitation*) Jika parameter teologisnya sedemikian rasional, lalu dari mana datangnya legenda kesaktian Walisongo yang melampaui batas nalar tersebut? Jawabannya terletak pada kelemahan tradisi lisan (*oral tradition*) dan keterbatasan memori kolektif masyarakat masa lampau.

Jan Vansina (1985) dalam karya babonnya *Oral Tradition as History* menjelaskan bahwa memori kolektif suatu masyarakat lisan hanya mampu bertahan secara faktual selama maksimal tiga hingga empat generasi (sekitar 100-120 tahun). Setelah melewati batas waktu tersebut, tanpa adanya

tradisi tulisan empiris, fakta sejarah akan mengalami distorsi, hiperbola, dan peleburan (*amalgamation*) dengan mitos lokal.

Walisongo beroperasi secara aktif pada kurun waktu abad ke-15 hingga awal abad ke-16. Namun, naskah-naskah babad yang merekam kisah mereka (seperti *Babad Tanah Jawi* versi Mataram) baru mulai ditulis dan dikodifikasikan secara massal pada abad ke-18. Terdapat kekosongan waktu (*time gap*) lebih dari dua abad lamanya. Dalam rentang waktu kosong itulah, sosok Walisongo yang nyata diromantisasi oleh ingatan komunal masyarakat desa, dan seiring berjalannya waktu, distorsi tersebut dibakukan menjadi teks sejarah resmi keraton.

B. Metafora Babad: Kesaktian sebagai Simbol Hegemoni Rasional Selain keterbatasan ingatan, pembacaan terhadap historiografi tradisional Jawa mensyaratkan pemahaman terhadap "bahasa *sanepo*" (metafora/alegori sastra). Nancy K. Florida (1995) dan M.C. Ricklefs (2006) secara konsisten mengingatkan bahwa pujangga keraton masa lalu tidak berniat menulis sejarah positivistik (*histoire événementielle*), melainkan sejarah yang profetik dan berfungsi sebagai alat legitimasi politik.

Kesaktian atau *karomah* Walisongo dalam teks-teks klasik tersebut sejatinya adalah instrumen sastra untuk menjelaskan realitas **superioritas rasional dan hegemonik**. Sebagai contoh:

1. **Mitos Mengubah Tanah menjadi Emas:** Kisah Sunan Bonang atau Sunan Kalijaga yang dikisahkan mampu mengubah buah aren atau tanah menjadi kepingan emas, secara historis-sosiologis adalah metafora atas kepiawaian mereka dalam **manajemen ekonomi agraris dan perdagangan**. Mereka memperkenalkan sistem pertanian, irigasi, dan akses ke pasar internasional (jalur sutra maritim) yang mampu mengubah wilayah tandus Jawa menjadi lumbung komoditas yang menghasilkan kekayaan luar biasa ("emas") bagi kesejahteraan rakyat.
2. **Mitos Menaklukkan Penjahat Sakti Tanpa Menyentuh:** Kisah-kisah penundukkan tokoh Hindu sakti hanya dengan isyarat tongkat atau tatapan mata, merupakan alegori dari **superioritas intelektual dan diplomasi**. Walisongo tidak menggunakan kekuatan koersif (pedang) untuk menundukkan sisa-sisa elit Majapahit, melainkan menggunakan argumentasi tauhid, keunggulan tata hukum (fikih), dan etika moral (*akhlakul karimah*) yang membuat lawan kehilangan argumen dan tunduk secara sukarela.
3. **Mitos Tiang Saka Total Masjid Demak:** Seperti yang dibahas sebelumnya, mengikat serpihan kayu (tatal) dengan kekuatan gaib adalah metafora dari kemahiran rekayasa teknik (arsitektur komposit), sekaligus metafora politik Sunan Kalijaga dalam "menyatukan kepingan-kepingan (faksi) masyarakat Jawa yang terpecah" untuk menopang satu atap negara Demak (Tjandrasmita, 2009).

C. Konklusi Sub-bab Memposisikan karomah Walisongo sebagai entitas metaforis tidak akan menurunkan derajat kewalian mereka. Sebaliknya, dekonstruksi ini justru mendudukan Walisongo pada posisi intelektual yang sesungguhnya. Mereka bukanlah tukang sihir atau dukun sakti yang menyelesaikan masalah umat dengan "simsalabim"; mereka adalah pemikir jenius, teknokrat peradaban, sosiolog ulung, dan ulama rasional yang bekerja keras meletakkan infrastruktur epistemologis, ekonomi, dan politik Islam di Nusantara dengan peluh dan strategi tingkat tinggi.

8.2 Walisongo sebagai Agen Perubahan Rasional, Intelektual, dan Peradaban

Setelah membedah berbagai dimensi mulai dari genealogi, strategi ekonomi, hingga manuver politik, kita sampai pada tesis utama buku ini: Walisongo bukan sekadar kumpulan pengelana mistik, melainkan sebuah dewan revolusioner yang bertindak sebagai agen perubahan (*agents of change*) yang rasional, intelektual, dan pembangun peradaban Nusantara. Keberhasilan mereka mengislamkan Jawa dan sebagian besar kepulauan Indonesia dalam waktu relatif singkat (sekitar satu setengah abad) tidak dapat dijelaskan hanya melalui "keajaiban", melainkan melalui penguasaan terhadap elemen-elemen peradaban yang sistematis.

Secara teologis, peran Walisongo sebagai penggerak perubahan peradaban selaras dengan prinsip Al-Qur'an bahwa perubahan nasib suatu bangsa harus dimulai dari transformasi kesadaran kolektif dan intelektualitas manusia itu sendiri:

لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ

“Baginya (manusia) ada malaikat-malaikat yang selalu menjaganya bergiliran, dari depan dan belakangnya. Mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya dan tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia.” [QS. Ar-Ra'd: 11].

Transformasi yang diusung Walisongo adalah perubahan dari tatanan mitis-asketis menuju tatanan rasional-teologis. Hal ini didukung oleh sabda Rasulullah SAW yang menekankan bahwa seorang Muslim yang kuat secara intelektual dan material lebih dicintai Allah karena kapasitasnya dalam melakukan perubahan nyata:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِي كُلِّ خَيْرٍ

“Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Seorang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah, dan pada masing-masingnya terdapat kebaikan.’” [HR. Muslim No. 2664, Hadis Shahih].

A. Modernitas dalam Tradisi: Literasi dan Birokrasi Salah satu sumbangan intelektual terbesar Walisongo adalah pengenalan tradisi literasi baru melalui penggunaan **Aksara Pegon** (huruf Arab yang disesuaikan dengan bahasa Jawa/Melayu). Merle Ricklefs (2006) dalam *Mystic Synthesis in Java* menggarisbawahi bahwa transisi dari tradisi lisan atau naskah Sanskerta yang elitis menuju literasi Pegon yang inklusif merupakan sebuah "demokratisasi pengetahuan". Ilmu agama, sains praktis, dan tata hukum tidak lagi menjadi monopoli kasta Brahmana, tetapi dapat dipelajari oleh seluruh lapisan masyarakat melalui sistem pesantren yang dirintis oleh Sunan Ampel.

Selain itu, Walisongo memperkenalkan birokrasi pemerintahan yang lebih modern di era Demak. Jabatan seperti *Qadhi* (hakim), *Khatib* (komunikator publik), dan *Syahbandar* (manajer ekonomi pelabuhan) menciptakan sistem tata kelola negara (*governance*) yang berbasis kompetensi

(meritokrasi) daripada sekadar hak waris kasta. Ini adalah lonjakan rasionalitas yang signifikan dalam struktur pemerintahan Nusantara abad ke-16 (Azra, 2004).

B. Penguasaan Teknologi Terapan Walisongo adalah para intelektual yang menguasai teknologi terapan pada zamannya. Uka Tjandrasasmita (2009) dalam analisis arkeologisnya menunjukkan keahlian para wali dalam:

1. **Hidrologi dan Pertanian:** Sunan Muria dan Sunan Drajat memperkenalkan teknik irigasi lereng dan pengelolaan mata air yang memungkinkan swasembada pangan bagi rakyat pedesaan.
2. **Metalurgi:** Sunan Kudus dan Sunan Gunung Jati membawa teknologi pengecoran logam tingkat lanjut untuk pembuatan alat pertanian serta persenjataan meriam (*lela*) yang vital untuk menghadapi ancaman militer Portugis.
3. **Arsitektur dan Tata Kota:** Desain Masjid Agung Demak dan tata ruang Alun-alun menunjukkan pemahaman mendalam tentang teknik sipil (akustik ruang, kekuatan struktur, dan ventilasi udara) yang diintegrasikan dengan estetika lokal.

C. Sosiologi Dakwah: Inklusi Sosial dan Egalitarianisme Agen perubahan Walisongo bekerja secara radikal dalam ranah sosiologi dengan menghapuskan sekat-sekat kasta. Jajat Burhanudin (2012) mencatat bahwa daya tarik Islam yang paling kuat bagi masyarakat Jawa saat itu adalah pesan kesetaraan manusia di hadapan Tuhan. Walisongo menciptakan ruang sosial baru di masjid dan pesantren di mana petani dan bangsawan dapat duduk bersama, belajar bersama, dan beribadah dalam satu barisan (*saf*). Inklusi sosial inilah yang menggerakkan "revolusi diam" yang meruntuhkan struktur sosial kuno Majapahit secara organis.

Dengan demikian, citra Walisongo sebagai figur pasif yang hanya duduk bertapa di dalam gua atau di pinggir sungai harus direvisi secara total. Mereka adalah kaum intelektual kosmopolitan yang aktif bergerak di pusat keramaian ekonomi dan politik. Mereka adalah individu-individu yang sangat berpendidikan, memahami konstelasi politik global, menguasai berbagai bahasa, dan memiliki visi jangka panjang untuk membangun sebuah peradaban maritim yang kuat, mandiri, dan bermartabat di bawah naungan kalimat tauhid.

8.3 Refleksi: Kontekstualisasi Dakwah Walisongo untuk Era Modern

Menutup seluruh rangkaian narasi kritis dalam buku ini, kita sampai pada sebuah refleksi krusial: apakah strategi peradaban yang dijalankan oleh Walisongo pada abad ke-15 dan ke-16 masih memiliki relevansi fungsional di era kontemporer yang sarat dengan disrupsi digital dan globalisasi? Merekonstruksi posisi Walisongo bukan sekadar upaya romantisme sejarah, melainkan penggalian nilai-nilai strategis (*core values*) untuk menjawab tantangan zaman. Walisongo telah mewariskan sebuah model dakwah yang moderat (*wasathiyah*), adaptif secara kultural, dan berorientasi pada pemberdayaan sosial yang sangat dibutuhkan dalam mengelola keberagaman di era modern.

Dalam perspektif teologi kontemporer, model Walisongo adalah pengejawantahan dari visi Islam sebagai umat yang moderat, yang bertindak sebagai saksi peradaban bagi kemanusiaan. Allah SWT berfirman mengenai identitas umat ini:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang pertengahan (moderat) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.” [QS. Al-Baqarah: 143].

Prinsip moderasi (*wasathiyah*) ini bukan berarti kompromi aqidah, melainkan kebijaksanaan dalam menempatkan kebenaran di tengah realitas sosial yang majemuk. Rasulullah SAW memberikan arahan fundamental tentang pentingnya kearifan dalam berinteraksi dengan dunia luar:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

“Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Kalimat hikmah (kebijaksanaan) itu adalah barang hilang milik orang mukmin. Maka di mana pun ia menemukannya, ia lebih berhak atasnya.’” [HR. Tirmidzi No. 2687, Derajat: Hasan].

A. Moderasi Beragama (Wasathiyah) di Tengah Polarisasi Di era modern yang sering kali terjebak dalam kutub ekstremisme agama dan liberalisme sekuler, model Walisongo menawarkan jalan tengah yang kokoh. Azyumardi Azra (2004) menyebutnya sebagai "Islam Nusantara" yang berakar pada ortodoksi namun lentur dalam praktik kultural. Walisongo mengajarkan bahwa agama harus hadir untuk memperbaiki masyarakat dari dalam, bukan dengan cara menghancurkan struktur sosial yang sudah ada.

Pendekatan ini sangat relevan untuk meredam polarisasi ideologis saat ini. Sebagaimana Sunan Kudus yang melarang penyembelihan sapi demi menghormati umat Hindu, atau Sunan Ampel yang merumuskan *Moh Limo* untuk memperbaiki moralitas tanpa kekerasan, dakwah modern harus mengedepankan etika publik (*public ethics*) dan kerukunan antarumat beragama. Walisongo membuktikan bahwa Islam dapat menjadi kekuatan integrasi nasional, bukan faktor disintegrasi.

B. Akulturasi Digital: Wayang Abad ke-21 Strategi "pembajakan semiotik" yang dilakukan Sunan Kalijaga terhadap wayang dan gamelan memberikan inspirasi besar bagi dakwah di era media baru. Jika pada abad ke-15 wayang adalah medium komunikasi massa yang paling efektif, maka saat ini algoritma media sosial, kecerdasan buatan (AI), dan budaya populer adalah "wayang" masa kini.

Refleksi atas dakwah Walisongo menuntut para intelektual Muslim modern untuk tidak bersikap fobia terhadap teknologi dan produk kebudayaan global. Sebaliknya, umat Islam harus mampu mengonversi konten digital, film, musik, dan seni kontemporer menjadi wadah bagi nilai-nilai tauhid dan kemanusiaan. Sebagaimana ditegaskan dalam filosofi dakwah Sunan Bonang, kebudayaan adalah instrumen; jika diisi dengan kebatilan maka ia akan merusak, namun jika diisi dengan kebenaran (*al-haq*), ia akan menjadi sarana hidayah yang elegan (Woodward, 1989).

C. Pemberdayaan Ekonomi dan Filantropi Transformatif Model Sunan Drajat dengan *Catur Piwulang*-nya memberikan dasar bagi pengembangan ekonomi syariat yang transformatif. Di tengah ketimpangan ekonomi global, dakwah tidak boleh hanya berhenti pada retorika ritual di

mimbar-mimbar masjid. Dakwah harus mewujudkan dalam bentuk *Social Enterprise*, lembaga zakat yang profesional, dan pemberdayaan ekonomi umat di akar rumput.

Filantropi Islam harus bergeser dari sekadar karitas (pemberian sesaat) menuju pemberdayaan yang memerdekakan manusia dari kemiskinan dan ketergantungan. Keberhasilan Walisongo menguasai urat nadi perdagangan di pesisir utara Jawa menunjukkan bahwa kedaulatan agama hanya dapat tegak jika didukung oleh kemandirian ekonomi. Hal ini sejalan dengan misi luhur dakwah untuk mengajak manusia menuju kemuliaan, sebagaimana firman Allah:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“Dan siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah dan mengerjakan kebajikan serta berkata, ‘Sungguh, aku termasuk orang-orang Muslim (yang berserah diri).’” [QS. Fussilat: 33].

D. Kesimpulan Akhir: Membumikan Tauhid dalam Peradaban Buku ini telah berupaya membedah realitas sejarah Walisongo dari balik tirai mitologi. Kesimpulan besar yang dapat kita ambil adalah: Walisongo berhasil melakukan transformasi peradaban karena mereka mampu menyatukan tiga pilar utama: kedalaman ilmu (*intelektualitas*), kearifan lokal (*kulturalitas*), dan aksi nyata dalam politik-ekonomi (*fungsionalitas*).

Mereka bukan sekadar legenda yang harus dikultuskan makamnya, melainkan inspirasi hidup yang harus diikuti jejak langkah strategisnya. Dakwah yang mereka bangun adalah dakwah yang memanusiakan manusia, dakwah yang menjaga alam, dan dakwah yang membela kaum marjinal. Inilah esensi dari nasehat yang jujur dalam beragama, sebagaimana sabda Nabi SAW:

عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّينُ النَّصِيحَةُ، فُلْنَا لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ

“Dari Tamim ad-Dari bahwasanya Nabi SAW bersabda: ‘Agama itu adalah nasehat.’ Kami bertanya: ‘Untuk siapa?’ Beliau menjawab: ‘Untuk Allah, untuk Kitab-Nya, untuk Rasul-Nya, untuk para pemimpin kaum muslimin, dan untuk kaum muslimin pada umumnya.’” [HR. Muslim No. 55, Hadis Shahih].

Dengan memahami fakta sejarah Walisongo secara jernih, kita tidak lagi terjebak dalam kemandekan mistisisme yang irasional, melainkan bergerak maju membangun peradaban Islam Nusantara yang inklusif, maju, dan berwibawa di kancan dunia.

DAFTAR PUSTAKA BAB 8

Alatas, I. F. (2021). *What Is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Princeton University Press.

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.

Florida, N. K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Duke University Press.

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

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. University of Wisconsin Press.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

EPILOG

Menatap Masa Depan Nusantara: Estafet Peradaban Walisongo di Era Kecerdasan Buatan (AI)

Perjalanan intelektual dan historis yang kita lalui dari Bab 1 hingga Bab 8 bukan sekadar upaya untuk mengenang masa lalu yang gemilang, melainkan sebuah ikhtiar untuk menjemput kembali "ruh" peradaban yang pernah diletakkan oleh sembilan orang bijak di tanah Jawa. Melalui dekonstruksi mitos dan rekonstruksi fakta, kita mendapati bahwa Walisongo bukanlah sekadar entitas mistik yang diam dalam kesunyian pertapaan, melainkan para **Arsitek Peradaban** yang menggunakan rasionalitas, strategi ekonomi, keahlian teknokratis, dan kearifan budaya untuk melakukan transformasi sosial paling revolusioner di Asia Tenggara.

1. Redefinisi Kewalian: Dari Mistisisme ke Saintifikasi Strategis

Hikmah terbesar bagi masyarakat modern dan para ulama saat ini adalah menyadari bahwa kekuatan dakwah Walisongo terletak pada **Kedaulatan Intelektual**. Mereka mengajarkan bahwa keberagamaan tidak boleh mematikan nalar. Keberhasilan mereka mengubah struktur sosial Majapahit yang kaku menjadi masyarakat Islam yang egaliter adalah bukti nyata dari sebuah *Social Engineering* (rekayasa sosial) yang sangat presisi.

Di era Kecerdasan Buatan (AI) saat ini, tantangan umat bukan lagi pada "adu kesaktian" fisik, melainkan pada **Hegemoni Algoritma** dan digitalisasi moral. Sebagaimana Sunan Kalijaga melakukan "pembajakan semiotik" terhadap wayang untuk menyuntikkan nilai tauhid, ulama zaman sekarang dituntut untuk melakukan "pembajakan teknologi" guna memastikan bahwa arus informasi digital tetap berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan dan ketuhanan.

2. Integrasi Ilmu: Sains, Teknologi, dan Spiritualitas

Buku ini telah membuktikan bahwa para Wali adalah pakar di bidangnya masing-masing: Sunan Muria dengan ekologi airnya, Sunan Kudus dengan teknik metalurginya, dan Sunan Gunung Jati dengan visi geopolitik maritimnya. Hikmah bagi akademisi dan praktisi pendidikan modern adalah perlunya mengakhiri dikotomi antara ilmu agama dan ilmu dunia.

Seorang Muslim di abad ke-21 haruslah menjadi "Muslim Paripurna": ahli dalam pemrograman komputer, kimia, atau astronomi, namun sekaligus memiliki kedalaman spiritualitas. Walisongo telah mencontohkan bahwa pembangunan masjid (spiritual) harus berjalan beriringan dengan pembangunan pasar (ekonomi) dan pelabuhan (teknologi).

3. Moderasi Beragama di Tengah Polarisasi

Tragedi sejarah Syekh Siti Jenar yang kita bedah di Bab 7 memberikan pelajaran pahit sekaligus berharga mengenai pentingnya menjaga keseimbangan antara **Esoterisme (Hakikat)** dan

Eksoterisme (Syariat). Walisongo mengajarkan bahwa stabilitas sebuah bangsa hanya bisa dijaga melalui supremasi hukum yang adil dan moderasi beragama (*Wasathiyah*).

Di era media sosial yang penuh dengan gema kebencian (*echo chambers*) dan radikalisme digital, pendekatan Walisongo yang merangkul budaya lokal tanpa mengorbankan akidah adalah kunci untuk merawat keindonesiaan kita. Ulama modern harus menjadi "telaga penyejuk" seperti Sunan Drajat, yang memberikan solusi nyata bagi kemiskinan dan kelaparan, bukan sekadar menghakimi perbedaan di atas mimbar.

4. Pesan Penutup: Kembali ke Manhaj Walisongo

Sebagai penutup, marilah kita merenungkan kembali hakikat dari sebuah perubahan peradaban. Allah SWT telah memberikan kuncinya dalam firman-Nya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ

“*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*” [QS. Ar-Ra'd: 11].

Perubahan itu dimulai dari **intelektualitas yang tercerahkan**. Rasulullah SAW pun telah mengingatkan bahwa perjuangan yang paling berat bukanlah di medan laga, melainkan dalam mengelola integritas diri:

رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ، قَالُوا: وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: جِهَادُ الْقَلْبِ

“*Kita kembali dari jihad kecil (peperangan fisik) menuju jihad yang lebih besar. Para sahabat bertanya: ‘Apa itu jihad yang lebih besar?’ Beliau menjawab: ‘Jihadnya hati (melawan hawa nafsu).’*” [Diriwayatkan dalam berbagai atsar ulama, senapas dengan semangat pembersihan jiwa dalam tasawuf Walisongo].

Hikmah Akhir: Walisongo telah menyelesaikan tugas sejarah mereka dengan gemilang. Mereka telah mewariskan sebuah Nusantara yang Islami, berbudaya, dan berdaulat. Kini, di tengah deru revolusi industri 4.0 dan AI, estafet tersebut ada di tangan kita. Tugas kita bukan lagi menyembah nisan mereka, melainkan **menghidupkan kembali metodologi pemikiran mereka**. Menjadi Muslim yang cerdas secara digital, kokoh secara ekonomi, santun secara budaya, dan teguh secara tauhid.

Semoga buku ini menjadi amal jariyah yang terus mengalirkan inspirasi bagi lahirnya "Wali-wali Masa Depan"—para pemimpin yang membawa cahaya Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (*Rahmatan lil 'Alamin*).

DAFTAR PUSTAKA LENGKAP

- Alatas, I. F. (2021). *What is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Princeton University Press.
- Al-Attas, S. M. N. (1969). *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ambary, H. M. (1998). *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.
- Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.
- de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr HJ de Graaf* (Vol. 70). Martinus Nijhoff.
- Dhofier, Z. (1999). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. LP3ES.
- Djafar, H. (1978). *Girindrawardhana: Beberapa Masalah Majapahit Akhir*. Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda.
- Drewes, G. W. J. (1969). *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang*. Martinus Nijhoff.
- Fauzia, A. (2013). *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. Brill.
- Florida, N. K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Duke University Press.
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. The Free Press.
- Groeneveldt, W. P. (2009). *Nusantara dalam Catatan Tionghoa* (Terjemahan). Komunitas Bambu.
- Guillot, C. (1990). *The Sultanate of Banten*. Gramedia Book Publishing Division.
- Guillot, C., & Kalus, L. (2008). *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG) & EFEO.
- Hefner, R. W. (1990). *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. University of California Press.

- Irvine, D. (1996). *Leather Gods & Wooden Heroes: Java's Classical Wayang*. Marshall Cavendish Editions.
- Lombard, D. (1990). *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire Globale* (Nusa Jawa: Silang Budaya). Éditions de l'EHESS.
- Mangunjaya, F. M. (2006). *Konservasi Alam dalam Islam*. Yayasan Obor Indonesia.
- Miksic, J. N. (2011). *Historical Dictionary of Ancient Southeast Asia*. Scarecrow Press.
- Parlindungan, M. O. (1964). *Tuanku Rao*. Bulan Bintang.
- Pigeaud, T. G. (1967). *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*. Martinus Nijhoff.
- Rahardjo, S. (2011). *Kota-Kota Islam di Pesisir Utara Java: Tata Ruang dan Arsitektur*. Penerbit Ombak.
- Reid, A. (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Expansion and Crisis* (Vol. 2). Yale University Press.
- Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. EastBridge.
- Rinkes, D. A. (1911). *De Heiligen van Java* (The Nine Saints of Java). Trans. H.M. Froger (1996). Malaysian Sociological Research Institute.
- Schrieke, B. J. O. (1955). *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke*. W. van Hoeve.
- Simuh. (1988). *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- Slamet Muljana. (2005). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Cetak Ulang). LKiS.
- Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- van Bruinessen, M. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Gading Publishing.
- van den Berg, L. W. C. (1886). *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*. Imprimerie du Gouvernement.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. University of Wisconsin Press.

Vlekke, B. H. M. (1943). *Nusantara: A History of Indonesia*. Harvard University Press.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

Zoetmulder, P. J. (1995). *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. KITLV Press.

GLOSARIUM ISTILAH PENTING

A – Akulturasi: Proses perpaduan antara dua kebudayaan atau lebih yang saling memengaruhi tanpa menghilangkan unsur kepribadian asli masing-masing budaya; strategi utama Walisongo dalam dakwah.

B – Babad: Historiografi tradisional Jawa (seperti *Babad Tanah Jawi*) yang berisi catatan sejarah namun sering bercampur dengan unsur mitos, legenda, dan bertujuan untuk legitimasi politik.

C – Champa: Kerajaan maritim kuno di pesisir Vietnam modern yang menjadi titik transit penting migrasi ulama-saudagar Muslim (termasuk keluarga Sunan Ampel) menuju Nusantara.

D – Demak Bintoro: Kesultanan Islam pertama di Jawa yang didirikan oleh Raden Patah atas dukungan Walisongo, berfungsi sebagai pusat gerakan politik dan militer Islam di abad ke-15.

E – Epigrafi: Cabang ilmu sejarah yang mempelajari tulisan atau inskripsi pada media keras seperti batu nisan atau prasasti sebagai bukti primer sejarah.

F – Fikih Siyasah: Cabang yurisprudensi Islam yang secara khusus mengatur masalah ketatanegaraan, hubungan internasional, kebijakan publik, dan kedaulatan negara.

G – Genealogi: Kajian tentang garis keturunan atau asal-usul nasab seorang tokoh (seperti silsilah Ba'alawi atau garis keturunan Majapahit) yang menentukan otoritas sosialnya.

H – Hegemoni Kultural: Kepemimpinan budaya secara halus di mana nilai-nilai baru (Islam) diterima secara sukarela oleh masyarakat karena dianggap lebih unggul dan inklusif.

I – Ihsan: Dimensi spiritualitas Islam yang menekankan kesadaran penuh akan kehadiran Tuhan dalam setiap tindakan; menjadi dasar tasawuf ortodoks yang diajarkan Walisongo.

J – Jimat Kalimasada: Simbol pewayangan yang diubah maknanya oleh Sunan Kalijaga dari senjata sakti menjadi metafora bagi Dua Kalimat Syahadat.

K – Karomah: Kejadian luar biasa di luar nalar manusia yang diberikan Allah kepada para wali; dalam buku ini didekonstruksi sebagai metafora atas keunggulan intelektual dan strategis.

L – Lokajaya: Nama julukan Raden Sahid (Sunan Kalijaga) saat berada dalam fase perlawanan sosial (perampok budiman) sebelum mengalami transformasi spiritual di bawah bimbingan Sunan Bonang.

M – Manunggaling Kawula Gusti: Konsep mistik Jawa tentang penyatuan hamba dengan Tuhan, hasil translasi lokal dari ajaran *Wahdatul Wujud*, yang memicu kontroversi pada kasus Syekh Siti Jenar.

N – Nasab: Garis keturunan biologis yang sangat dijaga dalam tradisi Islam sebagai bentuk integritas sejarah, terutama silsilah yang tersambung kepada Nabi Muhammad SAW.

O – Ortodoksi: Standarisasi ajaran atau sistem kepercayaan yang dianggap benar dan resmi oleh otoritas negara (Kesultanan Demak) berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.

P – Pesantren: Institusi pendidikan Islam khas Nusantara yang dirintis Sunan Ampel, hasil transformasi sosiologis dari sistem *Mandala* atau *Asrama* Hindu-Buddha.

Q – Qadhi: Pejabat tinggi negara yang bertugas sebagai hakim agung untuk memutuskan perkara hukum berdasarkan syariat Islam (seperti peran Sunan Kudus di Demak).

R – Rekayasa Sosial: (*Social Engineering*) Upaya sistematis yang dilakukan Walisongo untuk mengubah struktur masyarakat dari sistem kasta menuju sistem egaliter melalui jalur budaya dan ekonomi.

S – Suluk: Karya sastra mistik dalam tradisi Islam-Jawa yang berisi wejangan tentang tahapan perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Tuhan.

T – Tajug Tumpang: Arsitektur atap berundak pada masjid kuno Jawa yang mengandung semiotika Islam tentang tiga tingkatan iman: Syariat, Thariqat, dan Hakikat.

U – 'Urf: Adat istiadat atau kebiasaan lokal yang diakui sebagai salah satu sumber penetapan hukum dalam Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar akidah.

V – Vasaal: Daerah bawahan atau kadipaten yang mengakui kedaulatan otoritas pusat (seperti Cirebon dan Banten yang awalnya mengakui kedaulatan Demak).

W – Wahdatul Wujud: Doktrin tasawuf falsafi tentang "Kesatuan Wujud" yang menekankan bahwa tidak ada wujud hakiki selain Allah; menjadi basis teologi esoteris Syekh Siti Jenar.

X – Xenofilia Kultural: Sikap keterbukaan dan ketertarikan terhadap pengaruh budaya asing (Arab, Persia, Tiongkok, Champa) yang diintegrasikan menjadi identitas baru masyarakat pesisir Jawa.

Y – Yingyai Shenglan: Catatan sejarah karya Ma Huan (penerjemah Laksamana Cheng Ho) tahun 1433 yang menjadi bukti primer keberadaan komunitas Muslim di pelabuhan Jawa abad ke-15.

Z – Zindiq: Istilah hukum Islam bagi seseorang yang dianggap menyebarkan ajaran menyimpang yang berpotensi merusak akidah masyarakat dan mengancam stabilitas negara (Heresi).

LAMPIRAN 1 TIMELINE SEJARAH WALISONGO

Konteks: Masa Transisi Majapahit Menuju Kesultanan Islam (1400–1600 M)

Periode (Masehi)	Tokoh / Figur	Lokasi Episentrum	Karya Utama & Pencapaian
±1390 – 1419	S. Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik)	Gresik (Desa Gapura)	Karya: Sistem irigasi pertanian, teknik pengobatan herbal. Pencapaian: Pionir diplomasi ekonomi-politik dengan Majapahit; Syahbandar Gresik.
1440 – 1481	Sunan Ampel (Raden Rahmat)	Surabaya (Ampeldenta)	Karya: Falsafah <i>Moh Limo</i> , Desain institusi Pesantren. Pencapaian: Bapak Intelektual Walisongo; Arsitek koalisi elit Muslim pesisir.
1480 – 1506	Sunan Giri (Raden Paku)	Gresik (Giri Kedaton)	Karya: Tembang <i>Cublak-cublak Suweng, Ili-ilir</i> . Pencapaian: Pendiri Kedatuan Giri (Vatikan Nusantara); Otoritas hukum (Fatwa) internasional.
1490 – 1520	Sunan Bonang (Makdum Ibrahim)	Tuban	Karya: <i>Suluk Wujil</i> , Gending <i>Tombo Ati</i> , Gamelan Bonang. Pencapaian: Rekayasa kebudayaan tinggi; Transformasi ritual Bhairawa Tantra menjadi Kenduri.
1490 – 1525	Sunan Drajat (Raden Qasim)	Lamongan (Paciran)	Karya: Tembang <i>Pangkur</i> , Doktrin <i>Catur Piwulang</i> . Pencapaian: Pionir filantropi Islam; Pembangunan sistem jaminan sosial bagi kaum marjinal.
1500 – 1550	Sunan Kalijaga (Raden Sahid)	Demak & Kadilangu	Karya: Wayang Kulit (versi Islam), <i>Saka Tatal</i> , Perayaan Sekaten.

			Pencapaian: Penasihat Agung Demak; Arsitek tata ruang kota "Mancapat" Jawa.
1520 1550	– Sunan Kudus (Ja'far Shadiq)	Kudus	Karya: Arsitektur Menara Kudus, Hukum <i>Salokantara</i> . Pencapaian: Panglima Militer Demak; Qadhi (Hakim Agung) negara; Pelopor toleransi lintas iman.
1520 1568	– Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah)	Cirebon & Banten	Karya: Tata kelola Kesultanan, Jalur maritim Banten. Pencapaian: Menyatukan otoritas Ulama & Umara; Pembebasan Sunda Kelapa (1527).
1530 1560	– Sunan Muria (Raden Umar Said)	Gunung Muria (Colo)	Karya: Tembang <i>Sinom & Kinanthi</i> , Konservasi mata air. Pencapaian: Dakwah ekologis & pemberdayaan petani; Pengamanan wilayah pedalaman (hinterland).

Analisis Kontinuitas Sejarah

Timeline di atas memperlihatkan bahwa peradaban Walisongo tidak berdiri secara instan, melainkan melalui tiga fase besar yang saling menguatkan:

1. **Fase Pionir (1400–1440):** Fokus pada penetrasi ekonomi dan diplomasi birokrasi (Maulana Malik Ibrahim).
2. **Fase Institusionalisasi (1440–1500):** Fokus pada pembangunan kader ulama melalui pesantren dan standarisasi moral masyarakat (Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri).
3. **Fase Kenegaraan & Kultural (1500–1570):** Fokus pada pendirian kedaulatan politik (Kesultanan), pengamanan wilayah melalui kekuatan militer, dan akulturasi budaya secara masif (Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Gunung Jati).

Sebagaimana firman Allah SWT mengenai pentingnya menghargai proses waktu dan sejarah dalam sebuah peradaban:

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

“Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada. Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim.” [QS. Ali 'Imran: 140].

Refleksi sejarah ini dikuatkan oleh pesan Rasulullah SAW tentang pentingnya memanfaatkan momentum sejarah untuk kebaikan masa depan:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ وَهُوَ يَعْظُمُهُ: اَعْتَنِمَ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فُقْرِكَ، وَفَرَاعَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ

“Dari Ibnu Abbas RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda kepada seorang laki-laki sambil menasehatinya: ‘Manfaatkanlah lima perkara sebelum datang lima perkara: (1) Mudamu sebelum tuamu, (2) Sehatmu sebelum sakitmu, (3) Kayamu sebelum miskinmu, (4) Luangmu sebelum sibukmu, dan (5) Hidupmu sebelum matimu.’” [HR. Al-Hakim dalam Al-Mustadrak No. 7846, Derajat: Shahih].

Timeline ini membuktikan bahwa Walisongo adalah individu-individu yang sangat menghargai waktu dan momentum, sehingga mampu mengubah arah sejarah Nusantara secara permanen dalam waktu kurang dari dua abad.

Referensi Utama Lampiran

- Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic Synthesis in Java*. EastBridge.
- Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700*. Martinus Nijhoff.

LAMPIRAN 2 PETA GEOPOLITIK DAN SEBARAN PENGARUH WALISONGO

Secara geografis, kekuatan Walisongo terkonsentrasi pada apa yang oleh sejarawan disebut sebagai "**Sabuk Maritim Islam**" di pesisir utara Jawa. Pemilihan lokasi-lokasi ini didasarkan pada penguasaan simpul ekonomi (pelabuhan) dan akses komunikasi global yang tidak dimiliki oleh pedalaman Majapahit.

1. Zona Barat (*The Western Front*)

- **Pusat Kekuasaan:** Cirebon dan Banten.
- **Tokoh Utama:** Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah).
- **Signifikansi Geopolitik:** Mengontrol Selat Sunda dan memutus jalur perdagangan Kerajaan Pajajaran (Hindu). Wilayah ini menjadi benteng pertahanan utama dalam menghadapi ekspansi Portugis dari arah Selat Malaka.

2. Zona Tengah (*The Political Heartlands*)

- **Pusat Kekuasaan:** Demak, Kudus, dan Muria.
- **Tokoh Utama:** Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, dan Sunan Muria.
- **Signifikansi Geopolitik:** * **Demak:** Sebagai ibu kota politik (*The Capital City*).
 - **Kudus:** Sebagai pusat yurisprudensi dan militer.
 - **Muria:** Sebagai pengaman wilayah pedalaman (*hinterland*) dan konservasi sumber daya air.
 - **Selat Muria:** Pada abad ke-15, wilayah ini masih dipisahkan oleh selat yang memisahkan Gunung Muria dari pulau utama Jawa, menjadikannya jalur pelayaran yang sangat sibuk dan strategis.

3. Zona Timur (*The Intellectual & Economic Hubs*)

- **Pusat Kekuasaan:** Tuban, Lamongan (Drajat), Gresik (Giri), dan Surabaya (Ampel).
- **Tokoh Utama:** Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Gresik, Sunan Giri, dan Sunan Ampel.
- **Signifikansi Geopolitik:** * **Tuban & Gresik:** Merupakan dua pelabuhan terbesar Majapahit yang berhasil diakulturasi secara ekonomi.
 - **Giri Kedaton:** Bertindak sebagai pusat otoritas spiritual internasional yang jangkauannya melampaui pulau Jawa.

4. Jangkauan Internasional (*The Eastern Network*)

Pengaruh Walisongo, khususnya melalui **Jaringan Giri**, tidak terbatas di Jawa. Peta pengaruh mereka membentang melalui rute pelayaran rempah-rempah:

- **Utara:** Menjangkau Kesultanan Ternate dan Tidore (Maluku).

- **Timur:** Menjangkau wilayah Hitu (Ambon), Buton (Sulawesi), dan Kerajaan-kerajaan di Nusa Tenggara (Lombok dan Sumbawa).

Analisis Strategi Keruangan (Spatial Strategy)

Walisongo menerapkan prinsip "Mengepung dari Pinggiran" (*Surrounding from the Periphery*). Mereka membiarkan pusat kekuasaan Majapahit di Trowulan (pedalaman) tetap ada, namun mereka menguasai seluruh pintu keluar-masuk (pelabuhan) di pesisir. Secara teologis, penguasaan bumi dan wilayah ini dipandang sebagai amanah untuk menegakkan keadilan, sebagaimana firman Allah SWT:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

“Dan sungguh, telah Kami tulis di dalam Zabur setelah (Kami tuliskan) di dalam Al-Zikr (*Lauh Mahfuz*), bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh.” [QS. Al-Anbiya: 105].

Penguasaan wilayah yang strategis ini juga mencerminkan kebijaksanaan dalam melihat potensi geografis demi kemaslahatan umat, sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَبَيَّنَّا أَنَا نَائِمٌ أُتِيْتُ بِمَفَاتِيحِ خَرَائِنِ الْأَرْضِ فَنَلَّتْ فِي يَدِي

“Dari Abu Hurairah, bahwasanya Nabi SAW bersabda: ‘Aku diutus dengan jawami’ul kalim (*ucapan ringkas namun padat makna*), aku ditolong dengan rasa takut (*di hati musuh*), dan ketika aku tidur, aku diberikan kunci-kunci perbendaharaan bumi, lalu diletakkan di tanganku.’” [HR. Bukhari No. 2977, Hadis Shahih].

Kesimpulan Lampiran 2: Peta kekuasaan Walisongo membuktikan bahwa mereka adalah ahli geostrategi maritim. Dengan menempatkan diri di kota-kota pelabuhan utara, mereka tidak hanya menguasai ekonomi, tetapi juga secara efektif melakukan isolasi terhadap pengaruh Hindu-Buddha di pedalaman Jawa secara perlahan dan damai, hingga akhirnya Islam menjadi identitas tunggal Nusantara.

LAMPIRAN 3 NASKAH KHUTBAH JUMAT

Tema: Menjadi Walisongo Era AI: Refleksi Filosofi Sunan Kalijaga dalam Transformasi Digital
Khathib: Senior Ulama & Peneliti Peradaban

KHUTBAH PERTAMA

الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ الْبَيَانَ، وَأَمَرَهُ بِالتَّفَكُّرِ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَزِدَّادَ إِيمَانًا. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، الْمَبْعُوثُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا أَيُّهَا الْحَاضِرُونَ رَحِمَكُمُ اللَّهُ، أَوْصِيكُمْ وَإِيَّايَ بِتَقْوَى اللَّهِ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan akal budi kepada manusia, sebuah perangkat mahakarya Ilahi yang mampu melahirkan inovasi dari zaman batu hingga zaman kecerdasan buatan (*Artificial Intelligence*). Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, revolusioner sejati yang mengubah kegelapan menjadi cahaya hidayah.

Hari ini, kita hidup di sebuah persimpangan zaman yang sangat dramatis. Kita sedang menyaksikan lahirnya peradaban algoritma, di mana mesin mulai berpikir dan data menjadi napas kehidupan. Di tengah gegap gempita teknologi AI ini, seringkali kita merasa asing dengan jati diri kita sendiri. Kita terjebak dalam banjir informasi namun kering akan hikmah. Di sinilah, kita perlu menengok kembali warisan agung Kanjeng Sunan Kalijaga, sang arsitek peradaban Nusantara, untuk belajar bagaimana menjadi "Wali" di era digital.

Jamaah Jumat yang Dimuliakan Allah,

Filosofi dakwah Sunan Kalijaga adalah filosofi akulturasi dan hikmah. Beliau mengajarkan bahwa teknologi dan budaya pada zamannya—seperti wayang, gamelan, dan tata kota—bukanlah musuh yang harus dijauhi, melainkan instrumen yang harus "dibajak" demi tegaknya kalimat Tauhid. Menjadi Walisongo di era AI berarti kita harus memiliki tiga pilar kekuatan:

Pertama: Menggunakan Teknologi sebagai Wasilah Kebenaran. Sunan Kalijaga melihat wayang sebagai media massa paling efektif di masanya. Beliau mengisi cangkang wayang yang lama dengan ruh Islam. Di era AI, algoritma dan konten digital adalah "wayang" masa kini. Jangan biarkan AI hanya digunakan untuk menyebar hoaks atau kebencian. Kita harus menguasai teknologi ini untuk mendakwahkan *rahmatan lil alamin*. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an:

أَدْخِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik.” [QS. An-Nahl: 125].

Tafsir ringkas ayat ini menekankan bahwa "Hikmah" adalah menggunakan cara yang paling tepat sesuai dengan kondisi zamannya. Di era AI, hikmah berarti menggunakan kecerdasan teknologi secara etis dan strategis. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadis:

الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

“Kalimat hikmah (kebijaksanaan) itu adalah barang hilang milik orang mukmin. Maka di mana pun ia menemukannya, ia lebih berhak atasnya.” [HR. Tirmidzi No. 2687, Hadis Hasan].

Syarah hadis ini mengajarkan kita untuk tidak anti-teknologi. Jika AI adalah "hikmah" yang hilang dari peradaban Islam masa lalu, maka saat ini kitalah yang paling berhak mengambil dan mengelolanya demi kemaslahatan umat.

Kedua: Menjaga Integritas Data dan Tabayyun. Sunan Kalijaga dikenal karena filosofi *Saka Tatal*-nya di Masjid Agung Demak, yang menyatukan kepingan kayu menjadi tiang yang kokoh. Ini adalah simbol persatuan dan integritas. Di era AI, di mana mesin bisa menciptakan realitas palsu (*Deepfake*), integritas informasi menjadi taruhan. Seorang "Wali Digital" tidak boleh mudah percaya pada apa yang dihasilkan layar tanpa verifikasi. Allah SWT memperingatkan:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya.” [QS. Al-Isra: 36].

Tafsir ayat ini sangat relevan dengan etika AI: kita bertanggung jawab atas setiap data yang kita proses dan setiap narasi yang kita sebarkan. Kebenaran harus bersandar pada bukti (*burhan*), bukan sekadar statistik mesin. Rasulullah SAW bersabda:

كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ

“Cukuplah bagi seseorang dikatakan pendusta jika ia menceritakan setiap apa yang ia dengar (tanpa verifikasi).” [HR. Muslim No. 5, Sanad: Shahih].

Ketiga: Menjaga Kemanusiaan di Balik Mesin. Sunan Kalijaga memperkenalkan baju "Surjan" atau *Takwa* yang melambangkan bahwa yang terpenting bagi manusia adalah apa yang ada di dalam dadanya, bukan sekadar bungkus luar. AI mungkin bisa meniru suara, wajah, bahkan cara berpikir kita, namun AI tidak memiliki *Qalb* (hati) dan ruh. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling

mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa.” [QS. Al-Hujurat: 13].

Tafsir ayat ini mengingatkan bahwa di dunia yang semakin terdigitalisasi, ukuran kemuliaan tetaplah pada ketakwaan dan karakter, bukan pada seberapa canggih perangkat yang kita miliki. Rasulullah SAW menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ

“Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, akan tetapi Allah melihat kepada hati dan amal perbuatan kalian.” [HR. Muslim No. 2564, Sanad: Shahih].

Jamaah Jumat Rahimakumullah,

Menjadi Walisongo era AI berarti kita menjadi "Penjaga Nilai" di tengah arus digital yang menderu. Kita tidak boleh menjadi hamba algoritma, melainkan kitalah yang harus menundukkan algoritma untuk melayani Allah. Marilah kita jadikan teknologi ini sebagai sarana untuk mempererat silaturahmi, mempermudah sedekah, dan memperdalam ilmu agama, persis seperti perjuangan Sunan Kalijaga yang membumikan langit di tanah Jawa.

بَارَكَ اللَّهُ لِي وَلَكُمْ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَتَفَعَّلِي وَإِيَّاكُمْ بِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ. أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ لِي وَلَكُمْ وَلِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، فَاسْتَغْفِرُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

KHUTBAH KEDUA

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا كَمَا أَمَرَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ سَيِّدُ الْبَشَرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَمْرَكُمْ بِأَمْرٍ بَدَأَ فِيهِ بِنَفْسِهِ وَتَنَى بِمَلَائِكَتِهِ الْمُسَبِّحَةِ بِفُؤَسِهِ، فَقَالَ تَعَالَى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Sebagai khulasah atau kesimpulan dari khutbah kita hari ini: Di era AI yang serba otomatis, jangan biarkan iman kita menjadi mekanis. Jadilah Muslim yang cerdas secara digital namun tetap lembut secara spiritual. Gunakanlah teknologi AI untuk membantu kebaikan, namun jangan pernah kehilangan empati, kejujuran, dan ketakwaan yang merupakan ciri utama kemanusiaan kita.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْوَاتِ

Ya Allah, ampunilah dosa-dosa kami, dosa kedua orang tua kami, dan dosa para pejuang dakwah sebelum kami, khususnya para Walisongo yang telah menanamkan benih iman di tanah ini.

Ya Allah, berikanlah kami hikmah dan kecerdasan dalam menghadapi fitnah zaman dan derasnya arus teknologi. Jadikanlah kami hamba-Mu yang mampu menggunakan setiap inovasi untuk mendekatkan diri kepada-Mu, bukan justru menjauhkan kami dari rida-Mu.

Ya Allah, bimbinglah para pemimpin kami, para pembuat kebijakan teknologi, dan seluruh umat Islam agar senantiasa menjaga etika, kebenaran, dan kemanusiaan di era kecerdasan buatan ini. Selamatkanlah anak cucu kami dari kesesatan digital dan jadikanlah mereka generasi yang kuat iman dan unggul ilmu pengetahuan.

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
فَاذْكُرُوا اللَّهَ الْعَظِيمَ يَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لَهُ عَلَى نِعْمِهِ يَزِدْكُمْ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ

LAMPIRAN 4 NASKAH KHUTBAH JUMAT

Tema: Pemaknaan Filosofi Moh Limo di Era Kecerdasan Buatan (AI) Khathib: Senior Ulama & Peneliti Peradaban

KHUTBAH PERTAMA

الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَبِمُ الصَّالِحَاتِ، وَبِفَضْلِهِ تَنْتَزِلُ الْبَرَكَاتُ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ
الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ الصَّادِقُ الْوَعْدِ الْأَمِينُ. اللَّهُمَّ صَلِّ
وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا عِبَادَ اللَّهِ، أُوصِيكُمْ وَإِيَّايَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَقَدْ فَازَ الْمُتَّقُونَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Marilah kita panjatkan puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan kita nikmat umur dan kesempatan untuk berdiri di era yang penuh dengan keajaiban teknologi ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, uswatun hasanah kita dalam setiap tarikan napas peradaban.

Hari ini, kita hidup di era Kecerdasan Buatan atau *Artificial Intelligence* (AI). Sebuah masa di mana mesin bisa berpikir, data menjadi komoditas utama, dan batas antara ruang fisik dengan ruang digital semakin memudar. Namun, di balik kemajuan ini, manusia modern menghadapi ancaman patologi sosial yang serupa dengan masa keruntuhan Majapahit dahulu.

Dahulu, Sunan Ampel hadir sebagai "sosiolog klinis" yang merumuskan falsafah **Moh Limo** sebagai obat bagi masyarakat yang sakit secara moral. Hari ini, falsafah tersebut tidak pernah usang; ia justru menemukan relevansi barunya dalam bentuk digital. Mari kita bedah bagaimana *Applied Fiqh* (Fikih Terapan) warisan Sunan Ampel ini harus kita terapkan di era algoritma.

Jamaah Jumat yang Dimuliakan Allah,

Filosofi pertama adalah **Moh Main** (Tidak mau berjudi). Dahulu, judi dilakukan di meja-meja gelap atau arena sabung ayam. Kini, di era AI, judi merasuk ke dalam genggaman melalui algoritma aplikasi judi online yang sangat manipulatif. Kecerdasan buatan digunakan untuk memetakan psikologi korban agar terus menyetorkan hartanya hingga bangkrut. Mengundi nasib melalui spekulasi buta digital adalah perbuatan setan yang sangat nyata di hadapan layar ponsel kita. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.” [QS. Al-Ma'idah: 90].

Ayat ini memperingatkan kita bahwa apa pun bentuknya, baik fisik maupun digital, judi hanya membawa kesengsaraan dan menjauhkan kita dari keberuntungan hakiki. Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ نَعَالَ أَقَامِرَكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

“Dari Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: ‘Barangsiapa berkata kepada temannya: ‘Mari kita berjudi’, maka hendaklah ia bersedekah.’” [HR. Bukhari No. 4860, Sanad: Shahih].

Syarah hadis ini menjelaskan bahwa niat atau ajakan berjudi saja sudah menuntut kafarat atau penebusan dosa, apalagi melakukannya secara sistematis di era digital.

Jamaah yang Dirahmati Allah,

Filosofi kedua dan keempat, **Moh Ngombe** (Tidak mabuk) dan **Moh Madat** (Tidak menghisap candu), hari ini mengalami pergeseran makna menjadi "mabuk informasi" dan "candu digital". AI menciptakan *filter bubble* yang membuat manusia kecanduan pada konten-konten yang memuaskan nafsu dan emosinya saja. Kita "mabuk" oleh hoaks dan "candu" oleh validasi media sosial hingga akal sehat (*Hifz al-Aql*) kita terganggu. Kita kehilangan kendali atas waktu dan pikiran kita sendiri. Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

“Dari Ibnu Umar, bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: ‘Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap yang memabukkan adalah haram.’” [HR. Muslim No. 2003, Sanad: Shahih].

Segala sesuatu yang menutupi akal sehat kita, baik itu cairan alkohol maupun algoritma kecanduan aplikasi, jatuh pada hukum yang sama jika ia merusak fungsi intelektual manusia.

Filosofi ketiga adalah **Moh Maling** (Tidak mencuri/korupsi). Di era AI, mencuri tidak lagi selalu soal mengambil fisik barang. Ia mewujud dalam bentuk *cybercrime*, pencurian data pribadi, plagiasi karya menggunakan kecerdasan buatan tanpa izin, hingga manipulasi keuangan digital. Ini adalah ancaman bagi *Hifz al-Mal* (Penjagaan Harta). Allah SWT memperingatkan:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui.” [QS. Al-Baqarah: 188].

Dalam tafsirnya, ayat ini mencakup segala bentuk perolehan harta yang tidak sah secara syariat, termasuk manipulasi data di era digital.

Terakhir, filosofi kelima adalah **Moh Madon** (Tidak berzina). AI saat ini mampu menciptakan gambar, video, bahkan kepribadian palsu yang mengeksploitasi nafsu manusia. Prostitusi massal digital dan konten pornografi yang dihasilkan AI adalah ancaman nyata bagi *Hifz an-Nasl* (Penjagaan Keturunan). Sunan Ampel mengingatkan kita bahwa kehancuran sebuah peradaban dimulai dari hilangnya kemaluan dan rusaknya tatanan keluarga.

Jamaah Jumat yang Berbahagia,

Sunan Ampel mengajarkan Moh Limo bukan untuk mengekang, melainkan untuk menjaga martabat manusia. Di era AI, kita harus menjadi tuan atas teknologi, bukan budak algoritma. Mari kita terapkan falsafah ini sebagai tameng digital kita:

1. Moh Main: Tolak judi online dan spekulasi digital.
2. Moh Ngombe: Jaga kejernihan akal dari mabuk informasi dan hoaks.
3. Moh Maling: Jaga integritas data dan hak kekayaan intelektual.
4. Moh Madat: Batasi kecanduan layar dan ketergantungan pada mesin.
5. Moh Madon: Jaga kehormatan diri dari fitnah visual digital.

Semoga Allah SWT senantiasa membimbing kita menjadi generasi yang mampu memadukan kecanggihan teknologi dengan keluhuran budi pekerti sebagaimana warisan Walisongo.

بَارَكَ اللهُ لِي وَلَكُمْ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَنَفَعَنِي وَإِيَّاكُمْ بِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ. أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيمَ لِي وَلَكُمْ وَلِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، فَاسْتَغْفِرُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ.

KHUTBAH KEDUA

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا كَمَا أَمَرَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ سَيِّدَ الْبَشَرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَمْرَكُمْ بِأَمْرٍ بَدَأَ فِيهِ بِنَفْسِهِ وَتَنَّى بِمَلَائِكَتِهِ الْمُسَبِّحَةِ بِفُؤَادِهِ، فَقَالَ تَعَالَى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Sebagai ringkasan, Sunan Ampel dengan cerdas merumuskan Moh Limo sebagai solusi praktis atas kegagalan aparat negara Majapahit saat itu. Kini, di era di mana kontrol digital semakin sulit dilakukan oleh otoritas mana pun, kendali utama ada pada diri kita masing-masing. *Self-censorship* dan ketakwaan digital adalah kunci keselamatan kita.

Mari kita jadikan teknologi AI sebagai sarana *Amal Saleh*, bukan sarana memupuk dosa baru yang terus mengalir (*Dzanbun Jariyah*). Sebagaimana Rasulullah SAW mengingatkan bahwa

keberkahan hidup bergantung pada bagaimana kita menjaga diri dari hal-hal yang tidak bermanfaat:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَنْفَعُهُ

“Dari Abu Hurairah RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Di antara tanda baiknya keislaman seseorang adalah ia meninggalkan hal yang tidak bermanfaat baginya.’” [HR. Tirmidzi No. 2317, Sanad: Shahih].

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْوَاتِ

Ya Allah, ampunilah segala kekhilafan kami yang seringkali mabuk oleh kemilau dunia digital dan candu akan validasi manusia. Jadikanlah hati kami kokoh seperti tiang-tiang kebenaran yang ditanamkan Walisongo di bumi ini.

Ya Allah, bimbinglah kami agar mampu menggunakan kecerdasan buatan untuk kemaslahatan umat, untuk menyebarkan ilmu, dan untuk menjaga martabat kemanusiaan kami. Jauhkanlah keluarga dan keturunan kami dari fitnah judi online, candu digital, dan kerusakan moral di era ini.

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
فَاذْكُرُوا اللَّهَ الْعَظِيمَ يَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لَهُ عَلَى نِعْمِهِ يَزِدْكُمْ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ

LAMPIRAN 5 NASKAH KHUTBAH JUMAT

Tema: Catur Piwulang Sunan Drajat: Teologi Pembebasan dan Jaminan Sosial Islami
Khathib: Senior Ulama & Intelektual Da'i

KHUTBAH PERTAMA

الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْإِسْلَامَ دِينَ التَّكَاثُلِ وَالرَّحْمَةِ، وَأَمَرَ بِنُصْرَةِ الْمَظْلُومِينَ وَإِطْعَامِ الْمَسَاكِينِ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ. وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ، الْمَبْعُوثَ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ.

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا أَيُّهَا الْحَاضِرُونَ رَجَمَكُمُ اللَّهُ، أَوْصِيَكُمْ وَإِيَّايَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَقَدْ فَازَ الْمُتَّقُونَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ الْكَرِيمِ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ.

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Marilah kita panjatkan puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah menakdirkan kita hidup dalam naungan iman dan Islam. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpah kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, teladan sejati dalam perjuangan mengangkat derajat manusia dari kegelapan menuju cahaya.

Hari ini, di tengah kemajuan zaman yang serba digital, kita masih menyaksikan jurang kemiskinan yang menganga, ketidakadilan hukum yang tajam ke bawah, serta hilangnya martabat kemanusiaan akibat eksploitasi. Di tengah situasi sosiopatologi ini, kita perlu memanggil kembali ruh perjuangan Sunan Drajat di pesisir Paciran, Lamongan. Beliau bukan sekadar Wali yang duduk di atas sajadah, melainkan seorang "Arsitek Keadilan Sosial" yang merumuskan teologi pembebasan melalui ajaran **Catur Piwulang**.

Jamaah Jumat yang Dimuliakan Allah,

Catur Piwulang adalah manifestasi dari *Maqashid as-Syariah* yang dibumikan dalam bahasa kerakyatan. Ajaran ini adalah fondasi bagi sistem jaminan sosial yang mewajibkan kita peduli pada empat pilar kemanusiaan:

Pertama: Wenehono teken marang wong kang wuta. Artinya: “Berikanlah tongkat kepada orang yang buta.” Secara metaforis, buta di sini adalah kegelapan intelektual dan kebodohan. Tongkat adalah ilmu pengetahuan. Islam mewajibkan kita membebaskan sesama dari belenggu kebodohan melalui pendidikan. Tanpa tongkat ilmu, manusia akan tersesat dalam lubang kesengsaraan. Allah SWT berfirman:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

“Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat.” [QS. Al-Mujadalah: 11].

Tafsir ayat ini menegaskan bahwa kebangkitan sebuah bangsa dimulai dari penguasaan ilmu. Sunan Drajat mengajarkan bahwa memberikan akses pendidikan kepada kaum fakir adalah ibadah tertinggi.

Kedua: Wenehono mangan marang wong kang luwe. Artinya: “Berikanlah makan kepada orang yang lapar.” Ini adalah teologi pembebasan dari kelaparan. Islam sangat membenci kemiskinan ekstrem yang dibiarkan. Memberi makan bukan sekadar sedekah sukarela, melainkan kewajiban distributif untuk menjamin hak hidup manusia. Allah SWT berfirman dalam Surat Al-Balad:

أَوْ اطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ

“Atau memberi makan pada hari kelaparan, (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat, atau orang miskin yang sangat fakir.” [QS. Al-Balad: 14-16].

Tafsir ayat ini menunjukkan bahwa "jalan mendaki yang sukar" dalam agama adalah menolong mereka yang lapar. Rasulullah SAW memperingatkan dengan keras dalam sebuah hadis:

لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَتَشَبَّهُ وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ

“Bukanlah seorang mukmin yang sempurna, orang yang kenyang sementara tetangga di sampingnya kelaparan.” [HR. Al-Hakim dalam Al-Mustadrak No. 7307, Sanad: Shahih].

Syarah hadis ini menegaskan bahwa kepedulian sosial adalah prasyarat kesempurnaan iman. Iman yang hanya berhenti di masjid tanpa menyentuh perut yang kelaparan adalah iman yang pincang.

Ketiga: Wenehono busana marang wong kang kawudan. Artinya: “Berikanlah pakaian kepada orang yang telanjang.” Secara sosiologis, telanjang bermakna hilangnya harga diri dan martabat. Di masa lalu, kasta rendah diperlakukan tanpa hormat. Sunan Drajat datang untuk "memakaikan busana martabat" kepada mereka. Mengembalikan kehormatan manusia adalah inti dari *Hifz an-Nafs* (menjaga jiwa). Rasulullah SAW bersabda:

خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ

“Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya.” [HR. Thabrani dalam Al-Mu’jam Al-Ausath No. 5937, Sanad: Hasan].

Memberikan keberuntungan berarti menutupi aib dan kekurangan sesama, mengangkat mereka dari kehinaan menuju kemuliaan sebagai hamba Allah.

Keempat: Wenehono payung marang wong kang kodanan. Artinya: “Berikanlah payung kepada orang yang kehujanan.” Ini adalah doktrin perlindungan hukum. Kehujanan melambangkan penindasan oleh kesewenang-wenangan elit atau penguasa. Seorang Muslim harus

menjadi payung bagi kaum marjinal agar mereka mendapatkan keadilan yang sama. Allah SWT memerintahkan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu.” [QS. An-Nisa: 135].

Tafsir ayat ini memerintahkan keadilan absolut tanpa pandang bulu. Sunan Drajat menekankan bahwa Wali sejati adalah mereka yang berdiri membela rakyat yang tertindas. Rasulullah SAW bersabda:

انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا

“Tolonglah saudaramu, baik ia dalam keadaan berbuat zalim atau dalam keadaan dizalimi.” [HR. Bukhari No. 2444, Sanad: Shahih].

Syarah hadis ini menjelaskan bahwa menolong orang yang dizalimi adalah dengan membelanya, dan menolong orang yang zalim adalah dengan menghentikannya dari perbuatan zalim tersebut. Inilah payung keadilan yang sesungguhnya.

Jamaah Jumat Rahimakumullah,

Catur Piwulang Sunan Drajat mengajarkan kita bahwa dakwah Islam harus bersifat transformatif. Islam bukan sekadar kumpulan mantra, melainkan gerakan pembebasan: dari kebodohan, dari kemiskinan, dari penghinaan martabat, dan dari ketidakadilan hukum. Mari kita jadikan empat prinsip ini sebagai panduan hidup kita bermasyarakat.

بَارَكَ اللَّهُ لِي وَلَكُمْ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَنَفَعَنِي وَإِيَّاكُمْ بِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ. أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ لِي وَلَكُمْ وَلِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، فَاسْتَغْفِرُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ

KHUTBAH KEDUA

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا كَمَا أَمَرَ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ سَيِّدُ الْبَشَرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ، فَيَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ تَعَالَىٰ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَمْرَكُمْ بِأَمْرٍ بَدَأَ فِيهِ بِنَفْسِهِ وَتَنَّىٰ بِمَلَائِكَتِهِ الْمُسَبِّحَةِ بِحُذُوبِهِ، فَقَالَ تَعَالَىٰ: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Ma'asyiral Muslimin Rahimakumullah,

Sebagai kesimpulan, mari kita camkan bahwa keberagaman ibadah kita tidak akan sempurna jika kita abai pada jeritan kaum lemah di sekitar kita. Catur Piwulang Sunan Drajat adalah panggilan

bagi setiap Muslim untuk menjadi solusi bagi lingkungannya. Jadilah tongkat bagi yang buta ilmu, jadilah makanan bagi yang lapar, jadilah pakaian bagi yang hilang harga dirinya, dan jadilah payung bagi yang tertindas ketidakadilan.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْوَاتِ

Ya Allah, ampunilah segala dosa kami, para pemimpin kami, dan saudara-saudara kami. Jadikanlah kami hamba-hamba-Mu yang ringan tangan dalam membantu sesama, yang istiqamah dalam menegakkan kebenaran, dan yang berani melawan kezaliman.

Ya Allah, kuatkanlah ekonomi umat kami agar kami mampu memberi makan bagi yang lapar. Terangilah hati kami dengan ilmu agar kami mampu menuntun mereka yang buta akan kebenaran. Berikanlah kami keberanian untuk melindungi kaum marjinal yang mencari perlindungan hukum dan keadilan.

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
فَاذْكُرُوا اللَّهَ الْعَظِيمَ يَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لَهُ عَلَى نِعْمِهِ يَزِدْكُمْ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ

LAMPIRAN 6 RINGKASAN SEJARAH KESULTANAN DEMAK BINTORO

Kesultanan Demak Bintoro memegang posisi fundamental dalam sejarah Islamisasi di Nusantara. Ia adalah imperium Islam pertama di pulau Jawa, yang bertindak sebagai entitas transisi kekuasaan dari Majapahit menuju hegemoni politik Islam. Walisongo secara kolektif mengorkestrasi pendirian Demak, menjadikannya pusat revolusi kebudayaan, intelektual, militer, dan hukum Nusantara pada abad ke-15 dan ke-16.

Pembangunan kekuatan politik Demak Bintoro selaras dengan prinsip Al-Qur'an mengenai kewajiban pemimpin untuk menegakkan keadilan dan peradaban yang kokoh, sebagaimana firman Allah:

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

“(Yaitu) orang-orang yang jika Kami beri kedudukan di bumi, mereka melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.” [QS. Al-Hajj: 41].

Tanggung jawab besar para penguasa Demak untuk mengayomi rakyatnya juga didasarkan pada peringatan tegas dari Rasulullah SAW mengenai akuntabilitas kepemimpinan:

as. عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

“Dari Ibnu Umar, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: ‘Setiap dari kalian adalah pemimpin, dan setiap dari kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang pemimpin (imam/sultan) yang memimpin manusia adalah pemimpin dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya.’” [HR. Bukhari No. 7138, Hadis Shahih].

A. Ringkasan Sejarah Kesultanan Demak

Fakta sejarah mengenai Demak Bintoro sering kali terdistorsi oleh mitos penaklukan paksa Majapahit. Analisis historiografi kritis (de Graaf & Pigeaud, 1974; Slamet Muljana, 2005) mendekonstruksi mitos tersebut:

1. **Fase Pendirian (Transformasi Organisme):** Demak pada awalnya adalah kadipaten (provinsi vasal) Majapahit bernama **Bintoro**. Raden Patah (Sultan pertama) diakui secara luas dalam naskah tradisional dan catatan Tiongkok (Naskah Klenteng Sam Po Kong) sebagai putra Brawijaya V (Raja Majapahit terakhir). Pendirian Demak bukanlah invasi dari luar, melainkan suksesi internal. Klaim 1478 (*Sirna Ilang Kertaning Bumi*) bukanlah penaklukan Demak, melainkan kudeta internal klan Kediri terhadap ayah Raden Patah. Demak kemudian berdiri sebagai pewaris sah Majapahit untuk melawan para pengkudeta tersebut.

2. **Masa Kejayaan (Puncak Ekspansi Maritim):** Puncak kejayaan Demak terjadi pada paruh pertama abad ke-16. Di bawah Pati Unus dan Sultan Trenggana, Demak berubah menjadi kekuatan maritim raksasa (*hydro-power state*). Sunan Kudus dan Fatahillah bertindak sebagai panglima militer yang memperluas wilayah dari pesisir utara Jawa hingga ke Jawa Barat. Keberhasilan strategis terbesar adalah pembebasan Sunda Kelapa pada 1527 dari ancaman aliansi Hindu-Portugis, yang kemudian diubah namanya menjadi **Jayakarta** (sekarang Jakarta). Walisongo berperan sentral dalam orkestrasi ini (Azyumardi Azra, 2004).
3. **Fase Kemunduran (Perebutan Kekuasaan dan Ortodoksi):** Kemunduran Demak dimulai pasca kematian Sultan Trenggana. Terjadi perang saudara yang kronis antara faksi suksesi: Sunan Prawoto (putra Trenggana) melawan Arya Penangsang (adipati Jipang, keponakan Trenggana, didukung Sunan Kudus). Konflik ini, sebagaimana diulas di Bab 7, memaksa Walisongo melakukan intervensi hukum tingkat tinggi demi ortodoksi negara. Akhirnya, Demak runtuh setelah Jaka Tingkir (mantu Trenggana) menaklukkan Arya Penangsang dan memindahkan pusat kekuasaan ke pedalaman, yakni **Kesultanan Pajang**, pada pertengahan abad ke-16 (M.C. Ricklefs, 2006).

B. Kronologi Raja-Raja Kesultanan Demak Bintoro

Berikut adalah daftar raja-raja yang secara resmi memerintah Kesultanan Demak Bintoro beserta pencapaian kuncinya:

No	Nama Raja / Gelar Resmi	Tahun Pemerintahan	Pencapaian Kunci & Konteks Sejarah
1.	Raden Patah (Sultan Syah Alam Akbar Al-Fatah / Jin Bun)	±1478 – 1518	Pendirian: Mendeklarasikan kedaulatan Demak, mengkonsolidasikan adipati pesisir Islam, dan mengklaim warisan Majapahit yang sah (Bab 3).
2.	Pati Unus (Adipati Unus / Pangeran Sabrang Lor)	1518 – 1521	Ekspansi Maritim: Memimpin armada gabungan Islam Nusantara untuk menyerang Portugis di Malaka (Bab 6). Meskipun gagal, ia menggentarkan Portugis.
3.	Sultan Trenggana	1521 – 1546	Puncak Kejayaan: Menaklukkan sisa-sisa Kediri (Majapahit Akhir), mengirim Fatahillah untuk membebaskan Sunda Kelapa (1527), menjadikan Cirebon-Banten sebagai vasal (Bab 6).
4.	Sunan Prawoto (Raden Mukmin / Pangeran Trenggana Jr.)	1546 – 1549	Fase Konflik: Mengalami krisis legitimasi dan perebutan kekuasaan internal yang berakhir dengan pembunuhannya oleh Arya Penangsang (Bab 7).
Sempalan	Arya Penangsang (Adipati Jipang)	(1549 – 1560)	Mengklaim takhta Demak, namun tidak pernah menguasai seluruh wilayah Demak. Konflik ini berakhir setelah penaklukkannya oleh Jaka Tingkir (Sultan Hadiwijaya).

DAFTAR PUSTAKA LAMPIRAN 6

Azyumardi Azra. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

de Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. (1974). *Islamic States in Java 1500–1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr HJ de Graaf* (Vol. 70). Martinus Nijhoff.

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

Slamet Muljana. (2005). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Cetak Ulang). LKiS.

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

LAMPIRAN 7 DAFTAR RUJUKAN DAN SUTRA MARITIM (CATATAN TIONGHOA DAN PORTUGIS)

7.1 Kesaksian Dinasti Ming: Ma Huan dan Yingyai Shenglan (1433 M)

Dalam upaya merekonstruksi sejarah Walisongo secara empiris, catatan dari pihak eksternal (*outsider accounts*) memegang peranan krusial sebagai penyeimbang terhadap narasi babad yang sering kali bersifat hagiografis. Salah satu dokumen sejarah terpenting di dunia yang mencatat fase awal Islamisasi di Jawa adalah **Yingyai Shenglan** (*Pemandangan Indah di Seberang Samudra*) karya Ma Huan. Sebagai seorang penerjemah Muslim Tionghoa yang mendampingi Laksamana Cheng Ho (Zheng He) dalam ekspedisi kelautan Dinasti Ming, Ma Huan memberikan potret sosiologis yang sangat jernih mengenai komposisi penduduk di pelabuhan-pelabuhan utama Jawa pada awal abad ke-15.

Pentingnya melakukan verifikasi melalui berbagai rujukan silang ini selaras dengan perintah Allah SWT mengenai urgensi *Tabayyun* (konfirmasi data) agar kita tidak terjebak dalam disinformasi sejarah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ لَدْغِيمٍ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.” [QS. Al-Hujurat: 6].

Prinsip kehati-hatian dalam menerima informasi ini merupakan landasan bagi sejarawan Muslim untuk selalu mencari bukti-bukti primer (*al-bayyinah*) dalam setiap klaim sejarah. Rasulullah SAW juga menekankan pentingnya kejujuran intelektual dalam menyampaikan informasi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ

“Dari Abdullah bin Mas’ud, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Hendaklah kalian senantiasa berlaku jujur, karena kejujuran akan membimbing kepada kebaikan, dan kebaikan akan membimbing ke surga.’” [HR. Muslim No. 2607, Hadis Shahih].

A. Demografi Jawa Abad ke-15 Menurut Ma Huan Ma Huan mencatat bahwa saat ia mengunjungi Jawa (khususnya Majapahit dan pelabuhan pesisir seperti Gresik dan Tuban) pada tahun 1413-1433 M, penduduk Jawa terbagi menjadi tiga golongan utama:

1. **Orang-orang Tionghoa (Tang):** Banyak dari mereka yang berasal dari Kanton dan Zhangzhou yang telah memeluk Islam.

2. **Orang-orang Muslim Barat (Hui-hui):** Para pedagang dari Arab, Persia, dan Gujarat yang menetap di pesisir. Mereka sangat taat, berpakaian bersih, dan memegang teguh ajaran agama.
3. **Penduduk Asli (Orang Jawa):** Pada saat itu masih mayoritas penganut tradisi lama yang menurut pandangan Ma Huan memiliki gaya hidup yang sangat kontras dengan kaum pendatang Muslim.

Fakta ini secara telak membuktikan bahwa sebelum era Walisongo mencapai puncaknya (akhir abad ke-15), komunitas Muslim sudah menjadi elit ekonomi dan sosial di pelabuhan Jawa (Groeneveldt, 2009). Data Ma Huan menepis mitos bahwa Islam disebarkan secara instan oleh satu-dua orang sakti; Islamisasi adalah proses panjang yang didukung oleh jaringan perdagangan global.

B. Gresik sebagai Episentrum Kekuatan Baru Ma Huan secara khusus menyebutkan wilayah **Gresik** (yang ia sebut sebagai *Ce-ts'un* atau Desa Baru). Ia mencatat bahwa Gresik pada awal abad ke-15 telah menjadi pelabuhan internasional yang sangat makmur, dipimpin oleh orang-orang Muslim Tionghoa dan Arab. Ini memberikan latar belakang historis yang sangat kuat bagi keberhasilan dakwah Syekh Maulana Malik Ibrahim dan Sunan Giri (Giri Kedaton) di wilayah tersebut (W.P. Groeneveldt, 2009).

Catatan Ma Huan menunjukkan bahwa kemakmuran ekonomi berjalan beriringan dengan penyebaran Islam. Walisongo tidak bekerja di wilayah yang terisolasi, melainkan di pusat-pusat saraf ekonomi dunia pada zamannya.

C. Signifikansi bagi Historiografi Walisongo Kesaksian *Yingyai Shenglan* membantu sejarawan modern untuk melakukan penanggalan yang lebih akurat. Melalui kronik Dinasti Ming, kita dapat memastikan bahwa suksesi Majapahit ke Demak terjadi dalam dinamika hubungan internasional yang sangat aktif. Pengaruh Tiongkok-Muslim (seperti dalam teori Slamet Muljana) bukan lagi sekadar spekulasi, melainkan memiliki basis data primer dari catatan perjalanan kekaisaran Tiongkok. Ini menegaskan bahwa Walisongo adalah intelektual yang bermain di panggung global, memanfaatkan jalur sutra maritim sebagai media transformasi peradaban.

7.2 Suma Oriental: Kesaksian Tome Pires dan Pigafetta (Awal Abad ke-16)

Jika catatan Ma Huan memberikan gambaran mengenai benih-benih komunitas Muslim di awal abad ke-15, maka catatan Portugis melalui mahakarya Tome Pires, *Suma Oriental* (1512–1515), menyajikan potret krusial mengenai masa keemasan transisi politik Walisongo. Kesaksian Pires merupakan dokumen "intelijen ekonomi" pertama bangsa Eropa yang merekam dengan sangat rinci kemunculan para penguasa Muslim (*Moro lords*) di pesisir utara Jawa yang secara sistematis mulai mengikis hegemoni pedalaman Majapahit.

Dalam tradisi intelektual Islam, mencatat fakta sejarah melalui pengamatan langsung merupakan bentuk kesaksian yang harus dipertanggungjawabkan kebenarannya. Al-Qur'an memerintahkan umat manusia untuk menjadi saksi yang adil dan objektif, bahkan terhadap pihak yang berbeda keyakinan sekalipun:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu.” [QS. An-Nisa: 135].

Ayat ini memberikan dasar teologis bahwa data objektif dari pihak luar (seperti Tome Pires) dapat digunakan sebagai rujukan selama ia memberikan kebenaran faktual. Hal ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW yang mendorong pencatatan ilmu agar tidak hilang dimakan zaman:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ أَفَأَكْتُبُهَا؟ قَالَ: نَعَمْ

“Dari Abdullah bin 'Amru, ia berkata: Aku bertanya: ‘Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mendengar sesuatu darimu, apakah aku boleh menulisnya?’ Nabi SAW menjawab: ‘Ya (tulislah).’” [HR. Abu Daud No. 3646, Hadis Shahih].

A. Deskripsi Kota-Kota Pesisir dan Para Adipati Muslim Tome Pires mencatat dengan detail kota-kota yang menjadi episentrum dakwah Walisongo. Ia menggambarkan Cirebon (*Cherimon*), Demak (*Demaa*), Jepara (*Japara*), Tuban (*Tubam*), Gresik (*Agaci*), dan Surabaya (*Curubaia*) sebagai pelabuhan-pelabuhan makmur yang dipimpin oleh para "Pate" (Adipati) Muslim.

Pires mencatat bahwa para penguasa pesisir ini bukan lagi orang luar (asing), melainkan orang-orang Jawa yang telah memeluk Islam dan memiliki kekuatan militer yang menggentarkan. Penjelasan Pires mengenai Raden Patah (yang ia sebut sebagai *Pate Rodim*) menegaskan posisi Demak sebagai kekuatan politik Islam yang mulai mendominasi ekonomi Jawa melalui kontrol atas distribusi beras dan rempah-rempah (Armando Cortesao, 1944).

B. Kekuatan Maritim dan Teknologi Persenjataan Salah satu rujukan paling berharga dari *Suma Oriental* adalah catatan mengenai kemampuan teknik perkapalan dan militer penguasa Muslim Jawa. Pires terpukau melihat galangan kapal di Jawa yang mampu memproduksi kapal-kapal raksasa (*Jung*) yang ukurannya melampaui kapal-kapal Portugis pada masa itu.

Selain itu, ia mencatat bahwa Demak dan Jepara telah memiliki teknologi pembuatan meriam (*bombard*) dan mahir menggunakan senjata api. Fakta ini mendukung analisis di Bab 6 bahwa Walisongo, khususnya melalui faksi militer seperti Sunan Kudus, telah melakukan transfer teknologi militer secara masif untuk melindungi kedaulatan Nusantara dari imperialisme Barat (Ricklefs, 2006).

C. Catatan Pigafetta: Sisa-Sisa Tradisi dan Transisi Total Antonio Pigafetta, yang mendampingi ekspedisi Ferdinand Magellan dan singgah di wilayah timur Nusantara (1521–1522), memberikan rujukan tambahan mengenai bagaimana Islam telah merambah hingga ke Maluku. Pigafetta mencatat bahwa raja-raja di wilayah tersebut sangat menghormati otoritas spiritual yang ada di Jawa (Giri Kedaton). Ini menjadi rujukan silang yang valid bahwa "Jaringan Giri" yang dirintis Walisongo bukan sekadar mitos, melainkan sebuah realitas geopolitik yang diakui oleh navigator dunia.

Kesimpulan Lampiran 7 Integrasi catatan Tionghoa (Ma Huan) dan Portugis (Tome Pires & Pigafetta) memberikan dasar empiris yang tak terbantahkan bahwa Walisongo beroperasi dalam sebuah ekosistem global yang sangat maju. Mereka berhasil memanfaatkan pergeseran arus perdagangan dunia untuk mengukuhkan Islam sebagai identitas baru Nusantara yang rasional, makmur, dan berwibawa secara militer.

DAFTAR RUJUKAN LAMPIRAN 7

Cortesao, A. (Ed. & Trans.). (1944). *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515*. Hakluyt Society.

Groeneveldt, W. P. (2009). *Nusantara dalam Catatan Tionghoa* (Terjemahan). Komunitas Bambu.

Pigafetta, A. (1874). *The First Voyage Round the World by Magellan* (Trans. Lord Stanley of Alderley). Hakluyt Society.

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

LAMPIRAN 8 KELANJUTAN SEJARAH WALISONGO: LEGASI, TRANSFORMASI, DAN INSTITUSIONALISASI

8.1 Transisi dari Pesisir ke Pedalaman: Lahirnya Kesultanan Mataram dan Mistik-Politik

Pasca runtuhnya Kesultanan Demak Bintoro sebagai pusat gravitasi politik (Bab 7), estafet kepemimpinan Islam di Jawa mengalami pergeseran geografis dan epistemologis yang sangat signifikan. Kelanjutan sejarah Walisongo tidak berhenti pada kematian fisik para wali, melainkan bertransformasi menjadi struktur "Budaya Kewalian" yang diwariskan kepada Kesultanan Pajang dan puncaknya pada Kesultanan Mataram Islam. Masa ini menandai transisi dari Islam Pesisir yang kosmopolit dan berbasis perdagangan menuju Islam Pedalaman yang bersifat agraris-birokratis.

Penyambungan estafet kepemimpinan dan keilmuan ini merupakan sunnatullah dalam sejarah peradaban, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an mengenai pergantian generasi yang mewarisi Al-Kitab dan hikmah:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

"Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu adalah karunia yang amat besar." [QS. Fatir: 32].

Prinsip kesinambungan ini juga ditekankan dalam hadis Nabi SAW mengenai pahala yang terus mengalir melalui rintisan kebaikan (*sunnah hasanah*) yang ditinggalkan oleh para pendahulu:

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِ هُمْ شَيْءٌ

"Barangsiapa yang memulai (merintis) dalam Islam suatu sunnah (jalan) yang baik, maka ia mendapatkan pahalanya dan pahala orang-orang yang mengamalkannya setelahnya, tanpa dikurangi sedikit pun dari pahala mereka." [HR. Muslim No. 1017, Hadis Shahih].

A. Dari Santri ke Priyayi: Pergeseran Epistemologi M.C. Ricklefs (2006) dalam *Mystic Synthesis in Java* menganalisis bahwa pada akhir abad ke-16, orientasi politik Islam bergeser ke arah pedalaman (Yogyakarta-Surakarta saat ini). Tokoh kuncinya adalah Panembahan Senopati dan puncaknya Sultan Agung Hanyokrokusumo. Meskipun Sultan Agung adalah penguasa Mataram yang taat dan melakukan ziarah rutin ke makam-makam Walisongo (khususnya Sunan Kadilangu/Kalijaga), ia mulai mengintegrasikan unsur-unsur kekuasaan raja Jawa kuno ke dalam Islam.

Hasilnya adalah lahirnya kelas sosial **Priyayi**. Jika pada era Demak, otoritas berada di tangan para Wali dan Ulama Pesisir yang egaliter, pada era Mataram, otoritas mulai terpusat pada figur Raja

yang dianggap memiliki *Wahyu Keprabon* (karisma ilahi). Walisongo tetap menjadi sumber legitimasi, namun narasi mereka mulai dibungkus dalam mistisisme keraton yang lebih kental (Woodward, 1989).

B. Sultan Agung: Peletak Fondasi Kalender Hijriah-Jawa Salah satu kelanjutan sejarah yang paling nyata dari legasi Walisongo adalah reformasi kalender oleh Sultan Agung pada tahun 1633 M (1555 Saka). Ia secara cerdas menyatukan kalender Saka (Suryasengkala) yang berbasis matahari dengan kalender Hijriah yang berbasis bulan. Keputusan ini bukan sekadar urusan administratif, melainkan sebuah manuver intelektual untuk menyatukan dua peradaban.

Langkah ini merupakan implementasi dari strategi akulturasi Sunan Kalijaga dalam skala kenegaraan. Hal ini membuktikan bahwa semangat Walisongo untuk melakukan pribumisasi Islam tetap hidup di jantung kekuasaan Mataram, meskipun bentuk formalnya mulai berubah dari kesultanan maritim murni menjadi kerajaan agraris (Azyumardi Azra, 2004).

C. Institusionalisasi Isnad: Lahirnya Tradisi Pesantren Kelanjutan sejarah Walisongo yang paling stabil justru terjadi di luar tembok keraton, yakni di jaringan pesantren. Murid-murid dari Sunan Ampel, Sunan Giri, dan Sunan Gunung Jati menyebar ke seluruh pelosok Nusantara, membawa sistem pendidikan pesantren yang mandiri dari kekuasaan politik.

Martin van Bruinessen (2015) mencatat bahwa jaringan pesantren inilah yang menjaga "sanad" (mata rantai keilmuan) Walisongo tetap tersambung hingga ke Mekkah dan Madinah. Melalui pesantren, ajaran syariat dan tasawuf Al-Ghazali yang diperkenalkan para wali tetap lestari melalui pengajaran "Kitab Kuning". Pesantren menjadi benteng pertahanan terakhir ketika keraton-keraton Jawa mulai jatuh ke dalam cengkeraman kolonialisme Belanda.

8.2 Walisongo di Era Pergerakan: Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan Kebangkitan Islam Modern

Legasi Walisongo tidak berhenti pada keruntuhan entitas politik formal mereka, melainkan terus mengalir dalam urat nadi pergerakan Islam modern di Indonesia pada awal abad ke-20. Dua organisasi Islam terbesar, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), pada hakikatnya adalah pewaris dua sayap dakwah Walisongo: sayap **Modernisme-Rasionalis** yang menekankan purifikasi dan pembaruan, serta sayap **Tradisionalisme-Kultural** yang menekankan penjagaan sanad keilmuan dan akulturasi budaya.

Dalam perspektif sosiologi agama, kemunculan gerakan-gerakan ini adalah bentuk pemenuhan janji Ilahi tentang adanya segelintir kaum yang harus tetap mendalami ilmu dan melakukan transformasi sosial di tengah perubahan zaman:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

“Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan

agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya.” [QS. At-Taubah: 122].

Ayat ini merupakan landasan bagi institusionalisasi dakwah yang dijalankan oleh Walisongo, di mana sebagian Wali berfokus pada pertahanan negara (jihad politik) dan sebagian lainnya berfokus pada pembangunan peradaban ilmu (*tafaqquh fiddin*). Dinamika ini diteruskan oleh para kiai dan intelektual Muslim modern. Rasulullah SAW pun telah memberikan jaminan tentang adanya pembaharu (*mujaddid*) yang akan menjaga integritas agama di setiap pergantian abad:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

“Dari Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW bersabda: ‘Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap awal seratus tahun, orang yang akan memperbaiki (memperbaiki) urusan agama bagi mereka.’” [HR. Abu Daud No. 4291, Sanad: Shahih].

A. Muhammadiyah: Mewarisi Strategi Rasionalis-Teknokratis K.H. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, sering dipandang sebagai penerus semangat purifikasi dan rasionalitas dakwah Walisongo faksi pesisir. Sebagaimana Sunan Ampel yang merumuskan *Moh Limo* untuk memperbaiki patologi sosial, Muhammadiyah melakukan pembersihan akidah dari unsur TBC (Tahayul, Bidah, Khurafat).

Namun, lebih dari sekadar purifikasi, Muhammadiyah mewarisi keahlian "Teknokrat Peradaban" dari Walisongo. Pembangunan sekolah modern, rumah sakit, dan panti asuhan adalah bentuk modern dari sistem *Jaminan Sosial* yang dirintis Sunan Drajat (Catur Piwulang). Azyumardi Azra (2004) mencatat bahwa Muhammadiyah berhasil membawa Islam keluar dari ruang privat menuju ruang publik melalui organisasi modern, persis seperti Walisongo yang membawa Islam ke dalam birokrasi negara Demak.

B. Nahdlatul Ulama: Penjaga Sanad dan Akulturasi Budaya Nahdlatul Ulama (NU) secara eksplisit memposisikan diri sebagai penerus estafet Walisongo melalui konsep *Al-Jama'ah*. K.H. Hasyim Asy'ari menegaskan pentingnya bermazhab dan menjaga mata rantai keilmuan (*isnad*) yang menyambung hingga para wali. NU mewarisi sayap dakwah kultural Sunan Kalijaga—menggunakan seni, adat, dan tradisi lokal sebagai wadah dakwah yang inklusif.

Martin van Bruinessen (2015) menjelaskan bahwa pesantren-pesantren NU adalah "museum hidup" dari peradaban Walisongo. Di sana, metodologi pengajaran, kitab-kitab yang dipelajari, hingga struktur sosial antara kiai dan santri mencerminkan tradisi kependidikan yang telah mapan sejak era Sunan Giri. NU memastikan bahwa Islam Nusantara tetap memiliki akar sejarah yang kuat dan tidak tercerabut dari memori kolektif bangsa.

C. Sintesis Modern: Menuju Indonesia Berkemajuan dan Beradab Meskipun memiliki perbedaan dalam metode pendekatan (*manhaj*), kedua organisasi ini bertemu dalam satu titik fokus: **Kedaulatan Bangsa**. Walisongo menciptakan Demak untuk melawan imperialisme Portugis; ormas-ormas Islam ini menciptakan gerakan nasionalisme untuk melawan kolonialisme Belanda.

Kelanjutan sejarah Walisongo di era modern membuktikan bahwa benih peradaban yang ditanam pada abad ke-15 tidak pernah mati. Ia terus tumbuh dan beradaptasi dengan tantangan zaman, mulai dari era pergerakan nasional hingga era digital saat ini. Inilah yang oleh para sosiolog disebut sebagai "Jenius Nusantara"—kemampuan Islam untuk tetap ortodoks secara akidah namun fleksibel secara sosiopolitik (Ricklefs, 2006).

8.3 Refleksi Akhir: Menjaga Api Dakwah di Era Disrupsi Digital dan AI

Kelanjutan sejarah Walisongo pada akhirnya bukan tentang menjaga abunya dalam ziarah fisik yang statis, melainkan tentang menjaga apinya dalam transformasi zaman yang dinamis. Saat ini, peradaban manusia telah berpindah dari jalur sutra maritim menuju jalur super-informasi digital yang digerakkan oleh Kecerdasan Buatan (AI). Jika pada abad ke-15 para Wali menundukkan samudera untuk menyebarkan cahaya Tauhid, maka pada abad ke-21, tantangan besar umat adalah menundukkan samudera data dan algoritma agar tetap berada dalam koridor etika dan kemanusiaan universal.

Refleksi terhadap legasi Walisongo di era disrupsi ini menuntut kita untuk kembali pada perintah Allah SWT tentang pentingnya berpikir mendalam (*tafakkur*) dan menggunakan akal untuk membaca tanda-tanda zaman:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

“*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, serta silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulul albab), (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): ‘Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.’*” [QS. Ali ‘Imran: 190-191].

Ayat ini merupakan mandat bagi Muslim modern untuk tidak hanya menjadi konsumen teknologi, tetapi menjadi subjek yang memikirkan dan mengelola teknologi tersebut demi tujuan yang luhur. Rasulullah SAW juga telah membekali kita dengan prinsip kemandirian intelektual dan kebijaksanaan dalam mengambil setiap kemajuan peradaban:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

“*Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: ‘Kalimat hikmah (kebijaksanaan) itu adalah barang hilang milik orang mukmin. Maka di mana pun ia menemukannya, ia lebih berhak atasnya.’*” [HR. Tirmidzi No. 2687, Hadis Hasan].

A. Kedaulatan Digital: Mengambil Alih "Pelabuhan" Algoritma Jika dahulu Sunan Ampel dan Sunan Giri menguasai pelabuhan-pelabuhan strategis untuk mengontrol arus ekonomi dan pemikiran di Jawa, maka di era AI, "pelabuhan" tersebut adalah platform digital dan infrastruktur data. Umat Islam harus memiliki kedaulatan digital agar narasi-narasi tentang Islam tidak didikte oleh algoritma yang bias atau kepentingan materialistik semata. Melanjutkan sejarah Walisongo

berarti melahirkan generasi Muslim yang mahir dalam *coding*, *data science*, dan AI etis guna memastikan teknologi bekerja untuk keadilan sosial (*Hifz al-Mal*) dan kejernihan berpikir (*Hifz al-Aql*).

B. Etika AI sebagai Fikih Terapan Modern Prinsip *Moh Limo* dan *Catur Piwulang* harus direkonstruksi menjadi etika AI yang fungsional. Bagaimana AI digunakan untuk meminimalkan kemiskinan (redistribusi kekayaan), memerangi hoaks (menjaga kebenaran), dan melindungi privasi manusia (menjaga martabat). Refleksi ini menunjukkan bahwa nilai-nilai yang dibawa Walisongo bersifat abadi; hanya mediumnya yang berubah. Ulama era AI dituntut untuk merumuskan "Fikih Algoritma" yang mampu memberikan panduan moral bagi pengembangan teknologi masa depan.

C. Walisongo sebagai Inspirasi Intelektual Kosmopolitan Legasi paling berharga dari kelanjutan sejarah ini adalah karakter Walisongo sebagai intelektual yang kosmopolitan—mereka terbuka terhadap dunia namun sangat kokoh dalam akidah. Di tengah arus globalisasi yang sering kali menghancurkan identitas lokal, spirit Walisongo mengajarkan kita untuk menjadi Muslim yang *Cyber-Literate* namun tetap memiliki akar spiritualitas yang kuat (*Deep Spirituality*). Kita tidak perlu takut pada AI, sebagaimana para Wali tidak takut pada wayang atau kapal-kapal raksasa; kita hanya perlu mengisi "cangkang" teknologi tersebut dengan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA LAMPIRAN 8

Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.

Burhanudin, J. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Mizan.

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

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia.

van Bruinessen, M. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Gading Publishing.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.

PENULIS



KASMUI

- Dosen Kimia, Komputasi, IT, dan AI UNNES, serta Praktisi Ilmu Falak;
- Anggota Majelis Tabligh PDM Kota Semarang dan PWM Jawa Tengah;
- Anggota Tim Pengembang Software KHGT MTT PP Muhammadiyah;
- Website pribadi: <https://hisabmu.com/>, <https://kasmui.cloud/>;
- Minat & Hobi: Computer programming.

FAKTA SEJARAH DAN MITOS WALISONGO

Menyingkap tabir di balik legenda sembilan orang suci Nusantara. Buku ini secara mendalam menelaah fakta sejarah, peninggalan budaya, dan naskah kuno autentik, memisahkannya dari jalinan mitos dan tradisi lisan yang menyelimuti Walisongo. Telusuri bagaimana jaringan mereka membentuk peradaban Islam Nusantara yang inklusif dan harmonis, sekaligus memahami makna di balik kisah-kisah legendaris yang hidup di hati masyarakat.

ISBN 978-6-19t-21527-9



9 781607 240878

KASMUI